

**Demagogos políticos:
Max Weber e os profetas de Israel**

Political Demagogues:
Max Weber and the Prophets of Israel

Carlos Eduardo Sell¹

Resumo

Quais são as características e qual é a atualidade da Sociologia dos profetas de Max Weber? Para responder a estas perguntas, o artigo situa a reflexão de Weber sobre os profetas no contexto da pesquisa bíblica de sua época. Apesar das mudanças nesta área, defende-se que a atualidade da Sociologia weberiana do profetismo consiste em abordar o fenômeno a partir de múltiplos níveis. Em primeiro lugar, adota-se uma perspectiva transcultural que define este fenômeno a partir do plano geral do carisma. No plano intra-cultural ocidental, por sua vez, a profecia é definida pelo seu caráter ético ou emissário. No plano interno da história da Israel, Weber propõe uma perspectiva sociológica original que define os profetas pelo seu papel político no plano internacional. Por fim, do ponto de vista de sua evolução histórica, descreve-se a evolução da profecia como um processo de racionalização interna e como ponto de partida do processo de desencantamento do mundo.

Palavras-chave: Max Weber; Israel; Judaísmo; Profetas; Profetismo.

Abstract

What are the characteristics and what is the relevance of Max Weber's sociology of prophets? To answer these questions, the article places Weber's reflection on the prophets in the context of biblical research at his time. Despite the changes in this area, it is argued that the current status of the Weberian sociology of prophetism consists in approaching the phenomenon from multiple levels. In the first place, a transcultural perspective is adopted that defines this phenomenon from the general plan of the charism. In the western intra-cultural plane, in turn, prophecy is defined by its ethical or emissary character. On the internal level of Israel's history, Weber proposes an original sociological perspective that defines the prophets by their political role on the international level. Finally, from the point of view of its historical evolution, the evolution of prophecy is described as

¹ Doutor em Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil. Professor adjunto do Departamento de Sociologia e Ciência Política da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. E-mail: carlos.sell@ufsc.br

a process of internal rationalization and as the starting point of the process of disenchantment of the world.

Keywords: Max Weber; Israel; Judaism; Prophets; Prophetism.

Resumen

¿Cuáles son las características y cuál es la relevancia de la Sociología de los profetas de Max Weber? Para responder a estas preguntas, el artículo sitúa la reflexión de Weber sobre los profetas en el contexto de la investigación bíblica de su época. A pesar de los cambios en este ámbito, se sostiene que la actual sociología weberiana del profetismo consiste en abordar el fenómeno desde múltiples niveles. En primer lugar, se adopta una perspectiva transcultural que define este fenómeno desde el plano general del carisma. En el plano intracultural occidental, a su vez, la profecía se define por su carácter ético o emisario. En el nivel interno de la historia de Israel, Weber propone una perspectiva sociológica original que define a los profetas por su papel político en el nivel internacional. Finalmente, desde el punto de vista de su evolución histórica, la evolución de la profecía se describe como un proceso de racionalización interna y como punto de partida del proceso de desencanto del mundo.

Palabras clave: Max Weber; Israel; Judaísmo; Profetas; Profetismo.

Introdução

O propósito deste artigo é caracterizar e discutir a atualidade do entendimento de Max Weber sobre a natureza e o papel do profetismo israelita à luz da história da pesquisa bíblico-exegética sobre o tema. Importa acentuar, porém, que a discussão sobre as contribuições e os limites da análise de Weber sobre o profetismo precisa libertar-se da fixação em identificar ponto por ponto a correção ou incorreção deste ou daquele dado histórico-empírico, como se a sua validade dependesse da soma negativa ou positiva desses elementos isoladamente. De acordo com essa lógica de inventário, o que nos cabe fazer é conservar ou descartar em específico cada informação, procedimento no qual se perde completamente a visão de conjunto. Independentemente das atualizações histórico-empíricas que novas pesquisas possam trazer (PACHECO, 2019), a questão que precisa ser posta em tela é o sentido teórico da reflexão que Weber

propõe-nos sobre os profetas: não é apenas da exatidão de sua descrição factual que se trata, mas do horizonte hermenêutico em que os dados factuais são interpretados.

É para esse patamar de reflexão que as contribuições deste trabalho, ainda que longe de enfrentar todos os problemas, almejam apontar. Para tanto, o texto está construído da seguinte forma. Primeiramente se descreve a evolução da pesquisa bíblica sobre os profetas de Israel. A fim de demonstrar como, apesar das mudanças na pesquisa especializada, a abordagem de múltiplos níveis de Weber ainda é um interlocutor fecundo para o entendimento dos profetas, aponta-se para o fato de que sua análise já contempla o enfoque cultural-comparativo hoje predominante. Na sequência destaca-se como a Sociologia weberiana dos profetas de Israel também coloca em relevo sua dimensão político-social. Por fim, demonstra-se que no centro da pesquisa histórico-genética de Weber encontra-se uma dupla análise da racionalização profética que, ao mesmo tempo em que se racionaliza internamente, também contribui, para além dela mesma (externamente), para o processo de racionalização ocidental.

1. Weber e a pesquisa sobre os profetas de Israel: ontem e hoje

Para entender o horizonte teórico a partir do qual Weber redigiu os escritos que dedicou ao judaísmo antigo e, nesse contexto, sobre os profetas de Israel, precisamos confrontar pelo menos três áreas de conhecimento: a *Teologia*, a *História* e a *Sociologia*. Os dois primeiros campos do conhecimento estão profundamente entrelaçados, pois a *Teologia liberal* da época praticamente fundiu os estudos bíblicos com a *História*, o que, não por acaso, conduziu à formação do chamado *método histórico-crítico* e da *Escola Histórica das Religiões* (KIPPENBERG, 1997). Já a *Sociologia*, ao contrário daquelas disciplinas, ainda era uma área incipiente, por isso ela herda parte das suas agendas, ao mesmo tempo em que as insere em um novo horizonte de problemas (LIEBESCHÜTZ, 1967), como pretendo demonstrar.

1.1 Estudos bíblicos

No campo da pesquisa bíblica o período em que Weber escreveu foi maciçamente dominado pelos escritos de Julius Wellhausen (1844-1918) e pela *hipótese documental*, teoria que afirma serem os escritos do Pentateuco resultado de junção e fusão de quatro fontes: Eloísta (E), Javista (J), Sacerdotal (P) e Deuteronomista (D). Ele também levou a um novo patamar a hipótese de que, ao contrário da sequência de textos das escrituras hebraica e cristã, a profecia israelita não é um fenômeno posterior à lei mosaica. Na verdade, os profetas foram portadores de uma religião de tipo ético, mas acabaram sendo traídos e suplantados pelo sistema ritual-legalista do primeiro judaísmo que é considerado, portanto, uma deformação do espírito da profecia (WELLHAUSEN, 2013).

