

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – PPGT PUCPR**

CRISTIANE VOIGT SCHWAMBACH

**VIVER SOB O IMPACTO DO CHAMADO DE DEUS. UMA ANÁLISE EXEGÉTICA
DO RELATO DA VOCAÇÃO DE JEREMIAS**

**CURITIBA
2014**

CRISTIANE VOIGT SCHWAMBACH

**VIVER SOB O IMPACTO DO CHAMADO DE DEUS. UMA ANÁLISE EXEGÉTICA
DO RELATO DA VOCAÇÃO DE JEREMIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia Pastoral da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia Bíblica.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre
Solano Rossi

CURITIBA
2014

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

S398c
2014 Schwambach, Cristiane Voigt
Viver sob o impacto do chamado de Deus : uma análise exegética do relato de vocação de Jeremias / Cristiane Voigt Schwambach ; orientador, Luiz Alexandre Solano Rossi. – 2014
114 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2014
Bibliografia: f. 107-114

1. Jeremias, Profeta. 2. Bíblia – Hermenêutica. 3. Vocação. 4. Teologia.
I. Rossi, Luiz Alexandre Solano. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 200

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 83
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
Cristiane Voigt Schwambach

Aos vinte e um dias, do mês de julho de dois mil e catorze, às catorze horas, reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Luiz Alexandre Solano Rossi, Luiz José Dietrich e Matthias Grenzer para examinar a Dissertação da candidata, **Cristiane Voigt Schwambach** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia – Mestrado, no segundo semestre de dois mil e doze. Linha de Pesquisa: Bíblia e Evangelização. A mestranda apresentou a dissertação intitulada: **VIVER SOB O IMPACTO DO CHAMADO DE DEUS. UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DO RELATO DE VOCAÇÃO DE JEREMIAS**. A candidata fez uma exposição sumária da Dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, a candidata foi APROVADA pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 15 h 50 min. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi _____
Presidente/Orientador - PUCPR

Prof. Dr. Luiz José Dietrich _____
Convidado Interno - PUCPR

Prof. Dr. Matthias Grenzer _____
Convidado Externo - PUCSP

_____ CIENTE
Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, pela possibilidade de colaborar na sua obra aqui no mundo e pelas forças e o ânimo dados ao longo da elaboração dessa pesquisa.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi, que não apenas me orientou nas diversas etapas da pesquisa, mas também me incentivou constantemente a ampliar os horizontes de minhas reflexões.

Aos professores da PUC, pela dedicação e contributo na minha formação e, acima de tudo, pelo incentivo à realização da presente pesquisa.

Aos colegas docentes da FLT – Faculdade Luterana de Teologia, pelo apoio e palavras de ânimo, bem como à Direção e ao Conselho Curador, pelo incentivo, apoio financeiro e liberação de determinadas atividades que viabilizaram a consecução desse projeto.

E não por último à minha família, meu marido Claus e meus três filhos Matias, Rafael e Andreas, pelo constante incentivo, pois sem seu apoio não conseguiria realizar esse trabalho.

RESUMO

A presente pesquisa tem por objeto uma análise exegética, histórica e teológica do relato da vocação do profeta Jeremias. Ela tem por objetivo analisar os principais elementos desse relato de vocação e apontar para a relevância desses elementos para a atualidade. No capítulo inicial, aborda-se as características gerais do profetismo no Antigo Oriente e, em especial, em Israel. Apresenta-se, além disso, uma breve introdução ao livro de Jeremias e uma exposição do que vem a ser os relatos de vocação enquanto gênero literário. O segundo capítulo está dedicado a análise exegética propriamente dita de Jeremias 1,4-10.17-19, com destaque para os elementos da vocação de Jeremias e no detalhamento dos diferentes aspectos de sua missão profética. No terceiro capítulo, analisa-se o conjunto dos desdobramentos históricos da missão de Jeremias, seja junto às lideranças políticas e religiosas, seja junto ao próprio povo e às nações. Na parte final da abordagem são esboçados impulsos que apontam para a relevância da vocação de Jeremias para hoje. A pesquisa chega à conclusão que a essência da vocação consiste, de um lado, na promessa da presença e da fidelidade de Iahweh junto àquele a quem chama. E de outro lado, que a vocação sempre remete aquele que foi enviado a falar e agir em nome de Iahweh a se posicionar em relação às mais diversas constelações históricas, sociais, público-políticas e religiosas da época em que vive, levando-o de forma inevitável, a assumir o ônus dessa mensagem em sua existência como um todo. Isso se dá pelo fato de o profeta ser alguém que denuncia a injustiça, a violência e a opressão praticados em todos os níveis da sociedade.

Palavras chave: Jeremias. Relatos de Vocação. A pessoa do Profeta. Missão profética.

ABSTRACT

The present research has as objective an exegetical, historical and theological analysis of the call narrative of the prophet Jeremiah. Its intent is the analysis of the main elements of this call narrative and to point the relevance of these elements for the present. In an initial chapter, the general characteristics of the Ancient Near East prophecy and, in special, of Israel, will be analyzed. Besides this, a brief introduction to the book of Jeremiah and an exposition of what are the call accounts as literary genres will be presented. The second chapter is dedicated to the exegetical analysis of Jeremiah 1,4-10.17-19 in itself, with emphasis on the elements of Jeremiah's call and in the detailing of different aspects of his prophetic mission. In a third chapter, the whole of the historical developments of Jeremiah's mission is analyzed, in relation to the political and religious leaders, or to the people and nation itself. On the final part of the approach, impulses that point to the relevance of Jeremiah's call to today will be outlined. The research concludes that the essence of the call consists, on one side, in the promise of the presence and fidelity of Yahweh to the one that he calls. And, on the other side, that the call always makes the one who has been sent to talk and act in the name of Yahweh take a stand in relation to the most diverse historical, social, public-political and religious constellation of the time in which it lives, causing the called to, in an inevitable way, assume the onus of this message in its existence as a whole. This happens due to the fact that the prophet is someone that denounces the injustice, the violence and the oppression practiced in all levels of society.

Key-words: Jeremiah. Call narrative. The person of the Prophet. Prophetic mission.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O LIVRO DE JEREMIAS NO CONTEXTO DO PROFETISMO	11
2.1	ASPECTOS TERMINOLÓGICOS DO CONCEITO “PROFETA”	11
2.2	PROFETISMO NO ANTIGO ORIENTE	13
2.3	PROFETISMO EM ISRAEL	14
2.4	O LIVRO DE JEREMIAS	17
2.4.1	Fontes utilizadas na composição do livro	17
2.4.2	A formação do livro de Jeremias	19
2.5	RELATOS DE VOCAÇÃO COMO GÊNERO LITERÁRIO	20
3	A VOCAÇÃO DE JEREMIAS (JEREMIAS 1,4-10.17-19)	25
3.1	O TEXTO MASSORÉTICO DE JEREMIAS 1,4-10.17-19	25
3.2	PROPOSTA DE TRADUÇÃO E CRÍTICA TEXTUAL	26
3.3	ESTRUTURA DO CAPÍTULO 1	28
3.4	BREVE ANÁLISE DO CONTEÚDO DO CAPÍTULO 1	29
3.5	COESÃO INTERNA DO CAPÍTULO 1	33
3.6	ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DO RELATO DA VOCAÇÃO (JEREMIAS 1,4-10)	34
3.6.1	Chamamento: v. 4 e 5	34
3.6.2	Resistência, superação e promessa de apoio: v. 6-8	44
3.6.3	Outorga da procuração divina: v. 9-10.	52
3.7	ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DA PERÍCOPE DA MISSÃO (JEREMIAS 1,17-19)	57
4	A MISSÃO HISTÓRICA DE JEREMIAS	63
4.1	A PESSOA DO PROFETA JEREMIAS	64
4.2	AS RELAÇÕES DE JUDÁ COM AS NAÇÕES E SUAS CONSEQUÊNCIAS	65
4.3	JEREMIAS COMO PROFETA PARA AS NAÇÕES	71
4.3.1	O tema das nações no livro de Jeremias	71
4.3.2	A visão da taça	72
4.3.3	Oráculos contra as nações: Jr 46-51	75
4.4	O PROFETA PARA AS NAÇÕES CONFRONTA O SEU PAÍS INTEIRO	81
4.4.1	Liderança política e econômica	81

4.4.1.1	Reis	81
4.4.1.2	Príncipes	87
4.4.1.3	Povo da terra.....	88
4.4.2	Liderança religiosa	90
4.4.2.1	Sacerdotes	91
4.4.2.2	Profetas	93
4.4.3	Povo de Judá e habitantes de Jerusalém.....	94
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS: O RELATO DA VOCAÇÃO DE JEREMIAS E SUA RELEVÂNCIA PARA A ATUALIDADE	99
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	106

1 INTRODUÇÃO

A atuação dos profetas em seu profundo impacto para a vida do povo de Israel é um dos temas mais fascinantes do Antigo Testamento. O papel que exerceram ao longo do período de sua atuação junto ao povo de Israel, seja na denúncia da culpa ou no anúncio de novas esperanças, foi decisivo. Eles foram indubitavelmente instrumentos vigorosos de *lahweh*. Não somente suas palavras, anunciadas em nome de *lahweh*, mas a própria vida pessoal e o destino da vida como um todo, tornou-se em mensagem viva para o povo de Deus. Essa trajetória impressionante dos profetas, em palavras e em ações, sempre assumindo com a totalidade da vida a marca da própria mensagem que lhes era incumbida, não se deixa explicar sem os assim chamados “relatos de vocação”. Cedo a leitura dos textos proféticos do AT revela que justamente o fato de terem sido chamados, vocacionados por *lahweh*, foi um dos principais fatores que lhes deu forças incomuns para suportarem a carga de seu ministério. Isso se mostra em especial lá, onde por incumbência de Deus foram chamados a passar por sofrimentos diretamente provocados pela tarefa para a qual foram chamados. Assim, a compreensão dos elementos que fazem parte dos respectivos relatos de vocação desses profetas é fundamental para compreender a essência de seu próprio ministério.

Nesse contexto, a presente pesquisa está voltada para a análise do relato da vocação do profeta Jeremias, que foi um dos principais profetas que atuou junto ao povo de Deus.

De forma geral, os profetas do AT se inserem num movimento, numa “profissão”, que existia muito antes dele em Israel e no Antigo Oriente. Por isso, para compreendermos o relato do chamado e a missão que Jeremias teve junto à Israel e às nações vizinhas, faz-se necessário conhecermos primeiramente algo sobre o profetismo em geral, para então tentar descobrir o que significou para Jeremias o chamado e a tarefa que recebeu de *lahweh*.

Realizar uma pesquisa sobre a vocação do profeta Jeremias é desafiador e cativante ao mesmo tempo, pois o chamado para o seu ministério ocorreu no período em que o povo de Deus vivenciou algumas das horas mais sombrias da sua his-

tória. O livro de Jeremias registra as consequências de um “chamado” que o profeta recebeu de Deus, que é relatado em Jr 1,4-10.17-19, e que implicou na dedicação de toda a sua vida ao serviço de Deus, incluindo a aceitação de todas as consequências que esse chamado trazia consigo. O relato da vocação de Jeremias ao ministério profético é impactante e singular, pois revela tanto aspectos do Deus que vocaciona, quanto a frágil e tímida resposta do profeta. A grandeza e onipotência do Deus que chama contrasta com a fragilidade do ser humano, que é vocacionado.

A análise do relato da vocação de Jeremias, enquanto chave para entender a essência de sua missão, revela que ele colocou-se por inteiro na função para a qual foi designado: a de ser profeta, “boca de lahweh”, tanto para as nações e os reinos quanto ao seu próprio povo. Recebeu a tarefa de denunciar tanto as lideranças políticas, religiosas e econômicas como os habitantes de Jerusalém e Judá, mas também, a tarefa de anunciar palavras de esperança e a possibilidade de salvação. Os 40 anos de sua atuação profética foram marcados pelo zelo em fazer o povo de Deus retornar à fé em lahweh; não cessou de proclamar a necessidade urgente de conversão para o que restava do povo de Deus. Pregou a submissão aos babilônios, que se tornaram os senhores do antigo Oriente. Isso lhe trouxe consequências desastrosas, pois sua posição é rejeitada pelos seus contemporâneos, especialmente pelas autoridades de Jerusalém. Ele foi perseguido, porque seu discurso incomodava quem estava no poder e desestabilizava a ordem.

O tema da pesquisa será abordado em três capítulos. No primeiro capítulo será apresentado um esboço do fenômeno do profetismo, tanto no Oriente Antigo quanto em Judá. No segundo capítulo, far-se-á uma análise exegética e teológica de Jr 1.4-10.17-19, que é o relato da vocação propriamente dito, objetivando identificar os vários elementos da vocação e da tarefa específica de Jeremias. Essa análise quer contribuir na descoberta do significado do caráter da palavra profética, da palavra que Deus colocou na boca do seu porta-voz.

O terceiro capítulo apresentará os desdobramentos da missão que o profeta recebe junto aos diferentes públicos ao quais ele se dirige. A mensagem que ele proclamou estava intrinsecamente relacionada com os acontecimentos históricos do próprio povo de Judá, e também, das nações vizinhas. Para desincumbir-se de sua missão, Jeremias lançou sua mensagem contra a política nacional, as instituições do Estado judaico e os habitantes de Judá. Como consequência, essa mensagem trouxe uma ruptura de Jeremias com o Templo, a corte, incluindo os sacerdotes e os

profetas. Por outro lado, encontramos em Jeremias em vários momentos uma mensagem de esperança e de renovação, apontando para dimensões presentes e futuras da intervenção graciosa de Deus em seu povo. Essa última dimensão, entretanto, não perfará o foco da presente abordagem.

A parte final da abordagem tratará da atualização e contextualização do conteúdo pesquisado na atual crise ministerial, tendo sido elaborada na forma de “considerações finais”. Pretende-se perseguir a questão de em que medida os elementos descobertos no relato da vocação profética de Jeremias podem se caracterizar em elementos inspiradores e motivadores para a reflexão e a ação dos cristãos e da igreja na atualidade. A proposta é a de identificar elementos concretos do relato da vocação de Jeremias que tenham aplicabilidade na atualidade. Parte-se da convicção de que, no contexto de uma leitura cristã da profecia de Jeremias, as questões abordadas em seu livro podem e devem servir de ponto de referência para refletir sobre os desafios da Igreja hoje, no que diz respeito à questão da vocação ao ministério e no exercício concreto de sua missão profética perante a sociedade. Pergunta-se se ministros e a igreja estão cumprindo sua vocação em fidelidade ao chamado de Deus, se há intrepidez na denúncia do pecado e no anúncio da salvação e da palavra de Deus. Há disposição para pagar o preço da vocação em termos de rejeição e sofrimento? Ou seja, quer-se, a partir desses impulsos, motivar tanto pessoas individuais quanto a igreja de hoje a descobrir, a partir desse estudo da vocação de Jeremias, o que significa concretamente a tarefa de “arrancar” e “construir”, “edificar” e “plantar” hoje. A presente pesquisa visa dar uma contribuição na busca de respostas a essas questões, que servirão para motivar as pessoas em sua atuação na igreja e na sociedade.

2 O LIVRO DE JEREMIAS NO CONTEXTO DO PROFETISMO

O profeta se insere num movimento, numa “profissão”, que existia muito antes dele em Israel e no Antigo Oriente. Por isso, para compreendermos o relato do seu chamado e a função que Jeremias teve, é interessante conhecermos um pouco sobre o profetismo em geral, para tentar descobrir o que significou para Jeremias o chamado e a tarefa que recebeu de lahweh.

2.1 ASPECTOS TERMINOLÓGICOS DO CONCEITO “PROFETA”

Na linguagem popular, o termo “profeta” costuma ser associado à capacidade de predizer fatos e acontecimentos futuros, sendo sinônimo de vidente ou adivinhador. O prefixo “pro” é entendido em sentido temporal, onde pessoas predizem um futuro já fixado, que lhes foi revelado por Deus, tendo estas uma informação exclusiva sobre acontecimentos do futuro, que permanecem ocultos para os seus contemporâneos. Além disso, há uma tradição que interpreta os textos dos profetas quase exclusivamente em termos cristológicos, lendo-os em ligação com os textos do Novo Testamento, como prenúncio daquilo que iria acontecer com Cristo. Para Ceresko (1996, p. 175), “agir assim é ignorar a importância central do papel dos profetas tanto na história de Israel como no desenvolvimento e na expressão do pensamento e da tradição israelitas”. Isso justifica a análise da palavra “profeta” e seus correlatos.

O estudo da vocação de Jeremias nos fará ver que os profetas bíblicos não eram videntes e nem traziam mensagens abstratas e a-históricas. Eles eram chamados por lahweh para falarem a Israel e Judá para o momento histórico em que viviam. Eles tinham situações (opressão, idolatria, desobediência, escravidão) e pessoas (reis, sacerdotes, comerciantes e outros) bem concretas diante de si.

O termo “profeta” é uma transcrição do grego *προφήτης*, que é formado do verbo *φημι*, *dizer*, *anunciar*, e da preposição *προ*, que aqui tem o sentido local de *na presença de*, *diante de*. Assim, ser profeta significa falar diante de outras pessoas, falar em nome de alguém com a missão de anunciar, comunicar, tornar conhecida publicamente alguma coisa. Ele traduz o hebraico *נָבִיא*, a designação profética utilizada com maior frequência no AT: aparece 315 vezes no AT, sendo difundido a par-

tir do século VI, principalmente pela escola deuteronomista¹. A etimologia da palavra נְבִיא é controversa e incerta². Pertencem ao mesmo campo semântico a raiz árabe *naba'a*, porta-voz, a raiz hebraica *naba*, forma abrandada de *naba'*, borbulhar, extravasar palavras e também a raiz acadiana *nabû*, chamar, anunciar, nomear. Em todas essas possibilidades, a ideia essencial do termo está ligada a “falar” e “palavra”. No sentido bíblico, portanto, o profeta é porta-voz, a boca de Deus. Não está claro também se se trata de uma construção ativa (aquele que chama, aquele que transmite a mensagem divina) ou passiva (aquele que foi chamado, isto é, destinado para uma tarefa). Para Amsler (1992, p. 15s):

Ao contrário do grego, o hebraico exprime a ação de profetizar por meio de um passivo, o que sugere que o *nabi* sofria a ação que seu Deus lhe impunha, consequentemente, a sua intervenção não repousava na iniciativa humana, mas dependia da ação divina.

Ocasionalmente o profeta é identificado como חֹזֶה, visionário³ (2 Sm 24.11; 2 Rs 17.13; Mq 3.5,7) ou רֹאֶה, vidente⁴, (1 Sm 9.9), destacando que a recepção da palavra de Deus se processou por meio de visão e audição (ZENGER, 2003, p. 369). Nas tradições mais antigas (de Elias, Eliseu e Samuel) o profeta recebe, por vezes, o título אִישׁ הָאֱלֹהִים, homem de Deus⁵, aparentemente para destacar o carisma de alguns profetas com o poder divino. Apesar da variedade dos termos usados⁶, não

¹ JEREMIAS, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, 1984, col. 7s. Ali o autor apresenta uma estatística da ocorrência do termo no AT: no Tetrateuco aparece só 4 vezes; no Deuterônomo e OHD, 109 vezes; em Crônicas, 29 vezes. Nos livros proféticos, em ordem decrescente aparece: Jeremias, 95; Ezequiel, 17; Zacarias, 12; Oseias, 8; Isaías, 7; Amós e Ageu 5 vezes em cada livro; Miqueias 3; Habacuque 2 vezes e uma vez em Sofonias e Malaquias.

² HARRIS, ARCHER e WALKER, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1998, p. 904ss; JEREMIAS, op. cit. col. 7ss.

³ É utilizado em 16 ocasiões, duas das quais em funções diversas: como visionário do rei (2 Sm 24,11; 1 Cr 25,5; 2 Cr 35,15) e na função de orientar o povo de Judá (Is 29,10). Nos dois títulos documentados destaca-se que a recepção da Palavra de Deus se processou por meio de visão e audição (ZENGER, 2003, p. 369).

⁴ Das 11 vezes que aparece, sete vezes refere-se a Samuel. Em 1 Sm 9,9.11.18.19 no episódio de Saul na busca das jumentas, traz dados importantes sobre a imagem antiga que se tinha do vidente: “um homem que conhece coisas ocultas, e que se pode consultar dando-lhe uma gorjeta”, assim Sicre, *Profetismo em Israel*, 2002, p. 76. Também em 1 Cr 9,22; 26.28 e 29,29 refere-se a Samuel.

⁵ É o termo usado mais frequente do que os anteriores, aplicado a Moisés, a Davi, mas principalmente a Elias e Eliseu. O título é usado, aparentemente, para destacar o carisma e a relação estreita do homem de Deus com o poder divino, a ponto de poder operar os maiores milagres. Esta impressão confirma-se no caso de Eliseu, o maior operador de milagres do AT, conforme Sicre, op. cit., p. 79.

⁶ Cf. AMSLER, *Os profetas e os livros proféticos*, 1992, p. 17, “é quase impossível fazer uma classificação rigorosa dos termos com base nas indicações do AT”. Far-se-ia necessária uma acurada análise dos diversos significados que se dá ao termo (iniciando pelos livros narrativos e depois, com

se pode negar a relação intrínseca entre o profeta, a palavra e Deus. Essas três grandezas são inseparáveis: o profeta é o homem da palavra, que lhe é dada por Deus! Zenger (2003, p. 368) resume de forma simplificada o termo profetismo como sendo:

as multiformes apresentações de homens e mulheres em Israel, que transmitem, por ordem de Javé, ao rei e ao povo todo, mas também a grupos isolados e a pessoas individualmente, uma “palavra de Javé” que lhes foi dada por via intuitiva”.

2.2 PROFETISMO NO ANTIGO ORIENTE

Jeremias encontra-se na “linha” das pessoas usadas por Deus para comunicar-se com as pessoas. A comunicação entre humanos e divindades encontra-se em quase todas as religiões do mundo antigo, não sendo exclusividade do povo de Israel. O profetismo existiu nas culturas do Antigo Oriente e pode ser atestado em textos dos arquivos do reino do Egito, de Mari, da Mesopotâmia e de Canaã. Não é objeto da pesquisa estudar detalhadamente o profetismo fora de Israel, mas citar-se-á algumas semelhanças destes com o texto bíblico e por extensão, com a função de Jeremias, que aparece no seu relato da vocação.

No Egito, o profetismo estava essencialmente voltado para o passado e para justificar o presente; estava muito ligado à autoridade máxima do país, ao faraó.

Na cidade de Mari, a arqueologia descobriu tabuinhas com textos, e entre estes, vários oráculos dirigidos ao rei. O oráculo era dado pela divindade a qualquer momento, sendo quase sempre o rei o destinatário destes oráculos. Eles podiam anunciar a desgraça ou a felicidade, estimular ou encorajar o rei.

Na Mesopotâmia, chama atenção que os oráculos eram dirigidos ao rei em momentos difíceis, embora seja difícil para a pesquisa, ao lidar com textos e informações sobre os oráculos mesopotâmicos hoje, estabelecer a exata diferença entre adivinhação, magia⁷ e profecia. Nesses oráculos, essas três dimensões estavam simplesmente muito próximas.

Em Canaã, um texto provavelmente do séc. IX (época dos profetas Elias e Eliseu) contém algumas expressões que possuem paralelos com os textos bíblicos:

os proféticos), mas esse não é o objetivo da presente pesquisa. É importante registrar que há diferentes compreensões acerca do termo.

⁷ Esses textos atestam o desenvolvimento de técnicas de adivinhação, como por exemplo, a observação de entranhas de animais, voo de aves, líquidos e os próprios fenômenos naturais.

“Não temas”; “Estou contigo”; “Sou eu que te libertei” (cf. Is 7,4; 37,5-8; Js 8,1-3; 1 Sm 23,1-6; 1 Rs 22,5-7, e principalmente Jr 1,8). O rei Zakir, que se encontrava numa situação difícil e após orar à divindade Baalshamain, recebeu por meio dos videntes e adivinhos a mensagem “... Não temas. Eu te fiz rei e estarei junto a ti para libertar-te de todos estes reis que te cercam” (SICRE, 2002, p. 226-228).

Percebe-se alguns paralelismos entre a profecia extrabíblica e a profecia de Israel: tratava-se de homens/pessoas, e não de mensageiros celestes, eram homens enviados, que traziam uma mensagem oral, transmitiam esta mensagem em momentos de crise e dirigiam-se principalmente aos reis (SICRE; SCHÖKEL, 2004, p. 28).

A própria Bíblia reconhece a existência de profetas fora das fronteiras de Israel. Nm 22-24 relata a história do rei moabita Balaque, que ofereceu uma recompensa ao profeta Balaão, para que este amaldiçoasse o povo de Israel, quando este estava atravessando o seu país rumo à terra prometida. Igualmente o relato do confronto do profeta Elias com os profetas de Baal e os profetas de Astarte no monte Carmelo em 1 Rs 18 mostra que o povo de Israel não era o único a possuir o fenômeno da profecia.

2.3 PROFETISMO EM ISRAEL

O profetismo em Israel possui a sua própria história e pode ser dividido em dois grupos: profetas anteriores, ou pré-literários (não há nenhum livro com seu nome) e profetas posteriores, ou literários (a quem se atribui o nome de livros).

Não se tem conhecimento da existência de profetas ao longo de toda época patriarcal ou durante o êxodo, embora a alguns personagens⁸ desse período é atribuído esse termo, como Abraão, Arão, Miriã, Moisés. Mas as primeiras referências de atividade profética são encontradas já no período tribal, especialmente na época de Samuel, onde são feitas diversas menções aos videntes, uma espécie de profetas extáticos (cf. 1 Sm 10,5s; 19,20ss).

⁸ Abraão (Gn 20,7) com a função de intercessor; a Arão, em Ex 7,1 (e 4,16 no mesmo contexto) o profeta é o mesmo que “boca” e a Miriã (Ex 15,20), que aparece como profetisa, cantando e dançando após a passagem no Mar dos Juncos. Porém Moisés é considerado o profeta por antonomásia (SICRE, *Profetismo em Israel*, 2002, p. 81s) muito acima dos profetas na sua relação com Deus (cf. Dt 18,15; 34,10). Em Nm 12,6-8 lemos: “Quando existe entre vós um profeta do Senhor, dou-me a conhecer a ele em visão e lhe falo em sonhos; não assim a meu servo Moisés, o mais fiel de todos os meus servos. Com ele falo face a face; e presença, e não adivinhando, ele contempla a figura do Senhor”.

Mas é durante o período da monarquia que surgem os profetas. Em Israel e Judá, a história da monarquia vai do séc. XI até o séc. VI. Ou seja, os profetas aparecem junto com os reis; a profecia é simultânea à monarquia, a sua atuação dá-se concretamente no período dos reis. Durante o reinado de Saul, havia o profeta Samuel (1 Sm 3), durante o reinado de Davi atuavam Gad e, em especial, Natã (2 Sm 12). Salomão foi contestado por Aías de Silo (1 Rs 11). Desse período ainda não literário da profecia israelita destacam-se Elias (1 Rs 17–2 Rs 2,12) e Eliseu (1 Rs 19; 2 Rs 2–10,13), que atuaram no reino do Norte, criticando severamente os governantes de Israel. Destes profetas anteriores aos profetas literários só se tem narrações de suas ações, seu envolvimento ativo na vida e muitas vezes, na política do seu tempo. Isso muda a partir do séc. VIII, com o surgimento dos profetas literários, também chamados de profetas clássicos. Não se trata de profetas que escreviam, mas de profetas que proclamavam oralmente sua mensagem. “Só mais tarde essas palavras foram compiladas, fixadas por escrito, em parte retrabalhadas, complementadas por outras palavras e narrativas e, por fim, reunidas num livro (cf. Jr 36)”, explica Schmidt (2002, p. 168). Esses livros levam o nome do profeta que falou as palavras.

A fase dos profetas literários iniciou em torno de 750 – com os profetas Amós, Oseias, Miqueias e Isaías – e estendeu-se até 450, época dos profetas Malaquias, Ageu e Zacarias, durando pouco mais de três séculos. É o período das grandes mudanças em Israel: os cativos assírio e babilônico, o exílio persa e o período pós-exílico. O discurso dos profetas nesse período parte da análise da realidade dos estados nacionais, em Israel e Judá. Eles se depararam com uma série de problemas, causada pelo monopólio das instituições religião e governo. Estas exerciam seu poder em causa própria, e por isso são fortemente denunciadas pelos profetas. Eles denunciavam pobreza como um mal, como resultado da injustiça praticada pelos poderosos. Para Rösel (2009, p. 202):

Cada profeta deu à denúncia seu próprio acento. Enquanto em Oseias prevalece a crítica ao culto, Amós e Miqueias acentuam a crítica social e Isaías combina ambos. Provavelmente, cada profeta acusava aquilo que ele mesmo considerava ser muito infame. Cada um tinha sua própria e particular maneira de abordar o assunto. Em todo caso, é evidente que, naquela época, o sistema estatal foi severamente abalado, graças também às guerras contra os arameus e aos conflitos entre os Estados irmãos: Israel e Judá.

O quadro⁹ a seguir resume bem as áreas da crítica dos profetas:

Crítica Política	Palavras dirigidas aos reis. O rei é acusado de permitir e até favorecer a idolatria no meio do seu povo (cf. Os 7,3; Is 20,1-4; 31,1-9; Jr 37,3-10).
Crítica Social	Palavras dirigidas aos reis, aos poderosos e às pessoas de influência. Palavras contra a injustiça social, o suborno e a corrupção que deturpava a justiça, exploração dos pobres, exploração em favor dos latifundiários, fraudes no comércio, desprezo aos menos favorecidos, tais como os órfãos, viúvas e estrangeiros (cf. Is 2,6ss; 5,8ss; 10,1-2; Am 2,6-13; 3,9-11; 4,1-3; Os 4,2-3; Mq 2,1-5; 6,9-15).
Crítica Religiosa	Palavras contra a apostasia da religião (ateísmo prático) e o culto hipócrita. Palavras contra o mau exemplo dos sacerdotes. Palavras contra os falsos profetas e suas esperanças fictícias e mensagens apenas “de graça” (cf. Am 4,4-5; 5,21-25; Os 4,4-11; 6,6-9; Is 1,10-17; Mq 3,1ss; 3,9-12; Jr 7,1ss; 20,1-6).

O profeta trazia também palavras de salvação dirigidas ao povo; através delas, dava esperança, trazia palavras de consolo e mudança de sorte aos desfavorecidos, marginalizados e desesperançosos.

Os profetas atuavam em vários contextos diferentes:

- no templo ou nos santuários. Em Jerusalém, estavam subordinados aos sacerdotes ou faziam parte do corpo de funcionários estatais. Frequentemente são mencionados na locução de cunho crítico “sacerdotes e profetas” (Mq 3,11; Is 28,7; Jr 2,8.26, entre outros).

- na corte, estavam a serviço do rei e de sua política, trazendo a palavra de Deus em situações críticas como guerras e catástrofes, mas também em cerimônias festivas para o Estado (entronização e jubileu de um rei, casamento e cerimônias de contrato). Os profetas da corte e os do templo são costumeiramente identificados como falsos profetas.

- os profetas radicais, de oposição, ou clássicos, formam o menor grupo e menos respeitado no tempo de sua atuação, porém quanto a sua influência, era o

⁹ BITENCOURT, Marcos. Antigo Testamento – Módulo I [Polígrafo], Recife, 2005, p.33.

grupo mais importante. Deste grupo fazem parte os profetas literários¹⁰, cujos nomes deram título aos livros que trazem sua mensagem e compõem a segunda parte da Bíblia hebraica, os Profetas posteriores. Este inclui os três grandes profetas, Isaías, Jeremias e Ezequiel e o rolo dos doze menores¹¹.

2.4 O LIVRO DE JEREMIAS¹²

Em primeiro lugar, chama atenção que a tradução grega do livro de Jeremias contém uma versão mais breve do texto do que a versão hebraica, e além disso, os capítulos estão em outra sequência. Nos achados de Qumrã também se encontraram fragmentos hebraicos que aparentemente possuem as mesmas características da LXX, deixando pressupor que a LXX preservou a forma original do texto. A partir da versão hebraica, o livro de Jeremias apresenta uma estrutura clara, que é evidenciada pela sequência de poesia e prosa:

1-25: oráculos e discursos contra Israel e Judá.

26-45: narrativas com palavra final de consolo a Baruc

26-35: narrativas e anúncios de salvação

36-45: narrativas de sofrimento de Jeremias

46-51: oráculos contra as nações estrangeiras.

52: narrativa: apêndice histórico.

2.4.1 Fontes utilizadas na composição do livro

O livro de Jeremias não é um escrito moderno, projetado por um só autor e escrito de um só fôlego. Como todos os livros proféticos, ele apresenta à pesquisa científica inúmeros problemas ou desafios no que diz respeito à compreensão histórica de seu conteúdo, de sua formação e de sua estrutura. O livro de Jeremias compõe-se de um aglomerado de textos (prosa e poesia, pregações e narrações, anota-

¹⁰ A expressão “profeta literário” é uma denominação inexata e contestável, pois eles queriam ser e foram essencialmente homens da palavra (AMSLER, *Os profetas e os livros proféticos*, 1992, p. 17); só raramente escreveram suas mensagens.

¹¹ Uma exceção são os profetas Habacuque, Naum e Joel, que são profetas que atuaram principalmente no templo.

¹² Um estudo aprofundado das questões introdutórias do livro de Jeremias encontra-se nas Introduções do Antigo Testamento e nos Comentários Bíblicos arrolados nas Referências Bibliográficas.

ções pessoais de Jeremias e informações biográficas sobre ele) e grupos de textos originariamente independentes.

O pesquisador Sigmund Mowinckel, inspirando-se no comentário de B. Duhm¹³ em 1914, discriminou no livro de Jeremias três fontes, identificando-as por meio das letras **A**, **B** e **C**. Esta classificação se impôs em grande parte, prevalecendo até a atualidade, mesmo tendo sido submetida a modificações com o passar dos tempos (SCHMIDT, 2002, p. 224). Estas fontes seriam:

A: ditos do profeta e relatos na primeira pessoa, palavras originais de Jeremias, nos caps. 1-25. Estão compilados em diversas coleções sobre um determinado tema que tem em comum, como por exemplo, os ditos sobre os reis e os profetas nos caps. 21-23. A coleção das “Confissões de Jeremias” (11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18) contém os lamentos do profeta que sofre por causa das exigências do seu ministério. Também várias vezes estão inseridos relatos autobiográficos do profeta, na primeira pessoa (cap. 1; 13; 18; 24; 25.15ss, e outras).

B: relatos sobre Jeremias na terceira pessoa, a assim chamada “biografia de Baruc” em 19,2-20,6; 26-29; 36-44; 45. Nestes capítulos, predominam relatos que narram os sofrimentos de Jeremias, que iniciam na época do rei Joaquim e se estendem até a ida do profeta ao Egito, como as disputas de Jeremias com as diferentes autoridades: a polícia do templo (19,1-20,6), os sacerdotes e os profetas (26), os profetas de Jerusalém e de Babilônia (27-29) e os reis (36-44). Encontram-se em sua maioria em Jr 26-29 e 36-45, embora haja fragmentos das narrativas de Baruc em outros lugares no livro. Estes textos foram escritos pelos amigos de Jeremias, com destaque para Baruc, o escriba dos dois primeiros rolos.

C: discursos em prosa, em estilo deuterônômico, que se encontram por todo o livro, misturados entre as fontes A e B, em 7,1-8,3; 11; 18; 21; 25; 32-24; 44. “Caracterizam-se por similaridade em estilo, linguagem e tema (p. ex.: culpa do povo por desobedecer a Deus, ao não ouvir advertências proféticas, anúncio de castigo) e com isto interpretam a situação de exílio a partir da palavra do profeta, ou seja, de Javé” (SCHMIDT, 2002, p. 224). Há muita dificuldade em estabelecer uma delimitação clara desta fonte, o que mostram as Introduções e Comentários (GERTZ, 2006, 339s; SCHÖKEL; DIAZ, 2004, p.424, e outros).

