

Jeremias diante do tribunal

Nelson Kilpp*

*Dedico este artigo aos biblistas
Werner H. Schmidt e Emanuel Bouzon
pelos seus 70 anos de vida.*

Resumo: Buscam-se, no relato em terceira pessoa que encontramos em Jr 26, indícios de uma prática jurídica na cidade de Jerusalém, na época pré-exílica. O relato original (26.1, 2aa, 6, 7 [sem „todo o povo“], 8b-16, 20-23) foi acrescido de duas camadas redacionais: a primeira é uma camada pré-deuteronomística que provavelmente introduziu um pequeno retoque apologético que se encontra no v. 24; a segunda é a redação deuteronomística que transformou o anúncio profético incondicional de juízo num sermão que coloca o ouvinte diante de alternativas (v. 2aß, 3-5, 8a, 13 [17-19]). Talvez também o voto dos anciãos de Judá (v. 17-19) deva ser atribuído a essa camada, uma vez que persegue os mesmos objetivos teológicos, ainda que nem todos os versículos apresentem linguagem deuteronomística. Em que pese haver diversas vezes céticas, o relato original provavelmente espelha a prática jurídica concreta de Jerusalém à época. Ao contrário do que ocorria nas vilas, aldeias e cidades do interior de Judá, na „cidade de Davi“ os responsáveis pela jurisdição não eram os anciãos, mas o rei (Jr 21.12; 22.15-17). No entanto, normalmente o rei delegava esta sua função jurídica a um grupo de altos funcionários da corte, como afirma o relato de Jr 26 e como pressupõe o texto de Jr 21.12. Isso não exclui que, em casos especiais, o próprio rei pudesse julgar alguém de forma totalmente arbitrária, como se percebe nos v. 20-23.

Resumen: Se buscan, en el relato en tercera persona que encontramos en Jr 26, indicios de una práctica jurídica en la ciudad de Jerusalén, en la época pre-exílica. El relato original (26.1, 2aa, 6, 7 [sin “todo el pueblo”], 8b-16, 20-23) quedó ampliado con dos camadas redaccionales: la primera es una camada pre-deuteronomística que probablemente introdujo un pequeño retoque apologético que aparece en el v. 24; la segunda es la redacción deuteronomística que transformó el anuncio profético incondicional de juicio en un sermón que pone al oyente al frente de alternativas (v. 2aß, 3-5, 8a, 13 [17-19]). Talvez también el

* Dr. Nelson Kilpp é professor de Antigo Testamento na Escola Superior de Teologia (EST) em São Leopoldo, RS.

voto de los ancianos de Judá (v. 17-19) deba ser atribuido a esa camada, una vez que persigue los mismos objetivos teológicos, aunque no todos los versículos presenten un lenguaje deuteronomístico. Aunque pesen las diversas voces incrédulas existentes, el relato original probablemente refleja la práctica jurídica concreta de Jerusalén para la época. Al contrario de lo que ocurría en las villas, aldeas y ciudades del interior de Judá, en la “ciudad de David” los responsables por la jurisdicción no eran los ancianos y sí el rey (Jr 21.12; 22.15-17). No obstante, normalmente el rey delegaba esta su función jurídica a un grupo de altos funcionarios de la corte, como afirma el relato de Jr 26 y como presupone el texto de Jr 21.12. Eso no excluye que, en casos especiales, el propio rey pudiera juzgar a alguien de forma totalmente arbitraria, como se percibe en los v. 20-23.

Abstract: Signs of a juridical practice in the city of Jerusalem in the pre-exilic period are sought in the story told in the third person which we find in Jr 26. Two redactional layers were added to the original account (26:1, 2aa, 6, 7 [without “all the people”], 8b-16, 20-23): the first is a pre-deuteronomistic layer that probably introduced a small apologetic touch-up that is found in v. 24; the second is a deuteronomistic redaction that transformed the unconditional prophetic announcement of judgement into a sermon which confronts the listener with alternatives (v. 2aß, 3-5, 8a, 13 [17-19]). Perhaps the vow of the elders of Judah (v. 17-19) should be attributed to this layer, since it seeks the same theological goals, even though not all the verses present deuteronomistic language. If there is any weight to the fact that there are various skeptic voices, the original account probably mirrors the concrete juridical practice of Jerusalem at the time. Contrary to the way things worked in the small towns, villages and cities of the rural area of Judah, in the “city of David” those responsible for the legal jurisdiction were not the elders but the king (Jr 21:12; 22:15-17). However, the king normally delegated his juridical role to a group of high court functionaries, as told in the account of Jr 26 and as the text of Jr 21:12 presupposes. This does not exclude the fact that, in special cases, the king himself could judge someone in a totally arbitrary way, as one can perceive in v. 20-23.

1 - O livro de Baruc e o relato de Jr 26

Quem lê os livros proféticos do Antigo Testamento seguidamente é levado a perguntar-se como será que os ouvintes destas palavras, tantas vezes tão ásperas e duras, reagiram à pregação profética. Os livros proféticos geralmente não narram as conseqüências da proclamação profética sobre os ouvintes. O livro de Jeremias, no entanto, constitui uma grata exceção a esta regra¹. Além das diversas queixas do próprio profeta diante da reação negativa de ouvintes à sua mensagem e sobre os sofrimentos pessoais que sua frustrante e até mesmo indesejada missão lhe acarreta, em especial nas chamadas “confissões”, existe no livro de Jeremias um grupo de textos interessados em descrever os acontecimentos desencadeados pela pregação de Jeremias, ou seja, as conseqüências da missão profética sobre a vida do profeta. Este grupo de textos, detectado por Bernhard Duhm² – o biblista que inaugurou a pesquisa moderna sobre Jeremias –, e por ele chamado de “livro de Baruc”³, foi considerado tradicionalmente como uma obra do escriba Baruc, o assistente e discípulo do profeta, obra esta que veio a ser incorporada, posteriormente, no atual livro de Jeremias. Discute-se, atualmente, se este “livro de Baruc” foi originalmente um escrito independente ou, antes, uma camada literária⁴. Em todo caso, esta camada ou documento abarca provavelmente as partes originais dos seguintes trechos: Jr 19.1-20.6; 26; 27-29; 37-44; 45; 51.59-64⁵.

