



Cristo Jesus, Justiça de Deus¹

Christ Jesus, Justice of God

João Luiz Correia Júnior²

Rita Maria Gomes³

Resumo: O presente artigo tem por objetivo a reflexão acerca dos temas da justiça e da justificação oriundos da reflexão bíblico-teológica das tradições católica e protestante. Seguiu-se a metodologia básica da análise bibliográfica, bem como o estudo dos termos na Sagrada Escritura. A partir daí, foram dados os seguintes passos: primeiro, a apresentação da compreensão da justiça na filosofia grega; segundo, a consideração do testemunho bíblico sobre a semântica da justiça, no Antigo e no Novo Testamentos; terceiro, fez-se uma incursão pela reflexão teológica, pontuando os principais desenvolvimentos desse tema. Ao final, conclui-se que, do ponto de vista doutrinário, para um diálogo ecumênico ainda falta um longo caminho a percorrer, embora tenhamos avançado bastante. Quanto à reflexão sobre o tema, é possível entender que temos outros pontos de partida para pensar a justiça além das definições doutrinárias: a realidade do humano necessitado de justiça.

Palavras-chave: Doutrina da Justificação. Antigo Testamento. Novo Testamento. Luteranos. Católicos.

Abstract: This article aims to reflect on the themes of justice and justification arising from the biblical-theological reflection of Catholic and Protestant traditions. We followed the basic methodology of bibliographic analysis, as well as the study of terms in Holy Scripture. From there, the following steps were taken: first, the presentation of the understanding of justice in Greek philosophy; second, the consideration of biblical testimony regarding the semantics of justice in the Old and New Testaments; third, there is an incursion into theological reflection, punctuating the main developments of this theme. In the end, it is concluded that, from the doctrinal point of view, there is still a long way to go for ecumenical dialogue, although we have made great progress. As for the reflection on the theme itself, it is possible to understand that we have other starting

¹ Este artigo foi recebido em setembro de 2024 e submetido a uma avaliação cega por pares, conforme a política editorial, sendo aprovado para publicação em novembro de 2024.

² Pós-doutor (2012) pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Doutor (1998) em Teologia (linha de pesquisa em Estudos Bíblicos) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO). Mestre (1995) em Teologia (linha de pesquisa em Estudos Bíblicos) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO). Professor Titular e Pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: joao.correia@unicap.br

³ Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2017). Mestra em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2011) e Bacharel em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2007). Bacharel em Filosofia pelo Instituto Teológico e Pastoral do Ceará (2004). Professora e pesquisadora na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap). E-mail: rita.gomes@unicap.br



points for thinking about justice beyond the doctrinal definitions: the reality of the human in need of justice.

Keywords: Doctrine of Justification. Old Testament. New Testament. Lutherans. Catholics.

Introdução

A justiça é a principal virtude de uma sociedade. Pode-se afirmar que não há como viver relações interpessoais sem a prática da justiça, compreendida como a distribuição imparcial das vantagens que se tiram da vida em sociedade e dos encargos que a própria vida social impõe a todos.

Este artigo tem como objetivo apresentar uma compreensão sobre a aplicação da justiça à clássica afirmação teológica de que Jesus Cristo é a justiça de Deus. Mas, para compreender o alcance dessa teologia/cristologia, faz-se necessário enfrentar algumas questões: 1) No contexto histórico do mundo antigo, o que se entende como justiça? Qual a compreensão da cultura e da filosofia grega sobre esse tema? 2) Que concepção de justiça está contemplada no testemunho bíblico, do Antigo ao Novo Testamento? 3) Como foi se desenvolvendo a discussão teológica sobre justiça e justificação no Cristianismo, desde a Patrística até a Idade Média? Na Grécia, na época homérica (período que começa por volta de 1150 a.C. e termina com a ascensão das cidades-estado gregas, cerca de 800 a.C.), o termo que foi e continuou a ser traduzido por “justiça”, *dikē*, designa a ordem eterna das relações justas que estruturam o mundo natural e o mundo social. Essa ordem assume a forma de uma hierarquia de papéis em que cada um assume suas obrigações com relação aos outros. Era, antes de tudo (embora não exclusivamente), a virtude dos governantes e dos juizes. Com a urbanização, surgida a partir das cidades-estado, esse modelo de justiça foi cada vez mais criticado, e é nesse contexto que se deve compreender a obra de Platão (428/427 – 348/347 a.C.) e de Aristóteles (384 – 322 a.C.). O filósofo Platão, na *República* e nas *Leis*, faz da justiça uma das qualidades morais que permite submeter as paixões à razão. Aristóteles, a partir da percepção de que as pessoas eram desiguais na hierarquia social, defende em *Ética a*



Nicômaco que a justiça deve estar presente em todas as relações sociais: numa transação, nenhuma das partes deve ser favorecida em relação à outra ou em detrimento da outra.⁴

Na cultura do Antigo Israel, o culto e as leis procuraram inculcar, desde sempre, antes de aparecerem os grandes profetas, o interesse e o afeto pelas pessoas mais fracas. Os profetas seriam mal interpretados se fossem considerados franco-atiradores à margem dessa luta mais ampla pela justiça. Eles tinham a preocupação com a reta administração da justiça.⁵ Esse é o contexto histórico, filosófico e bíblico que será apresentado neste trabalho para se compreender Jesus Cristo como a justiça de Deus.

A justiça na filosofia

Justiça é, em geral, a ordem das relações humanas ou a conduta de quem se ajusta a essa ordem. Podem-se distinguir dois significados principais que estão interligados: no primeiro, a justiça é compreendida como conformidade da conduta a uma norma; no segundo, a justiça é entendida como eficiência de uma norma ou de um sistema de normas.⁶

Justiça como conformidade à norma

Neste primeiro conceito, a Justiça é a conformidade de uma pessoa, em seu comportamento, a uma norma ou lei.⁷ Essa conformidade à norma torna a pessoa justa, virtuosa. Nesse sentido, Aristóteles (384-322 a.C.), em *Ética a Nicômaco*, já afirmava que a Justiça é “o que torna os indivíduos predispostos a realizar atos justos e que os faz agir justamente e desejar aqueles atos”.⁸ Por isso, conclui o filósofo grego, com a frase lapidar: “Na justiça está toda a virtude somada. E é a virtude perfeita”.⁹

⁴ PORTER, Jean. Justiça. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 968.