¹³ Bernard Duhm foi um biblista alemão, cujo comentário *Jeremia* (1901) determinou grandemente a pesquisa em torno da pesquisa literária do livro de Jeremias.

A este corpo básico de material, encontram-se ainda coleções de promessa em prosa e poesia (Jr 30-33), uma série de oráculos contra nações estrangeiras (46-51) e um apêndice histórico (cap. 52).

2.4.2 A formação do livro de Jeremias

Sempre é difícil para a pesquisa na atualidade perceber a formação de um livro profético. A forma atual do livro de Jeremias é o resultado de um processo complicado e demorado, sendo praticamente impossível reconstruir os pormenores desse processo, de modo que muitas questões permanecem em aberto. Isso leva a apresentar em rápidos traços este processo de formação.

1. As duas edições do rolo: A primeira edição do rolo continha as profecias pronunciadas por Jeremias durante 23 anos, desde o tempo de Josias até 605 (cf. Jr 36,2). Esta edição chama-se “rolo primitivo” e o profeta o ditou ao seu secretário Baruc. Indignado com seu conteúdo, o rei Joaquim destruiu o rolo, mas Jeremias tornou a ditar o rolo; o texto diz também (36,32): “[...] E ainda foram acrescentadas muitas palavras como estas”. Suspeita-se que esse rolo deva ser a base do livro que temos hoje. Quanto ao conteúdo da segunda edição do rolo, H. Cazelles *apud* Amsler (1992, p. 209) escreve:

Além dos oráculos contra Israel, contra Judá e contra Jerusalém, do rolo de 604, a nova edição compreende: os ataques aos juízes e à administração do tempo de Joaquim, as ‘confissões’ e as narrativas autobiográficas de antes de 597 e as visões da devastação, dos anos 600 a 597. Além disso, os oráculos contra as nações, dos caps. 25 e 46-49, parecem ter sido separados.

2. Narrativas biográficas¹⁴ sobre Jeremias; sua redação é situada em Judá, durante a dominação babilônica.

3. Uma edição exílica surgiu após a queda de Jerusalém em 587 e foi elaborada provavelmente na Palestina. “Essa edição insiste, pois, na aceitação do poderio babilônico e só podia ser bem-vista pelas autoridades babilônicas” (BRIEND, 1987, p. 24). Essa edição corresponde à fonte “C”. Permanece em aberto a quem atribuir a redação desses textos, se ao profeta ou ao círculo de seus amigos (discípulos).

¹⁴ Conforme Füglistter (*Jeremias: completamente tomado por Deus para o seu serviço*, 2004, p. 241) a ordem primitiva das narrações que a ela pertenciam era a seguinte: c. 26; 19.1-20,6; c. 36; c. 28s; 51,59-64; 34,1-7; c. 37-45.

4. Edição pós-exílica, também intitulada “edição antibabilônica” ou “edição do retorno” (AMSLER, et.al. 1992, p. 213), surgiu após a queda da Babilônia diante de Ciro, em 539 e pode ter sido obra dos exilados que voltaram da Babilônia. Aparece a hostilidade em relação à Babilônia e seu rei (Jr 25,12; 50-51), são radicais no julgamento de Sedecias e de sua política, dos que foram ao Egito e dos que permaneceram no país (3,18; 16,14s; 23,7s; 29,10-15, etc.). Transparece uma certa influência de Ezequiel e do Dêutero-Isaías (AMSLER, op. cit. p. 214; BRIEND, 1987, p. 25), dois profetas que alimentaram a coragem dos exilados.

Os processos redacionais dos diferentes textos não são mais transparentes para nós. O livro de Jeremias deve “a sua forma atual a intervenções redacionais ulteriores, que não distinguimos perfeitamente porque são contribuições das mais diversas mãos em tempos diferentes”, conforme Füglistter (2004, p. 241). Para Ceresko (1996, p. 222):

foram os círculos deuteronomistas, ou pelo menos círculos influenciados pela visão deuteronomista, os principais responsáveis por reunir, ampliar e transmitir a tradição de Jeremias. Por isso, muito daquilo que chegou até nós das palavras de Jeremias encontra-se em roupagem deuteronomista.

Nesta pesquisa, parte-se do pressuposto de que não há consenso dos biblistas a respeito do processo histórico da redação de Jeremias. Partindo desse pressuposto, analisar-se-á o relato da vocação no livro a partir da sua redação final.

2.5 RELATOS DE VOCAÇÃO COMO GÊNERO LITERÁRIO

Há várias passagens na Bíblia onde pessoas são chamadas para uma determinada função: Moisés (Ex 3,10ss e 4,10ss), Gedeão (Jz 6,11ss), Samuel (1 Sm 3,1-21), Saul (1 Sm 9s) Micaías (1 Rs 22,13-28), Amós (Am 7-9, especialmente 7,14s), Ezequiel (Ez 1-3), Jeremias (1,4-10.17-19), Isaías (Is 6,1ss) e, no NT, o apóstolo Paulo (Gl 1,15s). Nos livros proféticos, o relato de vocação é de suma importância, pois o “evento” da vocação possui um significado efetivo para o exercício do ministério profético. Esta importância já se reflete na posição destacada destes relatos na composição dos livros, por exemplo, em Jeremias, Ezequiel e Isaías.

Nestes relatos, a vocação ocorre de duas formas: em forma de diálogo com Deus ou em forma de uma visão do trono ou conselho celestial. Comum às duas

formas é a ocorrência dos verbos “ir” e “enviar”. A despeito da situação histórica de cada chamamento e do processo redacional de cada perícopo, a forma literária dos relatos em forma de diálogo mostra uma surpreendente semelhança, caracterizando-os como gênero literário. Estas narrativas vocacionais seguem uma forma literária bastante padronizada, um formulário vocacional (Schmidt, 2004, p. 356).

Dos vários momentos ou elementos comuns nestas narrativas, destacam-se quatro elementos:

- a) Chamamento e ordem.
- b) Resistência e superação.
- c) Palavra de promessa e salvação.
- d) Sinal de confirmação e descrição da missão.

Seguindo essa estrutura, o relato vocacional de Jeremias assemelha-se com o de Moisés, Gedeão e Saul. Fica evidente o caráter de diálogo entre Deus e o vocacionado, dando “lugar para as dúvidas e a contestação, que Deus supera com sinais e a promessa de assistência” (SCHÖKEL; DIAZ, 2004, p. 35). É o que a tabela abaixo aponta:

	Jr 1	Ex 3, 7-12; 4, 10-12	Jz 6	1 Sm 9s
Chamamento e ordem	v. 5: <i>Antes que te formasse no ventre, soube de ti, [...] Profeta para as nações eu coloquei.</i> v. 7: <i>... irás contra todos aqueles que eu te enviar [...]</i>	v.10: <i>Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas.</i>	v. 14: <i>Então Javé [...] disse: “Vai com a força que te anima [...] não sou eu quem te envia?”</i>	v. 16: <i>[...] enviar-te-ei um homem [...] e ele salvará meu povo das mãos dos filisteus [...]</i>
Resistência do vocacionado	v. 6: <i>[...] Ah, meu Senhor lahweh, eis que não sei falar, porque eu sou um jovem.</i>	v. 10: <i>[...] eu não sou homem de falar [...] pois tenho a boca e a língua pesadas.</i> v. 11: <i>Então disse Moisés a Deus: “Quem sou eu para ir a Faraó e fazer sair do Egito os israelitas?”</i>	v. 15: <i>“Eu te peço, meu Senhor [...] como posso salvar Israel? [...] Meu clã é o mais fraco em Manassés, e eu sou o último [...]</i>	v. 21: <i>Saul respondeu [...]: “Não sou por acaso um benjamita, uma das menores tribos de Israel, e o meu clã não é o mais modesto [...]</i>
Rejeição da resistência e promessa	v. 7: <i>Mas lahweh disse [...] “Não digas [...] porque irás ...</i> v. 8-9: <i>Não temas diante deles, porque eu</i>	v. 12: <i>Deus disse: “Eu estarei contigo [...]</i> v. 4,12: <i>[...] eu estarei em tua</i>	v. 16: <i>lahweh lhe respondeu: “Eu estarei contigo e tu vencerás [...]</i>	

	<i>estou contigo para te libertar.</i> v. 9: [...] coloquei minhas palavras em tua boca!	<i>boca, e te indiquei o que hás de falar.</i>		
Sinal	v. 9: <i>Então lahweh estendeu a sua mão e tocou-me a boca [...]</i>	v. 12: [...] e este será o sinal de que eu te enviei [...]	v. 17ss: <i>E Gedeão lhe disse: “Se encontrarei graça [...], dá-me um sinal [...]</i>	v. 10.1: [...] este é o sinal de que lahweh te ungiu como chefe de sua herança [...]

Como se pode ver, os relatos de chamamento dos quatro personagens mencionados têm muito em comum. Embora nem todos os elementos apareçam em todas as narrativas, isso tem a ver naturalmente com o estilo de cada texto e seu perfil individual. As divergências deixam-se explicar pelas circunstâncias históricas e o objetivo com o qual cada personagem foi chamado¹⁵.

No caso de Moisés, o povo hebreu encontrava-se escravizado no Egito (Ex 1,8-14; 2,23-25; 3,7) e Moisés encontrava-se apascentando o rebanho de Jetro, seu sogro, na região do Horebe (Ex 3,1-6). Sua missão consistia em libertar os hebreus da escravidão do Egito. Na época de Gedeão, os israelitas sofriam incursões de povos inimigos, principalmente dos midianitas e amalequitas (Jz 6,1-18); por ocasião do chamamento, Gedeão encontrava-se malhando trigo debaixo de uma árvore. Ele recebeu a tarefa de libertar Israel das mãos dos midianitas. O chamado de Saul ocorreu quando Israel era constantemente ameaçado pelos filisteus (1 Sm 9). No seu caso, tratava-se de uma situação de emergência (1 Sm 9,16). O chamado de Jeremias, como veremos adiante, aconteceu diante da iminência da invasão babilônica e tinha por missão “arrancar e demolir, construir e plantar (1,10).

Eles foram indivíduos arrancados de seu contexto de vida através de uma palavra de Deus dirigida a eles pessoalmente e com uma função específica. Poder-se-ia citar ainda o chamado de Samuel, que ocorreu quando Israel era constantemente ameaçado pelos filisteus e havia conflitos com a família do sacerdote Eli (1 Sm 2,12). Samuel foi chamado por lahweh durante a madrugada, deitado no santuário em Silo com a missão de substituir Eli na liderança do povo. Concluímos que todos os relatos do chamado divino possuem uma motivação e que este chamado tem a ver com a realidade concreta da vida.

¹⁵ Mencione-se os relatos de vocação de Isaías (6,1-13) e Amós (7,14s) não contemplados na tabela.

Os relatos têm em comum a situação de ameaça dos israelitas por um poder estrangeiro. A percepção divina da situação vivida pelo seu povo é descrita nos relatos usando-se palavras repetidas:

	Jr 1	Ex 3, 7.9	Jz 6,7	1 Sm 9,16
Percepção divina		v. 7: <i>Eu vi a miséria do meu povo [...] ouvi seu grito por causa dos seus opressores [...].</i> v. 9: <i>Agora o grito dos israelitas chegou até mim [...]</i>	v. 7: <i>Tendo os israelitas clamado a lahweh por causa dos midianitas,</i>	v. 16: <i>[...] porque vi meu povo, e o seu grito chegou até mim.</i>

Observa-se que a missão do vocacionado sempre tem o povo como destinatário; “os relatos de vocação sempre têm, por conseguinte, uma dimensão coletiva, social. O beneficiário do chamamento nunca é aquele que é chamado” (ASURMENDI, 1980, p. 32), mas é chamado para que preste um serviço ao povo. Em Moisés, funde-se a função de profeta e libertador do povo: de um lado, ele é chamado como libertador (cf. Ex 3) e de outro, ele também terá que falar (Ex 3 e 4). Trata-se, neste contexto, somente de falar com Faraó, embora saibamos que nas narrativas seguintes, Moisés falará muitas vezes, até ao último dia de sua vida. O profeta deve anunciar que a ameaça dos estrangeiros é causada pela desobediência do povo de Deus aos termos da aliança. Assim, o profeta também tem a função de falar ao povo e resgatar o convívio saudável do povo com seu Deus.

Qual seria a função dos relatos de vocação? Qual a finalidade deles? É importante lembrar que o profetismo é um fenômeno historicamente limitado, recente, se comparado às grandes instituições sacrais de Israel, como o sacerdócio ou o Direito Divino. Com o surgimento da monarquia (entenda-se: um forte poder político), a classe sacerdotal comprometeu-se com o regime, não podendo mais enfrentar o poder do rei e as lideranças políticas e tampouco, fazer valer a vontade de lahweh. Assim, são escolhidos, conforme Kirst (1984, p. 81):

indivíduos isolados, que estejam fora das instituições, indivíduos completamente isentos de compromisso com quem quer que seja, indivíduos dispostos a seguir à risca a missão confiada, mesmo sob perigo de vida, indivíduos que se sabem dependentes só de Javé. Tais indivíduos Javé passa a usar como mensageiros, para transmitir, por intermédio deles, a sua vontade para dentro da nova situação criada com o reinado.

Os profetas não possuíam uma instituição atrás de si que lhes desse autoridade e os autenticasse; eles são forçados a legitimar-se de outra forma, e apelam, assim, para o autorrelato vocacional. Kirst (1984, p. 82) explica muito bem:

Com esta legitimação, os profetas atestam em causa própria, diante de seus ouvintes a mensagem que eu estou entregando, seja ela boa ou má, não é criação minha, mas é recado de Javé; Javé me convocou para entrega-la; isto é, atrás do que eu digo não está a minha autoridade, nem a autoridade de alguma instituição, mas a do próprio Javé; eu sou a boca de Javé; Javé fala por meu intermédio.

Conforme Schwantes (2008, p. 32), o relato da vocação “tem a função de contestar os adversários e de legitimar seu anúncio”, serve para fundamentar, justificar e dar crédito ao vocacionado, que pode explicar, quando fosse questionado, que foi forçado a proceder desta maneira (SCHMIDT, 2002, p. 175).

O relato enfatiza que não foi iniciativa deles próprios terem um contato com lahweh ou se colocarem a disposição para determinada função, mas foram surpreendidos por lahweh. Eles se tornam instrumentos de lahweh em plena consciência e descrevem suas experiências, apesar de inicialmente resistirem ao chamamento.

Os profetas vocacionados são muito diferentes entre si, tanto na sua origem, sua formação, sua índole. O que lhes é comum é a relação pessoal, única e imediata de cada um deles com lahweh, o Deus de Israel. Fuglister (2004, p. 175s):

A consciência da própria vocação e da própria missão, que permite ao profeta dizer: “Assim fala o Senhor”, repousa sobre uma vivência fundamental de Deus, de algum modo sempre sentida: a vocação que coube a cada um. Com ela Deus irrompeu em suas vidas para ocupá-las de uma vez por todas.

Vale citar o exemplo de Amós que, em sua autobiografia (Am 7,10-17) descreveu a experiência de ser chamado. Deus o surpreendeu e o subjugou, de modo que teve que ser profeta, “pois ser chamado e profetizar estão em relação de causa e efeito” (FUGLISTER, 2004, p. 175). Tornar-se profeta era um acontecimento tão abrupto e violento, que separava o indivíduo da sua vida anterior e ele passava para uma nova situação existencial, também sob o ponto de vista sociológico, conforme Kirst (1984, p. 82):

considerando-se que o profeta saía da sociedade e de todas as seguranças sociais e econômicas que a mesma lhe oferecia, passando para um estado de independência e autonomia, ou melhor, de absoluta dependência de Javé (cf. Jr 15,17). Um homem de carne e osso não pode desejar ou conquistar tal função; só pode ser forçado a executá-la.

3 A VOCAÇÃO DE JEREMIAS (JEREMIAS 1,4-10.17-19)

Para a análise exegética usar-se-á as ferramentas da Metodologia Histórico-Crítica, em especial aquelas que permitem pesquisar de forma mais aprofundada aspectos do contexto histórico e do conteúdo teológico da mensagem do profeta Jeremias.

3.1 O TEXTO MASSORÉTICO DE JEREMIAS 1,4-10.17-19¹⁶

4 וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

5 בְּטָרֶם (אֶצְרֶךָ) [אֶצְרֶךָ] בְּבֶטֶן יִדְעֹתֶיךָ
וּבְטָרֶם תֵּצֵא מִרְחֹם הַקֶּדְשִׁיךָ נָבִיא לַגּוֹיִם נִתְּתִיךָ:

6 וְאָמַר אֲתָה אֲדֹנִי יְהוָה .

7 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי אֶל־תֹּאמַר נָעַר אָנֹכִי כִּי
עַל־כָּל־אֲשֶׁר אֲשַׁלַּחְךָ תֵּלֶךְ וְאַתָּה כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶךָ תִּדְבָּר:

8 אֶל־תִּירָא מִפְּנֵיהֶם כִּי־אֲתָךְ אָנִי לְהַצִּילְךָ

נְאֻם־יְהוָה:

9 וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת־יָדוֹ וַיַּנֵּעַ עַל־פִּי וַיֹּאמֶר

יְהוָה אֵלַי הִנֵּה נָתַתִּי דְבָרִי בְּפִיךָ:

10 רְאֵה הַפֶּקֶדְתֶּיךָ הַיּוֹם הַזֶּה עַל־הַגּוֹיִם
וְעַל־הַמַּמְלָכוֹת לְנִתּוֹשׁ וּלְנִתּוּץ וּלְהַאֲבִיד וּלְהָרוֹס לְבָנוֹת
וּלְנָטוּעַ:

[...]

17 וְאַתָּה תִּאָּזַר מִתְּנִיךָ וּמִקֶּמֶת וּדְבַרְתָּ אֲלֵיהֶם
אֶת כָּל־אֲשֶׁר אָנֹכִי אֶצְוֶךָ אֶל־תַּחַת מִפְּנֵיהֶם פֶּן־אֲחַתְּךָ
לִפְנֵיהֶם:

18 וְאֲנִי הִנֵּה נִתְּתִיךָ הַיּוֹם לְעִיר מִבְּצָר
וּלְעִמּוּד בְּרֹזַל וּלְחִמּוֹת נְחֹשֶׁת עַל־כָּל־הָאָרֶץ לְמַלְכִּי
יְהוּדָה לְשָׂרֶיהָ לְכַהֲנֶיהָ וּלְעַם הָאָרֶץ:

19 וְנִלְחֲמוּ אֵלֶיךָ וְלֹא־יִכְלֹוּ לָךְ כִּי־אֲתָךְ אָנִי
נְאֻם־יְהוָה לְהַצִּילְךָ:

¹⁶ WTT – BHS Hebrew Old Testament. **Bible Works 7**. 4. ed., 1 CD-ROM.

3.2 PROPOSTA DE TRADUÇÃO E CRÍTICA TEXTUAL

- v. 4: E aconteceu a palavra de lahweh para mim¹⁷, dizendo:
- v. 5: “Antes que eu te formasse¹⁸ no ventre, soube de ti
e, antes que saíesses do útero, te santifiquei!
Profeta para as nações¹⁹ eu te coloquei.”
- v. 6: Então eu disse: “Ah, meu Senhor lahweh,
eis que não sei falar, porque eu sou um jovem.”
- v. 7: Mas lahweh disse a mim:
“Não digas²⁰: ‘Eu sou um jovem’,
porque irás contra todos aqueles que eu te enviar
e falarás tudo o que eu te ordenar.
- v. 8: Não temas diante deles,
porque eu estou contigo para te libertar”,
oráculo de lahweh.
- v. 9: lahweh enviou sua mão²¹ e tocou²² a minha boca e lahweh me disse:

¹⁷ A LXX usa o sufixo na 3ª pessoa, πρὸς αὐτὸν. Então o texto não se apresenta como autorrelato do profeta. Como o relato da vocação nos versículos 6-9 está formulado na 1ª pessoa do singular, o uso do TM, אֵלַי, é mais apropriado.

¹⁸ O aparato do Texto Massorético indica que há um problema de leitura com a palavra אֶצְרָךְ, por causa do וּ vav. A pergunta dá-se pela raiz da palavra. Há duas possibilidades: A palavra deriva de יָצַר (*formar desde o ventre*, conforme também ocorre em Is 44.24; 49. 5), mesmo com pontuação e vocalização massorética falsa, (cf. LETE, *La vocación del líder en el antiguo Israel*. 1973. p. 267).

Optamos por essa tradução, pois צָוַר é provavelmente uma *falsa scriptio* de אֶצְרָךְ, (cf. RUDOLPH, *Jeremia*, 1947. p. 2) . Optando-se pela leitura massorética, a raiz seria צָוַר conforme o sentido em Is 42.6; 49.8 e se traduziria por amarrar, apertar. Essa variante, entretanto, não faria sentido nesse contexto.

¹⁹ Ainda no v. 5 o texto grego da LXX da tradição das *catenae* (séc. VI) usa a expressão לְגוֹיִם no singular. A pergunta a quem se refere essa expressão, “as nações” fica sem resposta. Se se refere a Israel, o uso no singular se justifica. Mas essa alteração não se justifica pelo contexto (cf. LETE, op. cit, p. 267). Ademais, na mesma perícopa, no v. 10 a palavra também se encontra no plural.

²⁰ No v. 7: Alguns manuscritos medievais da LXX e da versão siríaca Peshitta acrescentam a conjunção כִּי, referindo-se e repetindo a fundamentação dada por Jeremias no v. 6b. Optamos pelo texto da TM a partir do argumento *Manuscripta ponderantur non numerantur*: Os manuscritos são ponderados (pesados) e não contados. O que vale não é a quantidade de manuscritos e de versões, mas sim, a qualidade e a ordem de importância dos mesmos.

²¹ V. 9a: A LXX acrescenta πρὸς με. Entendemos que esse acréscimo é aqui dispensável, pois já se fala do profeta e da sua boca, de modo que o acréscimo é redundante.

²² V. 9b: O TM traz וַיִּנָּע no Hifil imperfeito, traduzindo assim “e fez tocar”, mas a LXX e a Vulgata leem וַיָּנַע no Qal, traduzindo “tocar”. Parece ter havido um erro de copista no TM, pois no Hifil seria exigido um objeto, e este não aparece: *e fez tocar a minha boca*. Pelo contexto trata-se da sua mão, mas o sufixo feminino não aparece ligado ao verbo, nem no texto. A Bíblia de Jerusalém traduz como “tocou-me a boca”. *Bíblia de Jerusalém*, 2008.

“Eis que coloquei minhas palavras em tua boca!

v.10: Vê, eu te instituí, nesse dia, sobre as nações e sobre os reinos

para arrancar e para demolir

para exterminar e para destruir²³

para construir e para plantar.”

[...]

v. 17: “Tu, porém, cingirás teus quadris;

levantar-te-ás e lhes falarás tudo o que eu te ordenar²⁴.

Não te abales²⁵ diante deles para que não te deixe abalado em sua presença.²⁶

v. 18: Hoje, pois, eu te coloquei para ser uma cidade fortificada,

para ser uma coluna de ferro²⁷ e para ser muros²⁸ de bronze,

em oposição²⁹ à toda a terra: aos reis³⁰ de Judá, aos seus príncipes,³¹ aos seus sacerdotes³² e ao povo da terra³³.

²³ No TM, após *para arrancar e para demolir* vem a expressão *וְלִהְיוּ לְהָרוֹס* *para exterminar e para destruir*. Parece ter sido adicionado pelos redatores com verbos vindos de contextos semelhantes, como Jr 18,7-9; 24,6. Porém esses verbos nada acrescentam ao que foi dito pelos outros verbos, “além de perturbarem a aliteração, a métrica e o equilíbrio entre os infinitivos positivos e negativos” (cf. SILVA, *Nascido profeta*, 1992 p. 16; HERRMANN, *Jeremia*, 1986. p. 40). Seria de estranhar a contraposição de dois pares *versus* um par, além de *arrancar e demolir* corresponder melhor ao par positivo *construir e plantar*, conforme Kirst, *Jeremias*, 1984, p. 34. O biblista continua: “um redator posterior, impressionado com a mensagem preponderantemente arrasadora de Jeremias resolve reforçar aqui o aspecto negativo, adicionando mais um par de verbos com tal teor, os quais foram extraídos de outros textos do próprio Livro de Jeremias (...)”, p. 34s.

²⁴ Vários manuscritos hebraicos medievais trazem o verbo na forma particípio construto. Então a tradução ficaria provavelmente no presente: “tudo o que eu te ordeno”, ou ainda no gerúndio: “tudo o que eu estou te ordenando”. Se fizermos a análise das evidências internas, perceberemos que no v.7 aparece uma formulação semelhante e ela permanece no imperfeito piel, sem indicação de variante no aparato.

²⁵ O verbo *חָתַת* no Nifal permite várias possibilidades de tradução: “Não tenhas medo deles, para que eu não te faça ter medo deles” (Bíblia de Jerusalém, op. cit. p. 1363; SCHÖKEL; DIAZ, J. L. *Profetas I*, 2004. p. 436); “Não te espantes diante deles, para que eu não te infunda espanto na sua presença” (Bíblia de Estudo Almeida, 2006, p. 791). Biblistas como Fischer (FISCHER, *Jeremia 1-25*, 2005, p. 131), e Herrmann (op. cit. p. 38) empregam o termo “assustar-se”.

²⁶ A LXX adiciona o texto do v. 8b: “porque junto de ti eu estou para te salvar”. Ela deve incluir essa frase para provavelmente dar coesão à argumentação. Ou ela tinha outro manuscrito de Jeremias diante de si, como é o caso dos manuscritos encontrados em Qumran. Aceitando a inclusão da LXX, então temos uma frase que estrutura o versículo em três partes, com os elementos que compõem um texto de vocação: a ordem de agir e falar, a promessa da presença e do livramento de Deus para com Jeremias.

²⁷ A LXX omite *וְלִהְיוּ לְהָרוֹס*, “coluna de ferro”, sem evidente motivo.

²⁸ Muitos manuscritos hebraicos medievais leem a palavra no feminino singular construto: “muro de bronze”. O plural do TM está em contraste às palavras “cidade” e “coluna”, que se encontram no singular e à pessoa individual do profeta. Conforme Herrmann (op. cit. p. 42), talvez seja uma referência à expressão “diante de toda a terra” do v. 18b, incluindo os diferentes grupos diante dos quais o profeta estaria protegido.

v. 19: Pois eles lutarão contra ti, mas não te vencerão,
 porque eu estou contigo para te libertar!",
 oráculo de lahweh.

3.3 ESTRUTURA DO CAPÍTULO 1

Há várias formas de estruturar o capítulo 1 de Jeremias. Iremos apresentá-las e perceberemos que elas se complementam.

a- Divisão em parágrafos do texto hebraico³⁴. A partir do TM observa-se uma *setumah* após o v. 3 e uma *petuhah* após os vv. 6.10.12.19. Essa divisão delimita os vv. 4ss como uma unidade, por um lado, e por outro, divide o capítulo em cinco blocos: v. 1-3, 4-6, 7-10, 11-12 e 13-19. Estruturando dessa forma, acentua-se o início da fala divina e encerra-se por duas vezes com a resposta de Jeremias (v. 6 e 12), provavelmente para enfatizar o caráter de diálogo do texto (FISCHER, 2005, p. 132).

b- Herrmann (1986, p. 43s) afirma que há três conhecidas formulações redacionais usadas para estruturar o texto e que simultaneamente apontam para a unidade literária desses blocos:

1. A fórmula de introdução³⁵ וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר e *aconteceu a palavra de lahweh para mim, dizendo* aparece três vezes no c. 1, introduzindo os trechos 1.4-10 (v. 4), 1.11-12 (v. 11) e 1.13-14 (v. 13).

²⁹ A preposição על pode ter diversas funções na frase, possibilitando inúmeras traduções. Possui aqui sentido de direção e hostilidade, traduzido por “contra”. Cf. SCHÖKEL, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, 1997, p. 495.

³⁰ A LXX traduz “contra todo o povo da terra, contra/em direção os reis de” por πασι τοῖς βασιλεῦσιν. Essa leitura faria sentido, considerando o bloco contra as nações.

³¹ Alguns poucos manuscritos da LXX e da Peshita (Séc. II) acrescentam a partícula consecutiva ו ao substantivo, mas nesse contexto seria apenas considerado uma vírgula.

³² Vários manuscritos hebraicos, a Peshita e Teodocão (ambos datam do séc. II) acrescentam a partícula consecutiva ו ao substantivo, considerado apenas uma vírgula aqui. O substantivo כהן, sacerdote, é omitido no texto da LXX. Já a omissão do termo sacerdote é curiosa aqui. Não se encontrou literatura que abordasse essa questão.

³³ A expressão עַם הָאָרֶץ possui inúmeras possibilidades de tradução: a edição católica da Pastoral, 1990, usa “proprietários de terra”, enquanto a Bíblia de Jerusalém e as edições evangélicas traduzem por “povo da terra”.

³⁴ Essa divisão do texto da Bíblia hebraica foi feita nos séc. III-IV para facilitar a leitura e a localização de uma determinada passagem. No texto hebraico, o parágrafo é assinalado por meio de espaços e as alíneas são identificadas por pequenas letras colocadas no início do parágrafo para indicar se o mesmo é aberto (פ para *petuhah*) ou fechado (ס para *setumah*). Cf. FRANCISCO, *Manual da Bíblia Hebraica*, 2008, p. 174ss.b

³⁵ SCHWANTES, *Sofrimento e esperança no exílio*, 2007, a designa “Fórmula do evento da palavra”, tradução da expressão alemã “Wortereignisformel”. A literatura brasileira usa a expressão “Fórmula

2. A fala divina no diálogo dos v. 4-10 é introduzida por *וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי* e disse *lahweh para mim* nos v. 7 e 9.

3. A expressão *נְאֻם יְהוָה* oráculo de *lahweh* encontra-se no final do v. 8, do v. 15a e do bloco dos v. 17-19, apontando para a autenticidade divina das palavras.

c- Outra maneira de estruturar o texto é a partir das unidades temáticas. O capítulo 1 é formado por um conjunto de cinco blocos ordenados em torno de um tema chave: a vocação e missão profética de Jeremias. Após o título (ou introdução geral, v. 1-3), vem o bloco da vocação (v. 4-10), a visão do ramo da amendoeira (v. 12-13), a visão da panela fervendo (v. 13-16) e o último bloco, a missão de Jeremias (v. 17-19), que retoma os temas da vocação e os reforça³⁶.

Cada bloco foi redigido numa forma literária própria e autônoma, mas que se encontram intimamente ligados quanto ao seu conteúdo: descrevem a vocação do profeta, o motivo para sua atuação e o centro da sua mensagem. Neste trabalho optaremos pela estrutura do texto a partir dos temas, por viabilizar um acesso mais profundo à mensagem do profeta.

3.4 BREVE ANÁLISE DO CONTEÚDO DO CAPÍTULO 1

Os v.1-3 representam o título. O v. 1 abre o livro com a fórmula “Palavras de Jeremias”, seguido de informações acerca da pessoa do profeta e de sua procedência (filho de Helquias, um sacerdote residente no território de Benjamim, em Anato-te). Os v. 2 e 3 apontam o período de revelação da palavra de *lahweh*, citando os reis Josias (reinou de 640/639 a 609), Joaquim (reinou de 609 a 597) e o governador Sedecias (de 597 a 587) e até a deportação de Jerusalém, no quinto mês, datada em 587/586.

de introdução” ou ainda “Fórmula de mensageiro”. SCHMIDT, *Introdução ao Antigo Testamento*, 2002, p. 170.

³⁶ Outros biblistas dividem assim: HERRMANN, *Jeremia*, 1986, p. 43: 1-3: título; 4-10: a vocação; 11-14: duas visões; 15-16: os povos do Norte diante de Jerusalém; 17-19: encorajamento ao profeta; SCHÖKEL; DIAZ, *Profetas I*. 2004. p. 435ss: 1-3: título; 4-10: vocação; 11-13: visão com explicação; 13-16: visão com explicação; 17-19: envio formal; KIRST, *Jeremias*. 1984, p. 25: 1-3: título; 4-10: vocação; 11-16: visão dupla; 17-19: envio; RUDOLPH, *Jeremia*, 1947, 2ss: 1-3: título; 4-10: vocação; 11-12: visão da amendoeira; 13-16: visão da panela fervente; 17-19: “fala, o que eu te ordenar”; SCHMIDT, *Introdução ao Antigo Testamento*, 2002, p. 43ss: 1-3: título; 4-9.10: vocação de Jeremias; 11-14: visão dupla; 15-16: explicações; 17-19: palavras de envio; LETE, *La vocación del líder en el antiguo Israel*, 1973, p. 270: 1-3: introdução; 4-8: missão; 9-10: investidura; 11-14: visões, elemento teofânico; 15-16: ampliação da mensagem; 17-19: confirmação da missão.

O relato da vocação, escrito em forma de diálogo entre Jeremias e lahweh, compreende os v. 4 a 10 e é dividido em três momentos: v. 4 e 5, a vocação propriamente dita; v. 6 a 8, a resistência de Jeremias, sua superação e promessa de apoio; e os v. 9 e 10 trazem a outorga da procuração divina, por meio de uma ação simbólica e descrição da dupla tarefa. Chama atenção que a incumbência específica a Jeremias é citada três vezes com diferentes termos, nestes poucos versículos: 5b, 7b e 10. Isso parece indicar que os três momentos apontados na estrutura deste bloco não ocorreram ao mesmo tempo, mas teriam sido escritos isoladamente e posteriormente juntados³⁷.

Os v. 11 e 12 descrevem uma visão: o v. 11 inicia com a fórmula *e aconteceu a palavra de lahweh para mim dizendo* e o v.12, com a fórmula do oráculo de Deus³⁸: *Então lahweh me disse*, introduzindo a explicação pertencente à visão. A visão fala de uma amendoeira, apontando que lahweh vigia sobre sua palavra.

Os v. 13-16 contém uma segunda visão, que segue a mesma estrutura da visão anterior. A visão traz algo do conteúdo da proclamação confiada a Jeremias: *do Norte se derramará a desgraça sobre todos os habitantes da terra*³⁹. A panela ao fogo, prestes a transbordar em sentido sul, simboliza a desgraça que está para ser solta a partir do Norte sobre os habitantes de Judá. Ainda não se especifica quem é o inimigo que vem do Norte, porém mais adiante, no livro de Jeremias, fica claro que se trata da Babilônia. Ela virá do Norte para atacar, sitiar e dominar sobre Jerusalém, e tudo isso, por ordem de lahweh. Nessa fórmula de introdução lê-se o acréscimo *uma segunda vez*, fazendo referência à primeira visão dos versículos imediatamente anteriores. Essas duas visões, estreitamente ligadas entre si pelos conceitos e pelo estilo, interrompem o fluxo dos pensamentos entre 1,4-10 e 1,17ss, podendo tratar-se, por isso, de uma inserção posterior (BALLARINI, 1977, p. 281).

Os v. 17-19 constituem uma continuação temática de v. 4-10, pois retomam formal e tematicamente o seu conteúdo. A sistemática repetição dos temas básicos faz desta perícopes uma confirmação da primeira (LETE, 1977, p. 286). Eles tratam do envio do profeta, do seu fortalecimento e da garantia dada por lahweh ao profeta. Provavelmente os v. 4-10 e 17-19 formavam, originalmente, um só relato, de voca-

³⁷Confira: KIRST, *Jeremias*, 1984, p. 34; Herrmann, *Jeremia*, 1986, p. 44ss; BALLARINI, *Introdução à Bíblia II/3*, 1977, p. 283ss.