Este documento ou camada literária se caracteriza por ser historiografia, isto é, relata acontecimentos em torno do profeta Jeremias provocados por sua atividade e proclamação. Os textos falam, portanto, do sofrimento, violência, perseguição, prisão ou atentados contra a vida de Jeremias, dentro do contexto dos últimos anos da existência do Reino de Judá. O autor dos relatos conhece muito bem o profeta; deve, portanto, pertencer ao seu círculo de amigos ou discípulos. Ao mesmo tempo, deve conhecer bem a aristocracia da sua época, já que menciona nomes de pessoas pertencen-

1 Cf., no entanto, já Am 7.10-17.

2 DUHM, Bernhard. **Das Buch Jeremia**. Tübingen/Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901.

3 DUHM, 1901, p. xv.

4 Cf. a discussão em GRAUPNER, Axel. **Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia: Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991. (Biblich-Theologische Studien, 15), que se posiciona a favor da última alternativa, p. 184.

5 Não há, entre os pesquisadores, unanimidade sobre se todos os trechos mencionados devem ser atribuídos ao “livro de Baruc” nem sobre quanto do texto deve ser considerado original e quanto elaboração redacional ou “releitura” posterior. Sobre a pesquisa recente a respeito, remeto a WANKE, Gunther. **Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. (BZAW, 122), e GRAUPNER, 1991.

tes à nobreza, diretamente vinculadas à corte e ao primeiro escalão de políticos da época dos reis Josias, Joaquim e Sedecias⁶. Às vezes, conhece até detalhes do que ocorre no interior do palácio real⁷. Daí se deduziu que o autor provavelmente tenha sido uma testemunha ocular dos acontecimentos e talvez até membro de uma família nobre ou, em todo caso, politicamente influente na época, com acesso a informações privilegiadas. As suspeitas recaíram, com justa razão, sobre o escriba Baruc, o fiel companheiro de Jeremias que, em Jr 36, escreveu a mensagem do profeta num rolo e a leu no templo, quando Jeremias estava impedido de aparecer em público, em Jr 32, recebeu a incumbência de guardar a escritura de compra de um campo e, em Jr 45, foi contemplado com uma modesta palavra de salvação.

Um capítulo deste “livro de Baruc”, Jr 26, relata uma história dramática. Trata-se dos acontecimentos que se seguiram ao famoso discurso de Jeremias contra o templo de Jerusalém, cujo conteúdo é preservado em detalhes e por extenso no cap. 7, um texto que, por sua linguagem, estilo e teologia, certamente provém de outra mão que o cap. 26. Jr 26 narra que Jeremias recebeu de Deus, no início do reinado de Joaquim⁸, a ordem de colocar-se no átrio do templo e anunciar ao povo que Javé destruirá o templo e a cidade de Jerusalém como destruiu o templo de Silo (v. 1-6). Este anúncio provoca a ira de sacerdotes e profetas, que agarram Jeremias e o acusam de um crime digno da pena de morte (v. 7-9). Ao tomarem conhecimento do ocorrido⁹, os “chefes” ou “nobres” (*sarim*)¹⁰ de Judá sobem do palácio, onde se encontravam, a um dos portões do templo para presidir ao julgamento de Jeremias (v. 10). Após o discurso de acusação, pronunciado pelos sacerdotes e profetas (v. 11), Jeremias apresenta sua defesa, apontando para o fato de que ele anunciou o fim do templo e da cidade não por vontade própria, mas por incumbência de Deus, não deixando de alertar para as conseqüências da condenação de um inocente (v. 12-15). Os “chefes”, então, declaram Jeremias inocente de ter cometido um crime, já que proclamara uma mensagem em nome de Javé (v. 16). Neste momento, se

6 P. ex. Jr 26.22; 29.3; 36.10-12, 14, 20, 25s.; 37.13; 38.1; 40.8, 13ss.; 41.1s.; 51.59.

7 P. ex. Jr 36.11-26; 38.7-11.

8 Deve tratar-se do “ano de acesso” do rei Joaquim (conforme a versão de J. F. de Almeida: Jeoaquim), ou seja, o período entre o efetivo início de governo de Joaquim (agosto/setembro de 609) e o primeiro dia do ano novo (março/abril de 609), a partir do qual se contava o primeiro ano de reinado do novo rei, de acordo com a tradição babilônica.

9 O v. 10 diz: “E os chefes de Judá ouviram estas palavras”. Estas “*palavras*” devem ser entendidas como “acontecimentos” sobre os quais os *sarim* (oficiais) de Judá foram informados. Estes certamente não foram testemunhas auriculares das palavras do profeta.

10 A Bíblia de Jerusalém prefere traduzir *sarim* por “príncipes”. Nesse caso não se trata dos “filhos do rei”, mas dos “principais” do reino.

levantam alguns anciãos da terra de Judá e apresentam o caso de Miquéias, oriundo de Moréshet, no interior de Judá, um profeta que atuou aproximadamente cem anos antes de Jeremias e que também predisse a destruição de Jerusalém e nem por isso foi condenado, na época, pelo rei Ezequias (v. 17-19). O depoimento dos anciãos lembra ao tribunal que há um caso precedente para o processo contra Jeremias, representa, portanto, um voto contrário à condenação do réu. Um último parágrafo narra a sorte de um profeta de nome Urias, contemporâneo de Jeremias, mas, de resto, desconhecido. Este Urias também profetizou contra Jerusalém, mas não teve a mesma sorte de Jeremias. Apesar de Urias ter conseguido fugir ao Egito, o rei Joaquim aparentemente conseguiu sua extradição e mandou executá-lo sumariamente (v. 20-23). Este parágrafo não fala mais do julgamento de Jeremias, é, portanto, uma espécie de excursão ou digressão¹¹ que, aparentemente, tem a finalidade de mostrar que a atuação de Jeremias poderia ter tido conseqüências bem mais trágicas. Este trecho também introduz o rei Joaquim, de resto ausente no julgamento de Jeremias, e um nobre de nome Elnatã ben Acbor, que foi responsável pela prisão do profeta Urias. O último versículo do capítulo constata, por fim, que Jeremias recebeu ajuda decisiva de um nobre de nome Aicam ben Safã, que o protegeu diante da fúria do povo (v. 24).

À primeira vista, Jr 26 parece ser um capítulo coeso¹². Por isso, muitos comentaristas o tratam como unidade literária¹³. No entanto, algumas repetições, rupturas e contradições no texto, além da presença de fraseologia e teologia típicas dos teólogos e redatores deuteronomistas, indicam que o texto não provém de uma só mão nem surgiu de uma só vez. Como sói acontecer com a maioria dos textos veterotestamentários, também Jr 26 tem uma história. A “crítica literária” é desafiada a descobrir esta história.

11 Cf., p. ex., BRUEGGEMANN, Walter. **A Commentary on Jeremiah**: Exile and Homecoming. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 239.

12 O leitor ou a leitora atento/a certamente percebeu que, na recontagem do texto feita acima, omiti alguns aspectos e detalhes por motivos que, espero, fiquem claros mais adiante.