⁵ DÍAZ, José Luis Sicre. *Introdução ao Profetismo Bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 364.

⁶ JUSTIÇA. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 593.

⁷ JUSTIÇA. In: ABBAGNANO, 2003, p. 594.

⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: EDIPRO, 2014, p. 179, livro V, 1, 1129a, 10.

⁹ ARISTÓTELES, 2014, p. 182, Livro V, 1, 1129b, 30.



Praticar a justiça é, desse modo, na perspectiva aristotélica, a virtude integral e perfeita: integral porque compreende todas as outras; perfeita porque quem a possui pode servir-se dela não somente em relação a si mesmo, mas também em relação aos outros.¹⁰

Nesse ponto do pensamento de Aristóteles, a justiça é compreendida como uma virtude moral, que consiste na disposição interior e subjetiva que leva o cidadão a cumprir os atos prescritos pela lei. Portanto, a pessoa justa é aquela que se conforma à lei e respeita a igualdade; a pessoa injusta é aquela que contraria a lei e a igualdade. Ademais, a lei ordena os atos bons e justos de todas as outras virtudes morais; prescreve, por exemplo, atos de coragem, de temperança, de prudência e proíbe as ações contrárias (vícios). Por isso, cumprir a lei é viver justamente e praticar todas as virtudes.¹¹

Justiça como eficiência de uma norma ou de um sistema de normas

Neste segundo conceito, a justiça se refere à eficiência da norma em sua capacidade de possibilitar as relações humanas.¹² Ao regular as relações entre cidadãos, a justiça, enquanto um sistema de normas, longe de ser um código de leis cegas e de aplicação inflexível, adapta-se a todas as situações humanas e às condições históricas da natureza humana.¹³

Aristóteles já afirmava que “enquanto uma lei da natureza é imutável e tem vigência igualmente em todos os lugares, como o fogo que queima tanto aqui [na Grécia] quanto na Pérsia, observa-se que as coisas tidas como justas variam”.¹⁴ E o próprio Aristóteles explica: “quando, portanto, a lei se expressa em termos gerais e surge um caso que não se enquadra na regra, será, então, correto [ao legislador] constituir uma correção da lei onde esta é lacunar por força de sua generalidade”.¹⁵

Essa função corretiva é desempenhada pela virtude da equidade, que é um complemento da virtude da justiça. É a virtude que interpreta a lei, flexibilizando sua rigidez; determina o que é justo em cada situação particular. Portanto, a força da lei não vem do legislador ou de qualquer poder

¹⁰ JUSTIÇA. In: ABBAGNANO, 2003, p. 594.

¹¹ PEGORARO, 1995, p. 32.

¹² JUSTIÇA. In: ABBAGNANO, 2003, p. 594.

¹³ PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 34.

¹⁴ ARISTÓTELES, 2014, p. 201, Livro V, 7, 1134b, 28-33.

¹⁵ ARISTÓTELES, 2014, p. 212, Livro V, 10, 1137b, 10, 20-25.

externo, mas surge da própria natureza humana, que se ordena interna e externamente para alcançar sua plena realização. Essa força ordenadora é a própria sabedoria prática, que conduz o ser humano à harmonia interior e à participação política pela prática da justiça.¹⁶

Pelo exposto, do ponto de vista filosófico, desde Aristóteles, pode-se afirmar que a justiça é concebida como qualidade moral do indivíduo e como virtude política. Desse modo, o cidadão (e não mais o simples indivíduo), pela prática da justiça, alcança sua causa final e suprema: viver bem ou viver em conformidade com a excelência humana na suficiência de bens materiais.¹⁷

A justiça no testemunho bíblico

A temática da justiça aparece na Bíblia de modo bastante variado e nem sempre condiz com o que se desenvolveu ao longo da história. Assim, considera-se necessário fazer um arrazoado da semântica do tema da justiça na Escritura, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, para conhecermos e compreendermos o desenvolvimento desse tema na teologia posterior, uma vez que a sistematização teológica tem como fundamento o texto sagrado.

A semântica da justiça no Antigo Testamento

O testemunho bíblico veterotestamentário sobre a justiça está consignado, sobretudo, nos termos oriundos da raiz קדש (*sdq*). As formas verbais dessa raiz podem ser traduzidas por “ser justo, íntegro; ser justificado, tornar reto; justificar, fazer parecer justo; exercer justiça, declarar justo, fazer justo e justificar-se”. O adjetivo קדוש (*saddôq*) é normalmente traduzido por “justo, correto, íntegro, lícito”. O substantivo masculino קדש (*sedeq*) é “retidão, justiça” e o feminino קדושה (*sedâqâ*) é “justiça, atos de justiça”.¹⁸ Na literatura ugarítica, foi encontrado o uso da raiz *sdq* com o sentido de “legal ou legítimo”. O mesmo sentido foi encontrado também em várias inscrições fenícias. A tendência dos estudiosos ao analisar o uso em textos antigos foi reconhecer a origem semítica do termo antes da egípcia.¹⁹

¹⁶ PEGORARO, 1995, p. 37.

¹⁷ PEGORARO, 1995, p. 38.

¹⁸ REIMER, David J. קדש. In: VANGEMEREN, Willemen A. *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 741.

¹⁹ REIMER, 2011, p. 742.