³⁸ Em alemão, "Gottesspruchformel" é um termo técnico que, traduzido literalmente, seria "fórmula da fala divina".

³⁹ *הָאָרֶץ* aqui significa "a terra de Judá", como fica claro no v.15: "à entrada das portas de Jerusalém, em redor de suas muralhas e contra todas as cidades de Judá".

ção e envio, sendo que os redatores teriam inserido as visões dentro do relato da vocação (SILVA, 1992, p. 18; BALLARINI, 1977, p. 283s; HERRMANN, 1984, 44ss).

O gráfico abaixo contempla o conteúdo do cap. 1 como uma unidade perfeitamente estruturada e com sentido próprio⁴⁰:

Vers.	Texto	Microestrutura
TÍTULO		
1	Palavras de Jeremias, filho de Helcias, um dos sacerdotes que residiam em Anatot, no território de Benjamim.	Dados biográficos do profeta
2-3	Foi-lhe dirigida a palavra de lahweh nos dias de Josias, filho de Amom, rei de Judá, no décimo terceiro ano do seu reinado; Além disso, nos dias de Joaquim, filho de Josias, rei de Judá, até o fim do primeiro ano de Sedecias, filho de Josias, rei de Judá, até à deportação de Jerusalém, no quinto mês.	Período da atividade profética
RELATO DA VOCAÇÃO		
CHAMAMENTO		
4	E aconteceu a palavra de lahweh para mim, dizendo:	Introdução: fórmula de evento
5a	“Antes que eu te formasse no ventre, soube de ti e, antes que saíesses do útero, te santifiquei!	Eleição
5b	Profeta para as nações eu te coloquei”.	Tarefa/missão
RESISTÊNCIA, SUPERAÇÃO E PROMESSA DE APOIO		
6a	Então eu disse: “Ah, meu Senhor lahweh,	Protesto
6b	eis que não sei falar, porque eu sou um jovem.”	Fundamentação
7a	Mas lahweh disse a mim:	Introdução
7ba	“Não digas: ‘Eu sou um jovem’,	Resposta de lahweh
7bb	porque irás contra todos aqueles que eu te enviar e falarás tudo o que eu te ordenar	Destinatários Mensagem
8a	Não temas diante deles,	Exortação
8b	porque eu estou contigo para te libertar”,	Promessa de apoio e de salvação
8c	oráculo de lahweh.	Fórmula fixa
OUTORGA DA PROCURAÇÃO DIVINA		
9a	lahweh enviou sua mão e tocou a minha boca e lahweh me disse:	Ação simbólica
9b	“Eis que coloquei minhas palavras em tua boca!	Explicação da ação
10a	Vê, eu te instituí, nesse dia, sobre as nações e sobre os reinos	Instituição
10b	para arrancar e para demolir para exterminar e para destruir	Anúncio de juízo

⁴⁰ Gráfico elaborado a partir da estrutura apresentada por LETE, *La vocación del líder en el antiguo Israel*, 1973, p. 287s.

10c	para construir e para plantar.”	Anúncio de salvação
VISÃO DA AMENDOEIRA		
11a	E aconteceu a palavra de lahweh para mim, dizendo:	Introdução
11b	“O que estás vendo, Jeremias?”	Pergunta de lahweh
11c	Eu respondi: “Vejo um ramo de amendoeira”.	Resposta do profeta
12a	Então lahweh me disse:	Introdução
12b	“Viste bem, porque eu estou vigiando sobre a minha palavra para realizá-la”.	Explicação da visão, mensagem
VISÃO DA PANELA FERVENDO		
13a	E aconteceu a palavra de lahweh para mim, uma segunda vez, dizendo:	Introdução
13b	“O que estás vendo?”	Pergunta de lahweh
13c	Eu respondi: “Vejo uma panela fervendo, cuja boca está voltada a partir do Norte.”	Resposta do profeta
14a	E lahweh me disse:	Introdução
14b	“Do Norte derramar-se-á a desgraça sobre todos os habitantes da terra.	Explicação da visão, mensagem
15	Porque eis que convocarei todas as tribos do Norte” Oráculo de lahweh. “Eles virão e cada um deles colocará o seu trono à entrada das portas de Jerusalém, Em redor de suas muralhas E contra todas as cidades de Judá.	Complementação e detalhamento da explicação da visão.
16	Pronunciarei contra eles os meus julgamentos, Por toda a sua maldade: Porque me abandonaram, Queimaram incenso a deuses estrangeiros E prostaram-se diante da obra de suas mãos.”	Complementação e detalhamento da explicação da visão.
ENVIO DE JEREMIAS		
17a	“Tu, porém, cingirás teus quadris; levantar-te-ás e lhes falarás tudo o que eu te ordenar.	Ordem de lahweh
17b	Não te abales diante deles para que não te deixe abalado em sua presença.	
18a	Hoje, pois, eu te coloquei para ser uma cidade fortificada, para ser uma coluna de ferro e para ser muros de bronze, em oposição à toda a terra:	Palavras de designação e investidura.
18b	aos reis de Judá, aos seus príncipes, aos seus sacerdotes e ao povo da terra.	Destinatários
19a	Pois eles lutarão contra ti, mas não te vencerão,	Promessa
19b	porque eu estou contigo para te libertar!”, oráculo de lahweh.	Promessa de assistência

Portanto, a partir das observações feitas, pode-se supor que Jr 1 se constitua de blocos primeiramente independentes e delimitados, mas unidos em torno de um tema único, que é a vocação de Jeremias. Em foco está a *דְּבַר־יְהוָה*, *palavra de lahweh*, que é fundamental para o desempenho da atividade profética de Jeremias.

3.5 COESÃO INTERNA DO CAPÍTULO 1

A coesão interna do texto em estudo observa-se na repetição de palavras-chave nas falas, especialmente nas de lahweh. A disposição das palavras repetidas ocorre nos versículos centrais onde Jeremias recebe ordens de lahweh:

a- nas palavras *גוֹיִם* e na relação de equivalência dos verbos *נָתַן* e *פָּקַד*⁴¹.

v. 5b: profeta para as nações eu te coloquei.

v. 10a: eu te instituí, nesse dia, sobre as nações e sobre os reinos.

v. 18a + c: hoje, pois, eu te coloquei (...) em oposição à toda a terra⁴².

b- na fala de lahweh respondendo à contestação de Jeremias no uso da partícula *כִּי*:

v. 7b: porque irás contra todos aqueles que eu te enviar.

v. 8b: porque eu estou contigo para te libertar.

c- a partícula de interjeição *הִנֵּה* aparece na contestação de Jeremias (v. 6) e é repetida por lahweh na explicação da ação simbólica (com o mesmo vigor com que Jeremias se opõe, v. 9) e da visão da panela fervendo (v. 15). Aparece ainda no v.18, ao ser colocado como fortaleza diante dos opositores:

v. 6a: Eis que não sei falar

v. 9b: Eis que coloquei minhas palavras em tua boca!

v. 15: Porque eis que convocarei todas as tribos dos reinos do Norte

v. 18: Hoje, pois, eu te coloquei (...)

d- nas palavras de conforto de lahweh a Jeremias na linguagem estereotipada de um oráculo sacerdotal:

8a: Não temas diante deles

17b: Não te abales diante deles.

⁴¹ A Bíblia de Jerusalém traduz ambos verbos por “constituir”. *Bíblia de Jerusalém*, 2008, p. 1362.

⁴² Aqui não ocorre a palavra *גוֹיִם*, mas se quer enfatizar o verbo.

A promessa da presença divina e de salvação, que consta no v. 19, encontra-se também no v. 8, acompanhada do נֶאֱמַר יְהוָה: *porque eu estou contigo para te libertar, oráculo de lahweh*.

e- na repetição da palavra אֵלַי, “para mim”, sete vezes: v. 4, 7, 9, 11, 12, 13, 14.

f- na repetição de palavras e expressões entre o relato da vocação e a missão de Jeremias:

7bb: e falarás tudo o que eu te ordenar.

17ab: levantar-te-ás e lhes falarás tudo o que eu te ordenar.

Apesar da coesão interna da perícope, o cap. 1 deve ser entendido como resultado de um processo de crescimento literário. Ele só foi concluído, quando o livro de Jeremias já se encontrava na forma como se apresenta hoje. As frases do paralelismo do v. 10 pressupõe a conclusão dos relatos em prosa, que se encontram em todo o livro, até o cap. 45. A visão “universalista” do “profeta para as nações” inclui uma cosmovisão, que só despontou a partir da experiência do exílio (HERRMANN, 1986, p. 51).

Após a análise textual, nos ateremos à análise exegético-teológica do relato da vocação e da perícope da missão, buscando compreender a riqueza e a profundidade desse texto bíblico.

3.6 ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DO RELATO DA VOCAÇÃO (JEREMIAS 1,4-10)

3.6.1 Chamamento: v. 4 e 5

v. 4:

“E aconteceu a palavra de lahweh para mim, dizendo:”

A perícope inicia com a expressão וַיְהִי no Qal imperfeito precedido pela partícula de conjunção vav consecutivo⁴³. A raiz היה expressa ideia de ser, fazer, como verbo auxiliar e exprime dinamismo e intensidade sobre pessoas ou ações a quem está relacionado. No Qal significa *tornar-se, acontecer, ocorrer*. Assim, a palavra de

⁴³ Comumente traduz-se o imperfeito como uma ação no futuro, porém precedido por vav consecutivo, ele expressa uma ação no passado, indicando um passado narrativo. KELLEY, *Hebraico bíblico*, 2011. p. 180.

Deus é algo que acontece, ocorre, ou seja, de forma inusitada irrompe sobre Jeremias, como realidade que o surpreende e o encontra em um determinado momento de sua vida e história. O termo expressa a irrupção de Deus em seu falar e agir na história, criando assim um fato histórico novo, inusitado, surpreendente. O falar de Deus invade a história e a vida, e com isso, dá rumos novos e inusitados a ambos (AMSLER, 1984, col. 478).

O sujeito da oração é דְּבַר־יְהוָה, a *palavra de lahweh*. O termo hebraico דְּבַר significa basicamente *palavra, assunto, questão*, mas também *fato, evento, acontecimento* (SCHÖKEL, 1997, p.149). Diferente das línguas ocidentais, onde “palavra” é um instrumento fonético para se comunicar com seus semelhantes e tem a função de transmitir um significado, um pensamento, no mundo hebraico não se separava a palavra da coisa, a representação da realidade (von RAD, 1986, p. 80s). Palavra e objeto se equivalem e se encontram no mesmo nível.

A expressão דְּבַר־יְהוָה encontra-se 242 vezes no AT, das quais 225 como *terminus technicus* para a revelação da palavra profética (GERLEMANN, 1984, col. 439), demonstrando sua importância nos relatos proféticos.

Na linguagem profética, דְּבַר não é mero veículo para o conteúdo de determinado pensamento na boca de lahweh. Mas ela mesma se torna em grandeza objetiva e separada, com força e autonomia históricas próprias. Em Jeremias, aparece 52 vezes. Duas passagens de Jeremias mostram a força e a dinamicidade histórica da palavra de lahweh: em 5,14 descreve a palavra de lahweh como um fogo devorador e 23,29 como um martelo que arrebenta a rocha. A palavra de lahweh afeta a realidade; ela intervém e dá rumo à vida e à história. O seu falar cria, molda, dá rumos à realidade.

Em Is 9,7 a palavra é “como uma granada que é lançada, separa-se do seu criador e vai agir autônoma” na história, conforme Kirst (1984, p. 37). Is 55,10-11 afirma que a “palavra que sai da minha boca: ela não volta a mim sem efeito; sem ter cumprido o que eu quis realizado o objetivo de sua missão”. Isso significa que a palavra de Deus não volta vazia ou fica estática, mas que ela não descansa até se realizar, se concretizar na história, mostrando assim que ela é uma grandeza de extraordinária dinamicidade histórica. A história brota, jorra, desenvolve-se a partir da palavra de lahweh, a despeito do lapso de tempo entre promessa e cumprimento. דְּבַר־יְהוָה é a expressão dos pensamentos e da vontade de Deus, que é lançada no

mundo e nele age, explodindo como que carregada de dinamite. Ela não “é”, mas “acontece, irrompe”, havendo uma ênfase no aspecto dinâmico, em contrapartida ao estático. Kirst (1984, p. 38) afirma que o termo היה reforçado pela preposição אֶל, *para*, aponta desse modo para o caráter eminentemente histórico e dinâmico, para o caráter de evento, de algo tornar-se, acontecer, agir. Concretamente, היה descreve aqui a irrupção da palavra na vida do profeta, designa o poder avassalador desta palavra, da qual Jeremias procura fugir (AMSLER, 1984, col. 479).

O verbo היה junto com דְּבַר־יְהוָה, o acontecer da palavra, provoca uma atitude no profeta que o obriga a uma ação, a tomar uma atitude (HERRMANN, 1986, p. 55). “Descreve a percepção da palavra divina como um acontecimento, um fato histórico contingente, esperado ou surpreendente, que determina para os interessados uma situação histórica nova”, assim von Rad (1986, p. 86).

A fórmula de introdução וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר é típica da linguagem profética. Das 130 vezes que aparece no AT, apenas em 4 passagens essa fórmula é usada fora do âmbito profético. Por detrás dessa fórmula existe um profundo e enorme conteúdo teológico, sem o qual não podemos compreender, a rigor, o significado do profetismo. Pois, conforme von Rad (op. cit. p. 80), “a palavra de lahweh é o pressuposto e o conteúdo da mensagem, é o próprio alicerce de toda a profecia”.

Lete (1973, p. 272), afirma que o v. 4 traduz a consciência que o profeta tem da Palavra de Deus; no fundo, é outra maneira de traduzir a antiga fé de que lahweh não se pode ver, mas que a autêntica revelação dele mesmo se dá na sua palavra.

Assim, as informações do título a respeito da pessoa do profeta Jeremias só são importantes à medida que este sofre a interferência de lahweh, através da sua palavra. A história de Jeremias tem como ponto de partida o momento que a palavra de lahweh atingiu o profeta; sem a intervenção da palavra de lahweh ao profeta, a palavra, a vida de Jeremias não teria o impacto que teve.

O predicado וַיְהִי דְּבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר compõe-se de preposição אֶל com sufixo na 1ª pessoa do singular acrescido do verbo אָמַר no infinitivo, introduzindo um discurso direto. Pode ser traduzido por *dizendo, o seguinte, com as seguintes palavras* (KIRST; KILPP, 1988, p. 13s) ou indicar simplesmente uma pausa de respiração, alemão “Atempause” (EDEL, 1975, p. 5). O infinitivo construído com a preposição לְ, *para*, ocorre 114 vezes em Jeremias e aponta para o conteúdo da declaração (SCHMID, 1984, col.

211-216). O versículo fica então com a seguinte tradução: *E aconteceu a palavra de lahweh para mim*. Jeremias fala na 1ª pessoa sobre uma ação de lahweh em sua direção, tendo sua pessoa como endereço da ação.

v. 5:

“Antes que te formasse no ventre, soube de ti
e, antes que saíesses do útero, te santifiquei!
Profeta para as nações eu te coloquei.”

O v. 5 é composto por três breves orações que estão em paralelo uma com a outra. É o que chamamos de Paralelismo (*parallelismus membrorum*), um modo poético de pensar e exprimir uma realidade em duas ou mais orações, característico da poesia hebraica e outras línguas antigas⁴⁴. A segunda oração desenvolve e aprofunda o que é dito na primeira oração e ambas culminam na 3ª oração, que traz a vocação do profeta Jeremias, propriamente dita.

a) Antes que	b) eu te formasse	c) no ventre,	d) soube de ti
a') e, antes que	b') saíesses	c') do útero,	d') te santifiquei.
e) Profeta	f) para as nações	d'') eu te coloquei.	

As duas primeiras orações são semelhantes em seu conteúdo, constituindo um paralelismo sinonímico:

- ambas iniciam com a preposição בְּ *em, por, com*, seguida do advérbio de tempo אֶתְּמָלָּךְ, *antes, ainda não*: a = a';
- quanto à forma verbal, os dois primeiros verbos de cada parte da oração estão no Qal imperfeito na 1ª pess. comum, com sufixo da 2ª masculino singular: b = b';
- as palavras para ventre/útero materno. Tanto בֶּטֶן quanto רֶחֶם são empregados como paralelos quando falam sobre concepção e nascimento (HARRIS, ARCHER e WALKER, 1998, col. 1418): c = c'.

⁴⁴ BALLARINI, p. 21: “a composição poética das frases, em sua maior parte, consta de uma igualdade e semelhança, ou seja, paralelismo dos membros de cada oração, de tal sorte que geralmente em dois membros correspondem coisas a coisas, palavras a palavras...”

- os verbos finais das 3 orações apontam para uma ação de lahweh, as quais enfatizam a escolha divina (soube de ti), uma consagração (te santifiquei) e uma nomeação (eu te coloquei): $d = d' = d''$. Os verbos principais expressam uma profunda proximidade de Deus com seu profeta.

Estilisticamente as orações são tão bem elaboradas que também no ritmo do verso hebraico há semelhança: nas primeira e segunda frases há 4 acentos e no terceiro, 3 acentos, ou seja, o ritmo é 4 + 4 + 3⁴⁵.

4	3	2	1
יִרְעֵתִיךָ	בְּבֶטֶן	אֶצְרִיךָ	בְּטֶרֶם
4	3	2	1
הִקְדַּשְׁתִּיךָ	מִרְחֹם	תִּצַּא	וּבְטֶרֶם
3		2	1
נִתְתִּיךָ		לְגוֹיִם	נְבִיא

A análise e observação dos verbos hebraicos usados desse versículo são fundamentais para compreender a ação de lahweh antes de fazer o chamado a Jeremias. Os verbos confirmam que Jeremias foi considerado irrevogavelmente destinado à função profética, sem possibilidade de escapar da escolha feita por lahweh.

A raiz semítica יצר *formar, modelar, amoldar* descreve uma série de atividades manufaturadas ou mecânicas, como a atividade do oleiro (cf. Jr 18.2,4,6, Is 64.7, Zc 11.13) ou o trabalho do ferreiro (cf. Is 44.12; Hb 2.18). A ênfase fundamental está em moldar um objeto e lhe dar forma (HARRIS, ARCHER e WALKER, 1998, p. 648)⁴⁶. O sujeito do modelar é lahweh e o objeto é o próprio profeta, que é modelado por lahweh.

יִרְעֵתִיךָ deriva da raiz ידע e significa basicamente *saber, conhecer*. No AT não exprime apenas uma assimilação e percepção intelectual, portanto, um aspecto meramente cognitivo. Porém, exprime também a ideia de um conhecimento que se concretiza na experiência, no contato, na prática, no relacionamento intenso com os objetos deste conhecimento (SCHOTTROFF, 1984, v. I, col. 682-701)⁴⁷.

⁴⁵ BALLARINI, *Poética Hebraica e os Salmos*, p. 29s. O verso hebraico (chamado estíquio = unidade métrica completa) baseia-se em um determinado número de acentos intensivos entre uma pausa maior e outra; as pausas menores, ou cesuras (representadas pelo sinal +) separam as unidades do verso (chamadas hemistíquios). Cf. também RUDOLPH, *Jeremia*, 1947, p. 4.

⁴⁶ Cf. também Gn 2,19; Jó 3,3-11; 31,18; Sl 139,3, onde aparece o mesmo significado.

⁴⁷ ידע é usado também para designar o ato sexual entre homem e mulher, cf. Gn 4,1.17. 25, etc.

Quando lahweh é o sujeito, o verbo ידע expressa a providência divina e o relacionamento especial e profundo entre lahweh e seu povo ou com determinadas pessoas (com Abraão, Gn 18.19; com Moisés em Ex 33,12.17 e Dt 34,10 ou ainda com Davi, 2 Sm 7,20). Tal intimidade descrita com esses grandes personagens, lahweh já tinha com Jeremias antes do início da sua existência, conforme Fischer (2005, p. 134). Também, para enfatizar um conhecimento que “desemboca” numa incumbência especial, significando “destinar a uma função”, “eleger alguém para”. Silva (1992, p. 49) afirma que ידע é um conceito próximo a בחר, *eleição*, usado pela OHD quando fala da vocação de Israel escolhido por lahweh para ser o seu povo (cf. Dt 7,6).

Semelhante significado nós encontramos em outros relatos bíblicos e extrabíblicos. A expressão “conhecer desde o ventre” encontra paralelos no relato de Sansão (Jz 13,5) e nas passagens do Servo de lahweh, no Dêutero-Isaías, frequentemente junto com יָצַרְךָ מִבֶּטֶן; 44,2.24: “Assim diz lahweh, aquele que te modelou desde o ventre” e em 49,1.5 e 48,8.⁴⁸ Paulo foi separado por Deus antes de nascer (Gl 1,15).

Também reis do Antigo Oriente Médio se consideravam escolhidos pela divindade desde a eternidade. Do Faraó Piankhi (da 25ª dinastia, cerca de 740-713) o deus Amon diz: “Eu disse a teu respeito, quando ainda estavas no ventre de tua mãe, que tu serias o governante do Egito, pois eu te conhecia quando ainda eras semente num ovo, que tu serias um senhor...”⁴⁹. Igualmente do rei assírio Assurbanipal se diz nos anais que os deuses o fizeram o governante da Assíria desde o ventre de sua mãe.

O conhecimento contém uma eleição por Deus, uma separação, que está em paralelismo com o que קִדְּשְׁתִּיךָ, *ser santificado*, quer exprimir. O conhecimento compreende ou inclui uma concordância ou consentimento entre o “mandante” e o “mandatário”. Como *conhecido* e *santificado*, o profeta está incondicionalmente comprometido ao Criador, não podendo renunciar às exigências e desafios, conforme Herrmann (1986, p. 57). Ballarini (1977, p. 287) resume muito bem:

⁴⁸ Isso se mostra exatamente nos cânticos do servo, que também são textos de vocação. Por isso, há na pesquisa uma hipótese de que Jeremias é o servo sofredor, ou que pelo menos o Dêutero-Isaías deveria seguir logo após Jr 52. Cf. GERTZ, *Grundinformation Altes Testament*, 2006, p. 348.

⁴⁹ “Ich sagte von dir, als du noch im Leibe deiner Mutter warst, dass du Herrscher von Ägypten werden solltest, den ich kannte dich schon im Samen, als du noch im Ei warst, dass du Herr werden würdest...”. Cf. HERRMANN, *Jeremia*, 1986, p. 57.

Jeremias é colocado logo diante de sua condição de criatura: *antes que eu te formasse* exprime a relação de dependência total do homem em relação ao seu Criador. É Deus quem lhe modela não só a substância, mas também a existência, o ser e o devir.

Portanto, o sentido é que lahweh não apenas sabia da existência de Jeremias, mas já antes de ser gerado foi escolhido para uma missão; diz que desde tempos imemoráveis lahweh estava em contato próximo, em relacionamento intenso, em vivência com o profeta, dedicando-lhe cuidado, interesse, preocupação e providência. Toda a vida de Jeremias, tanto seu passado quanto seu futuro, servia e serve para um objetivo imposto por Deus, o de ser profeta.

Poderíamos traçar um paralelo da consagração de Jeremias já no ventre materno com o esquema de Gn 1: “uma palavra criadora chama à existência antes de tudo, ela nomeia, assinala funções, consagra um tempo” (SCHÖKEL/SICRE, 1988, p. 436). lahweh cria Jeremias com propósito definido para sua vida. Deus o traz à vida e cuida dele desde o começo por ter propósitos para com ele, que deveriam ir se concretizando na história concreta a partir de sua concepção ou nascimento. Significa que Jeremias, em última análise, ao experimentar a palavra de lahweh irrompendo em sua vida e o comissionando a uma tarefa, está experimentando apenas a concretização histórica de um propósito divino que antecede sua própria concepção e nascimento. A totalidade de sua vida e tarefa está, assim, abrigada misericordiosamente dentro de um plano maior dos propósitos de lahweh para com ele.

Há nesse versículo dois termos que estão presentes na perícope de Ex 3,7-10: “conhecer” e “sair”, texto que relata do agir de lahweh em prol do seu povo oprimido no Egito. O conhecimento que lahweh tem da escravidão dos hebreus não o deixa apático ou inerte, mas resulta em comprometimento com a vida e a iniciar o processo de libertação do seu povo⁵⁰. Usam-se, no relato da vocação, termos centrais referindo-se ao agir salvador de Deus com a humanidade e com o povo de Israel⁵¹.

Paralelo a יָדַעְתִּיךָ temos no versículo 5 קָדַשְׁתִּיךָ, que se encontra no Hifil perfeito com sufixo e provém da raiz קדש. Na remota língua semítica, descrevia o estado e a qualidade de santidade e sagrado (MÜLLER, 1984, col. 589), distinguindo-se da-

⁵⁰ Cf. HUMMES, *A ação solidária e libertadora de lahweh em Ex 3,7-10*, Curitiba, 30.09.2013.

⁵¹ Isso mostra a importância que o êxodo como evento de libertação possui um enorme significado para Jeremias e como as tradições do norte o influenciaram.

quilo que é comum ou profano. Na forma Hifil predomina a ideia causativa, sendo traduzido por *eu te dediquei/consagrei* para uma função específica, para o uso divino. Não possui aqui significado ético, como estar isento de pecado, mas exprime que alguém ou algo que foi *separado*⁵² do mundo profano (não cultural) e colocado no âmbito cultural, no serviço a Deus (KIRST, 1984, p. 45).

Assim, Jeremias é separado por Deus do profano, do cotidiano, das relações normais dos homens e nomeado para uma relação pessoal com Deus. Ele é separado do mundo, por Deus, para em nome de Deus ser enviado de volta ao mundo, às nações. Isso não o catapulta para uma posição superior, protegida, intocável, especial. O contrário vai se mostrar na sua vida: agressão física e cárcere (20,1-6), prisão e acusação de traição (37,11-28), angústia mortal na cisterna (38,1-13), ida forçada ao Egito (42,1-43,7), desonra e desprezo dos concidadãos no Egito (44,15s), entre outras. As confissões de Jeremias são expressão do sofrimento de alguém que se sentia abandonado por Deus e constantemente ameaçado pelo meio em que vivia.

Jeremias foi consagrado para ser profeta muito antes de sua formação no ventre de sua mãe. “Jamais existiu uma época em que Jeremias não fosse profeta. A profecia jeremiana surgiu muito antes de Jeremias existir no ventre de sua mãe”, conforme Peterlevitz (2012, p. 10). O biblista Duhm teria dito que antes que Jeremias começasse a existir, antes mesmo de ser feto e ser dado à luz, ele já era “um pensamento de Deus” (DUHM *apud* Rudolph, 1958, p. 5).

O homem Jeremias é tirado da sua individualidade e colocado no contexto dos planos do Senhor da história. O que fora decidido sobre Jeremias em tempos imemoráveis agora se torna realidade na sua vocação. Antes mesmo que Jeremias pudesse pensar em concordar ou resistir, já fora decidido por ele. Aqui se impõe a Jeremias a consciência de total e absoluta dependência de lahweh, de ser mero instrumento nas mãos e planos de lahweh; está predestinado para o papel que lahweh lhe reservou, querendo ou não (KIRST, 1984, p. 47).

A nomeação para uma função especial é dada pelo verbo נָתַן, da raiz נתן e traduz-se por *colocar, constituir, estabelecer*. O sentido comum do verbo é *dar*, mas

⁵² Alguns defendem que קָדַשׁ deriva da raiz *krt*, cortar, palavra originalmente aplicada à atividade dos cortadores de pedras. As pedras eram cortadas e separadas para serem usadas em construções. Outros afirmam que קָדַשׁ nunca ocorre em sentido secular. HARRIS, ARCHER, WALKER, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1998, p. 1321.

onde lahweh aparece como sujeito, נָתַן adquire o sentido de *estabelecer, instituir*⁵³. O verbo נִתְּתִיד encontra-se no Qal perfeito, mesmo tempo verbal que *te conheci* e *te separei*, mas com uma variação: enquanto *te conheci* e *te consagrei* são ações acabadas, נִתְּתִיד possui um caráter de *perfectum declarativum*⁵⁴, um presente perfeito (HERRMANN, 1986, p 58). Pelo fato de Jeremias ter sido chamado desde o ventre materno e ter sido separado por Deus, ele agora é declarado profeta às nações, mesmo sendo uma ação futura, ou seja, ainda será a sua tarefa profética, que já é uma ação perfeita e concluída, mesmo antes de iniciar. Isso será decisivo para Jeremias permanecer firme diante de Deus, quando experimentar o sofrimento de sua vocação. É porque Deus já o constituiu profeta desde o princípio de sua existência, que Jeremias pode permanecer profeta também no futuro.

Resumindo: observamos que as duas primeiras orações, formando um *Parallelismus membrorum sinônimo*, expressam o mesmo conteúdo, e a segunda oração vai se desenvolvendo e aprofundando até culminar na terceira oração. Esta aponta para o motivo de ser dedicado ainda antes de sair do ventre materno: לְגוֹיִם נִתְּתִיד, isto é, *profeta para as nações eu te coloquei*. A 3ª oração aponta um primeiro destinatário da mensagem de Jeremias: ele é instituído profeta *para as nações*, גוֹיִם. Vindo de um minúsculo povoado rural, ele recebe uma missão que possui dimensão universal: profeta para as nações. A expressão é exclusiva de Jeremias.

A 3ª oração aponta um primeiro destinatário da mensagem de Jeremias: ele é instituído profeta *para as nações*, גוֹיִם. Vindo de um minúsculo povoado rural, ele recebe uma missão que possui dimensão universal: profeta para as nações. A expressão é exclusiva de Jeremias.

גוי, *nação*: “a ideia básica é a de um corpo específico, ou de um grupo de pessoas ou de uma área grande e determinada de certo corpo”⁵⁵. O termo é especialmente usado quando se refere especificamente a grupos de pessoas em seu aspecto político, étnico ou territorial (HARRIS, ARCHER e WALKER, 1998, p. 252), sem

⁵³ Cf. as vocações de Abrão (Gn 17.5), de Moisés (Ex 7.1) e do Servo de lahweh (Is 49.6).

⁵⁴ Esse *perfectum declarativum* significa uma ação concluída, que é declarada, embora ainda não tenha acontecido.

⁵⁵ O termo possui vários usos e termos aparentemente relacionados: que indicam a parte de trás do corpo, do aramaico designa o meio, e um corpo vivo ou morto. A ideia é de corpo. HARRIS, ARCHER e WALKER, 1998, p. 252.

atribuir de antemão uma conotação religiosa ou moral⁵⁶. Rost *apud* Herrmann define “nação” como um grupo humano que forma uma grandeza unificada em torno de ascendência, língua, território, divindade, direito e exército e se deixa distinguir de outros grupos externos” (p. 59). Em Dt 4,6-8.34; 9,14 e 26,5 Moisés fala acerca de Israel como um grupo político e étnico, o povo em aliança exclusiva com lahweh, usando o termo *עַם*. É próprio do redator deuteronomista usar *עַם* quando se refere ao povo eleito, e *גוֹיִם*, às nações estrangeiras, aos povos pagãos. As variações do termo *nação* ou *povo* são difíceis de distinguir!⁵⁷

Há duas possibilidades, conforme Fischer (2005, p. 134) de entender a quem o redator se refere, quando menciona as nações: a) aos povos do Antigo Oriente ou b) às comunidades judaicas espalhadas entre as diferentes nações. As nações estrangeiras possuem grande destaque em Jeremias, como o cap. 25 e o bloco dos oráculos às nações, cap. 46-51, e têm papel importante em outras passagens, influenciando o destino de Jerusalém e Judá. A direção geral do livro é cunhada pelo pensamento universal.

Croatto (2000 p. 7ss), ao discorrer sobre as releituras dentro do corpo profético, afirma que em 1,5, o termo “nações” abarca tanto os países do mundo quanto o povo de Judá disperso entre elas”. Na análise da estrutura do livro, ele conclui que em posições-chave a expressão “nações/reinos” joga com “Jerusalém/Judá” em forma de um quiasmo alternante. Isso se observa sobretudo no início (1,10 com 1,15), no capítulo central (25,1-2 com 25,13b) e no final redacional (52,3a com 52,3b-30).

Para Rudolph (1986, p. 6) como, na época de Jeremias, a história de Judá estava entrelaçada com a dos povos do Antigo Oriente, ora como vassalo do Egito, ora como vassalo da Assíria/Babilônia, as palavras que ele iria proferir a Judá teriam implicações também para esses povos. Os povos deveriam ver como lahweh lida com seu povo e seu profeta, deveriam perceber a oposição do povo contra seu Deus e observar a luta do profeta contra falsas expectativas e esperanças, bem como aprender da derrota do povo, que dava razão às palavras do profeta e demonstrava que eram verdadeiras. Por fim, no lidar e falar de Deus com seu povo, os demais

⁵⁶ Grupos distintos de pessoas de acordo com seus territórios são *nações* (Gn 10,5), o Egito é uma *nação* forte (...), Elias orou para que a Síria, a *nação*, que estava invadindo Israel fosse cegada (2 Rs 6,18).

⁵⁷ Cf. HULST, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, 1984, col. 290-325, onde há um longo estudo sobre os termos *nações* e *povos*, o autor defende que o termo *גוֹיִם* visa mais as filiações políticas e territoriais de um povo, enquanto *am*, *nação*, acentua mais o parentesco ou a consanguinidade como base da união.

povos deveriam perceber que Deus não rejeita em definitivo, mas auxilia a superar a catástrofe. As palavras de Jeremias queriam ser primeiramente um auxílio para que Israel compreendesse sua própria situação, mas, para além disso, essas mesmas palavras deveriam ser de auxílio e orientação também aos povos. Para Rudolph, é justamente dessa forma que se pode entender que Jeremias atua como um “profeta para as nações”. Segundo Rudolph, nem em todo o livro de Jeremias encontramos tal olhar amplo, universal, mas a tradição em torno dele soube conferir à sua mensagem essa perspectiva. Nesse sentido, a inclusão dos povos é justamente típica para esse primeiro capítulo (1,10.15). Provavelmente existe uma conexão entre os v. 5 e 10, pois ambos apresentam a mesma tendência e provavelmente remontam ao mesmo grupo de redatores pós-exílicos.

À ação divina segue uma reação humana. Jeremias reage não por estar na presença de lahweh, como Isaías (cf. Is 6,5), mas por causa da sua incapacidade diante do tamanho da tarefa que lhe é imposta. É o que trata o próximo versículo, o qual introduz o segundo elemento do relato da vocação.

3.6.2 Resistência, superação e promessa de apoio: v. 6-8

v. 6:

Então eu disse: “Ah, meu Senhor lahweh,
eis que não sei falar, porque eu sou um jovem”.

O v. 6 inicia com וְאָמַר, *dizer*, precedido pela conjunção וְ, *então eu disse*, e seguido da interjeição אָהָה. אָהָה. Pelo contexto, infere-se que a conjunção וְ possui aqui uma função adversativa, tendo várias possibilidades de tradução. A interjeição que segue é uma exclamação espontânea, defensiva, dita por alguém ao ser atingido por algo extremamente desagradável, num momento de espanto e medo, em forma de gemido (Jz 11,35; 2 Rs 3,10; 6,5.15). É muito frequente na linguagem de oração. A fórmula אָהָה אֲדֹנָי יְהוִה *ah, meu Senhor lahweh* é testemunhada 10 vezes (Js 7,7; Jz 6,22; Jr 1,6; 4,10; 14,13; 32,17; Ez 4,14; 9,8; 11,13; 21,5) e introduz uma oração de lamento e de petição com conotação de inconformismo, de reclamação, de rebeldia e de acusação (JENNI, v.1, col. 74). Kirst (1984, p. 48) comenta:

... neste berro de Jeremias – “Ah, Senhor!” já se manifesta algo daquela dolorosa rebeldia que vai marcar muitos momentos de sua carreira; é o primeiro estágio da rebelião contra sua encampação por lahweh, com tudo o que ela encerra de trágico para sua pessoa.

