UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO

MARIA NIVANEIDE DE ABREU LIMA

"VERDADEIRAMENTE ESTE HOMEM ERA JUSTO" (Lc 23,47): A RELEITURA LUCANA DA IMAGEM DO JUSTO PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA

RECIFE
2021

MARIA NIVANEIDE DE ABREU LIMA

"VERDADEIRAMENTE ESTE HOMEM ERA JUSTO" (Lc 23,47): A RELEITURA LUCANA DA IMAGEM DO JUSTO PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.
Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.
Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.
Orientador: Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni.

RECIFE
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTAL DA UNICAP – PE

L732v Lima, Maria Nivaneide de Abreu.
"Verdadeiramente este homem era justo" (Lc 23,47): a releitura lucana da imagem do justo presente no Livro da Sabedoria / Maria Nivaneide de Abreu Lima, 2021.
110 f.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2021.

1. Hermenêutica (Religião). 2. Bíblia. N. T. Lucas. 3. Bíblia. A. T. Sabedoria. 4. Justiça. 5. Jesus Cristo. I. Título.

CDU – 22.06

Pollyanna Alves - CRB4/1002

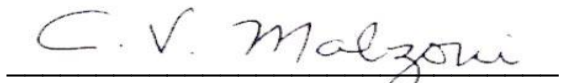
MARIA NIVANEIDE DE ABREU LIMA

“VERDADEIRAMENTE ESTE HOMEM ERA JUSTO” (Lc 23,47):
A RELEITURA LUCANA DA IMAGEM DO JUSTO PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em teologia.

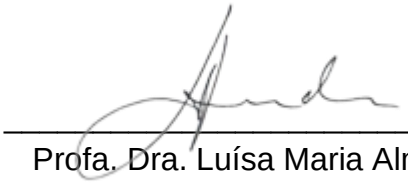
Aprovada em 31 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Orientador

Profa. Dra. Áila Luzia Pinheiro de Andrade
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Examinadora Interna



Profa. Dra. Luísa Maria Almendra
Universidade Católica Portuguesa (UCP)
Examinadora Externa

Sólo le pido a Dios
Que lo injusto no me sea indiferente…

Leon Gieco

RESUMO

“Verdadeiramente este homem era justo” foram as palavras usadas pelo centurião ao testemunhar a morte de Jesus (Lc 23,47). Tal declaração está muito próxima daquelas presentes nos relatos paralelos dos evangelhos segundo Marcos e Mateus, com a diferença de que, na obra lucana, é empregado o termo “justo” (*díkaios*) em vez de “filho de Deus” (*huiós theoû*). A justiça de Jesus, reconhecida pelo centurião, passou a ser parte fundamental da pregação cristã. O termo justo aplicado a Jesus aparece ainda três vezes na obra lucana: em At 3,14; 7,52 e 22,14. Em face disso, vale perguntar: que significa ser justo? A noção de justiça e a compreensão acerca de quem é o justo na Bíblia foram ganhando, com a mudança do ambiente onde surge cada texto e, consequentemente, a partir da perspectiva de cada autor, novas acepções e nuances. Com esta pesquisa, pretende-se demonstrar que a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria subjaz à compreensão de justo presente em Lucas-Atos, em especial na designação de Jesus como justo em Lc 23,47. A metodologia utilizada neste trabalho consistiu na análise de textos bíblicos e em pesquisa bibliográfica, e sua apresentação se dá em quatro etapas: inicialmente, discorreu-se sobre a noção de justiça e de justo na literatura veterotestamentária; em seguida, lançou-se um olhar mais acurado ao Livro da Sabedoria, a fim de identificar a imagem de justo presente ali; em um terceiro momento, voltou-se para a representação do justo na obra lucana; e, por fim, Sabedoria e Lucas-Atos foram postos lado a lado. Comparando as duas obras, e especificamente a imagem de justo que emerge em Sabedoria e em Lucas-Atos, pode-se entrever muitos aspectos de continuidade, como, por exemplo, o fato de que, nos dois casos, o justo inscreve-se na tradição do justo sofredor e se sabe filho de Deus. Pode-se, contudo, destacar um aspecto de descontinuidade: Jesus, na obra lucana, não cessa seu ministério durante sua paixão. Diferentemente do justo presente em Sabedoria, Jesus cura e perdoa enquanto sofre e morre. Ele não é vítima, mas mártir, filho de Deus, cuja comunhão com o Pai permanece inabalável mesmo diante da morte.

Palavras-chave: Justiça. Justo. Jesus. Livro da Sabedoria. Lucas-Atos.

ABSTRACT

“Truly this man was righteous” were the words used by the centurion when witnessing Jesus' death (Lk 23:47). Such a statement is very close to those present in the parallel accounts of the Gospels according to Mark and Matthew, with the difference that, in the Lucan work, the term “righteous” (*díkaios*) is used instead of “son of God” (*huiós theoû*). The justice of Jesus, recognized by the centurion, became a fundamental part of Christian preaching. The right term applied to Jesus appears others three times in the Lucan work: in Acts 3:14; 7:52 and 22:14. In view of this, it is worth asking: what does it mean to be righteous? The notion of justice and the understanding of who is righteous in the Bible developed over time, with the change where each text appears and consequently, from the perspective of each author, new meanings and nuances. With this research, it is intended to demonstrate that the image of the righteous person present in the Book of Wisdom underlies the understanding of the righteous person present in Luke-Acts, especially in the designation of Jesus as righteous in Lk 23:47. The methodology used in this work consisted of the analysis of biblical texts and bibliographical research, and was carried out in four stages: initially, the notion of justice and righteousness in the Old Testament literature was presented; then, a more accurate look was taken to the Book of Wisdom, in order to identify the image of righteous present there; in a third moment, it turned to the representation of the righteous in Lucan's work; and finally Wisdom and Luke-Acts were put side by side. Comparing the two works, and specifically the concept of the righteous that emerges in Wisdom and Luke-Acts, one can glimpse many aspects of continuity, such as the fact that in both cases the righteous places himself in the long tradition of the righteous sufferer and knows himself to be a child of God. One can, however, highlight an aspect of discontinuity: Jesus, in Lucan's work, is the righteous man who does not cease his ministry even during his passion. Unlike the righteous presence in Wisdom, Jesus heals and forgives while suffering and dying. He is not a victim but a martyr, a child of God, whose communion with the Father remains unshakable even in the face of death.

Keywords: Justice. Righteous. Jesus. Book of Wisdom. Luke-Acts.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **8**

1 **A JUSTIÇA E O JUSTO NA LITERATURA VETEROTESTAMENTÁRIA** **11**

1.1 O SIGNIFICADO DE “JUSTIÇA” NO ANTIGO TESTAMENTO **12**

1.1.1 O vocabulário da justiça no Antigo Testamento **12**

1.1.2 As nuances, usos e implicações da compreensão da justiça no Antigo Testamento **14**

1.2 QUEM É O JUSTO NO ANTIGO TESTAMENTO? **19**

1.2.1 A terminologia do “justo” no Antigo Testamento, seu sentido, suas recorrências e implicações **19**

1.2.2 Noé, Daniel e Jó: três imagens de justo presentes em Ez 14,14.20 ..... **24**

2 A INTERPRETAÇÃO DO JUSTO NO LIVRO DA SABEDORIA **28**

2.1. PANORAMA DO LIVRO DA SABEDORIA **28**

2.2. A NOÇÃO DE JUSTIÇA PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA **33**

2.3. A IMAGEM DO JUSTO SEGUNDO O LIVRO DA SABEDORIA **41**

2.3.1 O ideal de justo conforme Sb 1,1-15 ..... **43**

2.3.2 A imagem do justo apresentada nos discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,4-13) **46**

2.3.3 A imagem do justo que emerge na reflexão de Sb 3,1–4,20 ..... **49**

2.3.4 A imagem do justo presente em Sb 10,1-11,1 ..... **51**

3 A IMAGEM DO JUSTO EM LUCAS-ATOS **55**

3.1 APRESENTAÇÃO GERAL DA OBRA LUCANA **55**

3.2 A NOÇÃO DE JUSTIÇA PRESENTE NA OBRA LUCANA **60**

3.3 A IMAGEM DO JUSTO PRESENTE EM LUCAS-ATOS **64**

3.3.1 O adjetivo *díkaios* atribuído a coisas ou a pessoas em geral **65**

3.3.2 O adjetivo *díkaios* atribuído a personagens específicas da obra lucana **69**

3.3.3 O adjetivo *díkaios* atribuído a Jesus **74**

4 A RELEITURA LUCANA DA IMAGEM DO JUSTO PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA 80

4.1 A APRESENTAÇÃO DO JUSTO EM SABEDORIA E EM LUCAS-ATOS: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES **81**

4.1.1 E se Sabedoria e Lucas-Atos fossem tomados como um díptico? **83**

4.1.2 O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos: conciliação e ampliação **86**

4.2 “VERDADEIRAMENTE ESTE HOMEM ERA JUSTO” (LC 23,47) – A INFLUÊNCIA DE SABEDORIA NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE JESUS COMO JUSTO NO RELATO DA PAIXÃO DE LUCAS (LC 22,39–23,56) **89**

4.2.1 O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos e a tradição do justo sofredor **92**

4.2.2 O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos e a filiação divina **94**

4.2.3 O justo de Lucas-Atos cura e perdoa durante sua paixão **96**

CONSIDERAÇÕES FINAIS 100

REFERÊNCIAS 104

INTRODUÇÃO

Para compreender a própria fé, a pessoa de Jesus, sua mensagem e sua missão, a Igreja, em suas origens, teve de recorrer à tradição veterotestamentária. É em continuidade e em ruptura com essa tradição, utilizando-se de seus temas, de seu vocabulário teológico e profundamente imersos na experiência com Deus, vivida e renovada por séculos pelo povo de Israel, que nascem os escritos do Novo Testamento.

A declaração do centurião ao testemunhar a morte de Jesus: “Verdadeiramente este homem era justo” (Lc 23,47), presente na narrativa lucana da paixão, está muito próxima à que aparece nos evangelhos segundo Marcos e Mateus, com a diferença de que o autor de Lucas-Atos põe nos lábios do centurião o adjetivo “justo” (*díkaios*) em vez de “filho de Deus” (*huiós theoû*), expressão utilizada pelos relatos paralelos (Mc 15,39; Mt 27,54). A justiça de Jesus, reconhecida abertamente pelo centurião na ocasião de sua morte (Lc 23,47), passou a ser parte fundamental da pregação cristã. O termo justo, vale lembrar, aplicado a Jesus, aparece ainda três vezes na obra lucana: em At 3,14; 7,52 e 22,14.

A busca pela compreensão do termo “justo” aplicado a Jesus na obra lucana a partir da literatura veterotestamentária e sua interpretação no Livro da Sabedoria ainda não foi feita, embora a tradição cristã, desde a Patrística, tenha lido este último escrito em chave cristológica. Com este trabalho, portanto, objetiva-se analisar a narrativa lucana da paixão, a fim de identificar a influência dos escritos veterotestamentários, com destaque ao Livro da Sabedoria – cuja proximidade histórica à vida de Jesus e aos escritos do Novo Testamento o torna particularmente importante para a elaboração da teologia neotestamentária – na construção da personagem Jesus na condição de Messias-justo.

Para alcançar esse escopo, esta pesquisa foi desenvolvida em quatro etapas, apresentadas em quatro capítulos. No primeiro capítulo, intitulado “A justiça e o justo na literatura veterotestamentária”, apresenta-se a noção de justiça no Antigo Testamento, os termos e suas nuances, usos e implicações; assim como a terminologia concernente aos justos, suas recorrências e sentidos; e, por fim, a partir do texto de Ez 14,14-20, são apresentadas três personagens qualificadas como justas.

O segundo capítulo tem como foco o Livro da Sabedoria e comporta um panorama geral do Livro; uma apresentação sobre as noções de justiça presentes na obra, e a representação do justo de Sabedoria, cuja exposição se dá a partir de quatro postulados: o justo vive conforme os sete imperativos da “Exortação para amar a justiça” (Sb 1,1-15); a imagem do justo é apresentada nos dois discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,1-23); a imagem do justo emerge na reflexão sobre a “Revelação dos paradoxos desta vida” (3,1–4,20); e, por fim, a imagem do justo de Sabedoria inspira-se nos sete justos retomados em Sb 10,1-11,1, a saber: Adão, Noé, Abraão, Lot, Jacó, José e o povo de Israel.

O terceiro capítulo, sobre a imagem do justo na obra lucana, começa pela explanação de um olhar panorâmico sobre Lucas-Atos; em seguida, discorre-se sobre a noção de justiça presente na narrativa; e, por fim, apresenta-se a imagem de justo presente na obra lucana, sobretudo, a partir daqueles que foram assim qualificados, a saber: Zacarias e Isabel (Lc 1,6); Simeão (Lc 2,25); José (Lc 23,50); Cornélio (At 10,22) e Jesus (Lc 23,47; At 4,19; 7,52; 22,14).

O quarto capítulo, por sua vez, consiste em uma síntese dos dados apresentados, sobretudo, nos capítulos 2 e 3, a fim de demonstrar que a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria subjaz à compreensão de justo presente em Lucas-Atos, em especial, na narrativa da paixão, na designação de Jesus como justo, em Lc 23,47. Para isso, Sabedoria e Lucas-Atos serão postos em paralelo, com vistas a apontar os elementos de continuidade e descontinuidade entre os escritos e, em seguida, o foco será a apresentação de Jesus como (o) justo na obra lucana, no relato da Paixão e a partir dele, e a influência de Sabedoria em tal designação. Como o justo de Sabedoria, o justo Jesus de Lucas-Atos pertence à grande tradição do justo sofredor e sabe-se filho de Deus. A originalidade do justo de Lucas-Atos se deve ao fato de que ele dá continuidade a seu ministério durante sua paixão, em outras palavras, cura e perdoa enquanto sofre e morre.

A metodologia utilizada neste trabalho consistiu em pesquisa bibliográfica e na análise de textos bíblicos. E, ao final deste trabalho, tendo tomado a Bíblia a partir de um tema que lhe é central, como o da justiça, pode-se concluir que ela é uma grande conversa que se prolonga através dos anos e das experiências do(s) povo(s) nos quais surgem esses textos. Daí a importância de considerar as Escrituras em sua totalidade e de perceber que um termo, uma ideia, como a justiça,

e de um modelo apresentado como ideal, como é o do justo, vão ganhando novos sentidos e implicações.

Espera-se que esta pesquisa, financiada pelo Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, encoraje aqueles que dela se aproximarem a recuperar a imagem de Jesus como (o) justo, com toda a pluralidade de sentidos que esse termo comporta, e que estes tenham a ousadia de dilatá-lo e atualizá-lo, como fizeram os inspirados escritores dos textos bíblicos, de modo que impulsione os homens e mulheres deste tempo a trilhar o caminho da justiça.

1 A JUSTIÇA E O JUSTO NA LITERATURA VETEROTESTAMENTÁRIA

O vocábulo “justiça”, na mentalidade contemporânea, evoca, em geral, a conformidade com o direito, a retidão, a equidade, a bondade; remete ao contexto forense: à lei, à paridade e à igualdade, à legalidade e à legitimidade, à imparcialidade e à neutralidade, ao rigor e à integridade, à correção, ao juízo e à autoridade. O vocábulo “justo”, por sua vez, também comporta uma pluralidade de sentidos. O adjetivo justo qualifica aquele que é íntegro, honesto, honrado, reto. Diz-se justo de um juízo imparcial, neutro, razoável, de um tratamento equânime, de um negócio lícito, de um traje ajustado, de um acordo conveniente para todas as partes interessadas, daquilo que é certo, preciso, exato.

No contexto do Antigo Testamento, a justiça é o fundamento de todas as relações: das relações do ser humano com Deus, com seus semelhantes, com os animais e com o meio em que vive, é o valor supremo da vida. A conduta ou a atividade do indivíduo não tinha como referência uma norma abstrata, mas a relação comunitária, na qual cada indivíduo dava provas de sua lealdade (VON RAD, 1993, p. 453-454).

A justiça diz respeito ao todo que constitui a realidade humana (VERKINDÈRE, 2001, p. 5), é a base que sustenta as esferas política, ética, jurídica e religiosa do povo de Israel. No contexto político, a justiça está ligada à paz, à realização do bem-estar comum, harmonia plena e duradoura. Daí a afirmação do profeta quando apresenta as características do reinado da justiça: “o fruto da justiça será a paz, e a obra da justiça consistirá na tranquilidade e na segurança para sempre” (Is 32,17)[1].

No plano ético, justiça exprime retidão integral ou santidade. No contexto jurídico, é a medida das relações entre as pessoas e, de modo particular, das situações nas quais, “de um lado há a titularidade de um direito (à vida, à liberdade, etc.) e de outro lado o dever rigoroso de comportar-se de modo tal que o titular do direito possa gozar efetivamente do domínio sobre aquilo que lhe pertence” (NEVES SILVA; MARQUES, 2018, p. 578). Na esfera religiosa, a ideia de justiça do povo de Israel está fundada na retidão de um comportamento no interior de uma relação bilateral, em outras palavras, na aliança com YHWH, que realiza a redenção e a

[1] Neste trabalho, as citações bíblicas serão retiradas de BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2008.

salvação de seu povo. Além disso, como o direito é prerrogativa de YHWH e a justiça deve ser exercida conforme seu projeto libertador, como será demonstrado adiante, a injustiça social também configura injustiça religiosa, como afirmam Noetscher e Blaeser (1983, p. 595), posto que estes campos, longe de serem realidades estanques, apresentam-se fortemente imbricados.

Nos textos do Antigo Testamento, tanto em hebraico como em grego, são numerosas as passagens que falam da justiça e que apresentam exemplos de justos. Neste primeiro capítulo, pretende-se apresentar a pluralidade e o alcance do sentido dos vocábulos hebraicos e gregos no Antigo Testamento, mormente traduzidos por justiça e justo.

1.1 O SIGNIFICADO DE “JUSTIÇA” NO ANTIGO TESTAMENTO

A justiça é uma das ideias centrais de toda a Bíblia. São numerosos os paralelos e as nuances semânticas que variam de acordo com o contexto. A vontade de justiça se faz presente em toda a revelação bíblica. Na Bíblia hebraica, a ideia de justiça expressa-se com os substantivos *mišpāṭ, ṣedeq* e *ṣ*^{e}*dāqāh* (VAZ, 2012, p. 63). A primeira parte deste capítulo é dedicada à apresentação do vocabulário da justiça no Antigo Testamento, suas nuances, seus usos e implicações.

1.1.1 O vocabulário da justiça no Antigo Testamento

O termo *mišpāṭ*, traduzido, normalmente, por direito, significa juízo, sentença, veredito; remete à “ordem de direitos e de exigências que pertence a uma determinada relação e também à ação para manter a pessoa nesses direitos mediante decisões legais justas” (VAZ, 2011, p. 233). Assim, seguindo o esquema de Verkindère, pode-se dizer que *mišpāṭ* pode designar: 1) o julgamento; 2) o caso em disputa, o assunto a ser julgado; e 3) a reclamação ou reivindicação, o que é devido por direito (2001, p. 17).

Com frequência, nos textos proféticos, os termos *mišpāṭ* e *ṣ*^{e}*dāqāh* aparecem associados, como em Am 5,7.24; 6,12; Os 2,20-21; 10,12; 12,7; Is 1,15-17.21.23.26-27; 5,7; 9,6; 28,16-17; 32,1.16-17; 33,5; 58,2; Mq 3,8; 6,5; 7,8-9; Jr 9,22-23; 22,15; Ez 18,5.19.21.27; 33,14.16.19; 45,9. Justapostos, esses termos designam as qualidades essenciais de um rei (VERKINDÈRE, 2001, p. 17),

representam juntos o ideal de justiça social, referem-se a uma justiça libertadora que se dá efetivamente na melhoria das condições de vida dos mais necessitados, a partir da aplicação de medidas legais por parte dos governantes (REIMER, 2011, p. 746; STALDEMANN, 1978, p. 172-173).

Vale lembrar que em Israel, assim como em outros povos do Antigo Oriente Médio, a função do poder político tinha como horizonte a realização do direito e a promoção da justiça em favor de todo o povo. Nessas civilizações, esperava-se que os reis ou os chefes do povo dispensassem atenção especial aos pobres, sobretudo às viúvas e aos órfãos, que não dispunham da proteção do clã e da família, a fim de assegurar-lhes o que mereciam por direito (STADELMANN, 1978, p. 173)[2].

A raiz ***ṣdq*** como verbo, adjetivo e substantivo aparece 523 vezes na Bíblia hebraica (VAZ, 2012, p. 63). A forma masculina ***ṣedeq*** ocorre 118 vezes e a feminina ***ṣᵉdāqāh***, 156 vezes (STIGERS, 1998, p. 1879). Os substantivos ***ṣedeq*** e ***ṣᵉdāqāh*** são traduzidos, geralmente, por justiça. Para alguns autores, como Noetscher e Blaeser (1983, p. 595), Stigers (1998, p. 1279) e Descamps (1965, p. 400), por exemplo, não há divergência de sentido entre os dois termos. Outros autores percebem as sutis nuances dos dois termos, a saber: enquanto ***ṣedeq*** se referia à justiça enquanto ordem criada, princípio ordenador das relações entre os seres humanos, ***ṣᵉdāqāh*** remeteria à justiça enquanto comportamento justo e reto e ação salvadora. A ênfase está não no ideal, mas na ação, na prática, e tem-se em vista relações interpessoais concretas (VAZ, 2011, p. 227; VERKINDÈRE, 2001, p. 17; NEVES SILVA; MARQUES, 2018, p. 581). Portanto,

> o apelo a um comportamento ético na vida, especialmente pela prática da justiça, da retidão, da autenticidade e da verdade, assentava em Israel na ideia de que o ser humano, fazendo o bem e fugindo do mal (praticando a ***ṣᵉdāqāh***), estava a reverberar no mundo a ***ṣedeq***, a "justa ordem" estabelecida por Deus na criação do cosmo e do ser humano, segundo um plano de harmonia entre todos os seres (VAZ, 2011, p. 222).

Os vocábulos ***ṣedeq*** e ***ṣᵉdāqāh*** no texto hebraico foram traduzidos, na Septuaginta, como *dikaiosýne* (SANTOS, 2010, p. 23). A equivalência terminológica entre os vocábulos hebraicos e o vocábulo grego não é exata. Segundo Reimer, "o deslocamento conceitual efetivado pela mudança para o gr. parece envolver, sobretudo, uma ênfase maior nos aspectos legais" (2011, p. 762).

[2] Para mais informações sobre este assunto, pode-se recorrer ao estudo de Stadelmann sobre o direito e a justiça no Antigo Oriente Médio, presente em *Perspectiva Teológica*, V. 10, N. 20, p. 139-173, 1978.

Entre os deuterocanônicos[3], há um uso intenso da raiz "*dikai*". O termo *dikaiosýne*, por exemplo, aparece 73 vezes nesses escritos e nomeia um tema de destaque entre os autores de Sabedoria, que abre sua obra aconselhando o amor pela justiça (Sb 1,1), de Tobias, que identifica a prática da justiça com a caridade (Tb 12,8ss), de 2 Macabeus, que postula que a justiça de Deus consiste na salvação de seu povo (2Mc 1,25) (REIMER, 2011, p. 762). Em Sb 8,7, a *dikaiosýne* aparece em relação com as virtudes filosóficas gregas: temperança, prudência, justiça e fortaleza, as quais definem a postura moral total do ser humano (SANTOS, 2010, p. 29; VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 218).

1.1.2 As nuances, usos e implicações da compreensão da justiça no Antigo Testamento

Em Israel, a prática da justiça nas relações interpessoais é regulada e verificada pela conformação a um padrão, que pode ser a lei revelada ou natural, ou ainda uma norma implícita. Em Gn 38, no contexto do ciclo de José (Gn 37–50)[4], quando este havia sido vendido pelos irmãos aos mercadores madianitas (Gn 37,28), que o levaram ao Egito e o venderam a Putifar, eunuco do Faraó e comandante dos guardas (Gn 37,36), é narrada a trama entre Judá e Tamar. Tamar, tendo ficado viúva, sem filhos, esperava gerar descendência para seu esposo Her, o primogênito de Judá. A Onã, irmão de Her, cabia o dever de cunhado, que consistia em casar-se com a viúva de seu irmão, suscitar-lhe uma posteridade (Gn 38,9), conforme a lei do levirato (Dt 25,5-6). Tendo morrido também Onã, Judá despede Tamar, pois tinha medo de que seu terceiro filho também morresse (Gn 38,10-11).

Tamar, sem filhos e sem direitos, ignorada pelo sogro, vai a seu encontro, desta vez, disfarçada de prostituta. Desse encontro, resulta a gravidez de Tamar. Ao

[3] Terminologia empregada por Sixto de Siena, após o Concílio de Trento para referir-se aos livros, ou partes deles, escritos em grego, que entraram no cânon bíblico em um segundo momento. Para Mannucci, é mais apropriada a terminologia proposta por Eusébio de Cesareia, que divide os Livros do Antigo Testamento como unanimemente reconhecidos e discutidos, em vez de protocanônicos e deuterocanônicos, respectivamente (MANNUCCI, 1985, p. 223).

[4] Há aqui um rompimento da história de José. O foco da trama passa a ser Judá, que havia se separado de seus irmãos para viver junto aos cananeus, onde contraiu matrimônio e gerou filhos (Gn 38,1ss). Para justificar essa inserção do relato nesse contexto, Maly recorda que a história da salvação posterior estará centrada nas tribos de José e de Judá, assim, no plano da narrativa, com o desaparecimento de José, Judá seria o objeto da bênção divina (cf. Gn 49,3-7) e ainda que no capítulo 38 do Gênesis, aparece o tema da promessa da posteridade, comum a todos os patriarcas (1971, p. 137).

tomar conhecimento da gravidez de sua nora, Judá determina sua execução. A mulher, no entanto, apresenta os objetos que o sogro lhe havia dado como penhor de pagamento, revelando ser ele o pai da criança. Diante disso, Judá declara: “Ela é mais justa do que eu” (Gn 38,26). Ambos, Judá e Tamar, tinham agido ardilosamente, mas a conduta dela foi mais justa que a do sogro (REIMER, 2011, p. 744).

Em 1Sm 24, Saul acompanhado de três mil homens sai à procura de Davi e de seus homens. Davi encontra o rei em uma gruta, mas poupa-lhe a vida. Ao deixar a gruta, Saul toma conhecimento da atitude de Davi e declara: “Tu és mais justo do que eu” (1Sm 24,18). Tanto neste como no caso anterior, há dois indivíduos em conflito e o desenlace da história se dá pelo reconhecimento da justiça do oponente pela outra parte a partir de um padrão que é comum a ambos (REIMER, 2011, p. 745).

A partir dos exemplos apresentados, pode-se perceber que a justiça no Antigo Testamento possui um matiz dinâmico e se dá no âmbito das relações interpessoais, no entanto, ocasionalmente esse termo também comporta um viés estativo. Nos códigos legislativos, aparece como predicado de pesos e medidas: “Terás um peso íntegro e justo, medida íntegra e justa” (Dt 25,15, ver também Lv 19,36), indicando que estes não podem ser adulterados, antes, devem estar conformados a um padrão apropriado; em Dt 4,8, os estatutos e normas propostas são ditos justos; nos Salmos, as decisões de YHWH são ditas “verdadeiras e justas” (Sl 19,10) e seus mandamentos, “justiça” (Sl 119,172); a YHWH, o salmista pretende oferecer sacrifícios justos (Sl 4,6; 51,21). Ao referir-se a pesos e medidas, estatutos, normas, decisões, mandamentos e sacrifícios, a raiz ***ṣdq*** não implica em um juízo sobre uma ação ou conduta, mas diz respeito à correção desses objetos, à sua conformação a um padrão (NOETSCHER; BLAESER, 1983, p. 595, REIMER, 2011, p. 745).

Os empregos da raiz ***ṣdq*** em contextos não teológicos também se aplicam e são expandidos quando vistos nas relações entre YHWH e seu povo. A ideia de justiça tem lugar no campo sociojurídico, no qual espera-se que os líderes governem e conduzam os litígios retamente, como aparece no propósito de Absalão em 2Sm 15,4. A consolidação do trono de Davi, por exemplo, está marcada em 2Sm 8,15 na afirmação: “Davi reinou sobre todo o Israel, exercendo o direito e fazendo a justiça a todo o povo” (REIMER, 2011, p. 746). Nas relações sociais, a ***ṣᵉdāqāh*** consiste em

honestidade e integridade, traduzidas em benevolência com os pobres (Sl 77,1-2), proteção da viúva, do órfão e do estrangeiro (Dt 10,18-19; Jr 22,3), respeito ao assalariado e aos escravos (Dt 23,16-17), proibição de empréstimo a juros (Ex 22,25), repouso sabático (Ex 20,8-11) etc. (SANTOS, 2010, p. 26).

O que sustenta o horizonte ético de Israel é a aliança com YHWH. O comportamento jurídico e social com vistas à prática da justiça aparece nas três coleções de leis de Israel, a saber: o Código da Aliança (Ex 20,22–23,19), o Código Deuteronômico (Dt 12–26) e a Lei da Santidade (Lv 17–26), como ordenamento divino (NEVES SILVA; MARQUES, 2018, p. 582). Tais códigos estão repletos de preceitos que regulam a equidade entre as pessoas e o cuidado dispensado aos animais e ao meio em que se vive.

É, pois, na esfera social, que se manifestará a fidelidade à aliança. O fato de restituir ao pobre o manto que fora dado como penhor de empréstimo, "será um ato de justiça diante de YHWH teu Deus" (Dt 24,13). A prática da justiça é também condição para o cumprimento da promessa da posse e da permanência na terra, como está expresso em Dt 16,20: "Busca somente a justiça, para que vivas e possuas a terra que YHWH teu Deus te dará". A justiça, portanto, não se limitava ao cumprimento da lei com o fim em si mesmo, mas era fundamento e condição da sobrevivência do povo. Assim, a dependência mútua entre os membros do povo "exigia demonstrações de bondade, lealdade e, se necessário, de pronta misericórdia para ajudar o pobre ou o que sofre (Pv 12,10; 21,26; 29,7)" (VON RAD, 1993, p. 457, tradução nossa)[5].

Além de ser um compromisso do povo, a justiça é manifestação de YHWH em favor de Israel, entendida como sua intervenção que se dá por meio de atos salvíficos na história. Em Jz 5,11, no cântico de Débora, a *ṣ*^{e}*dāqāh* aparece no plural e é louvada. Ali, as "justiças de YHWH" designam seus "justos feitos", seus benefícios, como traduz a Bíblia de Jerusalém. Neste cântico, a justiça está ligada à fidelidade de Deus, de modo que a justiça de YHWH não era um ideal abstrato, mas atos de salvação. Sentido semelhante aparece em 1Sm 12,7, Mq 6,5 e Sl 103,6. Na segunda parte do profeta Isaías, essa noção é radicalizada na ênfase que se dá na sinonímia entre justiça e salvação (Is 45,8; 46,13; 51,6.8) (VON RAD, 1993, p. 456).

[5] "Esa situación de mutua dependencia requería demostraciones de bondad, lealtad y, si era necesario, de una misericordia pronta a ayudar al pobre o al que sufre (Prov 12, 10; 21, 26; 29, 7)" (VON RAD, 1993, p. 457).

Desse modo, por se tratar de ajuda e socorro (Sl 31,2), a justiça de YHWH é meditada, narrada, exaltada (Sl 51,16; 71,15.24) (NOETSCHER; BLAESER, 1983, p. 596-597).

YHWH também age em favor de Israel por seus mandamentos, isto é, as regras que tornam possível a convivência humana. Von Rad recorda que os mandamentos de YHWH não consistiam em uma regra abstrata, que estes não estavam relacionados a valores ideais, mas à atividade divina. Israel concebia sua vida social como uma realidade sustentada por uma justiça que lhe era dada constantemente (Sl 50,6) (1993, p. 459).

Os Salmos 111 e 112 estabelecem uma relação essencial entre a justiça divina, exaltada no primeiro salmo, e a justiça humana, elogiada no seguinte. A primeira se manifesta nas obras de YHWH, a segunda se reflete no caminho dos justos, que conduzem seus negócios com justiça (Sl 112,5b) e distribuem aos indigentes com largueza (Sl 112,9a). Reimer ressalta que “essa correlação entre o louvor do Senhor e o elogio do reto é a maneira de o salmista ensinar que as obras do Senhor podem e devem moldar a vida dos justos”, que sua bondade é piedade (2011, p. 756).

Na relação com YHWH, a justiça enquanto “reto proceder” assume os padrões das relações humanas, de modo que, em muitos textos o comportamento humano tem em vista a “recompensa divina”. Assim, o cumprimento da lei de YHWH é visto como fonte de mérito, vida, bênção, prosperidade, como se pode ver no já citado texto de Dt 24,13: “ao pôr-do-sol deverás devolver sem falta [ao teu próximo] o penhor, para que ele durma com o seu manto e te abençoe. E, quanto a ti, isso será um ato de justiça diante de YHWH teu Deus”. Também em Dt 6,24s, a prática dos mandamentos diante de YHWH é apresentada em vista de obter dele a vida e a prosperidade. Na máxima de Pr 21,21, é postulado que “quem procura a justiça e o amor encontrará vida, justiça e honra”. Nesses textos, a justiça assume o sentido de méritos pelos quais se espera uma recompensa da parte de YHWH, o que também pode ser encontrado nos Salmos 24,3-5; 37,6; 112,1.3.9 (DESCAMPS, 1965, p. 401).

