

}2.1.

O conceito de justiça em *Antígona* de Sófocles e no livro de Job

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

Resumo: O objetivo deste estudo é efetuar uma leitura comparativa a partir do conceito de justiça em *Antígona* de Sófocles e no livro de Job. Em primeiro lugar, justificamos a comparação que se faz, tomando como ponto de partida o género literário do livro de Job em relação à tragédia grega, de forma a mostrar o carácter sugestivo desta comparação. Em segundo lugar, fazemos um pequeno traçado do conceito de justiça na tradição grega e mostramos como ela mantém uma linha de continuidade na tradição bíblica, embora se registem alguns aspetos específicos que lhe são próprios. Por último, tentamos ver de que modo há uma analogia entre as personagens principais das duas obras, relativamente à noção de justiça.

Palavras-chave: justiça, lei, drama, inocência, Deus.

Abstract: The aim of this paper is to make a comparative reading from the concept of justice in *Antigone* of Sophocles and in the *book of Job*. In the first place we justify the comparison that is made, taking as a starting point the literary genre of the book of Job in relation to the Greek tragedy, in order to show the suggestive character of this comparison. Secondly, a brief outline of the concept of justice in the Greek tradition is drawing

* Faculdade de Teologia – Porto.

and it shows how it maintains a continuity in the biblical tradition, although it does register some specific aspects that are proper to it. Finally, we try to see how there is an analogy between the main characters of the two works, in relation to the notion of justice.

Keywords: Justice, law, drama, innocence, God.

Introdução

O estudo que apresentamos visa explorar e entender a partir de uma reflexão filosófica a ideia de justiça em dois textos que pertencem a duas tradições diferentes: a tradição grega, no drama de Sófocles *Antígona*, e a tradição bíblica, no livro de Job do Antigo Testamento. A razão que nos levou a fazer uma leitura que compara os dois textos a partir de um denominador comum – o conceito de justiça – foi principalmente o carácter sugestivo e singular que cada uma das personagens aporta a esta questão. Ambos os protagonistas, *Antígona* e Job, encarnam uma voz que reclama uma justiça que não se identifica com a ideia tradicional e vulgar proposta pela sociedade em que vivem. Os motivos que levam estas duas personagens a proclamar uma justiça que ora se distingue pela nobreza e dignidade da sua concepção, ora se direciona para uma compreensão em função do divino e do transcendente, requerem que ela seja entendida em função do ser divino, que não coincide necessariamente com os critérios da justiça humana.

O nosso objetivo consiste, portanto, em efetuar uma interpretação que aproxima ambos os textos de uma concepção de justiça colocada sob o signo do divino e do transcendente. Na verdade, o herói bíblico Job reclama-a e a heroína *Antígona* também. Esta comparação não tem aparentemente nada de invulgar, pois há quem sustente a teoria de que o livro de Job se apresenta sob a forma de uma tragédia grega. Independentemente de aceitarmos esta ideia ou não, o que é certo é que o livro de Job representa “o cume da literatura universal. Como Édipo, Hamlet, Dom Quixote ou Fausto, o seu protagonista tornou-se num ponto de referência, protótipo de uma atitude perante a vida”¹.

Por esta razão é que certos biblistas consideram que o livro de Job se inscreve no género literário da tragédia grega. De facto, esta ideia não é novidade, visto que já Teodoro de Mopsuesta, escritor de língua grega do século IV², foi

¹ ALONSO; SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L. – *Comentario teológico y litterario*. 2.ª ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002, 25.

² THEODORUS DE MOPSUESTA – *In Iobum* (PG 66, col. 697-98). O texto encontra-se em estado muito fragmentário e está escrito em latim, o que pressupõe a falta da versão grega ou outra, por exemplo, a siríaca.

um dos primeiros autores a interpretar o livro de Job à maneira de uma tragédia grega. Posteriormente, Jean Mercier (Johannes Mercerus), um biblista hebraísta francês do século XVI, considerou que a divisão da obra poderia seguir o género trágico³. Os escritores medievais de língua latina fizeram um comentário de teologia bíblica filosófica ao livro de Job – por exemplo, Santo Agostinho, nas suas *Adnotationes in Job liber*, São Jerónimo, no seu célebre *Comentário*, Gregório Magno, nos seus *Moralia in Job*; e, no período escolástico, o *Comentário* de Tomás de Aquino –; mas a intenção de todos eles difere da de Teodoro de Mopsuesta, pois o estilo comentarista medieval fixou-se numa interpretação interna à cultura judaico-cristã. Posteriormente, o calvinista francês Theodore de Beza (1519-1605) discute qual a categoria literária que mais se adequa ao livro de Job, se a épica, se a trágica⁴. Mas é no século XVIII que surgem estudos, como o de A. H. H. Lichtenstein, que reforçam a interpretação de que o livro de Job pode ser comparado com os poemas homéricos⁵. Já o bispo anglicano Robert Lowth (1753) sustenta a ideia de que Job pode ser entendido como um poema dramático sofociano, ainda que não seja propriamente uma tragédia. No século XX é a obra de Horace M. Kallen que apresenta a teoria mais audaciosa sobre o livro de Job, considerando que teria sido escrita como imitação de uma tragédia de Eurípedes⁶. Já Oskar Holtzmann considera a possibilidade de se considerar esta obra como uma certa imitação hebraica dos diálogos de Platão⁷. Mais recentemente, o livro de Job presta-se também a uma leitura comparativa com autores gregos, como Hesíodo, Píndaro⁸ e sobretudo Sófocles⁹,

³ JOANNES MERCERUS (Jean Mercier) – *In Librum Job*, praefatio: "Potest in universum hic liber in tres partes seu actus velut tragoedia quaedam dividi".

⁴ GENUG, J. F. – *The Hebrew Literature of Wisdom in the Light of To-day*: Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company, 1996..

⁵ LICHTENSTEIN, A. H. H. – *Num liber Jobi cum Odysseia Homeri comparari possit?*, 1773. Posteriormente esta interpretação é retomada por J. NEYRAND no seu estudo "Le livre de Job et les poèmes d'Homère". *Études* 59 (1922), 129-151.

⁶ KALLEN, Horace M. – *The Book of Job as a Greek Tragedy*. New York: Moffat, Yard and Company, 1918.

⁷ FRIES, K. – *Das philosophisches Gespräch von Hiob bis Plato*. Tübingen: J. C. Mohr, Paul Siebeck, 1904; HOLTZMANN, O. – *Geschichte des Volkes Israel II*. Berlin: G. Grote, 1888.