13 Dentre os comentários em língua alemã cito, como exemplo, o de RUDOLPH, Wilhelm. **Jeremia**. 3. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. p. 168ss. (Handbuch zum Alten Testament, 12); dentre os comentários em língua inglesa cito dois recentes: HOLLADAY, William L. **Jeremiah 2**: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Minneapolis: Fortress Press, 1989. cap. 26-52 (Hermeneia), p. 100ss., e BRUEGGEMANN, 1998, p. 229ss.

2 - Um exercício de crítica literária de Jr 26

Os principais indícios de que o cap. 26 do livro de Jeremias não é totalmente coeso são os mencionados a seguir¹⁴.

Em primeiro lugar, o texto nos dá informações discordantes sobre a extensão da mensagem a ser transmitida pelo profeta. O v. 2aβb fala de “todas as palavras que te ordenei dizer-lhes; não omitas palavra alguma”, dando a entender que Jeremias deve repetir, no templo, “todas as palavras” que já proclamou em sua atividade profética até o presente momento. A fraseologia é repetida no v. 8a: “E quando Jeremias terminou de falar tudo o que Javé lhe mandara dizer [...]”. Por outro lado, o v. 1b menciona que a Jeremias sobreveio, da parte de Javé, “esta palavra”, dando a entender que se trata de uma palavra específica. Também o decorrer da narrativa mostra que, na realidade, foi uma única mensagem que Jeremias anunciou no templo, a saber, que o templo e a cidade seriam destruídos por Javé (v. 6, 9, 11, 12). É este o anúncio que causa toda a celeuma em torno de Jeremias e que faz com que os sacerdotes e profetas exijam a pena de morte de Jeremias. A narrativa não pressupõe que Jeremias tenha repetido todo o seu vasto repertório de anúncios e denúncias diante do povo reunido no templo – o que naturalmente seria bastante improvável. Os v. 2aβb e 8a devem, portanto, ser considerados acréscimos secundários à narrativa. Isto é corroborado pela linguagem deuteronômica destes versículos. A idéia de que o verdadeiro profeta somente profere as palavras que Javé “ordenar” (*tsivah* – *piel*) faz parte da teologia deuteronômico-deuteronômica¹⁵. Além disso, também a chamada “fórmula canônica” – “Nada acrescentarás e nada omitirás” –, presente de forma parcial no v. 2b, se encontra exclusivamente no ideário do deuteronomismo (Dt 4.2; 13.1).

Em segundo lugar, o texto dá informações díspares sobre o exato conteúdo e intenção da mensagem de Jeremias. Conforme os v. 3 a 5, o profeta anuncia uma desgraça condicional: “Talvez eles escutem e se convertam cada um de seu caminho perverso [...]” (v. 3); “Se não me escutar-

14 Não há condições de citar a multiplicidade de opiniões da história da pesquisa sobre cada um dos pontos da crítica literária abordados a seguir; por isso, remeto ao resumo dos problemas literários e das propostas da pesquisa apresentado por GRAUPNER, 1991, p. 41ss.

15 Dt 18.18, 20. As ocorrências do verbo *tsivah* em relação à missão profética no livro de Jeremias (Jr 1.7, 17; 13.5s.; 14.14; 23.32; 27.4; 29.23) são todas originárias da redação deuteronômica do livro (cf. a argumentação minuciosa de THIEL, Winfried. **Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973. (WMANT, 41); THIEL, Winfried. **Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. (WMANT, 52).

des para seguir a minha Lei [...]” (v. 4). Ou seja, o juízo vindouro anunciado é entendido como mera ameaça, isto é, ele somente acontecerá se o povo não ouvir e não se converter. Esta intenção é pressuposta também no v. 13: “E agora, melhorai os vossos caminhos e os vossos atos e escutai a voz de Javé, vosso Deus, e Javé se arrependerá do mal que anunciou contra vós”. Por outro lado, os inimigos de Jeremias conhecem apenas um anúncio incondicional de juízo: “Por que profetizaste em nome de Javé: Esta casa será como Silo e esta cidade será devastada e (ficará) sem habitantes?” (v. 9). O mesmo se repete no v. 11: “Este homem merece a morte porque profetizou contra esta cidade”. O próprio Jeremias confirma este conteúdo incondicional de seu anúncio nos v. 12 e 15. No julgamento que se segue, os *sarim* que presidem o julgamento e que dão o veredito não fazem alusão a um eventual caráter condicional do anúncio proferido pelo profeta (v. 16). Tanto a defesa de Jeremias quanto a decisão do tribunal se baseiam unicamente no argumento de que Jeremias não falou por si, mas como mensageiro de Deus. Se Jeremias, de fato, tivesse anunciado apenas um juízo condicionado ao comportamento humano, teria havido motivo suficiente para convocar um tribunal? Um eventual caráter condicional do juízo teria servido, em todo caso, como argumento para sustentar o veredito dos *sarim* em favor da inocência do profeta. Mas nada se menciona no v. 16.

Os v. 3 a 5 e 13, que contêm o caráter condicional da pregação profética, devem provir da redação deuteronômistica¹⁶. A terminologia usada nestes versículos e o ideário por ela veiculado indicam claramente sua origem¹⁷.

As informações discordantes sobre extensão e conteúdo da mensagem profética são, portanto, indício do trabalho redacional feito pelos deuteronômistas no livro de Jeremias¹⁸. A esta redação devem ser atribuídos, por enquanto, os v. 2aβb, 3-5, 8a, 13¹⁹. Sobre a intenção desta camada redacional ainda teremos que falar mais adiante.

16 THIEL, 1981, p. 3s., 93s.; GRAUPNER, 1991, p. 42 e 47, nota 26.

17 Para a expressão “converter-se cada um de seu caminho perverso”, cf. 1Rs 13.33; 2Rs 17.13; Jr 18.11; 25.5; 35.15; 36.3,7; para a frase “arrepender-se do mal (planejado ou anunciado)”, cf. Jr 18.8 (.10); 42.10; para “andar na minha Lei que eu vos dei”, cf. Jr 9.12; 44.10; Dt 4.8; 2Rs 10.31; para a expressão “por causa da perversidade de seus atos”, cf. Jr 4.4; 21.12; 44.22; para o apelo “melhorai os vossos caminhos e os vossos atos”, cf. Jr 7.3, 5; 18.11; 35.15; para a “fórmula da incansabilidade” (“os profetas que vos envio sem cessar”), cf. Jr 7.25; 25.4; 29.19; 35.15; 44.4; para o conceito “meus servos, os profetas”, cf. 2Rs 9.7; 17.13, 23; 21.10; 24.2; Jr 7.25; 25.4 e *passim*.