Esses parâmetros gerais influenciaram decisivamente os primeiros estudiosos especializados nos livros proféticos (BLENKINSOPP, 1995). Bernhard Duhm (1875), por exemplo, sustenta que o objetivo da profecia era romper as cadeias culturais e legalistas da religião de Israel. A tese foi retomada por Abraham Kuenen (1887) que, ao investigar a origem e desenvolvimento da profecia, concluiu que ela foi perdendo seu caráter extático inicial e sua ênfase na previsão do futuro. A oposição entre *Roehl* (vidente) e *Nabi* (profeta) seria uma evidência de que a profecia adotou um discurso cada vez mais moral e centrado nas questões do presente, processo que estimulou a passagem da monolatria para um autêntico monoteísmo de tipo ético.

Outro traço fundamental dos estudos teológicos é a investigação sobre a *psicologia dos profetas* (PETERSEN, 1987). Pioneiro na tarefa, Gustav Hölscher (1914) investigou os estados de transe coletivos. A mesma trilha foi seguida por Hermann Gunkel (1923) em seus esforços de compreensão do estado de consciência representado pelo êxtase. Em sua teoria da “transição escalonada do profeta a pregador e pensador religioso”, ele defende que a profecia inicia-se com grupos de profetas que experimentam intensos estados extáticos, mas aos poucos

essa experiência efusiva é acompanhada de oráculos (de ventura ou desgraça) que se concentram cada vez mais no destino do povo de Israel.

O enfoque histórico e psicológico dessa primeira etapa de pesquisa científica da profecia hebraica influenciou profundamente o estudo realizado por Weber. Portanto, mais do que uma recapitulação da teologia cristã (FREITAS, 2007), talvez fosse mais acertado dizer que a Sociologia do profetismo de Weber representa, na verdade, uma recapitulação da teologia liberal-protestante da época, pois tal Sociologia não deixa de projetar, na medida em que contrapõe profecia (protestantismo) e sacerdócio (catolicismo), um enfoque confessional ao seu objeto de estudo.

As premissas dos estudos bíblicos liberais só começaram a ser abaladas quase cem anos depois com as críticas de Ivan Engnell (1970) e Robert. E. Clements (1975), entre outros, que questionaram os quatro pilares do paradigma reinante (GORDON, 1995): (1) a ideia de que todo o conjunto do profetismo é anterior à lei, pois desconsidera a existência de tradições e códigos legais que já existiam antes deles; (2) a radicalização da diferença entre profecia e culto (sacerdotes), porque ignora a existência de formas cultuais de profecia; (3) o anacronismo do suposto “monoteísmo ético” dos profetas, pois coloca em segundo plano a dimensão comunitária do povo de Israel; (4) os exageros da leitura psicológica que superdimensiona a experiência extática. Além disso, os estudos sobre o profetismo foram profundamente afetados por novas descobertas arqueológicas na região de Mari e pelo *corpus* neoassírio, que documentam a existência da profecia no Oriente Médio e mudaram o panorama da discussão (NISSINEN, 2000; 2003).

Com a derrocada do paradigma dominante, duas visões disputam seu lugar (KELLE, 2014). De um lado, um *modelo sincrônico* que privilegia o texto como construção literária e, de outro lado, um *modelo diacrônico* de cunho sócio-antropológico. O *modelo sócio-histórico*, levando em conta as novas descobertas, por meio de análises comparativas, procura determinar as características essenciais do profetismo a partir da noção de “intermediário divino” (WILSON,

1980). Ela desemboca na tese de que o profetismo de Israel é um subtipo ou mesmo um fenômeno próximo da prática da adivinhação, bastante disseminada no Oriente Médio. Em consequência, rompe-se com a tese de que a profecia hebraica seria radicalmente oposta ao fenômeno da adivinhação.

Já para o *modelo literário*, os escritos proféticos do Antigo Testamento são construções escritas no período pós-monárquico, o que torna inviável buscar por meio deles uma imagem real da profecia (EDELMAN; BEN ZVI, 2009). Esse modelo rompe também com a tese de que a literatura profética hebraica evolui em camadas, razão pela qual não há mais como se ter acesso a uma espécie de núcleo original com as autênticas palavras ou ideias dos profetas. Tais escritos não são descrições ou memórias do passado, mas discursos ideológicos ligados a interesses de grupos do pós-exílio. É por isso que os profetas de Israel são colocados em absoluto contraste com os adivinhos da região mesopotâmica. Esse modelo também advoga a tese de que a singularidade dos profetas de Israel *vis-à-vis* os adivinhos não passa de uma ficção².

1.2 Ciências histórico-sociais

Antes de passarmos à discussão sobre como as mudanças na pesquisa sobre os profetas influenciam a atualidade da teoria de Weber, indo além da teologia, precisamos verificar ainda como ele construiu sua pesquisa no contexto das Ciências Sociais de seu tempo. Com efeito, na época de Weber, a *História* e a *Economia* eram disciplinas bem consolidadas no campo das humanidades, mas a *Sociologia*, disciplina que ele abraçou ao longo de sua carreira, ainda lutava por especificar seus marcos teóricos e ocupar um espaço institucional. Em vista desse atraso, ela incorporou muitas contribuições materiais do campo da historiografia, mas do ponto de vista formal ela estabeleceu novas questões de pesquisa.

² A caracterização acima, bastante sumária, serve apenas aos propósitos do artigo e não tem a intenção de mapear todas as linhas teóricas da produção recente, que é bastante vasta. Para um panorama do estado atual da pesquisas sobre os escritos proféticos do AT pode-se consultar, com proveito, os levantamentos realizados, entre outros, por Sharp (2016) e O'Brien (2021). Para os profetas maiores consulte-se Stulman (2021) e Tiemeye (2020).

O que diferenciava a pesquisa dos historiadores dos estudos bíblicos é que, além da discussão sobre o papel do profetismo na evolução interna do judaísmo antigo, eles debateram com especial intensidade qual seria ainda seu papel causal na configuração social da era moderna, como ilustra a controvérsia (KRIEGER, 2011) que opôs Theodor Mommsen (1817-1903) ao antissemitismo de Heinrich Treitschke (1834-1896). Entretanto, nem por isso, como era de esperar, a História descuidou do análise do passado, como ilustra o debate entre Julius Welhausen (1844-1918) e Eduard Meyer (1885-1930), que disputavam qual dos dois teria proposto primeiro que o judaísmo e o papel dos profetas eram produtos exclusivos do pós-exílio (KRATZ, 2013). Na verdade, ambos concordavam com o fato de que o judaísmo posterior ao exílio e o Israel independente seriam realidades totalmente diferentes. Outro pressuposto comum entre essas disciplinas é a perspectiva individualista, ainda que os historiadores estivessem menos preocupados com as características do êxtase psicológico e mais interessados em entender os profetas como grandes personalidades ou gênios, como já propunham Thomas Carlyle (1795-1881) e mesmo Bernhard Duhm (LANG, 2001, p. 169-172).

Na controvérsia acima, Weber acabou ficando ao lado de Welhausen. E, mais importante do que isso, a controvérsia permitiu que se posicionasse metodologicamente entre a opção por uma leitura “imanentemente evolucionista” (Welhausen) e outra “pan-babilonista” (Meyer), as quais discordavam sobre o papel dos fatores endógenos ou exógenos na configuração da religião de Israel. Sem negar influências externas, Weber explica que seu trabalho concentrava-se na busca pela “particularidade [...] do desenvolvimento da religião israelita [...]; e, além dela, nas questões sobre as condições dessa especificidade histórica” (WEBER, 2019, p. 11).