Nossa ideia de justiça está contida, sobretudo, nos substantivos masculino e feminino, *šedeq* e *šedāqâ*, que correspondem aos nossos conceitos de juízo e retidão. No testemunho bíblico, o sentido básico desses termos deve ser buscado pelo uso, ou seja, pelo contexto, mais que pela morfologia. Esses termos e seus correlatos estão relacionados aos pesos e às medidas. Isso significa que o sentido primário deles se encontra no contexto comercial.²⁰ Essa afirmação é corroborada pelo enunciado deuteronomico: “Utilizarás pesos exatos e justos, medidas precisas e justas, para que vivas longos anos sobre a terra que o SENHOR teu Deus te dá” (Dt 25,15).²¹ A mesma afirmação se encontra no texto de Levítico, precisamente no capítulo que trata da Lei de Santidade: “Tende balanças justas, pesos justos e medidas para sólidos e líquidos justas. Eu sou o SENHOR vosso Deus, que vos tirei do Egito” (Lv 19,36). Porém, o uso do termo nesse contexto não está restrito ao Pentateuco; ele também aparece nos escritos sapienciais. Em Jó 31,6 se diz: “que Deus me pese numa balança exata e reconhecerá a minha integridade” (Jó 31,6).²² O texto de Jó tem a particularidade de trazer o sentido básico de “reto, íntegro” tanto no sentido mais objetivo (balança exata) quanto no subjetivo: sua própria retidão, integridade.

Seguindo a lógica anterior, o que caracteriza o justo é a correspondência a um modelo. Reimer resume essa ideia afirmando que “o termo é usado para se referir à conduta correta: condição ou comportamento conformado a algum padrão implícito”.²³ Entretanto, na linguagem comum, as palavras relacionadas aos substantivos *šedeq* e *šedāqâ* são usadas normalmente nos processos judiciais e configuram a base de sua aplicação, tornando-se, assim, uma categoria jurídica. Esse ambiente forense era muito raro em textos antigos que atestam o uso dos termos. No contexto jurídico, a norma para aquele que tem a função de julgar é que o faça com justiça. Tanto o livro de Levítico quanto o de Deuteronômio atestam esse viés. Lv 19,15 traz: “Não cometas injustiças no exercício da justiça. Não favoreças o pobre, nem prestígies o poderoso. Julga teu próximo conforme a justiça”. E Dt 1,16 atesta: “Naquele tempo dei aos juizes a seguinte ordem: ‘ouvi vossos irmãos e julgai com justiça as questões que cada um tiver, seja com seu irmão israelita, seja com um estrangeiro’”.

²⁰ JUSTO, JUSTIÇA, JUSTIFICAÇÃO. In: McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983, p. 525.

²¹ Os textos bíblicos serão citados segundo a Bíblia Sagrada: tradução da CNBB.

²² McKENZIE, 1983, p. 253.

²³ REIMER, 2011, p. 743.



O texto bíblico atesta usos diversos que podemos compreender como instâncias. Uma instância objetiva é encontrada no contexto comercial dos pesos e medidas; uma instância subjetiva é encontrada nos juízos justos do ambiente forense. Essa instância subjetiva tem dois aspectos: o do juiz e o do “julgado”. Chega um momento em que a questão vai ser a retidão ou a justiça de alguém que é acusado, justa ou injustamente, como nos apresenta o livro de Jó. Nesses casos, justiça significa inocência de uma acusação em juízo ou em outra situação e mesmo a ausência de qualquer acusação (cf. Gn 20,4b e 1Rs 2,32a). O drama de Jó é o melhor exemplo para abordar essa perspectiva da justiça, pois ele se julgava inocente diante de Deus, e a tradição sapiencial na qual estava inserido o via como culpado diante do SENHOR.

Porém, isso não é tudo, pois a justiça ultrapassa o ato de julgar num tribunal ou uma discussão sobre a inocência de um castigado; ela abarca o governo dos povos. Em vista disso, também os decretos dos governantes devem ser justos. Aqui, encontra-se uma terceira instância, a governamental. No Antigo Testamento, a justiça está quase sempre relacionada com a Lei, que é, por vezes, nomeada “justiça”. No entanto, a justiça é uma qualidade pessoal que o rei deve possuir, uma vez que, na compreensão israelita, ele é o administrador da justiça. 2Sm 23,3b-4 atesta: “Quem governa os homens com justiça, quem governa no temor de Deus, é como a luz da aurora, quando nasce o sol, numa manhã sem nuvens; quando seu brilho, após a chuva, faz na terra a erva nascer”. É em vista disso que *şedeq*, compreendida como conduta reta, se opõe ao pecado ou à impiedade.²⁴

Na literatura sapiencial e nos Salmos, *şedeq* é usado no sentido de boa conduta moral. Assim, a conduta reta corresponde à honestidade em oposição ao engano.²⁵ A literatura profética também atesta esse sentido (cf. Ez 14,14.20). Nos livros proféticos, *şedeq* aparece como meio de salvação, assumindo ainda os sentidos de libertação e justificação. Os 10,12 exemplifica bem essa ideia ao dizer que Israel deve semear *şedeq* (conduta reta) e que o SENHOR fará chover *şedeq* (salvação). Existe um uso bem particular que atesta o uso de *şedeq* com o sentido de salvação messiânica e que se encontra em Is 24,16.²⁶

²⁴ McKENZIE, 1983, p. 526.

²⁵ Nesse caso específico, o uso do termo, no texto bíblico, pode variar um pouco, pois em pelo menos três textos a justiça parece estar com os personagens que se valem de trapaça para estabelecer o que aos seus olhos é justo. Reimer cita o caso de Jacó e Labão, de Tamar com seu sogro, e de Saul e Davi. Cf. REIMER, 2011, p. 744.

²⁶ McKENZIE, 1983, p. 526.