18 Sobre a extensão e importância teológica deste trabalho redacional, cf. principalmente os dois volumes da obra de Winfried Thiel citados acima (1973 e 1981).

19 Assim também se explica a duplicidade de conteúdo nos v. 7 e v. 8a: este último versículo é repetição de origem deuteronômistica.

Além das tensões, no texto, oriundas da redação deuteronômica, há, em Jr 26, uma intrigante tensão ou até contradição no tocante ao papel desempenhado pelo povo no processo contra Jeremias. O v. 8b apresenta o povo como sendo, juntamente com os sacerdotes e profetas, adversário de Jeremias; nos v. 11, 12 e 16, ao contrário, o povo se encontra ao lado dos *sarim* e se posiciona a favor do profeta. Além disso, a afirmação do v. 8b: “os sacerdotes, os profetas e **todo o povo** prenderam-no (sc. Jeremias)” se encontra em tensão com a afirmação do v. 9b: “e **todo o povo reuniu-se** (*vayiqqahel*)²⁰ em torno de Jeremias”. Se todo o povo já participa da captura de Jeremias, no v. 8b, qual é a necessidade de se repetir, no v. 9b, que “todo o povo” se aglomera em torno de Jeremias? O mais provável é que “todo o povo” (juntamente com os sacerdotes e profetas) apenas ouviu a pregação do profeta Jeremias (v. 7), mas não participou da ação de agarrá-lo (v. 8b); isto era função reservada aos funcionários do templo. O tumulto gerado pela prisão de Jeremias chamou a atenção dos ouvintes e foi responsável pelo ajuntamento do povo em torno do profeta, num primeiro momento certamente não para incriminá-lo, mas para ver como se desenvolveriam os acontecimentos e como o profeta responderia à acusação dos sacerdotes e profetas. Assim, é bastante provável que “todo o povo”, no v. 8b, deva ser considerado uma inserção posterior²¹.

Desconsiderando a menção do termo no v. 8b, a participação do povo em todo o episódio do julgamento de Jeremias é coerente: o povo ouve a mensagem, reúne-se em torno do profeta sem tomar de início uma posição definida a favor ou contra o profeta. Ele forma, por assim dizer, a assembléia jurídica, o júri, e ouve a acusação dos sacerdotes e profetas e, a seguir, a defesa de Jeremias e, por fim, coloca-se, juntamente com os *sarim*, que presidem o julgamento, contra a pena de morte de Jeremias. Disso destoa flagrantemente a intrigante observação que consta no versículo final do capítulo (v. 24): “Jeremias, contudo, foi protegido por Aicam ben Safã, de modo que não foi entregue nas mãos do povo para ser morto”. O versículo pressupõe que o povo teria linchado Jeremias se tivesse tido a oportunidade.

20 A Bíblia de Jerusalém traduz o verbo, em si neutro, de forma negativa: “E todo o povo **amotinou-se contra** Jeremias”, mostrando que se deixou influenciar pelo que se diz do “povo” no versículo 8b. Sobre as diversas possibilidades de se entender o verbo (*qahal* nifal), veja WANKE, 1971, p. 88.

21 Seria uma inserção involuntária do copista por influência do versículo precedente, conforme proposta da Bíblia Hebraica Stuttgartensia? Assim o entendem RUDOLPH, 1968, p. 170; HOSSFELD, Frank-Lothar; MEYER, Ivo. Der Prophet vor dem Tribunal: Neuer Auslegungsversuch von Jer 26. ZAW, Berlim, n. 86, p. 36, 1974; e GRAUPNER, 1991, p. 44. HOLLADAY, 1989, p. 105, admite que se a expressão “todo o povo” não for cortada do v. 8b, ela deve ser entendida apenas como “**uma parte** do povo”.

Isto pode coadunar-se com o secundário v. 8b, mas não com o papel predominante do povo durante todo o processo. O v. 24 relativiza, além disso, a sentença dos *sarim* que, como juízes, decidiram a favor do profeta, uma vez que o versículo pressupõe que esta sentença, na verdade, não teria sido suficientemente eficaz para salvar o profeta de um eventual linchamento. De acordo com o v. 24, a decisão dos *sarim* não teria sido respeitada pelo povo furioso, havendo a necessidade da intervenção especial de um nobre para tornar a sentença eficaz. Tudo isso é motivo para suspeitar de que o v. 24 foi acrescido no final do capítulo para ressaltar o papel de um representante do grupo dos *sarim*, Aicam ben Safã, que se empenhou de maneira especial pela vida e o bem-estar de Jeremias. O versículo tem, portanto, cunho apologético. Se ele tiver fundo histórico, este deve ser buscado em outro contexto do que o narrado no cap. 26.

Por último, há uma possível incongruência lógica e cronológica entre os v. 16 e 17. Pois, aparentemente o julgamento chega a seu final com a sentença dos *sarim*, expressa no v. 16. No entanto, o v. 17 introduz um novo grupo no processo de Jeremias, “os anciãos da terra”, ou seja, os anciãos das cidades do interior de Judá (cf. 1Sm 30.26). Mas não é a *presença* dessas autoridades interioranas no tribunal de Jerusalém que surpreende, já que o v. 2a menciona que também o povo das cidades de Judá se encontrava no templo de Jerusalém. O que surpreende é o fato de o voto dos anciãos em favor de Jeremias ser relatado somente após o veredito dos *sarim*. Será que o narrador volta atrás no tempo para retomar algo que aconteceu antes do final do julgamento, a saber, o voto dos anciãos de Judá? Este recurso estilístico do *flash back* é possível²². Mas qual seria a sua intenção? Colocar o voto dos anciãos após a sentença dos juízes (*sarim*), responsáveis pelo julgamento, objetivaria desabonar o veredito destes, transformando-o em mero voto²³? Mas por que desabonar uma decisão com a qual se concorda? Os v. 17-19 dão a nítida impressão de que querem acrescentar um argumento que corrobore a decisão judicial: há um caso precedente! A intervenção dos anciãos deve, portanto, ser considerada, antes, um acréscimo ao relato original. Isso se confirma não só pela posição cronologicamente deslocada do voto dos anciãos, mas também pelo fato deste, curiosamente, não ser dirigido aos juízes, mas a “toda a assembléia do povo” (*kol qehal*

22 LOHFINK, Norbert. Die Gattung der “Historischen Kurzgeschichte” in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des babylonischen Exils. *ZAW*, Berlim, n. 90, p. 323s., 1978, com nota 16.