Dentre os historiadores mais próximos ao círculo intelectual de Weber, cabe recordar ainda uma terceira polêmica envolvendo Ernst Troeltsch (1865-1923) e Hermann Cohen (1842-1918). O primeiro, ainda que teólogo por formação, interpretou a profecia como a força responsável pela superação de

uma religião étnico-tribal e pelo conseqüente surgimento de uma religião interior vivida eticamente. Esse programa ético teria sido suplantado no período pós-exílio pelo serviço cultual do Templo. Mesmo assim a ética individualista dos profetas descolou-se de suas origens histórico-sociais e desenvolveu suas conseqüências primeiro no cristianismo e depois na síntese cultural individualista da era moderna. Foi contra esse juízo crítico sobre o judaísmo do Segundo Templo que se bateu o filósofo Hermann Cohen. Ele acreditava que a lei mosaica não era um oposição, mas uma concretização legal da ética profética e que, portanto, o judaísmo já carregava em si, antes mesmo do cristianismo (que borra as diferenças entre Deus e o ser humano), o atributo de religião racional, universal e ética.

Embora, quanto a esse aspecto, Weber esteja mais próximo da teologia liberal e de Troeltsch do que de Cohen (OTTO, 2005), a Sociologia por ele proposta tem como objetivo primário entender os reflexos do judaísmo na atualidade. É nesse sentido que podemos dizer que a Sociologia em geral, aí incluída a pesquisa de Weber, herda e redireciona uma problemática oriunda originalmente do campo da História.

2. Perspectiva transcultural: o profetismo como fenômeno carismático

Tomando como referência a metodologia de Max Weber, podemos dizer que as reflexões que ele faz sobre os profetas em *Economia e sociedade* (WEBER, 1991) são de ordem generalizante (nomotética): isso significa que nesses textos ele procura capturar o que é geral no fenômeno estudado. Já em *O judaísmo antigo* (WEBER, 2019) sua análise desloca-se para o plano histórico-concreto de uma ordem social determinada e, nesse medida, trata-se de um estudo singularizante (ideográfico) que procura capturar o que é específico no fenômeno em análise. Neste tópico vamos tratar do primeiro aspecto, deixando o segundo para o tópico subsequente.

Ao retomar o § 4º de sua *Religionssystematik* (Sistemática da religião), ou de sua *Religionssoziologie* (Sociologia da Religião), conforme este escrito foi batizado por Marianne Weber – trecho no qual o sociólogo alemão discute a natureza sociológica da profecia –, mais do que descrever as ideias de Weber, já largamente expostas em diversos outros trabalhos (CLEMENS, 1975), pretendo realçar como o tratamento que ele dá à questão é de ordem comparativa. Ao apresentar o profetismo como um fenômeno transcultural e não como um fenômeno exclusivo de Israel, Weber demonstra estar em consonância com o estado atual das pesquisas sobre o assunto. Aliás, não foram poucas as menções que ele fez ao profetismo do Oriente Médio em geral, como demonstrarei logo a seguir.

Seguindo sua metodologia dos tipos ideais, Weber procura caracterizar o profetismo segundo alguns elementos que lhe são peculiares. No entanto, sempre ciente de que os tipos ideais são abstrações que nunca existem em sua forma pura, ele passa em seguida para a análise de suas zonas de transição. A partir daí ele explora como, concretamente, o fenômeno do profetismo aproxima-se ou diferencia-se do mago, do mistagogo, do legislador e do mestre ético, já que as transições entre esses fenômenos são sempre “fluidas”. Por fim, ele diferencia dois tipos específicos de profetas, a depender de como o fenômeno manifesta-se no contexto religioso asiático ou médio-oriental. Acompanhemos, pois, esses três passos fundamentais de seu raciocínio.

A pergunta que serve de guia para Weber é a seguinte: “o que é, do ponto de vista sociológico, um profeta?” (WEBER, 1991, p. 303). Para responder a ela, ele remete-nos ao plano geral de sua Sociologia Política, diferenciando, por meio de contraste, a figura burocrática do sacerdote da figura carismática do profeta. Em consequência, dirá ele, “por profeta queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandamento divino”. Ele mesmo afirma claramente que o elemento decisivo dessa definição é a “ideia de vocação ‘pessoal’” (*idem*, p. 303). Isso significa que a autoridade do profeta não está assentada no serviço à

tradição, pois é derivada de uma revelação pessoal ou de seu carisma. Em termos gerais, portanto, o profetismo é um fenômeno da dominação carismática; para localizá-lo empiricamente Weber adota um indicador bastante concreto, de ordem econômica. Os profetas normalmente optam por exercer sua tarefa de modo puramente gratuito, pois dessa forma eles demarcam claramente sua posição do caráter funcional e institucional do sacerdócio.

Ainda que seja fácil demarcar a diferença entre profeta e sacerdote, não é tão simples separá-lo rigidamente (1) dos magos, (2) dos mistatogos, (3) dos legisladores e (4) dos mestres éticos. Com os *magos*, o profeta tem em comum oráculos ou sonhos, sem contar o fato de que poderes mágicos (adivinhação, terapêutica ou consulta mágica) normalmente são mobilizados como forma de reconhecimento de sua autoridade carismática. Mas tais práticas não são seu objetivo, são apenas meio de confirmação e, ademais, ele exerce tais poderes de maneira gratuita e não como serviços permanentes. Ao contrário dos magos, o profeta é, antes de tudo, um propagandista, interessado sobremaneira na difusão de alguma mensagem religiosa. Perto do mago também está o *mistagogo*, mas este caracteriza-se pela prática dos sacramentos, isto é, de “atos mágicos que garantem bens de salvação” (*idem*, p. 307) e que reúnem em torno de si uma comunidade especial. Apesar de ministrar alguma forma de salvação mágica, falta-lhe, segundo Weber, uma “doutrina ética” (*idem*, p. 308). O profeta também corre o risco de ser confundido com a figura do *legislador*, ou seja, daquelas personalidades que se propõem, mediante seu carisma, a instaurar uma nova ordem legal. Porém, por mais acentuada que seja a crítica sócio-político dos profetas, eles nunca têm como objetivo primário a instauração de uma nova ordem social. Seus objetivos são primordialmente religiosos e eles são propagandistas de uma mensagem de conteúdo divino. Por fim, Weber reconhece que existem fortes conexões e uma zona de transição, feita de diversos estágios, entre o profeta e o *mestre ético*. Este é considerado por Weber alguém “que possui uma sabedoria nova ou uma compreensão renovada da sabedoria antiga” (*idem*, p. 308) e que, em função disso, reúne em torno dele discípulos,

aconselhando tanto indivíduos quanto atores políticos (caso especial do guru da Índia). De toda forma, os mestres éticos, ao contrário dos profetas, comunicam um saber adquirido e não um saber revelado, além de que o fazem por encargo e não por revelação.