⁸ LÉVÊQUE, Jean – *Job et son Dieu. Tome I. Essai d'exégèse et de théologie biblique*. Paris: J. Gabalda, 1970, 95-114.

⁹ SIMON, U. – Job and Sophocles. In JASPER D., ed., *Images of Belief in Literature*. London: Macmillan, 1984, 42-51. Veja-se ainda: WEISER, A. – *Das Problem der stttlichen Weltordnung im Buche Hiob: Unter Berücksichtigung seiner Entwicklung beiden Griechen und in der israelitischen Religion*. In *Alten Testament und andere ausgewählte Schriften*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1961, 9-19.

aproximando-o de uma leitura dramática, sem contudo o classificar numa dada categoria literária¹⁰.

Mas, apesar das hipóteses que inscrevem o livro de Job numa confluência com a tradição grega, não é nossa intenção seguir especificamente esta ideia, na medida em que quer o seu género literário, quer o seu desenvolvimento temático nos parecem bastante mais complexos na sua forma redatorial e de composição literária para o inscrevermos num dado género literário, e porque, sobretudo, é uma obra muito singular no conjunto dos livros do Antigo Testamento e na tradição sapiencial hebraica¹¹. Contudo, há, de facto, elementos na composição do livro de Job que possuem ressonâncias com a tragédia grega, na medida em que este género literário é universal e transversal a várias culturas. Por isso, aproximamo-nos da posição teórica de Jean Mercier, que divide a obra segundo o modelo da tragédia. E embora o nosso estudo não se focalize sobre esta questão de forma aprofundada, não podíamos deixar de o considerar. Por outro lado, sendo o nosso interesse estabelecer alguns paralelismos entre as personagens heroicas Job e Antígona, a partir da ideia de justiça, poderemos também justificar de certa forma a perspetiva de uma interpretação que aproxima a tradição bíblica da tradição grega.

1. A tragédia grega

Começemos primeiro pela ideia que temos sobre a tragédia no mundo grego. A palavra *tragédia* compõe-se de dois morfemas – *τραγ* e *ῥδος* – e significa, literalmente, "o canto do bode". A origem da palavra suscita, de imediato, o contexto pragmático da sua significação, mais do que a sua inscrição num dado estilo literário e poético. Porém, a palavra *τραγος*, pode ter ainda outro significado que, usado por analogia, tem o sentido de puberdade ou o que manifesta os primeiros desejos dos sentidos. Neste último significado, há uma aproximação com a designação dos sentimentos e das emoções. A tragédia toma então

¹⁰ ALONSO SCHÖKEL, L. – Toward a Dramatic Reading of the Book of Job. *Semeia* 7 (1977), 45-61. Vejam-se ainda os seguintes estudos: URBROCK, W. J. – Job as Drama: Tragedy or Comedy? *Currents in Theology and Mission* 8 (1981), 35-40; ROWLEY, H. H. – The Book of Job and its Meaning. *Bulletin of the John Rylands Library* 41 (1958), 167-207; SÁRNA, N. M. – Epic substratum in the Prose of Job. *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 13-25

¹¹ SLOTKI, Judah J. – The Origin of the Book of Job. *The Expository Times*, 39, issue 3 (1927-28), 131: "From the mass of controversial literature on the origin of the Book of Job, a point of agreement that emerges most clearly is that, when reading the book, we seem to soar into an atmosphere quite foreign to the generality of Old Testament books. 'Inter omnes sacri codicis monumenta exstare quodummodo mihi videtur Liber Jobi, quasi singulare quoddam atque unicarum", cf. LOWTH, R. *De Sacri Poesi Hebraeorum*.

o sentido de pôr em cena as ações das personagens. Ο τραγοιδιδάσκαλος é todo aquele que instrui os atores de uma tragédia a representar o seu papel. Esta forma de expressão literária, talvez uma das formas mais elevadas da realização estética da cultura grega antiga, atinge o seu auge no século V, no tempo de Péricles, quando a expressão lírica estava no seu máximo esplendor. Determinar o surgimento histórico da tragédia com absoluta certeza não é tarefa fácil e sabemos que não podemos ter hoje um completo conhecimento histórico das suas origens e formas mais arcaicas, pois a tragédia grega passou por formas de evolução distintas¹². De facto, temos poucos dados e, sobretudo, pouca documentação histórica sobre as formas primitivas da tragédia. Sabemos, no entanto, que uma das expressões poéticas mais significativas da Grécia antiga foi a epopeia e que, sujeita a um processo de desenvolvimento e de "decantação progressiva das forças históricas"¹³, evoluiu para a forma lírica, acabando por se ultimar numa forma de criação dramática. De facto, conhecemos atualmente as formas estilísticas e acabadas da tragédia no seu último estado de desenvolvimento, o qual obedeceu a critérios de ordem política, cultural e estética. Mas, como refere Werner Jaeger, "infelizmente não temos qualquer ideia precisa das mais antigas formas da tragédia, e portanto só podemos julgar as formas superiores da sua evolução"¹⁴.

Para o cidadão grego daquele tempo, a tragédia é tão importante como foram outrora os poemas épicos de Homero. Ela representa uma forma de expressão cultural e didática, integrando o conjunto de manifestações e de artes que caracterizam a *Paideia*. A par com os poemas homéricos, a 'tragédia' e a 'poesia' constituem a fonte (*Bildung*) de formação para o povo grego. Na verdade, a tragédia é o resultado de uma maturação estética, ética e retórica, sendo também portadora de um certo conteúdo filosófico, por vezes próximo do sofístico. Por isso mesmo a tragédia é igualmente portadora de um *logos* que se expressa de forma poética, artística e sacral. A tragédia lírica é a forma mais antiga de tragédia e está associada às festas em honra do deus Díonisos que eram acompanhadas de danças, quase sempre em ritmo iâmbico, realizadas em procissões. Por isso, afirma Aristóteles que "a tragédia nasceu dos

¹² KITTO, H. D. – *A tragédia grega. Estudo literário* (I volume). Tradução e prefácio de J. M. Coutinho e Castro. Coimbra: Arménio Andrade, 1972, 50. Pode ler-se ainda em FREIRE, A. – *A tragédia grega*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 53: "À Grécia, escreveu P. Saint Victor, inventou o teatro". Este, porém, não brotou de geração espontânea, pois longa maturação literária e artística lhe preparou o berço".

¹³ JAEGER, W. – *Paideia. A formação do homem grego*. [*Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter, 1936]. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994, 287.