Reimer aponta ainda três exemplos em que o comportamento humano está diretamente vinculado à estimativa, à apreciação e à aprovação divinas (2011, p. 747-748). O primeiro é a discussão entre Abraão e YHWH sobre a sorte de Sodoma, em Gn 18,22-33, centrada na pergunta: “Destruirás o justo com o pecador?” (v. 23).

O que está em jogo é se os que agiram corretamente devem ser castigados da mesma maneira que os impiedosos. O segundo são as palavras de Moisés dirigidas aos israelitas nas vésperas da travessia do Jordão, presentes em Dt 9,4ss. “Não é por causa da tua justiça, nem pela retidão do teu coração que entrarás para tomar posse da terra. É por causa da perversidade dessas nações que YHWH as expulsará da tua frente...” (v. 5). Embora Israel seja um povo de dura cerviz e não tenha uma justiça (um mérito) pela qual possa reivindicar a recompensa, a expulsão das nações, segundo o relato, está diretamente relacionada à sua perversidade. O terceiro consiste nas afirmações presentes nos “salmos de Davi”[6] em 2Sm 22: “YHWH me devolverá segundo minha justiça, me retribuirá segundo a pureza de minhas mãos” (v. 21); e ainda: “YHWH me retribuirá segundo minha justiça, segundo a pureza que tenho a seus olhos” (v. 25). A justiça evocada pelo salmista tem a ver com a obediência aos decretos de YHWH (cf. v. 23). Reimer insiste que esses versículos são influenciados por Dt 9,4-6, e como apresentam a noção de que o reto proceder é acompanhado de uma recompensa por parte de YHWH[7] (2011, p. 748).

A imagem que emerge dessa compreensão é a de YHWH como juiz, o santo que está acima de toda criatura, cuja santidade se mostra pela sua justiça (Is 5,16). Dele se espera a salvação para os que praticam a justiça e a ruína dos injustos (Lm 1,18; Is 3, 10s; 28,17 etc.). A compreensão de YHWH como juiz universal, que julgará toda a terra, presente em passagens como Sl 9,5.9; 96,13; 98,2.9, que conhece e prova corações e rins (Jr 11,20) e que retribuirá a cada um segundo suas obras, é questionada pelo triunfo dos maus e pelos sofrimentos e morte dos piedosos. Noetscher e Blaeser sublinham que, considerando a retribuição no tempo presente, a grande massa do povo não entende e protesta contra essa contradição, como se pode atestar em Jó 9,20ss e Sl 73, por exemplo (1983, p. 597).

É do chão da vida que brotam questionamentos como: “Por que prospera o caminho do ímpio?” (Jr 12,1), e protestos contra a ideia de que o pecado dos pais cai sobre a cabeça dos filhos (Ex 34,7; Jr 31,29; Ez 18,2; 33,17-20). Tais questionamentos e protestos põem em xeque a justiça de YHWH e a eles tentam

[6] Em nota, os tradutores da Bíblia de Jerusalém afirmam uma aproximação entre o cântico com o Sl 18 e reforçam o esforço para conservar as variantes entre os dois textos.

[7] A fé na recompensa divina denominada, posteriormente, como Teologia de Retribuição, linha de pensamento teológico que perpassa muitos livros bíblicos e defende que Deus dá a cada um segundo merece: a felicidade aos bons e, a ruína aos ímpios. Essa doutrina será amplamente defendida e igualmente questionada pela literatura sapiencial. Sobre ela, se tratará posteriormente.

responder os escritores veterotestamentários, seja pela esperança de uma nova aliança (Jr 31,31ss), seja na afirmação da responsabilidade pessoal (Ex 18,30; 33,20), seja na afirmação de que o conhecimento humano não alcança os desígnios de Deus (Jó 42,1-5) (NOETSCHER; BLAESER, 1983, p. 597).

Como foi afirmado no início deste tópico, a vontade de justiça se faz presente em toda a revelação bíblica. Ao longo desta reflexão, pode-se perceber que a justiça possui, além de múltiplas faces, uma noção abrangente e dinâmica, que ela se revela nas relações e é um atributo aplicado a YHWH e ao ser humano, de acordo com o seu agir. E como a justiça na Bíblia não é concebida de forma abstrata, a seguir tentar-se-á demonstrar quem é o justo para a tradição veterotestamentária.

1.2 QUEM É O JUSTO NO ANTIGO TESTAMENTO?

Os textos veterotestamentários não falam sobre a justiça de modo abstrato, mas tratam de uma realidade que se mostra nas relações entre os sujeitos. Nas narrativas bíblicas, a justiça de alguém é declarada a partir de sua conduta, são apresentados numerosos exemplos de ações justas e injustas; nos salmos e hinos, a justiça de Deus é louvada; nos textos proféticos, há um apelo ao povo e a seus reis, juízes e sacerdotes para que ajam com justiça; nos escritos sapienciais, um ideal de justo é apresentado, bem como a diferença entre o seu agir e o agir dos ímpios, e as consequências, isto é, seu destino. Portanto, nos textos do Antigo Testamento, não há uma conceituação da justiça, mas um ensinamento sobre como fazer justiça.

Na segunda parte deste primeiro capítulo, o foco será o justo. Tentar-se-á responder à pergunta: “Quem é o justo para a tradição veterotestamentária?”. Para tanto, se refletirá sobre a terminologia concernente aos justos, suas recorrências e implicações e, por fim, a partir do texto de Ez 14,14-20, se demonstrará, ainda que brevemente, três imagens de justos.

1.2.1 A terminologia do “justo” no Antigo Testamento, seu sentido, suas recorrências e implicações

O adjetivo hebraico *ṣaddîq* ocorre 206 vezes no AT (NEVES SILVA; MARQUES, 2018, p. 578) e é, normalmente, traduzido por justo, aplicado a YHWH e ao ser humano de acordo com seu agir. O justo é aquele que, diante de Deus e dos demais seres humanos, assume uma vida íntegra, correta (Gn 6,9; 7,1) (NOETSCHER; BLAESER, 1983, p. 596-598). O termo grego que corresponde a *ṣaddîq* é *díkaios*, ocorre 433 vezes na Septuaginta e, embora haja uma correspondência semântica entre os dois termos, a tradução para o grego resultou em uma ênfase maior nos aspectos legais (REIMER, 2011, p. 762).

O justo, por excelência, é YHWH (Dt 32,4; Sl 145,17). YHWH mostra-se justo salvando e libertando seu povo. Sua justiça não é uma qualidade estática. Dele, diz-se que não pratica a iniquidade (Sf 3,5); que não destrói os justos com os pecadores; que age em favor dos oprimidos (Sl 103,6), que defende os fracos (Pr 22,22-23; Ex 34,2-4.10), que é benigno em todas as suas obras (Sl 145,17) (SCHERER, 1995, p 33; NEVES SILVA; MARQUES, 2018, p. 581). Deus, afirma Vaz, “mostra-se justo manifestando a sua misericórdia e o seu perdão ao necessitado, realizando para com ele as suas promessas. A sua justiça não se define propriamente por referência a um credor: é fidelidade a si mesmo, fidelidade do seu amor por amor ao ser humano” (2011, p. 232).

Quando está referido ao ser humano, embora não seja um conceito jurídico, o termo justo pode referir-se à ação legal do indivíduo. Em caso de litígio, ao ser declarado justo, o indivíduo está livre em relação a qualquer infração de um acordo ou norma. Nesse contexto, justo tem o sentido de inocente, honesto, íntegro. Vale lembrar que, na lei do Antigo Testamento, ser inocente e ser justo eram a mesma coisa, visto que ninguém poderia transgredir uma lei e ser inocente diante de Deus (STIGERS, 1998, p. 1263).

É dever do israelita, sobretudo do juiz e do rei e de todos os que trabalham na esfera pública, praticar a justiça nos julgamentos: “Não matarás o inocente e o justo, e não justificarás o culpado” (Dt 23,7; cf. também Dt 25,1; 1Cr 18,14; Pr 16,12). Textos proféticos como Am 5,21-25 deixam claro que as cerimônias religiosas são vazias e inúteis, se a justiça e o direito não são praticados. Em Is 5,23, há um lamento sobre a sorte dos que “absolvem o ímpio mediante suborno e negam ao justo sua justiça”. Em Ez 36,25-27, o profeta anuncia a restauração do povo, que se dará mediante uma transformação interior: a fonte da reta conduta é o coração novo, dom de YHWH ao povo. Em Hab 2,4, é dito que “o justo viverá por

sua fidelidade", o que significa que, na fidelidade a Deus, à sua palavra e à sua vontade, o justo encontra segurança e vida.

Na linguagem bíblica, segundo Verkindère, o termo justo refere-se à situação legal do homem, no entanto, explica, o justo é, mais comumente, o ser humano em harmonia com os outros (2001, p. 52). A justiça, como foi dito anteriormente, se manifesta nas relações e diz respeito muito mais a um aspecto ético do que jurídico, envolve a conduta de uns para com os outros. O modelo dessa justiça é o Deus justo. Como ele, o ser humano justo deve cuidar, de modo especial, dos que estão expostos à opressão e à violência, "os órfãos, viúvas, estrangeiros (Dt 10,18-19), pobres e necessitados (Dt 15,11), aqueles que se encontram em qualquer aflição (Dt 22,1-4), escravos (Dt 23,16-17), endividados (Dt 24,10-11), o assalariado pobre (cf. Dt 24,14-15), etc." (NEVES SILVA; MARQUES, 2018, p. 581). E é nesse sentido, isto é, é tomando para si a causa dos mais necessitados de proteção e socorro, que se diz que o justo é aquele que serve a Deus (Ml 3,18). Assim,

> o justo é, portanto, alguém que se mantém na comunhão da Aliança em relação a Deus e à comunidade da Aliança, o que consequentemente, supõe que ele também observa as normas e preceitos mediante os quais se expressa esta comunhão e fidelidade em relação a Deus e à comunidade (SCHERER, 1995, p. 34).

O justo é aquele que realiza justiça em seus relacionamentos com Deus e com o próximo. A justiça tem em vista o bem-estar de todos. Por isso, os atos de misericórdia para como os necessitados e desamparados eram prescritos como instrução ao povo na Lei de Israel, eram lembrados e cobrados pelos profetas e, nos escritos sapienciais, fazem parte da caracterização do justo. Nesses escritos, a retidão é apresentada como obediência à lei de Deus e conformidade à sua "justiça", que se manifesta como feitos de salvação em favor do ser humano. O justo Jó, por exemplo, ao defender sua integridade, apresenta suas mãos limpas de qualquer cobiça, suborno ou roubo (Jó 31,7); afirma que jamais denegou o direito ao escravo ou à escrava (Jó 31,13), que jamais adquiriu uma terra mediante a desonestidade (Jó 31,15), que jamais agiu com insensibilidade e indiferença às necessidades dos fracos ou deixou de amparar as viúvas ou alimentar os órfãos (Jó 31,16) ou deixou um pobre sem cobertor (Jó 31,19); recorda a assistência dispensada ao viajante (Jó 31,31-32) etc.

No contexto sapiencial e em alguns salmos que, por causa da consideração do justo, são trazidos para a esfera da sabedoria, cresce o interesse pela justiça do ser humano (aumenta consideravelmente o número de textos sobre o assunto) e é apresentada a imagem do justo ideal (REIMER, 2011, p. 755)[8]. Para Von Rad, isso se deve ao fato de que, nesses escritos, o indivíduo ganha certa autonomia e independência frente à comunidade e, assim, torna-se mais consciente de si mesmo e de seu relacionamento com Deus (1993, p. 464).

Em Provérbios, o justo é honesto, sua boca é fonte de vida, exprime a sabedoria, conhece o favor; odeia a mentira, mas proclama a verdade e a justiça (Pr 10,11.31-32; 12,17; 13,5); é generoso (Pr 21,26); é leal (Pr 12,5); é misericordioso (Pr 12,10; 29,7; 31,9); é agradável a Deus (Pr 3,33; 15,28). Todos os seus caminhos levam à vida (Pr 10,16; 11,19; 12,28 etc.). Em Provérbios, o justo é também um sábio (Pr 12,31). Sua existência exalta a nação (Pr 14,34). E, enquanto "a desgraça persegue os pecadores, aos justos é destinada a paz e o bem (Pr 13,21), portanto, para os Sábios de Provérbios, cada indivíduo será recompensado segundo suas obras" (REIMER, 2011, p. 753)[9].

Em alguns salmos, também há uma preocupação em explicitar o proceder do justo. Nestes salmos, já não estão em evidência as relações comunitárias, mas os justos diante de YHWH (Sl 1; 112; 119, por exemplo). A principal característica dos justos é a obediência a Deus mediante a observância dos mandamentos. É a observância dos mandamentos que justifica a atribuição de justos que os orantes reivindicam para si (Jó 9,21; 16,17; 23,10s; 27,6; Sl 7,9; 17,1-5; 18,22-24; 26,1-6). E nesse sentido, sublinha Von Rad, há uma continuidade com relação aos textos mais antigos, visto que "ali também a fidelidade do homem às suas relações comunitárias com o Senhor devia-se à aceitação e observância dos seus mandamentos" (1993, p. 446).

Não se deve, no entanto, interpretar essa observância dos mandamentos como uma imposição ou como uma carga difícil de suportar, pois não consistia em um valor moral, mas em uma profissão de fé em YHWH. Nos salmos, os mandamentos são louvados e é superado o formalismo da lei. Na lei de YHWH, o

[8] Nestes escritos, o tema da justiça ganha destaque, e a imagem do justo é ressaltada. O adjetivo é mencionado 66 vezes em Provérbios, 8 vezes no Eclesiastes, 7 vezes em Jó e 49 vezes nos Salmos (cf. *BIBLEWORKS 7*. Software for Biblical Exegesis and Research. 2006. CD-ROM.

[9] Em Provérbios, o justo é apresentado em paralelo com o ímpio e o perverso, tanto no que diz respeito a suas atitudes como no que se refere a seu destino.

justo encontra prazer (Sl 1,2; 112,1; 119,36). Ela reside no coração do orante (Sl 37,31) e é desejada nas entranhas (Sl 40,9). Os orantes deleitavam-se, encontravam seu bem, na presença de YHWH (Sl 73,28). Nos salmos, segundo Von Rad, os “orantes se colocam na imagem do “justo” por excelência e a reivindicam para si; além disso, eles demonstram entusiasmo e ousadia ao ampliá-la em todos os sentidos” (1993, p. 467).

Ao dizer-se justo diante de YHWH, o orante não estava emitindo uma autoavaliação arrogante e presunçosa, pois entendia que esse título se referia essencialmente a YHWH e àqueles que a ele aderiam. Nesse sentido, não havia meio termo ou estágios intermediários entre justos e ímpios: ou se era justo diante de YHWH ou não (VON RAD, 1993, p. 466).

Nos orantes, no entanto, com o passar do tempo, crescia a consciência de que sua justiça se devia à imensa misericórdia de YHWH, de que se fossem levados a julgamento, diante de YHWH, ninguém seria inocente (Sl 143,2; Jó 4,17). Há, pois, uma profunda consciência da insuficiência da justiça humana. Isso fica claro na oração de Daniel: “Não é em razão de nossas obras justas que expomos diante de ti nossas súplicas, mas em razão de tuas muitas misericórdias (Dn 9,18) (VON RAD, 1993, p. 468).

Nos salmos, YHWH é o refúgio e o amparo dos justos. Ele cuida do justo e jamais permitirá que ele tropece (Sl 55,22; 58,10-11). Em contrapartida, o justo é alguém que depende unicamente de YHWH. O Sl 37 contrapõe a sorte do justo e a do ímpio, enfatizando a superioridade da sorte do justo, a recompensa por sua justiça (Sl 37,12.16.17.21.25.29.30.32.39). Contudo, os salmos não calam sobre o outro lado da sorte do justo, não negam suas aflições (Sl 34,19) (REIMER, 2011, p. 755). O tema do sofrimento e da perseguição do justo já está presente nos salmos, como fica claro nos Sl 3, 18, 35 e 56, por exemplo. Nessas orações de súplica, o justo apresenta-se diante de YHWH e confia plenamente que lhe será feita justiça (Sl 7,9; 10,18; 26,1; 35,24; 43,1; 54,3; 82,8) (SCHERER, 1995, p. 36).

Como se pode acompanhar neste percurso, o adjetivo justo possui numerosas nuances. O justo é o inocente, o honesto, o íntegro; é o que se dedica à causa dos necessitados e desamparados e procura fazer-lhes justiça; é o que age com misericórdia e generosidade; é o que realiza o que é agradável a YHWH; caracteriza-se pela obediência a YHWH mediante a observância de seus mandamentos; e, por fim, é o orante, que confia plenamente em YHWH e encontra

seu prazer em sua lei. Pouco a pouco, como resumirá Vaz, “a palavra “justo” desloca a sua significação da pessoa que pratica a justiça nas relações humanas para a pessoa que está em paz com Deus (VAZ, 2011, p. 233).

A seguir, o ideal de justo caracterizado pela integridade e lealdade religiosa e comunitária será demonstrado a partir de três personagens veterotestamentárias que, segundo a profecia de Ezequiel, se salvaram por sua justiça: Noé, Daniel e Jó (Ez 14,14.20).

1.2.2 Noé, Daniel e Jó: três imagens de justo presentes em Ez 14,14.20

Em Gn 15,6, é dito sobre Abrão que ele “creu em YHWH, e lhe foi tido em conta de justiça”. Por sua fé, por confiar em uma promessa que lhe figurava impossível, a saber, uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas, Abrão é declarado justo. No livro do profeta Ezequiel, naquela que provavelmente é a primeira lista de justos da Bíblia, outros três homens também são declarados justos, e, a este juízo, acrescenta-se a promessa de salvação. Trata-se de Noé, Daniel e Jó (Ez 14,14.20).

No ano 597 a.C., ocorreu o primeiro cerco de Jerusalém e a deportação de boa parte dos líderes do povo, de Joaquin, seu rei, inclusive. Nove anos depois, o povo de Jerusalém se rebela contra o domínio babilônico e, em contrapartida, o rei Nabucodonosor responde com um cerco à cidade de Jerusalém. Depois de um ano e meio de cerco, em 586 a.C., a capital se rende, e os acontecimentos que seguem – o incêndio do Templo, do palácio real, das casas; o saque dos tesouros, a derrubada das muralhas, a deportação de um novo grupo para a Babilônia – estão registrados em 2Rs 25 (SICRE DIAZ, 2015, p. 240).

A profecia de Ezequiel se dá no contexto do Exílio. Segundo os dados presentes em Ez 1,2, a palavra de YHWH foi-lhe dirigida no quinto ano do exílio do rei Joaquin, aproximadamente em 593 a.C., na terra dos caldeus, ou seja, na Babilônia, entre os exilados. Ezequiel era filho do sacerdote Buzi (Ez 1,3) e, segundo Alonso Schökel e Sicre Diaz, provavelmente ele mesmo foi sacerdote, como sugere sua linguagem, o conhecimento da legislação sacra e o interesse pelo templo demonstrados em sua obra. Contudo, esclarecem os autores, ao ser exilado, foi impedido de exercer seu ministério (1980, p. 40).

Os estudiosos distinguem duas etapas em sua pregação: a primeira marcada por palavras duras e desagradáveis, explicando o exílio como consequência do pecado de Judá e anunciando um castigo ainda maior; a segunda, uma mensagem de esperança, de reconstrução. O evento divisor entre a primeira e a segunda fase da profecia de Ezequiel é a queda de Jerusalém em 586 a.C. (ÁBREGO DE LACY, 1993, p. 204; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DIAZ, 1980, p. 42).

O livro de Ezequiel divide-se em três seções: a primeira, Ez 1–24, traz os oráculos contra Judá e Jerusalém; a segunda, Ez 25–32, os oráculos contra as nações; e a terceira e última seção, Ez 33–48, é formada pelos oráculos de salvação para o novo Israel (ÁBREGO DE LACY, 1993, p. 206). A perícope em questão, Ez 14,12-21, sobre a responsabilidade pessoal, na qual os três justos são mencionados, pertence ao primeiro grande bloco (Ez 1–24). É neste primeiro bloco, em outra perícope, também voltada para o tema da responsabilidade pessoal, Ez 18, que se descreve quem é o justo para o autor.

Ez 18 apresenta uma relação de comportamentos justos, descreve o que faz, como age o homem justo:

> pratica o direito e a justiça, não come sobre os montes e não eleva os seus olhos para os ídolos imundos da casa de Israel, nem desonra a mulher do seu próximo, nem se une com uma mulher durante a sua impureza, nem explora a ninguém, se devolve o penhor de uma dívida, não comete furto, dá o seu pão ao faminto e veste o que está nu, não empresta com usura, não aceita juros, abstém-se do mal, julga com verdade entre homens e homens (Ez 18,5-8).

É uma relação muito ampla, que abarca desde regras que envolvem o culto, ou melhor dizendo, que proíbem o culto aos ídolos, à prática da justiça e a benevolência para com os necessitados. É importante tomar esse texto aqui, pois essa lista comportamental é coroada com a promessa de que se o sujeito age de acordo com os estatutos e normas de YHWH e pratica a verdade, será justo e viverá (Ez 18,9). Tal promessa, vale sublinhar, comporta uma consequente condenação para quem, ao contrário dos justos, descumpre ou desobedece a tais estatutos e normas e não pratica a verdade, o que já está explicito em Ez 18,4b: “Todo aquele que pecar, morrerá”.

Pode-se constatar, em Ezequiel, uma mudança fundamental da compreensão teológica de Israel. A relação entre YHWH e seu povo, que está

fundamentada na Aliança, passa pela atitude, pela transformação do coração do povo e de cada crente (Ex 16,60; 36,26-27; 37,26). A ênfase na compreensão e responsabilidade individual sobre o cumprimento da Lei, segundo Ábrego de Lacy, tem em vista evitar o castigo dos justos (Ez 9,4) ou a restauração dos ímpios (Ez 20,38) (1993, p. 215).

A perícope de Ez 14,12-21[10] é um alerta. O julgamento de Deus pode vir sobre uma terra através da fome e da morte de homens e animais (Ez 14,13), do ataque de animais ferozes (Ez 14,15), da espada (Ez 14,17) ou da peste (Ez 14,19). Diante do julgamento de Deus, a intercessão dos justos, de acordo com a perícope em questão, salvaria apenas suas próprias vidas, ou seja, a salvação não alcançaria nem mesmo os filhos e filhas dos justos. O pano de fundo desse oráculo é claramente o texto de Gn 18,22-33, no qual Abraão intercede junto a YHWH por Sodoma (e Gomorra), indagando se o justo pereceria junto com o pecador, ao que YHWH responde que pouparia a cidade se nela houvesse ainda que fossem dez justos (Gn 18,32). No oráculo de Ez 14,12-21, contudo, fica claro que a terra não será poupada, “ainda que estejam ali estes três homens, a saber: Noé, Daniel e Jó” (Ez 14,14).

Certamente, as três personagens supracitadas gozavam de muito prestígio entre os israelitas. A história de Noé, que foi salvo do dilúvio juntamente com sua família, foi conservada em Gn 6–9. As desventuras do justo Jó, que deu provas de sua justiça e fidelidade a Deus, são amplamente conhecidas e inspiraram um dos mais belos escritos do Antigo Testamento. E, além desses, o sábio Daniel, ou Danel, sobre o qual se fala também em Ex 28,3. Segundo Tkacik, este último não deve ser identificado com o Daniel bíblico, mas com uma personagem oriunda da antiga Ugarit, famosa na tradição popular pela atenção que dedicava aos deuses, pela eficácia de sua intercessão e por sua retidão como juiz (1971, p. 52).

As três personagens justas presentes no oráculo de Ez 14,12-21 são personagens exemplares, personificações da justiça, modelos de conduta que

[10] Alonso Schökel e Sicre Diaz situam a perícope de Ez 14,12-21 entre as tentativas dos contemporâneos do profeta de escapar, ou melhor, de anular a palavra de Deus sobre a punição de Judá e de Jerusalém, que marca a primeira parte de Ezequiel (capítulos 1 a 24). Para os autores, o primeiro estratagema para anular a palavra foi o escárnio, a afirmação de que a palavra do profeta não se cumpria (Ez 12,22.27); o segundo, a mentira dos falsos profetas e profetisas que anunciam a paz quando não há paz (Ez 13); o terceiro, a nostalgia, o apego às tradições religiosas (Ez 14,1-8); e o quarto, a intercessão dos justos (Ez 14,12-21), o que, no próprio oráculo fica claro que não funcionará. (1980, p. 43-44).

povoam o imaginário dos israelitas. Como se demonstrará nos próximos capítulos desta dissertação, em Sabedoria e em Lucas-Atos também se apresentará uma lista de justos, cujos feitos e condutas serão, para os leitores, medida e referência da prática da justiça.

Considerações

Neste primeiro capítulo, buscou-se, inicialmente, apresentar os vocábulos hebraicos e gregos no Antigo Testamento traduzidos por justiça e justo, seus usos, recorrências e implicações e, em um segundo momento, responder a questão sobre quem é o justo para a tradição veterotestamentária, a começar pela análise da terminologia concernente aos justos e, por fim, a partir do texto de Ez 14,14-21, que traz à baila três personagens consideradas justas na tradição do Antigo Testamento.

A seguir, o foco será o estudo da noção de justiça presente no Livro da Sabedoria e como a imagem do justo é interpretada e representada no referido escrito.

2 A INTERPRETAÇÃO DO JUSTO NO LIVRO DA SABEDORIA

O Livro da Sabedoria é o livro judaico mais recente incluído no cânon grego do Antigo Testamento. Considerada “fruto maduro da reflexão humana dentro de uma corrente histórica determinada” (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 225), o nexo mais estreito entre a sabedoria e a fé de Israel (ZIENER, 2004, p. 342), a obra resulta de uma tentativa de iluminar a vida, de apresentar respostas para as questões inquietantes de seus contemporâneos.

“Amai a justiça, vós que julgais a terra” (Sb 1,1). Com essas palavras, o autor dá início a sua obra. O tema da justiça é primordial no Livro da Sabedoria[11]. A justiça é apresentada como um valor, uma prática que deve fundamentar as relações interpessoais, como um programa de vida e caminho que leva para a vida (Sb 5,6.15). É atributo de Deus, que governa o universo com justiça (Sb 12,15). É imortal (Sb 1,15) e é a “raiz da imortalidade” (Sb 3,4; 4,1; 15,3). Na primeira parte da obra (Sb 1,1–6,21), é central a imagem do justo perseguido iniquamente até a morte (Sb 2,10-20) e destinado, no entanto, a viver eternamente (Sb 3,4; 5,15).

O primeiro capítulo desta dissertação consistiu em uma explanação sobre o vocabulário da justiça no Antigo Testamento, suas nuances, seus usos e implicações, bem como sobre a representação do justo nessa literatura. Neste segundo capítulo, inicialmente, será apresentado um panorama do Livro da Sabedoria, em seguida, intentar-se-á aprofundar as noções de justiça e a interpretação do justo presentes na obra, e, por fim, se delineará a imagem de justo nela apresentada.

2.1 PANORAMA DO LIVRO DA SABEDORIA[12]

Antes de discorrer sobre a noção de justiça e a representação da imagem do justo no Livro da Sabedoria, pretende-se apresentar um panorama desta obra, uma breve exposição acerca do título, canonicidade, autoria, data e lugar de composição, influências e estrutura literária da obra.

[11] Vale recordar aqui o comentário de Alonso-Schoekel, retomado por Pereira acerca dos comentadores do Livro da Sabedoria: “enamorados desta sabedoria apregoada por Salomão, não se deram conta do tema central da ‘justiça’” (PEREIRA, 1999, p. 14).

[12] A palavra panorama presente no título desta seção foi tomada do capítulo 15 da obra *A Sabedoria no Antigo Testamento*, de Ceresko (2004, p. 155).

Sabedoria recebeu, nos manuscritos gregos, o título de *Sabedoria de Salomão*. A atribuição a Salomão deve-se, inicialmente, ao fato de que, na parte central do livro, aparece a figura de um rei, amante da sabedoria, tomando a palavra, como em Sb 9,7-8.12, p. ex. (SCHROER, 2003, p. 349), ainda que em nenhum momento se mencione explicitamente Salomão, sua figura é imediatamente evocada por ser o protótipo da sabedoria em Israel. Depois, porque a autoria salomônica situa o livro na tradição sapiencial, como o Cântico dos Cânticos, Provérbios e Qohélet (ASENSIO, 2008, p. 227). Já nas versões latinas, a obra foi chamada *Sapientia Salomonis*, *Liber Sapientia Salomonis* ou *Liber Sapientiae* (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 20; GRADL; STENDEBACH, 2001, p. 146).

Escrito em grego[13], o Livro da Sabedoria é considerado um escrito deuterocanônico, visto que não entrou no cânon hebraico e sua canonização oficial deu-se posteriormente. A Septuaginta, a Bíblia dos judeus da diáspora, no entanto, não estabelece uma distinção entre os chamados protocanônicos e os denominados deuterocanônicos. Sabedoria foi incluído na Bíblia dos cristãos primitivos, ao lado de outros escritos constantes da Septuaginta (CERESKO, 2004, p. 159), e embora não seja citado explicitamente pelos autores do Novo Testamento, alguns comentadores apontam citações implícitas e influências temáticas entre o escrito e os textos neotestamentários (PEREIRA, 1999, p. 46). Além disso, os pais da Igreja cristã, desde os primeiros séculos, sempre apreciaram essa obra, mesmo aqueles que não a consideravam como texto sagrado (TORQUATO JR., 2018, p. 16).

Os reformadores protestantes optaram pelo cânon hebraico e não tomaram Sabedoria como regra de fé e de vida. Na Igreja Católica, “as discussões sobre sua canonicidade duraram, em alguns círculos, até o século XVI, ocasião em que Trento terminou definitivamente com a questão” (ASENSIO, 2008, p. 228), prova disso é que textos de Sabedoria estão presentes na liturgia oficial da Igreja (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 228).

Quanto à autoria, é consenso que a atribuição a Salomão se trata de uma pseudoepigrafia, visto que Sabedoria foi escrito em torno de 900 anos após sua morte. O autor do livro permanece anônimo; porém, se for levada em conta a língua

[13] Embora se tenha levantado o questionamento se alguma parte do livro tenha sido escrito em hebraico ou em aramaico, atualmente, acredita-se que o grego tenha sido sua língua original, pelas várias características linguísticas, porque o autor utilizou o Antigo Testamento na tradução da LXX e porque a leitura da LXX influenciou o pensamento de Sabedoria nos estágios iniciais de sua composição (WRIGHT, 1971, p. 1005).

em que a obra foi escrita, o estilo literário, as ideias religiosas e o pensamento filosófico que subjaz à obra, pode-se concluir que o autor seja um judeu de língua grega, provavelmente, educado na diáspora, familiarizado com a filosofia, a retórica e a cultura helenística (ASENSIO, 2008, p. 228), entusiasmado com sua religião e conhecedor das Escrituras sagradas de seu povo (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 58).

Para Ceresko, seu estilo combina "excitação intelectual e intensidade religiosa" e carece da precisão técnica de um teólogo ou filósofo profissional, por isso, pode ser colocado na linha de Qohélet e Sirácida, um pouco mais receptivo contudo à cultura cosmopolita de Alexandria (2004, p. 157). Em seu escrito, revela a preocupação e o empenho de demonstrar a importância do judaísmo para os futuros líderes intelectuais de seu povo (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 58), que deveriam aprender a sabedoria de Deus e conformar sua vida a ela (DORÉ, 2003, p. 10). Seu discurso, no entanto, não se limita a esse público, antes é dirigido a todos os que se mostrem dispostos a escutá-lo[14] (CERESKO, 2004, p. 157).

Durante muito tempo, levantou-se o questionamento se Sabedoria foi escrito por um ou mais autores, por causa das diferenças entre os blocos 1–6 e 7–9 e o bloco que compreende os capítulos 11–19 (mais adiante, quando for apresentada a estrutura de Sb, isso ficará mais claro). A unicidade do autor, no entanto, foi demonstrada nos estudos de Reese, que detectou, na obra, inúmeras retroprojeções textuais, que se traduzem em repetições de palavras ou grupo de palavras nas diversas partes do livro, e pela firme consistência da estrutura literária da obra: além da identificação da unidade de tema, de propósitos e de procedimentos literários e da visão uniforme acerca do destino do ser humano (ASENSIO, 2008, p. 229; VILCHEZ LÍNDEZ, 1999. p. 229).

Quanto à data de composição, só é possível chegar a ela por via indireta. Sabedoria depende da Septuaginta, portanto, não pode ter sido escrita antes do ano 200 a. C. Por outro lado, sua composição é anterior aos textos de Rm 1,8-32 e Ef 6,11-17 (ASENSIO, 2008, p. 230). E como na obra, o autor parece não conhecer os escritos de Fílon de Alexandria, visto que não se encontra no Livro da Sabedoria nenhuma influência de seu pensamento ou de seu método alegórico (VILCHEZ

[14] Para Vilchez Líndez, é improvável que o autor de Sabedoria tivesse a pretensão de que seu escrito fosse lido por líderes gentios (1990, p. 72).

LÍNDEZ, 1990, p. 60), a maioria dos estudiosos sugere a última metade do séc. I a. C.[15] (WRIGHT, 1971, p. 564).