O terceiro passo no raciocínio de Weber também nos leva do plano abstrato para o plano da concreção, mas desta feita não para depurar o que é específico no fenômeno em análise de sua simbiose com outros elementos. O que lhe interessa é introduzir no próprio objeto de estudo uma diferenciação classificatória. Trata-se de uma diferença interna que levará Weber a distinguir, novamente no plano tipológico, entre a *profecia ética* (*ethische Prophetie*) e a *profecia exemplar* (*exemplarische Prophetie*) (*idem*, p. 308):

O profeta [...] pode ser instrumento que anuncia um Deus e a vontade dele – seja esta uma ordem concreta ou uma norma abstrata, uma pessoa que em virtude do encargo divino exige a obediência como dever ético (profecia ética). Ou pode ser um homem exemplar que, por seu próprio exemplo, mostra aos outros o caminho para a salvação religiosa (profecia exemplar).

É importante notar que essa tipologia difere daquela que vamos encontrar em sua *Einleitung* (“Introdução”)³, escrita posteriormente (1915), e na qual a diferenciação se dá entre a profecia exemplar (*exemplarische Prophetie*) e a profecia emissária (*Sendungsprophetie*). Vejamos, para podermos comparar com a anterior, o que diz esta nova tipologia:

Mas onde a profecia proporcionou uma base religiosa, esta poderia pertencer a dois tipos fundamentais de profecia que repetidamente discutiremos: *profecia exemplar* e *profecia emissária*. A primeira mostra o caminho da salvação pela vida exemplar. A segunda dirige suas exigências ao mundo em nome de um Deus. Naturalmente, essas exigências são éticas e têm, com frequência, um caráter ascético preponderante. (WEBER, 2016, p. 328, *itálicos meus*).

³ A *Einleitung* (“Introdução”) é por vezes conhecida no Brasil pelo título *A psicologia social das religiões mundiais*, que lhe foi atribuída por Gerth e Mills (1967) na famosa coletânea *Ensaio de Sociologia*. Trata-se, na verdade, de um texto que Weber inseriu no primeiro volume de seus *Ensaio de Sociologia da Religião* com a finalidade de situar os objetivos de suas pesquisas e que, agora, está disponível com o título que, infelizmente, também não corresponde exatamente ao original: “Religiões mundiais: uma introdução” (WEBER, 2016, p. 19-66).

É importante não perder de vista essa inovação de Weber. Ainda assim, Riesebrodt (2001) defende que essa diferença terminológica não é contraditória e pode ser harmonizada teoricamente, pois enquanto a primeira oposição (profecia ética *vs.* profecia exemplar) diz respeito ao aspecto moral das religiões, a segunda oposição (profecia emissária *vs.* profecia exemplar) teria a ver com o estágio em que elas tornam-se religiões de salvação. Sem pretender resolver este problema aqui, não é de se excluir que, apesar da diferença terminológica, é a mesma intenção teórica que preside a essas variações. Afinal, é o próprio Weber que afirma, na segunda versão de sua tipologia, que as exigências da profecia emissária são de tipo ético. Nada obsta dizer, portanto, que a profecia ética é igual à profecia emissária ou, em fórmula de síntese, que o que temos aqui seja uma profecia ético-emissária (*Sendungsethischeprophetie*).

Como exemplos desses dois tipos de profeta, Weber cita Zaratustra e Maomé como profetas éticos e Buda como ilustração de um profeta ético. Ele afirma ainda que o segundo tipo pode ser encontrado especialmente no mundo asiático, enquanto o profeta ético é algo exclusivo do Oriente Médio. A razão para essa diferença é atribuída às características internas das religiões desses dois ambientes culturais, pois enquanto o mundo asiático desenvolveu uma visão cosmocêntrica do divino, o Oriente Médio guiou-se pela ideia de um Deus ético pessoal e supramundano.

Essa diferenciação demonstra que a tipificação sociológica que Weber realiza dos profetas é de ordem intercultural e leva em conta distintas realidades históricas e religiosas. Três contextos são especialmente privilegiados. O primeiro são as civilizações da Índia e particularmente da China, nas quais ele destaca o papel ritual do imperador para garantir a continuidade das chuvas, elemento que explica o forte sentido de ordem que elas possuem. O segundo contexto é o do Oriente Médio, que inclui diferentes regiões sócio-culturais, abrangendo a Mesopotâmia, o Egito, a Arábia e também a Pérsia (de Zaratustra). Nessas civilizações, ao invés da chuva, as colheitas dependiam da irrigação artificial. Por isso esse contexto é mais favorável ao surgimento da ideia de uma

divindade que cria o mundo do nada: “é que também a hidroeconomia do rei cria do nada, na areia do deserto, as colheitas” (WEBER, 1991, p. 309).

Weber não teve conhecimento da existência da profecia na Mesopotâmia (ou seja, dos escritos de Mari e dos escritos neo-assírios (NISSINEN, 2019)), pois achava que ali “o panteão antigo, já sistematizado politicamente pelos sacerdotes, e a ordem firme do Estado opunham-se tanto ao monoteísmo quanto a toda profecia demagógica” (idem, p. 309). Como, na sua visão, esses fatores políticos impediam o surgimento da profecia, o profetismo de Israel seria um fenômeno único no médio-orient. Embora, do ponto de vista formal, ele esteja aberto a reconhecer que o profetismo é um fenômeno que atravessa as culturas, do ponto de vista do conteúdo está defasado no que diz respeito às pesquisas sobre as semelhanças e as diferenças entre os profetas israelitas e mesopotâmicos (DELUTY, 2020). O que, apesar disso, não invalida sua abordagem intercultural.

3. Perspectiva intracultural: o profetismo israelita como fenômeno político

Embora esteja correto afirmar que a abordagem de Weber em *Economia e sociedade* (WEBER, 1991) é generalizante, enquanto em *O judaísmo antigo* (WEBER 2019⁴) ela é singularizante, nem por isso podemos dizer que este último é mera aplicação de categorias anterior e definitivamente fixadas a um caso histórico-empírico. Como este segundo escrito foi escrito mais tarde, ele não apenas comporta novos dados históricos, como também o próprio objeto de reflexão exigiu a criação de novos instrumentos conceituais e analíticos. A partir deles, Weber apresentou uma definição mais específica dos profetas de Israel e ressaltou especialmente seu caráter político.

3.1 Perfil dos profetas

⁴ Os escritos de Weber sobre o judaísmo foram novamente publicados em alemão em 2005 (WEBER, 2005) e receberam sua tradução em português pela editora Vozes, em 2019, com tradução de Tomás de Costa. Será este último texto (WEBER, 2019) que utilizaremos doravante.

Weber definiu o perfil dos profetas de Israel a partir de três aspectos: psicológico, social e político.