23 GRAUPNER, 1991, p. 44, nota 17.

ha'am, v. 17)²⁴ e, não por último, por o v. 19 conter linguagem deuteronomística²⁵. Conforme o v. 19, o anúncio profético de Miquéias, o antecessor de Jeremias no prenúncio da destruição de Sião e Jerusalém, não se cumpriu porque o povo e o rei Sedecias passaram a temer a Javé. Assim, os v. 17-19 estão muito próximos da teologia deuteronomística, manifestada nos v. 3 e 13: o anúncio profético se realiza somente em caso de o povo não obedecer e não se converter. No entanto, já que esta teologia e terminologia se resume ao v. 19, é difícil decidir se todo o trecho – de 17 a 19 – ou somente o v. 19 procede da mão redacional.

3 - A intenção dos acréscimos ao relato original de Jr 26

Podemos concluir, provisoriamente e com a devida cautela, que o relato original de Jr 26, que abrangia possivelmente os v. 1, 2a α , 6, 7 (sem “todo o povo”), 8b-16, 20-23, foi reelaborado por duas ou até três mãos, que imprimiram a sua marca teológica e ideológica no relato original. A mão mais perceptível, por causa de sua terminologia, é a da redação deuteronomística, que configurou e editou o atual livro de Jeremias na época exílica-pós-exílica. A esta camada redacional pertencem, como vimos acima, os v. 2a β b, 3-5, 8a, 13(17-19). A teologia da redação deuteronomística de Jr 26 coincide com a que se manifesta alhures no livro de Jeremias e, *grosso modo*, também com a que se revela nas outras obras atribuídas a esta escola, como o livro do Deuterônomo e a História Deuteronomista (Josué a 2Reis)²⁶. A redação deuteronomística transforma a proclamação incondicional de juízo em anúncio condicional. A pregação profética coloca os ouvintes e as ouvintes diante de uma alternativa: se obedecerem à vontade divina, ou seja, à Lei, e se se converterem da apostasia e retornarem a Javé, a desgraça anunciada não acontecerá; se, ao contrário, não ouvirem nem se arrependem de seus maus caminhos, o juízo predito, de fato, acontecerá²⁷.

24 STIPP, Hermann J. **Jeremia im Parteienstreit**. Frankfurt: Verlag Anton Hain, 1992. p. 18ss., 34ss. (BBB, 82), entende que os v. 17-19 são, por causa da expressão *qehal há'am*, continuação direta do v. 9, onde o povo se reuniu (*vayiqqahel*) em torno de Jeremias, atribuindo todo o relato original Jr 26.1-6.8*-9.17-19 aos deuteronomistas. Esta visão, a meu ver, não diferencia com precisão entre terminologia deuteronomística e pré-deuteronomística.

25 GRAUPNER, 1991, p. 50s. Entre as expressões deuteronomísticas do v. 19 podem ser contadas: “apaciar a face de Javé” (Êx 32.11; 2Rs 13.4) e “arrepende-se do mal anunciado”, tendo Javé como sujeito (Êx 32.12,14; Jr 18.8; 26.3, 13; 42.10).

26 Cf., em especial, as obras de Winfrid THIEL, citadas acima (1973 e 1981), além disso, GRAUPNER, 1991, p. 47ss.

27 Cf. um belo resumo desta tese deuteronomística em Jr 18.7-10. THIEL, 1973, p. 290ss. e *passim*, denomina esta pregação de “*Alternativpredigt*”.

Os profetas são, portanto, na visão dos deuteronomistas, pessoas que pregam a Lei e que conclamam o povo à obediência da Lei, em especial do Primeiro Mandamento, ao arrependimento e à conversão dos que abandonaram Javé para adorar outras divindades. Assim, Jeremias é entendido como um elo dentro da longa corrente de profetas que, constante e incansavelmente, alertaram o povo, sem que este tenha atendido ao apelo profético. Dessa forma, os deuteronomistas pretendem explicar que o fim de Judá e Jerusalém não se deve à falta de aviso por parte de Javé, mas exclusivamente à relutância do próprio povo em converter-se e andar nos caminhos da Lei.

A segunda interferência no relato original foi a que acrescentou o versículo final no cap. 26²⁸. Este versículo (v. 24) afirma que Jeremias deve a sua vida a uma pessoa em especial: Aicam ben Safã. Este Aicam é bastante conhecido na corte real de Judá, desde a época do rei Josias. Aliás, toda a família de Safã deve ter sido de origem nobre e tido considerável influência política no Reino de Judá. Safã era secretário do rei Josias (2Rs 22.3ss.), teve papel importante na tramitação do livro encontrado, à época, no templo de Jerusalém, que motivou a chamada “reforma josiânica”, em 622 a.C. Na época, também Aicam, um dos filhos do secretário Safã, já fazia parte do círculo de conselheiros mais próximos do rei Josias (2Rs 22.12). Além de Aicam, são conhecidos outros dois filhos ilustres de Safã: Gamarias e Elasa. Gamarias fazia parte do círculo dos *sarim* em torno do rei Joaquim (Jr 36.11s., 25) e tinha uma sala no complexo do templo (Jr 36.10); e Elasa faz parte de uma delegação judaíta enviada à Babilônia, na época do rei Sedecias (Jr 29.3). Posteriormente, após a destruição de Jerusalém, em 586 a.C., um filho de Aicam, Godolias, foi nomeado, pelos babilônios, governador de Judá (Jr 40.5s.). Tudo isso indica que uma família politicamente influente, antes e depois do fim do Estado de Judá, tem interesse em mostrar que, em todos os momentos da vida de Jeremias, interferiu em favor do profeta. Pode-se perguntar até que ponto o próprio autor do relato original tenha tido relações de parentesco ou de amizade com esta importante família de Safã. Se este for o caso, o v. 24 poderia ser considerado uma “retificação ideológica” do próprio autor do relato original!

Uma eventual terceira mão é mais difícil de determinar, já que não ficou totalmente claro, acima, se os v. 17 a 19 são de procedência deuteronomística ou se pertencem, ao menos parcialmente, ao relato original ou,

28 É praticamente impossível saber se a inclusão da expressão “e todo o povo”, no v. 8b, provém da mesma mão.

ainda, se são oriundos de uma terceira mão. Não temos condições de aprofundar nem de decidir a questão aqui. O que se pode dizer é que os v. 17-19, que introduzem o voto dos anciãos de Judá, estribado no caso precedente de Miquéias de Moréshet-Gate, coincidem com o objetivo e a teologia dos deuteronomistas: se os ouvintes de Jeremias se decidirem como se decidiram o povo de Judá e o rei Ezequias na época de Miquéias, Javé se arrependerá também desta vez do mal que planejou fazer. Por outro lado, o acréscimo preserva dados importantes para quem pretende entender a jurisdição na época veterotestamentária. Sobre isso, no entanto, se falará a seguir.