Pela semelhança com outras obras judeu-alexandrinas do mesmo período, pela ênfase no Egito e seu relacionamento com Israel (evidente no bloco que compreende Sb 11–19) e pela polêmica contra a zoolatria, tão presente na cultura egípcia, acredita-se que o lugar de composição do Livro da Sabedoria seja Alexandria, no Egito, onde, no séc. I a. C., havia uma grande colônia judaica (WRIGHT, 1971, p. 564; GRADL; STENDEBACH, 2001, p. 138).

Alexandria é o grande centro cultural e científico do mundo Mediterrâneo. E nesse ambiente marcado pela pluralidade cultural e religiosa, o autor de Sabedoria tinha à disposição muitas obras. Pode-se, no entanto, identificar em sua obra, duas influências mais marcantes, a saber: o helenismo, em um contexto mais amplo e externo, e o judaísmo alexandrino, no interior da comunidade judaica, menos amplo e mais próximo do autor (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 231).

O helenismo corresponde à cultura grega, a toda produção filosófica desde o domínio de Alexandre Magno até o de Augusto. Segundo Ziener, a sabedoria de Israel sempre esteve aberta ao pensamento estrangeiro. O autor de Sabedoria teria tomado palavras e conteúdos emprestados da filosofia grega, estranhas ao vocabulário do Antigo Testamento, mas deixa claro que “a reflexão sobre o mundo deve levar ao conhecimento de Deus, seu arquiteto (Sb 13,1-5). A sabedoria divina é representada com as mesmas propriedades que a filosofia grega atribui à inteligência do mundo e ao logos” (2004, p. 343). Para Vilchez Líndez, o helenismo “era constituído não apenas pelas grandes correntes filosóficas e científicas do tempo, mas também pelos movimentos de vulgarização popular tanto das escolas filosóficas como das correntes morais, religiosas, políticas, sociais e culturais em geral” (1999, p. 231). O judaísmo alexandrino, por sua vez, é formado pela comunidade israelita de Alexandria, que conserva e vive a fé do povo de Israel,

[15] Vale mencionar aqui que tanto Vilchez Líndez quanto Doré apostam que a composição de Sabedoria deu-se no reinado de Augusto, entre 27 a. C. e 14 d. C., por ser anterior à produção de Fílon (20 a. C. – 54 d. C.); pelo contato com a cultura grega, com a filosofia helenística e com as religiões de mistério; pelo fato de o livro não refletir uma perseguição aberta à comunidade judaica, mas a apostasia de alguns judeus; pela alusão aos cultos aos soberanos, como em Sb 14,17, p. ex.; pela alusão à *Pax Romana* (em Sb 14,22); e, finalmente, pelo aparecimento de palavras raras ou nunca encontradas na literatura grega (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 59-69; DORÉ, 2003, p. 9).

fundamentada nos escritos sagrados: a Lei, os Profetas e os Outros Escritos (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 232)[16].

Sobre a percepção e o reconhecimento da influência do helenismo no Livro da Sabedoria por parte dos estudiosos, Vilchez Líndez apresenta três tendências: máxima, própria dos que admitem influência total; mínima, daqueles que reduzem e relativizam essa influência; e intermediária, que evita os extremos. O autor também apresenta o que chama "Influências helenísticas concretas", a partir dos vestígios que as principais correntes de pensamento deixaram em Sabedoria, como a influência de Platão e do platonismo, que subsiste na reflexão sobre a beleza, a superioridade da alma, as relações corpo/mente e os aspectos éticos da religião, p. ex.; do epicurismo, cuja doutrina está expressa no discurso dos ímpios (Sb 2,1-11); e o estoicismo, cujo vocabulário é utilizado pelo autor de Sabedoria para compor sua obra (1999, p. 233-234).

No que concerne à influência do Antigo Testamento, esta é ainda mais marcante, visto que seu autor era, ao mesmo tempo, erudito e piedoso, que vive imerso em sua comunidade de fé e, embora jamais cite explicitamente nenhuma passagem concreta desses escritos, são numerosas as alusões, o que supõe um conhecimento e domínio perfeito da Bíblia, por parte do autor e dos leitores (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 235).

Para estudar o Livro da Sabedoria, convém conhecer sua estrutura literária. E, entre as múltiplas possibilidades e propostas[17], nesta dissertação, a referência será a estrutura proposta por Vilchez Líndez (1990, p. 26-27), que será apresentada, ainda que resumidamente, a seguir[18].

Parte I: Vida humana e juízo escatológico (Sb 1,1–6,21)
A. Exortação para amar a justiça (1,1-15)
B. Malvados e justos frente a frente (1,16–2,24)
C. Revelação dos paradoxos desta vida (3,1–4,20)
B'. Ímpios e justos frente a frente no juízo escatológico (5,1-23)
A'. Exortação aos governantes (6,1-21)

[16] Para Sicre Díaz, o autor de Sabedoria "não tenta conciliar judaísmo e helenismo, mas se adapta. Usa uma linguagem e umas fórmulas novas, conhece a ciência e a filosofia grega. Em sua antropologia existe certa ambiguidade de termos, mas aceita o dualismo corpo-alma. Por último, aceita a ideia da retribuição na outra vida, convertendo-a num de seus argumentos principais (2,1-3,8; 4,7-5,16)" (2015, p. 289).

[17] No comentário de Vilchez Líndez sobre o Livro da Sabedoria, antes de propor uma estrutura para a obra, o autor expõe diversos modelos (1990, p. 22-27).

[18] Tal estrutura apresenta muitos pontos de convergência com a proposta por Wright (1971, p. 568-569).

Parte II: Elogio da Sabedoria (Sb 6,22–9,18)
    1. Discurso de Salomão sobre a Sabedoria (6,22–8,21)
    2. Oração de Salomão pedindo Sabedoria (9,1-18)
Parte III: A justiça de Deus se revela na história (Sb 10,1–19,21)
    1. De Adão a Moisés, a salvação pela Sabedoria (10,1–11,1)
    2. Juízo de Deus sobre a história (11,2–19,21)
Conclusão: Hino de louvor a Deus (19,22)

A partir dessa estrutura, pode-se observar que a parte I (Sb 1,1–6,21) consiste em uma exortação à prática da justiça, inaugurada pelo convite a amar a justiça (Sb 1,1) e, em sua conclusão, a honrar a sabedoria (Sb 6,21), que tem um papel único no destino do homem. Nesta seção, é estabelecida uma comparação entre o destino dos ímpios e dos justos durante a vida e após a morte, trata-se, nas palavras de Wright, do tema da retribuição pelo bem e pelo mal e da imortalidade bem-aventurada que procura a sabedoria (1971, p. 569).

Na parte II (6,22–9,18), há um elogio da sabedoria, composto por uma exposição de sua origem, natureza e ação, bem como sobre os meios de adquiri-la. Nessa seção, ressalta Vilchez Líndez, a sabedoria é apresentada como único meio para que os governantes aprendam o que é justo e conveniente para o governo dos povos, para o exercício e defesa da justiça (1990, p. 109). A parte III (Sb 10,1–19,21) consiste em uma exaltação da sabedoria e da justiça de Deus na história do povo eleito. A conclusão se dá com um hino de louvor a Deus (Sb 10,22). A seguir, intentar-se-á investigar a centralidade e a importância da justiça nessa obra, assim como a acepção de justiça presente no Livro da Sabedoria.

2.2 A NOÇÃO DE JUSTIÇA PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA

Na introdução a este capítulo, já foi mencionada a centralidade do tema da justiça no Livro da Sabedoria. “O tema da Justiça perpassa todo o livro”, afirma Pereira, que elenca os termos mais recorrentes e os temas mais importantes da obra, entre os quais vale destacar: justiça e injustiça, justos e injustos, ímpios, juízo etc. O autor observa ainda que, enquanto justos (gr.: *díkaios*) aparece 27 vezes em Sabedoria, os sábios (gr.: *sofós*), são mencionados apenas três vezes (1999, p. 41).

O vocábulo justiça (gr.: *dikaiosýne*), ainda conforme o autor, aparece 11 vezes em Sabedoria, a saber: Sb 1,1.15; 2,11; 5,6.18; 8,7a.7d; 9,3; 12,16; 14,7; 15,3

(PEREIRA, 1990, p. 42)[19]. A seguir, tratar-se-á da palavra justiça em cada uma das onze atestações no Livro da Sabedoria.

A primeira e a segunda atestações do vocábulo "justiça" no Livro da Sabedoria delimitam a primeira perícope da obra: "Amai a justiça, vós que julgais a terra" (Sb 1,1) e "porque a justiça é imortal" (Sb 1,15) (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 130; DORÉ, 2003, p. 14). A primeira perícope de Sabedoria, que, segundo Vilchez Líndez, além de introduzir a primeira parte da obra, comporta também uma função prologal de todo o livro, já apresenta o binômio justiça/injustiça: de um lado, a justiça que dignifica e que é imortal e, em oposição, a injustiça que mata (1990, p. 131).

A chamada "Exortação para amar a justiça" (Sb 1,1-15) está inserida na primeira parte do livro que consiste, por sua vez, em uma reflexão sobre a vida humana e o juízo escatológico. Em Sb 1,1, há três atitudes e imperativos postos em paralelo: "Amai a justiça" (v. 1a), "pensai no Senhor com retidão" (v. 1b) e "procurai-o com simplicidade de coração" (v. 1c). Assim, a justiça que deve ser amada pelos que julgam a terra, mais que um conceito, é um programa de vida e está relacionada ao exercício do poder, em suas facetas judicial e política (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 134), contudo, essa prática da justiça, não se pode esquecer, comporta um cunho religioso, já que está diretamente relacionada à atitude de pensar retamente no Senhor e a buscá-lo.

O imperativo "Amai a justiça", presente em Sb 1,1 e 8,7, aparece também em outras quatro passagens da Septuaginta: no oráculo de Is 61,8, no qual em primeira pessoa, o Senhor afirma amar a justiça; na confissão de fé de Davi no Deus que sonda os corações e que ama a justiça, presente em 1Cr 29,17; na expressão do fundamento da confiança do salmista em Deus: "o Senhor é justo, ele ama a justiça" (Sl 11,7); e no elogio ao rei, presente no hino nupcial do Sl 45,8 (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 134). Nas três primeiras passagens, a ação de "amar a justiça" tem Deus como sujeito; no Sl 45,8, o rei, o ungido de Deus. Pode-se, portanto, deduzir que a profissão de fé em um Deus justo seja o pano de fundo para o imperativo que abre o Livro da Sabedoria. Deus é o modelo do homem no exercício de seu poder sobre a terra.

O autor de Sabedoria retoma ainda, na linha dos profetas do Antigo Testamento (Am 5,7.10-15; Mq 3,1-3; Jr 22,13-17; Is 58,6-8), a ideia de que Deus

[19] Cf. *BIBLEWORKS 7*. Software for Biblical Exegesis and Research. 2006. CD-ROM.

está do lado da justiça (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 106). Nesse sentido, pode-se entender que, em Sb 1,1, a prática da justiça refere-se uma "vida de acordo com a vontade de Deus expressa na Lei, a fidelidade concreta ao bem, a rejeição do mal e do pecado (v. 4), da duplicidade (v. 5), de insulto (v. 6), de calúnia e mentira (v. 11), isto é, de injustiça (*adikía*) e iniquidade (vv. 5.8.9)" (DORÉ, 2003, p. 14).

A justiça diz respeito a uma vida íntegra, enquanto seu oposto, a injustiça, que pauta uma "vida extraviada" conduz à ruína (v. 12). E é ainda no contexto da "Exortação para amar a justiça" (Sb 1,1-15) que aparece outro tema fundamental para o Livro da Sabedoria: o destino imortal do homem. Claramente, os versículos 13 e 14, segundo os quais: "Deus não fez a morte nem tem prazer em destruir os viventes. Tudo criou para que subsista", têm como pano de fundo Gn 1–3. Assim, a doutrina presente em Sabedoria afirma que a morte não provém de Deus, mas é consequência do pecado do ser humano. E a afirmação de Sb 1,5: "porque a justiça é imortal", coroa o raciocínio da perícope e, ao mesmo tempo, antecipa o que será desenvolvido nos capítulos seguintes, como observa Vilchez Líndez (1990, p. 149) e Wright (1971, p. 570).

A afirmação de Sb 1,15 significa que "viver retamente assegura vida imortal (Sb 5:15; Tb 13:13)" (REIMER, 2011, p. 762), o que Vilchez Líndez elabora da seguinte maneira: a justiça está do lado de Deus; a morte, portanto, não pode afetar o justo. O caminho, ou seja, o modo de proceder dos ímpios os leva à morte (v. 11ss), mas o caminho daquele que ama a justiça leva à imortalidade (cf. 1,1; 3,4; 4,1; 15,3) (1990, p. 149).

A terceira atestação do vocábulo justiça (gr.: *dikaiosýne*) está em Sb 2,11: "Que a nossa força seja a lei da justiça, pois o fraco, com certeza é inútil". O contexto é o confronto entre ímpios e justos (Sb 1,16–2,24), precisamente, no discurso dos ímpios (Sb 2,1-20). A partir de Sb 1,16, os protagonistas de Sabedoria são os ímpios[20], que "chamam [pela morte] com gestos e com vozes" e que, em Sb 2,1b, tomam a palavra e expõem, nas palavras de Vilchez Líndez, sua filosofia de vida e seu programa de ação, baseados em uma visão materialista da existência

[20] Há quem sugira que os ímpios a que se refere o autor de Sabedoria, explica Wright, sejam uma alusão aos epicureus e saduceus ou ainda que essa seção seja uma contraposição às ideias presentes no Eclesiastes, contudo, a doutrina ou filosofia de vida aqui apresentada não corresponde às doutrinas mencionadas. Os ímpios aqui descritos são os judeus renegados, cujas ações são um protótipo dos ímpios em geral (1971, p. 571; cf. Nota de rodapé de *A BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 2008, p. 1106).

humana. Visão esta que nega a vida após a morte e qualquer intervenção divina na vida do ser humano (1990, p. 152).

Na apresentação de seu programa de vida, os ímpios partem do princípio de que a vida é breve (Sb 2,1b), que logo passarão como quem não existiu (Sb 2,2) e que o fim é irreversível (Sb 2,5). Desse modo, o que lhes resta é “desfrutar dos bens presentes e gozar das criaturas com ânsia juvenil” (Sb 2,6) ao ponto de praticar ações injustas contra os mais frágeis e indefesos, dos quais, o pobre, a viúva e o ancião são imagem (cf. Sb 2,10ss).

Os ímpios, declaradamente, assumem e fazem valer a “lei do mais forte”: “Que a nossa força seja a lei da justiça, pois o fraco, com certeza é inútil” (Sb 2,11). Justiça, nesse contexto, tem o sentido de “norma do direito”, a qual já não é tomada por um conjunto de valores ou pela lei, mas pela força, de modo que qualquer perversidade está justificada se quem a executa for o mais forte. Pode-se entrever aqui, no raciocínio dos ímpios, o julgamento do autor de Sabedoria sobre a realidade, na qual se impõe a lei da força, na qual os mais frágeis sofrem as consequências da impiedade dos mais fortes (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 162). Em Sb 12,16, vale lembrar, as mesmas palavras são empregadas referindo-se ao Senhor: “Pois a tua força é o princípio da justiça e, por seres o Senhor de todos, a todos perdoas”. Sobre essa sentença, contudo, se tratará posteriormente.

A quarta atestação do uso de justiça em Sabedoria se dá no sexto versículo do capítulo 5: “Sim, estraviamo-nos do caminho da verdade; a luz da justiça não brilhou sobre nós, para nós não nasceu o sol”. O contexto é o confronto entre ímpios e justos no juízo escatológico (Sb 5,1-23). Em Sb 5,4, uma vez mais os ímpios tomam a palavra; dessa vez, informam os versículos precedentes, “tomados de terrível pavor, atônitos diante da salvação imprevista” (Sb 5,2), “entre soluços e gemidos de angústia” (Sb 5,3), reconhecem o fracasso de seu projeto e a vitória do justo, contado, agora, entre os filhos de Deus (Sb 5,4-5).

A declaração de Sb 5,6, segundo Wright (1971, p. 575), pode ser lida à luz do salmo penitencial presente em Is 59, no qual o salmista reconhece que a salvação de YHWH ainda não se cumpriu; contudo, isso não se deve à incapacidade de Deus ou a sua indiferença, mas às iniquidades de seu povo. Em Is 59,9, se lê: “Por isso, o julgamento reto está longe de nós; a justiça não está ao nosso alcance. Esperávamos a luz, e o que veio foram trevas; a claridade, e, no entanto, caminhávamos na escuridão”.

Os ímpios, no tempo do julgamento, confessam seus erros e o fracasso de sua filosofia e de seu projeto de vida apresentados em Sb 2. Reconhecem, conforme Vilchez Líndez, que foi um terrível erro afirmar que a norma da justiça e do direito é a força (Sb 2,11), e um erro ainda maior viver segundo esse princípio. Oprimindo e exterminando os mais frágeis percorreram seus próprios caminhos, muito diferentes daqueles do Senhor (Is 55,8), de modo que não puderam conhecer o Senhor, o que se dá pela prática da justiça para com pobres e indigentes (Jr 22,15-16) (1990, p. 213). Assim, pode-se afirmar que a justiça (ou a prática da justiça) da qual se afastaram os ímpios, mais que uma norma, é luz que permite ou possibilita percorrer o caminho do conhecimento de Deus.

Ainda no contexto do confronto entre ímpios e justos no juízo escatológico, tem-se a quinta atestação: "(O Senhor) vestirá a couraça da justiça, cingirá como capacete um julgamento irrevogável" (Sb 5,18). A partir de Sb 5,14, a palavra é retomada pelo autor, que apresenta uma reflexão sobre a sorte dos ímpios e do justo. Em seguida, a partir do versículo 17, começa uma preparação do Senhor para o combate e uma descrição da armadura, também inspirada em Is 59[21] (DORÉ, 2003, p. 25), e, parte de sua armadura é a couraça da justiça. Vilchez Líndez enumera as peças dessa armadura: a couraça, o capacete e o escudo, três elementos defensivos, e a espada, uma peça ofensiva. Tais armas, segundo o autor, simbolizam os atributos divinos: a justiça, o julgamento irrevogável, a santidade e a ira (1990, p. 221). A justiça aqui, portanto, refere-se a um atributo de Deus.

A sexta e a sétima atestações são em um mesmo versículo (Sb 8,7), inserido na segunda parte da obra, denominada Elogio da Sabedoria (Sb 6,22–9,18), precisamente no discurso de Salomão sobre a Sabedoria (6,22–8,21). Nesta seção, considerada a central de Sabedoria, o autor se transforma no rei Salomão, o rei sábio por excelência, artifício que o possibilita dirigir-se a reis e governantes, a quem ensina que a Sabedoria é o único meio para aprender o que é justo e conveniente para o governo dos povos, para aprender como se exerce a justiça (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 239).

[21] Também esse texto pode ser iluminado por Is 59. Inspirada em Is 59,16-17, a armadura simboliza os atributos do Deus justiceiro (cf. Nota de rodapé de *A BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 2008, p. 1113). Em Is 59,15-16, YHWH contempla contrariado que já não havia justiça e como não havia ninguém que interviesse, ele mesmo se apresenta como juiz e redentor.

Como contexto próximo, Sb 8,7 conta com a perícope Sb 8,2-9, a qual Vilchez Líndez intitula A Sabedoria tem todos os bens desejáveis (1990, p. 264). A Sabedoria assume, aqui, a imagem da esposa ideal para o jovem rei[22], que além de bela (Sb 8,2), goza da intimidade de Deus (Sb 8,3), é fonte da ciência (Sb 8,4), da riqueza (Sb 8,5), da eficiência (Sb 8,6), ensina as virtudes (Sb 8,7) e concede a experiência (Sb 8,8).

Sb 8,7 começa com uma pergunta retórica à semelhança de Sb 1,1: “Ama alguém a justiça?” (Sb 8,7a), e, em seguida, como que oferecendo um caminho para conquistá-la, o autor apresenta a sabedoria como mestra das virtudes, inclusive da justiça. As quatro virtudes elencadas pelo autor são virtudes cardeais apregoadas por Platão e pelos estóicos, a saber: temperança, prudência, justiça e fortaleza (Sb 8,7d), assumidas, posteriormente, pelos cristãos (WRIGHT, 1971, p. 578). De acordo com Sb 8,7, o exercício da justiça assume uma conotação que sintetiza a vida moral, que requer um esforço por parte do ser humano, mas que tem uma compensação nos frutos que são as virtudes (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 257).

A atestação seguinte encontra-se na oração de Salomão pedindo Sabedoria (Sb 9,1-18), a qual consiste em uma versão, revista e atualizada em forma de salmo, da oração do rei presente em 1Rs 3,6-9 e em 2Cr 1,8-10 (WRIGHT, 1971, p. 579). A prece do monarca, considerada uma das mais belas da tradição bíblica, abarca, segundo Doré, a tradição sapiencial e a experiência espiritual do judaísmo alexandrino. Para o autor, a oração de Salomão, juntamente com os capítulos que a precedem e a anunciam (Sb 7–8) constitui o eixo de Sabedoria, visto que começa com uma menção à criação e ao projeto criador de Deus, tema presente em Sb 1–6, e, ao final, faz referência à salvação concedida ao povo, à justiça de Deus que se revela na história, tema de Sb 10–19 (2003, p. 30).

O destinatário da oração de Salomão é o Deus dos Pais, (Sb 9,1), vocativo que evoca toda a tradição religiosa de Israel e que, ao mesmo tempo, funciona como uma recordação da fidelidade dos pais e das promessas que lhes foram feitas em favor de sua descendência. Deus também é invocado como Senhor de misericórdia, atributo divino muito caro aos salmistas, como se pode verificar no Sl 136,1, por exemplo. O Deus dos Pais, Senhor de misericórdia, invocado pelo monarca, é também o criador de todas as coisas (Sb 9,2) e do ser humano, formado para

[22] Para Doré, além de esposa ideal, a Sabedoria assume nessa perícope a imagem da mãe de todos os bens (2003, p. 30).

“governar o mundo com justiça e santidade” (Sb 9,3) (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 278). E é diante desse Deus, e a fim de bem realizar este propósito que o orante pede Sabedoria (Sb 9,4ss).

Sb 9,3, que tem claramente como pano de fundo Gn 1,28, insiste que, na realização de seu destino e vocação, enquanto dominador/governador/guardião da criação, o ser humano o faça com justiça e santidade. Daí a necessidade de suplicar por Sabedoria, dom de Deus. Nesse sentido, é muito válida a observação de Descamps: a justiça que era tomada, em outros textos do Antigo Testamento, como Jó 8,3; 35,8; Ecl 5,7; e Eclo 38,33, como princípio que deve reger as relações entre os seres humanos, em Sabedoria, passa a ser compreendida como sabedoria posta em prática (1965, p. 401-402)[23].

A nona atestação do uso de *dikaiosýne* (justiça) se dá em Sb 12,16: “Pois a tua força é o princípio da justiça e, por seres o Senhor de todos, a todos perdoas (Sb 12,16)”. O contexto é a terceira parte de Sabedoria, denominada A justiça de Deus se revela na história (Sb 10–19,21), seção na qual o autor reflete sobre os grandes feitos passados da tradição de seu povo e descobre a ação de Deus que conduz a história (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 297).

Sb 12,16 pertente à perícope de Sb 12,8-18, sobre o castigo moderado e exemplar dos povos cananeus, texto que faz referência a Ex 23,27-33, a Dt 7,20 e a Js 24,12. A ênfase da reflexão, observa Doré, não é tanto nos benefícios realizados por Deus em favor de Israel, mas no espaço para o arrependimento dos cananeus (2003, p. 45). Em Sb 12,11, é dito que Deus foi moderado em seu castigo para com os cananeus, não por ignorância de seus crimes, por impotência ou medo de represálias (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 336). Pelo contrário, a onipotência divina é defendida nos versículos seguintes. Sua força, princípio da justiça, manifesta-se no perdão, na clemência e na indulgência para com todos.

Claramente, Sb 12,16 contrapõe-se à Sb 2,11, na qual os ímpios afirmam que a sua força seja a lei da justiça exercida contra os mais frágeis. A força e o poder de Deus, no entanto, manifestam-se no perdão sem limites. Deus, para o autor de Sabedoria, possui a plenitude da força, por isso, diferentemente dos ímpios

[23] É importante sublinhar aqui a relação entre a Oração de Salomão pedindo Sabedoria (para governar com justiça) e o imperativo presente no frontispício da obra: “Amai a justiça, vós que julgais a terra, pensai no Senhor com retidão, procurai-o com simplicidade de coração” (Sb 1,1). A relação entre julgar/governar com justiça e a busca sincera pelo Senhor é retomada na oração do monarca.

não a usa de forma covarde e abusiva, mas exercendo a justiça e oferecendo o perdão.

A penúltima atestação de justiça: “Bendito seja o lenho pelo qual vem a justiça” se dá em Sb 14,7. O lenho de salvação referido aqui é o lenho da arca, “a jangada”, que deixou ao mundo “o germe de uma esperança nova” como se pode deduzir pela leitura do versículo precedente, embora Noé não seja nomeado. Ao lenho pelo qual vem a justiça, é contraposto o maldito ídolo fabricado, ao qual se refere o autor em Sb 14,8. O pano de fundo para este texto, segundo Doré, é Gn 7,3, que apresenta os sete casais que entraram na arca a fim de preservar uma semente em toda a terra; Ez 14,20-22, o oráculo acerca da responsabilidade pessoal sobre a própria iniquidade, no qual Noé, Daniel e Jó somente teriam suas vidas salvas em virtude de sua justiça (cf. 1.2.2); e Eclo 44,17, em que Noé é apresentado como justo e íntegro, preservado no tempo da ira, e, graças a ele, um remanescente permaneceu na terra quando desencadeou o dilúvio (2003, p. 52). Nesse contexto, justiça equivale à ação salvadora de Deus.

A décima primeira e última ocorrência de justiça em Sabedoria alude a Sb 1,15, uma vez que retoma os temas da justiça e da imortalidade: “Conhecer-te é a justiça integral, e reconhecer teu poder é a raiz da imortalidade” (Sb 15,3). A sentença está inserida na Oração de Israel a Deus (Sb 15,1-6), na qual o autor se dirige diretamente a Deus, não como personagem individual, mas como povo, invocando-o como “nosso Deus” (Sb 15,1), reconhecendo-o como bom e verdadeiro; lento para a ira e misericordioso, atributos fundamentados em Ex 34,6 (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 393).

Para Vilchez Líndez, o versículo 3 de Sb 15 é estruturado formalmente como um paralelismo sinonímico, cujos termos estão intimamente relacionados: conhecer a Deus, justiça integral, reconhecer o poder de Deus, raiz da imortalidade. O autor retoma a primeira parte de Sabedoria para explicar que o justo possui o conhecimento de Deus (Sb 2,13) e vive segundo suas exigências morais e religiosas, o que equivale à prática da justiça, e, ainda, que somente os justos alcançarão a vida que não acaba (Sb 5,15). Assim, há uma correspondência entre justiça e imortalidade, síntese já apresentada em Sb 1,15: “a justiça é imortal”. Já o reconhecimento da soberania de Deus se dá mediante a aceitação de seu senhorio na vida, o que implica um conhecimento vital, concreto, que está no princípio da verdadeira justiça (Jr 9,23) (1990, p. 394).

Apresentadas as atestações de justiça (*dikaiosýne*) no Livro da Sabedoria e de seus respectivos significados, cabe uma síntese dos sentidos e matizes que o vocábulo assume nessa obra. Em Sabedoria, a justiça é um atributo de Deus (Sb 5,18), cuja força manifesta-se no perdão e na indulgência para com todos (Sb 12,16); equivale à ação salvadora de Deus (Sb 14,7); é luz que possibilita percorrer o caminho do conhecimento de Deus (Sb 5,6); mais que um conceito, consiste em um programa de vida e está relacionada ao exercício do poder de julgar e de governar (Sb 1,1); é a sabedoria posta em prática (Sb 9,3); é uma virtude, diz respeito a uma vida íntegra, que requer um esforço, um compromisso do ser humano com o bem (Sb 8,7); é imortal (Sb 1,15); e conduz à imortalidade (Sb 15,3).

A seguir, buscar-se-á demonstrar a representação do justo, daquele que pratica a justiça, segundo o Livro da Sabedoria.

2.3 A IMAGEM DO JUSTO SEGUNDO O LIVRO DA SABEDORIA

No primeiro capítulo desta dissertação, buscou-se responder à pergunta “Quem é o justo para a tradição veterotestamentária?”, e, a partir do estudo da terminologia do “justo”, de seu sentido, recorrências e implicações, chegou-se à conclusão de que o justo é aquele que, diante de Deus e dos demais seres humanos, assume uma vida íntegra, correta; que é inocente e que age honestamente; que vive em harmonia com os outros; que realiza a justiça em seus relacionamentos. A prática da justiça, prescrita na Lei de Israel, resulta no bem-estar de todos, por isso, os atos de misericórdia eram lembrados pelos profetas e, nos escritos sapienciais, são parte importante da caracterização do justo.

Na linguagem do Antigo Testamento, portanto, o justo é o inocente, o honesto, o íntegro; é o que se dedica à causa dos necessitados e desamparados e procura fazer-lhes justiça; é o que age com misericórdia e generosidade; é o que realiza o que é agradável a YHWH; caracteriza-se pela obediência a YHWH mediante a observância de seus mandamentos; e, por fim, é o orante, que confia plenamente em YHWH e encontra seu prazer em sua lei.

No Livro da Sabedoria, conforme já foi afirmado anteriormente (cf. 2.2), o tema da justiça é central e isso é perceptível, entre outros fatores, pela recorrência do termo “justo” (gr. *díkaios*), que perpassa toda a obra e aparece 27 vezes em todo

o escrito: em Sb 2,10.16.18; 3,1.10; 4,7.16; 5,1.15; 10,4.5.6.10.13.20; 11,14; 12,9.15.19; 14,30; 16,17.23; 18,7.20; 19,16.17.

Em Sabedoria, é discutido o tema do sofrimento e da exaltação do justo. Para Scherer, a obra oferece uma importante contribuição para o desenvolvimento da tradição do justo sofredor, a qual é apresentada em Sb 2,12-20: "a imagem do justo, retratada no díptico da Sabedoria, apresenta evidentes semelhanças com a do justo dos cânticos do servo sofredor (cf. Is 52,13-53,12)" (1995, p. 58.60). Para o autor – em diálogo com J. Jeremias e M. J. Suggs –, todo o bloco que compreende Sb 2,10–5,7 consiste em uma homilia baseada em Is 52-53. Como o servo sofredor de Isaías, o justo de Sabedoria sofre morte infame e é exaltado somente após a morte e não durante a vida. Há, contudo, dessemelhanças entre os textos: "enquanto o servo toma sobre si as culpas "dos muitos" (cf. Is 53,4-8.11s.) e oferece sua vida como expiação pelas culpas dos outros (cf. Is 53,11), intercedendo pelos pecadores (cf. Is 53,12), nada disso pode ser observado em relação ao justo" (SCHERER, 1995, p. 60)[24]. Importa, portanto, ter em mente que toda a reflexão presente no Livro da Sabedoria acerca do justo inscreve-se na longa tradição veterotestamentária de reflexão sobre a justiça e sobre aqueles que a praticam.

Na terceira parte deste segundo capítulo, portanto, pretende-se apresentar a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria, o que se demonstrará a partir de quatro postulados, cuja explanação se dará em quatro tópicos: o justo vive conforme os sete imperativos da "Exortação para amar a justiça" (Sb 1,1-15)[25]; a imagem do justo é apresentada nos dois discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,1-23); a imagem do justo que emerge na reflexão sobre a "Revelação dos paradoxos desta vida" (3,1–4,20); e, por fim, a imagem do justo de Sabedoria inspira-se nos sete justos retomados em Sb 10,1-11,1, a saber: Adão, Noé, Abraão, Lot, Jacó, José e o povo de Israel[26].

---

[24] Para um estudo mais aprofundado acerca do servo sofredor (Is 52,13–53,12), ver a obra VALÉRIO, Paulo F. *Deus justo e misericordioso*: na experiência de Abraão e do servo sofredor. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 151-264.

[25] Este postulado inspira-se nas conclusões de Giménez Gonzalez, que defende que a imagem do justo presente em Sabedoria é uma imagem idealizada (cf. GIMÉNEZ GONZÁLEZ, Agustín. *"Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá" (Sab 2,18)*. Acercamiento canónico a la filiación divina del justo perseguido en Sab 1-6. Estella: Verbo Divino, 2009).

[26] Como se pode observar, não serão estudadas aqui todas as ocorrências do termo em Sabedoria. Acredita-se, no entanto, que os blocos estudados possibilitarão ao leitor uma compreensão da imagem do justo presente na obra.

2.3.1 O ideal de justo conforme Sb 1,1-15

Sb 1,1-15, texto que consiste em uma “Exortação para amar a justiça”, que funciona como prólogo à obra, é estruturado a partir da inclusão marcada pela palavra justiça: “Amai a justiça” (v. 1), “Porque a justiça é imortal” (v. 15) (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 130).