¹⁴ JAEGER, W. – *Paideia*, 291.

que preludiavam o ditirambo [διθύραμβον]¹⁵. Todavia, para além do que ela representa, do ponto de vista cultural e como expressão lírica e poética, a tragédia é também resultante de uma conceção política. Na verdade, o estado, ou seja, a *polis*, via na tragédia uma forma de inculcar nos indivíduos a cultura para que esta fosse adquirida de acordo com as leis desse mesmo estado. No sentido de manter esta prática, a *polis* cria concursos em que se apresentam tragédias em espaços públicos, permitindo que se tornem populares e se integrem na vida da própria comunidade. Deste modo, a tragédia torna-se o espaço comunitário de interpelação e de questionamento existencial.

2. O drama trágico: temas e divisão

Os temas abordados nas tragédias gregas eram extraídos da 'história sacra'. O *muthos* é um dos elementos mais significativos da tragédia e tem o intuito de ser decodificado, por meio de uma racionalidade que acompanha a história narrada, recuando no tempo, quer dizer, num tempo primordial ou do passado. Por isso mesmo, os "temas escolhidos eram da história sacra. Quer dizer, um dos elementos constitutivos da tragédia era o *muthos* ou a história tirada de um passado geralmente distante"¹⁶.

A tragédia compõe-se de cinco partes principais: prólogo, párodo, episódios, estásimos e êxodo. No prólogo, ao ritmo de uma dança iâmbica, dão entrada os elementos do coro, de onde se destaca a personagem Corifeu. O párodo (πάροδος) e o estásimo (στάσιμα) estão diretamente ligados à função do coro, na entrada e no lugar cénico, onde se cantam os principais trechos líricos que marcam a divisão da ação. Os episódios (ἐπεισόδια) apresentam a sucessão dos atos e, por fim, o êxodo (ἔξοδος) o desfecho de toda a ação trágica¹⁷. A visualização estética da dança, que alterna com os diferentes momentos cénicos, dá lugar à expressão do *logos* de modo a que o mito seja revelado, aprofundado e espiritualizado. Se, inicialmente, o mito surgiu como uma tentativa de explicação, tendo como ponto de partida os deuses e a relação dos seres imortais com os mortais, na tragédia, ao contrário, o mito é 'antropologizado' a ponto de tudo ser explicado em função do drama humano e cósmico. Já não são somente os deuses que possuem algo de inexplicável, o próprio homem também. Diversas questões são postas em cena: o sofrimento,

¹⁵ ARISTÓTELES – *Poética*, 4, 1449 a 10. Paris: Les Belles Lettres, 1979, 33.

¹⁶ PEREIRA, M. Helena R. – *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979, 338.

¹⁷ A divisão da tragédia em partes está feita na *Poética* de Aristóteles: 12, 1452 b 15.

a injustiça *versus* a justiça, a insolência, a desmedida (ὕβρις), a infelicidade *versus* a felicidade, o destino. Para além disso, a tragédia representa também o lugar onde se pensa o cosmos, o qual, com as suas leis e o seu necessário equilíbrio, manifesta-se como um indivíduo singular, mas amplo. O fragmento de Anaximandro, filósofo pré-socrático do século VII a. C., expressa isto mesmo. Anaximandro introduz a ideia de justiça, conceito proveniente do mundo social e legal dos homens, para justificar a lei imanente ao cosmos. É esta noção de justiça que, tendo origem na ordem social e civil humana, é o princípio que regula as leis da natureza¹⁸. Paralelamente, vamos assistir, no decurso dos séculos VI e V, a uma ideia de justiça que impõe um castigo àqueles que não cumprem o que os deuses ditam ou que não atuam de acordo com as leis impostas pela *moira*. Está subjacente a esta justiça o restabelecimento do equilíbrio, que, na ordem social e moral, implica a lei de retribuição. No mundo bíblico também encontramos esta mesma conceção, que é ainda fonte de indagação no livro de Job. No Antigo Testamento a ideia de uma justiça retributiva aparece em vários contextos. No livro do Êxodo (21,23-35) a justiça retributiva é entendida segundo o direito humano que impõe a reparação de um dano. No texto grego a expressão τὸ δικαίωμα, em 21,32, expressa a lei que se impõe para reparar o dano causado: "Se o boi ferir um filho ou uma filha, aplicar-se-á a mesma lei". Mas é no Levítico (24,20-22) que esta justiça retributiva é expressa de forma clara e evidente e tida como uma norma (δικαίωσις) que deverá presidir a toda a comunidade: "Se um homem ferir o seu próximo, assim como o fez, assim lhe será feito. Só haverá uma lei entre vós, tanto para o estrangeiro como para o natural". No livro de Job está patente uma ideia similar, que se aplica tanto às relações humanas, como à relação do homem com Deus. De acordo com esta ideia, o que é justo e temente a Deus só receberá dele bênçãos e proveito. De facto, os amigos de Job representam esta visão que concebe uma justiça divina que só pode favorecer o inocente; portanto, Deus compensa o inocente e o que pratica a justiça.

3. O livro de Job: drama trágico?

Sumariamente, devemos abordar quatro aspetos fundamentais no livro de Job: i) o tema; ii) o seu autor; iii) o seu género literário; e finalmente iv) a sua datação. Estes pontos são centrais para podermos efetuar depois a relação

¹⁸ ANAXIMANDRO, DK 12 A 9: SIMPLÍCIO, *Physica* 24, 17. "E a fonte da geração das coisas que existem é aquela em que se dá também a destruição 'segundo a necessidade; pois pagam castigo e retribuição uns aos outros, pela sua injustiça, de acordo com o decreto do Tempo".