4 - O funcionamento da justiça em Jerusalém conforme Jr 26

Após detectadas algumas tendências teológicas e apologéticas na formação do texto de Jr 26, pode-se perguntar se o relato original contém informações historicamente confiáveis que possibilitam reconstruir, pelo menos parcialmente, o cotidiano da jurisdição em Jerusalém, na época do profeta Jeremias. Não faltam vozes contrárias. O cap. 26 já foi considerado, na pesquisa moderna, “um processo de disciplina doutrinária”, construído para legitimar a atuação profética de Jeremias²⁹, “um acontecimento fictício”³⁰, uma “narrativa teológico-doutrinária”³¹, ou uma “narrativa apologética” que pretende inocentar os cidadãos plenos de Judá e incriminar unicamente o rei pela destruição da cidade³². Vimos, acima, no entanto, que a tendência apologética é localizada, não podendo ser generalizada e ampliada para todo o texto. Além disso, deve-se perguntar se, na época do exílio babilônico, ainda havia necessidade de “construir” uma história para legitimar o profeta Jeremias. Esta legitimidade não estava dada de sobejo com o cumprimento de sua profecia³³? Há diversos aspectos que depõem em favor da historicidade do relato original. O cenário é concreto e preciso: há um local determinado, uma mensagem definida, uma diversidade de protagonistas e uma complexidade de papéis e posicionamentos, existem semelhanças e coincidências com outras informações que temos sobre o funcionamento

29 HOSSFELD; MEYER, 1974, p. 42-45, 48s.

30 NIEHR, Herbert. **Rechtssprechung in Israel**: Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987. p. 93, nota 279. (Stuttgarter Bibelstudien, 130).

31 SCHREINER, Joseph. **Jeremia 25,15-52,34**. Würzburg: Echter, p. 154s. (Neue Echter Bibel).

32 Por último, LOHFINK, 1978, p. 337ss.

33 Cf., também para o que segue, GRAUPNER, 1991, p. 54.

da justiça, em especial sobre a seqüência das fases e partes de um processo e a competência dos *sarim* na jurisdição hierosolimita.

Hans Jochen Boecker fez, em 1964, um excelente estudo sobre as “formas dos discursos jurídicos” no Antigo Testamento, que continua atual até hoje³⁴. Conforme este estudo, pode-se enquadrar o processo contra Jeremias perfeitamente dentro da ordem processual existente em Israel. O anúncio profético de que o templo e a cidade de Jerusalém serão destruídos pelo próprio Deus neles invocado é entendido pelos sacerdotes e profetas como blasfêmia. Isso é compreensível diante do pano de fundo da teologia oficial da época, reproduzida em especial pelos teólogos do templo, conforme a qual Jerusalém é uma cidade inexpugnável por nela se encontrar “a casa de Javé”, obviamente protegida de forma especial por seu Deus (Sl 46; 48). O anúncio da destruição do templo em nome de Javé constitui, portanto, uma contradição impossível ou, antes, uma petulante contestação da capacidade de Javé de defender sua própria morada. A blasfêmia é punida com a morte (Lv 24.10-16; 1Rs 21.13; cf. Êx 22.27).

Os funcionários e teólogos do templo, os sacerdotes e os profetas³⁵ vinculados ao culto, são as pessoas mais atingidas pela proclamação jeremiânica, uma vez que ganham seu sustento do templo; sacerdotes e profetas são alvo freqüente das críticas de Jeremias (4.9; 5.31; 6.13; 14.18; 23.11). Além disso, os funcionários do templo são responsáveis pela ordem no recinto do templo. Aparentemente sacerdotes podiam prender e punir pessoas que dentro da área do templo se comportavam inadequadamente (“fanáticos e profetas”, cf. 29.26s.) ou proferiam discursos impróprios (Jr 20.1-3). Mas, em Jr 26, o caso transcende a competência dos responsáveis pela ordem e jurisdição do templo, pois trata-se de crime que exige pena capital. Para ser condenado à morte, Jeremias precisa ser julgado pelo tribunal da cidade. Mas este precisa ser constituído para o caso. Isso acontece com a prisão de Jeremias³⁶ e o “discurso de ajuizamento”³⁷ dos sacerdotes e profetas, nos v. 8b e 9:

Certamente morrerás! Por que profetizaste em nome de Javé, dizendo: “Esta casa será como Silo e esta cidade será devastada e (ficará) sem habitantes”?

34 BOECKER, Hans Jochen. **Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964. (WMANT, 14); especialmente as p. 57ss., 71ss., 94ss., 105, 133 se referem a Jr 26. Cf. também outra obra, mais recente, do mesmo autor sobre o assunto, **Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976. (Neukirchener Studienbücher, 10).

35 A versão grega dos Setenta fala de “pseudoprofetas”.

36 BOECKER, 1964, p. 107, nota 3, afirma que a raiz *tafas* (“agarrar”) é termo técnico jurídico.

O discurso dos adversários de Jeremias contém dois elementos: a acusação, em forma de pergunta retórica, e a proposta de pena: a condenação à morte, neste caso, enfaticamente anteposta. Com isso, os acusadores remetem a questão ao tribunal.

O povo reunido em torno de Jeremias não é suficiente para formar o tribunal. Nas cidades e vilas do interior de Judá, a congregação dos cidadãos livres do lugar, dentre os quais deve-se pressupor a presença qualificada dos anciãos – os chefes das famílias importantes –, normalmente é a assembléia jurídica competente para julgar os casos de âmbito local (Dt 19.11-13; 21.1-9; 25.5-10). Em Jerusalém, a assembléia do povo não é o suficiente, pois a jurisdição na capital, pelo visto, é de competência do rei (Jr 21.11s.; cf. 22.15s.), já que Jerusalém é a “cidade de Davi”, estando, portanto, vinculada diretamente à dinastia davídica³⁸. O rei é senhor legal de Jerusalém, mas como o próprio rei dificilmente podia estar sempre presente para presidir os julgamentos, ele, sem dúvida, delegava esta função a pessoas de sua confiança e respeitadas pelo povo, os *sarim*³⁹.

Este grupo de altos dignitários e graduados oficiais não deve ter sido muito grande (cf. Jr 36.11 ss.). Eles tinham acesso direto ao rei, e, portanto, enorme influência política. Estes chefes políticos de procedência nobre – dois dos quais são mencionados no próprio cap. 26: Aicam ben Safã e Elnatã ben Acbor – certamente não se ocupavam exclusivamente com questões jurídicas. Eles participavam do exercício de governo como um grupo semi-independente do rei⁴⁰. Quando foram informados de que eram solicitados a presidir um julgamento, estes chefes estavam reunidos no palácio real, onde deveriam ter uma sala à sua disposição (cf. Jr 36.12), de onde subiram para instalar-se no “portão novo” do templo, aparentemente um local espaçoso e, portanto, adequado para um tribunal (cf. Jr 36.10). Aí eles se sentaram; ao que parece, os que presidem o julgamento estão sentados, enquanto que o povo, as partes e as testemunhas ficam, normalmente, de pé.