A perícope, segundo Schroer, é uma exortação aos leitores a que não deem espaço à morte na vida (2003, p. 30), para tanto, o autor de Sabedoria oferece alguns conselhos, apresentados a partir de sete imperativos: “amai a justiça” (v. 1a); “pensai no Senhor com retidão” (v. 1b); “procurai-o com simplicidade de coração” (v. 1c); “guardai-vos do murmúrio inútil” (v. 11a); “poupai a vossa língua à maledicência” (v. 11b); “não procureis a morte com vossa vida extraviada” (v. 12a); e, por fim, “não vos proporcioneis a ruína com as obras de vossas mãos” (v.12b).

Os imperativos acima mencionados sinalizam que, ao destinatário, cabe uma escolha, entre a justiça e a impiedade, entre a vida e a morte, diante da qual não se pode deixar de entrever uma atualização da máxima deuteronomista expressa em outro imperativo: “Escolhe a vida” (Dt 30,19) ou, ainda, uma aproximação ao Sl 1, que confronta dois caminhos inconciliáveis, duas formas de vida, a do justo e a dos ímpios, diante das quais, o leitor ou, melhor dizendo, o orante deve tomar uma decisão (TORQUATO, 2019).

Como já foi afirmado, o destinatário ou os destinatários da exortação de Sb 1,1-15 são os governantes, os que julgam a terra (cf. 2.2), mas não de modo exclusivo. Da prática da justiça depende a plenitude da vida imortal. A justiça, segundo Storniolo, é o centro do próprio Deus, e de seu projeto, e da vida humana, pois ela a eterniza (1993, p. 15). Convém, pois, analisar cada um dos imperativos presentes na perícope, a fim de que se chegue à conclusão sobre como age e quem é o justo que se pode vislumbrar no referido texto.

Os três primeiros imperativos do versículo inaugural, a saber: “amai a justiça” (v. 1a), “pensai no Senhor com retidão” (v. 1b) e “procurai-o com simplicidade de coração” (v. 1c), segundo Vilchez Líndez, revelam a urgência do autor em incutir em seus possíveis leitores uma lição que abrange toda sua vida, uma vez que abrange as esferas pública, privada, política e religiosa (1990, p. 135). “Amai”, “pensai” e “procurai” são verbos que comprometem a pessoa inteira e estas

ações, em Sb 1,1, estão vinculadas à dimensão religiosa, fundamento das relações sociais.

O amor à justiça, presente em Sb 1,1, como já foi mencionado, é retomado em Sb 8,7 e, nas outras duas passagens da LXX em que a sentença aparece (Is 61,8; 1Cr 29,17), tem como sujeito o Senhor. Desse modo, o imperativo “amai a justiça” implica em comprometer-se com a justiça, em agir como o Deus de Israel, que realiza a justiça (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 134).

Nas Escrituras, ao lado da fórmula “buscar o Senhor”, aparece a construção “buscar o seu rosto” (Sl 27,8; 2Sm 21,1; 2Cr 7,14; Dn 3,41; Os 5,15, p. ex.), um antropomorfismo que aproxima o Deus transcendente. Além disso, buscar o Senhor também pode ser interpretado, segundo Vilchez Líndez, como senti-lo próximo, propício, misericordioso. E a condição para essa busca é que ela seja feita com simplicidade de coração, ou como é expresso na formulação “com todo o coração”, um hebraísmo que expressa a disposição interior, retidão, inteireza, integridade, o que se opõe radicalmente a toda simulação, falsidade, deslealdade, hipocrisia ou duplicidade (1Cr 29,17; Sl 12,3; Eclo 1,28) (1990, p. 137).

Amar a justiça é um programa de vida. Faz-se necessário, porém, pensar no Senhor com retidão e procurá-lo com simplicidade de coração. Os três imperativos estão interligados e são quase sinônimos. Rossi explicita essa relação da seguinte maneira: “A relação com Deus passa, necessariamente, pela mediação humana, isto é, a maneira pela qual as múltiplas relações inter-humanas são construídas ou não a partir da justiça” (2018, p. 53). O ensinamento de Sabedoria, em consonância com o da tradição veterotestamentária, é que o Senhor pode ser procurado fora do ato cultual, em qualquer momento da vida, desde que os sentimentos do coração sejam nobres, justos e humanos (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 136).

Quanto ao quarto e ao quinto imperativos, a saber: “guardai-vos do murmúrio inútil” (v. 11a) e “poupai a vossa língua à maledicência” (v. 11b), um paralelismo sinonímico[27], que fecha – ao que se pode inferir pelo uso da partícula conclusiva que o acompanha – uma reflexão que começa no v. 6 acerca dos perigos da língua blasfema e dos pecados cometidos verbalmente contra Deus. Doré recorda que já nos antigos provérbios há uma denúncia da malignidade da língua

[27] Segundo Silva, paralelismo ocorre quando há a “justaposição de palavras ou frases que se equivalem sintática ou semanticamente”, e é sinonímico quando as frases expressam algo equivalente (2007, p. 35).

dos ímpios (Pv 10,31; 17,4; 26,28) (2003, p. 16). Nesse sentido, a maledicência a que se refere Sb 1,11 diz respeito às palavras injuriosas contra Deus e, ao mesmo tempo, aos propósitos maliciosos contra o próximo, como se pode atestar em Sb 1,6 (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 146).

Para Vilchez Líndez, no prólogo de Sabedoria (Sb 1,1-15), especificamente, em Sb 1,6-11, há uma introdução ao comportamento dos malvados, que falam iniquamente e cujas palavras chegam ao Senhor como provas de seus crimes (Sb 1,8-9), na primeira parte da obra, na qual aparecem expondo seu raciocínio com palavras tolas (Sb 2,1ss), testando o justo com insultos (Sb 2,19) e condenando-o à morte (Sb 2,20) (1990, p. 142). O que subjaz a esses imperativos é a preservação da vida, já que em Sb 1,11cd é dito que "a boca caluniadora mata a alma". Sobre esse tema, no entanto, versará a última parte da perícope (Sb 1,12-15).

O sexto e o sétimo imperativos presentes no prólogo de Sabedoria – "não procureis a morte com vossa vida extraviada" (v. 12a); e "não vos proporcioneis a ruína com as obras de vossas mãos" (v. 12b) – são uma insistência na responsabilidade de cada um no que tange à escolha entre a vida e a morte (DORÉ, 2003, p. 16). Isso fica mais claro, nos capítulos posteriores, quando se pode ver que os ímpios atraem sobre si a morte com as suas más ações e com seu programa hedonista de vida (WRIGTH, 1971, p. 571), que resultam, por sua vez de sua filosofia de vida, expressa em seus discursos (Sb 1,16-2,24; 5,1-23).

O v. 12 também consiste em um paralelismo sinonímico que estabelece uma relação entre morte e ruína, o que, para Vilchez Líndez, indica que a morte a que se refere o autor de Sabedoria não é a morte física ou o fim biológico do homem, mas sua ruína total, mais profunda. A morte-ruína, em Sabedoria, tem um sentido escatológico (1990, p. 149)[28] e é consequência da escolha deliberada do ser humano.

A partir desses imperativos, pode-se concluir que o justo é aquele que ama a justiça, que pensa no Senhor com retidão e integridade de coração e que o busca, ou seja, que cultiva com ele uma relação de proximidade, que o sabe e o sente misericordioso e propício. O justo guarda sua língua do murmúrio inútil e da maledicência, das palavras injuriosas contra Deus e dos propósitos maldosos e

[28] Para Doré, esse texto tem como pano de fundo Gn 1–3, como se pode ver na declaração de Sb 1,13: "Deus não fez a morte..." (2003, p. 16).

maliciosos contra o próximo. Pautado nesses valores e tomando esse caminho como programa de conduta, o justo, por fim, livre e deliberadamente, escolhe a vida.

2.3.2 A imagem do justo apresentada nos discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,4-13)

O fio condutor da primeira parte de Sabedoria, segundo Vilchez Líndez, é o confronto entre ímpios e justos. Tal confronto representa dramaticamente a luta entre o bem e o mal, na qual os protagonistas são os ímpios, enquanto o justo ou os justos assumem um papel passivo. Por duas vezes, o autor de Sabedoria dá a palavra aos ímpios, colocando em seus lábios dois discursos, presentes em Sb 2,1b-20 e Sb 5,4-13. Através desse artifício, o autor não apenas descreve a filosofia ou projeto de vida dos malvados, mas introduz o leitor no mais íntimo de seus pensamentos e sentimentos. Cada discurso corresponde a uma das duas etapas da vida humana: a vida presente transitória e a vida futura e definitiva, respectivamente (1990, p. 129). Buscar-se-á, portanto, perscrutar a imagem de justo que emerge nos dois discursos mencionados.

O primeiro discurso (Sb 2,1b-20) está inserido, segundo a estrutura proposta por Vilchez Líndez (cf. 2.1) na seção intitulada “Malvados e justos frente a frente” (Sb 1,16–2,24). Sb 1,16–2,1a consiste em uma introdução ao discurso. Os malvados entram em cena e, já no v. 16, é dito que eles fazem justamente o oposto daquilo que o autor exortava a não fazerem: “Não procureis a morte com vossa vida extraviada...” (Sb 1,12) (PEREIRA, 1999, p. 62). Vilchez Líndez observa ainda que, em Sb 1,16, há uma gradação na atitude dos ímpios que a) chamam a morte com gestos e com vozes; b) cultivam com ela uma relação de amizade; c) fazem um pacto com a morte, quase conjugal; e, por fim, d) passam a ser parte dela (1990, p. 152).

Na introdução ao discurso, vale observar ainda que o autor de Sabedoria ressalta que tudo o que será exposto a seguir, ou seja, o raciocínio dos malvados, é falso (Sb 2,1a). Tal informação e juízo serão reiterados na conclusão da seção, em Sb 2,21-24, na qual o autor rechaça a interpretação dos ímpios acerca da vida e expõe sua fé sobre o destino transcendente do homem segundo o projeto de Deus, a saber: a incorruptibilidade (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 168).

O discurso, por sua vez, pode ser estruturado de muitas maneiras. Vilchez Líndez, por exemplo, propõe uma divisão em quatro partes: 1) Os malvados

apresentam sua filosofia de vida: “A vida é breve” (Sb 2,1b-5); 2) em consequência disso, os ímpios exortam uns aos outros a que disfrutem, aproveitem intensamente das alegrias da vida: “Gozemos da vida” (Sb 2,6-9); 3) “Eliminemos aos fracos e ao que se tem por justo” (Sb 2,10-16). Considerada o clímax do discurso, a terceira parte comporta a confissão das terríveis intenções dos ímpios com relação aos débeis e ao justo; e 4) “Comprovemos quem tem razão, ele ou nós” (Sb 2,17-20), a conclusão do discurso, na qual os malvados revelam o propósito de suas ações: experimentam, ultrajam, torturam e condenam o justo a uma morte vergonhosa a fim de provar que ele está enganado (1990, p. 153)[29].

Convém que se atenha, segundo o propósito desta dissertação, de forma mais acurada à terceira parte do discurso (Sb 2,10-16), na qual os malvados expõem suas intenções para com os fracos e o justo. Guiados pelo próprio ódio, os ímpios agem segundo a lei do mais forte, ou seja, negando toda e qualquer lei ou ordem de valores (ASENSIO, 2008, p. 239; VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 161).

Em Sb 2,10, aparece pela primeira vez o termo grego *díkaios* em Sabedoria. A partir de então inaugura-se, na obra, a comparação entre a sorte dos justos e a dos malvados (DORÉ, 2003, p. 20). Anuncia-se a perseguição e a morte do justo. Os malvados tomam as rédeas e dão vazão a seu ódio contra o justo: “Oprimamos o justo pobre, não poupemos a viúva nem respeitemos as velhas cãs do ancião”.

A expressão que nomeia o objeto da opressão dos ímpios (“o justo pobre”), por si só, já é uma crítica à doutrina da retribuição, expressa em textos como Sl 37,25, Pr 3,9-10, por exemplo, que asseguram que o justo será próspero. Tal expressão designa aquele que não pode se defender. A seu lado, aparecem a viúva, já presente na teologia do Antigo Testamento entre os empobrecidos de Israel que reclamavam o cuidado e a justiça – o pobre, a viúva e o órfão e o estrangeiro (Dt 15,11; 24,19-21; Zc 7,10, p. ex.) –; e o ancião, a quem é devida a proteção e o respeito tanto na tradição de Israel (Lv 19,32; Pr 16,31; 20,29; Dt 28,50) como nas demais culturas da Antiguidade (DORÉ, 2003, p. 20).

A partir do v. 12, passa-se a descrever o justo, objeto da maldade dos ímpios, porque os incomoda, porque é inocente e se ajusta à Lei de Deus (VILCHEZ

[29] A estrutura proposta por Doré compreende três partes: 1) Os ímpios falam de si mesmos (I) (Sb 2,1-11); 2) Os ímpios falam do justo (Sb 2,12-16); 3) Os ímpios falam de si mesmos (II) (Sb 2,17-20). Sua estrutura aproxima-se daquela proposta por Alonso Schökel (LÍNDEZ, 1999, p. 150). No centro dessas propostas, vale observar, está a descrição do justo.

LÍNDEZ, 1990, p. 163), suas ações se opõem às dos malvados. O justo denuncia a maldade dos ímpios, com a palavra – "...nos censura as faltas contra a Lei, nos acusa de faltas contra a nossa educação" (Sb 2,12) –; e com sua vida: "basta vê-lo para nos importunarmos; sua vida se distingue da dos demais e seus caminhos são todos diferentes. Ele nos tem em conta de bastardos; de nossas vias se afasta" (Sb 2,14-16a).

Além disso, o justo declara ter o conhecimento de Deus e se diz filho do Senhor (Sb 2,13), proclama feliz o destino dos justos e se gloria de ter Deus por Pai (Sb 2,16b). Vilchez Líndez explica que esse conhecimento de Deus, ao qual se refere o justo, não se trata de sua existência ou de seus atributos, mas de um conhecimento prático, que se desdobra em regra de vida, e do conhecimento de seus planos secretos para o ser humano, que serão mencionados em Sb 2,22, a incorruptibilidade (esperança da qual não compartilham os ímpios, a julgar por sua filosofia de vida apresentada no começo do discurso, precisamente nos v. 1-5), e, principalmente, no ato de reconhecer-se como filho de Deus (1990, p. 163).

A descrição do justo que aparece nesses versículos (Sb 2,12-16) e concentram a queixa dos ímpios contra ele tem como pano de fundo e inspiração o canto do Servo de Isaías (Is 52,12–53,12), Is 42,1 e o Sl 22,8. O justo de Sb 2 (e de Sb 5) é uma personagem tipo, imagem do Israelita fiel (WRIGTH, 1971, p. 572; DORÉ, 2003, p. 21).

O segundo discurso dos ímpios (Sb 5,4-13) se dá no contexto de um novo confronto entre justos e malvados (Sb 5,1-23) (cf. 2.1). Esta seção pode ser dividida em três partes (ou estrofes). A primeira consiste em uma introdução (Sb 5,1-3), que, de imediato, apresenta uma oposição entre a confiança dos justos – "De pé, porém, estará o justo em segurança, na presença dos que o oprimiam..." (v. 1) – e o desespero dos ímpios, "tomados de terrível pavor diante da salvação imprevista" (v. 2). A segunda parte é o discurso dos ímpios (Sb 5,4-13), "entre soluços e gemidos de angústia" (v. 2). O contexto é o julgamento escatológico, ao qual o autor de Sabedoria já havia aludido, ainda que brevemente, em Sb 2,21-24. E a terceira, Sb 5,14-23, comporta reflexões do autor sobre a sorte eterna dos justos e a proteção de Deus sobre eles (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 208; SCHROER, 2003, p. 350).

O discurso dos ímpios no capítulo 5 de Sabedoria retoma muitos elementos de Sb 2 (DORÉ, 2004, p. 24). No que diz respeito ao justo, pode-se sublinhar a permanência de dois aspectos. O primeiro é o fato de haver sido alvo de ultrajes e

condenado a uma morte vergonhosa (Sb 2,20). O segundo, o fato de que o justo é filho de Deus. A declaração que, em Sb 2,13, figurava como motivo de acusação do justo por parte dos ímpios pode, em Sb 5,5, ser verificada e testemunhada.

Em Sb 5, na presença do justo, os ímpios expressam seu arrependimento, confessam o seu engano, a falsidade de sua filosofia de vida (v. 3.6). Sobre o justo, dizem: “Este é aquele de quem outrora nos ríamos, de quem fizemos alvo de ultraje, nós insensatos! Considerávamos a sua vida uma loucura e seu fim infame. Como agora o contam entre os filhos de Deus e partilha a sorte dos santos?” (Sb 5,4-5). O justo foi provado e tomou o caminho da confiança em Deus, por isso, lhe foi concedido compartilhar a vida dos filhos de Deus, na intimidade de Deus Pai (Sl 16,3; Dn 7,18.21-22; 8,24) (DORÉ, 2003, p. 24). Filhos de Deus e santos, vale observar, são termos que se referem aos anjos, que compõem a corte celeste, a qual o justo glorificado passa a integrar (WRIGTH, 1971, p. 575; VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 213). Isso significa – explicará o autor de Sabedoria adiante – que, ao contrário dos ímpios, cuja vida é comparada à palha, espuma, fumaça, hóspede, sombra, notícia fugaz, navio, pássaro e flecha (símbolos presentes em Sb 5,9-12.14 que evocam a efemeridade dos ímpios) (ROSSI, 2018, p. 81), “os justos vivem para sempre” (Sb 5,15).

Nos discursos dos ímpios presentes em Sb 2,1b-20 e em Sb 5,4-13, emerge, portanto, a imagem do justo como o inocente, como aquele que se ajusta à Lei de Deus (Sb 2,12), como aquele que denuncia a maldade dos ímpios com palavras e ações (Sb 2,12.14-15), que declara ter o conhecimento de Deus (e de seu projeto para o ser humano) e que se diz filho de Deus (Sb 2,13), e, embora seja ultrajado, torturado e condenado à morte vergonhosa (Sb 2,17-20; 5,1.4), é contado entre os filhos de Deus e participa do destino dos santos (Sb 5,5).

2.3.3 A imagem do justo que emerge na reflexão de Sb 3,1–4,20

A reflexão presente em Sb 3,1–4,20, intitulada por Vilchez Líndez como “Revelação acerca dos paradoxos da vida” ocupa a parte central da primeira parte da obra (cf. 2,1) e estrutura-se em quatro dípticos, quatro situações em que justos e ímpios são postos lado a lado, a saber: 1) justos (Sb 3,1-9) *x* ímpios (Sb 3,10-12); 2) justos (Sb 3,13-15) *x* ímpios (Sb 3,16-19); 3) justos (Sb 4,1-2) *x* ímpios (Sb 4,3-6); e 4) justos (Sb 4,7-16) *x* ímpios (Sb 4,17-20). Segundo Vilchez Líndez, através dessa

reflexão, o autor de Sabedoria responde, a partir da nova perspectiva da fé na imortalidade pessoal, aos enigmas e paradoxos que surgem na vida, entre os quais se destacam o sofrimento, tema sobre o qual se reflete em Sb 3,1-12; a esterilidade, tema de Sb 3,13–4,6, e a morte prematura do justo, sobre a qual se discorre em Sb 4,7-20[30] (1990, p. 174).

O primeiro paradoxo que o autor de Sabedoria se aventura a enfrentar diz respeito ao sofrimento do justo, inquietação que não é inédita à tradição veterotestamentária, já que há muito, pergunta-se: como pode o justo fracassar enquanto prosperam os ímpios? (Ecl 7,15; 8,14; Sl 73) (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 175). Sb 3,1-12 estabelece uma comparação entre a sorte dos justos e a dos ímpios, inaugurada pela afirmação de que “a vida dos justos está nas mãos de Deus” (Sb 3,1), o que significa, segundo Wrigth, que estão sob sua proteção (Dt 33,3; Is 62,3) (1971, p. 573), ainda que pareçam ter morrido, ainda que sua partida seja tomada como uma desgraça ou como um castigo (Sb 3,2-4).

A esperança na imortalidade bem-aventurada, doutrina sobre a qual lança suas bases o autor de Sabedoria, possibilita uma nova perspectiva para o sofrimento, que configura, não mais um castigo, mas uma prova de fidelidade pela qual Deus reconhece aqueles que são dignos dele, um perfeito holocausto a ele oferecido (Sb 3,5-6) (WRIGTH, 1971, p. 573).

A recompensa pela fidelidade dos justos se dará no tempo da visita de Deus (Sb 3,7), e seu destino será julgar nações e dominar os povos (Sb 3,8, possível alusão a Dn 7,18-27), compreender a verdade e permanecer junto a Deus no amor (Sb 3,9) (ASENCIO, 2008, p. 239), enquanto aos ímpios está destinado o castigo (SCHROER, 2003, p. 350). Assim, Sabedoria apresenta um rompimento, uma alternativa à doutrina da retribuição histórica e imanente característica da tradição veterotestamentária privilegiada até então (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 175).

Em Sb 3,13–4,6, tem-se o enfrentamento do segundo paradoxo: a esterilidade do justo, bloco intitulado por Vilchez Líndez como “A esterilidade fecunda dos justos” (1990, p. 187). Segundo a mentalidade tradicional do Antigo Testamento, a fecundidade é sinal da bênção divina. Consequentemente, a esterilidade era tomada como uma maldição, que resultava em uma prova dura, causa de humilhação e amargura, sobretudo para as mulheres (Gn 16; 1Sm 1,5-18)

[30] A estruturação de Sb 3,1–4,20 segundo os temas apresentados é defendida também por Gradl e Stendebach (2001, p. 147) e por Wrigth (1971, p 573-574).

(SCHROER, 2003, p. 355). O autor de Sabedoria, em contrapartida, declara feliz a estéril imaculada e o eunuco que não cometeu crimes com suas mãos (Sb 3,13-14) e, tomando como base Eclo 16,1-4, afirma que a falta de filhos não constitui uma maldição, visto que o verdadeiro fruto da vida é a virtude, reconhecida por Deus e pelos homens. Por causa dela, o justo recebe a admiração dos homens e, de Deus, a imortalidade bem-aventurada (Sb 4,1-2) (WRIGTH, 1971, p. 274). A posteridade numerosa dos ímpios, no entanto, testemunhará contra os pais quando estes forem julgados (Sb 4,3-6). (ASENCIO, 2008, p. 239).

O terceiro e último tema sobre o qual reflete o autor de Sabedoria nessa seção é o da morte prematura do justo (Sb 4,7-20), que configurava um problema, já que a doutrina tradicional da retribuição postulava que os malvados morrem jovens, enquanto os justos são abençoados com vida longa. Em Sabedoria, a morte prematura do justo não é um mal ou um castigo, uma vez que a verdadeira velhice, a vida plena e honrada, é medida por uma vida íntegra, imaculada, não pelos numerosos anos (Sb 4,7-9) (WRIGTH, 1971, p. 274). Nesta altura da reflexão, o autor evoca o caso de Henoc (Gn 5,24; Eclo 44,14), para demonstrar que Deus pode arrebatar o justo do mundo antes que ele se perverta (Sb 4,10-14) (ASENCIO, 2008, p. 239). O justo, no entanto, ainda que morra prematuramente, terá repouso (Sb 4,7), enquanto aos ímpios está reservado um final trágico (Sb 4,17-19).

Na reflexão presente em Sb 3,1–4,20, aparecem como justos aqueles que não experimentaram, na condição de sua vida presente, a tríplice bênção da felicidade, da fecundidade e da longevidade, defendida pela tradicional doutrina da retribuição. A esses justos é assegurada, na vida futura e definitiva, uma nova condição oferecida por Deus aos que lhe são fiéis, uma permanência com ele no amor (Sb 3,9) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1003; GIMÉNEZ GONZÁLEZ, 2009, p. 156-157).

2.3.4 A imagem do justo presente em Sb 10,1-11,1

Na última parte de Sabedoria, intitulada “A justiça de Deus se revela na história” (Sb 10–19,21), reaparece a antítese entre justos e malvados, com a diferença de que, nos últimos capítulos de Sabedoria, tal antítese ganha contornos nacionais e particularistas. Com exceção de Sb 13–15, todo o bloco apresenta um Israel idealizado como o povo dos justos (Sb 11,14; 12,9.19; 16,17.23; 18,7.20), ao

qual se contrapõe o Egito, povo dos ímpios (Sb 11,9; 16,16.18.24; 17,2; 19,1.13). Nesse contexto, Deus protegerá o povo oprimido e castigará o opressor, restabelecendo, assim, a justiça na história (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 258).

Sb 10,1–11,1, apresentada por Vilchez Líndez (1990, p. 298) e Wrigth 1971, p. 580) como seção de transição, recebe, do primeiro autor, o título “De Adão a Moisés: a salvação pela Sabedoria”. Gradl e Stendebach nomeiam esse recorte como os Sete exemplos. Sete justos – Adão e Noé (Sb 10,1-4), Abraão (Sb 10,5), Lot (Sb 10,6-9), Jacó (Sb 10,10-12), José (Sb 10,13-14), e o povo de Israel (Sb 10,15–11,1) – são apresentados como sinal de que a sabedoria protege e guia os justos em segurança, o que pode se verificar ao longo da história (2001, p. 148). As personagens são figuras solitárias, são mencionadas apenas como justos (Sb 10,4.5.6.10.13.20) e têm em comum o fato de que foram libertadas e preservadas graças à Sabedoria (WRIGTH, 1971, p. 580; DORÉ, 2003, p. 35; ASENCIO, 2008, p. 243).

Como se pode constatar, não é considerada, em Sb 10,1–11,1, a dimensão escatológica que marca Sb 1–6. O acento aqui é a ação da Sabedoria – que Vilchez Líndez define como a personificação da assistência do Senhor (1990, p. 305) – na história. A opção por apresentá-la aqui deve-se ao fato de que ela consiste em uma lista de personalidades importantes da história do povo de Israel, todas elas nomeadas genericamente como “justos”, cuja identificação só é possível através dos acontecimentos que lhe sucederam e de suas façanhas. O que se pretende, pois, é retomar e evidenciar os atributos que caracterizam uma pessoa dita justa.

O primeiro justo a ser mencionado é Adão, chamado o pai do mundo, criado em solidão e erguido de sua queda, a quem fora dado o poder de tudo dominar (Sb 10,1-2). Em seguida, o autor de Sabedoria menciona o injusto Caim e o culpa pelo dilúvio. A Sabedoria salva o justo Noé (Gn 6,9) e, por ele, “pilotando uma frágil embarcação”, a terra da submersão nas águas (Sb 10,4) (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 301).

O terceiro justo mencionado é Abraão, reconhecido justo entre os povos maliciosos. A maldade generalizada mencionada aqui, para Wrigth, é uma alusão à torre de Babel (Gn 11,1-9) (1971, p. 280). Pela Sabedoria, Abraão foi guardado e seu espírito conservou-se forte, sem esmorecer sequer diante da possibilidade de perder seu único filho (Sb 5,5; Gn 22,1-19). Sb 10,6-9 forma uma unidade e refere-se ao justo Lot, a quem a Sabedoria livrou do fogo que descia sobre a Pentápolis,

destinado a todos os seus habitantes, imagem dos insensatos de todos os tempos (Gn 19). Para esta seção, o autor de Sabedoria, sublinha Vilchez Líndez, vale-se de informações extrabíblicas (1990, p. 302).

Sobre Jacó (Sb 10,10-12), que fugia da ira do irmão, é dito que a Sabedoria o guiou por caminhos planos, mostrou-lhe o reino de Deus[31], deu-lhe a conhecer as coisas santas, deu êxito a suas tarefas e o recompensou por seus trabalhos, assistiu-o contra os seus opressores e o enriqueceu, guardou-o, defendeu-o e, em uma árdua batalha, ensinou-lhe que a piedade é mais forte que tudo. Segundo Doré, esses versículos são marcados por encontros e enfrentamentos entre Jacó e Esaú (Gn 27), entre Jacó e seu tio e sogro Labão (Gn 29–31) e, por fim, entre Jacó e Deus (Gn 32, 25-33) (2003, p. 35-36).

O justo vendido, a quem a Sabedoria não abandonou e preservou do pecado, é José, personagem que congrega o tipo do justo perseguido e glorificado e o tipo do sábio (DORÉ, 2003, p. 36). Sb 10,13-14 retoma as narrativas de Gn 37,26-28.36, de Gn 39,7-12, Gn 40,15 e Gn 41,20-34: a Sabedoria não abandonou o justo vendido, preservou-o do pecado, desceu com ele ao calabouço, desmascarou os que o difamavam e deu-lhe glória eterna (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 305).

Sb 10,15–11,1 traz como personagem o povo de Israel sob a condução de Moisés (denominado servo do Senhor, em Sb 10,16, e santo profeta, em Sb 11,1), apresentando uma interpretação dos acontecimentos relatados em Ex 7–14. O sétimo justo, a saber, o povo de Israel, chamado povo santo e raça irrepreensível (Sb 10,15), é libertado de uma nação opressora (Sb 10,16), é guiado por um caminho maravilhoso (Sb 10,17). A Sabedoria serviu-lhe de sombra e de luz. Vale observar que, à Sabedoria, é atribuído o que o Livro do Êxodo diz de Deus presente da nuvem (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1122, nota a).

A imagem de justo que emerge na apresentação das personagens mencionadas em Sb 10,1–11,1 é a de alguém que conta com o favor de Deus. De alguma maneira, o que é dito sobre os justos aqui reflete Sb 3,1: “a vida dos justos está nas mãos de Deus”.

Considerações

[31] A expressão “reino de Deus” aparece pela única vez no Antigo Testamento em Sb 10,10 (WRIGTH, 1971, p. 280).

Conforme Storniolo, em Sabedoria, as pessoas são classificadas em dois grupos: os justos, aqueles que conhecem a Deus e lhe são fiéis, e os injustos, grupo dos que não conhecem a Deus ou não lhe são fiéis. O acento dessa classificação, no entanto, está, não no conhecimento de Deus, mas na fidelidade demonstrada na vivência e na prática da justiça (1993, p. 18).

Neste segundo capítulo, buscou-se apresentar a representação do justo no Livro da Sabedoria. Para tanto, foi apresentada, em 2.1, uma visão panorâmica, ainda que incompleta, do Livro da Sabedoria; em 2.2, a noção de justiça segundo o Livro da Sabedoria; e, finalmente, em 2.3, a imagem do justo em Sabedoria a partir de quatro tópicos: 2.3.1. a imagem do justo presente no Prólogo de Sabedoria (Sb 1,1-15); 2.3.2. a imagem de justo que emerge nos discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,1-23); 2.3.3. a imagem do justo presente em Sb 3,1–4,20; e 2.3.4. a imagem do justo a partir das sete personagens mencionadas em Sb 10,1-11,1. No terceiro capítulo, intentar-se-á apresentar a imagem do justo presente na obra lucana.

3 A IMAGEM DO JUSTO EM LUCAS-ATOS

O Evangelho segundo Lucas e os Atos dos Apóstolos são dois volumes de uma única obra que se convencionou chamar Lucas-Atos (Lc-At) (MARGUERAT, 2003, p. 14). A obra lucana, que compreende 52 capítulos, reúne, à história de Jesus, a história da Igreja em seus primeiros momentos, de forma que, a partir desse escrito, pode-se ter uma noção de como a ação e as palavras de Jesus foram compreendidas e prolongadas pelas primeiras gerações do cristianismo, e, ao mesmo tempo, constatar e distinguir as três fases da história da salvação: Israel, o Antigo Testamento, que se prolongou até João (Lc 16,16); o tempo de Jesus, a história contada no Evangelho, a partir de Lc 3,1; e o tempo da Igreja, cuja história começa a ser contada em At 2,1 e continua até o fim do mundo (FITZMYER, 1986a, p. 305; GEORGE, 1987, p. 9; BROWN, 2002, p. 314).

Segundo George, a obra lucana pertence ao mundo helenístico por sua língua, estilo e mentalidade. Ela constitui, segundo o autor, um testemunho daquele que foi o primeiro câmbio cultural da história do cristianismo: a passagem do anúncio evangélico do mundo palestino ao mundo helenístico (1987, p. 6). De acordo com Fabris, “tem-se a impressão de que Lucas quer facilitar e mediar ao leitor o contato com um mundo e uma cultura diferente e longínqua, a palestina e judaica” (1992, p. 11).

No segundo capítulo desta dissertação, buscou-se apresentar a representação do justo no Livro da Sabedoria. Neste terceiro capítulo, intentar-se-á apresentar a imagem do justo presente em Lucas-Atos. Para isso, inicialmente, convém apresentar, em linhas gerais, uma visão panorâmica da obra lucana, tal como foi feito a respeito de Sabedoria, em 2.1; depois, discorrer sobre a noção de justiça presente em Lc-At; para, finalmente, expor a imagem do justo presente na obra, a partir daqueles que foram assim qualificados, a saber: Zacarias e Isabel (Lc 1,6); Simeão (Lc 2,25); José (Lc 23,50); Cornélio (At 10,22) e Jesus (Lc 23,47; At 4,19; 7,52; 22,14).

3.1 APRESENTAÇÃO GERAL DA OBRA LUCANA

Antes de discorrer sobre a noção de justiça e sobre a imagem do justo presente em Lucas-Atos, pretende-se apresentar um panorama dessa obra, uma

breve exposição acerca da unidade entre Lucas e Atos dos Apóstolos, autoria, destinatários, lugar e data de composição, fontes, gênero e estrutura literária da obra.