Do ponto de vista *psicológico*, ele seguiu de perto a literatura existente em sua época que definia os profetas a partir de suas “vivências”. O autor descreveu detalhadamente os estados mentais, psicofísicos ou psicopáticos que acompanhavam o êxtase profético, mas entendeu que o mais importante não era “classificar e interpretar fisiologicamente, psicologicamente, nem eventualmente em termos patológicos, os estados mentais dos profetas” (WEBER, 2019, p. 334). Ao contrário, o fundamental é o “caráter emocional do êxtase profético” (*idem*, p. 334) que o diferenciava claramente do êxtase apático da Índia (*idem*, p. 334). Dois fatores explicam essa peculiaridade. O primeiro é de ordem interna e tem a ver com o caráter cada vez mais auditivo da inspiração profética, acrescida do fato de que eram “os próprio profetas [que] interpretavam significativamente esses estados mentais extracotidianos” (*idem*, p. 334). Na verdade, os profetas falavam mais sobre suas vivências sobre o êxtase, após o êxtase, do que durante o transe de êxtase propriamente dito. Em segundo lugar, há um fator de ordem externa, a saber, “a concepção de Deus” (*idem*, p. 336). Ao contrário da mística oriental, na qual o profeta poderia estar repleto do divino, no caso ocidental o profeta até poderia estar pleno de Deus, mas “a espécie de majestade tradicional de Javé impedia que Deus efetivamente ‘adentrasse’ a criatura” (*idem*, p. 336).

Quanto à *origem* desses estados emocionais, Weber faz questão de enfatizar que eles não são causados com o auxílio de psicotrópicos e, ao contrário do que acontecia nas comunidades cristãs primitivas, eles eram estritamente individuais e não coletivos. Ainda sob o aspecto psicológico, as *qualidades específicas* dos profetas comportam uma dupla dimensão. Elas são racionais na medida em que “o carisma profético significa sobretudo a capacidade de compreender Iahweh” (*idem*, p. 343), mas elas também possuem certas qualidades irracionais, sobretudo forças mágicas que podem influenciar, ainda que não compelir, a vontade da divindade. Mesmo assim o profeta de Israel é apenas um instrumento e, por isso, não é venerado e não representa um salvador.

Nesse sentido, dirá Weber, “o tipo da profecia emissária nunca esteve evidenciado de forma tão pura” (*idem*, p. 345).

Como sociólogo, era natural que Weber não se contentasse apenas com a dimensão psicológica dos profetas, conferindo especial atenção às suas *particularidades sociológicas*. Rompendo, pois, com a perspectiva individualista, ele situou os profetas no contexto de sua teoria da estratificação social. Para ele a gratuidade dos oráculos era indicador de que os profetas pertenciam às camadas nobres de intelectuais, pois a práxis de gratuidade corresponde perfeitamente ao seu *ethos*. Tratava-se de uma “camada culta poderosa” (*idem*, p. 331) que era versada na escrita e não possuía traços de “fuga do mundo ou de rejeição cultural no sentido indiano” (*idem*, p. 331). Essa camada de intelectuais tinha o apoio dos anciãos (representantes da tradição), mas enfrentava a oposição das camadas camponesas, da realeza e dos estratos burocráticos (funcionários e exército). Os profetas também eram particularmente críticos dos grupos dominantes e dos sacerdotes: não rejeitavam o templo, mas consideram a conduta mais importante que os rituais.

Mas é com o *ponto de vista político* que atingimos o núcleo da visão weberiana dos profetas anteriores ao exílio, pois eles “eram acima de tudo demagogos políticos e, em ocasiões, panfletistas” (*idem*, p. 312). Esse caráter político advém de dois fatores. Antes de tudo, porque “eles falavam”, pois foi somente depois que seus discursos foram escritos. A atuação do profeta dava-se, portanto, nas ruas e em público. Além disso, os profetas, ainda que tratassem de problemas individuais, ocupavam-se “predominantemente bem mais com o destino do Estado e do povo” (*idem*, p. 314).

Para esclarecer melhor esses aspectos, Weber recorre ao seu costumeiro expediente comparativo e contrasta a demagogia israelita com a demagogia grega. Dessa maneira ele consegue determinar qual a especificidade dos profetas, tanto do ponto de vista da forma quanto do conteúdo. Para ele o demagogo grego é um “político secular a liderar o *demos* mediante sua influência pessoal, que fala na eclésia soberana” (*idem*, p. 314). Mas se na Grécia não havia uma

“profecia livre-emocional” (*idem*, p. 314), em Jerusalém, ao contrário, o profeta era um indivíduo particular que “tinha uma demagogia puramente religiosa surgida de forma autoritária e a evitar toda negociação ordenada” (*idem*, p. 315). Todavia, o profeta possui em comum com os demagogos gregos o objetivo de influenciar os detentores do poder. Esse objetivo determina a forma e o tom da profecia, “pois tudo é calculado com vistas a alcançar um impacto demagógico atual” (*idem*, p. 316).

Além da diferença *formal* (secular *vs.* religioso), existe ainda um segundo aspecto, desta feita da ordem do *conteúdo*, que diferencia os demagogos políticos da Grécia dos demagogos religiosos de Israel. Enquanto no mundo helênico o que estava em disputa era a política interna entre diferentes partidos, no mundo israelita o que importava aos profetas era sobretudo a política externa: “embora fossem demagogos e publicistas objetivamente políticos na sua forma de atuação, e isso sobretudo no âmbito da *Weltpolitik*, não eram, subjetivamente, partidários” (*idem*, p. 318). Por esse motivo a profecia não estava voltada para a construção de um ‘Estado melhor’ ou para a busca de transformar em realidade ideais políticos de orientação ético-social” (*idem*, p. 319). Embora os profetas fossem defensores de “mandamentos criativos ético-sociais da parênese levítica” (*idem*, p. 322), eles não defendiam “ideais democráticos” (*idem*, p. 323) e não anunciavam “programas sócio-políticos” (*idem*, p. 323).

Quanto a este ponto, a originalidade de Weber consiste em não circunscrever o perfil político dos profetas ao plano interno do povo de Israel, mas de ressaltar, com muito maior ênfase, o contexto internacional no qual ela se inscreve (ADAIR-TOTTEFF, 2014). Nesse quesito sua análise permanece, até hoje, profundamente singular.

3.2 História social da profecia judaica

Indo além do aspecto sistemático (definição), o estudo de Weber comporta ainda uma análise histórica do profetismo que se efetiva de maneira dúplice. Por um lado, ele explora a evolução da profecia, qual seja, suas origens, sua

consolidação e suas mudanças ao longo do tempo. Por outro lado, ele também não se esquece da sua influência, quer dizer, dos seus efeitos *internos* no âmbito da religião de Israel e, em âmbito ainda mais ampliado, na configuração do processo de racionalização ocidental.

3.2.1 Evolução da profecia

Para Weber, a história do profetismo não pode ser compreendida de maneira linear e precisa ser explicada a partir de múltiplos critérios. Além da clássica divisão de períodos históricos (antes, durante ou depois do exílio) e da contraposição entre profetas orais ou escritores, ele explora particularmente a origem, a transformação e a crise do fenômeno profético como um todo. Conforme mostra Kalinowski (2013), do ponto de vista evolutivo Weber identificou três tipos diferentes de profetas: (1) profeta extático-guerreiro (ou extático de guerra), (2) profeta de vaticínio-real e (3) profeta de vaticínio da desgraça.