Por fim, e não menos importante, é necessário lembrar que os usos de *šedeq* e seus correlatos, antes de designarem ou qualificarem o rei, ou qualquer israelita, são referidos a Deus e falam de “sua justiça”, ou seja, a “justiça divina” como atributo de salvação, seu poder e vontade salvífica. O Senhor manifesta sua justiça ao libertar o oprimido e perdoar o pecador, pois preocupa-se mais com a salvação do que com o castigo.²⁷

A semântica da justiça no Novo Testamento

No Novo Testamento, o campo semântico da justiça, em ligação com o Antigo Testamento, aparece no seguinte grupo de palavras: no adjetivo *δικαιος* (*dikaios*); no substantivo *δικαιοσύνη* (*dikaiosyne*); no verbo *δικαιώω* (*dikaiō*); e nos substantivos derivados do verbo: *δικαιωμα* (*dikaioma*) e *δικαιωσις* (*dikaiosis*), significando “processo”.²⁸ O substantivo feminino *δική* (*dike*) aparece apenas três vezes no Novo Testamento e tem uma conotação punitiva da “justiça divina”. Nesse caso específico, a noção de justiça aqui é a de uma justiça retributiva.²⁹

Segundo McKenzie, nos Evangelhos, esses termos são geralmente tomados na mesma perspectiva dos usos veterotestamentários ou, com a devida transformação, segundo alguma ideia tipicamente cristã.³⁰ Difere bastante das concepções do termo no mundo grego e helenista, que as compreendem em três sentidos básicos: conformidade com o costume, cumprimento de obrigações e observação de normas legais. Um quarto sentido ligaria aqueles que são *dikaios* com o mundo das virtudes, sendo esse o caso de Flávio Josefo.³¹ *Dikaios* é, normalmente, traduzido por “justo” e significa “inocente”, sem motivo para condenação, conforme Mt 27,4.19 e Lc 23,4.47. O adjetivo tem sentido de “direito” (Mt 20,4; Lc 12,57). O uso neotestamentário do termo é devedor do desenvolvimento da compreensão da justiça como cumprimento da Lei, e cumprir a Lei é fazer a vontade de Deus. Em razão disso, torna-se compreensível a designação de Jesus, o Messias, como “o justo”, pois sua vida e atuação estão em conformidade com a vontade de Deus (At 3,13-14;

²⁷ McKENZIE, 1983, p. 527.

²⁸ A base da reflexão desse ponto, do mesmo modo que a do anterior, é o verbete JUSTO, JUSTIÇA, JUSTIFICAÇÃO. In: McKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983, p. 525-529.

²⁹ KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. [s.l.] William B. Eerdmans Publishing Company, 1985, p. 151.

³⁰ McKENZIE, 1983, p. 527.

³¹ KITTEL; FRIEDRICH, 1985, p. 151.



7,52; Tg 5,6; 1Pd 3,18). Lucas apresenta Jesus como o justo por excelência, embora só seja designado assim ao morrer na cruz (Lc 23,47).

A “justiça” (*dikaïosyne*) tem dois sentidos básicos: justo julgamento ou governo. Hebreus 11,33 e 1Pd 1,1 atestam a *dikaïosyne* como a justiça dos governantes e como o governo de Deus ao guiar a comunidade, respectivamente.³² Em Mateus, aparece como algo que deve ser cumprido e também como objeto da fome e da sede (Mt 5,6), ou seja, como algo necessário para a sobrevivência. Justiça também é “boa conduta” (Mt 5,10.20), conforme está claro em Lc 1,75; At 10,35; 13,10 e 2Pd 2,5.21.

O verbo *dikaïō*, fora dos escritos paulinos, significa “declarar justo” em relação a Deus (Lc 7,29) ou “ser provado”, declarado justo em relação ao homem (Mt 11,19; Lc 7,35). O substantivo *dikaïoma* indica ou uma lei (Lc 1,6; Rm 1,32; Hb 9,1.10) ou um ato salvífico de Deus (Ap 15,4), ou ainda os atos justos do justo (Ap 19,8). “Em Rm 5,18, indica a morte de Cristo que é um ato salvífico e de justificação”.³³

A temática da justiça é abordada de modo distinto no *Corpus Paulinum*. Nele, a justiça é “justiça divina” e o uso dos termos torna-se mais complexo. Paulo desenvolve sua reflexão sobre o “justo” e a “justificação”, partindo de seu profundo conhecimento dessa temática em suas raízes veterotestamentárias. Para ele, “ser justo” é basicamente “ajustar-se”, em geral, ao que ordena a Lei, conduta moralmente reta (Rm 2,13; 10,5). Daí seu desenvolvimento da “justiça de Cristo”, uma justiça inteiramente nova, em contraposição à “justiça da lei” ou às “obras da lei” (Gl 2,21; 2,16; 3,11). Segundo Kittel e Friedrich, a expressão *dikaïosynē theou* é um genitivo subjetivo significando a justiça de Deus e nela somos inseridos. A justiça de Deus está constituída pela união do julgamento e da graça que Deus mostra ao fazer justiça. Assim, Deus transmite a justiça como perdão. Porém, alertam os autores para o fato de que “essa justiça de Deus não é apenas uma experiência individual; é um acontecimento universal em Cristo, em nome de toda a raça”.³⁴

Uma relação profunda pode ser verificada entre Rm 4 e Gn 15,6: a fé de Abraão foi-lhe imputada como justiça, ou seja, antes de ser circuncidado e submeter-se à lei. Rm 5,15-21 cita que por um só homem entrou o pecado e a morte no mundo (Adão); por um só veio a salvação (Cristo).

³² Cf. KITTEL; FRIEDRICH, 1985, p. 153.

³³ MCKENZIE, 1983, p. 528.

³⁴ KITTEL; FRIEDRICH, 1985, p. 154.