entre os dois textos. Quanto ao tema propriamente dito, é reconhecido que o drama de Job tem os seus antecedentes em textos de escritores do Oriente antigo. Essas formas literárias antigas tratam de temas próximos do do livro de Job: a experiência do homem diante da dor e do sofrimento, ou seja, a do 'justo sofredor'¹⁹. Mas todas elas são formas arcaicas de retratar o lamento do homem ou da alma humana perante a vida e a morte. No caso, por exemplo, do Job sumério, o poema retrata a lamentação de um homem ao seu deus²⁰. Na tradição oriental, encontram-se analogias com textos oriundos do Egito, da Babilónia e da Mesopotâmia. E, como já vimos, há quem se interesse preferencialmente pela analogia entre o texto de Job e a cultura grega. Contudo, a originalidade do texto bíblico permanece inalterável na sua globalidade e singularidade. Já quanto ao problema da sua autoria, não sabemos ao certo qual é, e parece que a obra sofreu ao longo do tempo sucessivas etapas redatoriais. Sobre este aspeto há também diversas hipóteses²¹. A opinião generalizada, face à coerência interna das diversas secções que compõem o livro de Job, é de que não tenha sido obra de apenas um autor, o que não significa que percamos de vista a ideia de uma criação literária adscrita a um autor que teria escrito um primeiro diálogo primitivo. A partir deste núcleo primitivo, o texto foi posteriormente aumentado e retocado, adquirindo a forma que hoje conhecemos. Para além disso, há ainda indícios de uma tradição oral que precede a forma escrita, pois, quando se procede a uma análise linguística, verifica-se a presença de aramaismos. O seu género literário é aquele que mais discussão tem suscitado, e isso deve-se ao facto de o livro de Job conter na sua estrutura narrativa uma conjugação entre a poesia e a prosa, para além de ser escrita em diálogo. A parte escrita em prosa encontra-se, quer na introdução, quer no epílogo, mas todo o desenvolvimento narrativo é feito em verso. Daí que se torne verdadeiramente difícil incluir a obra num dado género específico. Como é expresso por Alonso Schökel:

Todas as classificações são injustas com a abundância transbordante das suas formas, atitudes e pensamentos: não é exclusivamente lírica, nem épica, nem dramática, nem didática ou intelectual, a não ser que se a desmembre para a fazer encaixar numa categoria concreta (como fazem Baumgärtel e Kraeling). Nem sequer apresentações tão amplas como a de Friedrich Delitzsch ('um poema com movimento dramático e tendência didática') ou,

¹⁹ Os biblistas comparam certos textos antigos precursores do livro de Job de origem egípcia, da Mesopotâmia, da Suméria e da Babilónia.

²⁰ KRÄMER, N. S. – Man and his God, a Sumerian Variation on the "Job" Motif, *Supplements to Vetus Testamentum* III (1955), 170-182. Este poema foi reconstruído por Kramer a partir de cinco fragmentos.

²¹ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L. – *Job Comentario teológico y bíblico*, 45-47, 50 e sgs.

melhor ainda a de J. G. Herder ('uma epopeia do homem, uma teodiceia de Deus') fazem justiça à finalidade da obra.²²

Por último, quanto à sua datação, também ela é hipotética. Há várias hipóteses. O largo espectro cronológico varia entre os séculos X e IV a. C. Alguns consideram-na uma obra com traços de um judaísmo helenizante, já tardio. Outros, porém, inserem-na na época de Jeremias, sensivelmente no século VII a. C., no fim do período persa. Contudo, segundo Alonso Schökel, a opinião mais difundida atualmente entre os comentaristas é a de que seja uma obra do século V²³. Por isso, podemos concluir que há semelhanças e dissonâncias entre a tragédia grega e o livro de Job. A maior dissonância está no facto de o autor do livro de Job não ser conhecido e de a sua composição, além de ter sido sujeita a reajustamentos redacionais ao longo do tempo, ter sido precedida de uma narrativa oral, muito provavelmente uma fonte popular e mítica. A maior semelhança encontra-se na forma dramática da sua composição e no próprio tema que se presta a algumas comparações. A divisão da estrutura narrativa de Job e da tragédia, neste caso, a *Antígona* de Sófocles, presta-se também a uma analogia entre as duas obras. Damos de seguida um quadro sinótico comparativo que faz a divisão das duas obras, a título exemplificativo:

ANTÍGONA	LIVRO DE JOB
Prólogo. Abertura	Prólogo. Exposição pré-temporal de Job
Cena I. 1.º diálogo: Antígona e Ismena.	Parte I. Episódio 1. Herói é testado.
Melodrama 1	Prólogo na terra
Diálogo: Coro/Corifeu e guarda.	Prólogo no céu
Cena II. Episódio 1. Diálogo: Creonte, Corifeu e guarda.	Episódio 2. Herói testado novamente.
Melodrama 2	Parte II. Episódio 1. Herói desafia Deus – conflito.
1.º estásimo: exaltação das capacidades do homem.	Disputa do herói com os seus amigos.
	Conflito/diálogo entre Job e seus amigos: repúdio/acusação/litígio.

²² ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L. – *Job comentario teológico y literario*, 100.

²³ ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DÍAZ, J. L. – *Job comentario teológico y literario*, 91.

ANTÍGONA	LIVRO DE JOB
Cena III. Episódio 2	Episódio 2. Desafio – resposta de Job.
Melodrama 3	Herói faz o juramento da sua inocência e integridade.
Guarda e Antígona; esta é apanhada em flagrante delito.	Herói pede um árbitro para advogar a sua causa.
2.º estásimo: Coro aflora as maldições da casa dos Labdácidas.	
Diálogo de Creonte com Hémon.	
Cena IV. Episódio 3. Defesa de Antígona por parte de Hémon.	Parte III. Resposta de Deus a Job.
Melodrama 4	1.ª tentativa de resolução do conflito.
Coro entoia o 3.º estásimo, sobre a força invencível de Eros.	
Episódio 4. Lamentos de Antígona e despedida.	Episódio 1. Advogado Eliú.
Coro reconhece o valor da heroína, mas critica a sua inflexibilidade.	Eliú ouve os lamentos de Job e pronuncia-se a favor do seu Criador.
4.º estásimo: nomeação de heróis mitológicos que tiveram a mesma sorte.	Episódio 2. Advento do adversário.
Cena V. Episódio 5. Tirésias, em nome dos deuses, adverte Creonte.	Adversário aparece num redemoinho.
Melodrama 5	Desafio do adversário ao herói para testar o poder do mal e do caos.
Coro convence Creonte a libertar Antígona e a sepultar Polinices.	Resolução e concessão por parte do herói.
5.º estásimo: Coro invoca Dioniso para vir purificar a cidade.	Desfecho. Estatuto do herói é restaurado; saúde e meio social e familiar.
Êxodo. 1.º mensageiro narra a morte de Antígona e de Hémon.	
2.º mensageiro: morte da rainha Eurídice, esposa de Creonte.	