Na sua *origem*, a profecia é considerada um órgão da confederação de tribos de Israel e está estreitamente associada aos nazireus, uma espécie de “ordem guerreira javista” (WEBER, 2019, p. 121). Mas enquanto o nazir era um extático de guerra, o nabi era considerado um extático mágico. Ele era recrutado pelo carisma pessoal e, como no caso da ordem dos nazireus, a música e a dança eram as formas de obtenção do êxtase. Dessa forma ele conseguia obter forças mágicas para atuar como curandeiro, produzir a chuva etc. Sua função principal era atuar como capelão de campanha “e é provável que também diretamente, como lutadores da fé. Os nebí'im de Iahweh em Israel do Norte surgem como profetas de guerra no início das guerras nacionais, sobretudo nas lutas de libertação contra os filisteus incircuncisos, que a rigor eram propriamente guerreiros religiosos” (*idem*, p. 123). Dentre os exemplos arrolados por Weber estão os juízes e os reis (Saul e Davi), além de profetas como Miriam, Débora e Samuel. Foi nesse contexto que surgiu lentamente a profecia extática, ainda que de início ainda não estivesse associada ao vaticínio.

Foi o estabelecimento da monarquia que determinou a próxima fase – *transitória* – da evolução do profetismo, pois o surgimento de um Estado centralizado com seu aparato repressivo levou à desmilitarização dos profetas. Em reação a esse processo surgiram os extáticos de profissão, voltados para as atividades mágicas. Ao lado deles surgiram também dois tipos extáticos de orientação política. O primeiro era típico do reino do Norte e dizia respeito àqueles *profetas ligados ao rei* (*nebi'im* profissionais do rei). Trata-se de “uma camada de *nebi'im* livres que se julgavam guardiões da pura tradição de Iahweh e se viam impedidos a cultivar sobretudo outro dom próprio a tais extáticos: o vaticínio extático” (*idem*, p. 129). Sua função era anunciar às autoridades a vontade de Deus. Eles proferiam oráculos durante o êxtase apático e por isso o nome *nabi*, mais antigo, começou a ser substituído pelo de *roeh* (vidente).

Já no reino do Sul surgiu um tipo de profeta que manifesta a vontade divina pela epifania. Seu oráculo só era válido se ele escutou a voz de Deus. Diferentemente dos profetas do Norte, eles combinavam suas vivências com interpretações auditivas. Conforme explica Weber (*idem*, p. 135):

Como é natural, o temperamento de um profeta auditivo, inspirado não por uma visão onírica no êxtase apático senão emocionalmente, pela escuta de vozes, é bem mais exaltado e ativo do que o de um visionário onírico. Ao que parece adveio daí o nome “*nabi*” em referência também a esse oraculizador. Seu tipo agora deixava marca na tradição. Para esta, a partir de então, o “homem de Deus” é sobretudo um homem que torna manifesta a palavra do deus da Aliança, em parte quando consultado [...], em parte, porém, e cada vez mais, justamente, *sem ser perguntado*.

Esse novo tipo de representante de Deus já nos introduz na *terceira fase* de evolução da profecia na qual surgem os *profetas da desgraça*. Como mensageiro da desgraça política, tal profeta não podia exercer a profecia como profissão remunerada, razão pela qual suas experiências extáticas eram individuais e eles permaneciam basicamente figuradas solitárias. Esses videntes independentes, de orientação política (*idem*, p. 138), diferentemente dos profetas reais, eram adversários da monarquia, criticada por duas razões. Do ponto de vista político,

porque o Estado, com “o combate sobre bigas e a *Weltpolitik*” (*idem*, p. 138), transformara-se na casa da servidão egípcia; do ponto de vista social, porque os profetas aliaram-se à crítica popular contra a opressão das camadas dominantes. É esse tipo de profecia que será consagrada pelos assim chamados profetas escritores, ou, como dirá Weber, “aquela série grandiosa de figuras que, para nossa literatura atual, começa com Amós e termina com Ezequiel” (*idem*, p. 136).

Apesar de complexo, o quadro evolutivo traçado por Weber tem como principais fios condutores o processo de racionalização do êxtase e o incremento gradativo de seu papel político. Na verdade, essa história não termina aqui, pois, com o exílio, e principalmente com o retorno da Babilônia, a profecia perde seu caráter político e emocional, até desaparecer. Mas a continuidade desse processo será analisada no tópico seguinte. Por ora, os resultados da discussão precedente seguem resumidos abaixo:

	Profetas de guerra	Profetas reais	Profetas da desgraça
Período	Confederação tribal	Monarquia	Monarquia
Localização		Reino do Norte	Reino do Sul
Êxtase	Coletivo	Individual Vaticínio extático	Individual Profeta auditivo
Orientação política	Profecia de guerra	Destino da monarquia	Crítica da monarquia
Conteúdo		Salvação	Desgraça

Quadro 1 – Evolução histórica dos profetas

Fonte: o autor, adaptado e revisto a partir de Kalinowski (2013).

3.2.2 Influência da profecia

Weber analisa a influência histórica da profecia segundo dois pontos de vista. Por um lado, ele discute o papel da profecia no *âmbito interno* do judaísmo. Por outro lado, e a partir do marco geral de sua Sociologia histórico-comparativa das religiões mundiais, ele também explora o papel do profetismo no *âmbito*

externo, isto é, quanto a seu papel causal na configuração das particularidades da cultura ocidental em seu conjunto.

3.2.2.1 Plano interno

O principal legado do profetismo no *campo interno* reside em seu *aspecto ético* (CHOWERS, 2022). Na visão de Weber, os profetas realizaram uma “ampla sublimação dos pecados e do comportar-se aprazente a Deus – nos termos de uma ética da convicção” (WEBER, 2019, p. 382). A contraposição entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade foi apresentada pela primeira vez por Weber em 1914 e atingiu seu desenvolvimento mais sistemático em sua célebre conferência de 1919 (*Política como profissão*), na qual ele define a ética da convicção como baseada em princípios inegociáveis. A ética dos profetas é, em parte, fruto direto da teologia dos profetas que explicam as desgraças sobre Israel não como a derrota de Iaweh por um deus mais poderoso, mas como consequência da violação dos mandamentos da aliança. Os profetas não são inventores de novos mandamentos e, nesse sentido, os mandamentos positivos da Torá levítica e dos profetas eram idênticos (WEBER, 2019, p. 351). Mas não é o aspecto material que conta. Conforme explica Weber, “uma ética não adquire sua particularidade específica mediante a especificidade de seus mandamentos [...], senão por meio da *disposição* religiosa central que lhe subjaz. Sobre esta, a profecia israelita exerceu forte influência” (*idem*, p. 365). Fundamental para eles não eram prescrições particulares, mas a exigência da fé, ainda que não no sentido de Lutero, enquanto comportamento interior (*idem*, p. 366), mas enquanto obediência e humildade. É por esses motivos que “o conteúdo prático-ético imediato de sua anunciação escatológica” conduziu à “sublimação da ética da religião tradicional – nos termos de uma ética da convicção” (*idem*, p. 384).