Segue-se uma segunda interjeição, הִנֵּה, *eis que*, muito comum no AT⁵⁸, a qual introduz tanto exclamações quanto invocações e sempre se relacionando a pessoas ou a coisas/fatos. É muito frequente como introdução de um anúncio de juízo profético (em Jr encontra-se 138 vezes, contra 77 em Isaías; Jr 6.21; 9.6; 10.18, etc.), (VETTER, 1984, col. 505; WESTERMANN, 1978, p. 107).

A que o profeta quer chamar atenção? Duas objeções ele faz à fala de lahweh:

- a. לֹא-יִדְעָתִי דִבֵּר, *não sei falar*. יָדַע, *saber*⁵⁹ é precedido pela partícula negativa לֹא e designa aqui o saber ou a capacidade adquirida pela ocupação intensiva com uma atividade, podendo ser traduzido por *não sei, não sou versado* (KIRST, p. 48). דִּבֵּר está conjugado no Piel infinitivo construto. Piel expressa uma intensificação, podendo ser traduzido aqui por *mandar, ameaçar*. Em todos os casos, aponta para algo que o profeta alega não saber fazer: falar. Jeremias percebe a responsabilidade de transmitir a palavra de lahweh e sente-se incapaz.
- b. כִּי-נָעַר אֲנִי, *porque eu sou um jovem*, é assim que Jeremias se compreende. נָעַר tem várias possibilidades de tradução: não é só criança, mas também o jovem, o rapaz não adulto, maduro sem vivência e experiência, sem autorização para falar em público. O biblista Rossi (2007, p. 15) define נָעַר como

criança, jovem, como alguém que ainda não é adulto; não é pessoa que tenha atingido a maturidade; não tem a vivência e a experiência dos mais velhos, como também não tem experiência para falar.

O oposto de jovem é זָקֵן, o ancião, o “velho”, homem cheio de experiências. Na sociedade patriarcal em que vivia, é o ancião que ensina os mais jovens; obrigação do jovem é ouvir e aprender com os mais velhos⁶⁰. Aqui é um título que ele

⁵⁸ Aparece 1057 vezes no AT.

⁵⁹ Diferente do significado no v. 5, onde יָדַע significa conhecer; aponta o contraste entre o conhecimento de lahweh desde o início de todas as coisas e o não-saber do profeta.

⁶⁰ Em Jó 32;6 lemos uma fala de Eliú: *Sou ainda muito jovem, e vós sois anciãos; por isso, não me atrevia a expor-vos o meu conhecimento.*

mesmo se dá, sem menção de idade, mas uma confissão de imaturidade e inexperiência para a tarefa de proclamar. (FUHS, 1986, col. 507s).

Com esse protesto, Jeremias demonstra estar consciente do que implica o ministério profético; ele sabe que o profeta anuncia a palavra de Deus e afirma sentir-se despreparado e incapaz para a tarefa. Existe uma discrepância entre a compreensão de Jeremias acerca de suas capacidades e o que de fato se observa nos relatos do livro. Isso aponta que os enviados, nas suas necessidades, carecem do apoio divino para desincumbir-se de suas tarefas.

Quando Deus lhe garante o apoio, no versículo seguinte, não significa melhorar sua capacidade de falar, mas dar-lhe o suporte de autoridade que lhe falta, por ser ele um נַעַר. O apoio que Deus lhe promete será para executar a sua missão, que ele teme assumir, que é de ser “profeta das nações”, conforme Herrmann (1986, p. 61s).

v. 7:

Mas lahweh disse a mim:

“Não digas: ‘Eu sou um jovem’,
porque irás contra todos aqueles que eu te enviar
e falarás tudo o que eu te ordenar”.

O versículo inicia com a fórmula profética *וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי*, *Mas lahweh disse a mim*, seguido pela expressão *אַל-תֹּאמַר*, uma partícula negativa seguida pelo verbo no imperfeito com jussivo⁶¹, *não digas*. lahweh usa as mesmas palavras que Jeremias usou para argumentar a recusa da incumbência, e assim ele proíbe que Jeremias volte a manifestar tal objeção. lahweh não aceita os argumentos do profeta. *Não digas: Eu sou um jovem* - acabou-se, teu argumento não pesa, não vale. Para atuar como profeta não é decisiva a sua experiência, pois não é ela que vai dar peso e

⁶¹ Jussivo é o modo do imperfeito usado para expressar um desejo, uma vontade ou uma ordem de quem fala. No hebraico não se usa o imperativo para expressar proibições, mas há duas maneiras de fazê-lo: usa-se לֹא com um imperfeito para expressar uma proibição categórica ou absoluta, como nas proibições do Decálogo, ou com אַל usado junto com um jussivo, que expressa uma forma mais amena de proibição, mais próxima de um desejo ou uma tentativa de dissuasão. KELLEY, *Hebraico bíblico*, 2011, p. 210.

autoridade às suas palavras. O que é decisivo é a legitimação que lahweh dá (KIRST, 1984, p. 50-51).

O v. 7c descreve o que significa ser *profeta para as nações* usando um *Parallelismo membrorum*. Ele nada mais faz do que repetir o que foi dito no v. 5c, mas é mais específico:

<i>Porque irás</i>	<i>contra todos aqueles</i>	<i>que eu te enviar</i>
<i>E falarás</i>	<i>tudo o que eu</i>	<i>te ordenar.</i>

Ambas as ordens, תִּלְךָ, *irás* e תִּדְבֵּר, *falarás* encontram-se no imperfeito, sendo traduzidos no hebraico como estando no futuro, e por serem uma ordem, não admitem concessão. O sujeito das ordens é lahweh: ele é quem define quem são os destinatários e qual é o conteúdo da mensagem. São prerrogativas divinas. Ao profeta, cabe obedecer e cumprir a ordem recebida. Mas no mesmo capítulo há referências que lahweh vai enviar Jeremias às nações e aos reinos (v. 5b e 10) e o que Jeremias tem a dizer é a Palavra de lahweh (cf. v. 9). Está claro quem são os destinatários e qual é o conteúdo, só não está dito de forma específica. O que o profeta dizer e falar, isso será aquilo que lahweh mandar.

Há um paralelo próximo do texto-modelo deuteronomista de Dt 18,18, que descreve o autêntico profeta: *Vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar* com o v. 7b e o v. 9. Os redatores usaram um texto central para fundamentar a legitimidade e autoridade do profeta⁶².

Isso significa que Jr 1 possui relação com aquela promessa central de que surgirá um profeta semelhante a Moisés, encontrada no núcleo da lei deuteronomica, e que Jr 1 entende que essa promessa encontra seu cumprimento em Jeremias. Segundo Fischer, desse modo Jr 1 estaria indo mais longe do que a promessa de Dt 34,10-12, ao afirmar que o anunciado “profeta como Moisés” foi enviado por Deus, a saber, o próprio Jeremias (2005, p. 136)

⁶² “A relação entre Jr 1 e Dt 18 depende das opções da crítica literária. (...) Jeremias conhecia Dt 18, e também o cântico de Moisés, que marcou fortemente seus primeiros poemas. (...) `Todo o contexto dessa fonte deuteronomista põe em relevo a função mediadora do profeta, que tem sua fonte da mediação de Moisés (Dt 18,16-18...)”. AMSLER, et. al. *Os profetas e os livros proféticos*, 1992, p. 226.

É típico do Dt e da OHD o uso de uma terminologia própria ao referir-se à ordem divina. A ela pertencem os termos צוה, *ordenar*, e שלח, *enviar*. Ambos aparecem em Jr 14.14⁶³ e 23.32 no conflito em torno dos falsos profetas. Para Herrmann (1986, p. 64), a raiz צוה⁶⁴, *ordenar* desempenha um papel autônomo em comissio- namentos por lahweh. Isso se depreende de Dt 18,18.20 claramente e é confirmado em Js 1,9.16.18 e Jr 1,17. A palavra encontra-se conjugada só no Piel (485 vezes, como é o caso aqui) e no Pual (9 vezes). No Piel caracteriza uma forma específica de falar: trata-se do falar de ordem e de comando de alguém numa posição superior em relação a alguém em posição inferior. (LIEDKE, 1984, col. 531).

שלח, *enviar* é o termo principal nas ordens de envios proféticos. Ao ser vocaci- onado por Deus, Isaías responde: “... *Eis-me aqui, envia-me a mim...*”. Repetidas vezes nos textos em prosa se fala que *lahweh enviou/enviará Jeremias* (25,15.17; 26,12.15; 42,21; 43,1s) e em seis passagens se fala que *lahweh enviou ou enviará seus servos, os profetas* (cf. Jr 7,25; 25,4; 26,5; 29,29; 35,15; 44,4). Essas são for- mulações típicas da redação deuteronomista e também são empregadas no reco- nhecido texto deuteronomico de 2 Rs 17,13. Isso é novamente um indício para o alto grau de probabilidade que os termos usados encontram-se na tradição deuterono- mista.⁶⁵ Jeremias é considerado pelo povo de sua época um falso profeta, justamen- te por outras razões, por dizer as palavras de juízo e não de salvação. Isso significa que somente no final do livro fica claro que Dt 18 está realmente por detrás do texto, podendo-se datá-lo no período exílico ou pós-exílico. Ao longo do livro, a palavra profética parece não querer se cumprir.

Há um paralelo extrabíblico onde aparecem as mesmas expressões. Os tex- tos de Mari, do sec. 18, falam “que um homem chamado Malik-Dagan tem uma visão em sonho, provavelmente diante da imagem de Dagom no templo. Após o orante ter respondido uma pergunta de Deus, ele recebe a seguinte tarefa: “Agora vai, eu te envio a Zimrilim (rei de Mari); assim tu mesmo dirás [...]”. (SCHMIDT, 2004, p. 333).

⁶³ Jr 14.14: *E lahweh me disse: É mentira o que os profetas profetizaram em meu nome; não os enviei, não lhes ordenei nada, eu não lhe falei...* Jr 23.32: *Eis que estou contra os profetas que profetizam sonhos mentirosos... Mas não lhes enviei, não lhes dei ordens...*

⁶⁴ Dele origina-se o verbo substantivado (Verbalnomen) מִצְוָה, *ordem, mandamento*.

⁶⁵ HERRMANN, *Jeremia*, 1986, p. 64, afirma que de Dt 18.14-22, da Lei dos Profetas, se deduz que de tempos em tempos lahweh suscitaria profetas para lembrar o povo a permanecer na lei de Deus e a proclamar a palavra de Deus. É próprio da OHD que só são profetas verdadeiros aqueles cujas palavras, de fato, se concretizam.

Até que ponto há alguma influência entre os textos, é uma questão que pode ficar em aberto aqui.⁶⁶

Na resposta de lahweh à objeção do profeta encontra-se o programa da teologia deuteronomista (ou ideologia) ao usar a terminologia que enfatiza de modo catagórico a ordem divina: “Porque a todos aos quais eu te enviar irás, e a tudo o que eu te ordenar falarás”. A missão profética culmina no falar e no transmitir aquilo que Deus ordenar, de acordo com a formulação de Dt 18.18b. A missão ocorre através de uma dupla palavra divina: “vai, eu te envio”.

Resumindo, destacamos os aspectos importantes que acompanharão Jeremias na sua função de ser profeta. A tarefa de Jeremias tem a ver com falar adiante um conteúdo/uma mensagem, que lhe é dada por lahweh. Ser profeta implica em ser enviado, estar sob a autoridade e ordem de lahweh e a ele só resta a obediência. Tudo o que Jeremias falar terá a legitimação e autoridade de lahweh, pois ele será apenas a “boca de Deus”.

v. 8:

“Não temas diante deles,
porque eu estou contigo para te libertar,
oráculo de lahweh”.

אֶל־תִּירָא é uma frase cujo verbo se encontra no jussivo antecedido pela partícula de negação: *não tenha medo*. ירא significa originalmente *tremar, estremecer*, uma emoção do medo⁶⁷. Essa expressão ocorre onde pessoas recebem uma ordem de lahweh a qual os surpreende. Josué recebe essa palavra de consolo, antes de receber instruções sobre guerra: antes da tomada de Hai (Js 8,1), ao socorrer os gabonitas (10,8) e na vitória em Meron (11,6). Na aparição do anjo de lahweh a Gedeão, lemos em Jz 6,23: “lahweh lhe disse: ‘A paz esteja contigo! Não temas, não morrerás’”. No relato da vocação do profeta Ezequiel aparece 4 vezes: Ez 2,6 (3 vezes) e

⁶⁶ As tribos assentadas em Mari pertenciam (p. 334), como os ancestrais de Israel, ao chamado movimento migratório proto-aramaico, que no segundo milênio penetrou, a partir do deserto sírio-arábico, nas regiões agrícolas da Mesopotâmia e da Síria-Palestina. SCHMIDT, *Fé no Antigo Testamento*, 2004, p. 333s.

⁶⁷ HARRIS, ARCHER e WALKER, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1998, p. 655 diz que o uso bíblico de ירא divide-se em cinco categorias: 1. Emoção do medo; 2. Previsão intelectual do mal sem reação emocional; 3. Reverência ou respeito; 4. Comportamento íntegro ou piedade; 5. Adoração religiosa formal.

em 3,9. lahweh se antecipa e tranquiliza aqueles a quem dá uma ordem. É o indicativo divino antes de um imperativo. A fórmula *não temas* é uma fórmula de tranquilização ou aquietamento (no alemão: “Beruhigungsformel”) ou palavra de consolo dita em um momento de perigo e necessidade. Em 2/3 aparece como fala de Deus nos relatos bíblicos (STÄHLI, 1984, col. 766-778)⁶⁸.

A expressão “Não temas diante deles, pois eu estou contigo” pertencia aos oráculos de graça e era pronunciada pelo sacerdote no templo. Era prática cultual no antigo Israel que um indivíduo, quando se sentia ameaçado ou atacado por alguma adversidade (doença, dificuldades econômicas, inimigos), dirigia-se ao templo onde se lamentava diante de lahweh e do sacerdote. “Feito isso, o sacerdote procurava obter a resposta de Javé [...] e proclamava ao fiel o oráculo de graça”, conforme KIRST (1984, p. 52).

Quem Jeremias não devia temer? A quem lahweh se refere com a expressão *eles?* מִפְּנֵיהֶם *diante deles*, formado pelo substantivo פָּנֶה acrescido do sufixo na 3ª pessoa do plural, הֶם (neutro, sem mencionar a quem se refere) e que encontramos também nos v. 17 e 19. É uma alusão àqueles a quem ele é enviado (pode referir-se ao primeiro כָּל, *todos*, do v. 7) e os quais se tornarão seus opositores, conforme v. 17 e 19: os seus conterrâneos que o perseguem, contradizem ou colocam em dúvida sua autoridade profética: os reis de Judá, os seus príncipes, os seus sacerdotes e todo o povo da terra. Eles se sentirão provocados e atingidos pela palavra de Jeremias, vinda da parte de lahweh, e como consequência, persegui-lo-ão. Mas lahweh não o deixará só. Jeremias ficará isolado dentre o grupo das autoridades, dos governantes, enfrentará medo e tentará fugir da luta, conforme suas “confissões”. A sua única garantia é lahweh.

כִּי־אֶתְּךָ אֲנִי לְהַצִּילָךְ *pois*, causativo, introduz uma frase secundária, que fundamenta por que Jeremias não precisa temer; a frase culmina na certeza de que Deus estará com o profeta para o livrar. O temor de Jeremias é desnecessário, porque ele é profeta de lahweh, e este não abandonará seu profeta. Segue-se a preposição com sufixo אֶתְּךָ *junto de ti*, אֲנִי לְהַצִּילָךְ *eu*, נִצַּל no Hifil infinitivo com sufixo precedido da preposição לְ, é um conceito de significado forte, *para te tirar, salvar, socorrer*,

⁶⁸ Promessas de salvação também são dadas por lahweh a Jacó (Gn 28,15), a Moisés (Ex 3,12), a Gedeão (6,16), ao servo de lahweh (Is 41,10; 43,5), entre outros.

*tirar da área de aflição, livrar de algo que deixa preso*⁶⁹. Possui teor semelhante no evento do êxodo (Ex 3,8; 5,23; 6,6; 12,27, etc) onde lahweh liberta e livra o seu povo da opressão egípcia. O termo indica que a presença de lahweh não poupará o profeta da perseguição e ameaças contra a própria vida, mas que ele irá salvá-lo do perigo; ele se apresenta como o Deus Salvador (KIRST, 1984, p. 53). Chama atenção a naturalidade que se aceita que um profeta de lahweh enfrentará inimigos e lutas.

A visão da amendoeira (v. 11-12) quer fortalecer ainda mais a garantia da presença e cuidado de lahweh sobre o profeta: “... viste bem, porque eu estou vigiando sobre a minha palavra para realizá-la”. lahweh não apenas irá colocar as palavras na boca de Jeremias, mas ele mesmo cuidará de promulgá-las.

O versículo encerra com a fórmula fixa נְאֻם־יְהוָה; das 360 vezes que aparece no AT, 167 vezes a fórmula ocorre em Jeremias. A expressão é empregada quando se refere exclusivamente à fala divina, podendo ser traduzida por “dito”, “declaração”, “oráculo de lahweh”⁷⁰. Com isso termina o diálogo de Deus com o profeta, encerrando com uma fórmula própria, característica da tradição deuteronomista. A expressão quer enfatizar a origem da palavra e a garantia de ser de Deus e pode ser comparado ao *Eu sou lahweh* em Lv 19,3c.10c.12c, etc., capítulo onde são arroladas prescrições morais e cultuais.

A fórmula enfatiza que a mensagem do profeta se origina em Deus, e por isso ela é verdadeira e eficiente. Em Ez 37,14 e 35,8 (“eu lahweh falei e eu hei de fazer, oráculo de lahweh”) a fórmula aponta à veracidade divina⁷¹. O agir e a intervenção de Deus na história acontecem em conexão com a sua palavra anteriormente anunciada pelo profeta, como expressão de seu senhorio sobre a história.

⁶⁹ HARRIS, ARCHER e WALKER, *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 1998, p. 992. Normalmente está envolvida uma salvação ou livramento pessoal literal, frequentemente físico. Livrar da perseguição de inimigos que atentam contra a vida, livrar da morte, salvar a vida (Jz 10.15; 1 Sm 30.18; Is 19.20, etc).

⁷⁰ A fórmula aparece no meio ou no final do dito, provindo do movimento dos videntes (Nm 24.32, 15s; 2 Sm 23.1) e assumido pela literatura profética (WESTERMANN, *Grundformen Prophetischer Rede*, 1978, p. 135s). Provavelmente foi Amós o primeiro a usar a expressão para enfatizar na palavra profética o próprio Deus falando (na 1ª pessoa), e isso, no lugar da fórmula de mensageiro conclusiva: אָמַר יְהוָה. Conforme VETTER, *Theologischer Handwörterbuch zum Alten Testament*, 1984, col. 2.

⁷¹ Confira também em EISING, *Theologischer Wörterbuch zum Alten Testament*, 1986, col. 122: Há 21 passagens onde um juramento de Deus o sublinha, como Jr 22.5; 49.13. Mais frequentes são as fórmulas com promessas: 47 vezes em Jr (32,44), 12 vezes Ezequiel (18.9), e outros. Às vezes a fórmula de lahweh aparece quando se refere a algo no futuro, o que significa que lahweh sabe a respeito do futuro, ele governa sobre os acontecimentos mundiais e os acompanha. Em Jr, aparece 26 vezes, (outros livros, 19), Jr 3,16; 30,8, etc) e se refere à salvação ou tragédia no âmbito da história.

Depois da ordem vem a garantia de apoio; lahweh não deixa seu enviado a sós, mas o acompanha. Esse apoio e sustento de lahweh foi de suma importância para o desempenho da missão do profeta. Mais tarde, em meio ao desespero e rebelião contra Deus pelo aparente fracasso da sua missão, essa palavra parece ter erguido Jeremias: 15,10-21 (20); 20,7-13 (11). Percebe-se na formulação que não se trata de palavras vazias, mas de palavras de sustento sobre o abismo do seu desespero. Chega-se, assim, ao terceiro elemento do relato.

3.6.3 Outorga da procuração divina: v. 9-10

v. 9:

“lahweh enviou sua mão e tocou a minha boca e lahweh me disse:

‘Eis que coloquei minhas palavras em tua boca!’”

וַיִּשְׁלַח da raiz שלח significa *estender* no Qal. O sujeito da oração, lahweh, estende אֶת-יָדוֹ, *a sua mão* e וַיַּגֵּעַ *tocou a boca* de Jeremias. Encontramos as mesmas palavras em Is 6.7: “Com ela (brasa na mão) tocou-me (lahweh) os lábios e disse”. O que aconteceu com Isaías, e acontece aqui com Jeremias, é uma extensão da intervenção ou interferência da esfera divina no mundo terreno, é uma aproximação física de Deus diretamente na pessoa ou na vida do profeta, que se sabe tocado diretamente pelo mundo transcendental de Deus (HERRMANN, 1986, p. 65); o ato é reflexo de um encontro intenso e real de lahweh com Jeremias, que o atinge fisicamente, conforme KIRST (1984, p. 54).

A ação de lahweh configura-se numa ação simbólica⁷² e é um recurso presente nos livros proféticos. A interpretação desta ação⁷³ vem na próxima frase: יְהוָה אֱלֹהֵי וַיֹּאמֶר, *e disse lahweh para mim: Eis que dou, ofereço, coloco דְּבָרִי*, substantivo com sufixo, *minha palavra בְּפִיךָ em tua boca*. A ação de *ter a boca tocada por lahweh* é um sinal para *colocar a palavra divina na boca de Jeremias*. Ter a boca “tocada” por lahweh significa tornar-se oficialmente na própria “boca” de lahweh, é

⁷² Numa ação simbólica trata-se de uma ação que exprime uma determinada realidade ou verdade com extrema evidência, onde, com poucas palavras, se dá o significado; ela fala mais que a própria palavra. BALLARINI, *Introdução à Bíblia II/3*, 1977, p. 61.

⁷³ Uma ação simbólica sem uma palavra que a interprete, não faz sentido, ela é muda; é necessária uma palavra interpretativa, conforme KIRST, *Jeremias*, 1984, p. 54.

ser o porta-voz (cf. Jr 15,19). Através desse gesto, lahweh concede a Jeremias a procuração para falar em seu nome, e Jeremias tem atrás de si a autoridade de lahweh. lahweh é, por assim dizer, o autor das palavras, e para tornar conhecida sua palavra, ele se faz valer da pessoa do profeta, da boca do profeta. Jeremias falará, conforme v. 7b, “a todos quantos eu te enviar e tudo o que eu te ordenar falarás”; isto é, lahweh determinará o destinatário e o conteúdo. Jeremias apenas será a boca de lahweh para desempenhar especificamente a sua função profética. No diálogo entre lahweh e Moisés, registrado em Ex 4,15-16, Arão será o intérprete de Moisés, como se fosse sua “boca” e como se Moisés fosse o deus que o inspira.

Ou seja, percebe-se que a ação simbólica é interpretada pelo próprio lahweh, conforme explica Ballarini (1977, p. 290):

só enquanto dispõe da palavra de Deus pode o profeta dizer-se ‘constituído sobre’ os povos e os reinos, porque a palavra divina é concebida como expressão do próprio poder de Deus. É, portanto, a *exusia* divina que é comunicada ao jovem camponês, de Deus [...]

Percebe-se que também o v. 9b evoca um texto-chave da teologia deuteronomista, onde os profetas são legitimados como os verdadeiros porta-vozes de lahweh, a saber, Dt 18.18b: “Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar”. Possivelmente o redator desse versículo, um teólogo deuteronomista, quis apresentar o profeta como um legítimo sucessor de Moisés (SILVA, p. 57; HERRMANN, p. 66).

Com esse sinal, a estrutura do relato da vocação se encerra e o v. 10 trará em detalhes a concretização da missão de Jeremias.

v. 10:

“Vê, eu te instituí, nesse dia, sobre as nações e sobre os reinos
para arrancar e para demolir,
para construir e para plantar”.

O v. 10 contém uma ampla descrição das funções de Jeremias. O versículo qualifica a missão de Jeremias como de denúncia e anúncio, sublinha o seu caráter universal, já mencionado no v. 5 e o amplia, pois será colocado como profeta também sobre reinos.

O versículo inicia com רֹאֵה , da raiz ראה, *veja, vê!*; quando está no início de uma frase tem a função de chamar a atenção àquilo que será dito, introduz uma fala importante; pode ser traduzido por *ei, preste atenção*. הַפְקִידְתִּיךָ, da raiz פקד. No Hifil tem o sentido de “nomear”, “estabelecer”, “pôr a frente”, “encarregar” (Schökel, 1997, p. 545). Um uso semelhante encontra-se em Nm 27,16s, no diálogo de Moisés com lahweh sobre o pedido de um sucessor a Moisés e em Gn 39,4 onde lemos: “José encontrou graça a seus olhos: foi posto a serviço do senhor, que o instituiu seu mordomo e lhe confiou tudo o que lhe pertencia”.

O substantivo פִּקְדָּן significa o encarregado ou o inspetor, alguém que tem uma função a desempenhar. Era um termo de comissionamento de oficiais do governo, onde as autoridades políticas determinavam a seus representantes desempenhar alguma função em determinado território⁷⁴. O representante recebia de seu superior uma tarefa (e poder, mas limitado), para tomar providências com o intuito de obter uma mudança nas circunstâncias do subordinado (HARRIS, ARCHER e WALKER, 1998, p. 1228s).

Aplicando a expressão a Jeremias, ele não é instituído como procurador para exercer algum cargo político, mas é instituído por lahweh como procurador ou encarregado para desempenhar uma função עַל-הַגּוֹיִם sobre as nações e עַל-הַמְּמַלְכוֹת sobre os reinos. פִּקְדָּן encontra-se no *perfectum declarativum*, que, unido à expressão הַיּוֹם הַזֶּה significa “hoje”, “agora”, “deste momento em diante” (HERRMANN, 1986, p. 67). Isso aponta para um ato jurídico, como é testemunhado na transmissão de cargo oficial do rei (cf. 1 Rs 3,7; Sl 2,7). Portanto, Jeremias é הַיּוֹם הַזֶּה, *hoje, neste dia, instituído* como uma personalidade marcante para um elevado cargo, com abrangência universal: sobre as nações (עַל-הַגּוֹיִם) e sobre os reinos (עַל-הַמְּמַלְכוֹת).

É importante a observação que as expressões “as nações” e “os reinos” no livro de Jeremias (exceto nos oráculos das nações, cap. 46-51), aparecem quase que exclusivamente em trechos de texto em prosa, mais especificamente, em sua maioria entre os cap. 25 e 45. Tal observação permite concluir, já a partir dessa simples estatística, de que o aspecto da mensagem de Jeremias que diz respeito aos povos provavelmente foi destacado pela primeira vez com maior ênfase só pelos seus dis-

⁷⁴ O termo aparece em Jr 40. 5,7,11 e 41,2.18, onde Godolias é estabelecido como governador sobre Judá pelo rei da Babilônia.

cíbulos, depois dele, e que estes o fizeram provavelmente por influência das experiências durante o exílio. Essa constatação iria, por exemplo, combinar com a observação de que os trechos em prosa narrativa, em diferença para com os oráculos autênticos do profeta, tendem a ser composições mais tardias, que em parte assumem as intenções do profeta, mas também a ampliam e ressaltam. Pois 1,10 reforça e sublinha o que 1,5 afirma a respeito do “profeta para as nações” de modo apenas breve e sem comentários.

No v. 10 b temos quatro verbos no infinitivo que caracterizam a qualidade e a extensão da atuação de Jeremias, como portador da palavra de lahweh.

לְנָתוּשׁ de נָתַשׁ significa *desarraigar, arrancar (pela raiz), extirpar*, geralmente usado em relação a plantas⁷⁵. O oposto de נָתַשׁ é נָטַע, significando *plantar*⁷⁶. לְנָתוּץ de נָתַץ significa quebrar, jogar, atirar, puxar, demolir, destruir, derrubar⁷⁷. נָתַץ é o oposto de בָּנָה, *construir, edificar, reconstruir*, refere-se a casas, cidades, torres, altares, etc. As referências às plantas e às construções caracterizam a qualidade e a extensão da atuação de Jeremias, que se dirige tanto ao mundo rural quanto ao mundo urbano.

Estes quatro verbos reaparecem frequentemente no livro de Jeremias, às vezes em outra ordem: 12,14-17; 18,7-9; 24,5-6; 31,28.40; 42,10; 45,4. Porém nestas passagens, o sujeito é lahweh, e o objeto pode ser a casa de Israel e a casa de Judá, os perversos, os exilados ou pode referir-se àqueles que ficaram na terra.

Esses quatro verbos, de qualidade e extensão poderosa, perfazem a missão profética de Jeremias: arrancar e destruir, palavras de denúncia e juízo e plantar e construir, palavras de anúncio e salvação⁷⁸. Isso aponta para o método profético de

⁷⁵ O termo é usado principalmente tendo Deus como sujeito e nações ou povos como objetos; cf. Dt 29.27: (*lahweh os (ref. aos pais) arrancou do próprio solo com ira, furor e grande indignação, e os atirou numa outra terra...*); 1 Rs 14.15 (*lahweh ferirá Israel...; arrancará Israel desta boa terra que deu a seus pais e o dispersará...*), Jr 12.14 (*Assim disse lahweh a respeito de todos os meus maus vizinhos...: Eis que os arrancarei do meio deles*), etc. Em Mq 5.13 os postes-ídolos são arrancados: *arrancarei do teu seio teus postes sagrados e destruirei as tuas cidades*. Portanto, o verbo é usado para referir-se à obra de lahweh na destruição de nações más e objetos idolátricos.

⁷⁶ Pelo fato de o ato de plantar ser algo tão familiar, os autores do AT empregam figuradamente a raiz *natah* cerca de 30 vezes. Plantar videiras e vinhas: (Is 37.30; 65.21; Jr 31.5; Ez 28.26; Gn 9.20, etc), sempre associados à agricultura da vida cotidiana de Israel.

⁷⁷ Usado em sentido bem literal, descreve ações de pôr abaixo uma estrutura, como um altar, uma casa, o muro de uma cidade ou uma torre, mas também pode ser usado no sentido figurado, como o de quebrar o poder de uma nação ou destruir a vida de um indivíduo (Jó 19.10). Lv 14.45: *A casa será demolida...*; Jz 8.9: *Replicou Gedeão...: quando eu voltar são e salvo, destruirei esta torre*; 2 Rs 20.27: *Derrubaram a estela de Baal, demoliram também o templo de Baal...*

⁷⁸ Nas palavras de denúncia, o profeta menciona o fato obviamente culposo para em seguida anunciar uma punição como consequência. Palavras de juízo representam a maioria dos ditos dos profetas

Jeremias: por um lado, de crítica, destruição, polêmica, e doutro, de construção e reconstrução. Para Kilpp (1990, p. 11ss), as palavras-chave “destruir” e “construir” caracterizam a estrutura teológica do livro de Jeremias, porque essas metáforas expressam as distintas atitudes de juízo e salvação de lahweh para com seu povo.

Como apontado na Crítica Textual do v. 10, os verbos com efeito negativo, *para exterminar e para destruir* são considerados adição posterior. Esse predomínio dos dois pares de palavras destrutivas, arrancar e destruir, exterminar e destruir, na tarefa do profeta corresponde ao peso dominante dos discursos de juízo no livro todo. O juízo manifesto no primeiro par e a graça expressa no segundo par não são elementos isolados, mas existentes lado a lado, ou que até mesmo se seguiriam em ordem cronológica; Jeremias anunciaria primeiro o juízo, e depois, viria a salvação, mas ambos, juízo e graça, são simultâneos, dois aspectos intrinsecamente ligados e entrelaçados da mesma mensagem (WEISER, 1960, p. 8). Palavras de anúncio de salvação formam o conteúdo dos cap. 30 e 31, o assim chamado Livro de Consolação para Israel. No livro todo há 85 comprovações que registram esses verbos, que definem as tarefas de Jeremias. (ZENER, 2003, p. 406s). Suas palavras não são meras palavras humanas, mas palavras imbuídas com poder, força e dinamismo, podendo causar destruição ou vida sobre nações e reinos.

Portanto, como boca de lahweh, Jeremias é instituído para arrancar e destruir, construir e plantar. Como fala humana, as palavras não teriam esse efeito, porque o falar humano é fraco e vazio, mas Jeremias atua como portador da palavra de lahweh, que esmiúça. A autoridade lhe vem da eficácia da palavra, palavra que desencadeia acontecimentos, cria, faz história. As palavras faladas de Jeremias não são meras palavras humanas, sem efeito, mas, por ser o encarregado de lahweh, suas palavras faladas são palavras tão fortes e atuantes (sobre nações e reinos), que destroem ou vivificam. No campo semântico da raiz פקד está imbuído um aspecto de juízo e castigo (SCHÖKEL, 1997, p. 545). Ao ser instituído como encarregado já se vislumbra que pronunciará palavras de juízo e de salvação.

literários, podendo ser dirigidos tanto ao povo como a indivíduos. “O anúncio do futuro – muitas vezes introduzido por ‘eis’ – chama-se, na medida em que implica desgraça, *palavra de ameaça ou de juízo, anúncio de desgraça ou de punição*, ou então sentença judicial ou algo parecido” (SCHMIDT, *Introdução ao Antigo Testamento*, 2002, p. 179). A contraparte da palavra de juízo ou denúncia é a palavra de anúncio de salvação ou promessa de salvação; sua característica principal é a intervenção futura de lahweh em favor do suplicante, prometendo a salvação.

Assim chegamos ao final do relato da vocação e teceremos uma breve síntese do trecho examinado, que auxilia na compreensão da essência do ministério profético:

Os vv. 4 e 5 trazem a irrupção de lahweh com sua palavra sobre Jeremias, chamando-o para ser “profeta para as nações”. A palavra que chama Jeremias é dinâmica e poderosa, com forte poder de realização. lahweh conhece desde sempre aquele que ele vocaciona e o separa para exercer a tarefa.

Os vv. 6 a 8 descrevem a resistência do profeta a tal vocação, alegando despreparo para a missão profética. Mas a resposta de lahweh é enfática e definitiva: quem legitimará sua atuação profética é o próprio lahweh, e não a experiência ou maturidade. Quem aceita o desafio do seguimento tem a promessa da presença e conforto de lahweh.

Os vv. 9 e 10 trazem uma ação simbólica, onde lahweh faz de Jeremias o portador da sua palavra; o que o profeta tem a falar não é palavra sua, mas lhe será colocada na boca pelo próprio lahweh. A perícopes termina com a ordem de levar palavras de juízo e de salvação para as nações e reinos.

Como vimos na análise da estrutura, os vv. 17-19 constituem uma continuação temática de vv. 4-10. Há um desenvolvimento e uma ampliação da tarefa dada a Jeremias. Os versículos tratam do envio do profeta, do seu fortalecimento e da garantia dada por lahweh ao profeta e dão detalhes a respeito dos opositores do profeta.

3.7 ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DA PERÍCOPE DA MISSÃO (JEREMIAS 1,17-19)

v. 17:

“Tu, porém, cingirás teus quadris;
levantar-te-ás e lhes falarás tudo o que eu te ordenar.
Não te abales diante deles para que não te deixe abalado em sua presença”.

A perícopes da missão de Jeremias inicia com enfático וְאַתָּה, *Mas tu*; lahweh se dirige diretamente ao profeta com três ordens. Não há introdução ou fórmula de transição entre essa perícopes e a anterior, onde lahweh aponta a desgraça que sobrevirá aos habitantes de Jerusalém e o motivo do castigo. Após anunciar a destrui-

ção, seguem três ordens para que Jeremias inicie a atividade para a qual foi convocado: cinge os rins, levanta-te e fale tudo o que eu te ordenar.