Paulo faz a passagem da justiça antiga, intimamente relacionada com a Lei, para uma justiça inteiramente nova: a justiça conferida pela vontade salvífica de Deus através da morte de Cristo, que não é mais alcançada pela observância da lei, mas é dom, é libertação do pecado, é vida no Espírito (Rm 8,10). Se antes era necessário “ajustar-se” à Lei, agora, “justificados” pelo sangue de Cristo, o cristão deve ajustar-se à vida do Cristo, deve conformar-se ao modelo do humano por excelência.

Embora não nos detenhamos aqui nas temáticas da “fé” e da “graça”, elas estão presentes sempre. Andam em par com a justiça. Paulo é o ícone da justificação pela fé e pela graça. Rm 3,23-25 é a síntese paulina da justificação: “Todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus e são justificados pelo dom de sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus, a quem Deus exibiu como instrumento de propiciação por seu próprio sangue, mediante a fé, para mostrar sua justiça”.

Justiça e justificação: desenvolvimento na discussão teológica

As primeiras dificuldades quanto à compreensão bíblica da “justiça” e da “justificação” aparecem muito cedo, pois já são visíveis desde o período patrístico. O fato de que a Septuaginta (LXX) tomou o termo *dikaïosyne* para traduzir o hebraico *šedāqâ*, segundo os estudiosos³⁵, fez com que a justiça fosse compreendida mais a partir do conceito aristotélico de “justiça distributiva”, afastando-se do aspecto salvífico e misericordioso do qual estava impregnado o termo hebraico.

A preocupação primeira é salvaguardar a fé em nossa justificação em Cristo. Como explicar que nossa salvação seja um ato de justiça se somos perdoados quando merecíamos a condenação? Pois, se a justiça é como a compreendeu Aristóteles, dar a cada um o que lhe compete, não teríamos direito à salvação. Aliás, estaríamos todos condenados. O substrato dessas reflexões é o conceito de Deus, a ideia de Deus como “Deus justo”.

A linguagem utilizada é, antes de tudo, jurídica e visa salvaguardar uma relação que, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, é salvífica e, em Cristo, revela-se por um vínculo profundo

³⁵ FERNANDEZ, Irene. Justiça divina. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 972.



entre “justiça” e “amor”. A justiça de Deus nada tem da justiça aristotélica; ela é totalmente justificante e salvífica para com o pecador.³⁶

Agostinho, a exemplo de Paulo, é muito marcado por sua experiência de vida, e isso determina sua doutrina. Contudo, o fato de refletirem os conteúdos da fé a partir de sua história pessoal não faz com que o resultado seja válido apenas para eles mesmos ou os desautorize. Ao contrário, seus testemunhos são válidos para todos os cristãos. A reflexão de Agostinho se desenvolve em meio à polêmica com Pelágio e, posteriormente, com Juliano de Eclana.

Pelágio tinha uma visão muito otimista do ser humano. Ele leva a liberdade humana ao extremo. Não acentua muito a graça, e o pecado também é visto sem muito relevo. Para ele, “a relação do homem com Deus é, antes de tudo, uma relação de criação entre um Deus justo e um homem livre”.³⁷ Por ser justo, Deus recompensa os justos e castiga os maus; para ele, não há pecado onde não há liberdade; não compreende o pecado como algo que possa ser transmitido, pois isso seria contrário à ideia de responsabilidade pessoal, consignada em Ez 18. Com base na atestação profética da responsabilidade de cada indivíduo, Sesboüe resume essa ideia dizendo que “cada homem é um Adão para si mesmo”.³⁸

Se Deus é justo, o homem é livre, entendido não mais como um total dependente de Deus, como uma criança depende de seus pais, mas como um adulto diante de Deus. A tese pelagiana da impecância se fundamenta na ideia de que, se o poder vem de Deus, o querer e o realizar são coisas do homem. Ele é totalmente livre e pode, inclusive, não pecar nunca. Em resumo, segundo Pelágio, o homem pode conseguir sua salvação por si mesmo através de seus atos livres.³⁹

Ao responder a Pelágio, Agostinho desenvolveu a ideia da soberania da graça, que, por conta do acirramento das discussões com Juliano de Eclana, conduziu sua reflexão a um certo desequilíbrio. Seguindo bem de perto a exposição de Bernard Sesboüe,⁴⁰ apresentamos, em linhas gerais, o pensamento de Agostinho sobre essa temática:

³⁶ SESBOÛE, Bernard. *Jesucristo el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, p. 246.

³⁷ SESBOÛE, 1990, p. 252.

³⁸ SESBOÛE, 1990, p. 253.

³⁹ SESBOÛE, 1990, p. 253.

⁴⁰ Os pontos que se seguem são um resumo da reflexão de Sesboüe a respeito da doutrina da graça de Agostinho, presente em SESBOÛE, 1990, p. 254-257.



A primeira afirmação agostiniana é que tudo vem da graça. Nela, tudo começa porque Deus é aquele que sempre toma a iniciativa. O fundamento dessa afirmação é o testemunho bíblico que revela essa iniciativa divina desde o princípio, na criação, no dom da primeira aliança e no dom da aliança definitiva do Verbo encarnado. Agostinho também verifica essa iniciativa divina no âmbito pessoal, pois entende que, mesmo a fé que leva o homem a responder à iniciativa de Deus, é também ela fruto da graça.

A segunda afirmação é que a graça permanece. Ela acompanha nossos atos de modo que não age apenas na primeira justificação, ou seja, no batismo, mas também no processo de santificação. Agostinho insere, assim, uma distinção importante na discussão sobre a justificação: a distinção entre redenção e santificação. Porém, afirma que “nenhuma atividade humana guarda proporção com o dom de Deus”.⁴¹

A terceira afirmação é que a liberdade humana permanece, ainda que tudo comece com a graça divina que vem ao humano. Como afirma Sesboüe, “graça não constrange a liberdade, antes a suscita”.⁴² A graça é a liberdade amorosa de Deus para conosco. A maior prova de que fomos criados livres e assim permanecemos é que podemos dizer “não” ao plano divino de salvação para nós. Disso, fica a questão: graça e liberdade são opostas? A resposta a essa questão deve ser negativa, porque elas não são dois fatores de mesma ordem. A relação entre Deus e o homem não é uma relação quantitativa desse tipo, de modo que a graça, como dom oferecido por Deus ao homem, o impedisse de agir. Resumindo: a ação de Deus e a ação do homem não estão no mesmo plano.