O primeiro assunto a ser abordado no estudo da obra lucana é a relação entre o Evangelho segundo Lucas, que descreve a vida de Jesus, e os Atos dos Apóstolos, que trata da expansão da boa nova a partir da atividade das principais testemunhas (BOVON, 1995, p. 29). A unidade da obra é assumida por unanimidade entre os estudiosos[32], que divergem apenas sobre o surgimento e a formação dos dois volumes: para alguns autores, Lucas e Atos foram concebidas juntas, enquanto outros defendem que o evangelho foi escrito como obra independente e que, apenas em um segundo momento, foi escrita sua continuação, desenvolvendo sua estrutura e teologia (CARMONA, 1992, p. 281).

A afirmação da unidade da obra já não está em questão, visto que entre Lucas e Atos dos Apóstolos há uma confluência no que diz respeito à linguagem, ao estilo e às preocupações teológicas (FITZMYER, 1986a, p. 71). Marguerat aponta uma série de indícios que confirmam, literariamente, que o autor concebeu como um todo os 52 capítulos de Lucas-Atos, entre os quais destacam-se as inclusões, as prolepses elípticas, as cadeias narrativas, as redundâncias, a síncrise etc. Desse modo, o autor considera Lucas-Atos, um díptico, dois painéis postos lado a lado, cuja dobradiça se dá em torno do tema da glorificação de Jesus (Lc 24–At 1) (2003, p. 72)[33]. Para Carmona, se ambas as obras pertencem ao mesmo autor e estão relacionadas a ponto de formar uma unidade, convém, por razões lógicas e pedagógicas, que sejam estudadas juntas (1992, p. 281).

Quanto ao autor, a tradição, já por volta do ano 200, o identifica com Lucas, o “médico amado”, a quem se faz referência em Cl 4,14, Fm 24 e 2Tm 4,11, a

[32] Há, no entanto, autores, como Clark (1933) e Argyle (1973), que questionam essa posição, invocam a separação de Lucas e Atos já no séc. II, em listas canônicas primitivas, e acentuam a diferença entre o gênero literário de Lucas, biografia, e o de Atos, historiografia, além de outros argumentos linguísticos como o emprego de um vocabulário diferente ou de diferentes construções sintáticas (BROWN, 2002, p. 311; CARMONA, 1992, p, 282; FITZMYER, 1986a, p. 73). Em uma obra mais recente *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (1993), M. V. Parsons e R. I. Pervo convidam a repensar a unidade da obra Lucas-Atos, apresentam uma série de disparidades entre os dois livros e, embora não questionem a unicidade do autor, propõem que sejam tomados como duas obras (cf. MARGUERAT, 2015b, p. 55).

[33] Marguerat defende ainda que “a unidade da obra *Ad Theophilum* não está pronta no texto; ela acontece no ato da leitura. Ela é obra do leitor, guiado por uma série de indícios, colocados ali pelo autor a seu serviço” (2003, p. 72).

começar por Irineu, depois Terturliano e Clemente de Alexandria (STUHLMUELLER, 1972, p. 295; BOVON, 1995, p. 41). Sua identidade, contudo, permanece anônima.

Conforme se pode entrever no Prólogo ao Evangelho (precisamente, em Lc 1,2-3), o autor de Lucas-Atos pertence à segunda ou à terceira geração da Igreja, uma vez que deixa claro que não é testemunha ocular dos acontecimentos que relata. Para Cullmann, os três primeiros versículos do Prólogo revelam um intelectual metódico, preocupado com a história (2015, p. 27). Com base em sua obra, pode-se dizer que é oriundo do mundo helenístico, pertencente à classe social alta, culto (visto que emprega corretamente a língua grega), conhecedor das Escrituras judaicas traduzidas para o grego (LXX) e versado na retórica grega e na exegese judaica[34] (BOVON, 1995, p. 39).

A obra lucana é dedicada ao "ilustre Teófilo" (Lc 1,4; At 1,1). A identidade dessa personagem, dita ilustre, levantou muitas questões e hipóteses ao longo do tempo. Para Bovon, Teófilo seria uma personagem histórica muito bem situada socialmente. Ao dedicar-lhe seu escrito, o autor de Lucas-Atos espera que este difunda sua obra "entre gentios cultos, judeus de língua grega e cristãos preocupados com falsos rumores" (Lc 1,4; At 22,30) (BOVON, 1995, p. 40). Já Mazzarolo e Konings defendem que, sendo o Evangelho segundo Lucas "um evangelho dos pobres e para os pobres", é improvável que se destine a alguém influente ou notável e identificam Teófilo, literalmente, "amigo de Deus", com "o cristão que começa a crer em Jesus Cristo, inicia um processo de conversão e mudança, mas vive assediado a todo momento por falácias e mentiras que tentam persuadi-lo a voltar atrás" (2016, p. 17).

Fitzmyer reconhece, na dedicatória da obra a uma personagem de nome grego, uma indicação de que os destinatários de Lucas-Atos seriam, majoritariamente, os cristãos provenientes do paganismo e que se encontravam em um contexto pagão, o que se confirma também pela substituição de nomes ou títulos judaicos por seus equivalentes gregos, pela preocupação de ampliar a genealogia de Jesus, remontando a Adão e a Deus, por utilizar, como base para as citações do Antigo Testamento, a tradução dos LXX, por insistir que os cristãos, oriundos de

[34] Sobre isso, Stuhlmueller observa ainda que o autor passa de forma suave e magistral do estilo clássico do Prólogo (Lc 1,1-4) ao tom marcadamente hebraico do relato da infância (Lc 1,5–2,52) ou ao modelo dos LXX, que marca o resto do Evangelho, e o retorno ao estilo clássico em Atos (1972, p. 298).

contextos pagãos, constituem, não um novo Israel, mas formam parte do povo de Deus reconstituído (1986a, p. 109-111)[35]. O escrito, acentua Marguerat, não é destinado a uma comunidade de contornos identificáveis, antes, o público ao qual o autor destina sua obra é composto pelas igrejas do Mediterrâneo Oriental como por qualquer leitor desejoso de conhecer o cristianismo (2015a, p. 125).

No que tange ao lugar de composição, foram propostos lugares como Éfeso, Antioquia, Acaia, Macedônia e Roma, contudo, o que se pode afirmar, com certeza, é que a obra foi escrita em um contexto helenizado, fora da Palestina (FITZMYER, 1986a, p. 108; CARMONA, 1992, p. 356) e, possivelmente, na parte ocidental da bacia mediterrânea, sem que se possa afirmar com precisão que lugar seja esse (MARGUERAT, 2015a, p. 127). Quanto à datação, há de se observar três aspectos. O primeiro é o Prólogo do Evangelho (Lc 1,1-4), no qual se menciona a existência de narrações anteriores dos "fatos que se cumpriram", que se acredita ser uma referência ao Evangelho segundo Marcos, escrito entre 65 e 70. O segundo é que Lucas-Atos não deve ter sido escrito antes de 70, visto que, em Lc 21,20, há uma alusão à destruição de Jerusalém. O terceiro é que a escatologia presente na obra se aproxima da escatologia de Mateus, já não se aguarda a realização iminente da parusia. Por isso, a maioria dos autores supõe que a composição da obra lucana se deu entre os anos 80 e 85 (FITZMYER, 1986a, p. 108; MARGUERAT, 2015a, p. 127; BROWN, 2002, p. 312).

Para compor sua obra, o autor de Lucas-Atos recorre a uma documentação preexistente, àqueles "que empreenderam compor uma narração dos fatos que se cumpriram..." (Lc 1,1). A comparação com os demais evangelhos sinóticos, Mateus e Marcos, revela que o autor utilizou para a construção de seu Evangelho (como Mateus) o texto de Marcos e o que se convencionou chamar Fonte dos *Logia* (Q), materiais que foram inseridos em seu escrito e reformulados quando necessários. Além de Marcos e de Q, o autor contou com uma fonte própria, uma parte importante do texto presente apenas no Evangelho segundo Lucas (MARGUERAT, 2015a, p. 115-117). Já na composição dos Atos dos Apóstolos, não é possível identificar documentos anteriores ao texto de Lucas. Alguns fragmentos, no entanto, deixam entrever a existência de tradições anteriores ao autor como lista de nomes;

[35] Carmona concorda que a comunidade a que o autor de Lucas-Atos se dirige seja majoritariamente étnico-cristã, o que não exclui a possibilidade de que ela comporte uma minoria vinda do judaísmo (1992, p. 356-357).

relatos de episódios isolados como a morte de Judas, a cura do aleijado na Bela Porta, Ananias e Safira etc.; um ciclo narrativo de Pedro, um itinerário da missão paulina com notícias de viagens, uma espécie de um diário de bordo; um esquema querigmático presente nos discursos de Pedro e Paulo e, por fim, as “seções em nós”, que comportam uma ruptura no estilo do autor e que são interpretadas, por alguns autores, como recurso literário para conferir credibilidade ao escrito (MARGUERAT, 2015b, p. 151-152).

Quanto ao gênero literário, pode-se afirmar que Lucas-Atos constitui, mais que a história do fundador, uma história de fundação, denominada por Marguerat como “relato do começo”, que, na primeira parte, apresenta uma biografia do Mestre e, na segunda, uma historiografia com intenção apologética (2003, p. 45-47). Bovon, por sua vez, considera a obra lucana uma “monografia histórica”, pois ainda que o autor demonstre grande interesse pela história, sua intenção é mais convencer do que informar e concilia de modo surpreendente a historiografia judaica e a historiografia helenística (1995, p. 35). Para Carmona, Lucas-Atos consiste em uma história teológica (1992, p. 305), o que parece ser a nomenclatura mais adequada, visto que, a obra lucana comporta um propósito teológico: “mostrar que o acesso dos não judeus à salvação se inscreve na lógica de uma história da salvação começada com Israel. Entre judaísmo e cristianismo, Lucas constrói uma indestrutível continuidade teológica” (MARGUERAT, 2015b, p. 157).

Quanto à estrutura de Lucas-Atos, neste trabalho, se privilegiará aquela proposta por Carmona, demonstrada, em linhas gerais, a seguir (1992, p. 301-302)[36]:

Prólogo literário (1,1-4)
• Relatos da infância de Jesus (1,5–2,52)
• Díptico introdutório (3,1–4,13)
1. Atividade de Jesus na Galileia (4,14–9,50)
2. Caminho de Jesus para Jerusalém (9,51–19,28)
3. Atividade de Jesus em Jerusalém (19,29–24,53)
4. Caminho da Igreja de Jerusalém com os Doze (Atos 1–12)
5. A jornada de Paulo até o fim do mundo (13–28)

[36] A opção pela proposta de Carmona se deve ao fato de que ela considera a obra Lucas-Atos como uma unidade.

A estrutura proposta por Carmona foi construída a partir de critérios objetivos, como o estilo, os resumos editoriais, a geografia, os protagonistas, os sumários e os temas teológicos presentes em Lucas-Atos, em vista de apresentar um sentido de conjunto da obra (1992, p. 297).

O prólogo literário (Lc 1,1-4), que apresenta a justificativa para a obra: “para que verifiques a solidez dos ensinamentos que recebestes” (Lc 1,4), é seguido de um prólogo teológico, os relatos da infância de Jesus (Lc 1,5–2,52) e de um díptico introdutório a atividade de Jesus na Galileia (Lc 3,1–4,13), centrado no ministério de dois profetas: João Batista, protótipo do tempo da promessa, e Jesus, início do tempo do cumprimento (CARMONA, 1992, p. 301).

A primeira parte apresenta a atividade de Jesus na Galileia (Lc 4,14–9,50), uma seção querigmática na qual são apresentados Jesus e sua obra. A segunda parte refere-se ao caminho de Jesus para Jerusalém (Lc 9,51–19,28), início de sua morte, ressurreição e exaltação, ponto culminante de sua caminhada profética, que começou na Galileia. A terceira parte apresenta a atividade de Jesus em Jerusalém (Lc 19,29–24,53), lugar de sua rejeição, morte, ressurreição e de onde foi levado ao céu (CARMONA, 1992, p. 301-302).

Na quarta e quinta parte de Lucas-Atos, presente em Atos dos Apóstolos, há a continuação do caminho, apresentando as facetas da primeira geração cristã sob a condução do Espírito e dos apóstolos: a quarta parte, intitulada “Caminho da Igreja de Jerusalém com os Doze” (At 1–12), refere-se ao testemunho dado na Palestina, e a quinta, à atividade dos discípulos fora da Palestina. O protagonista agora é Paulo, que, em sua jornada, abre o caminho do testemunho até Roma, os “confins da terra” (At 13–28) (CARMONA, 1992, p. 302).

Depois de uma apresentação panorâmica de Lucas-Atos, pode-se passar a investigação sobre a noção de justiça presente na obra.

3.2 A NOÇÃO DE JUSTIÇA PRESENTE NA OBRA LUCANA

Como já foi afirmado, em 1.1, a justiça é um dos temas centrais de toda a Bíblia e tem a ver com tudo o que constitui a realidade humana, é o fundamento de todas as relações, um atributo aplicado tanto a YHWH como ao ser humano conforme o seu agir. Sim, porque, na Bíblia, a justiça não é concebida de forma abstrata.

Ao construir sua história da salvação, o autor de Lucas-Atos fundamenta-se nos textos veterotestamentários, assume esses textos como parte da história que constrói, o chamado “tempo da promessa” (cf. 3.1) e escreve uma obra na qual o cristianismo é apresentado como desenvolvimento autêntico do judaísmo. E, segundo Seebass, “um dos meios mediante os quais se pode demonstrar que o cristianismo é o desenvolvimento legítimo do judaísmo, sendo este último uma religião tolerada pelos romanos, tendo a condição de *religio licita*”, é a utilização do grupo de palavras da raiz *dikai* (2000, p. 1126).

O substantivo *dikaiosýne* ocorre em Lc 1,75; At 10,35; 13,10; 17,31; 24,25; o adjetivo *díkaios* em Lc 1,6.17; 2,25; 12,57; 14,14; 15,7; 18,9; 20,23; 23,47.50; At 3,14; 4,18; 7,52; 10,22; 22,14; 24,15; o adverbio *dikaíōs* ocorre em Lc 23,41, na declaração de um dos que foram crucificados com Jesus: “Quanto a nós, é de justiça, pagamos por nossos atos, mas ele não fez nenhum mal”; o substantivo *dikaíōma*, apenas em Lc 1,6: uma referência ao modo irrepreensível com o qual Zacarias e Isabel seguiam os mandamentos e estatutos do Senhor; e o verbo *dikaióō*, em Lc 7,29; 10,29; 16,15; 18,4; At 13,38.39 (SEEBASS, 2000, p. 1125).

Nesta seção, apresentar-se-á cada uma das cinco ocorrências de *dikaiosýne* em Lucas-Atos, a fim de compreender melhor a concepção, a noção de justiça presente na obra.

A primeira atestação se dá em Lc 1,75: (que nós o sirvamos) “com santidade e justiça, em sua presença, todos os nossos dias”. O contexto imediato desse versículo é o Cântico de Zacarias (Lc 1,68-79), que por sua vez, está inserido na narrativa do Nascimento de João Batista (Lc 1,57-80), que pertence à primeira seção do Evangelho: Os relatos da Infância de Jesus (Lc 1,5–2,52).

Para Fitzmyer, é significativo que o Cântico de Zacarias esteja, estreita e literariamente, relacionado ao nascimento, à circuncisão, à imposição do nome e à apresentação pública de João, pois o menino, que nasce envolto na esfera do mais puro judaísmo, irá desempenhar uma função decisiva na história de seu povo (1986b, p. 172). O Cântico de Zacarias, assim como o de Maria (Lc 1,46-55) e o de Simeão (Lc 2,29-32), é permeado pela esperança messiânica e pelo tema da promessa-cumprimento, tão característico dos Relatos da Infância (BROWN, 2002, p. 320).

Repleto de referências e alusões ao Antigo Testamento, o Cântico de Zacarias é, ao mesmo tempo, profecia, recordação e louvor a Deus por haver

visitado e redimido seu povo, realizando a salvação que prometeu (MAZZAROLO; KONINGS, 2016, p. 25). A salvação aparece aqui, sobretudo nos versículos 72-75, relacionada com a aliança feita com os patriarcas e com o juramento feito a Abraão. A libertação do povo das mãos dos inimigos realizada por Deus foi orientada para que seu povo o servisse “com santidade e justiça”. Este serviço está profundamente relacionado à promessa do êxodo, que tem como objetivo o culto na terra santa (BOVON, 1995, p. 158). Para Fitzmyer, há aqui, uma clara alusão a Ex 19,6, ao caráter sacerdotal de todo o povo (1986b, p. 184).

“Com santidade e justiça” refere-se, portanto, ao modo de ser e comportar-se característico do povo de Deus, cujo culto não está limitado à esfera religiosa, “com santidade”, mas se estende e se completa na esfera comunitária, na realização da justiça. Bovon aponta uma clara relação entre a expressão “com santidade e justiça” e o duplo mandamento do amor, presente em Lc 10,27-29 (1995, p. 178).

Pode-se concluir que o sentido de justiça presente em Lc 1,75 remete a um comportamento piedoso, justo, aprovado por Deus, um comportamento aceitável em sua presença, tem o sentido de dedicação a Deus e retidão.

A segunda atestação de *dikaiosýne* na obra lucana ocorre em At 10,35, na introdução do discurso proferido por Pedro na casa do centurião Cornélio (At 10,34-43), inserido na seção intitulada Caminho da Igreja de Jerusalém com os Doze (cf. 3.1). Tal discurso, que comporta três partes, a saber: introdução (v. 34-35), querigma (v. 36-41) e conclusão (v. 42-43), pode ser considerado um modelo para o anúncio de Jesus, pois oferece um esquema de como deve ser a pregação cristã (DILLON; FITZMYER, 1972, p. 481; MAZZAROLO; KONINGS, 2017, p. 47).

Tomando a palavra, Pedro falou: “Dou-me conta, em verdade, que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável” (At 10,34-35). No começo de seu discurso, há, por parte de Pedro, um reconhecimento de que as recentes intervenções divinas o fizeram compreender que o critério para ser agradável (ou aceitável) a Deus não é a pertença ao povo escolhido, mas o temor a Deus e a prática da justiça (WIKENHAUSER, 1973, p. 179). Isso implica que a salvação está acessível a todos, judeus e gregos (DILLON; FITZMYER, 1972, p. 481).

Pela descrição de Cornélio, presente na perícope que precede o discurso (At 10,1-34), o centurião é um homem piedoso e temente a Deus (termo que descreve os gentios simpatizantes do judaísmo), com toda sua casa, dava esmolas ao povo

judeu e orava a Deus constantemente (v. 2). Desse modo, o termo “justiça”, em At 10,35, pode ser entendido a) como conduta correta diante de Deus e como cultivo de uma relação de piedade para com ele, o que está presente nos textos veterotestamentários, sobretudo, nos Salmos (Sl 73,28, por exemplo), quando o justo é apresentado como orante (cf. 1.2.1) (SCHRENK, 2002, p. 139); e b) como a prática de boas ações: no v. 4, observam Mazzarolo e Konings, as boas ações de Cornélio são comparadas com as oferendas memoriais que sobem à presença de Deus. Para os autores, em Lucas-Atos, há uma radicalização do que já é posto em Eclo 35,4: “dar esmola é oferecer um sacrifício de louvor”, que equipara a esmola ao sacrifício de louvor, mas que não o substitui (ver também Eclo 35,9; 38,11). Em At 10,4, as boas obras praticadas por Cornélio são, elas mesmas, a oferenda memorial que sobe à presença de Deus (2017, p. 45).

A terceira atestação está presente em At 13,10, no vocativo utilizado por Paulo para referir-se a Elimas, o Mago: “homem cheio de toda a falsidade e de toda malícia, filho do diabo e inimigo de toda a justiça”, quando este tenta afastar o procônsul da fé. Tal ocorrência, bem como as seguintes, está inserida no grande bloco intitulado por Carmona de “A jornada de Paulo até o fim do mundo (cf. 3.1). Na narrativa de At 13,4-12, sobre a passagem de Paulo e seus companheiros por Chipre, Paulo é apresentado como um enviado de Deus, repleto do Espírito Santo (v. 9). A expressão “inimigo de toda a justiça”, que qualifica o Mago, significa inimigo da verdadeira piedade e retidão, que, na linguagem do Antigo Testamento, refere-se a alguém que induz os homens ao erro, fazendo tortuosos os retos caminhos de Deus (Os 14,10; Pr 10,9) (WIKENHAUSER, 1973, p. 221).

A quarta ocorrência de *dikaiosýne* se dá em At 17,31, no contexto do Discurso de Paulo no Areópago (At 17,22-31), um dos ápices da atividade missionária do Apóstolo. O discurso comporta, segundo Dillon e Fitzmyer, cinco partes: 1) uma introdução (v. 22-23); 2) o Deus Criador e Senhor (v. 24-25); 3) se dá a conhecer aos homens (26-27); 4) ele é a fonte da vida, do movimento e do ser, por isso, não se pode crer que a divindade seja obra de engenhos humanos (v. 28-29); e 5) a conclusão (v. 30-31) (1972, p. 508).

Na conclusão do discurso, Paulo diz: “porque ele [Deus] fixou um dia no qual julgará o mundo com justiça por meio do homem a quem designou, dando-lhe crédito diante de todos, ao ressuscitá-lo dentre os mortos”. Dillon e Fitzmyer reconhecem aqui uma alusão aos Sl 9,9; 96,13; 98,9 (1972, p. 510). A justiça com a

qual julgará o mundo tem o sentido de retidão no julgamento, e, consequentemente, de retribuição. Neste juízo, a maldade receberá todo castigo, e o bem, a recompensa merecida ((WIKENHAUSER, 1973, p. 379). O tema do julgamento futuro e sua relação com a justiça se faz presente também em At 24,25.

Em At 24,25, tem-se a quinta e última atestação de *dikaiosýne*: “Mas, como Paulo se pusesse a discorrer sobre a justiça, a continência e o julgamento futuro...”. O contexto é a detenção do Apóstolo em Cesareia (At 22-27), onde permaneceu preso por dois anos (v. 27) e era constantemente chamado a comparecer diante de Félix (v. 26). Em certa ocasião, o procurador solicitou que Paulo fizesse uma exposição sobre a fé em Jesus para ele e para sua mulher, que era judia (v. 24), o que justificaria o interesse desta em saber mais sobre o Messias Jesus. Na ocasião, porém, Paulo expõe também as exigências morais da fé cristã entre as quais está a prática da justiça.

Dillon e Fitzmyer, a partir dos escritos de Flávio Josefo, explicam que o procurador romano havia se casado com a filha caçula de Herodes Agripa I, depois de separá-la de seu esposo Azizo, rei de Emesa, na Síria. Seu matrimônio contraído em adultério é apontado, pelos autores, como pano de fundo da reação de Félix à pregação de Paulo (1972, p. 532). O leitor de At 24,22-27 que tem acesso a essa informação é remetido imediatamente ao relato da prisão de João Batista por Herodes, presente em Lc 3,19-20.

Em At 24,25, a justiça aparece como exigência moral intrínseca à fé cristã, tem o sentido de retidão, legalidade, honestidade e decência, e está intimamente relacionada ao juízo.

A partir da exposição e da análise das atestações de *dikaiosýne* em Lucas-Atos, conclui-se que, na obra, a justiça é apresentada como uma exigência da fé cristã e aparece ligada ao julgamento futuro, tem o sentido de dedicação a Deus, piedade, retidão, conduta correta, honestidade, decência e prática de boas ações. A seguir, será apresentada a imagem do justo presente na obra lucana.

3.3 A IMAGEM DO JUSTO PRESENTE EM LUCAS-ATOS

Na obra lucana, o adjetivo *díkaios* é atribuído a coisas (Lc 12,57; At 4,19) e a pessoas: aos justos, de um modo geral ou a personagens específicas como se pode atestar em Lc 1,6.17; 2,25; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,50; At 10,22; 24,15 e, entre

estes, a Jesus (Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14) (SEEBASS, 2000, p. 1125). A terceira seção deste capítulo, portanto, será organizada em três tópicos: o primeiro, dedicado à apresentação do uso de *díkaios* aplicado a coisas ou a pessoas de modo geral; o segundo, aplicado a personagens específicas, como Zacarias e Isabel (Lc 1,6); Simeão (Lc 2,25); José (Lc 23,50); e Cornélio (At 10,22), e o terceiro, à designação de Jesus como justo (Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14).

3.3.1 O adjetivo *díkaios* atribuído a coisas ou a pessoas em geral

Em duas situações, o adjetivo é aplicado a coisas, ou, melhor dizendo, a ações: na exortação de Lc 12,57: “Por que não julgais vós mesmos o que é justo?”; e, em At 4,19, na resposta de Pedro e João diante da proibição, por parte dos representantes do Sinédrio, de que falassem ou ensinassem em nome de Jesus: “Julgai se é justo, aos olhos de Deus, obedecer mais a vós do que a Deus”. As duas atestações estão inseridas em perícopes que reclamam um posicionamento pessoal: a primeira em vista da iminência dos tempos messiânicos, a segunda, diante da tentativa de silenciamento do anúncio do querigma.

Atribuído a pessoas, quando não é relativo a Jesus ou a uma personagem específica, como será demonstrado a seguir, *díkaios* refere-se a justos em geral, como ocorre em Lc 1,17; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; e At 24,15.

O adjetivo *díkaios* aparece em Lc 1,17, nas palavras do anjo, por ocasião do anúncio do nascimento de João Batista. Sobre o menino, é dito, entre outras coisas, que “ele caminhará à sua frente com o espírito e o poder de Elias, a fim de converter os corações dos pais aos filhos e os rebeldes à prudência dos justos”. O autor de Lucas-Atos apresenta a pessoa de João Batista como Elias que volta, uma referência às esperanças escatológicas judaicas de seu tempo, o que se confirma em Lc 7,29, quando se diz que os publicanos e pecadores batizados por João proclamavam a justiça de Deus (SEEBASS, 2000, p. 1126).

Em Lc 14,14, em meio a uma seção, denominada “seção do banquete” (Lc 14,1-24) (FABRIS, 1992, p. 153), ambientada na casa de um dos chefes dos fariseus, Jesus orienta seu anfitrião[37] acerca de quem deve convidar para uma festa, a saber, aqueles que não têm como retribuir, com a declaração de bem-aventurança

[37] Fabris identifica, nessa seção, o gênero discurso ou ensino à mesa, muito comum na tradição sapiencial bíblica e profana, mediante o qual “Lucas propõe aos discípulos e aos fiéis em geral um estilo de vida que se baseia num novo critério de avaliação, que em última análise imita o de Deus, como é revelado nas palavras e nos gestos de Jesus” (1992, p. 154).

e a promessa de que será recompensado na “ressurreição dos justos”. A menção à ressurreição dos justos se dá, também, e de forma ampliada, em At 25,14, no discurso de Paulo diante do governador romano (At 24,10b-21). Paulo, tentando unir sua causa à de seus acusadores judeus (ou, especificamente, à esperança dos fariseus), professa sua fé na “ressurreição, tanto de justos como de injustos”.

Para Brown, o convite aos pobres, estropiados, coxos e cegos é consequência direta da inversão de valores proposta por Jesus, que anuncia um Reino no qual os pobres são mais importantes do que os ricos. Para o autor, a promessa da recompensa na ressurreição dos justos a quem assim proceder explicita a perspectiva escatológica presente na teologia lucana (2002, p. 339), presente também em At 25,14. Para Bovon, a expressão “ressurreição dos justos” só poderá ser compreendida se lida à luz da promessa de uma grande recompensa e da possibilidade de se tornarem filhos do Altíssimo oferecida àqueles que amam os inimigos, fazem o bem e emprestam sem esperar nada em troca (Lc 6,35); da promessa de ser defendido pelo Filho do Homem diante dos anjos de Deus (Lc 12,8); e da promessa de libertação definitiva, presente em Lc 21,28 (2002, p. 600)[38].

Assim, o justo, o bem-aventurado e digno de receber como recompensa a ressurreição dos justos, é aquele que abraça a lógica do Reino, que privilegia os pobres e sofredores; e, à luz das conjecturas apresentadas por Bovon, citadas no parágrafo anterior, o que age com misericórdia, que ama até mesmo os inimigos, que faz o bem e empresta sem esperar nada em troca, em outras palavras, que age como o Altíssimo, que é bom para com os ingratos e com os maus (Lc 6,35)[39], o que se declara por Jesus diante dos homens (Lc 12,8), e que perseverantemente (Lc 21,28) – apesar das traições, angústias e perseguições que experimenta – espera a libertação.

O termo *díkaios* torna a aparecer, em Lc 15,7, no contexto das três parábolas da misericórdia: “Eu vos digo que do mesmo modo haverá mais alegria no céu por um só pecador que se arrepende, do que por noventa e nove justos que não

[38] Nessa mesma linha, Fitzmyer sublinha que a ressureição dos justos, a qual se refere Lc 14,14, se dá no horizonte da retribuição escatológica, que na obra lucana, aparece também em termos de exclusão: “Afastai-vos de mim, vós todos que cometeis injustiça” (Lc 13,27) (1986c, p. 604). O que pode elucidar também o sentido de At 25,14.

[39] Sobre Lc 6,35, aconselha-se tomar aqui a leitura proposta por CERQUEIRA, Kinno Alves. *A compreensão do Reino à luz da representação de Deus como Pai a partir da oração do Pai-Nosso*. 2020, p. 56-62.

precisam de arrependimento". As parábolas constituem um único discurso[40], uma resposta às murmurações dos fariseus e dos escribas a respeito da aproximação de Jesus aos pecadores.

No Evangelho segundo Lucas, a dualidade justo-pecador é muito presente e até decisiva, como se pode verificar em Lc 15,1-17, mas também em Lc 5,32; 7,34s.39; 18,9-14; 19,6-10 (MARGUERAT, 2003, p. 55). Em Lucas, Jesus parece ter uma predileção pelos pecadores: por exemplo, diz que não veio chamar os justos, mas os pecadores ao arrependimento (Lc 5,32); é acusado de ser "amigo dos pecadores" (Lc 7,34); a respeito de sua missão, afirma que veio procurar e salvar o que estava perdido (Lc 19,10). Não é à toa que é chamado de "evangelho da misericórdia" (MAZZAROLO; KONINGS, 2016, p. 10)[41].

Embora se leia, em Lc 15,7, que haverá mais alegria no céu por um só pecador que se arrependa do que por noventa e nove justos que não necessitam de arrependimento, não se nega que também haverá alegria por causa dos justos. Segundo Seebass, a pregação e a atuação de Jesus, a convivialidade com os pecadores, abrem, para estes, até então condenados ao ostracismo social e religioso, a possibilidade de uma vida nova, de retorno ao povo de Deus. E isso se aplica não apenas aos judeus, mas também aos gentios (At 10,22.35) (2000, p. 1126). Nessa mesma perspectiva, Bovon afirma que o capítulo 15 de Lucas não trata apenas da conversão dos pecadores, mas também dos justos, já que, em Lc 15,25-32, o primogênito parece protestar contra a acolhida oferecida pelo pai ao filho perdido e se recusa a participar da festa, atitude semelhante à dos escribas e fariseus do v. 2. O ensinamento presente na conclusão da parábola deixa ao ouvinte a responsabilidade na decisão de participar ou não "da festa". Assim, para além da conversão dos pecadores e dos justos, Lc 15,1-32 refere-se à reunião de pecadores arrependidos e justos, como se pode entrever na imagem do rebanho completo, da

[40] A unidade literária de Lc 15,1-32 é incontestável, pela temática, mas também pela expressão que introduz o discurso: "[Jesus] Contou-lhes, então, esta parábola" (Lc 15,3), por isso, o texto recebe, de Bovon, o título de *Las parábolas de la misericórdia*, embora o autor deixe claro que as três diferem entre si em sua forma e no enfoque (enquanto as duas primeiras acentuam a busca pelo que está perdido, a terceira põe em relevo a perspectiva do filho) (2004, p. 25); de "A pedagogia da misericórdia do Pai", por Mazzarolo e Konings (2016, p. 96), por exemplo.

[41] Sobre o retorno dos pecadores arrependidos, recomenda-se a leitura de SILVA, Jackson Câmara*. 'Deus visitou seu povo' (Lc 7,16c):* amor e misericórdia no Evangelho segundo Lucas. 2019. 125 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2019, p. 26-30.

quantia de novo reunida e da família reencontrada (2004, p. 29-30). O justo, nesse contexto, não é o perfeito, o sem pecado, o que não precisa de conversão, mas aquele que cumpre os mandamentos e que goza da aprovação, participação e acolhida na comunidade.

As duas últimas atestações de *díkaios* aplicado a pessoas em geral estão presentes em Lc 18,9, na especificação dos interlocutores de Jesus na parábola "O fariseu e o publicano": "[Jesus] Contou ainda esta parábola para alguns, que, convencidos de serem justos, desprezavam os outros"; e em Lc 20,20, para designar os espiões enviados pelos escribas e chefes dos sacerdotes para surpreender Jesus em alguma palavra e entregá-lo ao poder e à autoridade do governador: é dito que os espiões "se fingiram de justos".