תִּתְּנִיךְ תִּתְּנִיךְ, *cingirás teus quadris*⁷⁹ é uma imagem da Bíblia que significa “preparar-se” e é usado normalmente no contexto de preparação militar [HARRIS, ARCHER e WALKER, 1998, p. 47]. Cingir significa prender um cinto⁸⁰ ao quadril para amarrar a longa vestimenta e não atrapalhar ou incomodar no manejo ou no caminhar. Prender a vestimenta é uma providência necessária quando se parte para uma jornada ou uma luta⁸¹, ou ainda, um sinal de reunir forças e preparar-se para uma ação cansativa que exigirá forças. Na literatura poética (Sl 18,33: “Deus me cinge de força”; 65,7: “tu manténs as montanhas com tua força, cingido de poder”; e outros) a palavra está associada à força e ao poder. Aplicado ao contexto da missão de Jeremias, mostra que o profeta deve preparar-se para algo que não lhe será cômodo. Essa é a primeira ordem recebida por Jeremias.

וְקָמָה, da raiz קָמָה, *levantar*, encontra-se no perfeito com vav consecutivo, não significa simplesmente ficar em pé, mas, levantar-se para fazer alguma coisa [KIRST, 1984, p. 74]. A ordem que Jeremias recebe é levantar-se e “falar tudo o que eu te ordenar”. Aqui se repete a ordem dada no v. 7b; lá a ordem encontra-se como um evento ainda não concluído, futuro (tu falarás, no Piel), e aqui, no v. 17, transforma-se em uma ordem concreta e real, que exige execução imediata. Para reforçar a origem das palavras que o profeta deve falar, o texto acrescenta no v. 17, diferente do que no v. 7, o pronome אֲנִי, *eu*, embora o verbo אֲצַוֶּךָ já esteja na 1ª pessoa do singular. Poderíamos traduzir assim: e falarás tudo o que eu, eu te ordenar.

Com a frase que segue “Não te abales diante deles para que não te deixe abalado em sua presença”, lahweh toca no ponto nevrálgico de Jeremias, que é o medo e o temor. lahweh faz valer a sua autoridade e exige a confiança do profeta, sob a ameaça de o profeta sofrer a ação daquilo do que lahweh quer libertá-lo. A ameaça é direta e nem um pouco camuflada que quer tirar de Jeremias um temor

⁷⁹ O substantivo תִּתְּנִיךְ está na forma dual, usado para designar objetos que ocorrem em pares, especialmente os órgãos do corpo. A palavra aqui se refere à “musculatura robusta que une as duas partes do corpo, lombo”, ou ainda, o quadril, a cintura.

⁸⁰ A palavra *ezor*, *cinto*, caracteriza uma vestimenta de soldado. Cf. 2 Sm 22,40, num Salmo atribuído ao rei Davi: Tu me cingiste de força para o combate... e Is 45,5, nas palavras de lahweh ao seu ungido Ciro: ... Embora não me conheças, eu te cinjo”.

⁸¹ Na narrativa da Páscoa, antes da saída do Egito, no discurso preparatório, Moisés ordena que “É assim que deveis comê-lo: com os rins cingidos, sandálias nos pés...” (Ex 12,11). Em 2 Rs 4,29 lemos: “Eliseu disse a Giezi: ‘Cinge teus rins, toma meu bastão na mão e parte!’”

que só o prejudicará no exercício de sua função (KIRST, 1984, p. 74s). Jeremias é chamado para um cargo que inicia sob o marco da dificuldade e da incompreensão.

17b retoma a exigência do v. 8a (Não temas diante deles), inclusive a forma מִפְּנֵיהֶם, *diante deles*. Em 8a o sufixo está sem referência clara sobre quem seriam eles, o sufixo da 3ª pessoa plural. Aqui, nos v. 17 e 19a muito claramente aponta-se aos destinatários, respectivamente aos oponentes do profeta.

v. 18:

“Hoje, pois, eu te coloquei para ser uma cidade fortificada, para ser uma coluna de ferro⁸² e para ser muros⁸³ de bronze, em oposição⁸⁴ à toda a terra: aos reis⁸⁵ de Judá, aos seus príncipes,⁸⁶ aos seus sacerdotes⁸⁷ e ao povo da terra”.

Enquanto o v. 17 inicia com uma ordem expressa e concreta a Jeremias, usando o pronome pessoal וָאֲנִי e falando exclusivamente do papel do profeta, o v. 18 inicia com וְאֵלַי, *Quanto a mim*, apontando ao papel a que lahweh mesmo está se colocando. Para exemplificar o que lahweh fará para acompanhar e ajudar o profeta no desempenho de sua função, são usadas três imagens que expressam invencibilidade e força: cidade fortificada, coluna de ferro e muros de bronze. Cidade fortificada e muros de bronze aludem a uma cidade sitiada por inimigos e coluna de ferro alude ao suportar e carregar uma pesada carga.

⁸² A LXX omite וְלֵעֶמּוּד בְּרֹזֶל, “coluna de ferro”, sem evidente motivo.

⁸³ Muitos manuscritos hebraicos medievais leem a palavra no feminino singular construto: “muro de bronze”. O plural do TM está em contraste às palavras “cidade” e “coluna”, que se encontram no singular e à pessoa individual do profeta. Conforme HERRMANN, Jeremia, 1986, p. 42, talvez seja uma referência à expressão “diante de toda a terra” do v. 18b, incluindo os diferentes grupos diante dos quais o profeta estaria protegido.

⁸⁴ A preposição עַל pode ter diversas funções na frase, possibilitando inúmeras traduções. Possui aqui sentido de direção e hostilidade, traduzido por “contra”. Cf. SCHÖKEL, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, 1997, p. 495.

⁸⁵ A LXX traduz “contra todo o povo da terra, contra/em direção os reis de” por πασι τοῖς βασιλεῦσιν πασι τοῖς βασιλεῦσιν. Essa leitura faria sentido, considerando o bloco contra as nações.

⁸⁶ Alguns poucos manuscritos da LXX e da Peshita (Séc. II) acrescentam a partícula consecutiva וְ ao substantivo, mas nesse contexto seria apenas considerado uma vírgula.

⁸⁷ Vários manuscritos hebraicos, a Peshita e Teodociação (ambos datam do séc. II) acrescentam a partícula consecutiva וְ ao substantivo, considerado apenas uma vírgula aqui. O substantivo כֹּהֵן, sacerdote, é omitido no texto da LXX. Já a omissão do termo sacerdote é curiosa aqui. Não se encontrou literatura que abordasse essa questão.

A História da Tradição⁸⁸ vê a origem da expressão “muro de bronze” no âmbito das declarações mitológicas egípcias⁸⁹ e sírias⁹⁰, onde os reis, caracterizados como muros de bronze, eram caracterizados como os protetores da terra e poderosos regentes, que podiam resistir a qualquer assalto tanto interno quanto externo. Não se pode rastrear como a expressão chegou ao livro de Jeremias, mas aparentemente, como o escrito de Abimilki mostra, a expressão era conhecida em Canaã e Síria durante a ocupação egípcia. Ela tornou-se um conceito conhecido para invulnerabilidade e segurança (HERRMANN, 1986, p. 82ss).

A expressão corrente no Egito, quando aplicada a pessoas, é garantia para proteção, força e invulnerabilidade. Mas possui significado ambivalente: em Jr 15,20, no contexto das confissões, lahweh responde a Jeremias: “Eu te farei, para esse povo, muro de bronze, fortificada. Eles lutarão contra ti, mas nada poderão contra ti, porque eu estou contigo para te salvar e te livrar, oráculo de lahweh”. Muro está no singular e o significado se encaixa bem no contexto. Mas em Jr 1,18 há uma diferença, pois “muro” está no plural, assim como se encontra no plural nos textos egípcios. Isso pode significar que a pessoa que recebe essa designação serve de proteção à população de determinado lugar.

A transferência desse conceito para Jeremias, a quem lahweh fará como muro de bronze, significa que o profeta mesmo estará protegido dos ataques de seus opositores, comparado a uma fortificação. Ele será invencível e inabalável. E quando diz que ele será muro de bronze **para e sobre** toda a terra, ele assume o papel/significado do faraó como muro de bronze para o Egito. Jeremias não só estará protegido dos ataques de toda a terra, como possibilitará proteção a todos aqueles que ouvirem a sua mensagem. A ambivalência da expressão, como também é usada no Egito, permite tal interpretação ([HERRMANN, 1986, p. 83).

A pessoa que se encontra num lugar fortificado pode sofrer ataques, mas ela estará segura, sem motivo para temor ou susto. Aplicado a Jeremias, essa imagem significa que lahweh o lançará num meio hostil, de perseguições e ataques à sua pessoa, mas Jeremias não será derrubado. Muros de pedra podem ser derrubados,

⁸⁸ É o passo da Metodologia Exegética que pergunta pela origem da expressão.

⁸⁹ Em textos egípcios do séc. XIX lê-se no hino a Sesostri III: “Ele se assemelha a defesa de proteção (Schutzwehr) na forma de uma muralha de bronze”.

⁹⁰ Também na Carta de Amarna 147, 52-54, séc. XIVa.C., no escrito de Abimilki de Tiro, onde diz: ANET 484: Tu és o Deus Sol, que brilhou sobre mim, e a muralha de bronze, que se levantou para ele”. Isso mostra que o estilo dos títulos dos reis egípcios era conhecido também na Síria.

mas não, de bronze; estes são invencíveis. Assim, lahweh lhe garante a invencibilidade e sobrevivência, mas não o tira do meio hostil.

O v. 18b menciona os oponentes do profeta e os autores da hostilidade contra ele, ao afirmar contra quem ele será invencível. Embora o v. 18 cause uma ruptura ou uma interpolação entre os v. 17 e 19, ele traz elementos importantíssimos para compreendermos a razão do medo e temor de Jeremias, em não querer aceitar o cargo de profeta. Não são pessoas únicas, isoladas, mas ele será colocado como muro de bronze e estará protegido e seguro *על-כל-הארץ*, *em oposição a toda a terra*. A especificação dos oponentes segue após repetição da preposição *לְ*: *לְמַלְכֵי יְהוּדָה*, os reis de Judá, *לְשָׂרֵיהָ*, os seus príncipes, *לְכֹהֲנֵיהָ*, os seus sacerdotes, *וְלָעָם הָאָרֶץ* e o povo da terra. Essa sequência estereotipizada aparece frequentemente no livro como os opositores de Jeremias: 2,8; 4,9; 8,1; 13,13; 26,8.11.16; 32,32; etc. Na sequência também são citados os profetas. Só em 1.18b que eles não são citados. No capítulo seguinte far-se-á análise detalhadas desses opositores e destinatários da palavra profética.

Temos um contraste entre os v. 15 e 18, que torna claro os diferentes destinos de Judá e de Jeremias. Enquanto os muros e as cidades de Judá cairão diante do inimigo que vem do Norte, Jeremias, como cidade fortificada e muros de bronze, tem garantia de salvação e proteção.

v. 19.

“Pois eles lutarão contra ti, mas não te vencerão,
porque eu estou contigo para te libertar!
oráculo de lahweh”.

O v. 19 liga-se tematicamente aos v. 17 e 18, que falam da oposição que ele enfrentará. Também aqui lahweh garante a sobrevivência e sua presença. Jeremias deve confiar que isso basta para torná-lo invencível a toda a nação. O texto foi assumido quase integralmente de Jr 15,20, onde inclusive se encontra a expressão “muralha de bronze” e possui paralelos ainda com 1,8b, de modo a estar ligado ao texto das confissões e ao relato da vocação.

Pode-se afirmar com razão que os v. 1,17-19 não apenas retomam a temática da vocação de 1,4-10, mas também representam uma redação autônoma de peda-

ços de textos que foram compostos conforme o relato da vocação no início e, ao mesmo tempo, serviram de material para as “confissões” de Jeremias. Aquilo que é dito como consolo ao profeta diante de suas tribulações nas confissões, já aparece em 1,17-19 como palavra programática para o todo da vocação profética, perante a qual Jeremias se encontra (no c. 1).

Jr 1 se revela, desse modo, até o final, como uma espécie de resumo genial de palavras e temas que formarão o cerne de sua mensagem. Nesse sentido não encontramos palavras autênticas de Jeremias no sentido literário. Antes encontramos uma mão muito bem informada em ação, que compôs um bloco concentrado de texto a partir da rica diversidade de oráculos de Jeremias, extraídas do conjunto de sua mensagem. O cap. 1 é, apenas nesse sentido mais amplo e abrangente, autêntico. Pois o cap. 1 descreve bem a atividade e a vida do profeta, define sua tarefa e explicita a sua problemática pessoal ao concordar ou discordar com a palavra de Deus (HERRMANN, 1986, p. 85).

A perícope da missão apresenta alguns traços importantes a respeito da função que Jeremias deve exercer. Há vários conceitos relacionados à luta nestes três versículos: cingir os rins, cidade fortificada, muros de bronze, contra os reis, sacerdotes, eles lutarão, não vencerão, salvar. Isso mostra que o profeta não terá um tempo tranquilo ao desincumbir-se de sua missão, ele será marginalizado e atacado pelos seus contemporâneos. A palavra que ele pregará provocará ataque e rejeição dos ouvintes, principalmente dos poderosos. Porém, o profeta tem prometida a presença e companhia de Iahweh. Seu único ponto de apoio em meio às adversidades é a garantia de Iahweh, expressa nos versículos 8 e 19: porque estou junto de ti para te salvar.

4 A MISSÃO HISTÓRICA DE JEREMIAS

Nesse terceiro capítulo trabalhar-se-ão os desdobramentos da missão de Jeremias em relação aos destinatários da sua mensagem. Constatamos, a partir da análise exegética, que Jeremias recebe a tarefa de “falar tudo o que Iahweh lhe ordenar” (v. 7b e 17) a dois grupos distintos:

a) às nações e aos reinos e

b) a toda a terra, ao país inteiro, a saber, aos reis de Judá, aos seus príncipes, aos seus sacerdotes e ao povo da terra (v. 18).

Além destes grupos articulados no capítulo 1, constatou-se que ao longo do livro, também os profetas⁹¹ e os habitantes de Judá são receptores da mensagem de Jeremias. Ou seja, embora não sejam mencionados no cap. 1, os profetas recebem duras críticas de Jeremias, bem como o próprio povo. Usam-se diferentes expressões para designar o povo como sendo os habitantes de Judá, como por exemplo: “ouvidos de Jerusalém” (2,2), “casa de Jacó e todas as tribos da casa de Israel” (2,4), “vós todos, judeus” (7,2), “homens de Judá e habitantes de Jerusalém” (11,2), “palavra que o profeta Jeremias anunciou a todo o povo de Judá e a todos os habitantes de Jerusalém” (25,2). Na parte que segue, levaremos em conta essa dupla direção de sua mensagem: às nações e ao próprio povo.

Em primeiro lugar, é preciso considerar o contexto histórico e lembrar que a mensagem de Jeremias é determinada pelas circunstâncias de tempo, a nível nacional e internacional; a palavra profética teve sua origem num momento histórico bem determinado, concreto, sendo que ela foi pronunciada para aquele preciso momento (FUEGLISTER, 1987, p. 180). Por isso, precisamos conhecer esse momento histórico, esse pano de fundo, os acontecimentos nos âmbitos político, militar e religioso da época da mensagem de Jeremias para melhor compreender a sua vida e sua mensagem, tanto no plano internacional quanto nacional. E também quais tradições influenciaram o anúncio do profeta e sua teologia. Assim, num primeiro momento, veremos brevemente aspectos biográficos do profeta para então, mais detalhadamente, observar a relação de Judá com as nações vizinhas e o quanto elas influenciaram a sua história. Far-se-á também breve menção da atuação de Jeremias du-

⁹¹ A análise do v. 18 demonstrou que só neste versículo os profetas não são citados como opositores de Jeremias. Esta sequência estereotipada mencionando os opositores de Jeremias aparece frequentemente no livro: 2,8; 4,9; 8,1; 13,13; 26,8.11.16; 32,32; etc.

rante os diferentes reinados. Para tal, devemos voltar ao século VIII, período da dominação assíria.

4.1 A PESSOA DO PROFETA JEREMIAS

O título do livro, Jr 1,1-3, traz referências da procedência de Jeremias e do período de sua atuação. O título acentua duas datas primordiais: o tempo de reinado de Josias a partir do 13º ano e a época da dominação babilônica sob Joaquim até a destruição de Jerusalém sob Sedecias. Portanto, é nesse período de 627 a 586 que Jeremias recebe as palavras de *lahweh* e exerce a função de profeta.

Jeremias⁹² deve ter nascido entre 650 e 645 (BRIEND, 1987, p. 7) de onde se conclui que, por ocasião do seu chamado ao ministério profético, provavelmente deveria ter uns vinte anos. Jr 1,2 informa que o chamado ocorreu no 13º ano do reinado de Josias⁹³, isto é, em ca. de 627/626. Nasceu no território de Benjamin, na cidade levita de Anatote⁹⁴, um pequeno povoado⁹⁵ rural ao norte de Jerusalém. A situação geográfica fazia com que Anatote se considerasse ligada ao reino do Norte, embora dependesse da administração real de Jerusalém (BRIEND, 1987, p. 7). Jr 31,15-22 expressa um pouco da simpatia que o profeta nutria pelo Norte, ao relatar do choro de Raquel e da lamentação de Efraim.

Seu pai Helcias era um dos sacerdotes de Anatote, dos quais se presume que tinham parentesco com Abiatar, um dos sacerdotes de Davi (1 Sm 22,20-23) e que fora expulso de Jerusalém pelo rei Salomão (cf. 1 Rs 2,26-27) por não apoiar a candidatura deste ao governo⁹⁶. Sua família é, portanto, vítima do sistema da monarquia. Isso explicaria os conflitos com as autoridades políticas e com o sacerdócio de Jerusalém (liderado pelos sadoquitas). Jeremias sofrerá hostilidades destes, que moverão um processo contra ele (Jr 26.7ss). Conforme Fueglistter (2004, p. 254):

⁹² A etimologia do nome Jeremias é incerta. Como seu pai, Helcias, Jeremias tem nome javista, *lahweh erguerá*.

⁹³ O rei Josias reinou de 640 a 609.

⁹⁴ Anatote significa “lugar consagrado a Anat”, nome de uma divindade cananeia. Esse povoado, citado em Js 21.17-18, talvez manteve até os tempos de Jeremias o culto à deusa Anat, invocada sob o título de “Rainha do céu”. Conforme Boggio, Jeremias, o testemunho de um mártir, p. 37.

⁹⁵ Por Anatote teria passado o fluxo de refugiados após a queda de Samaria, em 722/1, vindo sobretudo do santuário de Betel, que ficava a poucos quilômetros ao norte. Havia uma estrada pela qual costumavam passar os exércitos invasores vindos do norte, MESTERS, *O profeta Jeremias*, 1992, p. 28.

⁹⁶ Após assumir o poder, Salomão eliminou todos seus oponentes: Joabe, Simei e Adonias são mortos; o sacerdote Abiatar é expulso para Anatote (cf. 1 Rs 2.22-46).

este quadro geográfico-genealógico explica a predominância [sic], na pregação de Jeremias, do elemento tradicional típico do remoto período mosaico e a nenhuma importância [pouca importância] das tradições específicas de Jerusalém, de Sião e de Davi ⁹⁷.

Além da influência da geografia e da genealogia na pregação de Jeremias, observaram-se pontos de contato entre Jeremias e o profeta Oseias. Não só a semelhança do momento histórico (Oseias atuou antes da destruição do reino do norte [722]; Jeremias antes da destruição de Jerusalém [586]), mas também a forma literária da mensagem: ambos exigem um conhecimento de Deus (Os 4,1.6; 6,2.6; Jr 2,8; 4.22), a relação pai-filho aplicada a lahweh e ao povo (Os 11,1; Jr 3,9.22), o tema do arrependimento (Os 6,1-3; 14,2-3; Jr 3,22-25; 14,7-19.19-22), só para citar alguns exemplos.

4.2 AS RELAÇÕES DE JUDÁ COM AS NAÇÕES E SUAS CONSEQUÊNCIAS⁹⁸

Quando Jeremias nasceu, o rei de Judá era Manassés (687-642). O pai de Manassés foi o rei Ezequias (716-687), que recebeu uma avaliação positiva dos redatores deuteronomistas pela reforma iniciada, especialmente religiosa⁹⁹. Em 2 Rs 18.3-5 lemos:

Fez o que agrada aos olhos de lahweh, imitando tudo o que fizera Davi, seu antepassado. Foi ele que aboliu os lugares altos, quebrou as estelas, cortou o poste sagrado, e reduziu a pedaços a serpente de bronze que Moisés havia feito, pois os israelitas até então ofereciam-lhe incenso... Pôs sua confiança em lahweh, Deus de israel. Depois dele, não houve entre os reis de Judá quem se lhe pudesse comparar; e antes dele também não houve.

A reforma não logrou êxito total, pois Judá foi invadida por Senaqueribe, rei da Assíria, que conquistou muitas cidades no interior de Judá e armou cerco contra Jerusalém (2 Rs 18.13-18). Aproveitando-se da situação, a aristocracia de Jerusalém, em tempos de guerra, obrigava os camponeses da planície a vender suas pro-

⁹⁷ A lembrança do Êxodo e do deserto na pregação de Jeremias é constante: 2.2,6; 7.22,25; 11.4,7; 16.14, etc.

⁹⁸ Esse capítulo foi elaborado a partir da seguinte pesquisa bibliográfica: GUNNEWEG, *História de Israel*, 2005, p. 189-210; METZGER, *História de Israel*, 1984, p. 102-131; LIVERANI, *Para além da Bíblia*, 2008, p. 211-249; MESTERS, *O profeta Jeremias*, 1992, p. 22ss.

⁹⁹ A reforma estendeu-se também a grandes feitos urbanísticos em Jerusalém e por toda Judá: em Jerusalém, a construção de um novo muro de proteção, a cidade passou de 5 hectares (grande parte ocupada pelo palácio e pelo templo) a 60 hectares, construção de uma grande bacia hídrica; túnel que levava a água da fonte de Gion para dentro dos muros, só para citar alguns exemplos. LIVERANI, op. cit. p. 195.

priedades e casas, formando assim latifúndios e deixando muita gente sem terra e na miséria. Em período como esse se levanta o profeta Miquéias: 2,8-9 e 3,9-12.

Manassés não deu continuidade às reformas do pai. Ele foi um dos maiores exploradores que a história do povo conheceu. Recebeu do redator deuteronomista uma avaliação extremamente negativa¹⁰⁰. A Bíblia relata que Manassés inundou Jerusalém de sangue inocente (2 Rs 21.16; Jr 15.4) e chegou a sacrificar o próprio filho aos ídolos (2 Rs 21.6).

Nessa época, o mundo era dominado pela Assíria que, com repressão, manutenção e deportação conseguiu subjugar vários povos vizinhos à Judá, inclusive o estado irmão ao norte, o reino de Israel. Estendeu seus limites até o Egito, convertendo-o em província assíria. Já a política da Assíria em relação a Judá era exigir submissão total e garantir o pagamento do tributo, ao que Manassés atendeu sem opor muita resistência. Adotou a religião assíria, cujos deuses enchiam as ruas da cidade e o próprio templo de Jerusalém (2 Rs 21,3-9; Jr 11,13).

Quando Manassés morreu, em 642, Jeremias ainda era criança. Amon, o sucessor, foi assassinado pelo “povo da terra” após dois anos de governo (2 Rs 21,19-23). Josias, seu filho, foi feito rei com apenas oito anos, também pelo “povo da terra”. Durante os anos de sua minoridade, rebeliões começaram a emergir em todo o império assírio, desintegrando o outrora forte poder assírio, rebeliões essas causadas principalmente pelos povos neobabilônios e medos. Como ainda não existia um poder suficientemente forte para assumir a função de liderança e organização do mundo, surgiu um vácuo de poder entre os povos conjugados, e com isso, a esperança nacionalista de libertar-se dos tributos e de os exilados voltarem à pátria.

Nesse contexto de otimismo nacionalista, Josias, que já atingira a maioridade, retomou as reformas iniciadas pelo seu bisavô Ezequias. 2 Rs 22,1-23.30 relata exaustivamente sobre a reforma cultual feita. Durante as restaurações do templo, foi achado o Livro da Lei¹⁰¹, que deu grande impulso para a reforma, não só religiosa,

¹⁰⁰ 2 Rs 21.2-4 le-se: Ele fez o mal aos olhos de lahweh, imitando as abominações das nações que lahweh havia expulsado de diante dos israelitas. Reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares a Baal, fabricou um poste sagrado, como havia feito Acab, rei de Israel, e prostrou-se diante de todo o exército do céu e lhe prestou culto. Construiu altares no Templo de lahweh

¹⁰¹ Há uma hipótese antiga que afirma que se trata da parte central do Deuteronômio, cap. 12-26. A lei deuteronomista traz leis e normas para todos os setores da vida de uma nação: econômico, social, político, ideológico e teológico. A ênfase contida é adoração exclusiva a lahweh e a centralização do culto, elevando Jerusalém como único centro cultual legítimo em Israel, assim Metzger (*História de Israel*, 1984, p. 111ss).

mas também política e econômica, em fidelidade a essas leis. Para alcançar seu objetivo, Josias centralizou todo o culto no templo de Jerusalém e iniciou um combate sistemático às imagens e santuários espalhados pelo interior do país¹⁰², nas cidades menores e aldeias. Isso desagradou aos habitantes de Judá, pois concentrou a sociedade em torno dos interesses de Jerusalém. A reforma de Josias trouxe profundas mudanças no reino de Judá não só em nível cultural, mas também social (Josias redimensionou seu governo com justiça).

A primeira fase da pregação¹⁰³ de Jeremias foi durante o reinado de Josias. Os primeiros tempos devem ter sido o período mais feliz do profeta. Não há amparo no texto bíblico a respeito da participação de Jeremias na reforma de Josias; há divergências entre os autores sobre se ele o apoiou, o rejeitou ou ficou neutro em relação a ela. Não se pode determinar quando Jeremias se transferiu de Anatote para Jerusalém, mas o profeta recebeu apoio de alguns funcionários reais, como Safã, cujos filhos intercederam em favor de Jeremias numa situação de perigo (Jr 26,24; 36,12; cf. 2 Rs 22,3.8-14). Provavelmente o profeta os conheceu no fim do reinado de Josias.

Em nível internacional, a Assíria estava chegando ao fim de sua hegemonia. Nesse período, o Egito, nação em ascensão, teve um breve momento de liberdade para avanço em direção a outros povos (inclusive Judá) e a Babilônia, outra nação em ascensão, chegou a destruir Nínive, capital da Assíria, em 621, consolidando-se assim como a nova potência mundial. Na tentativa de impedir o avanço do exército egípcio que se dirigia para auxiliar seu ex-inimigo, Assíria, o rei Josias reuniu seus soldados perto de Megido (2 Rs 23, 29). Na batalha, foi mortalmente ferido (2 Cr 35, 23) pelo faraó Neco e acabou morrendo (2 Rs 23, 29), em 609.

Judá encontrava-se agora sob o domínio do faraó Neco, que interferiu na vida política de Jerusalém. Destronou Jeoacaz, filho de Josias (2 Rs 23.22) e entronizou o irmão deste, Eliacim, a quem deu o nome real de Joaquim¹⁰⁴. Continuou, assim,

¹⁰² 2 Rs 23.4ss: “O rei ordenou... que retirassem do santuário de lahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá... queimou-os fora de Jerusalém... Destituiu os falsos sacerdotes que os reis de Judá haviam estabelecido e que ofereciam sacrifícios nos lugares altos.. demoliu as casas dos prostitutos sagrados, que estavam no Templo de lahweh... 2 Rs 23.15ss diz que a reforma se estendeu ao antigo reino do Norte, pois “demoliu também o altar que estava em Betel [...] Josias fez desaparecer também todos os templos dos lugares altos que estavam nas cidades da Samaria...”

¹⁰³ Neste período, Jeremias lança a Israel do norte um apelo à conversão (Jr 2-6) e dirige uma mensagem de esperança aos que habitam as províncias que se tornaram assírias desde 722 (Jr 30-31).

¹⁰⁴ Algumas Bíblias trazem o nome Jeoacim.

para Judá, a dependência quase direta do poder estrangeiro, ora do Egito, ora da Babilônia.

Faraó impôs a Judá “um tributo de cem talentos de prata e talentos de ouro”, conforme 2 Rs 23,33. Um talento pesava 34 quilos; portanto, 3400 quilos de prata e 34 quilos de ouro. Adiante lemos que “Joaquim pagou ao Faraó a prata e o ouro, mas teve de criar impostos na terra”; estes impostos o rei Joaquim exigiu do povo, principalmente dos que possuíam posses, conforme 2 Rs 23,35, ou seja, o rei repassou a dívida para o povo pagar, tributando o povo da terra. O resultado foi uma exploração maior do povo de Judá. Corrupto e inescrupuloso, Joaquim mandou construir um palácio de luxo com revestimento de cedro, recorrendo ao povo como mão-de-obra barata e sem pagar salário (Jr 22,13-19). Joaquim reinou de 609-598/7.

Durante o reinado de Joaquim, Jeremias está em Jerusalém e sofrerá muito a hostilidade do rei Joaquim, correspondendo ao período mais sombrio da vida do profeta. A sua pregação nessa época encontra-se em Jr 7-20. Dois fatos marcam esse período: o discurso contra o templo registrado no c. 7 e provocando a hostilidade dos sacerdotes (c. 26) e o episódio do rolo queimado pelo rei em 604, conforme c. 36. A razão da perseguição e ódio da liderança religiosa e política contra Jeremias deu-se em função do conteúdo da mensagem do profeta. As classes dirigentes queriam garantir a independência do poder estrangeiro a qualquer preço, e contra essa política Jeremias se manifesta. Ceresko (1996, p. 217) explica:

Para pôr (*sic*) em prática essa política, o rei e as classes dirigentes precisavam organizar e financiar contingentes de soldados. Essa necessidade serviu para justificar sua dura opressão da maioria do povo e sua exploração do excedente da produção agrícola para financiar o exército e, sem dúvida, financiar também seu luxuoso estilo de vida. Jeremias denunciou Joaquim por ter deixado de continuar as reformas sociais de seu pai Josias. Condenou também o ambicioso programa de edificações do rei, que incluía a construção de um novo palácio suntuoso.

O conselho de Jeremias é a submissão a Babilônia, ao invés de impor a política de “independência a qualquer preço” com os gastos que se exigia para manter o exército, o que resultaria na opressão e exploração dos habitantes de Judá pelo rei e pela elite dirigente. Conforme Ceresko (1996, p. 218):

A submissão a Babilônia significaria a perda da independência, mas mesmo a independência que tinham era no mínimo precária e frágil. Mas na opinião de Jeremias, a submissão a Babilônia haveria de mitigar a injustiça e o sofrimento que a maioria dos israelitas estava sofrendo e de dar oportunidade para a continuação das reformas sociais iniciadas antes no tempo de Josias. Tão convencido estava

Jeremias da exatidão do seu juízo, que ele denunciou sem cessar a loucura e a cegueira da política da classe dirigente e constantemente predisse a ruína e a devastação de Judá e de Jerusalém se continuassem no mesmo rumo.

Jeremias percebeu que a corte real se agarrava à crença da inviolabilidade de Jerusalém. Essa crença tinha por base as promessas associadas com a estabilidade da dinastia davídica e a promessa da presença permanente de lahweh no templo de Jerusalém. O profeta atacou duramente essa fé cega e supersticiosa, alegando que a continuidade da presença de lahweh seria garantida pela conduta ética do seu povo, cumprindo as exigências impostas pela aliança (cf. caps. 7 e 26). Estes episódios foram tão centrais na vida de Jeremias, que determinaram todo seu ministério, suscitando perseguição e ódio da liderança religiosa e política.

Nesse ínterim, a Babilônia consolidou definitivamente seu império ao derrotar, na célebre batalha de Carquêmis, o que restara das forças aliadas da Assíria e do Egito. Com isso, Joaquim tornou-se vassalo do império babilônico, pagando tributo a Nabucodonozor (2 Rs 24,1). Após três anos, recusou-se ao pagamento, o que motivou que “bandos de caldeus, arameus, moabitas e amonitas invadissem Judá” (2 Rs 24,2).

Em 598, Nabucodonozor cercou a cidade de Jerusalém (2 Rs 24,10-11) e o rei Joaquim morreu. Seu filho Jeconias, também chamado Joaquin, assumiu o trono. Mas vendo que não adiantava resistir, desistiu e se entregou (2 Rs 24,12), o que fez com que Nabucodonozor entrasse na cidade, prendesse parte da população e levasse para a Babilônia. Essa foi a primeira grande deportação para a Babilônia, em 597: a família real e os empregados do palácio (2 Rs 24,15), o primeiro escalão do governo (Jr 24,14), os militares (2 Rs 24,16), os funcionários especializados (2 Rs 24,14.16; Jr 24,2; 29,2) e anciãos, sacerdotes, profetas e o povo (Jr 29,1).

Para ocupar o trono, Nabucodonozor instalou a Matanias, tio de Joaquim, como novo rei, mas mudou o nome dele para Sedecias (2 Rs 24,18), que oficialmente reinou como vassalo babilônico. Nos dez anos de reinado de Sedecias, a decadência de Judá foi cada vez maior. “Dois motivos se destacam: a) imperícia política de Sedecias¹⁰⁵; b) empobrecimento acentuado da população” (ROSSI, 2013, p. 3). Entre os que ficaram na cidade havia muita divisão e partidos: pró-Egito (Jr 2,18.36;

¹⁰⁵ “Embora fosse bem intencionado (Jr 37,17-21; 38,7-28) ele foi fraco, incapaz de resistir aos nobres que o cercavam (cf. Jr 38,5) e temia a opinião popular. Além disso, sua posição era ambígua, porque seu sobrinho Joiaquim era ainda considerado rei legítimo por muitos de seus súditos, e provavelmente também pelos babilônios”, conforme BRIGHT, *História de Israel*, 1985, p. 443.

24,8; 26,21; cf. 2 Rs 23,34) e pró-babilônia (Jr 38,19; 2 Rs 24,1.17); contra o rei (Jr 38,5.25) e a favor do rei (Jr 38,10; 39,4); grupos de sacerdotes e profetas contrários a Jeremias (Jr 26.11,16); grupo dos chefes ligados à família Safã, amiga de Jeremias (Jr 36.12; 26.16,24).

Sedecias tentou livrar-se da vassalagem babilônica, na esperança de apoio do Egito e entrando em negociações com Edom, Moabe, Amom, Tiro e Sidônia (Jr 27-28). Aparentemente havia esperança de que em breve houvesse uma mudança para melhor (GUNNEWEG, 2005, p. 200). Nesse contexto, Jeremias recomenda uma política de submissão a Babilônia, pois sabe que o poderio da Babilônia é muito grande para pensar num sucesso dos aliados. Neste contexto também acontece a controvérsia com o profeta Hananias, que prega a queda da Babilônia e o retorno dos exilados é relatado no c. 28. Narrativas biográficas ilustram esse período, que se encontra em Jr 27-29; 34-35; 37-39.

Porém, em 589 um exército babilônico invadiu a terra de Judá e Jerusalém foi sitiada (2 Rs 25,2). Depois de prolongado cerco, a cidade foi invadida, saqueada; o templo, o palácio real e as casas incendiadas, os muros destruídos (2 Rs 25,8ss). O resto da classe dirigente foi levado ao exílio e o rei Sedecias teve seus olhos furados, depois de ver seus filhos serem mortos. Com isso, chegou ao fim o reino de Judá.