Sesboüe entende que, na relação “graça divina” e “liberdade humana”, está em jogo o “dom da vida divina, nossa adoção filial e nossa divinização”.⁴³ Para aceder à liberdade, primeiro o homem precisa aceitar o dom sem igual de ser criado e vocacionado (predestinado) a ser filho e responder positivamente a esse dom. O autor diz: “o homem é acusativo antes de ser nominativo”.⁴⁴ Essa frase é singular porque coloca o humano na condição primeira de objeto e só depois na condição de sujeito. Ele é primeiro objeto do desejo de Deus e só depois sujeito. Porém,

⁴¹ SESBOÛE, 1990, p. 255.

⁴² SESBOÛE, 1990, p. 255.

⁴³ SESBOÛE, 1990, p. 256.

⁴⁴ SESBOÛE, 1990, p. 256.

essa condição não é consequência do pecado, mas constituinte de nosso ser criatural, que é distinto de Deus.

Por fim, a respeito da afirmação sobre a relação entre condição de pecado e a liberdade aprisionada, Agostinho entende que o pecador está privado da liberdade e que a libertação de sua liberdade não se dá com um único golpe. A liberdade que estava cativa e que é devolvida a si mesma continua dividida. O acordo interior em cada humano pecador se dá progressivamente pela entrega de si mesmo a Deus e aos demais, à ascese e às obras boas, mas essas ações são levadas pela graça.

A Idade Média marca a mudança de eixo da reflexão teológica. A centralidade passa da cristologia à escatologia. Muda também a forma de expor o conhecimento, e passa-se a uma maior preocupação com as definições. A escolástica medieval desenvolve sua reflexão numa linguagem ontológica, acentuando mais o efeito criado da presença da graça divina no homem. O desenvolvimento da teologia da graça aristotélico-tomista conta com uma conceituação precisa, expressa em duplas: “graça sanante” e “graça elevante”; “graça atual” e “graça habitual”; “graça incriada” e “graça criada”.⁴⁵

Em determinado momento da reflexão, chegou-se à afirmação de que a “graça criada”, ou seja, o conjunto das disposições criadas produzidas em nós pela ação e presença divinas, é a causa formal de nossa justiça.⁴⁶ O primeiro par, graça sanante e graça elevante, é suposto no decreto tridentino. Ainda na Idade Média latina, dá-se a separação completa entre justificação e participação na vida divina. Por isso, para os teólogos da chamada via moderna,⁴⁷ não há “nada na vida da graça que tenha um vínculo intrínseco com a *natureza* divina”.⁴⁸

⁴⁵ A “**graça sanante**” é propriamente a graça de justificação do homem pecador; é a graça que vem ao encontro do homem e o torna agradável a Deus; é chamada também graça santificante. A “**graça elevante**” consiste na consciência de que o homem precisa de uma graça que o cure e o eleve a Deus que é seu fim. “**graça atual**” é o auxílio de Deus, uma ajuda temporária de Deus (graça preveniente: o impulso que leva o pecador ou o não-batizado para a justificação); “**graça habitual**” é outro nome da graça santificante; o estado estável do homem justificado; essa graça é participação da vida trinitária. “**Graça incriada**” é a presença favorável de Deus e o dom do amor que Deus faz de si mesmo ao se comunicar à sua criatura; “**graça criada**” são todos os dons e benefícios de Deus que transformam o homem para torná-lo apto à comunhão com Deus. SESBOÛE, Bernard. *História dos Dogmas II: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003, p.272.

⁴⁶ WILLIAMS, Rowan. Justificação. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 976.

⁴⁷ Originalmente consistia no método teológico utilizado. Oponha-se a uma metafísica essencialista e atribuía um papel fundamental à experiência. Esse método abriu caminho para o movimento reformador.

⁴⁸ WILLIAMS, 2004, p. 977.

Em vista disso, faz-se necessária uma distinção linguística para uma melhor compreensão das posições ditas reformadas e católicas.⁴⁹ A teologia católica clássica faz a distinção entre *redenção objetiva*, que se refere ao acontecimento realizado por Cristo no Mistério Pascal, e *redenção subjetiva*, que é a apropriação pessoal da salvação na consciência do fiel. A primeira tem caráter universal, e a segunda, particular. Essa cesura nos aspectos objetivo e subjetivo se traduz nas palavras *redenção* e *justificação*. Tal divisão é estranha às igrejas da Reforma, que compreendem do seguinte modo: a redenção universal corresponde à justificação como ato da justiça justificante de Deus e se distingue da *santificação*, que é consequência da primeira.

Lutero experimenta, de modo profundo, a angústia de seu tempo. Sua maior preocupação era a salvação do homem e, claro, a sua própria. Viveu quase toda a sua vida atormentado pelo medo da condenação pelo Deus justo. Essa preocupação também era a marca da situação eclesial de seu tempo e se refletiu, em seu auge, na prática da simonia. A questão das indulgências, a experiência pessoal e o conceito de Deus que vigorava foram determinantes para sua reflexão e interpretação da Sagrada Escritura.

A linguagem utilizada por ele privilegia os termos bíblicos, revestidos dos silogismos das argumentações. Enquanto Lutero procura ressaltar o sentido existencial-relacional destes termos, a clássica teologia católica preocupa-se com as definições, próprias do discurso ontológico da época.