4. Do conceito de justiça na Grécia ao conceito de justiça na Bíblia

Voltemo-nos agora para o conceito de justiça, em primeiro lugar, na Grécia. Desde os primórdios do pensamento grego que a justiça (δίκη) era concebida como uma entidade imanente ao próprio cosmos, que permitia o equilíbrio da ordem estabelecida. Há um léxico variado e rico que se pode entender em torno de um grupo de palavras que são usadas com frequência na Grécia antiga, como sejam os substantivos δίκη e δικαιοσύνη, o adjetivo δίκαιος, as formas negativas ἀδικία e ἄδικος e o verbo δικαίωω. A palavra δίκη possui vários significados no helenismo clássico: justiça, veredito, tradição ou costume. Quanto à sua etimologia, pensa-se que ela provém do verbo δεικνυμι, que significa mostrar e indicar. Isto quer dizer que a δίκη implica precisamente o valor daquilo que vem indicado. Está associado à raiz desta palavra o sema δεικ, que tem como significado: indicar, mostrar e estabelecer; por isso, a δίκη toma o valor de um 'direito posto', isto é, de um τιθέναι, donde θεσμός, da qual se originam os termos latinos *statuere* e *statum*. A δίκη pode ainda rivalizar com outra palavra – θέμις –, que deriva de τιθεναι e que no período grego antigo significava direito, lei divina ou moral, destino, decreto e regra ou costume²⁴.

Na *Iliada*, de Homero, a justiça é entendida como o que é estabelecido pela lei, quer dizer, concerne ao direito²⁵. No entanto, na obra do poeta a justiça tem um alcance limitado, porque se trata essencialmente de a compreender segundo normas sociais. Por isso mesmo a palavra que mais frequentemente Homero utiliza é θέμις, que exprime aquilo que é referente à legalidade de qualquer ato²⁶.

É em Hesíodo que o conceito de justiça reaparece, num contexto de ordem social e de regra da sociedade humana. Na *Teogonia*, Hesíodo proclama uma justiça que consiste no direito de os oprimidos reclamarem os seus direitos²⁷, e em *Trabalhos e dias* ela é apresentada como sendo o direito dos oprimidos e dos fragilizados²⁸. Na verdade, o poeta pastor de Hélicon imprime à palavra δίκη a ideia de uma justiça humana, ampliando-a e desenvolvendo-a num sentido que a integra, sobretudo, na existência humana e no meio social em que os humanos vivem e interagem. Hesíodo perspetiva, portanto, a justiça (δίκη) em função das atitudes pessoais, procurando expor claramente uma concepção

²⁴ SCHRENK, G. – "Δίκη". In KITTEL, G. – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Edizione italiana a cura di P. Montagnii; G. Scarpato; O Soffritti, vol. II. Brescia, Paideia, 1977, 1206.

²⁵ HOMERO – *Iliada*, 16, 388.

²⁶ JAEGER, W. – *Paideia*, 134.

²⁷ HESÍODO – *Teogonia*, v. 901.

²⁸ HESÍODO – *Trabalhos e dias*, vv. 219, 279 e 283.

didática de justiça que assente na retidão e na consciência humanas. Para além disso, Hesíodo não tenta justificar unicamente a justiça em função da lei e das normas legais, mas procura preferencialmente uma justiça como fonte de eticidade e virtude²⁹. Já a *δικαιοσύνη* corresponde, em Hesíodo, a uma necessidade de substantivação dos atos que se praticam, e por isso é em função da *δικαιοσύνη* que os humanos serão julgados pelas ações praticadas. Hesíodo dá um sentido intenso à palavra *δικαιοσύνη* para exprimir os atos de justiça que demonstram o valor mais alto da virtude humana. Portanto, a *δικαιοσύνη* expressa a diferença que transita do conceito jurídico para o conceito axiológico e universal³⁰. É a partir da confluência desta longa tradição que o conceito de justiça reaparece na tragédia de Sófocles.

Na tradição bíblica, em particular, no texto grego do Antigo Testamento, encontramos os mesmos conceitos: *δίκη*, *δικαιοσύνη*, *δίκαιος*, *δικαίωμα*, *δικαίωσις* e *δικαιοκρισία*, todos expressando a ideia de justiça e de atos justos praticados³¹. Porém, os três últimos termos, *δικαίωμα*, *δικαίωσις* e *δικαιοκρισία*, são muito mais específicos da tradição bíblica do que propriamente do pensamento grego – em particular a expressão *δικαιοσις*, que adquire um significado bem específico em São Paulo, 1 Rom 5,16, com a ideia de justificação.

Só no livro de Job encontramos cerca de 60 ocorrências dos termos que se atêm à justiça e à injustiça, sendo o adjetivo *δίκαιος* o termo mais frequentemente

²⁹ HESÍODO – *Trabalhos e dias*, v. 213.

³⁰ ARISTÓTELES na *Retórica*, I, 9, 1366 sgs. estabelece uma relação entre a concepção jurídica da *δικαιοσύνη* e a sua concepção como parte da virtude.

³¹ Relativamente ao vocabulário grego utilizado no Antigo Testamento e por correspondência com o uso linguístico hebraico, quanto à ideia de justiça, teremos: *δίκη*, que traduz, por entre os termos hebraicos mais significativos, *mispal* e *sedeq*. Por seu lado, o termo *δικαιοσύνη* traduz no Antigo Testamento 81 vezes o termo hebraico *sedeq* e traduz o termo *s^cdaqah* 134 vezes. Já quanto ao vocábulo grego *δίκαιος*, ele traduz o termo hebraico *sadiq* 189 vezes, com uma locução mais livre. Na verdade, o campo semântico hebraico é bastante amplo quanto ao conceito de justiça no mundo bíblico. Cf. QUELL, G. – *Δίκη, δίκαιος* [...]. L'idea di diritto nell A. T. In KITTEL, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1192.

Veja-se também o estudo de Armindo VAZ: O específico da justiça na Bíblia hebraica. *Cultura*, 30 (2015) 1: "Na Bíblia hebraica o conceito de justiça dizia-se essencialmente com os substantivos *mispal*, *sedeq* e *s^cdaqah*. *Mispal* significa juízo, sentença judicial, lei, enquanto direito objetivo, veredicto, decreto, ordem. Os substantivos *sedeq* e *s^cdaqah* têm a mesma raiz. Parecendo sinónimos, poderiam considerar-se distintos entre si: *sedeq* refere-se à justiça enquanto ordem criada, num todo bem integrado e harmonioso nas suas várias componentes, ordenador das relações entre os homens; *s^cdaqah* diz justiça, rectidão enquanto comportamento justo e recto conforme a essa ordem, enquanto acção salvadora. Autores recentes pensam que *sedeq* e *s^cdaqah* têm substancialmente o mesmo sentido: tanto um como outro poderiam significar 'ordem, rectidão, justiça, comportamento justo, acção salvadora'".