Após a queda de Jerusalém, Judá foi transformada numa província babilônica e Godolias, membro de uma família nobre de Judá, foi nomeado governador com sede em Mispa. Lá, Godolias reuniu em torno de si pessoas interessadas na reconstrução do país flagelado pela guerra, entre elas, Jeremias. Pouco mais tarde, Godolias e a liderança de Mispa foram assassinados por um militar e davidida, e isso provocou pânico entre os judeus. Temendo uma represália dos babilônios, muitos judeus fogem para o Egito contra o conselho de Jeremias. Os fugitivos levaram consigo o profeta e seu companheiro Baruc (40,5-43,7). Depois desse episódio, Judá nunca mais chegou a desempenhar um papel político próprio. Em Jr 42-44 encontram-se algumas intervenções de Jeremias no Egito, em capítulos biográficos.

Este é, pois, o pano de fundo histórico diante do qual se desenrola a atividade de Jeremias: um período onde Judá experimentou a opressão política e religiosa, um início de glória e a queda final. Diante desse pano de fundo, Jeremias agiu e sofreu como porta-voz de Deus e portador de uma mensagem. Como membro do seu povo, ele sofre e é solidário com os seus até as últimas consequências.

O contato constante de Judá com as nações e o período de atuação de Jeremias contribuiu para que o tema “nações” estivesse no centro de sua mensagem. É o que veremos no próximo tópico.

4.3 JEREMIAS COMO PROFETA PARA AS NAÇÕES

Desde a vocação de Jeremias, as nações estavam no horizonte da sua proclamação, de modo que ele recebeu o título “profeta para as nações”. A despeito de haver um bloco específico de oráculos às nações (capítulos 46-51), o tema “nações” perpassa toda a sua obra, em diferentes abordagens.

4.3.1 O tema das nações no livro de Jeremias

Já no primeiro capítulo, onde se apresenta o programa do livro, Jeremias anuncia que do Norte virá uma comitiva de nações, convocada por lahweh. Essas nações terão uma função específica: serão instrumentos de juízo do próprio lahweh, conforme Jr 1,14-15¹⁰⁶:

v. 14: E lahweh me disse: Do Norte derramar-se-á a desgraça sobre todos os habitantes da terra. v. 15: Porque eis que convocarei todas as tribos dos reinos do Norte, oráculo de lahweh. Eles virão e cada um deles colocará o seu trono à entrada das portas de Jerusalém, ao redor de suas muralhas e contra todas as cidades de Judá.

O inimigo não é identificado nessas passagens (1,14-15; 4,6 e 6,22); mas quase na metade do livro o inimigo é identificado com os babilônios, 20,4ss:

Porque assim disse lahweh: Eis que eu te entregarei ao terror, a ti e a todos os teus amigos; eles cairão pela espada de seus inimigos: teus olhos verão: Entregarei toda Judá nas mãos do rei da Babilônia, que deportará seus habitantes para a Babilônia e os ferirá com a espada.

A partir de Jr 21,7 o rei da Babilônia é identificado como sendo o rei Nabucodonozor, que é mencionado pessoalmente:

¹⁰⁶ Também em Jr 4,6 “... porque do Norte trago uma desgraça” e 6,22 “Eis que virá um povo do Norte, e uma grande nação se levantará dos confins da terra” usam-se as mesmas expressões.

Depois disto – oráculo de lahweh – entregarei Sedecias, rei de Judá, seus servos, o povo e aqueles, nesta cidade, que escaparem da peste, da espada e da fome, nas mãos de Nabucodonozor, rei da Babilônia, nas mãos de seus inimigos...

Para Jeremias, Nabucodonozor é considerado, por um lado, instrumento de juízo (27,6ss; 28,14), e por outro, “servo” de lahweh¹⁰⁷, a quem outras nações servirão, até que o próprio Nabucodonozor seja submetido à escravidão de outros povos. A expressão “rei da Babilônia, meu servo” ocorre três vezes em Jeremias: 25,9; 27,6; 43,10, mas apenas no TM, não na LXX.

Jeremias anuncia que as nações são convocadas como testemunhas, tanto da sentença e da punição justa a Judá (22,8; 44,8), quanto do indulto que lahweh concederá a Judá/Israel (31,10; 33,9). Em Jr 31,10 lemos: “Nações, escutai a palavra de lahweh! Anunciai-a as ilhas longínquas, dizei: Aquele que dispersou Israel o reunirá. Ele o guardará como pastor a seu rebanho”. Conforme Jr 29,18, Judá será feito “um objeto de horror para todos os reinos da terra, uma maldição, um objeto de espanto, de escárnio e de vergonha, em todas as nações, onde os dispersei”.

4.3.2 A visão da taça

Como vimos acima, os capítulos 46 a 51 perfazem o bloco dos oráculos às nações¹⁰⁸. Porém, merece destaque uma passagem quase no centro do livro de Jeremias, que configura uma espécie de introdução aos oráculos às nações: a visão da taça, em Jr 25,15-38. Nesta visão há a descrição dos reis e das nações que serão atingidos pela mensagem do profeta, ou seja, o bloco dos oráculos dos cap. 46 a 51 nada mais é do que o desdobramento da visão descrita em 25,15-38.

Jr 25,15-38 é uma espécie de juízo universal histórico que se divide em duas partes: v. 15-29: a visão da taça com o rito da execução, em prosa; v. 30-38: discurso que explica a sentença, em poesia:

¹⁰⁷ O título *servo de lahweh* é utilizado no AT para diversas pessoas: os piedosos (Sl 34,23; 69,37; Is 56,6; 65,8s.13ss), em especial os profetas, o povo de Israel (Sl 105,25; 135,14; Is 41,8s; 44,1s.1.21; 45,4; 48,20), pessoas piedosas de forma específica, p. ex. Abraão (Gn 18,3.5; Sl 105,6.42), Isaque (Gn 42,14), os patriarcas todos (Ex 32,13; Dt 9,27); Moisés (mais de 40 vezes), Josué (Js 24,29; Jz 2,8), Calebe (Nm 14,24); Ezequias (2 Cr 32,16), Davi (2 Sm 3,18; 1 Rs 3,6; 11,34; Jr 33,21s.26; Ez34,23s; 37,24s), etc. Também no NT há servos de Deus.

¹⁰⁸ Na LXX esses oráculos estão colocados em outra sequência, imediatamente após as profecias do julgamento de Israel e Judá, em Jr 25,1-13.

15. Porque assim me disse lahweh, Deus de Israel: toma de minha mão esta taça do vinho da cólera e fazes beber dela todas as nações, às quais eu te enviarei; 16. Elas beberão, cambalearão e enlouquecerão diante da espada que mandarei para o meio delas. 17. Tomei a taça da mão de lahweh e fiz beber dela todas as nações, às quais lahweh me enviara: 18. (a Jerusalém e às cidades de Judá, a seus reis e a seus príncipes, para convertê-los em ruína, em objeto de pavor, em escárnio e em maldição como hoje). 19. Ao Faraó, rei do Egito, a seus servos, a seus príncipes e a todo seu povo, 20. bem como a todos os estrangeiros (todos os reis da terra de Hus). A todos os reis da terra dos filisteus, a Ascalon, a Gaza, a Acaron e ao resto de Azoto; 21. A Edom, a Moab e aos filhos de Amon; 22. A (todos) os reis de Tiro e a (todos) os reis da Sidônia, aos reis da ilha que está do outro lado do mar; 23 a Dadã, a Tema, a Buz e a todos os que têm as temporadas raspadas, 24 a todos os reis da Arábia (a todos os reis dos estrangeiros) que habitam no deserto. 25 (A todos os reis de Zambri), a todos os reis de Elam, a todos os reis da Média; 26 a todos os reis do Norte, próximos ou distantes, um depois do outro, e a todos os reinos que estão sobre a terra, (Mas o rei Sesac beberá depois deles). 27. Tu lhe dirás: Assim disse lahweh dos Exércitos, o Deus de Israel: Bebei! Embriagai-vos! Vomitai! Caí e não vos levanteis diante da espada que enviarei para o meio de vós. 28. E se se recusarem a tomar a taça da tua mão para beberem, tu lhes dirás: Assim disse lahweh dos Exércitos: Vós bebereis! 29. Porque, eis que pela cidade sobre a qual foi invocado o meu nome, começarei a desgraça; e vós sereis, acaso, poupados? Não sereis poupados, porque convoco a espada contra todos os habitantes da terra, oráculo de lahweh dos Exércitos.

A figura central da visão é כִּיּוֹם, taça. A simbologia da taça é conhecida no Antigo Oriente e possui uma conotação positiva (FISCHER, 2005, p. 745). Entretanto, isso é diferente nessa passagem, onde se fala da taça do vinho da cólera. A imagem da taça encontra-se em Jeremias (48,26; 49,12; 51,7) e em também Ez 23,31-34; Hc 2,16; Sl 11,6; 75,9¹⁰⁹. Nessas passagens, a palavra sempre ocorre em contexto de juízo e ela simboliza as consequências e o destino dos que dela beberem. O seu conteúdo é o vinho da cólera¹¹⁰ de lahweh.

Beber a ira de lahweh significa sofrer as consequências do juízo, significa ser aniquilado, destruído e exterminado. Quem a beber, de acordo com o texto, ficará embriagado, de modo que cambaleará, enlouquecerá e perderá a dignidade humana e o equilíbrio. Após serem humilhadas e estarem sem noção, as pessoas que a be-

¹⁰⁹ Sl 75,8 e 9 que fala de um julgamento universal, onde lemos: “que Deus vem como juiz. A um ele abaixa, a outro eleva, pois na mão de lahweh há uma taça em que fermenta um vinho com especiarias; ele o derramará, até às escórias o sugarão, e todos os ímpios da terra o sorverão”.

¹¹⁰ Há cerca de 30 passagens em Jeremias que falam da ira de lahweh, sempre relacionadas ao juízo: a erupção do juízo divino é semelhante à erupção da água, fogo (4,4; 7,20) e tempestade (23,19). Ela acontece/se realiza em golpes que aniquilam, destroem, devastam e exterminam (4,26; 21,13; 25,27.38; 50, 13). A ira de Deus tem seu lugar na história do povo de Israel, como consequência da sua desobediência, pois a história de Deus com seu povo tem sua base na aliança: Deus salva e abençoa, o povo obedece. Quando o povo se afasta desse compromisso, a ira de Deus se acende. Para a compreensão da ira de Deus no AT essas passagens mostram que a ira divina é algo extraordinário e especial, que acontece num período limitado, para chamar o povo de volta. Westermann, in: *Festschrift für Hans Walter Wolff*, p. 152s.

berem receberão o golpe da espada, ou seja, serão executadas a fio da espada (SCHÖKEL, 2004, p. 554). A menção da espada com a figura da taça tem um significado de luta e guerra. Espada é um instrumento associado com violência, guerra e morte. A espada, ou seja, a guerra, continuará sendo o instrumento principal da execução do juízo divino. As nações irão, assim, sentir o peso da ira e cólera de lahweh.

Jeremias, além de mensageiro cruel, torna-se dessa forma numa espécie de copeiro divino (RUDOLPH, 1947, p. 163), sendo que o que ele oferece às nações lhes trará ruína, queda e declínio político. Nessas passagens de juízo da taça e da espada encontramos o cumprimento do “demolir e arrancar” descritos no relato da vocação (1,10), que abrangerá nações e reinos. Nações colocam-se sob a ira de lahweh quando exploram e aniquilam grupos indefesos em favorecimento próprio, quando aumentam seu domínio em detrimento de outros.

Para Jeremias, não há como escapar de tal juízo divino: três vezes aparece a ordem para beber: v. 15: “faze beber”, v. 27: “bebei”; v. 28: “vós bebereis!” Não há escolha, não há opção. Esvaziar a taça até a última gota simboliza a definitividade e a dureza do juízo (cf. p. ex. Ap 14,10; 16,19).

Mais tarde, a imagem da taça também é usada por Jesus para explicar aos discípulos a sua morte como terrível juízo de Deus (Mt 20,22; 26,39). Como contra-imagem surge a taça da salvação (ex. Sl 116,13), também assumida por Jesus por ocasião da instituição da ceia, onde ele diz: “E, depois de comer, fez o mesmo com a taça, dizendo: ‘Essa taça é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado por vós’” (cf. Lc 22,20; 1 Co 10,16; 11,26). O motivo da taça tem seu cumprimento verdadeiro onde um cálice com vinho é dado a beber a todos os discípulos, mas aqui, com sentido de salvação (SCHNEIDER, 1992: p. 237).

Após a visão da taça, Jeremias enumera uma série de indivíduos e povos¹¹¹ que deverão beber o vinho da cólera. Ele inicia com Jerusalém, menciona as cidades de Judá e parte para as nações pagãs, citando, nas extremidades, dois impérios, Egito e Babilônia (cita Sesac, escrita criptográfica para a Babilônia). A enumeração das nações tem pretensões de universalidade: Jeremias se move do oeste

¹¹¹ Embora os nomes dos povos sejam historicamente reais, os títulos das autoridades não são exatos; fala-se de “reis” filisteus, mas não figuram reis em Edom, Moabe e Amon.

para o leste¹¹² e repete 16 vezes a palavra “todos”. Os que trazem responsabilidades são os principais visados: 15 vezes aparece a raiz מלך, rei ou reino. Todos os reis e povos aqui citados receberão seus oráculos¹¹³ nos cap. 46 a 51. Jr 25,11 menciona que “toda a terra será reduzida a ruína e desolação e estas nações [nações ao redor de Judá; cf. v. 9] servirão ao rei da Babilônia durante setenta anos.” As constantes citações dos reis, e as três vezes em que os pastores são citados, são menções que apontam para os dirigentes responsáveis das nações.

A tríplice menção de Jerusalém/Judá/outras nações, nos v. 7-14, 18-26 e v. 29 permite depreender que, para Jeremias, há uma conexão implícita entre a queda do reino do Sul em 587 aC e o juízo à todas as nações, juízo este que termina com a decadência do império neobabilônico em 539 aC. Tal ligação dos acontecimentos nacionais e internacionais coloca a destruição de Jerusalém no horizonte universal e é simultaneamente um questionamento à auto compreensão de Judá como o povo da aliança. O juízo de Deus à sua cidade (v. 29) é só o início do seu plano, o de chamar todo o mundo a uma prestação de contas perante ele. Em Is 51,17.22s, texto pós-exílico, lê-se que Jerusalém bebeu da taça da ira de lahweh e a esvaziou. O próprio Deus tira a taça da ira da mão de Jerusalém, como sinal de que sua cólera chegou ao fim e a colocará nas mãos dos opressores.

4.3.3 Jr 46-51: Oráculos contra as nações

Os livros proféticos têm muitas referências aos povos vizinhos de Israel/Judá e às nações imperiais (Egito, Assíria, Babilônia)¹¹⁴, chegando a formar um gênero

¹¹² Cita os filisteus e os povos de Edom, Moabe e Amon, na Transjordânia. Daí cita os reinos de Tiro e Sidônia, os povos árabes e beduínos, e Elam e Média, e alguns outros reinos.

¹¹³ Cf. Rudolph, Jeremias, 1947, p. 166 acerca da ordem dos reis e povos citados: Egito, Filisteus, Moabe, Amon, Edom, árabes (aqui são citadas algumas tribos), Damasco, Elam e Babel. O v. 25 cita os reis da Média, embora estes não recebam um oráculo especial; uma explicação possível é que na época da escrita Elam e Média formavam um único reino (Is 21,2) e assim, 49,34ss deva compreender/entender/pressupor que se dirige ao reino elamita-médio.

¹¹⁴ Estes oráculos encontramos em Am 1-2 (palavras contra Damasco, a Filístia, Tiro e a Fenícia, Edom, Amon, Moab e contra o próprio povo, Judá e Israel), Is 13-23 (oráculos contra a Babilônia, a respeito de Moabe, contra Damasco [e Israel], contra Cuxe [antigo nome da Etiópia], contra o Egito e contra Tiro), Jr 46-51 (veja abaixo) e Ez 25-32 (contra os amonitas, contra Moabe, Edom, contra os filisteus, contra Tiro e Sidônia, contra o Egito). Mas oráculos e menções breves às nações ocorrem por toda parte dos livros proféticos: Sf 2,4-15 (contra os filisteus, Moabe e Amon, contra Cuxe e contra a Assíria), Naum 1,14; 2,2-3,19 (contra Nínive), Habacuque 2,6-20 (ais contra a Babilônia), Obadias (oráculos contra Edom).

literário chamado “oráculos contra as nações”. Liverani (2003, p. 234) os define como:

“lamentações e maldições lançadas contra Estados e povos vizinhos, culpados por terem tirado proveito – com prejuízo uns dos outros e, em particular, com prejuízo de Israel e Judá – da intervenção imperial, cometendo todo tipo de maldade para garantir vantagens que depois se revelarão ilusórias, objeto da vingança divina”.

A experiência da opressão egípcia, a destruição da Samaria e de Jerusalém e a experiência da diáspora entre a Assíria, Babilônia e outras nações fez com que o tema das nações fosse pertinente em todo momento e assim, abordado pelos profetas.

Os oráculos contra as nações podem ser divididos, pela sua abrangência, em dois blocos principais: cap. 46-49, oráculos dirigidos à uma série de nações e cap. 50-51, palavras dirigidas especialmente à Babilônia.

O cap. 46 contém dois oráculos proferidos contra a outrora potência internacional, o Egito. Jeremias entende a desgraça do Egito como sendo uma ação de lahweh. Na primeira parte, v. 3-12, ao referir-se à derrota do Egito em Carquêmis por Nabucodonozor (em 605), o profeta escreve:

Este dia é, para o Senhor lahweh dos Exércitos, um dia de vingança, para se vingar dos seus adversários: a espada devora e se sacia, embriaga-se de seu sangue. Porque é sacrifício, para o Senhor lahweh dos Exércitos, na terra do Norte, junto ao rio Eufrates.

O segundo oráculo, v. 14-24, foi proferido quando Nabucodonozor invadiu e feriu o Egito (568/567). As perguntas retóricas do v. 15 (“Por que Apis¹¹⁵ fugiu? Por que o teu Poderoso não resistiu?”) enfatizam o poder de lahweh frente à fragilidade dos deuses egípcios com a resposta: “Porque lahweh o derrubou.” As instâncias políticas (Faraó, seus reis), religiosas (o deus nacional Amon e outras divindades) e todas pessoas que neles confiam, serão intimadas e entregues por lahweh nas mãos de Nabucodonozor (v. 25). O capítulo deixa claro como o Egito se tornou fraco e frágil, destaca o contraste entre os deuses (e Faraó) e lahweh, e eleva lahweh como aquele que determina sobre os maiores governantes e é o Senhor do mundo e da história.

¹¹⁵ Cf. Bíblia de Jerusalém, rodapé: “Ápis fugiu” no grego, foi derrubado, no hebraico. “O touro Ápis, encarnação do deus Ptah, era o protetor de Mênfis”.

No cap. 47 encontramos oráculos contra os filisteus. Outrora os filisteus eram fortes guerreiros denominados de “povos do mar” (METZGER, 1984, p. 37), que haviam ameaçado o Egito e se instalaram na costa oriental do Mediterrâneo. Desde o período dos juízes (séc. XII aC), os filisteus tentavam adentrar em terras israelitas, promovendo várias batalhas (GUNNEWEG, 2005, p. 105ss). Em Jeremias, a profecia é evidente: as cidades filisteias experimentarão o medo da destruição pelos inimigos do Norte (homens gritam, gemem, todos os habitantes da terra, ao barulho dos cavalos dos invasores, parafraseando v. 2b-3a). Não se menciona nenhuma culpa dos filisteus para justificar a destruição, mas, assim como com os egípcios, o papel decisivo coube a lahweh, conforme lemos no v. 4b: “Porque lahweh arrasou os filisteus, o resto da ilha de Cáftor¹¹⁶”.

Contra Moabe encontramos oráculos no cap. 48. As razões de Moabe ser atingido tão tragicamente são várias: v. 7: falsa confiança, v. 11: vaidade e presunção, v.14.29s: presunção, petulância, arrogância, v: 26.42: altivez e soberba para com lahweh. O v. 29 menciona um acúmulo de vários sinônimos de orgulho: “Sou-bemos do orgulho de Moabe, que ele é muito arrogante, de sua soberba, de seu orgulho, de sua arrogância e da altivez de seu coração”. Para Rossi (2002, p. 134), “Não há como não se incomodar com a pseudo-segurança que ele exprimia: riquezas acumuladas, a divindade local, a força militar, sua posição geográfica”. A principal acusação a Moabe é seu orgulho e seus sentimentos de superioridade diante dos outros, expresso por algumas atitudes, como menear a cabeça (v. 27) e tagarelice e atitudes sem consistência (v. 30). As consequências desastrosas para os moabitas transparecem no vocabulário de destruição usado por Jeremias: “Fugi, salvai vossas vidas...” (v. 6), “Suas cidades se transformarão em desolação, ninguém mais as habitará (v. 9), “Abandonai as cidades, morai nos rochedos” (v. 28). O término da fama de Moabe fará que ela se envergonhará do seu destino (v. 1 e 2).

O cap. 49 traz uma série de profecias com ameaças dirigidas contra cinco outras nações: Amon (1-6), Edom (7-22), Damasco (23-27), Cedar (28-33) e Elam (34-39). A acusação do profeta Jeremias aos amonitas foi a tentativa ilícita da sua divindade nacional, o deus Melcom, de apossar-se do território da tribo de Gad, que pertencia a Israel. Como castigo, a capital Rabá e outras cidades serão incendiadas,

¹¹⁶ Cáftor, outro nome para Creta; acreditava-se ser esta a origem dos filisteus.

Melcon e seus sacerdotes irão para o exílio e os habitantes fugirão. Há uma promessa nessa profecia: Israel recuperará o território tomado por Amon.

Os edomitas tornaram-se particularmente odiosos, porque atacaram Judá por ocasião da destruição de Jerusalém. Achavam-se invencíveis com seus esconderijos nas regiões montanhosas e vales profundos. Porém todas as suas defesas fracassarão diante de lahweh (SCHÖKEL, 2004: 653), as cidades se tornarão ruínas perpétuas e desertas e a capital Bosra se tornará objeto de espanto, zombaria, ruína e maldição. Contra a capital síria, a cidade de Damasco, Jeremias anuncia a chegada do inimigo¹¹⁷, que provocará terror, angústia e dores nos seus habitantes e ainda, “Eu atearei fogo às muralhas de Damasco e ele devorará os palácios de Ben-Adad”, (v. 27), disse lahweh. As tribos árabes Cedar e Hasor eram formadas por beduínos e seminômades e “talvez confiassem no conhecimento que tinham do terreno e na sua fácil mobilidade” (Rossi, 2002, p.138). A esses que vivem tranquilos, Jeremias anuncia que serão dispersos para todos os ventos, e o lugar onde viviam se tornará abrigo de chacais, deserto para sempre.

No início do reinado de Sedecias, Jeremias proferiu palavras de juízo a Elam, um centro civilizado muito antigo ao leste da Babilônia, de onde partiram as invasões medas e persas. Sua fama concentrava-se na qualidade de seus arqueiros, mas nem mesmo estes resistirão ao poder de lahweh. Os elamitas serão dispersos entre outras nações e conforme 49,38: “Estabelecerei meu trono em Elam e exterminarei ali reis e príncipes – oráculo de lahweh”.

Qual é, concluindo, o significado de todos esses oráculos dos cap. 46-49?

Esses oráculos querem destacar o caráter universal do livro de Jeremias, da sua tarefa de ser profeta para as nações (Jr 1,5) e do domínio de Deus (Fischer, 2005, p. 559). Eles mostram que Deus é quem decide sobre o destino de todas essas nações e que seu domínio abrange todos e tudo. Ele designou Nabucodonozor como executor da sua vontade e entregou “todas essas terras”¹¹⁸ nas mãos do rei da Babilônia, meu servidor” (Jr 27,5-6). O objetivo é acentuar o domínio universal de Deus. Quando Nabucodonozor tornou-se o senhor sobre o Oriente Próximo, ele o fez por incumbência divina, o autêntico senhor do mundo e da história. Nessa dire-

¹¹⁷ Cf. Bíblia de Jerusalém, o pânico gerado pode estar relacionado com a derrota do Egito em Carquêmis no ano de 605, quando Damasco era posse egípcia.

¹¹⁸ Na ação simbólica do jugo, a mensagem se destina ao rei de Edom, de Moabe, dos amonitas, de Tiro e da Sidônia. Cf. 27, 1ss.

ção aponta o fato de que o “eu divino” está em evidência nas palavras de denúncia que atestam o autor do juízo.¹¹⁹

O poder de Deus se mostra na humilhação dos falsos deuses e divindades: de Apis do Egito (46,15), Camus dos moabitas (48,7) e Melcon dos amonitas (49,3). As poucas palavras de consolo e salvação¹²⁰ em meio à preponderância de anúncio de juízo mostra que Deus mantém uma relação positiva com as nações, que ele não tenciona a destruição completa, porém possibilita um recomeço.

As palavras contra a Babilônia, nos cap. 50-51, recebem grande destaque no livro de Jeremias; os dois capítulos tem quase a mesma extensão dos oráculos dos cap. 46-49 junto (são 110 versículos referentes à Babilônia, contra 121 versículos referentes aos demais povos). Composto de vários fragmentos, o longo oráculo está situado em torno de 550, quando a esperança de presenciar a queda da Babilônia tornou-se mais precisa¹²¹. Merecem destaque no cap. 50: o anúncio da queda da cidade (1s: “... Babilônia foi tomada, Bel envergonhado, Merodac¹²² foi arrasado ...”), a possibilidade do regresso dos israelitas (v. 3-7), descrição da destruição (v. 8-16 e 21-28; v. 35-38), e, por fim, o poema sobre a espada, que deverá atingir diferentes grupos da cidade (habitantes príncipes, sábios, adivinhos, heróis, cavalos e carros, tesouros). O cap. 51 retoma e apresenta uma variação dos mesmos temas.

A Babilônia foi a grande potência com a qual Jeremias conviveu desde a época de sua vocação e dominou o livro de Jeremias, do primeiro ao último capítulo; ela foi um inimigo em potencial: destruiu Judá, a nação, colocou por terra a cidade de Jerusalém e destruiu o Templo. Chegou a hora do julgamento daquela que fora um instrumento de Deus para o castigo, aquela que desde 1,14 foi citada como o inimigo do Norte encontra-se agora exposta ao ataque de outro inimigo do Norte. A Babilônia passará de instrumento do juízo de lahweh ao sofrimento sob a ira divina nas mãos de um outro povo do Norte (50,9.41), os persas.

¹¹⁹ Cf. 49,2.5.7s.10a.32; 49,34ss: Palavra de lahweh... Assim disse lahweh dos Exércitos. Eis que vou quebrar o arco... Eu trarei sobre Elam... Eu os dispersarei... Farei os elamitas... Trarei sobre eles a desgraça... Mandarei a espada... Estabelecerei meu trono... e exterminarei ali reis e príncipes...).

¹²⁰ Além da mudança de destino de Amon (49,6: “Mas depois disto mudarei a sorte dos filhos de Amon, - oráculo de lahweh) e Elam (49,39: “Mas no fim dos dias trarei Elam de volta, oráculo de lahweh”), Moabe experimentará o retorno dos seus cativos e os órfãos e viúva de Edom viverão (49,11: Deixa os teus órfãos, e os farei viver, e que as tuas viúvas confiem em mim).

¹²¹ Rudolph, *Jeremia*, 1986, p. 264.

¹²² Bel, “o Mestre”, nome usual de Marduc, ou Merodac, deus principal da Babilônia, cf. 51,44; Is 46,1; Br 6,40; Dn 14.

A acusação à Babilônia é que ela pecou contra lahweh (50,14), insurgiu-se contra ele (50,24) e tornou-se prepotente e arrogante (50,29ss). Para Rudolph (1947, p. 336), a Babilônia tornou-se símbolo do poder anti-divino. A Babilônia que fora o “martelo” de lahweh para golpear e despedaçar (51,20ss) será destruída pelo próprio lahweh. ROSSI resume:

Babilônia incorreu numa enorme dívida criminal. Uma vez que emprega a violência a fim de reter aquilo que não é seu, Deus deve recorrer à força. Assim, o castigo da Babilônia é meio de libertar Israel e Judá e outras de suas vítimas que, após terem sido castigadas, também encontram a libertação. Mas não há cura para a Babilônia. Seu ferimento é mortal. Sua ferida é proporcional à imensidão da culpa e da sentença condenatória.

O provável sentido dos cap. 50-51 se abre quando se percebe neles o clímax de todo o livro. A mensagem é uma: que lahweh é superior a todos ou outros poderes e com eles entra em juízo, assim Fischer (2005, p. 630).

Concluindo, afirmamos que os oráculos contras as nações são percorridos pela convicção de que o domínio do Deus de Israel não se limita apenas ao seu povo, mas estende-se a todas as nações e reinados, pois esse Deus é o Deus da história. Pois a intenção de Jeremias e dos outros profetas não foi de converter os povos ao Deus de Israel, mas sua missão estava dirigida inicialmente ao povo de Israel. Conforme Briend (1987, p. 70) fazia parte da missão dos profetas:

... reafirmar a Israel, o poder de seu Deus na história, poder este experimentado por Israel quando da saída do Egito, mas também poder que se exerce sem limites na história. Israel devia fazer essa experiência, uma vez que, por causa da sua infidelidade a Deus, estava sujeito às nações. Estas se tornaram, durante algum tempo, as executantes do julgamento de Deus sobre seu povo. Assim, Deus age no centro da história e justamente por causa da sua eleição, Israel deveria reconhecer essa ação de Deus que passa pelos acontecimentos da história, mesmo os mais dolorosos.

Esses oráculos estão enraizados na visão de um Deus cuja ação ultrapassa a de Israel e devem ser compreendidos na perspectiva das relações históricas entre Judá/Israel e as nações. Também as nações que esmagam Israel estão sujeitas a Deus; isso os oráculos contra as nações exprimem a Israel, que deve entendê-los com oráculos de salvação para si próprios (50,19s; 33s).

Chegamos, assim, ao segundo grande público-alvo dos oráculos de Jeremias.

4.4 O PROFETA PARA AS NAÇÕES CONFRONTA O SEU PAÍS INTEIRO

O profeta das nações confronta todo seu próprio povo com duras palavras, sem rodeios. Como vimos no capítulo anterior, o profeta (Jr 1,18b) menciona os seus oponentes e os autores da hostilidade contra ele, ao afirmar contra quem ele, o profeta, será invencível: os reis de Judá, os seus príncipes, os seus sacerdotes e o povo da terra. Ele reprova asperamente a obstinação de seus contemporâneos ao mal. Para o profeta, cada um era responsável por suas ações (31,20-30), mas chama atenção que os que ocupavam cargos de liderança receberam mais sentenças de juízo¹²³ do que o próprio povo. Mencione-se aqui a liderança política, envolvendo os reis de Judá e seus altos funcionários (príncipes) e a liderança religiosa, com os sacerdotes e profetas. Também o povo da terra, que no campo semântico tem um amplo leque de significados, abrangendo os camponeses até os proprietários de terras, serão atingidos em cheio pela palavra profética de Jeremias. Seguidamente, esses grupos são mencionados como destinatários de palavras de juízo e acusação pelo profeta e sofrerão o mesmo castigo¹²⁴. Isso indica a parceria e afinidade que havia entre a classe que detinha o poder em Judá.

4.4.1 Liderança política e econômica

O primeiro grupo a ser analisado como destinatário da mensagem do profeta será o rei, pois ele está no topo da pirâmide da hierarquia, figurando como autoridade máxima.

4.4.1.1 Reis

O rei, ao ser introduzido na sua função passava pelo rito da unção (1 Sm 24,7.11; 26,9.11.16.23; etc), e isso o convertia em pessoa sagrada e para uma pro-

¹²³ Cf. Jr 10,21.

¹²⁴ 8,1: (Ameaça de exílio) Naquele tempo, tirarão de seus sepulcros os ossos dos **reis** de Judá, os ossos dos seus **príncipes**, os ossos dos **sacerdotes**, os ossos dos **profetas** e os ossos dos **habitantes** de Jerusalém... Eles serão espalhados... serão esterco sobre a terra; 8.10: Como podeis dizer: nós somos sábios e a lei do lahweh está conosco. Sim, eles a transformaram em mentira o cá-lamo mentiroso do escriba (sacerdote). Os sábios serão envergonhados, ficarão perturbados e serão capturados...

ximidade destacada com lahweh ¹²⁵. “O rei governa como ungido de Javé, ele possui legitimação divina. Não é o povo que designa Davi para ser rei, mas é Javé que o elege” (GUNNEWEG, 2005, p. 158). O status que o rei possuía na mentalidade do povo é expresso nos salmos de entronização¹²⁶, que o anuncia como o soberano sobre toda a terra: “Pois lahweh, o Altíssimo é terrível, é o grande rei sobre a terra inteira. Ele põe as nações sob o nosso poder, põe-nos os povos debaixo dos pés” (Sl 47, 3s). No Sl 2, considerado pela tradição judaica e cristã como messiânico, lemos que lahweh mesmo estabelece seu ungido como rei em Sião (v. 2); no dia da sua consagração, lahweh adota o rei como filho e lhe promete domínio sobre toda a terra (v. 6). O Sl 110 declara que lahweh faz o rei sentar à sua direita (v. 1); assegura-lhe o cetro do poder (v. 2); declara que o gerou (v. 3) e os v. 5s expressam que o rei massacra seus inimigos, julga entre as nações.

Quanto às funções do rei, von Rad (2009, p. 331) afirma que “visto de fora, o ungido tinha uma função bélica. Movia campanhas contra os inimigos de seu povo e era o próprio Javé que o cingia para o combate (Sl 18,40) ... Visto internamente, porém, [o rei] era o guarda e a garantia do direito e da justiça”.¹²⁷ Vaux (2003, p. 167) explica:

“O rei não exerce seu poder pelo poder, mas como serviço: o soberano é um pastor/cuidador de seus súditos. Cabe ao rei preservar e multiplicar a justiça, justiça no sentido de condições equilibradas, ordenadas. A justiça que o rei garante e que parte dele é concebida de forma tão ampla, e até mesmo universal, que fazem parte dela a fertilidade da terra e dos animais”.

Assim, a tarefa primordial do rei era o bem estar do povo, a administração da justiça e do direito a partir do palácio. Essa atribuição não era própria a Israel, mas encontra-se no mais célebre código da Mesopotâmia, atribuído ao rei Hamurábi, que reinou no séc. XVIII aC. No prólogo do Código de Hamurábi¹²⁸ consta que:

¹²⁵ A unção torna sacrossanto, passando o ungido de lahweh a ser tabu (cf. narrativas de conflito entre Saul e Davi: 1 Sm 24,7; 26,9.11.16.23; 2 Sm 1,14).

¹²⁶ Característico destes salmos é o enaltecimento e a proclamação do reinado de lahweh, recitados na entronização de um novo soberano; são considerados salmos de entronização Sl 47; 93; 96-99.

¹²⁷ O escritor resume a administração do rei Davi com as seguintes palavras: “Davi reinou sobre todo o Israel, exercendo o direito e fazendo justiça a todo o povo (2 Sm 8,15). A rainha de Sabá elogia o rei Salomão com as palavras: “ Bendito seja lahweh teu Deus, que te mostrou sua benignidade, colocando-te sobre o trono de Israel; é porque lahweh ama Israel para sempre que ele te constituiu rei, para exercer o direito e a justiça.

¹²⁸ Cf. Epzstein, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*. 1990, p. 19s.

a vocação de Hamurábi consiste em “fazer brilhar o direito em Babilônia e nas regiões vassalas”, “afastar os maus e os perversos”, “impedir que o poderoso arruine o fraco. O “primeiro dos reis” “cuidará de sua gente em tempo de fome”, ele “colocou o direito e a equidade nos lábios do povo”.