Diante de um Deus justo, como pode permanecer um homem injusto? Afinal, o que nos garantirá a salvação? Interpretando a Sagrada Escritura, especialmente Paulo, ele encontra a resposta. Nenhuma obra humana pode garantir a salvação, apenas a fé. Daí Lutero chegar às partículas exclusivas *sola gratia*, *sola fide*, *solus Christus*, *sola Scriptura*. Em grandes linhas, seguindo a lógica do processo de justificação do ímpio, suas ideias podem ser expressas assim:

A iniciativa é sempre de Deus, portanto, é graça e não conta com a colaboração do homem (*sola gratia*); é exterior ao homem; Deus declara o homem justo, mas este segue sendo radicalmente pecador (*simul justus et peccator*). Para ele, não há distinção entre “pecado original” e “pecado pessoal”. É a condição radical de pecado que separa o homem de Deus e impossibilita o pecador de buscar a Deus por si mesmo. A graça de Deus vem em socorro do pecador. Não é qualquer

⁴⁹ O autor apresenta essa distinção logo no início de sua reflexão sobre a Doutrina da Justificação. SESBOÛE, 1990, p. 244.



justiça, mas a justiça de Cristo que nos é imputada. A essa forma de compreender a questão, foi chamada *justificação forense*.⁵⁰

Ao tomar Rm 1,17 e compreender que a justificação é uma iniciativa divina que possibilita a vida, Lutero acrescenta ao texto a partícula exclusiva *sola* (*sola fide*). Ele segue a leitura de Paulo, que está claramente confrontando a fé em Cristo com as obras da Lei, e para ele se torna clara a situação vital de sua época (Rm 3,28). “O *sola fide* é a resposta ao *sola gratia*”.⁵¹ Nossa salvação é o dom gratuito de um Deus que é justo em seu amor misericordioso.

Lutero não faz a justificação depender de nossa fé, ela é consequência da decisão de Deus de nos imputar a justiça e a fé de Cristo (*Solus Christus*). Permanece, por isso, estranha a nós e não pode nunca ser possuída, cultivada e desenvolvida. Só em Cristo podemos ser justificados. Lutero também utilizou a linguagem das causas para afirmar seu pensamento e diz que só Deus pode ser a causa daquilo que faz. Conclui que o princípio de nossa justificação deve ser Deus em Cristo. Afirma uma unidade entre o fiel e Cristo. Esta unidade depende inteira e primeiramente da decisão de Deus, sendo em seguida apreendida pela fé. Essa apreensão pela fé só é possível pela Palavra de Deus contida na Sagrada Escritura (*Sola Scriptura*).

O Concílio de Trento destinou sua sexta seção à justificação. No texto do Concílio, aparece claramente as tensões entre os próprios padres conciliares de diferentes escolas e o posicionamento contra os reformadores. A primeira e mais importante informação é que, quanto ao central, a doutrina conciliar concorda com os fundamentos paulinos e agostinianos do pensamento de Lutero.⁵² O problema segue sendo a linguagem ontológica e uma compreensão do homem mais otimista que a de Lutero. Também aqui, apresentaremos os pontos centrais das afirmações conciliares, a saber:

1. Nos primeiros capítulos, afirma-se a iniciativa divina de justificar o homem pecador, impotente quanto à sua própria justificação, seja pela natureza, seja pela lei. Portanto, pela graça. A justificação é apresentada como uma transferência da herança adâmica do pecado, no qual somos solidários, para a herança da adoção filial no novo Adão (Rm 8,15).

⁵⁰ SESBOÛE, 1990, p. 257.

⁵¹ SESBOÛE, 1990, p. 259.

⁵² SESBOÛE, 1990, p. 260.

2. O coração do documento é o capítulo 7, que se refere à justificação e suas causas. Observe-se a linguagem ontológica e o esquema aristotélico-tomista das causas que o fundamentam. Nesse capítulo, estão condensadas as principais afirmações da compreensão católica da justificação. A limitação da linguagem não deve nos predispor de modo negativo à verdade profunda da fé na nossa justificação como dom de Deus em Cristo. Vejamos:

Causa final: a glória de Deus e de Cristo e a vida eterna; **causa eficiente:** o Deus misericordioso, que gratuitamente nos purifica e nos santifica [1Cor 6,11], assinalando e ungindo [cf. 2Cor 1,21s] “com o Espírito Santo prometido, o qual é penhor da nossa herança” [Ef 1,13s]; **causa meritória:** o seu diletíssimo unigênito e nosso Senhor Jesus Cristo, que, quando “éramos inimigos” [Rm 5,10], “pelo grande amor com que nos amou” [Ef 2,4], mereceu-nos a justificação por sua santíssima paixão sobre o lenho da cruz [Cân. 10] e satisfaz por nós a Deus Pai; **causa instrumental:** o sacramento do batismo, que é o “sacramento da fé”, sem o qual ninguém jamais alcançou a justificação. Finalmente, a única **causa formal** é a justiça de Deus, não aquela pela qual ele mesmo é justo, mas aquela pela qual nos torna justos [Cân. 10 e 11]; a saber, aquela pela qual, perdoados por ele, somos renovados no espírito da nossa mente [cf. Ef 4,23] e não só somos considerados justos, mas somos chamados tais e o somos realmente [cf. Jo 3,1], recebendo em nós, cada qual, a sua própria justiça, na medida em que o Espírito Santo a distribui a cada um como quer [cf. 1Cor 12,11] e segundo a disposição e a cooperação própria de cada um.⁵³

Interessante é que a única causa não citada no Concílio de Trento é a causa material, ou seja, o homem que goza da justificação. Isso se justifica se levarmos em conta que o artigo visava ressaltar a prioridade absoluta do agir divino em relação à nossa justificação.⁵⁴

Mesmo tratando em profundidade e de forma global o assunto, Trento não conseguiu seu intento, como a história nos revelou depois. A esse concílio seguiram-se muitas controvérsias no âmbito católico e reformado. As releituras do último Agostinho deram amplo material para desvios e discórdias.