usado. Por entre essas 60 ocorrências, há cerca de nove do termo δικαιοσύνη, todas elas colocadas em secções da obra de extrema importância. Registamos em particular dois contextos em que a δικαιοσύνη é descrita em simbologia real e concreta como “a morada da justiça”. É dito no discurso de Bildad: “Se fores puro e reto, ele velará por ti e restaurará a tua legítima morada [ἀποκαταστήσει δὲ σοι δίκαιαν δικαιοσύνης]” (Jb 8,6); e no discurso de Elifaz: “E ele restaurará para ti a tua legítima morada [ἀποκαταστήσει δὲ σοι δίκαιαν δικαιοσύνης] e a luz brilhará nos teus caminhos” (Jb 22,28)³². Em ambas as passagens ocorre a mesma locução em grego. Nestes dois contextos os amigos de Job expõem uma concepção tradicional de justiça. A restauração ou o restabelecimento da justiça a que fazem alusão concerne o restabelecimento da perspectiva tradicional de justiça, em que Deus castiga os injustos e abençoa os justos. Mas Job não aceita esta ideia e responde dizendo: “Vestia-me e revestia-me da justiça, e a equidade era para mim como um manto e um turbante [διακααιοσύνη δὲ ἐνεδεδύκειν ἡμφιασάμεν δὲ κρίμα ἴσα διπλοῖδι]” (Jb 29,14)³³. Neste contexto a justiça é dada a entender como algo concreto e real. Ela define o carácter de Job na sua natureza e essência. “Job exclama que a justiça e a equidade são uma segunda natureza. Ele utiliza a imagem de ser ‘vestido’ para exprimir o facto de ter assumido a ‘camisola’ da justiça, mais particularmente por ter assumido a ‘roupa’ da integridade”³⁴. Há um terceiro contexto que escolhemos para precisar a distinção entre o conceito de justiça entendido por Job e o conceito de justiça que os seus amigos reclamam. Neste contexto, Eliú é quem acusa Job de acreditar numa justiça que só prejudica o homem porque é humana: “A tua maldade só prejudica o homem, o teu semelhante; a tua justiça [δικαιοσύνη] só diz respeito a um humano” (Jb 35,8). Eliú contrapõe a Job um argumento essencial que consiste em dizer que a transcendência divina impede que Deus possa responder a Job, na medida em que a existência humana, que vive no decurso da vida mortal, nada tem a ver com a ordem da existência divina. Portanto, Deus não pode dar uma resposta a Job, porque a natureza divina nada tem a ver com a natureza humana e com o seu

³² Consultando os comentários espanhol e inglês, ao livro de Job, não encontramos nenhum comentário explicativo sobre o hemistíquio de 8, 6 e 22, 28, que se repete em ambas as passagens. Por outro lado, a tradução do hemistíquio em 22, 28 é diferente daquele que se apresenta no texto grego. Cf. ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ – *Job. Comentário teológico e literário*, 410: “Lo que tu decidas se hará/ y brillará la luz en tus caminos”; cf. HABEL, Norman C. – *The Book of Job. A Commentary*. Pennsylvania: The Westminster Press Philadelphia, 1985, 332: “You will make a decision and succeed;/ Light will shine on your ways”.

³³ No comentário filológico de ALONSO SCHÖKEL diz-se: “‘me vestía y revestia’. Literal: ‘me vestí la justicia y ella me revestió’”.

³⁴ HABEL, Norman C. – *The Book of Job*, 410.

modo de existência. A este argumento, não é agora Job o respondente, mas Deus. É Deus quem agora o interroga dizendo: "Queres tu perverter a minha justiça [κρίμα]? Queres tu provar que estou errado, para que tu estejas correto [δικαιος]?" (Jb 40,8).

4. Da *Antígona* ao livro de Job

Ao contrário do livro de Job, sabemos que a tragédia *Antígona*, de Sófocles, foi escrita entre 439 e 440 a. C. O tema principal da peça narra o conflito entre Antígona e o seu tio, o rei Creonte, que rege a cidade de Tebas. O drama nasce, portanto, a partir de um facto pessoal e familiar, mas que ultrapassa largamente este registo. Os dois irmãos de Antígona combateram em lados opostos e foram mortos em combate. O tema central que percorre todo o drama é o conflito entre as duas personagens principais: Creonte, o rei da cidade de Tebas, e Antígona, que reclama o direito de sepultar o irmão que combateu no lado adversário. Na verdade, Creonte ordenou através de um édito que ninguém deveria dar sepultura nem chorar Polinices, irmão de Antígona e de Ismena, porque ele tinha traído a cidade e combatido do lado adversário. Já quanto a Etéocles, o irmão de Antígona e Ismena que combateu defendendo a cidade, esse terá todas as honras. Todo o drama está construído na base destas duas personagens centrais, tendo a terceira, Ismena, um lugar de menor destaque.

Antígona – Pois não distinguiu Creonte, na sepultura, um dos nossos irmãos, e desonrou o outro? A Etéocles, segundo se diz, tratando-o de acordo com a justiça [*dike*] e a lei [*nomos*], ocultou-o sob a terra de uma maneira honrosa aos olhos dos mortos do além. Quanto ao cadáver de Polinices, perecido miseravelmente, diz-se que foi proclamado aos cidadãos que ninguém o recolhesse num sepulcro, nem o lamentasse.³⁵

Antígona realça de imediato que, em nome da justiça e da lei, um irmão foi honrado e outro não. O conflito que vai opor Antígona a Creonte é um conflito sobre a justiça. As duas personagens não partilham a mesma conceção de justiça. O mesmo acontece com Job e os seus amigos.

³⁵ SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 20-25. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha PEREIRA. 5.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, 40. Utilizaremos também a edição francesa bilingue, bem como a edição inglesa que contém o texto em grego. Sophocle – *Ajax, Antigone, Oedipe-Roi, Électre*. Tome I. Texte établi et traduit par P. MASQUERAY. Paris: Les Belles Lettres, 1922.

Para Antígona se confrontar com Creonte, terá de ser ousada e arrojada face às leis da cidade e do próprio rei Creonte. A sua atitude revela a sua 'estatura' e dignidade, que não pactua com uma ordem política que se impõe como norma moral. O drama de Antígona é o conflito entre a lei da cidade, que foi imposta pelo rei Creonte, e uma 'lei' não escrita e não ditada pela ordem política. Antígona apela a uma 'lei' não escrita mas que é superior a uma lei humana e positiva, a lei divina.