Após a constituição do tribunal competente (Jr 26.10), iniciam os dis-

37 BOECKER, 1964, p. 71ss., fala em “*Appellationsrede*”.

38 Assim MACHOLZ, Georg Christian. Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung. *ZAW*, Berlim, n. 84, p. 157ss., 1972; MACHOLZ, Georg Christian. Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda. *ZAW*, Berlim, n. 84, p. 314ss., 1972; de forma semelhante também NIEHR, 1987, p. 87ss., 91, mesmo que por razões diferentes.

39 Is 1.23, 26; 3.1-3; Jr 37.13-15; 38.4-6; Mq 3.9-11; 7.3 pressupõem a conexão de altos funcionários da corte com a jurisdição, mesmo que nem sempre se use o termo *sar*. Sobre este termo, cf. RÜTERSWORDEN, Udo. *Die Beamten der israelitischen Königszeit*: Eine Studie zu *sr* und vergleichbaren Begriffen. Stuttgart: Kohlhammer, 1985. (BWANT, 117).

40 RÜTERSWORDEN, 1985, p. 94; STIPP, 1992, p. 7.

curtos das partes. Primeiramente os sacerdotes e profetas se dirigem ao tribunal (“aos chefes e a todo o povo”) e proferem o discurso da acusação, repetindo formalmente o que haviam dito a Jeremias na fase pré-processual (v. 8b, 9)⁴¹. O discurso inclui proposta de condenação à morte, a acusação que motiva esta proposta e a informação da existência de testemunhas (“como ouvistes com vossos próprios ouvidos”). A seguir, o próprio acusado faz seu discurso de defesa, sem necessidade de ser convidado para tal (v. 12, 14s.). Também Jeremias se dirige a todo o tribunal (“a todos os chefes e a todo o povo”). Na sua defesa, Jeremias não contesta o mérito da acusação – o conteúdo de sua pregação –, mas argumenta que, mesmo assim, é inocente, pois não agiu por conta própria, mas por ordem e em nome de Javé (v. 12). Reconhece a legitimidade e autoridade da corte e está disposto a submeter-se à sua decisão (v. 14)⁴², mas alerta para a maldição que recairá sobre quem derramar sangue inocente (v. 15).

Após o discurso de defesa do próprio acusado, segue a defesa por parte de terceiros⁴³. Aí se enquadraria o discurso cronologicamente deslocado dos anciãos (v. 17-19). A mão que introduz este parágrafo tem em mente uma situação em que anciãos presidem um julgamento, pois eles se erguem de seus assentos de juízes (v. 17) e não se dirigem aos funcionários da corte, mas somente à assembléia do povo. Esta situação espelha o que ocorria normalmente nos julgamentos junto aos portões das cidades do interior de Judá, mas não em Jerusalém, onde não se tem conhecimento de julgamentos presididos pelos anciãos da cidade⁴⁴. Os anciãos trazem um argumento adicional à defesa. Enquanto que Jeremias afirma sua inocência por não ser o autor da mensagem, mas ter sido enviado por Javé, os anciãos se revelam como bons preservadores das tradições, não só legais, mas, no caso, também proféticas, ao trazerem à baila o caso precedente de um século atrás, inclusive citando, no v. 18, literalmente a mensagem de Miquéias contra Jerusalém, contida em Mq 3.12. Casos precedentes são de grande importância na tomada de decisões dentro de um sistema jurídico pouco sistematizado, baseado em leis consuetudinárias, preservadas, por via de regra, oralmente. As decisões tomadas em gerações anteriores são um inestimável auxílio para a tomada de decisões em casos análogos. Muitas das leis casuísticas do Antigo Testamento representam, na verdade, de-

41 BOECKER, 1964, p. 71s., 74.

42 BOECKER, 1964, p. 94s. O v. 13 é da redação deuteronômica, não podendo ser entendido como “proposta de conciliação” por parte de Jeremias, como pensa BOECKER, 1964, p. 119.

43 BOECKER, 1964, p. 95.

44 Contra NIEHR, 1987, p. 75s.

cisões tomadas no passado que servem de regra para casos semelhantes no presente e no futuro.

Por fim, após os discursos de ambas as partes, o tribunal deve chegar a uma decisão e decretar a sentença. Isso ocorre no v. 16. A sentença é proferida por todo o tribunal (“e disseram os chefes e todo o povo”) aos acusadores (“aos sacerdotes e profetas”): “Este homem não merece a morte, pois ele nos falou em nome de Javé, nosso Deus”. Assim, o tribunal pleno se pronuncia a respeito da proposta de condenação à morte, feita pela acusação⁴⁵. A fundamentação é a mesma trazida por Jeremias: o profeta falou a mando de Javé. Aparentemente o tribunal tinha que tomar posição unicamente a favor ou contra a proposta da acusação, não havendo a possibilidade de uma eventual comutação da pena.

O julgamento está encerrado. Todos podem voltar a seus afazeres rotineiros. Mas a narrativa não dá por encerrado o assunto e acrescenta o episódio da trágica morte do profeta Urias. O episódio traz à tona a fragilidade do sistema judiciário israelita e, em especial, hierosolimita. O motivo é evidente! Num sistema em que o rei é a autoridade legal e jurídica maior, os julgamentos estão sujeitos ao arbítrio do soberano. Jr 26 mostra que, nesse caso, uma pessoa podia ser absolvida por um tribunal presidido pelos funcionários encarregados da justiça, enquanto que outra pessoa, acusada do mesmo crime, podia ser executada sumariamente, sem sequer ter tido a chance de se defender em julgamento. A inconsistência do sistema judicial se mostra de forma flagrante na pessoa de Elnatã ben Acbor. Em Jr 36.12, 25, Elnatã aparece como sendo integrante do seleto grupo de nobres chefes políticos da época de Joaquim. Nesta ocasião, aparentemente tomou partido em favor de Jeremias, pois, juntamente com seus colegas, aconselha Baruc e Jeremias a se esconderem da ira do rei e, além disso, se opõe à decisão do rei Joaquim de destruir o rolo de Jeremias. Não é nenhum absurdo pensar que este Elnatã também tenha participado do julgamento de Jeremias, como um dos integrantes dos *sarim*. No entanto, em Jr 26.22s., esse mesmo Elnatã vai, por ordem do rei Joaquim, buscar, no Egito, o profeta Urias para levá-lo preso a Jerusalém a fim de aí ser executado. Esta falta de coerência na atuação de Elnatã não deve ser condenada por nossos modernos critérios de moralidade, mas entendido como uma consequência do sistema judicial de Jerusalém, onde a vontade do rei aparentemente não estava presa a casos precedentes, pelo que podia ignorar uma decisão dos chefes aos quais ele próprio delegara a tarefa de estabelecer justiça na capital.