O mesmo processo de influência concomitante entre profetas e sacerdotes pode ser observado em outro efeito fundamental da profecia, a saber: a transformação de Israel em povo eleito ou comunidades dos judeus, ou mais especificamente ainda, o *nascimento do judaísmo* (CRÜSEMANN, 2009). Nas

palavras de Weber, “no lugar da antiga associação entre os guerreiros residentes e as tribos hóspedes dos gerim [...], instaurava-se agora cada vez mais uma associação puramente ritualística, especificamente uma associação regional – ao menos em termos ideais – como Jerusalém como capital postulada” (WEBER, 2019, p. 386). Nos termos da Sociologia da organizações, e ecoando a célebre distinção que Ferdinand Tönnies propôs entre sociedade e comunidade, trata-se na verdade da mutação da confederação israelita do pré-exílio em comunidade de culto do pós-exílio (SCHÄFFER, 1981). Essa mutação foi acompanhada pelo esvaziamento do caráter político da organização social e sua transformação em uma forma religioso-confessional de tipo congregacional (SCHÄFFER, 1981, p. 408). Concretamente esse processo foi realizado por meio de mecanismos de isolamento ritual, em particular a circuncisão, a proibição de casamentos mistos, a observância do sábado e as regras alimentares e de comensalidade. Dessa forma, os “judeus” são definidos como “uma congregação confessional isolada nos aspectos ritualísticos, a qual se recrutava por nascimento e mediante admissão de *prosélitos*” (WEBER, 2019, p. 412). Como explica Weber (*idem*, p. 414):

Sem as promessas da profecia, porém, tal comunidade de fé cada vez mais “burguesa” nunca teria assumido voluntariamente essa condição de pária, tampouco adquirido prosélitos que tomassem parte nela, com êxito por todo o mundo. O inaudito paradoxo que não apenas não protege seu povo escolhido contra os inimigos senão que o deixa e o leva propriamente a enfrentar a ruína, em ignomínia e escravização, ter ao mesmo tempo possuído seguidores tão fervorosos não encontra nenhum outro exemplo na história, e é explicado apenas pelo enorme prestígio da atuação profética.

É claro que todo esse conjunto de transformações não deixou de afetar a própria *profecia*, que teve seu *caráter modificado*. A começar pelo seu conteúdo, que, dada a situação de exílio, abandonou a antevisão da desgraça para concentrar-se no “vaticínio de fortúnio” (*idem*, p. 415), como ilustra especialmente a visão utópico-sacerdotal do livro de Ezequiel. Ao mesmo tempo, a pobreza e o sofrimento foram reavaliados e desembocaram na “teodiceia mais radical que o judaísmo antigo já produziu” (*idem*, p. 429), a saber, “a apoteose

entusiástica do sofrimento enquanto meio de prestar salvação ao mundo” (*idem*, p. 428), conforme podemos verificar nos célebres Cantos do Servo de Iahweh do profeta Isaías. A mudança do conteúdo da profecia, que perdeu seu caráter político e tornou-se puramente religiosa, trouxe consigo ainda uma transformação mais profunda, pois foi a própria concepção do carisma profético que foi afetada. Assim, o antigo “*habitus* extático emocional atual” (*idem*, p. 431) dos profetas anteriores ao exílio foi substituído por um “*habitus* permanente” destituído de qualquer conteúdo emocional. Agora o profeta não é mais tomado pela voz de Iahweh, cujo espírito manifesta-se na comunidade e impele o profeta a instruir. Tal processo, contudo, já anunciava o desaparecimento do profeta, “porque, dentro da congregação dos judeus, a polícia da autoridade sacerdotal obteve o domínio perante a profecia extática” (*idem*, p. 433). Refletindo os interesses persas, os sacerdotes e não os reis assumiram o controle da comunidade pós-exílio, fixando por escrito uma tradição profética autorizada e sufocando definitivamente a atualidade da profecia.

3.2.2 Plano externo

O estudo que Weber realizou do judaísmo antigo não se esgota nele mesmo; para compreendê-lo adequadamente, precisamos situá-lo no contexto de seu estudo comparativo sobre as religiões mundiais. É o que ele deixa muito claro na “Introdução” (*Einleitung*) que escreveu aos seus estudos comparativos, na qual ele dirá que, apesar de não representar uma religião mundial, o judaísmo é examinado “por sua significação histórica intrínseca, em parte real, em parte presumida, para o desenvolvimento da moderna ética econômica do Ocidente” (WEBER, 2019, p. 19). Na perspectiva weberiana, a visão transcendente de Deus da cosmovisão judaica, que difere da visão cosmocêntrica do mundo asiático, é fundamental para explicar a gênese de uma racionalidade prática que, via ascetismo protestante, prepara o terreno para uma lógica cultural permeada pelo racionalismo da dominação do mundo. Essa forma cultural de racionalismo atravessa não só o plano microssocial da conduta de vida, mas também o plano

macro das instituições centrais do mundo moderno (capitalismo, Estado burocrático, direito formal, ciência experimental etc.).

Mas o que tem a ver o profetismo com tudo isso? A chave para responder a essa pergunta pode ser encontrada nessa outra sentença célebre de Weber na qual ele traça um quadro histórico incrivelmente vasto. No seu estudo sobre a ética protestante, Weber dirá que, no puritanismo, “aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento* do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão” (WEBER, 2004, p. 96). Essa ideia pode ser encontrada também no texto sobre o judaísmo antigo, no qual, mesmo não estando presente como termo, a ideia é expressa claramente, na medida em que Weber sustenta que o judaísmo é o portador de:

uma *ética religiosa do agir intramundano* em alto grau racional, isto é, livre de magia como também de todas as formas de busca irracional por salvamento, intrinsecamente bem distante de todas as vias salvíficas das religiões asiáticas de salvação. Em ampla medida, essa ética ainda fundamenta a ética religiosa contemporânea na Europa e Ásia Menor. E nisso se baseia o interesse da história mundial pelo judaísmo. (WEBER, 2019, p. 15).

O desencantamento, isto é, a eliminação da magia como meio de salvação, é um dos principais mecanismos do processo de racionalização ocidental (SCHLUCHTER, 2013) e é nessa medida que, muito além de sua influência interna, a profecia, muito em particular no plano ético, constitui no plano externo da cultura uma das principais forças que modulam nosso modo moderno de vida (OTTO, 2011). Para Weber, o mundo ocidental e moderno é, em grande parte, fruto da profecia judaica (SCHLUCHTER, 1981; 2004).

Considerações finais

A forma sociológica pela qual Weber analisou o profetismo está organizada em dois planos. No plano *sistemático-tipológico* ele emprega, em

primeiro lugar, uma perspectiva comparativa. Em consequência, longe de um traço exclusivo de Israel, o profetismo é considerado um fenômeno carismático que atravessa diferentes culturas, ainda que existam diferenças entre a profecia ético-emissária do contexto ocidental e a profecia exemplar do mundo asiático. Em relação à realidade específica de Israel, por sua vez, Weber suplantou a perspectiva bíblica de seu tempo, mais preocupada com as características psicológica dos profetas, para colocar em evidência seu caráter social e especialmente seu papel como atores no contexto da política internacional. Mesmo hoje, comparando seu ponto de vista com autores que ressaltam a dimensão política, sua originalidade consiste em destacar o contexto internacional no qual a atividade política dos profetas é exercida.