É que essas não foi Zeus que as promulgou, nem a Justiça [*Dikê*], que coabita com os deuses subterrâneos, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis dos deuses.³⁶

Por isso mesmo Antígona julga o seu ato como um verdadeiro ato de justiça, do mais alto valor. Hegel interpreta o conflito de Antígona e Creonte em função de uma oposição entre a lei familiar e a lei positiva, ou seja, a lei do Estado³⁷. Já o teólogo Bultmann, num artigo dedicado a este tema, defende um outro ponto de vista, considerando que "o problema de Antígona é a questão do verdadeiro fundamento da *polis* e, ao mesmo tempo, uma vez que a vida comunitária dos homens só ganha forma na *polis*, a da verdadeira fundamentação da vida comunitária dos homens"³⁸.

Contudo, apesar da opinião quer do filósofo de Iena, quer do teólogo Bultmann, consideramos que não são essas as únicas razões que justificam o conflito e a oposição entre Antígona e Creonte. Caso o conflito fosse determinado unicamente em função da contradição entre o direito da *polis* e o direito familiar, ou como consequência da fundamentação da comunidade dada pela forma da *polis*, a personagem Antígona jamais poderia atingir o nível de personagem principal que exalta valores superiores à *polis*. Para além disso, os argumentos de Antígona em defesa da lei familiar são frágeis na medida em que só uma única vez ela expressa o sentimento fraterno como argumento para se opor a Creonte, dizendo a Ismena, nos versos 45: "Sim, a esse irmão que é meu e teu, ainda que não queiras. Não me acusarão de o ter atraído". Na verdade, o argumento maior é aquele que é dado em passos mais à frente, quando Antígona expressa a dignidade do seu sentimento que a leva a tal atitude. Declara ela a sua irmã Ismena:

³⁶ SÓFOCLES – *Antígona*, v. 450.

³⁷ HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Religion* II. 2; II.3.a; *Aesthetik* II. 2. 1.

³⁸ BULTMANN, R. – *Polis und Hades in der Antigone des Sophokles*. In *Theologische Aufsätze Karl Barth zum 50. Geburtstag*. Munchen, 1936, 78-89.

Procede como entenderes. A ele eu lhe darei sepultura. Para mim, é belo morrer para executar esse ato. Jazerei ao pé dele, sendo-lhe cara, como ele a mim, depois de prevaricar, cumprindo um dever sagrado – já que é mais longo o tempo em que devo agradar aos que estão no além do que aos que estão aqui. É lá que ficarei para sempre; e tu, se assim te parece, desonra aquilo que para os deuses é honroso.³⁹

A lei divina é superior à lei positiva humana, e Antígona expressa claramente a sua inflexibilidade perante a lei positiva, manifestando portanto uma irreduzibilidade entre as duas leis. Mas o conflito que separa Creonte de Antígona atinge a sua maior intensidade quando o primeiro levanta a questão da atuação dos deuses em face daqueles que prevaricam, e portanto, dos injustos. De facto, repugna a Creonte que os deuses tenham uma justiça que favoreça os injustos. Para ele é inconcebível uma tal conceção de justiça:

Ou já viste os deuses a prestar honrarias aos maus? Não! Mas é que já antes havia homens deste país que, tolerando mal as minhas ordens, se agitavam contra mim, meneando a cabeça.⁴⁰

Há portanto uma mesma noção de justiça que é partilhada por Creonte e pelos amigos de Job. O primeiro argumento que define essa semelhança consiste no facto de que, tanto para Creonte como para os amigos de Job (que, no caso do discurso de Elifaz, exemplifica essa mesma conceção), o inocente é aquele que não é injusto e, por isso não sofre castigo. Por isso afirma Elifaz: "Lembra-te: qual o inocente que pereceu? Ou quando foram destruídos os justos? Tanto quanto eu saiba, os que praticam a iniquidade e os que semeiam o sofrimento também colhem os seus frutos" (Jb 4,7-8). Para Elifaz é impossível que Deus beneficie os injustos e os insensatos, assim como para o rei Creonte é também impensável que os deuses favoreçam os injustos e os que são maus.

Há um segundo argumento que favorece a identificação da ideia de justiça partilhada por Creonte e os amigos de Job. Todos eles têm uma certa ideia autossuficiente de justiça. Para Creonte a sua decisão relativa ao poder de castigar quem quer que seja é justificável, na medida em que ele tem o poder de decisão que lhe foi facultado pelo exercício das leis e do poder. Creonte encarna a lei da cidade, e a lei está ao serviço da comunidade social.

³⁹ SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 70-75.

⁴⁰ SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 287-288.

Eu, por mim, entendo que todo aquele que, sendo supremo senhor de um Estado, se não mantiver firme nas melhores decisões, mas por medo mantiver a sua boca calada, é e será sempre um miserável. E quem quer que tenha mais amor a outrem do que à sua própria pátria, por esse não tenho a menor consideração. Pela minha parte – saiba-o Zeus – que sempre vigia tudo – não me calaria, se viesse a ruína, em vez da salvação, a avançar sobre os cidadãos, nem teria por amigo próprio um varão que quisesse mal à nossa terra. [...] Tais são as leis com que eu criarei a prosperidade do Estado.⁴¹

Na verdade, Creonte é o detentor e o decisor da lei e ela tem de ser respeitada. A lei da cidade (*polis*) não é para ser transgredida e quem quer que o faça torna-se injusto. O seu filho Hémon, que iria desposar Antígona, insurge-se contra tal forma de pensar e de agir, e por isso lhe responde:

Meu pai, de quantos bens os deuses outorgaram aos homens, o raciocínio é o mais excelente. Nem eu poderia nem saberia afirmar que não tens razão de falar assim. Contudo, também pode existir outra forma de pensar correta. [...] Não tenhas, pois, um só modo de ver: nem só o que tu dizes está certo e o resto não. Porque quem julga que é o único que pensa bem [φρονεῖν μόνος], ou que tem poder do discurso ou inteligência como nenhum outro, esse, quando posto a nu, vê-se que é oco. Mas não é vergonha que um homem, ainda que seja sábio, aprenda muita coisa...⁴²

Hémon expõe o seu argumento de forma cautelosa, mas bem urdida, tentando mostrar que a razão que acompanha a decisão de seu pai, enquanto governador da cidade, não é a única e exclusiva forma correta de pensar. Porém, para Creonte, a lei da *polis*, feita pelo detentor do poder, não pode aceitar outra forma de pensar que não a sua.

Se nos voltarmos para o livro de Job, algo de semelhante encontramos quando Job responde aos seus amigos: “Job tomou a palavra e disse: sois mesmo gente muito hábil, e convosco morrerá a sabedoria. Mas eu, como vós, também tenho inteligência e não sou menos do que vós. Quem não sabe tudo isso? Eu sou escarnecido pelos amigos como o que invoca Deus para que ele lhe responda, e eles zombam do justo e do inocente” (Jb 12,1-4). Todo este capítulo é construído na base da ideia do conflito que Job tem com Deus. Ele tem direito a questionar e a obter uma resposta da parte de Deus. Nesta

⁴¹ SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 175-180.