A primeira se dá na introdução de uma parábola (Lc 18,9-14) na qual os dois protagonistas são apresentados como opostos para representar uma conduta religiosa justa ou errada (FABRIS, 1992, p. 177). A oposição entre as duas personagens presentes do relato é construída a partir de sua oração no templo: de um lado, há um fariseu, um judeu devoto e cumpridor da Lei, que dá graças a Deus pela própria justiça, por não ser como o resto dos homens (nem mesmo como o publicano que estava por ali), por jejuar duas vezes por semana e por pagar o dízimo de todos os rendimentos; de outro, um publicano, que sequer ousava aproximar-se ou levantar os olhos, apenas batia no peito e, reconhecendo-se pecador, suplicava o perdão de Deus por seus muitos pecados: "Meu Deus, tem piedade de mim, pecador" (v. 13). Na conclusão da parábola, Jesus afirma que o publicano desceu para casa justificado, "recebeu de Deus a justiça, o perdão e a benevolência divina" (FABRIS, 1992, p. 178), enquanto o outro não, e acrescenta: "pois todo o que se exalta será humilhado e quem se humilha será exaltado" (v. 14).

A identificação dos interlocutores de Jesus, aqueles "alguns que convencidos de serem justos, desprezavam os outros" com o fariseu da parábola é imediata. Contudo, Fitzmyer chama atenção de que não se pode pensar que os "alguns" referidos em Lc 18,9 compreenda apenas o grupo dos fariseus, mas que se trata de uma generalização que abarca, inclusive, os discípulos de Jesus (1986c, p. 859). O fariseu da parábola, recorda Brown, apesar de orgulhoso, não é um hipócrita, pois cumpria os mandamentos de Deus tal como os entendia (2002, p. 343). A partir da parábola, os que se creem justos e menosprezam os demais são

convidados a experimentar a misericórdia e a amabilidade de Deus e não apenas a própria justiça.

Em Lc 20,20, no contexto da perícope do “Tributo a Cesar”, fala-se de espiões enviados pelas autoridades judaicas que “se fingiram de justos”, ou seja, pretendiam fazer-se passar for fiéis seguidores da Lei de Israel, explica Fitzmyer (1986d, p. 169). Assim, tanto em Lc 18,9, como em Lc 20,20, *díkaios* refere-se àquele que possui uma conduta ética regulada pela Lei de Moisés.

Destarte, como se pode verificar, o uso de *díkaios* na obra lucana aplicado a coisas ou a ações ocorre quando estas exigem, por parte das personagens, um posicionamento; e relativo a pessoas indica alguém cuja conduta ética é regulada pela Lei de Moisés, alguém que cumpre os mandamentos, que goza de aprovação, participação e acolhida na comunidade, alguém que, tendo abraçado a lógica do Reino, age com misericórdia, privilegia os pobres e sofredores e faz o bem sem esperar nada em troca.

3.3.2 O adjetivo *díkaios* atribuído a personagens específicas da obra lucana

Além de coisas e pessoas em geral, *díkaios* é atribuído também a personagens específicas, de modo especial, esclarece Seebass, “os observadores devotos da Lei judaica que estiveram em contato com Jesus” (2000, p. 1125) como Zacarias e Isabel (Lc 1,6), Simeão (Lc 2,25) e José de Arimatéia (Lc 23,50), aos quais foi acrescentado o centurião Cornélio (At 10,22) e Jesus, mas disso se tratará a próxima seção deste trabalho, a seção 3.3.3. Tais atribuições serão analisadas a seguir.

Os primeiros justos nomeados em Lucas-Atos são Zacarias e Isabel (Lc 1,6), que aparecem na primeira cena dos relatos da infância (Lc 1,5–2,52), a saber: o anúncio e a promessa do nascimento de João Batista (Lc 1,5-25). Os comentaristas identificam nessa passagem o gênero anúncio de nascimento, composto de uma apresentação dos pais (v. 5-7), da aparição de um mensageiro (v. 8-20) e de uma conclusão (v. 21-25) (FABRIS, 2002, p. 29) [42]. E é nesse contexto que Zacarias e Isabel são apresentados ao leitor.

[42] Fitzmyer embora esteja de acordo com a estruturação da perícope, sua delimitação das partes difere um pouco da proposta por Fabris, provavelmente porque apresenta ao lado do anúncio do nascimento de Jesus, pondo em relevo o paralelismo entre os episódios e as expressões concretas,

Zacarias, cujo nome significa “YHWH se recordou”, pertencia à classe de Abias, que, segundo 1Cr 24,10, era, por sua vez, um dos vinte e quatro netos do primeiro sumo sacerdote, Aarão[43]. E, ainda que Zacarias não residisse em Jerusalém, exercia funções no Templo (Lc 1,8). Já Isabel, cujo nome significa “Deus jurou nos proteger”[44], era descendente de Aarão e parente de Maria, a mãe de Jesus (Lc 1,36), embora não se saiba em que grau (STUHLMUELLER, 1972, p. 310).

Isabel era estéril (Lc 1,7), tal como Sara (Gn 15,3; 16,1), Rebeca (Gn 25,21), Raquel (Gn 29,31), Ana, a mãe de Samuel (1Sm 1,2), que também tiveram sua condição transformada por intervenção divina. Há também, em Lc 1,7, a informação de que o casal era de idade avançada, uma possível alusão a Gn 16,1 e 18,11, textos nos quais Abraão e Sara são apresentados nas mesmas condições (BOVON, 1995, p. 81).

Zacarias e Isabel, conforme Lc 1,6, “eram justos diante de Deus, e, de modo irrepreensível, seguiam todos os estatutos e mandamentos do Senhor”, dois judeus devotos e praticantes da Lei (FABRIS, 2002, p. 29), diferentes dos fariseus descritos em Lc 16,16, que querem se passar por justos diante dos homens, mas Deus conhece seus corações. A expressão “estatutos e mandamentos”, sublinha Stuhlmueller, são um eco de Dt 6,1.17.25; 7,11; e 10,13 (1972, p. 310).

Assim, a descrição dos pais de João Batista o coloca na linha de importantes figuras da história de seu povo, a saber, Isaac e Samuel; insere-o em uma família sacerdotal, o que comporta um compromisso e uma responsabilidade com o Templo; e, além do período patriarcal, o incorpora à tradição profética de Israel.

A apresentação de Zacarias e Isabel, explica Rodrigues, personagens principais do relato da anunciação do nascimento de João (Lc 1,5-25), cria, no bloco que neste trabalho se convencionou chamar “relatos da infância”, um ambiente religioso judaico fortemente marcado pela fidelidade a Deus (2019, p. 78). O adjetivo

---

as convergências e as divergências que predominam entre os dois relatos (1986b, p. 59). Para o autor, Lc 1,5-25 é composta de quatro partes: a primeira, uma apresentação das circunstâncias e personagens (v. 5-7); a segunda, o anúncio (v. 8-20); a terceira, os sinais públicos de sucesso; e a quarta, o cumprimento do anúncio (v. 24-25) (FITZMYER, 1986b, p. 62).

[43] Fitzmyer sublinha ainda que o nome de Zacarias é muito comum na ascendência sacerdotal, como se pode atestar em 1Cr 15,24, em 2Cr 35,8 e em Ne 11,12 (1986b, p. 73).

[44] Isabel, segundo Ex 6,23, também era o nome da mulher de Aarão. Nome que pode ser interpretado como “meu Deus é por quem hei de jurar”, mas também como “meu Deus é meu tesouro, minha plenitude” (FITZMYER, 1986b, p. 75).

díkaios, que lhes é atribuído expressa, segundo Fitzmyer, a atitude interna que os leva à aceitação sem limites da vontade de Deus expressa em sua Lei (FITZMYER, 1986b, p. 75).

Em Lc 2,25, na perícope da apresentação de Jesus no Templo (Lc 2,21-40), fala-se de Simeão, homem justo e piedoso, que esperava a consolação de Israel. O nome de Simeão era muito comum entre os judeus da Palestina, visto que este era o nome de um dos doze filhos de Jacó e, consequentemente, de uma das doze tribos de Israel (Nm 1,23) (FITZMYER, 1986b, p. 255).

Além do nome, que significa “Deus ouviu”, o evangelho traz informações sobre seu endereço, Jerusalém; e sobre sua justiça e sua piedade, em outras palavras, seu temor ao Senhor e sua fidelidade à observância da Lei. Pelo texto de Lucas, tem-se ainda a informação de que Simeão esperava a consolação de Israel, o cumprimento das promessas de Deus (BOVON, 1995, p. 204); e que o Espírito Santo estava com ele, ou seja, que ele estava cheio de uma força profética, que lhe revelou que não morreria antes de ver o Cristo do Senhor (v. 26) e que lhe possibilitou desvelar a identidade do menino que tomou nos braços (v. 28)[45].

Tal como em Lc 1,6, o adjetivo “justo” atribuído a Simeão é sinônimo de fiel observante da Lei. Vale ressaltar que o termo piedoso, também utilizado para caracterizar o justo Simeão, é um termo próprio de Lucas, que volta a aparecer em At 2,5; 8,2; 22,12 e indica a atitude de respeito e reverência diante da presença de Deus (FITZMYER, 1986b, p. 255).

Por ocasião do sepultamento de Jesus (Lc 23,50-56), mais um justo é apresentado aos leitores de Lucas-Atos: José de Arimatéia, personagem presente também em Mt 27,57-61, Mc 15,42-47 e Jo 19,32-42, e, em Lc 23,50, figura como homem bom e justo, membro do Sinédrio, que não concordava nem com o desígnio nem com as ações de seus companheiros (que culminaram na morte de Jesus)[46].

[45] Para Rodrigues, a presença de Simeão e Ana no Templo de Jerusalém, lugar escolhido por Deus para habitar no meio de seu povo, os qualifica como representantes da fé judaica que reconhecem em Jesus a realização da salvação divina (2019, p. 59).

[46] Fitzmyer levanta algumas hipóteses sobre o que viria ser essa decisão: seria a conspiração entre os sumos sacerdotes e os oficiais do Templo com Judas (Lc 22,4-5) ou a sentença condenatória do Sinédrio (Lc 22,71); quanto à ação, o autor acredita ser a entrega de Jesus a Pilatos (Lc 23,71) (1986d, p. 528).

Era de Arimatéia, identificada por Lucas como “a cidade dos judeus”[47], e esperava o Reino de Deus.

Diferentemente de Mateus, em Lucas, José de Arimatéia não é apresentado como discípulo de Jesus, mas como judeu íntegro, observante da Lei, bondoso para com o próximo[48] e justo diante de Deus (FITZMYER, 1986d, p. 528). Sua bondade se expressa, inclusive, no ato de sepultar o corpo de Jesus, visto que à condenação à cruz estava associada a condenação à infâmia da vala comum (FABRIS, 1992, p. 236). José tem a preocupação de ir a Pilatos para pedir o corpo de Jesus e, tomando-o, envolve-o em um lençol e o coloca em um túmulo novo, oferecendo a Jesus um sepultamento digno, ainda que não fosse discípulo ou parente do crucificado. Tal preocupação também o revela como fiel observante da Lei, recorda Bovon, pois, ao sepultar Jesus, José também cumpria a prescrição presente em Dt 21,22-23 (2010, p. 569).

Sobre José, é dito ainda que ele esperava o Reino de Deus, o que o coloca, explica Fitzmyer, no rol dos judeus piedosos de mentalidade escatológica sobre a manifestação do reinado de Deus, como Simeão (Lc 2,25) e Ana (Lc 2,38) que aparecem nos relatos da infância (1986d, p. 256. 529).

Ao grupo de Zacarias, Isabel, Simeão e José de Arimatéia, observadores devotos da Lei judaica, como já foi afirmado, é acrescentado o centurião Cornélio, também caracterizado como justo na obra lucana, para a qual Cornélio é uma personagem importante, visto que sua admissão (e de toda sua casa) à comunidade cristã, pelo batismo, é considerado o começo da igreja dos gentios, marcado pela vinda do Espírito, semelhante a Pentecostes, início da Igreja do renovado Israel (BROWN, 2002, p. 403)[49].

---

[47] Para Stuhlmueller, essa informação foi posta aqui em atenção a seus leitores gentios (1972, p. 415).

[48] Bovon ressalta ainda que a apresentação das personagens sublinhando suas qualidades morais é um traço característico do estilo do autor de Lucas-Atos. O autor sublinha ainda que o adjetivo “bom” atribuído a José de Arimatéia será, posteriormente, aplicado na apresentação de Barnabé, em At 11,24 (2010, p. 565).

[49] “Isto transparece até por um simples confronto quantitativo: Lucas dedicou a este acontecimento 66 versículos (73 se forem computados também as referências no discurso do concilio de Jerusalém —-15,7-9.14-18); o relato de Pentecostes ocupa 41 versículos; a conversão de Paulo, 58. O que chama a atenção do leitor atual não é apenas a intervenção maciça de Deus com aparições e visões para guiar do alto o desenrolar dos acontecimentos, mas o seu entrançar-se por encaixe ou evocação num contínuo jogo de refração” (FABRIS, 1991, p. 205).

Todo o capítulo 10 de Atos e boa parte do capítulo 11, se for levada em conta a justificativa de Pedro em Jerusalém, são dedicados ao relato de como Pedro é guiado pelo Espírito para batizar Cornélio e toda sua casa. O relato, segundo Brown, pode ser estruturado em seis partes, a saber: 1) 10,1-8: Cornélio, o piedoso centurião romano, é visitado por um anjo de Deus que lhe orienta a enviar alguém a Jope a fim de buscar Simão, chamado Pedro; 2) 10,9-16: em Jope, Pedro tem uma visão que, por três vezes, afirma que os alimentos considerados impuros pelas Escrituras são, na verdade, puros; 3) 10,17-23a: enquanto reflete sobre a visão que teve, Pedro recebe os enviados de Cornélio que lhe pedem que vá até a casa do centurião; 4) 10,23b-33: Cornélio recebe a Pedro e os dois comparam as visões; 5) 10,34-39: Pedro pronuncia um discurso e o Espírito vem sobre os presentes, de modo que o apóstolo ordena que todos sejam batizados[50]; e 6) 11,1-18: de volta a Jerusalém, Pedro justifica o batismo de pagãos (2002, p. 402).

Cornélio é apresentado pelo narrador, em At 10,1-2, como um homem que vivia em Cesareia, um centurião, ou seja, comandante de cem soldados, que fazia parte de uma unidade militar romana maior, "a corte itálica". Era um homem piedoso e temente a Deus (com toda sua casa), ou seja, contava entre os simpatizantes do monoteísmo judaico e seus ideais éticos e observava algumas prescrições religiosas, sobretudo, no que diz respeito à oração e ao culto (FABRIS, 1991, p. 208). O narrador acrescenta ainda que ele dava muitas esmolas ao povo judeu e orava a Deus constantemente.

Cornélio é apresentado em termos muito elogiosos. Segundo Fabris: "Duas qualidades distinguem este pagão: a sua religiosidade e a generosidade em ajudar a população judaica. Lucas é particularmente sensível a estas duas atitudes espirituais", como se pode atestar também no relato do encontro de Jesus com outro centurião, em Lc 7,1-10 (1991, p. 209)[51]. A oração e a esmola, obras praticadas pelo centurião, eram muito apreciadas pelos judeus e pelos primeiros cristãos (cf. Tb

[50] No discurso de Pedro na casa de Cornélio, é apresentada, no v. 28, uma premissa que permitirá a evangelização dos gentios: para Deus, não há pessoas impuras em razão de seu nascimento (CARMONA, 1992, p. 304).

[51] Para Marguerat, há uma relação entre os três centuriões da obra lucana, uma cadeia narrativa, que aponta a unidade de Lucas-Atos. Os centuriões, segundo o autor, intervêm em momentos decisivos do relato: "o centurião de Cafarnaum (Lc 7,1-10) é o primeiro não-judeu a implorar uma cura de Jesus; um centurião confessa sua fé ao pé da cruz (Lc 23,47); e é também com um centurião, Cornélio, que Pedro tem a primeira experiência de concessão da salvação aos pagãos (At 10-11; 15,7-11)" (2003, p. 62).

12,8; Mt 6,2-6; 1Pe 4,7-8) (WIKENHAUSER, 1973, p. 173). Tal como Zacarias, certo dia, Cornélio é visitado por um anjo durante a oração vespertina (At 10,3s). O mensageiro anuncia que suas orações e esmolas subiram até Deus e ordena que faça vir Pedro, o que o centurião prontamente atendeu. Em At 10,22, já não é o narrador, mas seus enviados que, transmitindo a Pedro o recado de seu comandante, apresentam Cornélio como: “homem justo e temente a Deus, de quem toda a nação judaica dá bom testemunho”, confirmando sua justiça e piedade.

A partir da descrição dessas personagens de Lucas-Atos, conclui-se que o *díkaios,* o justo, é o reto, o que vive conforme a lei de Deus (Lc 1,6); o que cultiva uma firme esperança de que Deus salvará seu povo (Lc 2,25); o piedoso, cuja relação com Deus se expressa na oração, na partilha dos bens e na obediência a seus mandamentos (Lc 23,50; At 10,22). E se, como postula McKnight, a fé veterotestamentária “é uma fé que obedece à vontade de Deus, confia na salvação e aguarda que ele confirme seus propósitos”, os justos aqui aludidos, Zacarias, Isabel, Simeão, José de Arimatéia e Cornélio, personalizam essa fé (2012, p. 798).

3.3.3 O adjetivo *díkaios* atribuído a Jesus

Atribuído a Jesus, o adjetivo *díkaios* ocorre na declaração do centurião, em Lc 23,47; no discurso de Pedro ao povo, junto ao pórtico de Salomão (At 3,14); no discurso de Estêvão (At 7,52); e no discurso de defesa de Paulo aos judeus de Jerusalém (At 22,14).

A perícope de Lc 23,47-49, segundo Brown, refere-se às reações dos presentes à morte de Jesus na cruz (2011, p. 346). Entre os presentes, o autor de Lucas-Atos destaca: o centurião (v. 47), a multidão (v. 48) e os amigos de Jesus e as mulheres que acompanhavam à distância (v. 49). O centurião romano, ao testemunhar a morte de Jesus, “glorificava a Deus dizendo: ‘Verdadeiramente este homem era justo’” (Lc 23,47).

A declaração do centurião é, em Lc 23,47, uma expressão de louvor, uma ação semelhante à dos pastores (Lc 2,20) e à de Simeão (Lc 5,25), por exemplo, uma ação própria de um bom judeu ou um cristão (FITZMYER, 1986d, p. 519), o que, para Bovon, é uma atestação da preocupação do autor de Lucas-Atos com a abertura do Evangelho às nações (2010, p. 561), e, para Brown, uma antecipação da recepção do Evangelho pelos confins da terra, o que já se verá em At 13,48,

quando é dito que “os gentios se alegravam e glorificavam a Palavra do Senhor” (2011b. p. 349)[52].

O sujeito da profissão de fé é um pagão, um centurião romano que viu o que acontecera a Jesus, um representante da ocupação romana e de sua atuação na execução de Jesus. O evangelista coloca o adjetivo *díkaios* utilizado para caracterizar Jesus nos lábios de um pagão, em vez do título “filho de Deus”, presente nos relatos paralelos nos evangelhos segundo Marcos e Mateus (Mc 15,39; Mt 27,54), o que, segundo Brown, se encaixa bem no plano teológico da obra lucana, na qual estranhos reconhecem que Jesus era justo, “na verdade, o justo, antes e também depois da morte de Jesus na cruz” (2001b, p. 383).

Os comentadores do Evangelho se questionam sobre qual seria o sentido de *díkaios* nessa perícope e postulam duas possibilidades. A primeira é que o adjetivo está relacionado ao reconhecimento da inocência de Jesus no processo que culminou em sua condenação à morte. Tal inocência já havia sido manifestada por diversas vezes e por personagens diferentes ao longo do processo, a saber, por Pilatos, em três momentos (Lc 23,4.14-15.22), por Herodes (Lc 23,11), e pelo malfeitor arrependido (Lc 23,41), apesar das acusações dos líderes judeus (FITZMYER, 1986d; p. 519; FABRIS; 1992, p. 214; BOVON, 2010, p. 561; BROWN, 2011, p. 350).

A segunda interpretação é que a nomeação de Jesus como *díkaios* se dá no horizonte da tradição bíblica, estando, assim, ligada à integridade moral, à autenticidade religiosa, à pertença ao povo do Deus da aliança. Nesse sentido, *díkaios* é sinônimo de reto, probo, honrado e íntegro. De acordo com essa acepção, Jesus representaria o justo sofredor dos Salmos e de Isaías (Is 52,13–53,12). Para Bovon, apenas essa interpretação justificaria o louvor a Deus (Lc 23,47) (2010, p. 561-562).

Para Brown, a chave para compreender a acepção de *díkaios* em Lc 23,47 está diretamente vinculada àquela usada para compreender por que Lucas emprega o termo “justo” em vez da expressão “filho de Deus”, de Marcos, evangelho que, como foi afirmado em 3.1, o evangelista tomou como fonte: “a chave está na importância que *díkaios* tinha na narrativa lucana para a teologia de Lucas”, já que o adjetivo foi, repetidas vezes, usado para descrever os “santos” (2011b, p. 351).

[52] Brown identifica uma inclusão entre Lc 2,20 e Lc 23,47 em torno do tema da glorificação de Deus, um tema, segundo o autor, muito caro para Lucas (2011d, p. 349).

Para Brown, a modificação do paralelo marcano, pelo autor de Lucas-Atos, tem em vista a mensagem que ele quer expressar e se fundamenta, sobretudo, em três aspectos:

1) no fato de que, no relato da paixão, em Lucas, o que precede a confissão do centurião é a confiante oração de Jesus a seu Pai, a qual faz eco a Sb 3,1, cujo contexto, a começar em Sb 2,12, é a trama de adversários ímpios para destruir um justo que professa ter o conhecimento de Deus (Sb 2,12-20), chamando a si mesmo de filho de Deus (Sb 2,13.16), enquanto seus adversários dizem: “Se o justo é o filho de Deus, Ele o ajudará” (Sb 2,18). Brown observa que, na narrativa lucana, Jesus, como o justo de Sabedoria, entregou-se nas mãos de Deus (Lc 23,46) e era filho de Deus (Lc 1,35; 3,22; 9,35). No entanto, no momento da morte de Jesus não há, segundo o autor, “nenhuma indicação dessa intervenção divina na imagem lucana do centurião e, assim, a alternativa de *díkaios* era mais lógica” (2011b, p. 352).

2) no uso de *díkaios* como título cristológico da Igreja primitiva recorrendo à prática veterotestamentária, na idealização do esperado rei davídico, descrito como *díkaios,* em Jr 23,5, Zc 9,9 e nos salmos 17, 32 e 61, e do servo sofredor, em Is 53,11. Em um contexto no qual condenam Jesus como rei dos judeus a uma morte infame, o autor de Lucas-Atos considerou apropriados esses ecos bíblicos de *díkaios,* a fim de preparar os leitores de Lucas para as referências a Jesus como “o justo”, em At 3,14 e 7,52, título que lhe fora dado devido ao fato de ter sido executado. Outros usos no Novo Testamento (At 22,14; Tg 5,6; 1Pd 3,18 e 1Jo 2,1) confirmam essa hipótese (BROWN, 2011b, p. 352).

3) no desejo de fazer a confissão do centurião encaixar-se em cadeias de reações: primeiro, dos que atestavam a inocência de Jesus (Pilatos (Lc 23,4.14-15.22), Herodes (Lc 23,11) e o centurião (Lc 23,47)); segundo, dos que se convertem à verdade a respeito de Jesus, composta por Simão, o cirineu (Lc 23,26), pelo malfeitor arrependido (Lc 23,41) e pelo centurião (Lc 23,47); e, por fim, na cadeia dos que viam Jesus e louvavam a Deus em Jerusalém, por ocasião de seu nascimento, como Simeão (Lc 2,28-32), e depois de sua morte, o centurião (Lc 23,47) (2011b, p. 353-354).

A justiça de Jesus, reconhecida abertamente pelo centurião na ocasião de sua morte (Lc 23,47), passou a ser parte fundamental da pregação cristã. O termo justo, vale lembrar, aplicado a Jesus, aparece ainda três vezes na obra lucana: em At 3,14; 7,52 e 22,14.

A designação de Jesus como “o Justo”, em At 3,14, é claramente um reflexo de Lc 23,47. O contexto é o discurso de Pedro no Templo (At 3,11-26), que, por sua vez, está inserido no bloco intitulado por Carmona como “Caminho da Igreja em Jerusalém com os Doze” (cf. 3.1). O discurso, o segundo de Pedro, estrutura-se, ainda que não seja de forma linear, em quatro partes: 1) a relação com a situação imediata (At 3,12); 2) o anúncio cristão da morte e a ressurreição de Jesus (At 3,14-15); a argumentação escriturística (At 3,13.22-23.35); e o apelo à conversão (At 3,19.26) (FABRIS, 1991, p. 88).

No discurso, prevalece o tema da salvação, que se dá pela fé em Jesus, que, no solene anúncio querigmático (v. 14-15), recebe títulos como “o servo”, “o Santo”, “o príncipe da vida”, e “o Justo”[53]. Para Fabris, o título evoca “um ambiente de caráter palestinense e judaico, no qual o messias é chamado de “justo” (cf. lHenoc 38,2; 53,6); as promessas proféticas dizem respeito à vinda do “justo” (At 7,52)”; e, ainda, trata-se de uma velada referência à figura do “servo” justo e santo do cântico de Isaías (Is 53,11) (1991, p. 89).

Jesus também é chamado “o Justo”, no discurso de Estêvão diante do Sinédrio (At 7,2-53), o mais longo e mais elaborado de Atos (2002, p. 397), o qual se aproxima mais de uma homilia sinagogal, “uma espécie de *midrash*, ou comentário sobre a história bíblica, do que um discurso de defesa numa discussão judicial (FABRIS, 1992, p. 138). O discurso está cheio de citações da Escritura, o que, segundo Mazzarolo e Konings, significa que a Escritura se cumpriu, e o sentido pleno desses textos se percebe à luz do que aconteceu a Jesus e do que está acontecendo a Estêvão, sua testemunha (2017, p. 33).

Após relatar a história de oposição de Israel a YHWH e a seus enviados, do deserto a Jerusalém, sua recusa a cumprir a própria vocação e sua idolatria, Estêvão repreende os chefes de Jerusalém (v. 52-53), acusando-os de resistir ao Espírito Santo (v. 51) e de, tal com os pais perseguiram e mataram os profetas (2Cr 36,14-16; 1Rs 19,14; Mt 5,12; 23,31.37), tornarem-se traidores e assassinos do Justo (v. 51) (DILLON; FITZMYER, 1971, p 470; WIKENHAUSER, 1973, p. 126)[54]. Assim, a atribuição de *díkaios,* em At 7,52, o equipara implicitamente ao Servo de

[53] Marguerat considera a acumulação dos títulos cristológicos nos discursos de Atos como reflexo de uma concentração querigmática pós-pascal (2003, p. 57).

[54] Brown acrescenta que essa acusação levou Estêvão à morte (At 7,54-60) e, ainda, que a morte de Estêvão é muito significativa, pois, em muitos pontos, corresponde à morte de Jesus narrada por Lucas (2002, p, 397).

YHWH (Is 51,11), de modo que a imagem que emerge aqui é de Jesus como mártir, que inaugura uma cadeia de solidariedade que passa por Estêvão e alcança os perseguidos de todos os tempos (FABRIS, 1992, p. 134).

A última atestação da atribuição de *díkaios* a Jesus se dá no discurso de Paulo aos judeus de Jerusalém, em At 22,14. No discurso (At 22,1-21), o primeiro de três[55], Paulo apresenta-se como um judeu leal, um fariseu de estrita observância[56]; fala sobre experiência de Damasco e o encontro com Ananias, outro judeu devoto e estimado (v. 12); e a revelação no Templo, que o levou a distanciar-se de Jerusalém para levar o Evangelho aos gentios (v. 21) (FABRIS, 1992, p. 388), ponto no qual foi interrompido, com a irrupção de um conflito violento (At 22,22-29), do qual Paulo só escapou com vida graças à sua cidadania romana.

O autor da nomeação de Jesus como justo, no discurso de Paulo, é Ananias (At 22,14), que, sublinham Dillon e Fitzmyer, parece falar como um pregador do Antigo Testamento (Dn 3,26.52; Js 18,3; Dt 1,11.21; 4,1; Ex 3,13), evocando o Deus dos Pais, o que significa que a conversão de Paulo é atribuída ao Deus venerado pelos patriarcas de Israel (cf. At 3,13) (1971, p. 525).

O “Justo”, a quem Paulo foi nomeado por Deus para ver, é uma referência a Jesus confirmado e exaltado, a despeito da morte humilhante que sofrera em Jerusalém (MCKNIGHT, 2002, p. 799).

Em síntese, em Lucas-Atos, Jesus é apresentado como “o Justo”, o exemplo perfeito de retidão e justiça. Sua justiça, reconhecida abertamente pelo centurião romano (Lc 23,47), passou a ser um dado fundamental da pregação cristã (At 3,14; 7,52; 22,14). Como os outros justos nomeados na obra lucana (cf. 3.3.2), Jesus dedicou sua vida inteiramente a Deus, era piedoso, tal como se revela em sua confiança no Pai, que se mostra, inclusive, do alto da cruz (Lc 23,46). É apresentado como fiel observante da Lei, inocente e injustiçado, a perfeita imagem do servo sofredor de YHWH e do justo de Sabedoria, assunto que se retomará mais adiante (cf. cap. 4).

---

[55] Os outros dois discursos, nomeados por Fabris como apologia de Paulo, estão presentes em At 24,10-21, o discurso de Paulo diante do governador Félix, e, em At 26,2-23, diante do rei Agripa (1991, p. 388). Em todos esses discursos, é sublinhada a inocência do Apóstolo, de modo que é possível, facilmente, identificar um paralelo entre a personagem e Estêvão.

[56] Dillon e Fitzmyer sublinham a insistência do autor de Lucas-Atos em afirmar que Paulo foi um judeu observante da Lei (1971, p. 524).

Considerações

No terceiro capítulo desta dissertação, buscou-se apresentar a imagem do justo presente em Lucas-Atos. Para cumprir esse propósito, fez-se necessário apresentar, inicialmente, um panorama geral da obra lucana (3.1), a noção de justiça presente em Lucas-Atos (3.2), para, enfim, chegar à imagem do justo que emerge na obra (3.3), o que se demonstrou a partir de três tópicos: o primeiro, dedicado à apresentação do uso de justo aplicado a coisas ou a pessoas de modo geral (3.3.1); o segundo, aplicado a personagens específicas: Zacarias e Isabel (Lc 1,6); Simeão (Lc 2,25); José (Lc 23,50); e Cornélio (At 10,22) (3.3.2); e o terceiro, à designação de Jesus como justo (Lc 23,47; At 4,19; 7,52; 22,14) (3.3.3). O quarto capítulo, por sua vez, consistirá em uma síntese dos dados apresentados nos capítulos 2 e 3, a fim de demonstrar a releitura lucana da imagem do justo presente no Livro da Sabedoria.

4 A RELEITURA LUCANA DA IMAGEM DO JUSTO PRESENTE NO LIVRO DA SABEDORIA

A vontade de justiça se faz presente em toda a revelação bíblica. Nos capítulos precedentes, percorreu-se os textos do Antigo Testamento (cap. 1), o Livro da Sabedoria (cap. 2) e a obra lucana (cap. 3) em vista de compreender todo o caminho da justiça e do justo enquanto aquele que a realiza e a personifica. Como se pode verificar, a noção de justiça e a compreensão acerca de quem é o justo foram ganhando com o passar do tempo, com a mudança do ambiente onde surge cada texto e, consequentemente, a partir da perspectiva de cada autor, novas acepções e nuances semânticas.

Antes de prosseguir, portanto, é indispensável explicitar a compreensão do termo imagem (e, consequentemente, representação, que foi tomado como seu sinônimo[57]), utilizado neste trabalho, como referência ao que se diz do justo. Segundo Teles, imagem é toda palavra ou expressão que evoca um objeto, de modo a dar-lhe uma impressão concreta, ou seja, é a representação mental do objeto, que, nos textos escritos, ocupa o centro da criação poética, "introduzindo vários sentidos e representando coisas difíceis de serem ditas de outra maneira. Ela introduz um segundo sentido, não literal, metafórico, simbólico, ou analógico" (2006, p. 12-13).

A imagem difere da ideia por reportar a um referente concreto, enquanto a ideia está relacionada a algo abstrato, por isso, explica Ceia, associa-se ao conceito de imagem uma visualidade (2006), por se tratar de uma percepção objetiva e concreta, que não pode ser confundida com uma simples impressão. Assim, para que se compreenda a imagem de um objeto presente em um enunciado, deve-se levar em conta a palavra ou a expressão empregada ali, mas também se deve considerar a construção desse conceito ou acepção dentro de cada enunciado e do enunciado como um todo. É a isso que Teles chama duas estruturas da imagem[58] (2006, p. 18).

---

[57] Imagem e representação são tomadas como sinônimos por Moisés em seu *Dicionário de Termos Literários* (cf. 1982, p. 233).

[58] No nível da microestrutura, explica o autor, estão o fonema, a sílaba, a palavra; dentro da macroestrutura do texto, que compreende três planos (da expressão, do conteúdo e retórico), elementos como o narrador, a descrição, o ponto de vista, o tempo, o espaço, mas também, o tema, a personagem, a lógica das ações, a verossimilhança, o paralelismo, a gradação, a repetição, o suspense, o clímax etc. (TELES, 2006, p. 18).

O conceito de imagem está diretamente relacionado com os conceitos de metáfora, ou seja, de aproximação entre duas coisas diferentes; e de descrição, da relação linguística entre palavras para revelar uma visão do mundo (CEIA, 2006). Imagem é representação, pois enumera, organiza e apresenta as características próprias dos seres e das coisas. Nos textos literários e, mais especificamente, nos textos bíblicos, esse caráter descritivo da imagem comporta uma função retórica, e, nesse sentido, constitui um retrato exemplar, uma representação particular de uma realidade maior[59] em vista de elucidar, mas também de sensibilizar, inspirar e convencer os leitores a adotarem determinado comportamento ou postura de e na vida.