A Doutrina da Justificação é um bem comum da Igreja. Isso se tornou mais evidente com o diálogo entre os católicos e os reformados luteranos, que teve grande impulso com Karl Barth e Hans Küng. O resultado desses estudos e diálogos foi a Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação. Nela, foram elencados e explicitados os principais pontos convergentes das perspectivas católica e reformada sobre a doutrina da justificação, tendo como objetivo a superação da marca das condenações mútuas. O parágrafo 5 atesta: “Esta declaração comum (DC) [...] abarca

⁵³ SESBOÛE, 2003, p. 292.

⁵⁴ SESBOÛE, 2003, p. 291.



um consenso em verdades básicas da doutrina da justificação e mostra que os desdobramentos distintos ainda existentes não mais constituem motivo de condenações doutrinárias.”⁵⁵

Considerações finais

Estamos longe de chegar a uma compreensão unívoca sobre essa temática e a uma relação tranquila entre reformados e católicos. Cremos também não ser necessária tal univocidade. Há riquezas nas duas formas de tratar o tema, tanto na perspectiva reformada quanto na católica romana. Como a história da teologia tem mostrado, as disputas se devem a uma questão de acentos nos quais repousam os riscos de desvios. As duas posturas apresentam limites, e não só de linguagem, embora seja este o nó mais firme. Creio que temos um longo caminho a percorrer.

Uma demonstração desse longo caminho pode ser percebida nos caminhos que a teologia contemporânea tomou ao refletir sobre o tema. Ela experimenta um deslocamento da reflexão sobre a justiça, pois agora é a humanidade que grita por justiça diante de Deus. Moltmann desenvolve uma reflexão que parte da angústia existencial de nosso tempo frente a um mundo de injustiça. Para ele, só é possível desenvolver uma teoria da justificação partindo de uma cristologia mais ampla, a saber, o conhecimento do Cristo. Ele parte da linguagem da justificação pela fé e inverte a perspectiva, transformando-a numa questão de teodiceia.⁵⁶

Outro exemplo é Eberhard Jungel,⁵⁷ que faz uma longa exposição sobre a Doutrina da Justificação ou o “Artigo da Justificação”, para ser fiel à linguagem da Reforma, mostrando seu ponto central para a compreensão reformada da fé. Ele parte da compreensão de Deus como Deus justo e daí tira suas conclusões. Ele propõe uma abordagem ecumênica e cumpre seu propósito. Analisa o desenvolvimento da reflexão reformada e tridentina e aponta os limites e contribuições de ambas. Critica o acordo luterano-católico por não atingir o objetivo de um diálogo ecumênico real. Isso indica que, embora a declaração conjunta seja um passo importantíssimo do ponto de vista eclesial, não convence muito no que diz respeito à reflexão.

⁵⁵ DECLARAÇÃO, 2000, p. 7.

⁵⁶ Quanto à declaração conjunta, Moltmann, no artigo *La justificación de Dios*, diz que o desenvolvimento da doutrina da justificação tem como contexto o sacramento da confissão e, por isso, não tem fundamento. Nem a doutrina da Justificação luterana nem a católica tem a ver com a doutrina paulina da justificação.

⁵⁷ JUNGEL, Eberhard. *El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana*: estudio teológico en perspectiva ecuménica. Salamanca: Sígueme, 2004.



Por fim, o tema sobre a justiça, a justiça divina e o Cristo como justiça de Deus convida a uma reflexão mais ampla, pois não é suficiente pensá-la como uma questão de cristologia, nem como teodiceia, e sim como uma questão que tem ao menos três aspectos inalienáveis: Deus, Cristo Jesus e o ser humano.

A questão é, portanto, uma tríade teológica, cristológica e antropológica. Não é possível ser fiel à mensagem cristã sobre a justiça sem considerar esses três sujeitos teológicos e, principalmente, se esquecermos que não são abstrações, e sim realidades concretas. Existe um Deus justo que envia seu Ungido igualmente justo ao encontro de um humano necessitado, de alguém que lhe faça justiça e que o justifique.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2014.
- DECLARAÇÃO Conjunta sobre a Doutrina da Justificação. Augsburg, 31 de outubro de 1999. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 2000.
- SICRE DÍAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- FERNANDEZ, Irène. Justiça divina. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 971-974.
- HAHN, Ferdinand. “La justificación: aproximación bíblica”, *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 39, no. 156, p. 283-290.
- JUNGEL, Eberhard. El evangelio de la justificación del impío como centro de la fe cristiana: estudio teológico en perspectiva ecuménica. Salamanca: Sígueme, 2004.
- KITTEL, Gerhard Kittel; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. [s.l.] William B. Eerdmans Publishing Company, 1985, 151.
- LUTERO, Martinho. Debates acerca da justificação. In: LUTERO, Martinho. Obras selecionadas: debates e controvérsias, II, São Leopoldo: Sinodal, 1993, p. 201-239.
- MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983.
- MOLTMANN, Jürgen. “Jesucristo: justicia de Dios en el mundo de las víctimas y de los verdugos”, *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 41, n. 194, p. 257-266, 2001.



- MOLTMANN, Jürgen. “La justificación de Dios”. *Selecciones de Teología*, Barcelona, v. 41, n. 194, p. 251-257, 2001.
- PEGORARO, Olinto A. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PORTER, Jean. Justiça. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2014, p. 968-971.
- REIMER, David J. קדש. In: VANGEMEREN, Willemen A. *Novo dicionário internacional de teologia e exegese*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 741.
- SESBOÛE, Bernard. Cristo, justiça de Deus. In: SESBOÛE, Bernard. *Jesucristo el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990, p. 243-273.
- SESBOÛE, Bernard. *História dos Dogmas II: o homem e sua salvação*. São Paulo: Loyola, 2003.
- WILLIAMS, Rowan. Justificação. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola/Paulinas, 2004, p. 974-980.