Ainda conforme Epzstein (1990, p. 19) “No epílogo, Hamurábi se diz ‘pastor, portador da salvação’, legislador para ‘fazer justiça ao órfão e à viúva’”. Também no Egito, o rei era o responsável por estabelecer a ordem divina na terra; a deusa Maât personifica valores como ordem, justiça e verdade. Assim, Maât era o principal atributo do rei encarregado de garantir o reino pela lei (1990, p. 29). Digno de nota é um elogio gravado no túmulo de Nefer-Seshem-Ra, onde é possível ler:

Eu disse a verdade, pratiquei a verdade, disse o que é bom e o repeti..., fui árbitro entre adversários para pacificá-los. Salvei o miserável das mãos do violento..., dei pão a quem estava faminto, roupas (aos que estavam nus)... sepultei aquele que não tinha filhos (para prestar-lhe os últimos deveres). Fui o barco dos que não o possuíam.

Ou seja, já na ideologia régia ao Antigo Oriente os reis atuavam em favor de direito e justiça. Semelhante ideia encontramos no Salmo 72¹²⁹, que descreve a expectativa em torno do rei ideal:

v. 2: que ele governe teu povo com justiça, e teus pobres conforme o direito. 3: com justiça ele julgue os pobres do povo, salve os filhos do indigente e esmague seus opressores. 7: que em seus dias floresça a justiça e muita paz até o fim das luas... 12. Pois ele liberta o indigente que clama e o pobre que não tem protetor; 13: tem compaixão do fraco e do indigente, e salva a vida dos indigentes. 14: ele os redime da astúcia e da violência, o sangue deles é valioso aos seus olhos...

No código deuteronomico acerca dos deveres do rei em Dt 17,14-20, lê-se algumas exortações e admoestações que os reis deveriam observar: a) não multiplicar cavalos para si (v. 16), ou seja, não aumentar o seu exército; b) não aumentar o número de mulheres para si e, c) não multiplicar excessivamente sua prata e seu ouro. Aumentando seu exército, o rei corre o risco de colocar a confiança e a segurança em suas forças militares (carros e cavalos) e esquecer-se de Deus. A abundância de ouro e prata corresponde à situação de riqueza e bem-estar e pode representar, da perspectiva religiosa, um perigo. Cf. Os 2,10 e 13,6, a abundância material levou o povo de Deus a tornar-se ingrato, independente de Deus e o rei, orgulhoso e a esquecer-se de Deus. Aumentar o seu harém (v. 17) é proibido “para que seu coração

¹²⁹ Este salmo fala do rei ideal do futuro. A tradição judaica e cristã viu nele o retrato antecipado do rei messiânico predito por Is 9,5; 11,1-5 e Zc 9,9s.

não se desvie”. Esta série de admoestações no âmbito social e político tem o objetivo religioso de o rei não colocar sua confiança em aspectos visíveis e materiais e se colocar-se acima de seus semelhantes, mas saber-se dependente daquele que o elegeu e o instituiu rei, a saber, o próprio Deus (v. 14s).

Outra exigência feita ao rei é, conforme Dt 17, 16-20, “escrever num livro, para seu uso, uma cópia desta Lei [...] Ela ficará com ele, e ele a lerá todos os dias da sua vida, para que aprenda a temer a Iahweh seu Deus, observando todas as palavras desta lei e colocando estes estatutos em prática”. Exige-se do rei a proximidade com a lei e os estatutos para governar com justiça e retidão o povo, pois a lei serve para proteger e possibilitar a vida plena. Somente o estudo desta lei poderia preservá-lo de cair nas tentações que o poder lhe dava, como o poder militar, um grande harém e a busca desenfreada de riquezas.

Infelizmente os reis de Judá não se ativeram às exigências da lei. Nas coletâneas próprias que versam sobre os conflitos do profeta com os reis, há várias exigências e advertências sobre as funções que lhes competiam. Jr 21,11-14 contém palavras de advertências gerais à casa do rei de Judá, seguida com palavras de juízo:

11. À Casa do rei de Judá. Escutai a palavra de Iahweh, 12. casa de Davi! Assim disse Iahweh: Julgai pela manhã o direito e arrancai o explorado da mão do opressor, para que a minha cólera não saia como o fogo e queime sem que ninguém possa apagar, por causa da maldade de vossas ações. 13. Eis que venho a ti, moradora do vale, Rocha da planície – oráculo de Iahweh – ó vós que dizeis: “Quem poderá vir contra nós? Quem penetrará em nossas residências?” 14. Eu vos castigarei conforme os frutos das vossas obras – oráculo de Iahweh. Atearei fogo em sua floresta, e ele devorará todos os seus arredores!

O texto mostra que a ação da realeza deveria acontecer na defesa dos explorados e contra a injustiça e opressão, pois é na administração da justiça que a sociedade depende. Iahweh não tolera a arrogância e presunção dos que oprimem sem qualquer tipo de preocupação e se sentem inconquistáveis; seu fim certo é a ruína. Jr 22, 1-5 detalha um pouco mais as exigências do rei, principalmente o v. 3: “Assim disse Iahweh: Praticai o direito e a justiça; arrancai o explorado da mão do opressor; não oprimais estrangeiro, órfão ou viúva, não os violentes e não derrameis sangue inocente neste lugar”. O profeta não está dizendo nada de novo; ele apenas invoca a legislação que protege os fracos e inocentes: “Não afligireis nenhuma viúva ou ór-

fão” (Ex 22,21) e “Não perverterás o direito do estrangeiro e do órfão, nem tomarás como penhor a roupa da viúva” (Dt 24,17).

O rei Josias é mencionado como alguém que praticou o direito e a justiça, e corria tudo bem para ele! Ele julgou a causa do pobre e do indigente e conheceu a lahweh (Jr 22,15s). Há um equilíbrio nas ações em benefício próprio e ações em benefícios dos pobres e indigentes. (SICRE,1990, p. 487). Mas é com o rei Joaquim que o profeta Jeremias tem os mais sérios embates durante seu ministério, pois, enquanto Josias procurou usar seu governo para transformar a vida da nação, Joaquim transformou seu governo num centro de opressão, corrupção e violência. O erro de Joaquim é que ele não entendeu o reinado como um serviço à nação toda e aos fracos, mas como meio egoísta para viver em luxo.

Com Joaquim, o palácio, que deveria ser o lugar de irradiação do direito e da justiça tornou-se numa fonte inesgotável de injustiça e opressão (ROSSI, 2013, p.44). A respeito dele lemos em Jr 22,13-15a:

13. Ai daquele que constrói a sua casa sem justiça e seus aposentos sem direito, que faz o seu próximo trabalhar de graça e não lhe dá o seu salário, V. 14: que diz: “Construirei para mim uma casa espaçosa com vastos aposentos”, e lhe abre janelas, recobre-a com cedro e pinta-a de vermelho. 15a: Pensas reinar só porque competes pelo cedro? 17: Mas tu não tens olhos nem coração senão para o teu lucro, para o sangue inocente a derramar, para a opressão e para a violência a praticar.

A construção mencionada aqui aconteceu num momento de graves dificuldades econômicas para o país. O faraó Neco havia imposto a Judá um tributo de cem talentos de prata e um de ouro (2 Rs 23,33b.35), ou seja, um tributo de três toneladas e meia de prata e trinta e quatro quilos de ouro. Essa dívida o rei repassou para o povo pagar, especificamente o “povo da terra”, pois diz o texto bíblico: v. 35: “Joaquim ... teve que criar impostos na terra...; exigiu de cada um, segundo suas posses...”. Mesmo tendo de arrecadar uma enorme soma em tributos, cobrando a força do povo, o rei amplia seu palácio. E ele só podia permitir-se construir obras luxuosas fazendo os operários trabalhar de graça, indo contra a lei prescrita em Dt 24,14s, que diz:

14. Não oprimirás um assalariado pobre, necessitado, seja ele um dos teus irmãos ou um estrangeiro que mora em tua terra, em tua cidade. 15: Pagar-lhe-ás o salário de cada dia, antes que o sol se ponha, porque ele é pobre e disso depende a sua vida. ...

Aparentemente alguns reis não-israelitas tinham atitudes mais justas com seus comandados do que os reis judaítas. Há um texto egípcio de um nobre do Império Antigo que retrata uma atitude mais justa do que a do rei Joaquim, que consta no seu túmulo¹³⁰:

Fiz esse túmulo com toda a justiça (...) A todas as pessoas que trabalharam nele eu lhes paguei, e louvaram a Deus por minha causa. Construíram o túmulo em troca de pão, cerveja, roupas, azeite, grande quantidade de trigo. Nunca fiz nada oprimindo outra pessoa.

Ao contrariar a justiça e o direito, o rei está transgredindo a sua obrigação de administrador da justiça e do direito. Recordemos que a sociedade se baseia no “direito” e na “justiça”, é o que Deus quer¹³¹. O “próximo” que deve trabalhar de graça na construção não significa nada na vida do rei, só vale enquanto mão-de-obra gratuita e objeto de opressão. Joaquim só teve olhos e coração para o lucro, para o sangue inocente, para a opressão e para a violência (v. 17). São atitudes completamente contrárias a Deus e seu projeto. E foram essas falhas que o profeta Jeremias precisou apontar no rei Joaquim, justamente aquilo que ele, como representante do Deus justo, não apresentava.

A toda essa compreensão do que significa ter um rei e de suas funções, une-se a concepção da ligação entre lahweh, a cidade de Jerusalém e o templo. O próprio Deus escolheu habitar entre seu povo e Jerusalém foi a cidade escolhida (1 Rs 11,32; 2 Cr 3,1), o monte Sião, propriamente dito, como a sede da morada de Deus (Sl 68,17; 132,12). Conforme 2 Sm 24,28ss, este lugar fora adquirido por Davi (que construiu ali um altar) e durante o reinado de Salomão é o lugar onde foi construído o templo, nas imediações das edificações do palácio real (1 Rs 6-9).

Na concepção do povo, lahweh estava preso ao templo, à Jerusalém, à Judá. E ainda por cima, era também, vizinho do rei, pois residia sobre o terreno de Davi em Jerusalém. Os habitantes de Judá estavam convencidos de que a presença do rei (no palácio) e de lahweh (no templo) era um sinal de segurança e proteção, que estavam seguros, intocáveis e inabaláveis. Essa ideologia tornou-se mais forte quando a cidade foi salva, sob o rei Ezequias, do ataque do rei assírio Senaqueribe.

¹³⁰ Cf. em Sicre, *Justiça social*, 1990, p. 486.

¹³¹ Sl 99,4: “Tu és o rei que ama o julgamento; fundaste o direito, o julgamento e a justiça...”; Pv 21,3: “Praticar a justiça e o direito vale mais para lahweh que os sacrifícios”.

Para eles, a promessa de 2 Rs 19,34 (cf. Is 37,35) se cumprira, de que “Eu protegerei essa cidade e a salvarei por causa de mim e de meu servo Davi”.

Uma das razões pelas quais a dinastia davídica permaneceu quatro séculos no poder deve-se a dois grupos que estavam diretamente ligados com a corte e com o governo central: os príncipes, שָׂרִים, uma classe de funcionários que serviu aos reis durante gerações, e o “povo da terra” עַם הָאָרֶץ.

4.4.1.2 Príncipes

שָׂרִים, designa um funcionário, pessoa de autoridade, um notável; pode referir-se tanto aos oficiais militares, comandantes de unidades ou chefes de um exército (1 Sm 8,12; 17,18.55; 1 Rs 9,22. etc) como a oficiais ou funcionários do rei, tanto de reinos estrangeiros como de Israel (Gn 12,15; Jr 25,19; etc). Das 56 vezes que aparece em Jeremias, apenas duas (38,22; 39,3) referem-se ao âmbito militar (aos príncipes do rei da Babilônia). Possuem lugar de honra nas reuniões (1 Sm 2,8; Sl 113,8), são poderosos e ricos (Sl 118,9; 146,3; Pv 19,6), possuem muitas terras e gozavam certos privilégios (2 Rs 20,6.11). Os príncipes compunham a classe dirigente da época monárquica: diante do rei eram apenas servos, mas entre o povo assumiam uma posição privilegiada [VAUX, 2003, p. 93]. Eram numerosos sobretudo nas capitais e constituíam uma força com a qual o rei podia contar (Jr 38,24s). Em algumas passagens, “príncipe” e “anciãos” são colocados lado a lado, com significado equivalente (Nm 22,7-14; Jz 8,6.16). Esses funcionários são citados nas listas dos principais oficiais através de suas funções (1 Rs 4,2-6 os enumera: sacerdotes, secretários [escribas], arauto, chefe do exército, chefe dos prefeitos, prefeito do palácio e chefe da corveia. *Salomão tinha 12 prefeitos sobre todo o Israel que proviam o rei e sua casa; cada um cuidava do abastecimento durante um mês do ano*). Os portadores dessas funções são chamados de שָׂרִים, que é traduzido por “príncipe”.

Esses funcionários são o objeto da crítica social dos profetas; cf. Is 1,23: “Teus príncipes são rebeldes, companheiros de ladrões; todos são ávidos por subornos e correm atrás de presentes”; Is 3,14: “Iahweh entra em julgamento contra os anciãos e os príncipes de seu povo: Fostes vós que pusestes fogo à vinha; o despojo tirado do pobre está nas vossas casas”; Ez 22,27: “Os chefes [príncipes], no meio dela, são como lobos que despedaçam a presa, derramando sangue e destruindo

vidas, a fim de obterem lucro”. A ação destes funcionários tem influência direta sobre as pessoas simples, oprimindo-as. Jeremias refere-se a eles utilizando também o termo “os grandes” (Jr 5,5: הַגְּדֹלִים).

4.4.1.3 Povo da terra

Também עַם הָאָרֶץ, “povo da terra” possui um significado bastante amplo: oscila desde o sentido óbvio e simples de povoação de um determinado lugar (Gn 42,6; 2 Rs 11,14; Ag 2,4, etc) como é um *terminus technicus* que designa uma classe social e política com direitos e influência na política (Lv 4,27; 2 Rs 25,19; Jr 1,18; 37,2, etc.)¹³². Liverani (2003, p. 316s) descreve o povo da terra como:

população livre, que detinha meios de produção próprios, estava organizada em famílias e clãs locais e sobre a qual se tinha instalado politicamente o palácio real, com sua organização burocrática. O “povo da terra” intervinha na vida política somente por ocasião de crises particulares, quando a continuidade dinástica estava em perigo e não havia ninguém que pudesse garantir o legítimo exercício do poder (...).

Eles possuíam interesses comuns com os reis davídicos e com a classe sacerdotal; isso se observa em 2 Rs 11,1-20, onde conspiraram contra a vida da rainha Atalia, provavelmente foram os responsáveis pelo assassinato de Joás (2 Rs 12,21-22; cf. 2 Cr 24,17-22) empossaram os reis Azarias (2 Rs 14,19-21) e Jeocaz (2 Rs 23,30s, 36). Para Kirst (1984, p. 77), a expressão designa o povo do interior, distinto do povo da cidade, enquanto para Pixley (1990, p. 76), dificilmente se referia aos camponeses, pois “careciam de organização que lhes permitisse participar como agentes sociais em semelhantes pelepas em Jerusalém”.

Como *terminus technicus* o sentido se adensa e se firma em Jeremias, mas desaparece depois do exílio. Em Esdras e Neemias a expressão designa os não-judeus que se contrapõem ao povo de Judá (Ed 4,4) e ao povo de Israel (Ed 9,1)¹³³.

No livro de Jeremias, עַם הָאָרֶץ aparece seis vezes (1,18; 34,19; 37,2; 44,21; 56,6.25) e designa um grupo que está ligado ao palácio, sem ser parte integrante do mesmo. É citado junto com os reis de Judá, seus príncipes e sacerdotes, portanto, a elite política, econômica, administrativa e religiosa de Judá, que se opõe à pregação

¹³² Cf. SCHMID, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 1984, col. 229s.

¹³³ Assim LIVERANI, *Para além da Bíblia*, 2008, p. 317.

do profeta. Exercia grande influência em Jerusalém, possivelmente pelo poder econômico. Kessler (2009, p. 131) entende o עַם הָאֶרֶץ como a elite economicamente potente, sendo adequada a tradução por “nobreza agrária”. Jr 34,19 relata que o povo da terra possuíam escravos judaítas¹³⁴, apontando para uma disponibilidade econômica superior à média, e um grupo completamente distinto dos “pobres da terra”. Jr 52,25 parece indicar que o povo da terra era responsável pelo recrutamento dos soldados para o exército.

Conforme Schwantes (2007, p. 61s):

o profeta Jeremias e seu livro têm seu lugar vivencial entre o campesinato palestinese. Representam a postura do “povo da terra” [...] Jeremias concide com os camponeses judaítas em três questões: na oposição ao Sião, na expectativa messiânico-davídica e na certeza de que o povo de Deus são os remanescentes na terra de Javé. Contudo, também existem diferenças. Por um lado, Jeremias não deu apoio incondicional à política do povo da terra por meio do monarca Josias, por eles instituído no poder por ocasião da revolução de 639. Criticou as práticas idólatras ainda preservadas, justamente no período do jovem Josias (antes de 622), quando a influência do campesinato era maior. Por outro lado, Jeremias divergiu do povo da terra quanto à oposição aos babilônios. Os camponeses promoveram-na. Jeremias propugnou pela sujeição.

Na retrospectiva que o profeta Ezequiel faz sobre a destruição do reino de Judá (Ez 22,23-31), ao mencionar os responsáveis pela catástrofe, ele cita os reis, os sacerdotes, os funcionários e os profetas, e também o povo da terra, sobre quem diz: “O povo da terra exerce a extorsão e pratica o roubo; ele oprime o pobre e o indigente, sujeita o estrangeiro à extorsão, contra seu direito” (v. 29).

Jeremias entrou em confronto com os príncipes e o “povo da terra”¹³⁵ no episódio da libertação dos escravos, relatado em Jr 34. Jerusalém sofria com o cerco imposto pelo exército babilônico (ca. 587. Com o objetivo de aumentar seu exército, o rei Sedecias firmou uma aliança com os príncipes e todo o povo de Jerusalém para que estes libertassem seus escravos, o que, de fato, aconteceu. Mas por terem que combater o exército egípcio, os babilônios suspenderam o cerco a Jerusalém. Não necessitando mais dos escravos para servirem ao exército, o rei Sedecias revogou o decreto que libertava os escravos. Com isso, os “senhores dos escravos”

¹³⁴ A escravidão entre judaítas dava-se quando dívidas não eram salgadas. Como pagamento, alguém da família ou o próprio devedor ficava na qualidade de escravo a serviço de seu credor.

¹³⁵ O versículo 19 pormenoriza as pessoas que violaram a aliança: “Os príncipes de Judá e os príncipes de Jerusalém, os eunucos, os sacerdotes e todo o povo da terra...”

voltaram atrás e “retomaram os escravos e as escravas que tinham libertado, e os reduziram novamente a escravos e escravas” (34,11).

A crítica de Jeremias é que o povo de Deus voltou a ser escravo, à mesma situação/condição em que se encontrava quando sofreu sob a escravidão egípcia. Esse foi o início da história de lahweh com seu povo, onde ele sofreu a intervenção libertadora de lahweh, um ato fundante da história de libertação. O trágico aqui é que a classe alta de Jerusalém escravizou novamente pessoas do seu próprio povo, “irmãos”, que acabara de soltar. A elite judaica agiu igual a Faraó, conforme relato em Ex 14,5, que desejava submeter novamente os escravos recém-libertos. “A imposição de escravidão a hebreus por hebreus negava o direito à liberdade individual estabelecido por lahweh por ocasião do êxodo” (Rossi, p. 108).

Jeremias proferiu fortes palavras de acusação e juízo, conforme 34,17-18:

Por isso, assim disse lahweh: Não me escutastes, proclamando cada qual a libertação de seu irmão, de seu próximo. Eis que vou proclamar contra vós a libertação – oráculo de lahweh – pela espada, pela peste e pela fome, e farei de vós um objeto de espanto para todos os reinos da terra. E aos homens que violaram a minha aliança, que não observaram os termos da aliança por eles concluída na minha presença, eu os tornarei como o bezerro que cortaram em duas metades para passarem entre as suas partes.

As palavras de lahweh mostram um Deus que não tolera a opressão e violência, mas que incentiva/aposta na liberdade, no amor, no direito e na justiça. Conforme Rossi (p. 108): “... as autoridades perderam a noção moral; não tem a mínima conduta ética. Para elas, a prática da justiça implica em perdas econômicas; para as autoridades, a ética implicaria em renunciar à vantagem de ter escravos”.

Ainda Rossi, (2002, p, 109):

O recado de lahweh é claro: um povo que não é capaz de instaurar a liberdade em suas próprias fronteiras acabará sendo escravo de outro povo. Se não sabem habitar como povo livre em sua própria casa, que se tornem escravos do estrangeiro. Um povo que é dominado pela cultura do egoísmo vive cego mesmo às vésperas da destruição.

4.4.2 Liderança religiosa

O profeta não tem palavras apenas à classe governamental, mas também à classe religiosa, aos que constituíam os pilares religiosos do AT e considerados os guardiões da fé de Israel (Schökel, 2004, p. 33ss): os sacerdotes e profetas. O cap.

23 relata severas acusações de Jeremias à liderança religiosa. Várias vezes eles se uniram para acusar Jeremias; o mais conhecido é a acusação após o discurso no templo (26,7-9). Ambos possuíam tarefas bem específicas: o profeta anunciava a palavra de Deus, o sacerdote devia explicar a palavra na lei e a tarefa do rei era a administração do reino com justiça e direito, de acordo com a lei divina. Infelizmente os profetas, reis e sacerdotes entraram em colisão no exercício das funções, pois cada um lutava pelo controle e interpretação da palavra de Deus, cada um afirmava estar lutando pela salvação do povo. Não foram capazes de respeitar, viver e ensinar o projeto da aliança. A falência dessas instituições foi inevitável.

4.4.2.1 Sacerdotes

O termo כֹּהֵן, sacerdote, traz o significado de “inclinar-se”, “render homenagem”, “ficar de pé”. Ou seja, o sacerdote seria aquele que fica diante de Deus, como um serviçal (VAUX, 2003, p. 384). Ele era ungido (Ex 40,12-15) e a unção lhe conferia o sacerdócio perpétuo; pelas suas funções era santificado (1 Sm 7,1; Lv 21,6), de modo que podia mover-se em ambientes sagrados, manejar objetos sagrados e comer dos sacrifícios sem sacrilégio.

As funções do sacerdote eram múltiplas: fornecer instruções acerca do puro e do impuro a partir do ensinamento da Torah, proferir oráculos ou uma sentença em nome de Deus, apresentar-se como o mediador de benção e maldição e administrar sobre o altar os sacrifícios, proferindo a absolvição da culpa. Era também o encarregado dos ritos de consagração, purificação, unção real e purificação de leprosos.

Em Israel, o sacerdócio era hereditário e passava de pai para filho. Essa sucessão sacerdotal era mantida em boa parte das famílias. Com o surgimento da monarquia e com a construção do templo, onde este tornou-se um santuário do Estado, o rei passou a ter controle sobre a classe sacerdotal. Os sacerdotes tornaram-se funcionários do rei e passaram a participar das decisões políticas tomadas pelo governo.

Jeremias acusa os sacerdotes de incitarem o povo a seguir outros deuses, eles agiam inescrupulosamente, e, junto com os profetas e o povo, são citados na insana corrida de acumular bens e riquezas, assim Rossi (2002, p. 32). Os sacerdotes usam a religião em proveito próprio e colaboram com a injustiça. Jr 6,13s lemos:

Porque desde o menor até o maior, todos são gananciosos; e desde o profeta até o sacerdote, todos praticam a mentira. Eles cuidam da ferida do meu povo superficialmente, dizendo: “Paz! Paz!”, quando não há paz. Deveriam envergonhar-se, porque praticam coisas abomináveis, mas não se envergonham e nem sabem ficar vexados...

Jr 8,8-12 traz duras palavras, referindo-se aos sacerdotes:

Como podeis dizer: “Nós somos sábios e a lei de lahweh está conosco!” Sim, eis que a transformou em mentira e cálamos mentirosos do escriba! Os sábios serão envergonhados, ficarão perturbados e serão capturados. Eis que desprezaram a palavra de lahweh! O que é a sabedoria para eles? ... Porque, desde o menor até o maior, todos são ávidos de rapinas; do profeta ao sacerdote, todos praticam a falsidade. Curam a desgraça da filha do meu povo de modo superficial, dizendo: “Paz! Paz!”, quando não há paz.

Jr 19 e 20 relata o episódio em torno do sacerdote e chefe da guarda do templo Fassur, o qual age com violência com o profeta (20,2: “Fassur bateu no profeta Jeremias e colocou-o no tronco que está na porta alta de Benjamim, no Templo de lahweh”). A razão está nas duras críticas de Jeremias aos reis de Judá e habitantes de Jerusalém, porque eles abandonaram a lahweh, desvirtuaram o templo, oferecendo nele incenso a deuses estrangeiros. Eles construíram lugares altos a Baal, para queimarem os seus filhos em holocausto a Baal. As consequências seriam a morte pela espada, seus cadáveres serviriam de alimento aos animais e lahweh fará desta cidade um objeto de pavor e zombaria; haverá canibalismo na angústia e necessidade (Jr 19, 4ss).

Também há denúncia de outros profetas aos sacerdotes: Oseias os acusa de praticarem injustiça e violarem os valores do javismo (Os 4,4-10) e os chama de assassinos (Os 6,9); já Miqueias os chama de gananciosos (Mq 3,9-12). Justamente os que tinham o dever de ensinar a lei estavam envolvidos numa nova teologia baseada em interesses e benefícios próprios. Ao invés de cumprirem seu papel, tornaram-se mercenários e coadunaram com os que praticavam injustiças, fazendo parte da liderança que subjugava e oprimia o povo (LOPES, 2010, p. 85).

Outro grupo fortemente atacado por Jeremias e com quem ele tem sérios embates é o grupo dos profetas, embora eles não sejam citados em 1,18. Não se trata de uma inveja profissional, mas a indignação de Jeremias provém da importância que os profetas tinham na vida do povo e nos grandes equívocos que criavam com os seus ensinamentos (BOGGIO, 1984, p. 122).

4.4.2.2 Profetas

Em Jr 23, 9-40 temos uma extensa fala de Jeremias contra os falsos profetas. Não há, no AT, um termo especial para indicar aqueles que denominamos “falsos profetas”, assim Boggio (1984, p. 122), mas usa-se a expressão em oposição a uma minoria de profetas, os profetas autênticos ou verdadeiros. Também estes recebem a designação נְבִיאִים; eram os profetas oficiais da época, a quem o povo consultava no templo. Também os falsos profetas tem sonhos e visões (Jr 14,14; 23,6.25-27) dizem que possuem a palavra de Deus (Jr 5,13; Ez 13,6), introduzem suas palavras como palavras de lahweh (Jr 28,2.11: “Assim disse lahweh dos Exércitos...”) e também consultam o Senhor (1 Rs 22,5s). É o grupo mais confrontado pelos profetas e sua gravidade reside em fundamentarem a sua postura em uma pretensa revelação do Deus verdadeiro.

Função do profeta era ser mensageiro de lahweh, ser boca dele para situações bem específicas. O conflito de Jeremias com os falsos profetas era exatamente este, tem a ver com leitura da realidade e proclamação da palavra. A acusação que Jeremias lhes faz é que eles não exerciam o papel de denunciar o mal e o que Deus tinha a dizer, mas proclamavam o que o povo e as autoridades gostavam de ouvir. Profetas e sacerdotes eram populares, porque falavam o que o povo queria ouvir, conforme 5, 31s: *Coisa horrível e abominável aconteceu nesta terra: os profetas profetizam mentiras, os sacerdotes procuram proveitos. E meu povo gosta disto ...*

Os profetas traziam mensagens que acalmavam as consciências do mal cometido e anunciavam uma paz ilusória. Jeremias também critica a mensagem dos profetas que anunciavam falsas esperanças e mentiras, conforme v. 16-17:

Assim disse lahweh dos Exércitos: Não ouçais as palavras dos profetas que vos profetizam: enganam-vos, relatam-vos visões de seu coração, não da boca de lahweh. Eles ousam dizer àqueles que me desprezam: “lahweh falou; a paz estará convosco”; e a todos que seguem a obstinação de seu coração, dizem: “Não vos acontecerá nenhuma desgraça!”

Um profeta se distingue com base no conteúdo das mensagens e no seu comportamento. Profetas não autênticos são chamados de “anunciadores de mentiras” (5,31; 14,14; 27,10; 29,21). O confronto entre os profetas Jeremias e Hananias, relatado no cap. 28, aponta para as semelhanças e diferenças entre o verdadeiro e o falso profeta.

Jeremias os denuncia de cometerem adultério, praticarem a mentira e darem a mão aos malfeitores. Ele os compara aos habitantes de Sodoma e Gomorra (23,13-14), cidades destruídas por não se acharem pessoas justas e honestas habitando nelas (cf. Gn 18,32). Será que Jeremias quer dizer que os profetas terão o mesmo destino que estas cidades tiveram, ou seja, a destruição total? Eles, que deveriam ser exemplos de integridade, são denunciados pela falta de ética, de promoverem a idolatria (2,8) e considerados ímpios, porque promoveram a maldade no templo (23,11). O castigo de lahweh para os “falsos profetas” é comer absinto e beber água envenenada, “porque dos profetas de Jerusalém saiu a impiedade para toda a terra” (23,15).

Já mencionamos acima que também Jerusalém e as cidades de Judá serão atingidas pelo juízo de lahweh (25,18.29). Deparamo-nos no cap. 25 com expressões que já apareceram no relato da vocação: “Do Norte virá a desgraça e se colocará contra todas as cidades de Judá e seus habitantes”. É disso que trata o próximo item.

4.4.3 Povo de Judá e habitantes de Jerusalém

Na leitura do livro de Jeremias observa-se que não apenas a elite ouviu acusações do profeta. Em Jr 25,2ss lemos palavras que Jeremias anunciou a todo o povo de Judá e a todos os habitantes de Jerusalém:

v. 7 Desde o décimo terceiro ano de Josias, filho de Amon, rei de Judá, até o dia de hoje, há vinte e três anos, a palavra de lahweh me foi dirigida e vos falei, sem cessar (mas vós não escutastes... 8. Por isso, assim disse lahweh dos Exércitos: Porque não ouvistes as minhas palavras, 9. Eis que mandarei buscar todas as tribos do Norte (- oráculo de lahweh! ao redor de Nabucodonozor, rei da Babilônia, meu servo) e trazê-las contra esta terra e seus habitantes... 11. Toda esta terra será reduzida a ruína e desolação e estas nações servirão o rei da Babilônia durante setenta anos.

Não apenas as nações ao redor de Judá serão afetadas pelo castigo, mas também Jerusalém e as cidades de Judá serão atingidas pela ira de lahweh. O motivo está que o povo de Deus não escutou a voz de lahweh e nem aceitou o ensinamento transmitido pelos profetas. As razões das acusações são bem amplas, desde motivos religiosos (prostituição cultural) até motivação social e jurídica. Estes estão relacionados entre si e uma tem consequência na outra.

- Idolatria e apostasia. Os capítulos 2 a 6 trazem oráculos de Jeremias proferidos na época do rei Josias; a temática destes é a repreensão pela apostasia de Israel e o apelo à conversão. É aqui que encontramos veementes falas. No cap. 2, 11-13 após citar Cetim¹³⁶ e Cedar¹³⁷ como povos que, sem a revelação do Deus vivo não trocaram seus deuses, lemos:

v.11. Acaso um povo troca de deuses? – e esses não são deuses! Mas meu povo trocou a sua Glória (*isto é, seu Deus lahweh*) pelo que não vale nada. V. 12. espantai-vos disso, ó céus, horrorizai-vos e abalai-vos profundamente – oráculo de lahweh. V. 13. Porque meu povo cometeu dois crimes: Eles me abandonaram a mim, fonte da água viva, para cavar para si cisternas, cisternas furadas, que não podem conter água.

Rossi (2012, p. 22) diz: “Trocaram o certo pelo duvidoso. Abandonaram a Javé, a fonte da água viva e foram cavar seus próprios povos, cavando suas próprias sepulturas”. O povo queimou incenso a Baal, correu atrás de deuses estrangeiros (7,9; 19,4) e construíram lugares altos a Baal onde sacrificaram seus filhos em holocausto (19,5s). Jr 11,13: “Pois tão numerosas como tuas cidades são os teus deuses, ó Judá! Tão numerosas com as ruas de Jerusalém são os altares que erigistes à Vergonha, altares para oferecerdes incenso a Baal.” A infidelidade fez com que o povo se afastasse de lahweh e levasse ao esquecimento dele: “Mas o meu povo se esqueceu de mim, por dias sem conta” (cf. 2,32ss).

Por causa desse esquecimento, lahweh caracteriza seu povo de tolo, sem bom senso, sem percepção das coisas, como praticantes do mal e não do bem (4,22: “Meu povo é tolo, eles não me conhecem...”). O que está em jogo não é o conhecimento teórico de Deus, mas um conhecimento objetivo que deve levar a uma experiência de comunhão com lahweh. E isso deve mostrar-se na atitude diante do próximo, conforme 24,7 e 31,34, onde “conhecer-me a mim” implica viver de coração a aliança, observando suas normas (Sicre, 1990: p. 465). Não conhecer a Deus significa “avançar de crime em crime” (9,2), “habitar em meio a falsidade” (9,5).

- Corrupção moral. O cap. 9 descreve o povo: todos são adúlteros, quadrilha de traidores (v. 1), são mentirosos, avançam de crime em crime, não conhecem a lahweh (v. 2), zombam do próximo, cansaram de agir mal; língua é flecha mortífera,

¹³⁶ Cetim refere-se aos habitantes de Citium, em Chipre (Gn 10,4; Nm 24,24); aqui designa as regiões marítimas do Ocidente (cf. Bíblia de Jerusalém, p. 1364).

¹³⁷ Cedar foi uma tribo nômade da Transjordânia (cf. Gn 25,13; Is 21,16).

é falso: diz paz, mas na verdade, arma uma cilada (v. 7). São atitudes reprováveis e incompatíveis com um povo com o qual Deus firmou uma aliança.

O discurso de Jeremias no templo, descrito no cap. 7, é um dos mais ousados do profeta Jeremias, tanto pelo conteúdo quanto pelo local em que foi proferido e pelas consequências que causou nos ouvintes. Ele resume e retrata a discrepância que havia entre a vida diária do povo e a confiança no templo: o povo não via necessidade de seguir a lei do Pacto da Aliança na vida diária. Essa lei, que queria orientar e instruir o dia-a-dia do povo de Deus, que possibilita vida digna a todos, estava sendo ignorada e rejeitada no cotidiano. Os ouvintes do discurso estavam no templo para adorar a Deus, mas sua adoração era incompleta, pois falhavam eticamente. “Não é o culto em si que é rejeitado, mas a ideologia que usa o culto para encobrir interesse de poder, interesses idelógicos e até interesses econômicos ou religiosos” (BLANK, 2002, p. 47). Jeremias critica o culto sem compromisso com a justiça social.