Com este trabalho, pretende-se identificar e demonstrar que a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria subjaz à compreensão de justo presente em Lucas-Atos, em especial na designação de Jesus como justo, em Lc 23,47[60]. Neste capítulo, portanto, apresentar-se-á os argumentos que sustentam esse postulado. A começar pelo paralelo entre a representação do justo em Sabedoria e em Lucas-Atos, com vistas a apontar os elementos de continuidade e descontinuidade. Em seguida, o foco será a apresentação de Jesus como (o) justo na obra lucana, no relato da Paixão e a partir dele, e a influência de Sabedoria em tal designação.

4.1 A APRESENTAÇÃO DO JUSTO EM SABEDORIA E EM LUCAS-ATOS: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Pensar em aspectos intertextuais entre o Livro da Sabedoria e a obra lucana exige que se tenha em mente que não há, entre os comentadores, uma opinião unânime acerca da relação entre Sabedoria e o Novo Testamento como um todo. Todos estão de acordo, no entanto, que, entre todos os livros do Antigo Testamento, Sabedoria é o que mais se aproxima do espírito e do conteúdo doutrinal do Novo

[59] "Uma das mais antigas funções retóricas reconhecidas à figura da imagem é o retrato exemplar ou *imago*, de que Jesus Cristo pode ser ilustração em qualquer literatura ocidental, onde aparece como modelo de comportamento, com características intelectuais que transcendem o homem comum. Uma *imago* forte como a de Cristo transforma-se sempre em mito, porque tem uma função ritual e mágica própria de um ser superior, cuja magnitude heróica é reconhecida por várias gerações e durante vários séculos" (CEIA, 2006).

[60] É um trabalho intertextual, ou seja, visa a identificar a relação, as múltiplas conexões entre os textos. Para Moisés, cada texto literário que se insere em um conjunto de textos consiste em uma escrita réplica, entra em diálogo com outros textos (1982, p. 243).

Testamento, sobretudo no que diz respeito à escatologia (PEREIRA, 1999, p. 47)[61]. Ceresko observa que “o lugar que o livro ocupa, na interseção do Antigo Testamento com o Novo Testamento, proporciona uma adequada transição para a nova era do judaísmo e do cristianismo” (2004, p. 198).

Para Vilchez Líndez, como não há, no Novo Testamento, nenhuma citação explícita de Sabedoria, não se pode afirmar categoricamente que os autores do Novo Testamento utilizaram o Livro da Sabedoria para a construção de seus escritos. No entanto, o autor não descarta a possibilidade de que alguns destes autores das primeiras páginas do cristianismo tenham conhecido Sabedoria, uma vez que fizeram uso da Bíblia em grego, proveniente de Alexandria do Egito, onde o livro era conhecido (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 226).

O autor explica ainda que é possível encontrar alguma relação entre Sabedoria e os escritos do Novo Testamento, como, por exemplo, entre Rm 5,12 e Sb 2,24; Hb 1,3 e Sb 7,25; Mt 27,39-43 e Sb 2,18, e é muito próximo de Sabedoria o Evangelho segundo João, com os temas comuns ao Êxodo (VILCHEZ LÍNDEZ, 1999, p. 226). A esses pontos, Pereira e Torquato Jr. acrescentam outros tantos (1999, p. 47; 2018, p. 14). O que interessa para este estudo é o que se diz a respeito da obra lucana.

Os autores apontam como coincidências ou correspondências entre Sabedoria e o Evangelho segundo Lucas o tema da alma que é reclamada ao ser humano no fim da vida (presente em Lc 12,20 e em Sb 15,8); a morte apresentada como êxodo, como saída deste mundo (Lc 9,31; Sb 3,2; 7,6); o tempo da visita de Deus, que é o seu juízo (Lc 19,44; Sb 3,7); e o reconhecimento de Jesus como justo, por parte do centurião romano (Lc 23,47; Sb 2,10-20) (PEREIRA, 1999, p. 47; TORQUATO JR., 2018, p. 14).

Na primeira parte deste quarto capítulo, outros pontos de convergência e de divergência (ao que se preferiu chamar continuidade e descontinuidade) entre Sabedoria e a obra lucana, especificamente acerca do tema da justiça e da imagem do justo, serão apresentados. E tal apresentação se dará a partir de dois tópicos, ou dois postulados, a saber: 1) E se Sabedoria e Lucas-Atos fossem tomados como um

[61] Para Ceresko, o conhecimento dos escritos sapienciais do Antigo Testamento, e, entre estes, Sabedoria, “nos ajuda a ler o Novo Testamento com olhos transformados e iluminados. É penetrante a influência da sabedoria sobre o Novo Testamento, atingindo quase todos os aspectos dos primeiros escritos cristãos. Essa influência pode igualmente ser identificada na pessoa e nos ensinamentos da figura neotestamentária central, Jesus Cristo” (2004, p. 186).

díptico?; 2) O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos: concentração e expansão do ideal de justo veterotestamentário.

4.1.1 E se Sabedoria e Lucas-Atos fossem tomados como um díptico?

O díptico é uma obra ou um objeto composto por duas partes. Na Antiguidade, havia um suporte de escrita formado por duas tábuas unidas por uma espécie de charneira, uma dobradiça que permitia que fossem fechadas, com uma camada de cera sobre a qual se escrevia com um estilete. Em um contexto literário, chama-se díptico duas obras ou duas partes de uma mesma obra que se completam.

Neste trabalho, por exemplo, no tópico 2.3.3, discorreu-se sobre quatro dípticos presentes na primeira parte de Sabedoria, especificamente, na reflexão de Sb 3,1–4,20. Vilchez Líndez identifica ainda outros sete dípticos no bloco que compreende Sb 11,6–19,9 (1990, p. 313) e Scherer denomina díptico a relação entre Sb 2,12-20 e Sb 5,1-7 (1995, p. 60).

Não se tem, no entanto, a pretensão de olhar Sabedoria e Lucas-Atos como duas obras que se completam. A proposta é que sejam postas lado a lado, unidas pela “dobradiça” do tema da justiça e da imagem do justo, a partir de toda análise apresentada nos capítulos precedentes, de modo que seja possível identificar elementos coincidentes e divergentes entre os dois escritos.

O primeiro ponto a ser considerado é o tema da justiça. Como foi demonstrado, em 2.2, o tema da justiça é central para o Livro da Sabedoria, o que se mostra já no imperativo que abre a obra (Sb 1,1); e, em 3.2, que a utilização do grupo de palavras de raiz *dikai* foi um elemento através do qual o autor de Lucas-Atos reclamou para o cristianismo a condição de desenvolvimento legítimo do antigo Israel (SEEBASS, 2000, p. 1126).

No Livro da Sabedoria, mais que um conceito, a justiça é um programa de vida e está relacionada ao exercício do poder de julgar e de governar (Sb 1,1); é a sabedoria posta em prática (Sb 9,3); é uma virtude, diz respeito a uma vida íntegra, que requer um esforço, um compromisso do ser humano com o bem (Sb 8,7) (cf. 2.2). Em Lucas, a primeira das cinco atestações do termo justiça se dá em 1,75, no cântico de Zacarias, para referir-se ao modo como se deve servir a Deus: “com santidade e justiça, em sua presença, todos os nossos dias”. Tal culto comporta uma

dimensão religiosa e uma esfera comunitária. O sentido de justiça expresso em Lc 1,75 implica em dedicação a Deus e retidão. O mesmo sentido reaparecerá em At 24,25, no discurso de Paulo diante de Félix, no qual a justiça será apresentada como uma exigência moral intrínseca à fé cristã, assunto que provocará a retirada do procurador do recinto (cf. 3.2).

Em Sb 5,18, a justiça é apresentada como um atributo de Deus, cuja força manifesta-se no perdão, na indulgência para com todos e na salvação (Sb 12,16; 14,7) (cf. 2.2). Em Lucas, também é com indulgência que age o Altíssimo, que é bom para com os ingratos e com os maus (Lc 6,35-36). No contexto do Sermão da Planura (Lc 6,20-49), especificamente, na perícope sobre o amor aos inimigos (Lc 6,39-49) (BOVON, 1995, p. 7-8), o ser/agir misericordioso é o traço distintivo da paternidade de Deus, ao qual o discípulo de Jesus é chamado a se conformar (CERQUEIRA, 2020, p. 60).

Além da abordagem do tema da justiça, do fato de a justiça ser apresentada como retidão, como projeto de uma vida íntegra diante de Deus e nas relações sociais, e como atributo de Deus que se revela em seu agir salvífico, indulgente e misericordioso, Sabedoria e Lucas-Atos têm em comum a apresentação da imagem do justo em um contexto dramático; a demonstração de uma oposição: entre justos e malvados, no caso de Sabedoria, e entre justo e pecador, em Lucas; e a presença de uma lista de justos.

Em Sabedoria e em Lucas-Atos, a apresentação do justo se dá em um contexto dramático. Vilchez Líndez compara o autor de Sabedoria a um observador que acompanha e reflete sabiamente sobre o espetáculo da vida humana e que expõe, em sua obra, as anotações acerca do que observou e suas reflexões que descrevem o enfrentamento entre o justo e os malvados, que marca a primeira parte de Sabedoria (1,1–6,21) e que, por sua vez, é símbolo da dramática representação da luta entre o bem e o mal (1990, p. 129)[62].

Em seu comentário às narrativas da paixão nos quatro evangelhos, Brown lida com a seção que, em todos os Evangelhos, constitui a mais longa ação consecutiva de Jesus: desde a prisão até o sepultamento, passando pela execução

[62] Vilchez Líndez sublinha ainda que o drama e a tragédia são o pão cotidiano da história, que sempre vêm acompanhados pela dor, pela violência e morte. A morte, nesse sentido, é a violência suprema, destruição, aniquilação, negação da vida, que além de consistir em um fator biológico, abarca todas as circunstâncias da vida em que predomina o negativo, a contradição (1990, p. 129). E tudo isso está presente no confronto entre justos e malvados no Livro da Sabedoria.

e condenação (2011a, p. 7). O autor divide seu grande comentário em atos e cenas, a fim de ressaltar sua convicção de que os relatos da paixão são narrativas dramáticas (BROWN, 2011a, p. 45).

A narrativa da paixão do Evangelho segundo Lucas, por exemplo, é apresentada conforme o esquema a seguir[63]:

Primeiro ato: Jesus reza e é preso no Monte das Oliveiras (Lc 22,39-53)
  Cena 1: Jesus reza
  Cena 2: A prisão de Jesus
Segundo ato: Jesus diante das autoridades judaicas (Lc 22,54–23,1)
  Cena 1: O julgamento/interrogatório judaico de Jesus
  Cena 2: Escárnio judaico, negações de Pedro
Terceiro ato: Jesus diante de Pilatos, governador romano (Lc 23,3-25)
  Cena: O julgamento romano de Jesus
Quarto ato: Jesus é crucificado e morre no Gólgota. É sepultado ali perto (Lc 23,26-56)
  Cena 1: A crucificação de Jesus
  Cena 2: O sepultamento de Jesus

Em se tratando de Sabedoria, é no contexto desse drama ou tragédia que emerge a oposição justo *x* malvados. Esse confronto no qual os malvados são os protagonistas ativos e os justos desempenham um papel passivo, são sujeitos à observação, julgamento, traições e violências, é o fio condutor da primeira parte da obra (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 129). Já no Evangelho segundo Lucas, a oposição se dá entre justo e pecador. Tal dualidade é expressa em Lc 5,32; 7,34-35.39; 15,1-7; 18,9-14; 19,6-10 (cf. 3.3.1)[64].

Diferentemente de Sabedoria, em que justo e malvados não compartilham o mesmo destino escatológico (Sb 5,4-13), em Lucas-Atos, Jesus prega e atua em presença dos pecadores, convive com estas pessoas que experimentavam até então a exclusão e o ostracismo religioso. Sua mensagem e atitudes visam a chamá-los ao arrependimento (Lc 5,32) e a reintegrá-los no novo povo de Deus, que

[63] Aqui está o esquema simplificado da estrutura proposta por Brown nos dois tomos de sua obra *A morte do Messias* (2011). Na obra, as narrativas da paixão dos quatro evangelhos são analisadas em paralelo, de acordo com os atos e cenas identificados pelo autor. Os três primeiros atos são trabalhados no primeiro tomo da obra e o quarto, no segundo. A opção de apresentar o recorte referente ao Evangelho segundo Lucas se deve ao fato de este ser objeto de estudo deste capítulo.

[64] A dualidade justo-pecador, presente no Evangelho segundo Lucas, não encontra continuidade em Atos. E esse elemento é apontado na obra *Rethinking the Unity of Luke and Acts*, de 1993, por Parsons e Pervo como indício que depõe contra a unidade de Lucas-Atos (MARGUERAT, 2003, p. 55).

.

reúne pecadores arrependidos e justos. Esse novo povo de Deus é expresso nas imagens presentes na grande parábola de Lc 15,1-32: o rebanho completo, a quantia de novo reunida e a família reencontrada.

Por fim, Sabedoria e Lucas-Atos apresentam a seu modo uma lista de justos. Em Sabedoria, especificamente, em Sb 10,1–11,1, há uma lista de sete justos que, graças à sabedoria, foram preservados e libertados e contam com o favor de Deus: Adão, Noé, Abraão, Lot, Jacó, José e o povo de Israel (cf. 2.3.4). Em Lucas-Atos, também há uma lista de justos, de fiéis observantes da Lei, de pessoas piedosas que confiam e esperam a salvação de Deus como Zacarias e Isabel, Simeão, José de Arimatéia, Cornélio e Jesus (cf. 3.3.2 e 3.3.3). Essas personagens são personificações da justiça, constituem um retrato exemplar daquilo que se toma como ideal de justo em ambas as obras, conclamam os leitores a adotarem seu estilo de vida, e, como será demonstrado a seguir, reúnem características que compilam, conciliam e alargam o ideal do justo veterotestamentário.

4.1.2 O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos: conciliação e ampliação

No primeiro capítulo desta dissertação, apresentou-se o ideal de justo presente nos textos do Antigo Testamento (cf. 1.2.1). Entre as diversas nuances que o termo justo abrange nesses textos, destacam-se a acepção de justo como sinônimo de inocente, honesto e íntegro; como o obediente a YHWH mediante a observância de seus mandamentos, como aquele que se ajusta à Lei; como uma referência àquele que se dedica à causa dos necessitados e desamparados e que procura fazer-lhes justiça; e como o orante, o piedoso que confia plenamente em YHWH e encontra prazer em sua Lei. Todos esses elementos são retomados e expandidos na imagem do justo presente no Livro da Sabedoria e em Lucas-Atos, como se demonstrará a seguir.

Em Sabedoria, as duas primeiras nuances apontadas anteriormente, a saber, a acepção de justo como sinônimo de inocente, honesto e íntegro e como o fiel observante da Lei já emergem na primeira perícope de Sabedoria (Sb 1,1-15) e no primeiro discurso dos ímpios (Sb 2,1b-20).

Em Sb 1,1-15, são apresentados sete imperativos para uma vida justa: “amai a justiça” (v. 1a); “pensai no Senhor com retidão” (v. 1b); “procurai-o com simplicidade de coração” (v. 1c); “guardai-vos do murmúrio inútil” (v. 11a); “poupai a

vossa língua à maledicência" (v. 11b); "não procureis a morte com vossa vida extraviada" (v. 12a); e "não vos proporcioneis a ruína com as obras de vossas mãos" (v.12b) (cf. 2.3.1). A partir desses imperativos, pode-se dizer que o justo é aquele que ama a justiça, que pensa no Senhor com retidão e integridade de coração e que o busca, que guarda sua língua do murmúrio inútil e da maledicência, das palavras injuriosas contra Deus e dos propósitos maldosos e maliciosos contra o próximo. Assim, pode-se dizer que o justo manifesta sua justiça e torna-se digno desse título em virtude da maneira que age e conduz seus relacionamentos com Deus e com o próximo.

No primeiro discurso dos ímpios (Sb 2,1b-20), mais uma vez, o justo é apresentado como o inocente, como aquele que se ajusta à Lei de Deus, opondo-se às ações dos ímpios (Sb 2,12), afastando-se de seus caminhos (Sb 2,16) e denunciando sua maldade com palavras e ações (Sb 2,12.14-15) (cf. 2.3.2).

Em se tratando da terceira nuance, ou seja, a compreensão do justo como aquele que se dedica à causa dos necessitados e desamparados e que procura fazer-lhes justiça, em Sabedoria, é retomada na imagem do Deus justo, que aparece nos discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,4-13), em Sb 10,1–11,1 e na reflexão de Sb 3,1–4,20.

No primeiro discurso dos ímpios, fala-se no justo pobre, na viúva e nas velhas cãs do ancião como objeto do desrespeito e da hostilidade dos ímpios (Sb 2,10). O discurso prossegue explicando quem é o justo, destacando sua fidelidade a Deus, a quem declara ter o conhecimento e de quem se reconhece filho (Sb 2,12-13.16). Os ímpios expõem, por fim, sua intenção de provar, torturar e condenar o justo a uma morte vergonhosa (Sb 2,19-20). No segundo discurso, vê-se o desespero e a frustração dos ímpios ao verem de pé e em segurança, contando entre os filhos de Deus e partilhando a sorte dos santos, o justo que oprimiram e desprezaram (Sb 5,1. 5) (cf. 2.3.2). O Deus justo respondeu, em favor do justo pobre e provado, ao desafio proposto pelos ímpios: "se o justo é filho de Deus, ele o assistirá e o libertará das mãos de seus adversários" (Sb 2,18).

Em Sb 10,1–11,1, há a apresentação dos sete justos. Adão e Noé (Sb 10,1-4), Abraão (Sb 10,5), Lot (Sb 10,6-9), Jacó (Sb 10,10-12), José (Sb 10,13-14), e o povo de Israel (Sb 10,15–11,1) são apresentados como personagens conduzidas e protegidas pela Sabedoria, que, vale lembrar, é a personificação da assistência e da

salvação de Deus nas muitas e mais diversas provações que atravessaram (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 305) (cf. 2.3.4).

Já na reflexão de Sb 3,1–4,20, há, para aqueles que não experimentaram, na condição de sua vida presente, a tríplice bênção da felicidade, da fecundidade e da longevidade, defendida pela tradicional doutrina da retribuição, a promessa de que, na vida futura e definitiva, o Deus justo lhes conferirá uma nova condição: a permanência com ele no amor (Sb 3,9). Conforme foi demonstrado em 2.3.3, sofrimento, morte prematura e esterilidade não eram situações ou realidades atribuídas ou relacionadas aos justos pela doutrina da retribuição, segundo a qual sequer era possível pensar em um "justo pobre" (Sb 2,10). O Livro da Sabedoria alarga essa compreensão sobre quem é e sobre quem pode ser considerado justo.

A quarta e última nuance destacada no início desta seção, ou seja, a compreensão de justo como o orante, o piedoso que confia plenamente em YHWH e encontra prazer em sua Lei, é retomada e acentuada em Sabedoria no terceiro imperativo para uma vida justa: "procurai-o com simplicidade de coração" (Sb 1,1c); e no primeiro discurso dos ímpios em que se diz que o justo "declara ter o conhecimento de Deus e se diz filho do Senhor" (Sb 2,13). Sobre esse aspecto, no entanto, se discorrerá adiante (especificamente, em 4.2.3).

Em Lucas-Atos, as quatro nuances aparecem nas personagens ditas "justas": Zacarias e Isabel (Lc 1,6), Simeão (Lc 2,25), José de Arimatéia (Lc 23,50), o centurião Cornélio (At 10,22) (cf. 3.3.2) e Jesus (Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14) (cf. 3.3.3).

A acepção de justo como sinônimo de inocente, honesto e íntegro é compartilhada por todas as personagens acima mencionadas, bem como a obediência e a fidelidade à Lei manifestada na observância dos mandamentos, o que é testemunhado na caracterização de Zacarias e Isabel, em Lc 1,6; na apresentação de Simeão, em Lc 2,25; na descrição de José de Arimatéia, em Lc 23,50, como judeu íntegro, observante da Lei; e na designação de Cornélio, um centurião romano, homem piedoso e temente a Deus, em At 10,1-2.

A significação de justo como aquele que se dedica à causa dos necessitados e desamparados e que procura fazer-lhes justiça, embora essa característica ou atitude seja intrínseca à observância da Lei, torna-se mais evidente na caracterização de José de Arimatéia e de Cornélio. Além de "justo", em Lc 23,50, José de Arimatéia é caracterizado como "bom", o mesmo adjetivo que,

posteriormente, em At 11,24, será atribuído a Barnabé (BOVON, 2010, p. 565). Sua bondade e solicitude para com os desamparados é testemunhada, em Lucas, no ato de oferecer ao corpo de Jesus um sepultamento digno. Sobre Cornélio, é dito ainda que dava muitas esmolas ao povo judeu e orava a Deus constantemente (At 10,1-2), o que é confirmado por aqueles que foram enviados, por ele, a Pedro, em At 10,22.

Quanto à concepção de justo como orante e piedoso, todos as personagens mencionadas respondem a essa característica: Zacarias e Isabel “eram justos diante de Deus” (Lc 1,6); Simeão, homem justo e piedoso[65], esperava a consolação de Israel (Lc 2,25); José de Arimatéia esperava o Reino de Deus (Lc 23,50); Cornélio era um homem piedoso e temente a Deus (At 10,1-2); e Jesus, ao morrer, entrega seu espírito ao Pai (Lc 23,46).

Como se pode verificar, assim como ocorre em Sabedoria, em Lucas-Atos, há uma recuperação das características que compõem o ideal de justo veterotestamentário. Quanto à ampliação e à expansão que o termo justo ganha na obra lucana, pode-se apontar o fato de que este termo é aplicado com bastante elasticidade, sendo atribuído tanto a um judeu praticante, como é o caso de José de Arimatéia, como a um gentil, como é o caso de Cornélio, como na caracterização de Jesus, personagem central da história da salvação, segundo a obra lucana (cf. cap. 3). Além disso, há o fato de que a acepção de justo como orante e piedoso é marcante para a obra lucana, o que se demonstrará em 4.2.3.

Outro aspecto que emerge nesse horizonte de ampliação da significação do termo justo em Sabedoria e em Lucas é o fato de que ambos os escritos se inscrevem na tradição do justo sofredor, a partir do tema do sofrimento e da exaltação do justo, sobre o que já se tratou em 2.3 e que será retomado e abordado a seguir. Na próxima seção, será analisada a influência de Sabedoria na construção da imagem de Jesus como justo no relato da paixão no Evangelho segundo Lucas.

4.2 “VERDADEIRAMENTE ESTE HOMEM ERA JUSTO” (Lc 23,47) – A INFLUÊNCIA DE SABEDORIA NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE JESUS COMO JUSTO NO RELATO DA PAIXÃO DE LUCAS (Lc 22,39–23,56)

[65] Como já foi observado, em 3.3.2, o termo piedoso, utilizado para caracterizar o justo Simeão, é um termo muito importante para a obra lucana e volta a aparecer em At 2,5; 8,2; 22,12, como referência à atitude de respeito e reverência diante de Deus (FITZMYER, 1986b, p. 255).

Na primeira parte deste capítulo, Sabedoria e Lucas-Atos foram postos lado a lado, a fim de demonstrar, em termos gerais, pontos convergentes e divergentes entre as obras, sobretudo no que toca o tema da justiça e a imagem do justo. Também com esta seção, pretende-se identificar os aspectos intertextuais entre os escritos, contudo, de forma mais específica: pretende-se colocar em paralelo a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria e a que emerge na narrativa da paixão no Evangelho segundo Lucas.

É no contexto da narrativa da paixão (Lc 22,39–23,56) e a partir dela (At 3,14; 7,52; 22,14) que, na obra lucana, Jesus é qualificado, ou melhor, declarado justo pelo centurião romano. A declaração do centurião diante do crucificado, relatada pelo autor de Lucas-Atos, encontra paralelos nos evangelhos de Marcos (Mc 15,41) e Mateus (Mt 23,54), embora cada evangelista elabore a narrativa a sua maneira. Cabe, pois, apresentar o que há de específico na narrativa lucana.

Em Lc 23,47, lê-se: "O centurião, vendo o que acontecera, glorificava a Deus dizendo: 'Verdadeiramente[66], este homem era justo!'". A declaração de justiça de Jesus está inserida no contexto que Brown denomina "reação dos presentes" diante da morte de Jesus (Lc 23,47-49). Além do centurião (Lc 23,47), observa o autor, as multidões que haviam acorrido para o espetáculo (Lc 23,48), os conhecidos de Jesus e as mulheres que o seguiam desde a Galileia testemunharam o acontecimento (Lc 23,49) (2011b, p. 347).

A declaração do centurião em Lucas está muito próxima da de Marcos, a única diferença é o emprego de "justo" (*díkaios*) em vez de "filho de Deus" (*huiós theoû*). Contudo, há de se apontar também as diferenças no tocante ao contexto dessa declaração, como o acontecimento que a precedeu e a atitude do centurião.

A construção "vendo o que acontecera" alude ao contexto no qual se dá a declaração do centurião. O que terá visto o centurião? O versículo anterior, Lc 23,46, refere-se à morte de Jesus, não a acontecimentos extraordinários tais como os que aparecem na narrativa mateana (Mt 27,51-53) ou a morte de Jesus antecedida de um grito (Mc 15,37). Pode-se, portanto, afirmar que a morte de Jesus, ou melhor, a maneira como Jesus se portou diante da morte desencadeou tal afirmação. Jesus elevou ao Pai uma oração de confiança e entrega e, em seguida, expirou. Segundo

[66] Segundo Gingrich e Danker, *ontōs* é traduzível por "realmente, certamente, em verdade" (1984, p. 147), o que equivale a "verdadeiramente", pelo que se optou neste trabalho, embora a Bíblia de Jerusalém, tradução utilizada aqui, traga a expressão "realmente".

Brown, “o centurião lucano viu a compostura de Jesus diante da morte, um Jesus cujo relacionamento com Deus não foi interrompido nem mesmo pela morte” (2011b, p. 348).

Quanto à atitude do centurião, mais uma vez aparece em Lucas a expressão “glorificava a Deus”, a mesma utilizada para referir-se à atitude dos pastores após o nascimento de Jesus (Lc 2,20). O tema de “glorificar a Deus” é muito presente na obra lucana, como se pode atestar também em Lc 5,25; 13,13; 17,15; 18,43 e em At 4,21; 11,18; 21,20 (FITZMYER, 1986d, p, 519). Brown recorda ainda que, no relato lucano, glorificar a Deus é a reação comum quando se vê Jesus manifestar poder divino (2011b, p. 349).

E quanto à utilização de justo em vez de filho de Deus, sobre a qual já se discorreu em 3.3.3, Brown defende que o autor de Lucas-Atos, ao modificar o texto marcano que tomou como fonte, empregou um termo mais adequado a sua narrativa e a sua teologia (2011b, p. 354).

Na atribuição do termo justo ao crucificado, está implícita sua inocência, mas também sua honradez, retidão, integridade, autenticidade religiosa e pertença ao povo de Deus. Além disso, esse adjetivo é uma confirmação da inserção de Jesus na tradição do justo sofredor dos Salmos e dos Cânticos do Servo de Isaías (BOVON, 2010, p. 561-562). E, ainda, como a declaração do centurião é precedida pela oração confiante de Jesus ao Pai, o termo justo faz eco à tradição do justo-filho de Deus de Sabedoria (2011b, p. 352), do justo perseguido, a quem Deus acompanha e ama.

A influência da imagem do justo de Sabedoria na afirmação de Jesus como justo na obra lucana se dá no grande bloco da narrativa da paixão. Outros autores admitem que o texto de Sabedoria, sobretudo Sb 2,10-20, consiste em um modelo que poderia ser seguido pelos que compuseram os relatos da paixão (ASENSIO, 2008, p. 239), uma vez que apresenta uma personagem tipo[67] que naturalmente poderia ser aplicado a Jesus, o justo por excelência (VILCHEZ LÍNDEZ, 1990, p. 161).

A seguir serão apresentados três pontos de comparação entre o justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos, dois que evidenciam aspectos de continuidade, a

[67] Para Scherer, assim como o servo dos cânticos de Isaías, a releitura dessa personagem, ou seja, o justo sofredor do díptico de Sabedoria (Sb 2,12-20; 5,1-7) também é uma figura-tipo (1995, p. 89; cf. também BROWN, 2011b, p. 691).

saber: a inserção na tradição do justo sofredor e a filiação divina; e um ponto de diferenciação por parte do justo de Lucas-Atos: ele permanece ativo durante sua paixão.

4.2.1 O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos e a tradição do justo sofredor

Dentre os pontos de convergência entre Sabedoria e a narrativa da paixão do Evangelho segundo Lucas, destaca-se a tradição do justo sofredor, uma tradição que passou por uma longa evolução nos textos veterotestamentários e em alguns textos extrabíblicos a ponto de ser tomada como motivo teológico (SCHERER, 1995, p. 89).

Essa tradição reúne uma série de características que constituem seu núcleo básico. Scherer apresenta cinco elementos que compõem a base comum e permanente dessa tradição: 1) o justo, individual ou coletivo, é alvo de acusações, hostilizações ou opressões, por causa de sua fidelidade a Deus, à Lei ou à Aliança; 2) os inimigos do justo mobilizam contra ele algum tipo de ação, hostilizando-o ou humilhando-o; 3) a presença de uma oração de lamentação, súplica ou louvor por parte do justo, expressão de sua confiança no socorro divino e na condenação do inimigo; 4) a interpretação da causa e função do sofrimento do justo; e 5) a confiança na justificação ou exaltação do justo diante dos acusadores como manifestação da justiça divina para com ele (1995, p. 85)[68].

Os elementos apontados acima são bastante gerais, sinalizam o motivo do justo sofredor, mas não devem necessariamente aparecer juntos, e sua aplicação pode variar de acordo com o texto.

Na primeira parte de Sabedoria, por exemplo, há um justo perseguido por sua fidelidade a Deus, que se opõe às ações dos ímpios e que censura suas faltas contra a Lei e a educação, ou seja, contra a tradição que receberam (Sb 2,12). Há uma ação por parte dos ímpios, uma intenção de fazer-lhe o mal: “oprimamos o justo pobre” (Sb 2,10), “cerquemos o justo” (Sb 2,12), “experimentemo-lo pelo ultraje e

[68] Outra perspectiva é apresentada por Giménez González. O autor identifica quatro elementos comuns entre o justo de Sabedoria e outras personagens (justas e sofredoras) veterotestamentárias, a saber: ser justo, ser perseguido, ser salvo após a morte, ser filho de Deus. O autor acrescenta ainda que a maioria das personagens do Antigo Testamento, que são justas e sofredoras, como José, o Servo de YHWH, Jeremias, o orante do Sl 22, os justos do livro de Daniel, apresentam uma dessas quatro características, contudo, nenhuma destas personagens apresenta as quatro mencionadas, o que sublinha a singularidade do justo do Livro da Sabedoria (2009, p. 221-222).

pela tortura” (Sb 2,19), “condenemo-lo a uma morte vergonhosa” (Sb 2,20). Não há, no entanto, uma oração por parte do justo, mas, através dos ímpios, sabe-se que ele “se diz filho do Senhor” (Sb 2,13), e, por parte do narrador de Sabedoria, que sua vida “está nas mãos de Deus” (Sb 3,1).

A interpretação da causa e da função do sofrimento do justo é, na verdade, um desafio dos ímpios, que desejam provar se este diz a verdade, em outras palavras, se ele é filho de Deus (Sb 2,17-18). Em Sb 5,1-13, é descrito o destino final do justo e sua glorificação diante daqueles que o oprimiram.

Na narrativa lucana da paixão, Jesus é o justo, acusado de se dizer Filho de Deus diante do Sinédrio (Lc 22,70-71), de subverter a nação, de impedir que se pague imposto a César e de pretender ser Cristo Rei (Lc 23,2) e, ainda, de sublevar o povo com seus ensinamentos (Lc 23,5) perante Pilatos. Os opositores de Jesus, a saber, os chefes dos sacerdotes, os chefes da guarda do Templo e os anciãos, prenderam-no (Lc 22,47-53); os guardas caçoavam de Jesus, espancavam-no e o ridicularizavam com interrogatórios e insultos (Lc 22,63-65); os anciãos do povo, chefes dos sacerdotes e escribas o levaram para ser interrogado pelo Sinédrio (Lc 22,66) e, em seguida, o levaram a Pilatos (e a Herodes) munidos de falsas acusações (Lc 23,2-12); e, por fim, os chefes dos sacerdotes, os chefes e o povo pediram que fosse condenado à morte de cruz (Lc 23,13-25), ao que Pilatos cedeu, embora por três vezes tenha afirmado sua inocência (Lc 23,4.14-15.22).

No relato lucano da paixão, Jesus, mais de uma vez, eleva sua oração de confiança ao Pai, a começar pelo episódio do Monte das Oliveiras, quando recebe, do céu, um anjo que o confortava (Lc 22,43). Além disso, suas últimas palavras são uma oração de confiança (Lc 23,46). Como observa Brown, “os leitores ficam com a impressão de que Jesus está o tempo todo em comunhão com o Pai” (BROWN, 2011a, p. 66).