45 BOECKER, 1964, p. 133, 135.

5 - Conclusão

Podemos concluir! Apesar de conter claras tendências teológicas, ideológicas e apologéticas, o texto de Jr 26 preserva resquícios da prática judicial da cidade de Jerusalém nos últimos anos da existência autônoma do Estado de Judá. Dentre as três formas de jurisdição conhecidas do Antigo Oriente – a jurisdição do templo, dos anciãos e do rei –, defrontamo-nos, em Jr 26, obviamente com a última. Os anciãos continuavam sendo, em grande parte, os responsáveis pelos julgamentos junto aos portões das aldeias, vilas e cidades do interior (Dt 21.1-9; 19.11-13; 25.5-10; cf. Rt 4.1-2). Esta era provavelmente a realidade na maioria destas localidades, mesmo que em algumas cidades fortificadas o comandante do exército possa ter assumido e exercido a função de juiz (cf. 2Cr 19.5 e o texto de Mesad Hashavyahu)⁴⁶. Em Jerusalém, no entanto, a jurisdição dos anciãos não se torna perceptível nos textos. Não temos condições de afirmar se, em tempos antigos, havia, em Jerusalém, uma administração da justiça por parte dos anciãos. Em todo caso, nas últimas décadas da existência do Estado de Judá, não há sinais dela⁴⁷.

Um texto, raramente lembrado neste contexto, confirma o que se constatou em Jr 26. Trata-se do texto de Jr 21.12, que se encontra logo no início da pequena coletânea de ditos contra os reis de Judá (Jr 21.11-23.8). O profeta se dirige, neste versículo, à “casa de Davi”, ou seja, certamente ao próprio rei, mas por extensão também ao palácio real, quer dizer, aos funcionários responsáveis pelo sistema judicial:

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.

Este texto tem em mente julgamentos periódicos na cidade, quem sabe até diários (“pela manhã”!), não somente ocasionais ou especiais. Não pode estar se referindo, portanto, àquela instância jurídica central, da qual fala Dt 17.8-13, e que tinha a tarefa de decidir as causas demasiadamente difíceis para os tribunais locais. Como o texto de Jr 21.12 menciona as duas

46 Quanto à reforma jurídica do rei Josafá, cf. MACHOLZ, 1972 (*Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda*), p. 318ss. O texto de Mesad Hashavyahu pode ser encontrado, p. ex., em SMELIK, Klaas A. D. **Writings from Ancient Israel: A Handbook of Historical and Religious Documents**. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991. p. 93-100.

47 NIEHR, 1987, p. 91ss., 94.

partes em litígio, o “explorado” e o “opressor” (o juízo de valor emitido pelo profeta não anula o argumento), tampouco se tem a impressão de que se trate de casos de pessoas particulares contra a administração real (como se deve pressupor, p. ex., em 2Sm 15.1-6). Pelo contrário, tudo indica que se trata de casos do cotidiano judicial da cidade de Jerusalém. A “casa do rei” é responsável por esta jurisdição⁴⁸. O dito profético Jr 21.12 pressupõe que não é necessariamente a pessoa do rei que está envolvida diariamente com os julgamentos na capital; essa tarefa certamente era delegada a pessoas do “palácio” de confiança do rei. No entanto, como se evidencia no relato de Jr 26.20-23, o rei pode dispensar os rituais judiciais costumeiros e tomar decisões soberana e arbitrariamente, à revelia de decisões em casos análogos.

Referências

- BOECKER, Hans Jochen. **Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976. (Neukirchener Studienbücher, 10).
- _____. **Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964. (WMANT, 14).
- BRUEGGEMANN, Walter. **A Commentary on Jeremiah: Exile and Homecoming**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- DUHM, Bernhard. **Das Buch Jeremia**. Tübingen/Leipzig: J. C. B. Mohr, 1901.
- GRAUPNER, Axel. **Auftrag und Geschick des Propheten Jeremia**: Literarische Eigenart, Herkunft und Intention vordeuteronomistischer Prosa im Jeremiabuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991. (Biblich-Theologische Studien, 15).
- HOLLADAY, William L. **Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah**. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- HOSSFELD, Frank-Lothar; MEYER, Ivo. Der Prophet vor dem Tribunal: Neuer Auslegungsversuch von Jer 26. **ZAW**, Berlim, n. 86, p. 36, 1974.
- LOHFINK, Norbert. Die Gattung der “Historischen Kurzgeschichte” in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des babylonischen Exils. **ZAW**, Berlim, n. 90, p. 323s., 1978.
- MACHOLZ, Georg Christian. Die Stellung des Königs in der israelitischen Gerichtsverfassung. **ZAW**, Berlim, n. 84, p. 157ss., 1972.
- _____. Zur Geschichte der Justizorganisation in Juda. **ZAW**, Berlim, n. 84, p. 314ss., 1972.

48 O texto de Jr 22.15-17 destaca que o monarca é o responsável último pelo que acontece nos julgamentos.

NIEHR, Herbert. **Rechtssprechung in Israel**: Untersuchungen zur Geschichte der Gerichtsorganisation im Alten Testament. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987. (Stuttgarter Bibelstudien, 130).

RUDOLPH, Wilhelm. **Jeremia**. 3. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968. (Handbuch zum Alten Testament, 12).

RÜTERSWORDEN, Udo. **Die Beamten der israelitischen Königszeit**: Eine Studie zu *sr* und vergleichbaren Begriffen. Stuttgart: Kohlhammer, 1985. (BWANT, 117).

SCHREINER, Joseph. **Jeremia 25,15-52,34**. Würzburg: Echter, p. 154s. (Neue Echter Bibel).

SMELIK, Klaas A. D. **Writings from Ancient Israel**: A Handbook of Historical and Religious Documents. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

STIPP, Hermann J. **Jeremia im Parteienstreit**. Frankfurt: Verlag Anton Hain, 1992. (BBB, 82).

THIEL, Winfried. **Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973. (WMANT, 41).

THIEL, Winfried. **Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. (WMANT, 52).

WANKE, Gunther. **Untersuchungen zur sogenannten Baruchschrift**. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. (BZAW, 122).