⁴² SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 685-687, 705-710.

contenda ressalta a sabedoria divina que se eleva acima da que é proposta pelos amigos. Por isso diz ainda Job: "Pois vós não sois senão charlatães, não sois senão médicos de mentiras" (Jb 13,4).

O traço que mais aproxima Job de Antígona é aquele em que ambos afirmam a sua inocência, a firmeza das suas convicções e a sua piedade. De facto, Antígona reclama dizendo:

E agora, Polinices, por ter dado sepultura ao teu corpo, obtenho esta recompensa. E contudo, eu soube honrar-te [τίμησα], aos olhos dos que pensam bem [φρονούσιν εἰς]. Pois nem que eu fosse uma mãe com filhos, nem que tivesse um marido que apodrecesse morto, eu teria empreendido esta tarefa contra o poder da cidade. Mas em atenção a que princípio [τίνοσ νόμου] é que eu digo isto? Se me morresse o esposo, outro haveria, e teria um filho de outro homem, se houvesse perdido um. Mas estando pai e mãe ocultos no Hades, não poderá germinar outro irmão. Por eu ter preferido honrar-te, devido a este princípio, é que eu aparecerei aos olhos de Creonte como culpada e ousada, ó meu caro irmão! [...] Qual foi a lei divina que eu transgredi [ποῖαν παρεξελθοῦσα δαιμόνων δίκην]? Porque hei de eu, ai de mim, olhar ainda para os deuses? Quem invocarei para me valer, já que por atuar com piedade, fiquei possuída de impiedade [δυσσέβεια]? Mas, se esta pena é bela aos olhos dos deuses, só depois de a termos sofrido poderemos reconhecer que errámos; mas, se são os meus inimigos que erram, que eles não sofram maiores males do que aqueles que me causaram injustamente [ἐκδίκως].⁴³

Através das palavras da heroína, vemos o argumento mais significativo que, segundo ela, justifica a sua atitude. Não se trata simplesmente de respeitar ou honrar os laços de consanguinidade que a ligam ao irmão, mas de esse 'respeito' estar subordinado a um princípio que se lhe apresenta como uma convicção religiosa e que está acima dela. Antígona crê firmemente, e a sua 'piedade' (εὐσέβεια) ao deus ou aos deuses impede-a de cumprir a lei imposta por Creonte. Importa mais respeitar a lei divina do que a lei positiva, estabelecida por Creonte para a cidade. A sua interrogação final levanta e suscita questões quanto às consequências do seu ato perante a lei positiva humana, indagando-a face a uma lei divina. O seu clamor aproxima-se do clamor de Job quanto à necessidade que cada um tem de se interrogar sobre os desígnios divinos que o ser humano suporta na terra. Há, de facto, um léxico a respeito da justiça e do justo ou inocente, que é comum a Antígona e Job:

⁴³ SÓFOCLES – *Antígona*, vv. 900-915, 920-925.

justiça (δική, δικαιο), sabedoria (φρόνησις, σοφία) e piedade (εὐσέβεια, θεοσέβεια). Ambos os heróis argumentam sobre a justiça e o ser justo ou inocente, num alinhamento que articula vários destes conceitos que fazem emergir a natureza de uma justiça que é colocada em relação assimétrica com o ser divino. No capítulo 27, 5-6, Job afirma diante dos seus amigos: “Longe de mim afirmar que vós sois justos. Até ao dia em que morrer defenderei a minha inocência [ακακίαν], mantereí com firmeza a minha retidão [δικαιοσύνη] e não a abandonarei”.

A justiça que Job insistentemente reclama, quando, depois de ter sofrido tanta desgraça e aflição, se confronta com o sentido da sua situação no mundo, permanece como um dos principais motivos do livro. A justiça que Job proclama e a inocência que tanto reclama diante daqueles que o acusam de ter pecado ou de ter feito mal não são noções teóricas ou intelectuais, mas radicam na experiência sentida e vivida por Job. Se atendermos bem ao texto grego, vemos que na sua maioria os vocábulos utilizados para expressarem a justiça são, essencialmente, os adjetivos, as formas verbais adjetivantes e ainda o próprio verbo. No caso de *Antígona*, a justiça obedece a um princípio de ordem intelectual e sentimental que acompanha uma forma correta de pensar e de agir. Os vocábulos que são mais usados são os substantivos e as formas substantivadas, ainda que ocorram adjetivos, mas em menor escala. Quanto ao vocábulo δικαιοσύνη, ele é praticamente inexistente ao longo de todo o drama.

Antígona não cede diante das infelicidades, e sobretudo, manifesta o carácter imperativo do seu ato que se impõe por vontade própria, mas também pela vontade nefasta proveniente de um destino funesto.

De igual modo, Job não cede diante das infelicidades e das catástrofes que lhe sobrevieram. Certamente que Antígona é ativa e inflexível. Creonte é inicialmente arrogante e todo-poderoso, porém, no final do drama, cede aos conselhos de Corifeu e aceita dar honras a Polinices e libertar Antígona – mas já é tarde demais, porque Antígona põe termo à vida.

No caso de Job, os amigos são por sua vez altivos e ‘muito sabedores’, mas de uma sabedoria oca e vã. No fundo, eles colocam-se no lugar de Deus, porque se assumem como seus verdadeiros advogados, quando, afinal, não possuem tal ‘lugar’ para se pronunciarem sobre os desígnios divinos. Por sua vez, a atitude inicial de Creonte foi colocar-se no lugar da verdade de uma lei que ele impôs à cidade, advogando que ela agradava aos deuses, na medida em que a ‘justiça legítima’ é aquela que beneficia os bons e castiga os maus. Parece, portanto, que também Creonte se pode colocar na perspectiva dos amigos de Job. No entanto, a maior diferença entre *Antígona* e o livro de Job reside no facto de, no primeiro caso, a heroína morrer e o seu destino

ser traçado desde o momento que escolhe transgredir a lei da *polis* imposta por Creonte, ao passo que o herói do livro bíblico no final é recompensado e a sua antiga forma de vida é restaurada. A justiça de que nos fala o livro de Job traz-nos uma outra novidade que *Antígona* de Sófocles não nos dá e que consiste na ideia de uma justiça salvadora e misericordiosa de um Deus que atende ao homem.