Quanto à interpretação da causa e função do sofrimento do justo, o próprio Jesus explica a função, ou melhor dizendo, a necessidade de sua paixão: “é preciso que se cumpra em mim o que foi escrito: Ele foi contado entre os iníquos” (Lc 23,37). Além disso, na oração de Jesus no Monte das Oliveiras, fica claro que Jesus está realizando a vontade do Pai (Lc 22,42). E quanto à confiança na justificação e na exaltação do justo diante de seus acusadores ou daqueles que o hostilizavam, o próprio Scherer explica que este aspecto “evoluiu, com o passar do tempo, até integrar a esperança na ressurreição dos mortos, na glorificação celeste e na

recompensa ou a vida eterna no outro mundo" (1995, p. 85). Em Lucas, isso pode se verificar na seção que segue à narrativa da paixão, nos relatos de experiência com o Ressuscitado (Lc 24; At 1,1-11) e no testemunho da Igreja (At 1,12–28,31).

4.2.2 O justo de Sabedoria e o justo de Lucas-Atos e a filiação divina

A filiação divina é uma característica comum entre o justo de Sabedoria e o da obra lucana. E, nos dois escritos, a condenação do justo à morte está relacionada ao fato de ele saber-se e declarar-se filho de Deus[69]. Inclusive, é exatamente sublinhando esse aspecto que Scherer aponta a intertextualidade ou a dependência de Lucas com relação à Sabedoria (1995, p. 106).

Em Sabedoria, o justo gloria-se de ter Deus como Pai e afirma ter o conhecimento de Deus (Sb 2,13.16.18) e, por causa dessa fé, é hostilizado e assassinado. Os ímpios, por sua vez, acreditavam que a morte do justo significaria o seu fim e a frustração de sua fé (Sb 2,20). O justo é desafiado a enfrentar o ultraje, a tortura e a condenação a uma morte vergonhosa para provar sua fidelidade (Sb 2,18) e, como se verá posteriormente, ele não será decepcionado (Sb 5,1-13).

Segundo Giménez González, entre Deus e o justo de Sabedoria (sobretudo no bloco 1–6), há uma profunda relação, caracterizada pelo cuidado, carinho e proteção da parte do primeiro para com o segundo, que, por sua vez, responde a tudo isso com respeito, reconhecimento e uma fidelidade que está acima da própria vida e morte (2009, p. 136.153).

Na narrativa da paixão no Evangelho segundo Lucas, especificamente, na perícope de Lc 22,54–23,1, nomeada por Brown como "Jesus diante das autoridades judaicas" ou ainda "O julgamento/interrogatório judaico de Jesus" (cf. 4.1.1), o conselho de anciãos do povo, chefes dos sacerdotes e escribas instigam Jesus a revelar se ele é o Messias (Lc 22,67) e perguntam: "És, portanto, o Filho de Deus?" (Lc 22,70a)[70].

---

[69] Brown recorda que, segundo "o pensamento israelita, anjos eram chamados figurativamente de "filhos de Deus" (Gn 6,2; Jó 1,6; Sl 29,1; Dn 3,25 [3,92] etc.). Deus falava de Israel como "meu filho" (Os 11,1); e o indivíduo piedoso era chamado de "filho de Deus" (Sb 2,18) ou "filho do Altíssimo" (Eclo 4,10)" (2011a, p. 585).

[70] Para Fitzmyer, essas perguntas, sobre a messianidade de Jesus e sua condição divina, estão em paralelo com a declaração do anjo em Lc 1,32-33.35. O autor sublinha ainda que, na obra lucana, o

Jesus responde a essa pergunta dizendo: “Vós o dizeis: eu sou” (Lc 22,70b). A resposta de Jesus é uma afirmação, contudo, faz questão de sublinhar que a formulação é de seus juízes, não sua (FITZMYER, 1986d, p. 438). Vale lembrar que, na literatura bíblica ou extrabíblica anterior ou contemporânea ao Novo Testamento, “o Filho de Deus” como título para um ser humano é extremamente raro[71]. Diante disso, os membros do Sinédrio expressam que já não há necessidade de testemunhas, visto que, nas palavras de Jesus, na afirmação de sua filiação divina, encontraram razões que os autorizavam a seguir com o processo de Jesus, desta vez, diante das autoridades romanas.

Outro elemento que evidencia a filiação divina do justo Jesus, na narrativa da paixão de Lucas, é sua oração. Ao orar, Jesus se reporta a Deus como Pai, o que se pode atestar em Lc 22,42; 23,34.46.

Em Lc 22,42, o contexto é o que Brown chama primeiro ato: “Jesus reza e é preso no Monte das Oliveiras” (Lc 22,39-53) (cf. 4.1.1). Há de se sublinhar que, na introdução à perícope, quando é mencionada a partida de Jesus para o Monte das Oliveiras, é dito que aquele era seu costume (Lc 22,39). O tom da oração de Jesus no Monte, vale pontuar, já dá sinais do modo com o qual ele enfrentará sua morte: com serenidade e como cumprimento da vontade do Pai (FITZMYER, 1986d, p. 284).

Ao orar, Jesus se dirige a Deus como Pai, utilizando o mesmo vocativo presente em Lc 11,2 (FITZMYER, 1986d, p. 396). Além disso, o conteúdo de sua oração – “Contudo, não seja feita a minha vontade, mas a tua seja feita” (Lc 22,42) – faz eco de uma das petições da oração do Pai-nosso: “venha o teu Reno” (Lc 11,2). A oração de Jesus, em Lc 22,42, expressa sua condição filial e, ao mesmo tempo, sua absoluta submissão à vontade do Pai, que, para Fitzmyer, à luz de At 21,14; 22,14, é a salvação da humanidade (FITZMYER, 1986d, p. 397).

Em Lc 23,34, mais uma vez Jesus ora invocando a Deus como Pai, dessa vez, suplicando de Deus o perdão para seus algozes. Uma oração semelhante aparece na obra lucana nos lábios de Estêvão, no momento de sua morte (At 7,60).

---

título Filho de Deus é o mais alto título conferido a Jesus, dado seu caráter universal (1986d, p, 437-438).

[71] Segundo Brown, em termos práticos, há apenas uma ocorrência em um dos Manuscritos do Mar Morto, especificamente, no que foi chamado de fragmento do Pseudo-Daniel preservado em aramaico em Qumrã (4Q246), no qual se lê: “o Filho de Deus dirão que ele é, e o Filho do Altíssimo eles o chamarão” (2011a, p. 585).

Para Brown, a imagem que Jesus tem de Deus e que transparece no Evangelho segundo Lucas é a de um Deus generoso, disposto a perdoar antes mesmo que o arrependimento seja expresso (Lc 15,20; 19,10) (2011b, p. 134). Além disso, há de se ter em mente que, para o autor de Lucas-Atos, Jesus é mártir, o que se mostra tanto na insistência lucana na inocência de Jesus, sobre a qual já se tratou anteriormente (em 4.1.1, por exemplo), no fato de que sua morte tem o efeito de levar os circunstantes, gentios e judeus, a reconhecer a justiça de sua causa (basta ver a reação dos presentes, daqueles que foram testemunhas desse acontecimento, descrita em Lc 23,47-49) e nos muitos paralelos entre sua morte e a morte de Estêvão[72] (BROWN, 2011a, p. 67-69).

Em Lc 23,46, estão as últimas palavras de Jesus e estas consistem em uma oração ao Pai, uma oração de confiança e entrega: “Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito”. Scherer argumenta que se “Lucas evitou colocar nos lábios do centurião a expressão – “este homem era Filho de Deus” (Mc 15,39), não deixou de colocar nos lábios de Jesus, que morria na cruz, duas orações em que ele se reporta a Deus como Pai (Lc 23,34.46)” (SCHERER, 1995, p. 106) [73].

Como em Sabedoria, também em Lucas-Atos, há uma correlação entre justiça e filiação divina, que resulta na figura do justo-filho de Deus.

4.2.3 O justo de Lucas-Atos cura e perdoa durante sua Paixão

O terceiro elemento intertextual a ser pontuado é a postura do justo de Sabedoria e de Lucas-Atos durante sua paixão. E este é tomado aqui como principal elemento de diferenciação ou o grande ponto de descontinuidade entre as obras.

Em Sabedoria, especificamente no drama em que consiste a primeira parte da obra (Sb 1,1–6,21), o justo é descrito como personagem passivo, inclusive, toma-se conhecimento sobre quem ele é e sobre como ele age a partir do discurso dos ímpios (cf. 2.3.2). No primeiro discurso dos ímpios (Sb 2,1-20), os malvados descrevem a atividade do justo: ele denuncia a maldade dos ímpios com a palavra –

[72] Brown afirma ainda que o sucesso da mensagem lucana pode ser verificado “no que muitas pessoas querem dizer quando falam em “morte cristã”, a saber, o tipo de morte, perdoando os outros e em paz consigo mesmo, que o Jesus lucano teve”. (2011a, p. 68).

[73] Para Brown, a equivalência entre “justo” e “filho de Deus” de Sabedoria esclarece as formas evangélicas variantes na confissão do centurião quando Jesus morre: “Verdadeiramente, este (homem) era filho de Deus” (Mc 15,39; Mt 27,54) e “Certamente este homem era justo” (Lc 23,47) (2011b, p. 691).

“...nos censura as faltas contra a Lei, nos acusa de faltas contra a nossa educação” (Sb 2,12) –, e com sua vida: “basta vê-lo para nos importunarmos; sua vida se distingue da dos demais e seus caminhos são todos diferentes. Ele nos tem em conta de bastardos; de nossas vias se afasta” (Sb 2,14-16a). A partir de então, os ímpios tomam as rédeas e os justos ficam à mercê de suas perversas ações.

No Evangelho segundo Lucas, Jesus cura e perdoa enquanto sofre e morre (BROWN, 2011a, p. 67). Brown aponta quatro situações em que, em Lucas, Jesus dá continuidade a seu ministério durante sua paixão: Lc 22,51; 23,12.34a.43.

A primeira ação se dá no contexto da prisão de Jesus (Lc 22,47-53). Uma multidão chega ao Monte das Oliveiras, tendo Judas a sua frente. Vendo o que estava para acontecer, os que acompanhavam Jesus perguntaram: “Senhor, e se ferirmos à espada” (Lc 22,49). E antes que houvesse qualquer resposta, um deles feriu o servo do Sumo Sacerdote, decepando-lhe a orelha direita (Lc 22,50). Diante disso, Jesus responde ao que maneja a espada: “Deixai-o. Basta.” e, voltando-se para o homem ferido: toca-lhe a orelha e cura-o (Lc 22,51). Brown recorda que a combinação dos verbos tocar e curar não é inédita na obra lucana, como se pode atestar, por exemplo, em Lc 6,19, e, ainda, que este é o primeiro “exemplo da teologia lucana especial de Jesus que age como salvador durante sua própria paixão (2011a, p. 356).

A segunda manifestação do poder de Deus em Jesus que cura e perdoa em meio a seus infortúnios se dá em Lc 23,12: “E nesse mesmo dia Herodes e Pilatos ficaram amigos entre si, pois antes eram inimigos”. Brown enxerga nesse acontecimento – ainda que este, vale lembrar, não seja plausível nem histórico – uma oportunidade de graça para Herodes e Pilatos, que tiveram sua relação de amizade curada. Também aqui, acrescenta o autor, o evangelista apresenta um Jesus consciente e consistente com o seu projeto de fazer o bem (At 10,38) (2011a, p. 931).

A terceira manifestação da atuação de Jesus se dá na oração de perdão que Jesus faz em Lc 23,34a: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem”. Essa oração – como também a de Lc 23,46 – está presente apenas na narrativa da paixão do Evangelho segundo Lucas. A petição de Jesus comporta um ensinamento aos leitores de Lucas-Atos sobre como devem responder à hostilidade, uma vez que Jesus reza “inesperada e misericordiosamente” por seus algozes, enquanto os

soldados dividem suas vestes (BROWN, 2011b, p. 130.139). Mais uma vez, Jesus atua conferindo o perdão.

A quarta e última atividade ministerial de Jesus durante sua paixão se dá na perícope tradicionalmente conhecida como a do “bom ladrão” (Lc 23,39-43). Nesta passagem, que também é exclusiva da narrativa lucana, Jesus que perdoou durante todo seu ministério, oferece a recompensa do paraíso ao malfeitor que, crucificado com ele, pede que se lembre dele quando vier o Reino. Em Lc 23,43, Jesus, apesar de ser alvo de insultos e provocações (Lc 23,35-39), oferece ao malfeitor – a última pessoa a falar com Jesus antes de sua morte – o conforto de saber-se acolhido, de ser perdoado. Para Brown, é concedida ao malfeitor não só libertação, mas a possibilidade de “estar com Jesus”. Em sua resposta, Jesus lhe confere a condição de discípulo (2011b, p. 171).

Jesus, declarado como verdadeiramente justo na obra lucana, é apresentado, nos relatos da paixão, não como vítima passiva e fracassada, mas como mártir, como justo-filho de Deus, cuja comunhão com o Pai permanece intacta e inabalável mesmo em meio a seus infortúnios, como salvador durante sua própria paixão.

Considerações

Como foi afirmado na introdução a este capítulo, com este trabalho, pretende-se identificar e demonstrar que a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria subjaz à compreensão de justo presente em Lucas-Atos, em especial na designação de Jesus como justo, em Lc 23,47.

Sabedoria e Lucas-Atos foram postos lado a lado e ainda que a provocação de olhar as duas obras como um díptico tenha sido proposta em 4.1.1, a postura de compará-las permeou ou, melhor dizendo, conduziu todo o quarto capítulo. Cada uma das obras apresenta, a seu modo, uma imagem, uma representação do justo, e cada imagem, por sua vez, constitui um retrato exemplar, contém uma proposta de como o leitor deve caminhar na vida.

As duas imagens de justo, a de Sabedoria e a do justo Jesus de Lucas-Atos, como foi demonstrado, pertencem à grande tradição do justo sofredor. Em ambas, o justo sabe-se filho de Deus. O grande ponto de descontinuidade entre os escritos é que, diferentemente do justo de Sabedoria, o justo de Lucas-Atos dá continuidade a

seu ministério durante sua paixão, em outras palavras, cura e perdoa enquanto sofre e morre.

Ao final deste capítulo, pode-se, como Giménez González, afirmar que embora o drama do justo de Sabedoria não consista em uma profecia, em uma previsão de algo futuro ou esteja inacabado, a vida de Jesus, sua paixão, morte e ressurreição – sobretudo segundo a narrativa lucana – lhe conferem pleno cumprimento, pois retoma e realiza vários aspectos da imagem e do caminho do justo presente em Sabedoria (2009, p, 384).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Bíblia em seu estado atual pode ser comparada a uma conversa continuada, uma conversa que ainda não conheceu um ponto final, visto que se prolonga a cada leitura, a cada nova interpretação e a partir da experiência de cada leitor. Suas narrativas, cantos, preces, sentenças, códigos de leis, profissões de fé, parábolas e personagens povoam o imaginário ocidental, marcam a cultura, a linguagem, os discursos, as canções, o calendário, os monumentos, estão presentes na compreensão que se tem acerca da vida e na maneira que se representa a morte.

O tema da justiça, como se assinalou repetidas vezes ao longo desta dissertação, é central na Bíblia. A justiça é apresentada como atributo de YHWH, mas também como postura esperada do ser humano. A vontade de justiça está presente em toda a revelação bíblica e é expressa em numerosas passagens: as coleções de leis de Israel comportam preceitos que regulam a equidade entre as pessoas e o cuidado dispensado aos animais e ao meio em que se vive; os textos proféticos trazem constantes apelos e exortações ao povo quanto à prática da justiça; os textos sapienciais são marcados pela reflexão acerca da justiça e pela oposição entre a sorte dos justos e dos ímpios; nos salmos, a justiça de YHWH é louvada e, diante dele, o orante dá provas da própria justiça.

É importante observar, contudo, que, na Bíblia, a justiça não é concebida de forma abstrata, antes se mostra na concretude das relações interpessoais, como se pode constatar, por exemplo, na declaração de Judá sobre o comportamento de Tamar: “Ela é mais justa do que eu” (Gn 38,26), e na de Saul com respeito a Davi: “Tu és mais justo do que eu” (1Sm 24,18) (cf. 1.1.2). Nos textos bíblicos, não há uma conceituação da justiça, mas um ensinamento sobre como fazer justiça, e isso se dá, sobretudo, a partir da apresentação de um ideal de justo.

A imagem do justo ideal emerge nos mais diversos livros e nas mais diversas formas, dentre as quais merece destaque a apresentação de personagens exemplares, cujos feitos e condutas são propostos aos leitores como medida e referência da prática da justiça, como, por exemplo, Noé, Daniel e Jó, três imagens de justo presentes em Ez 14,14-21 (cf. 1.2.2), os sete justos presentes em Sb 10,1-11,1 (cf. 2.3.4) e os designados justos na obra lucana (cf. 3.3.2 e 3.3.3).

A imagem, vale retomar, é toda palavra ou expressão que evoca um objeto, é uma representação mental. Ela evoca a algo concreto, portanto, está munida de certa visualidade, ao mesmo tempo está intimamente relacionada aos conceitos de metáfora e de descrição. E é seu caráter descritivo que guarda também sua função retórica (cf. 4.1). Em outras palavras e aplicando ao contexto desta dissertação, cada vez que, nos textos bíblicos, há uma referência ao justo, há também a evocação de uma personagem exemplar, de alguém cuja retidão, integridade e lealdade religiosa e comunitária são louváveis, de alguém que deve ser tomado, pelos leitores, como modelo de conduta. E a apresentação de personagens exemplares é mais um artifício de interpelação do leitor a uma prática, já que os textos bíblicos não visam apenas a informar, mas também a sensibilizar.

A imagem do justo, embora apresente um núcleo bem definido, vai sendo alargada ao longo do tempo e, a cada novo escrito bíblico, vai tomando novas nuances, a partir das experiências dos povos nos quais esses textos foram nascendo. Com este trabalho, pretendia-se demonstrar que a imagem do justo presente no Livro da Sabedoria subjaz à compreensão de justo presente em Lucas-Atos, em especial na designação de Jesus como justo pelo centurião romano em Lc 23,47, também presente na pregação da Igreja sobre Jesus, o que se expressa em At 3,14, 7,52 e 22,14.

Quanto à imagem do justo presente no Livro da Sabedoria, a discussão se deu a partir de quatro postulados: 1) o justo vive conforme os sete imperativos da “Exortação para amar a justiça” (Sb 1,1-15). Segundo esta Exortação, o justo ama a justiça, pensa no Senhor com retidão e integridade de coração e o busca, ou seja, cultiva com ele uma relação de proximidade, o sabe e o sente misericordioso e propício; o justo guarda sua língua do murmúrio inútil e da maledicência, das palavras injuriosas contra Deus e dos propósitos maldosos e maliciosos contra o próximo; e, pautado nesses valores e tomando esse caminho como programa de conduta, o justo escolhe a vida (cf. 2.3.1). 2) A imagem do justo é apresentada nos dois discursos dos ímpios (Sb 2,1b-20; 5,1-23), segundo os quais o justo é o inocente, o que se ajusta à Lei de Deus, o que denuncia a maldade dos ímpios com palavras e ações, o que conhece a Deus e de seu projeto para o ser humano, o que se diz filho de Deus e que, embora ultrajado, torturado e morto, é contado entre os filhos de Deus e participa do destino dos santos (cf. 2.3.2). 3) A imagem do justo que emerge na reflexão sobre a “Revelação dos paradoxos desta vida” (3,1–4,20). Nesta

reflexão, são considerados justos também aqueles que não experimentaram, na condição de sua vida presente, a tríplice bênção da felicidade, da fecundidade e da longevidade, defendida pela tradicional doutrina da retribuição; a eles, contudo, é assegurada, na vida futura e definitiva, uma nova condição oferecida por Deus aos que lhe são fiéis, uma permanência com ele no amor (cf. 2.3.3). 4) A imagem do justo de Sabedoria inspira-se nos sete justos retomados em Sb 10,1-11,1, a saber: Adão, Noé, Abraão, Lot, Jacó, José e o povo de Israel. A menção a essas personagens apresenta o justo com alguém que conta com o favor de Deus (cf. 2.3.4).

A tese sobre a qual se procurou discorrer neste trabalho foi: a imagem do justo "desenhada" no Livro da Sabedoria é pano de fundo para a construção da imagem de Jesus como Messias-justo na obra lucana (Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14). Isso significa que ao ser designado justo em Lucas-Atos, Jesus é apresentado como amante da justiça; como o piedoso, que cultiva com o Senhor uma relação de proximidade, que experimenta a misericórdia de Deus; como alguém que é reto em tudo o que diz e faz, que se ajusta à Lei de Deus e que denuncia a maldade dos maus com suas palavras e ações; como aquele que escolhe a vida e rejeita qualquer projeto de morte; como alguém que conta com o favor de Deus; como o que experimenta o sofrimento, inclusive a condenação à morte vergonhosa, mas se sabe filho de Deus e espera participar do destino dos santos.

Na obra lucana, Jesus é designado justo quando morre, no ato da consumação de sua vida. O leitor, que acompanhou e acompanha sua trajetória ao longo da narrativa lucana, também é capaz de, a partir dos eventos relatados, chegar à mesma conclusão, apesar da morte a que foi condenado. A condenação à morte de cruz, vale lembrar, colocava em questão a justiça de Jesus, pois, segundo Dt 21,23, "o que for suspenso é um maldito de Deus", e, segundo a tradicional doutrina da retribuição, ao justo era reservada a tríplice bênção da felicidade, da fecundidade e da longevidade – o que já havia sido questionado e superado no Livro da Sabedoria (cf. 2.3.2 e 2.3.3). E é justamente nesse aspecto que se pode afirmar que o justo Jesus concentra e amplia a imagem do justo presente em Sabedoria, como também este, o justo de Sabedoria, apresenta uma síntese da imagem do justo presente no Antigo Testamento (cf. 4.1.2).

A declaração do centurião é precedida pela oração confiante de Jesus ao Pai antes de sua morte. Nesse sentido, o termo justo faz eco à tradição do justo-filho

de Deus de Sabedoria, do justo perseguido, a quem Deus acompanha e ama. A imagem de justo presente na narrativa da paixão de Lucas, assim como a imagem de justo presente no Livro da Sabedoria, inscreve-se na longa tradição do justo sofredor (cf. 4.2.1). Nos dois casos, o justo sabe-se filho de Deus e sua condenação à morte está diretamente relacionada a esse fato. A justiça e a filiação divina, nos dois escritos, estão intimamente relacionadas (cf. 4.2.2). O grande ponto de descontinuidade entre os escritos analisados neste trabalho é que, diferentemente do justo de Sabedoria, o justo de Lucas-Atos dá continuidade a seu ministério durante sua paixão, ou seja, Jesus cura e perdoa enquanto sofre e morre (cf. 4.3.3). Portanto, no relato da paixão de Lucas e, de modo especial, na declaração do centurião em Lc 23,47, Jesus não é apresentado como vítima passiva e fracassada, mas como mártir; como justo-filho de Deus, cuja comunhão com o Pai permanece intacta e inabalável mesmo em meio a seus infortúnios; como salvador durante sua própria paixão.

Jesus, vale lembrar, personagem principal da obra lucana – da primeira parte, pelo menos –, é um justo entre justos: Zacarias e Isabel, Simeão, José de Arimatéia e o centurião Cornélio, também apresentados como justos. Isso prova que a justiça não é privilégio de Jesus, mas é característica das pessoas piedosas, que cultivam uma relação filial com Deus e a retidão e a bondade nas relações com os semelhantes.

REFERÊNCIAS

ÁBREGO DE LACY, J. M. *Los libros proféticos*. Navarra: Verbo Divino, 1993.

ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*. Madrid: Cristandad, 1980.

ASENSIO, Víctor Morla. *Livros sapienciais e outros escritos*. São Paulo: Ave Maria, 2008.

BIBLEWORKS 7. Software for Biblical Exegesis and Research. 2006. CD-ROM.

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulinas, 2008.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas I* (Lc 1–9). Salamanca: Sígueme, 1995.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas II* (Lc 9,51–15,35). Salamanca: Sígueme, 2002.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas III* (Lc 15,1–19,27). Salamanca: Sígueme, 2004.

BOVON, François. *El Evangelio según San Lucas IV* (Lc 19,28–24,53). Salamanca: Sígueme, 2010.

BROWN, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento I.* Cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas. Madrid: Trotta, 2002.

BROWN, Raymond E. *A morte do Messias*: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos. Volume I. São Paulo: Paulinas, 2011a.

BROWN, Raymond E. *A morte do Messias*: comentário das narrativas da Paixão nos quatro evangelhos. Volume II. São Paulo: Paulinas, 2011b.

CARMONA, Antonio R. La obra de Lucas (Lc-Hch). *In:* MONASTERIO, Rafael A.; CARMONA, Antonio R. *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apósteles.* Navarra: Verbo Divino, 1992, p. 277-384.

CEIA, Carlos. “Imagem”. *In*: CEIA, Carlos (org.). *E-dicionário de termos literários* (EDTL). Disponível em: http://www.edtl.com.pt. Acesso em 02 mai 2021.

CERESKO, Anthony R. *A sabedoria no Antigo Testamento:* espiritualidade libertadora. São Paulo: Paulus, 2004.

CERQUEIRA, Kinno Alves. *A compreensão do Reino à luz da representação de Deus como Pai a partir da oração do Pai-Nosso.* 2020. 104 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia, 2020. Disponível em: http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1371/5/OK_kinno_alves_cerqueira.pdf. Acesso em 5 abr 2021.

CULLMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2015.

DESCAMPS, Albert. “Justicia”. In: LÉON-DUFOUR, X. *et al*. *Vocabulario de Teología Bíblica.* Barcelona: Editorial Herder, 1965.

DILLON, Richard J.; FITZMYER, Joseph A. Hechos de los Apóstoles. BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Nuevo Testamento I. Madrid: Cristandad, 1972, p. 421-546.

DORÉ, Daniel. *El libro de la Sabiduría de Salomón.* Cuadernos Bíblicos. Navarra: Verbo Divino, 2003.

FABRIS, R. *Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 1991.

FABRIS, R. O Evangelho de Lucas. *In:* FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (II)*: Lucas e João. 4.ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 9-248.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas I*: Introducción general. Madrid: Cristandad, 1986a.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas II*: Traducción e comentario (Lc 1–8,21). Madrid: Cristandad, 1986b.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas III*: Traducción e comentario (Lc 8,22–18,14). Madrid: Cristandad, 1986c.

FITZMYER, Joseph A. *El Evangelio según Lucas IV*: Traducción e comentario (Lc 18,15–24,53). Madrid: Cristandad, 1986d.

GEORGE, Augustin. *El evangelio según san Lucas*. Cuadernos Bíblicos*.* Navarra: Verbo Divino, 1987.

GIMÉNEZ GONZÁLEZ, Agustín. *Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá (Sab 2,18).* Acercamiento canónico a la filiación divina del justo perseguido en Sab 1-6. Estella: Verbo Divino, 2009.

GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. *Léxico do Novo Testamento*: grego, português. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz Josef. *Israel e seu Deus*: guia de leitura para o Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2001.

KIRST, N. *et al*. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.

MALY, Eugene H. Genesis. *In*: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland E. *Comentário Bíblico San Jerónimo*. Tomo 1. Madrid: Cristandad, 1971, p. 59-156.

MANNUCCI, Valério. *Bíblia, palavra de Deus*: curso de introdução à Sagrada Escritura. São Paulo: Paulus, 1985.

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo* – Os Atos dos Apóstolos. São Paulo: Loyola, 2003.

MARGUERAT, Daniel. O evangelho segundo Lucas. *In:* MARGUERAT, Daniel (org.). *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2015, p. 107-136.

MARGUERAT, Daniel. Os Atos dos Apóstolos. *In:* MARGUERAT, Daniel (org.). *Novo Testamento*: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2015, p. 137-170.

MAZZAROLO, Isidoro; KONINGS, Johan. *Lucas*: o evangelho da graça e da misericórdia. São Paulo: Loyola, 2016.

MAZZAROLO, Isidoro; KONINGS, Johan. *Atos dos Apóstolos*: o caminho da Palavra. São Paulo: Loyola, 2017.

MCKNIGHT, S. “Justiça”. *In*: REID, Daniel G. *Dicionário teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2012.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 3 ed. São Paulo: Cultrix, 1982.

NEVES SILVA, Rosemary Francisca; MARQUES, Mariosan de Sousa. As múltiplas faces da justiça no Antigo Testamento. *Fragmentos de Cultura*, v. 28, p. 578-586, 2018. Disponível em: http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/6976. Acesso em 12 mar 2020.

NOETSCHER, Fr.; BLAESER, P. “Justiça”. *In*: BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. Volume II. São Paulo: Loyola, 1983.

PEREIRA, Ney Brasil. *Livro da Sabedoria*: aos governantes, sobre a justiça. Petrópolis: Vozes, 1999.

REIMER, David J. צדק. In: VANGEMEREN, Willem A. *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*. Volume 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

RODRIGUES, Marcia Eloi. *'En tois tou patros mou' (Lc 2,49):* a identidade messiânica de Jesus segundo Lc 2,41-52 (e Lc 4,16-30). 2019. 167 f. Tese (Doutorado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: https://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/download_imagem.php?arquivo=240620-PrpBGS6Fxt2sC.pdf. Acesso em 1 abr 2021.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Amar a Justiça, buscar a Deus (Sb 1,1–2,24). In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano (org.). *O livro da Sabedoria*: justiça e sabedoria como estilo de vida. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 49-66.

SANTOS, Arthur Francisco Juliatti. Justiça: raízes bíblicas e consequências teológico pastorais. *Revista de Cultura Teológica*, v. 69, p. 23-33, 2010.

SCHERER, Odilo P. *Justo sofredor*: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo. São Paulo: Loyola, 1995.

SCHRENK, G. δικαιοσύνη. *In:* KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W. *Compedio del diccionario teológico del Nuevo Testamento.* Bogotá: Libros Desafío, 2002.

SCHROER, Silvia. O Livro da Sabedoria. *In*: ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

SEEBASS, Horst. Justiça. *In*: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Volume 1. São Paulo: Vida Nova, 2000.

SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2015.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007.

SILVA, Jackson Câmara. *'Deus visitou seu povo' (Lc 7,16c):* amor e misericórdia no Evangelho segundo Lucas. 2019. 125 p. Dissertação (Mestrado) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: http//www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/download_imagem.php?arquivo=130720-M6RCwc224sq1P.pdf. Acesso em 5 abr 2021.

STADELMANN, L. I. J. O direito e a justiça no Antigo Oriente Médio. *Perspectiva Teológica*, v. 10, n. 20, p. 139-173, 1978.

STIGERS, Harold G., *tsedeq* In: HARRIS, R. Laird; ARCHER, JR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Volume 3. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o livro da sabedoria*: A sabedoria de Israel e o senso da justiça. São Paulo: Paulus, 1993.

STUHLMUELLER, Carroll. Evangelio según san Lucas. *In*: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Nuevo Testamento I. Madrid: Cristandad, 1972, p. 295-420.

TELES, Gilberto Mendonça. As duas estruturas da imagem literária. *In*: *Verbo de Minas.* v. 6. n. 10. p. 11-50. 2006. Disponível em: https: //ser.cesjf.br. Acesso em 05 dez 2020.

TKACIK, Arnold J. Ezequiel. *In:* BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Antíguo Testamento II. Madrid: Cristandad, 1972, p. 27-82.

TORQUATO, R. P. Salmos. In: *Theologica Latinoamericana*: Enciclopédia Digital. 2019. Disponível em: http://teologicalatinoamericana.com/?p=1700. Acesso em 25 jan 2021.

TORQUATO JR. Clovis. Questões introdutórias ao livro da Sabedoria. In: ROSSI, Luiz Alexandre Solano (org.). *O livro da Sabedoria*: justiça e sabedoria como estilo de vida. São Paulo: Paulinas, 2018.

VALÉRIO, Paulo F. *Deus justo e misericordioso:* na experiência de Abraão e do servo sofredor. São Paulo: Paulinas, 2007.

VAZ, Armindo dos Santos. Justiça e misericórdia na Bíblia hebraica. *Didaskalia*, Vol. XLI, p.221 234, 2011. Disponível em: *https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/10164/2/V04101-221-234*. Acesso em 24 nov 2019.

VAZ, Armindo dos Santos. O específico da justiça na Bíblia hebraica. *Cultura*, Vol. 30, p. 63-75, 2012. Disponível em: *https://journals.openedition.org/cultura/1563*. Acesso em 24 nov 2019.

VERKINDÈRE, Gérard. La Justicia en el Antiguo Testamento. *Cuadernos Biblicos* 105, Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001.

VILCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabedoria e sábios em Israel*. São Paulo: Loyola, 1999.

VILCHEZ LÍNDEZ, José. *Sabiduria.* Navarra: Verbo Divino, 1990.

VON RAD. Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Volume I. Salamanca: Sígueme, 1993.

WIKENHAUSER, Alfred. *Los Hechos de los Apósteles*. Barcelona: Herder, 1973.

WRIGHT, Addison G. Sabiduría. *In*: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Antíguo Testamento II. Madrid: Cristandad, 1971, p. 563-594.

ZIENER, Georg. A sabedoria do Oriente Antigo como ciência da vida. Nova compreensão e crítica de Israel à sabedoria. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2004, p. 333-350.