Os vv. 5 a 7 condicionam a permanência de lahweh no Templo ao procedimento ético do seu povo, pois este não estava cumprindo a sua parte na aliança. Eles deixaram de cumprir a sua parte no Pacto, principalmente o que tange à integridade social, a prática do direito e da justiça. Se o comportamento ético não melhorasse, a consequência inevitável será a ausência de lahweh do próprio templo. A ordem que Jeremias recebe é postar-se à porta do Templo de lahweh, lugar onde os piedosos judeus terão de passar quando entrarem no templo para adorar a lahweh. A mensagem que deve proclamar é (v. 3-11):

3. Assim disse lahweh dos Exércitos, o Deus de Israel: melhorai os vossos caminhos e as vossas obras, e eu vos farei habitar neste lugar. 4. Não vos fieis em palavras mentirosas dizendo: “Este é o Templo de lahweh, Templo de lahweh, Templo de lahweh!” 5. Porque, se realmente melhorardes os vossos caminhos e as vossas obras, se realmente praticardes o direito de cada um com o seu próximo, 6. Se não oprimirdes o estrangeiro, o órfão e a viúva, se não derramardes sangue inocente neste lugar e não correrdes atrás dos deuses estrangeiros para vossa desgraça, 7. Então eu vos farei habitar neste lugar, na terra que dei a vossos pais há muito tempo e para sempre. 8. Eis que vós vos fiais em palavras mentirosas, que não podem ajudar. 9. Não é assim? Roubar, matar, cometer adultério, jurar falso, queimar incenso a baal, correr atrás de deuses estrangeiros, que não conheceis, 10. depois virdes e vos apresentardes diante de mim, neste Templo, onde o meu nome é invocado, e dizer: “Estamos salvos”, para continuar cometendo estas abominações” 11. Este templo, onde o meu Nome é invocado, será porventura um covil de ladrões a vossos olhos? Mas eis que eu também vi, oráculo de lahweh.

O trecho descreve o comportamento dos fieis piedosos que frequentam o templo. Já mencionou-se que os israelitas “abandonaram a lahweh”, correndo atrás de outros deuses. Com isso, automaticamente eles se colocaram fora da aliança, pois lahweh não é mais o seu Deus, e nem eles, o seu povo. Os termos do pacto exigiam adoração exclusiva (cf. Ex 20,2s; Dt 29,11s; Lv 26,12): “Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo”. Das quatro exigências feitas para que lahweh continuasse habitando no Templo, três se referem diretamente à esfera da justiça social:

- a- não havia prática do direito no âmbito da jurisprudência local, transgredia-se o direito divino que colocava os israelitas em pé de igualdade no tribunal (cf. Ex 23,6-9; o direito divino protegia de modo especial o pobre e indefeso no tribunal).
- b- a tríade dos socialmente mais fracos, o estrangeiro, o órfão e a viúva, ao invés de ser protegida conforme regulamenta a lei (Ex 22,21-24), era oprimida e ameaçada, portanto, precisava de uma proteção especial (FISCHER, 2005, p. 297s).
- c- havia derramamento de sangue inocente, uma infração básica do Pacto e contida no próprio Decálogo (Ex 20,16).

A corrupção é observada em todas as classes da sociedade, tanto nas mais elevadas como nas mais baixas da sociedade (5,4ss) e em todos os membros da família (7,18). O discurso no Templo, que também é tratado no cap. 26, com sua posição radicalmente anti-Sião quase custou a vida de Jeremias. Para Rossi (2012, p. 37), “por causa desse discurso, Jeremias comprou inimizade de amplos círculos da população, em especial os sacerdotes. Suas palavras não foram recebidas como boas novas, mas como verdadeiras blasfêmias”. As autoridades de Jerusalém pediram que lhe fosse aplicada a pena de morte, após o profeta anunciar em 26,4-6:

4. Assim disse lahweh. Se não me escutardes para seguides a minha Lei, que vos dei, 5. para atenderdes as palavras dos meus servos, os profetas, que vos envio sem cessar, mas vós não escutais, 6. tratarei este Templo como Silo¹³⁸ e darei desta cidade maldição para todas as nações da terra.

Jeremias exorta o povo de que Deus não hesitará em destruir a cidade e o templo, as duas instituições mais sagradas de sua época. A crítica ao templo e à cidade constitui blasfêmia para a classe dominante.

¹³⁸ Jeremias é o único profeta que traz à memória a destruição que aconteceu em Silo; cf. Jr 7,12.14 e Jr 26,6 e 9.

Concluindo: apesar da ameaça de morte (26,7-11), apesar da humilhação das pancadas e de passar uma noite no tronco e da prisão, a atitude de Jeremias é totalmente diferente da expressa ao ser vocacionado por Deus. Ele sofreu dificuldades e sofrimentos para desempenhar a missão que Deus lhe confiou. Deus não o libertou da dor, mas ajudou-o a superar as dificuldades. Esse Deus que se comprometeu a torná-lo “uma cidade fortificada, uma coluna de ferro e muros de bronze diante de toda a terra, contra os reis de Judá, contra seus príncipes, contra seus sacerdotes e contra todo o povo da terra” cumpriu sua promessa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O RELATO DA VOCAÇÃO DE JEREMIAS E SUA RELEVÂNCIA PARA A ATUALIDADE

A atualização do significado da vocação de Jeremias é de extrema relevância para uma série de contextos contemporâneos na igreja e na sociedade. Num primeiro momento, essa tarefa de atualizar o significado do relato da vocação encontra vários obstáculos. Isso se dá em decorrência do abismo cronológico, geográfico, cultural, linguístico e literário que existe entre nossa época e o relato bíblico. Passaram-se mais de 2500 anos desde que Jeremias viveu e o mundo mudou muito desde então. Apesar desse abismo, por outro lado, as crises vividas por Jeremias ainda acontecem de modo similar hoje, embora em contextos diferentes, obviamente.

Há, de alguma forma, algo de profundamente paradigmático na experiência da vocação de Jeremias em seus múltiplos aspectos, que parece transcender tempos e épocas, tendendo a tornar-se existencialmente relevante a diversos contextos da atualidade. Seu sentimento de impotência diante do chamado para ser boca de Deus ainda afeta em muito a comunidade cristã e os que dela fazem parte. E também, os problemas da manipulação da religião, da opressão e domínio de uma parcela da sociedade sobre a grande maioria, bem como da falsa consciência de seus públicos, entre outros, são mais atuais do que nunca.

Tendo em vista o contexto contemporâneo, uma abordagem adequada dos textos do profeta pode nos ajudar a enfrentar as atuais situações de crise. Inicialmente iremos elencar fatores que dificultam a compreensão e a atualização de textos bíblicos, especialmente os textos dos profetas.

Silva (1992, p. 110) afirma que os obstáculos para uma abordagem adequada dos textos não vêm da antiguidade e da complexidade dos textos de Jeremias, porém:

vêm de nossa época e de nosso olhar: são os *condicionamentos culturais* ocidentais os que mais nos afastam de uma leitura proveitosa de Jeremias. É toda uma mentalidade, uma secular visão de mundo que nos domina, de tal modo que quase sempre a sobrepomos ao texto bíblico, ocultando o seu sentido original e inutilizando-o frente aos problemas reais do mundo atual.

O obstáculo hermenêutico mais comum do qual somos reféns provém da herança do pensamento grego, que marcou o Ocidente: uma visão idealista da realidade. No idealismo, a prioridade é dada à ideia ou ao espírito humano em relação à matéria, com uma supervalorização da razão. Nega-se a importância “do concreto, da matéria, da história, em suma, de tudo que tenha a ver com o *corpo*” (SOARES, 1987, p. 13).

A partir desta visão de mundo, lê-se a Bíblia como um catálogo de formulações doutrinárias e de verdades abstratas que regulam a realidade. Os acontecimentos bíblicos perdem sua referência real e desaparece o “homem humano”, conforme Silva (1992, p. 112). Ainda Silva, de acordo com esta visão, esclarece:

os profetas, inclusive Jeremias, acabam tornando-se adivinhos, conhecedores que seriam de uma verdade supra-temporal e a-histórica que determinaria a natureza e o mundo dos homens. [...] o profeta conhece e revela a nós, pobres mortais comuns, os acontecimentos e planos futuros, ocultos e misteriosos. De acordo com esta visão, o profeta nada, ou quase nada, tem a dizer aos seus contemporâneos, já que ele está voltado é para o futuro, muito mais importante, ao qual pertencemos. Segundo este raciocínio idealista a verdade é anterior ao acontecimento e está situada no mundo das idéias (*sic*).

Entretanto, para o profeta Jeremias, a palavra está contida no próprio acontecimento¹³⁹; o que conta é o mundo real em toda a sua materialidade. Os profetas, incluindo Jeremias, não falam de *lahweh* de uma forma abstrata, como sendo uma ideia fora da realidade, mas falam de um Deus que age e exige ação, tanto na proteção ao povo quanto na destruição dos inimigos. O destino de Judá, que Jeremias apregoa, é consequência dos seus próprios atos, dos descaminhos políticos, sociais e religiosos, e não, resultado de um misterioso e secreto decreto divino (SILVA, 1992, p. 112). De igual modo, a salvação dos seus contemporâneos é uma tarefa histórica, e não uma fuga para outro mundo. A manifestação de *lahweh* e sua relação com seu povo se dá dentro da história, no terreno concreto.

Isso posto, pode-se tirar impulsos para a Igreja cristã da atualidade exercer sua missão profética, a partir da vocação do profeta Jeremias. Arrolar-se-ão alguns impulsos a seguir, sendo que se está ciente de que eles não contemplam a totalidade da contribuição de Jeremias.

- a. Quem chama e vocaciona para o ministério profético é Deus. Deus é quem faz o começo, a iniciativa parte dele. Quando Deus interfere na vida de uma

¹³⁹ Cf. a definição de *dabar* no item 2, onde não se dissocia palavra de coisa ou acontecimento.

pessoa, ela passa a ter um relacionamento com ele e inicia-se uma nova história. O falar de Deus invadiu a história e a vida de Jeremias, dando um novo rumo à sua vida. A história de Jeremias tem como ponto de partida o momento que esse falar o atingiu. Sem a intervenção da palavra de lahweh, a vida do profeta não teria o impacto que teve. Ele passa a enxergar seu contexto a partir da perspectiva divina, a partir dos “olhos e coração de Deus”.

- b. O profeta Jeremias é escolhido e enviado por Deus, sem receber mandato nem autoridade de nenhum poder humano, de reis ou sacerdotes. Tampouco ele se torna profeta por herança. Isso permite concluir que quando Deus escolhe, ele comunica qual será a missão e qual a mensagem que seu mensageiro terá que comunicar aos seus contemporâneos.
- c. O relato da vocação de Jeremias permite concluir que, para exercer a tarefa de profeta, não é decisiva a experiência, pois não é ela que vai dar peso às suas palavras. O que é decisivo para o exercício da vocação e da missão de ser profeta é a legitimação que lahweh dá. O profeta tem atrás de si a autoridade de lahweh; ele é o autor das palavras que o profeta deverá falar; o profeta é apenas instrumento, pois lahweh se faz valer da pessoa do profeta, da boca do profeta. E as palavras que o profeta falar terão efeito, poderão *arrancar e destruir, construir e plantar*. Como portador da palavra divina, elas terão esse efeito, pois se fossem somente palavras humanas, elas seriam, em si, fracas e vazias. Por ser o encarregado de lahweh, as palavras faladas pelo profeta são tão fortes e atuantes, que podem destruir ou vivificar nações e reinos.
- d. Jeremias recebe a tarefa de falar as palavras que lahweh lhe colocar na boca. O profeta é a pessoa que recebe e acolhe a palavra de Deus, com a missão de comunicá-la aos irmãos e às irmãs. Essa Palavra não é feita de palavras humanas, mas é Deus que fala e o profeta expressa essa Palavra em palavras humanas; o profeta simplesmente elabora um discurso que procura traduzir a palavra de Deus. O profeta confia na força, dinamismo e eficácia da sua palavra, por se tratar da palavra de Deus. Apesar da sua condição humana, ele pode ter a convicção de que expressa exatamente a palavra de Deus, a despeito da limitação inerente à condição humana. A palavra de Deus é eficaz independente das circunstâncias e da personalidade de quem a anuncia.

- e. Em Jeremias é possível perceber que o profeta também fala pelo testemunho da sua vida. O maior impulso de Jeremias é que toda a sua vida estava em função da sua missão. Conforme Comblin (2009, p.12), “A profecia não se separa da pessoa do profeta, ele profetiza com toda a sua vida; profecia não é discurso, mas ação pública de grande visibilidade. O profeta não fala apenas com palavras, mas fala com toda a sua vida”. Havia coerência entre o discurso e a sua vida. Não há um dualismo.
- f. De Jeremias aprendemos também que nenhum profeta é perfeito, sem “pontos fracos”. Ele exteriorizou os limites da sua personalidade, da sua situação histórica, da sua solidão (conforme as suas confissões). Mas continuou confiante na presença e força de Deus. Deus se manifesta através da fragilidade de seu mensageiro – um aspecto que parece ser uma dimensão também presente no ministério dos apóstolos do NT (cf. Paulo em 2 Co 12).
- g. Profetas são incompreendidos, perseguidos, denunciados e até maltratados, pelo conflito que sua missão produz, pela ousadia com que trazem a mensagem. É uma palavra que importuna, que acusa, que aponta para o egoísmo e orgulho, para uma vida ensimesmada dos ouvintes. Para Jeremias, a perseguição foi um sinal de autenticidade da sua profecia, porque ele enxergou mais longe, não tinha medo de ver e de falar o que estava errado. Jeremias apareceu num momento de crise, em que aparentemente tudo ia bem para as lideranças políticas e religiosas, enquanto o inimigo estava às portas.
- h. Jeremias é enviado para lutar. Sua atuação se processa numa situação de luta e batalha. No relato da vocação, há vários vocábulos relacionados à luta: cingir os quadris, cidade fortificada, muros de bronze, eles lutarão, livrar. Não há tempo para calma ou comodidade (KIRST, 1984, p. 78).
- i. Ao enviá-lo, Deus não lhe garante êxito, sucesso, não lhe garante “igrejas lotadas”, ou a mínima perspectiva de vitória, de admiração ou respeito. Exercer a atividade profética não é sinônimo de ter uma profissão regulamentada, mas significa contar com o imprevisível, com a decepção.
- j. Jeremias foi separado por Deus do cotidiano e das relações normais dos homens e nomeado para uma relação pessoal com Deus. Ele não é levado para uma posição superior, protegida, intocável. Exatamente o contrário vai acontecer na sua vida: agressão física, prisão, acusação de traição, desonra e desprezo, entre outras consequências. Ele próprio se sentia abandonado por

Deus é constantemente ameaçado pelo meio em que vivia. Ainda assim, lahweh não deixa seu enviado a sós, mas o acompanha. Palavras de apoio e sustento de lahweh são importantes para o desempenho da missão de profeta. A palavra que ele pregará provocará ataque e rejeição dos ouvintes, sua mensagem irá isolá-lo. O profeta é colocado num meio hostil, de perseguições e ataques à sua pessoa, mas não será derrubado nem derrotado. lahweh garante a sobrevivência e sua presença será o único ponto de apoio do profeta em meio às adversidades e nas ocasiões que em ele não estava tendo um tempo tranquilo ao desincumbir-se de sua missão.

- k. O profeta tem a tarefa de lembrar as autoridades políticas das suas funções para com todas as camadas da sociedade. Deve lembrá-las de governar com justiça e direito, o que lhes compete. Conforme o Deuteronômio, sua missão é praticar a justiça, em especial para com os menos favorecidos. Onde isso não acontece, as autoridades são denunciadas quando enganam o povo e pensam somente nos próprios interesses. O profeta denuncia a corrupção dos dirigentes, que abusam do seu poder para corromper o próprio povo.
- l. O profeta denuncia os que usam seu poder para enganar e ludibriar pessoas. Isso acontece hoje também, onde há muitos que usam os meios de comunicação para atingir milhares de pessoas, que são enganadas e ludibriadas. Vendem-se bênçãos, curas, promessas de mudança econômica; a televisão está cheia de pregadores de autoajuda; fazem-se mais convites para orar e doar, do que para doar-se em favor dos outros. Pouco se fala nesses programas de justiça social e mudanças no país e no mundo.
- m. Jeremias denuncia quando o povo de Deus se conforma com a dominação e a injustiça no âmbito social. Ele critica a partir da palavra de Deus quando o povo deixa-se conduzir por falsos guias que lhe ensinam os caminhos da injustiça e da opressão. O povo é chamado a perceber e a estar atento em quem quer desviá-lo da sua vocação.
- n. Jeremias anuncia também a fidelidade de Deus a seu povo e a renovação da missão confiada a uma minoria, a um resto que assume a palavra do seu Deus. A profecia é o apelo que desperta e fortalece essa minoria fiel. Deus nunca envia alguém para uma missão sem esperança. Independente da situação de desgraça e juízo prestes a se concretizar, sempre há um convite ao arrependimento e de esperança.

Há um último aspecto, que merece uma abordagem mais pormenorizada, devido sua centralidade para o contexto latino-americano. Em Jeremias encontramos também claros elementos de uma crítica religiosa em suas implicações para o lidar da pessoa ou do povo com o contexto sócio-político e econômico. Por conta das peculiaridades do contexto de opressão, injustiça e pobreza do continente latino-americano, justamente esse tópico tem recebido uma atenção mais intensa por parte da pesquisa científica exegética latino-americana, em especial as vertentes da pesquisa que aprenderam a realizar uma leitura de realidade a partir do ponto de vista do oprimido.

De forma geral, o profeta Jeremias denuncia a indiferença do povo de Deus, justamente enquanto “povo de Deus” diante da miséria ou da pobreza existente em seu meio. E algo similar ocorre no contexto da igreja cristã na atualidade, em especial na América Latina. Ao que parece, foi uma tentação da igreja em todos os tempos, e continua sendo sua tentação também na atualidade, conforme Comblin:

deixar-se envolver pela função que a sociedade lhe atribui; ela busca o apoio dos poderosos, dos chefes políticos e dos donos das riquezas. Em parte, para tirar proveito e, também, pela sedução que exerce todo o poder, mesmo sem tirar vantagem dessa sedução.

A leitura de Jeremias e, em especial, aqueles textos em que ele assume sua vocação de denunciar as injustiças sociais cometidas pelo próprio “povo de Deus”, auxilia a perceber que o povo de Deus – nós diríamos hoje “a igreja cristã” –, “pode ficar tão absorvido pelas suas próprias atividades religiosas a ponto de se esquecer de olhar o que acontece fora dela” (COMBLIN, 2008, p.248). A tentação da igreja é, dessa forma, a de recair à mesma atitude pecaminosa já denunciada por Jeremias, mas também denunciada pelo próprio Jesus, como a encontramos, por exemplo, na parábola do samaritano. Comblin (2008, p. 248) diz que nessa parábola:

o sacerdote e o levita ficam tão preocupados pelas atividades do culto no templo de Jerusalém, que não veem que Deus está aí, a dois passos deles, naquela vítima ferida no caminho. Então a Igreja, empurrada pela força da cultura, permanece na superfície e dedica-se a futilidades sem valor.

Ofuscada pelo aparato e por suas ocupações e preocupações religiosas, vive na sociedade sem consciência dos pobres, sim, insensível diante de suas reais necessidades e intocada pela sua miséria, provocada pela opressão alheia. Dessa

forma, por exemplo, o culto ou a oração, enquanto atividades “religiosas” da igreja, tendem a ficar sem conteúdo, como puras formas exteriores, sem contato real com Deus. Já no AT os profetas, como se percebe justamente em Jeremias, denunciaram o vazio do culto no templo de Jerusalém. E uma olhada no NT revela que Jesus e os seus discípulos fizeram, em parte, algo similar. Tal tentação de se concentrar unilateralmente em suas atividades cultuais é, por vezes, tão forte, que sempre de novo reaparece ao longo da história. Para Comblin (2008, p. 249):

É a tentação de pensar que Deus precisa de todas essas atividades cúlticas e que é por meio delas que ele se torna presente, quando, na realidade, ele se torna presente nos seres humanos. A tentação da priorização unilateral do culto é tão forte que o clero, em determinadas situações, quer cada vez mais riquezas e privilégios, para que o culto seja sempre triunfal.

Como bem o tem mostrado a pesquisa latino-americana, também a mensagem de Jeremias enquanto profeta chamado por Deus não só para o anúncio, mas também para a denúncia da injustiça, auxilia a perceber que Deus veio viver na terra como pobre e continua mostrando-se especialmente condescendente e amoroso para a realidade dos pobres e da pobreza. Ele, através dos profetas que vocacionou, veio proclamar um reino de justiça e de compaixão em meio a um mundo de injustiças e de ausência de misericórdia.

A mensagem de Jeremias evidencia que a confiança em Deus tende a ser falsa sempre que se limita a uma atitude puramente espiritual, divorciada da vivência do dia a dia. Dessa forma, a tentação hoje vem a ser, não raro, a de se cair numa espécie de dualismo: vida nas ruas e vida no templo.

Rossi (2014, p. 30) afirma, por exemplo, justamente inspirado em Jeremias, que “a vida do culto deveria funcionar como se fosse uma retroalimentação dos fiéis, que os modelariam e os levariam a uma prática alternativa no ‘mundo real’”. Para Rossi (op. cit, p. 31), os profetas, nesse sentido, [incluindo Jeremias]:

demonstravam uma profunda convicção de que a celebração religiosa não podia ser separada da vida. Seria impensável e, até mesmo, impossível buscar a Deus sem reconhecer a necessidade imperativa de praticar a justiça em todas as relações humanas. A transgressão (ou poderíamos também denominar de pecado), nesse sentido, deve ser compreendida não em relação a lahweh, mas em relação ao próximo. A violação do direito inalienável do ser humano é antes de tudo uma violação do próprio Deus. Trata-se de um crime contra Javé, o autor e protetor da vida.

Onde falta a dimensão horizontal, por exemplo, a justiça, a dimensão vertical, por exemplo, o culto e o sacrifício, precisam ser profundamente questionados em sua veracidade. Percebe-se na profecia de Jeremias e dos profetas que a relação horizontal aparece profundamente correlacionada com a relação vertical.

O profeta Jeremias prega a conversão total das pessoas e da sociedade; essa conversão consiste numa mudança radical de concepção e de atitude para com Deus e se reflete nas relações com o próximo. E esse é outro aspecto fundamental para a atualidade, que não perdeu em relevância. A profecia de Jeremias auxilia a passar a visão de um Deus que as pessoas – em especial as do “povo de Deus” – acabaram integrando ao sistema social estabelecido, fazendo dele um Deus que é por eles visto como fazendo parte do sistema e o legitimando, para o anúncio do Deus verdadeiro: o verdadeiro Deus é amor e esse amor se expressa, entre outros, justamente na compaixão pelos pobres. Esse Deus quer a vida dos pobres pela justiça e pela compaixão. Por isso, o profeta pede e anuncia um mundo diferente, onde os pobres são aceitos, reconhecidos e fazem parte da comunidade. Pede um mundo em que todos se sentem solidários e todos assumem os problemas de todos. Por isso ele se dirige ao povo todo, inteiro, que é chamado a mudar. Nisso percebe-se que em todos os séculos, a mensagem continua a ser a mesma: faz-se necessário voltar ao essencial, que no contexto atual, é o evangelho de Jesus, que é o único caminho que leva a Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMSLER, S. **היה** sein. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 1. col. 477-486.

AMSLER, S; et. al. **Os profetas e os livros proféticos**. Tradução de B.Lemos. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

ANTIGO TESTAMENTO INTERLINEAR HEBRAICO-PORTUGUÊS. VI. 1 a 3. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

ASURMENDI, J. M. **Isaías 1-39**. 3ª ed. Trad. J. R. Vidigal. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BALLARINI P. Teodorico (Org.). **Introdução à Bíblia II/3**. Profetismo e Profetas em Geral. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

BALLARINI, **A poética hebraica e os Salmos**. Tradução de N. B. Pereira; E. F. Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BALLARINI, Teodorico. BRESSAN, Gino. **O Profetismo Bíblico**: Uma Introdução ao Profetismo e Profetas em Geral. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1978.

BECKER, Uwe. **Exegese des Alten Testaments**. 2. ed. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2008.

BIBLEWORKS, LLC. **Bible Works for Windows**. Versão 7.0.012g. Norfolk: BibleWorks, LLC, 2006. 1 CD-ROM.

BÍBLIA de Estudo Almeida. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2006. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2ª ed.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

BÍBLIA Sagrada, Edição pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BIÉLER, André. *A vocação do homem e o destino da sociedade*. **SIMPÓSIO**, São Paulo, n. 4, p. 4-18, dez 1969.

BITENCOURT, Marcos. **Antigo Testamento – Módulo I** [Polígrafo], Recife, 2005, p. 33.

BLANK, R. J. **O Deus que desafia seu próprio culto**. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 10, p. 33-47, 2002.

BLINKINSOPP, Joseph. **Geschichte der Prophetie in Israel**. 2. ed. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1996.

BOGGIO, Giovanni. **Jeremias, o testemunho de um mártir**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I – VI**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1973,

BRETÓN, Santiago. **Vocación y Misión: Formulario Profético**. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1987.

BRIEND, Jacques. **O livro de Jeremias**. Tradução de N.S. Penteado. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução de E. C. Silva. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. 3ª ed.

CERESKO, Anthony R. **Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora**. Tradução de J. R. Vidigal. São Paulo: Paulus, 1996.

COMBLIN, José. A Missão Profética da Igreja nos Tempos Atuais. **Revista Eclesiástica Brasileira/Reb** 34, fasc.136, Petrópolis: Vozes, p.771-805, 1974.

CROATTO, J. S. et al. **Os livros Proféticos: a voz dos profetas e suas releituras**. RIBLA, Petrópolis, n. 35/36, 2000/1/2.

CROATTO, José Severino. A estrutura dos livros proféticos. As releituras dentro do corpus profético. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla**, 35/36, Petrópolis: Vozes, p.7-27, 2000.

DIAS, Zwinglio M. Procurai a paz na cidade (...) porque na sua paz vós tereis paz (Jr 29,7). Notas provisórias para uma teologia da solidariedade cidadã no contexto brasileiro. **SIMPÓSIO**, São Paulo, v. 10, n. 47, p. 40-49, nov 2005.

DONNER, H. **História de Israel e dos povos vizinhos**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

DREYTZA, Manfred; HILBRANDS, Walter; SCHMID, Hartmut. **Das Studium des Alten Testaments**. Eine Einführung in die Methoden der Exegese. Wuppertal: Brockhaus; Giessen: Brunnen, 2002.

EDEL, Reiner-Friedemann. **Hebräisch-Deutsche Präparation zu Jeremia**. Marburg: Oekumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1975.

EISING, H. **יְרֵמְיָהּ** In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd. V**. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1973. Col.119-123.

EPSZTEIN, Léon. **A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia.** Tradução de C. M. Duprat. São Paulo, Edições Paulinas, 1990.

FISCHER, Georg. **Jeremia 1-25.** Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2005. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament.

FOHRER, Georg. **Estruturas teológicas fundamentais do Antigo Testamento.** São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

FRANCISCO, Edson de Faria. **Manual da Bíblia Hebraica.** Introdução ao Texto Massorético. 3ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FUGLISTER, Notker. Jeremias: completamente tomado por Deus para o seu serviço. In: SCHREINER, Josef. **Palavra e Mensagem do Antigo Testamento.** 2. Ed. São Paulo: Editora Teológica Ltda, 2004. p. 239-258.

FUHS, H. F. נֶעַר. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer. **Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament Bd. V.** Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1973. Col. 507-518.

GERLEMANN, G. דִּבְרֵי Wort. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.** München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 1. col. 433-443.

GERTZ, Jan Christian. **Grundinformation Altes Testament.** Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, 2006.

GOUDERS, Klaus. **Die prophetischen Berufungsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel: Auslegung, Form- und Gattungsgeschichte, zu einer Theologie der Berufung.** Tese de doutorado, Bonn: 1970.

GRAUPNER, Axel. **Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia:** Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991. (Biblisch-Theologische Studien, 15).

GUNNEWEG, Antonius H. **Hermenêutica do Antigo Testamento.** São Leopoldo: Sinodal, 2003.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel.** Tradução de M. Ottermann. São Paulo/São Paulo: Teológica/Edições Loyola, 2005.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento.** São Paulo: Editoura Teológica, Edições Loyola, 2005.

HAHN, Noli Bernardo e KONZEN, Léo Zeno. *Uma voz contrária à guerra – Leitura de Jeremias 38,1-6.* **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla**, 50, Petrópolis: Vozes, p.102-110, 2005.

HARRIS, R. Laid; ARCHER, Gleason L. Jr; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

HERRMANN, Siegfried. **Jeremia**. Neukirchen/Vlyun: Neukirchener Verlag, 1986. Biblischer Kommentar Altes Testament. XII1.

HOLLADAY, W. L. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Edições Vida Nova, 2012.

HOMBURG, Klaus. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad.: Korndörfer, Geraldo. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1981. 4ª ed.

HULST, A. R. גוֹיִם Volk. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 2, col. 290-325.

HUMMES, Maria Luzia. **A ação solidária e libertadora de lahweh em Ex 3,7-10**. 2013. 117 p. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 30.09.2013.

HUMMES, Maria Luzia. **A ação solidária e libertadora de lahweh em Ex 3,7-10**. 2013. 117 p. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 30.09.2013.

JANSEN, Joseph. **Dimensões éticas dos profetas**. São Paulo: Loyola, 2009.

JENNI, Ernst. אֶחָךְ ach. In: JENNI, Ernst, WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**, Bd. 1. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978.

JEREMIAS, J. נְבִיא Prophet. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 2. col.7-26.

Jeremias. **Revista Bíblica Brasileira**. Ano 19, 2002. n. 1-2. Fortaleza: Nova Jerusalém, 2002.

JOÃO PAULO II. Pontifícia Comissão Bíblica. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 7 ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

JULIO ZABATIERO, **Manual de Exegese**. São Paulo: Editora Hagnos, 2007.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. **Commentary on the Old Testament**. Vol. VIII. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1980.

KELLEY, Page H. **Hebraico bíblico**. Uma Gramática Introdutória. Tradução de M. A. W. Krahn. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2011.

KESSLER, R. **História social do Antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.

KILPP, Nelson. **Niederreißen und Aufbauen**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1990.

KIRST, Nelson, KILPP, Nelson et alii. **Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1988.

KIRST, Nelson. **Jeremias**. vol. 1 e 2. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984. Polígrafo.

KOCH, Klaus. **Die Profeten II**. 3. ed. Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 1995.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **Lexicon in Veteris Testamenti Libros**. Leiden: E. J. Brill, 1985.

KRAUS, Hans-Joachim. **Prophetie heute**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener verlag, 1986.

LETE, G. Del Olmo. **La vocación del líder en el antiguo Israel**. Morfología de los relatos bíblicos de vocación. Salamanca: Universidade Pontificia de Salamanca, 1973.

LIEDKE, G. צוה befehlen. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 2. col. 530-536.

LISSOWSKI, Gerhard. **Konkordanz zum Hebräischen Altes Testament**. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

LIVERANI, Mário. **Para além da Bíblia: história antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, 2008.

LOPES, Hernandes Dias. **Miqueias: a justiça e a misericórdia de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2010.

MESTERS, Frei Carlos. **O profeta Jeremias**, Boca de Deus, boca do povo. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

METZGER, Martin. **História de Israel**. 4ª ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1984.

MÜLLER, H.-P. קדש heilig. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 2. col. 589-610.

PETERLEVITZ, Luciano. “Eu te estabeleço neste dia contra as nações” (Jr 1,10) – Um ensaio exegético em Jr 1,4-10. **Revista Theos**. Campinas, v. 7, nº 01, p. 1-5, Julho de 2012.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Tradução de R.Mincato. Petrópolis: Editora Vozes, 1990. 2, ed.

Profetismo. Coletânea de Estudos. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

RAD, Gerhard von. **Die Botschaft der Propheten.** 3. ed. München: Chr. Kaiser Verlag, 1977.

RAMOS, Ariovaldo. *Teologia para cidadania solidária.* **SIMPÓSIO**, São Paulo, v. 10, n. 47, p. 50-54, nov 2005.

RENDTORFF, Rolf. **Antigo Testamento Uma Introdução.** Santo André: Editora Academia Cristã, 2009.

ROSA, Ronaldo Sathler. **Cuidado pastoral em tempos de insegurança:** uma hermenêutica teológico pastoral. São Paulo: Aste, 2004.

RÖSEL, Martin. **Panorama do Antigo Testamento.** Tradução de N.Kilpp. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2009.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Como ler o livro de Jeremias:** profecia a serviço do povo. 2 ed., São Paulo: Paulus, 2007.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Justiça social e fé pública.** Curitiba, 2014. Apostila. p. 1-60.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **O Reino de Judá.** Curitiba, 2013. Apostila. p. 1-9.

RUDOLPH, Wilhelm. **Jeremia.** Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1947. (Handbuch zum Alten Testament v. 12).

RULER, Arnold van. **Die christliche Kirche und das Alte Testament.** München: Chr. Kaiser Verlag, 1955.

SCHMID, H. H. אֶרֶץ Erde, Land. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.** München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 1. col. 228-236.

SCHMID, H. H. אָמַר sagen. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament.** München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 1. col. 211-216.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.

SCHMIDT, Werner H. **Exodus:** Teil 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977. Teilband. Exodus 1-6 (BK II/1).

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento.** 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 2002.

SCHNEIDER, Dieter. **Der Prophet Jeremia**. 4. ed. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1991. p. 367. (Wuppertaler Studienbibel).

SCHÖKEL, L. A. **Dicionário bíblico hebraico-Português**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHÖKEL, Luiz Alonso; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas I**. Tradução de A. Alvarez. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004. Grande Comentário Bíblico.

SCHOTTROFF, W. יָדַעְתִּי erkennen. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 1. col. 682-701.

SCHWANTES, Milton. **Da vocação à provocação**. 2. Ed. São Leopoldo, Editora Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no exílio**. São Paulo: Paulinas, 2007.

SICRE, J. L. **Profetismo em Israel: O Profeta, os Profetas, a Mensagem**. 2. ed. Traduzido por João Luís Baraúna. Petrópolis: Vozes, 2002.

SICRE, José L. **A justiça social nos profetas**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. p. 666.

SILVA, Airton José da. **Nascido profeta**. A vocação de Jeremias. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

SILVA, Cássio Murilo D. da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Edições Paulinas, 2000.

SKINNER, John. **Jeremias. Profecia e Religião**. São Paulo: ASTE, 1966.

SOARES, S. A. GAMELEIRA, **Reler os profetas. Notas sobre a releitura da profecia bíblica**, em Estudos Bíblicos nº 4, Vozes, Petrópolis, 1984.

SOUSA, Ágabo Borges de. *O significado do verbo “plantar” no Livro de Jeremias: lahwe como agricultor*. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla**, 24, Petrópolis: Vozes, p.27-37, 1996.

STÄHLI, H.-P. יָרָא fürchten. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag; Zürich: Theologischer Verlag, 1984. Bd. 1. col. 765-778.

TORREBLANCA, Jorge. *Jeremias: uma leitura estrutural*. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla**, 35/36, Petrópolis: Vozes, p.77-92, 2000.

VAUX, R. de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de D. de Oliveira. São Paulo: Editora teológica, 2003.

VETTER, D. נִאָם Ausspruch. In: JENNI, Ernst, WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978. Bd. 2, col. 1-3.

VETTER, D. הִנֵּה Siehe In: JENNI, Ernst, WESTERMANN, Claus. **Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament**. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978. Bd. 1, col. 504-507.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução Franciso Catão. 2a edição. São Paulo: ASTE/Targumim, 2009.

WEISER, Artur. **Das Buch des Propheten Jeremias**. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960 (Altes Testament Deutsch 20/21).

WESTERMANN, Claus. Boten des Zorns. In: JEREMIAS, Jörg; PERLITT, Lothar. **Die Botschaft und die Boten**. Festschrift für Hans Walter Wolff. Neukirchen-Vluyn: neukirchener Verlag, 1981.

WESTERMANN, Claus. **Grundformen prophetischer Reden**. 5. ed. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978.

WILSON, Robert R. **Profecia e Sociedade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (Org.). **Profetas e profecias: numa visão interdisciplinar e contemporânea**. Rio de Janeiro/São Paulo: PU-CRJ/Loyola.

ZENGER, Erich; et. al. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução de W. Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ZIMMERLI, Walther. **Das Alte Testament als Anrede**. München: Chr. Kaiser Verlag, 1956.