Apesar de profundamente marcada pelo horizonte da teologia liberal de sua época, que opunha a profecia e a Lei (Torá) e compreendia a formação do judaísmo como involução legalista em relação à profecia, o vigor da análise de Weber consiste especialmente em sua capacidade de analisar este fenômeno a partir de diferentes níveis de abstração. No plano transcultural, os profetas são compreendidos como indivíduos carismáticos; no plano intracultural ocidental, como profetas ético-emissários; no plano mais específico da história de Israel, como demagogos políticos que operam em Israel a partir do pano de fundo da política internacional. Tratam-se de diferentes definições que captam e explicam o fenômeno do profetismo de ângulos diversos, revelando traços e aspectos que variam conforme a construção tipológica aproxima-se sempre mais das particularidades da realidade.

Além disso, a Sociologia do profetismo de Weber opera em um segundo plano, desta feita de caráter *histórico-diacrônico*. Tomando como base sua Sociologia da racionalização, Weber demonstra como a evolução da profecia em Israel pode ser compreendida, no plano interno, como um processo de racionalização (sublimação) do êxtase e, no plano externo de seus efeitos histórico-culturais, como uma das causas preponderantes do processo da racionalização de tipo ético-ocidental. Desse modo sua Sociologia específica do

judaísmo antigo integra-se no seu amplo projeto de estudo da gênese e das especificidades do racionalismo ocidental da dominação do mundo, da qual ela é uma peça chave de entendimento.

Apesar de todas as correções substantivas que a pesquisa histórica e bíblica requerem hoje das pesquisas de Max Weber, a fecundidade de sua Sociologia dos profetas consiste na capacidade de apresentar-nos uma perspectiva ao mesmo tempo sistemática e histórica, além de simultaneamente transcultural, intracultural e sócio-política. É a partir desse horizonte hermenêutico, realizado em diferentes níveis de análise, que a reflexão de Max Weber apresenta-se ainda como um interlocutor fecundo na compreensão do profetismo em geral e do profetismo de Israel em particular.

Referências

- ADAIR-TOTTEFF, Christopher. Max Weber's Charismatic Prophets. *History of the Human Sciences*, v. 27, n. 1, p. 3-20, 2014.
- BLENKINSOPP, Joseph. *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*. Westminster: J. Knox, 1995.
- CLEMENTS, Robert. E. Max Weber, Charisma and Biblical Prophecy. In: GITAY, Y. (ed.). *Prophecy and Prophets. The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship*. Atlanta: Scholars, 1997.
- CLEMENS, Robert. E. *Prophecy and Tradition*. Oxford: J. Knox, 1975.
- CHOWERS, Eyal. The Separation between Ethics and Politics: Max Weber on Ancient Judaism and Modernity. *European Journal of Social Theory*, v. 25, n. 3, p. 477-495, 2022.
- CRÜSEMANN, Frank. Israel no tempo dos persas: um esboço em confronto com Max Weber. In: _____. *Cânon e história social: ensaios sobre o Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2009.
- DELUTY, Julie B. Prophecy in the Ancient Levant and Old Babylonian Mari. *Religion compass*, v. 14, n. 6, p. e12351, 2020.
- DEMPSEY, Carol J. *The Prophets: A Liberation-Critical Reading*. Minneapolis: Fortress, 2000.
- DUHM, Bernhard. *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion*. Bonn: Marcus, 1875.
- ENGNELL, Ivan. *Prophets and Prophetism in the Old Testament. A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament*. Nashville: Vanderbilt, 1970.
- EDELMAN, D. V.; BEN ZVI, E. (eds.). *The Production of Prophecy: Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*. London: Equinox, 2009.

FREITAS, Renan Springer de. A Sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, p. 109-125, 2007.

GORDONE, Robert P. A Story of Two Paradigm Shifts. In: _____. *The Place Is Too Small for Us. The Israelite Prophets in Recent Scholarship*. Pennsylvania: Pennsylvania University, 1995.

GRABBE, Lester L. *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*. Valley Forge: Trinity, 1995.

GUNKEL, Hermann. Die geheimen Erfahrungen der Propheten. In: _____. *Die grossen Propheten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915.

HÖLSCHER, Gustav. *Die Propheten: Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*. Leipzig: Hinrichs, 1914.

KALINOWSKI, Isabelle. Le «désenchantement du monde». Prophétie et rationalisation dans le Judaïsme antique de Max Weber. *Yod. Revue des études hébraïques et juives*, n. 18, 2013.

KELLE, Brad E. The Phenomenon of Israelite Prophecy in Contemporary Scholarship. *Currents in Biblical Research*, v. 12, n. 3, p. 275-320, 2014.

KIPPENBERG, Hans. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: CH Beck, 1997.

KRATZ, Reinhardt Gregor. Die Entstehung des Judentums. Zur Kontroverse zwischen E. Meyer und J. Wellhausen. In: _____. *Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Tübingen: M. Siebeck, 2013.

KRIEGER, Karsten (ed.). *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879-1881: Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition*. Berlin: W. Gruyter, 2011.

KUENEN, Abraham. *The Prophets and Prophecy in Israel. A Historical and Critical Enquiry*. Londres: Longmans, 1877.

LANG, Bernhard. Max Weber und Israels Propheten: Eine kritische Stellungnahme. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, v. 36, n. 2, p. 156-165, 1984.

LIEBESCHÜTZ, Hans. *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*. Tübingen: M. Siebeck, 1967.

NISSINEN, Martti (ed.). *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. 2. ed. Atlanta: SBL, 2019.

O'BRIEN, Julia M. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Minor Prophets*. Oxford University Press, 2021.

OTTO, Eckart. *Max Webers Studien des Antiken Judentums: Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne*. Berlin: M. Siebeck, 2011.

OTTO, Eckart. Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese. In: SCHLUCHTER, Wolfgang; GRAF, Friedrich Wilhelm (eds.). *Asketischer Protestantismus und der „Geist“ des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Berlin: M. Siebeck, 2005.

- PACHECO, Thiago da Silva. Profetismo, religião e sociedade no antigo Israel: formas de organização e conflitos. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, João Pessoa, v. 16, n. 2, pp. 615-635, 2019.
- PETERSEN, David. *Prophecy in Ancient Israel: Search for An Identity*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- RIESEBRODT, Martin. Ethische und exemplarische Prophetie. In: KIPPENBERG, Hans Gerhard; RIESEBRODT, Martin (eds.). *Max Webers „Religionssystematik“*. Berlin: M. Siebeck, 2001.
- SCHÄFER, Christa. Stadtstaat und Eidgenossenschaft: Max Webers Analyse der vorexilischen Gesellschaft. *Max Webers Studie über das antike Judentum*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- SHARP, Carolyn (Ed.). *The Oxford Handbook of the Prophets*. Oxford: University Press, 2016.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *O desencantamento do mundo: a visão do moderno em Max Weber*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. The Approach of Max Weber's Sociology of Religion As Exemplified in His Study of Ancient Judaism. *Archives de sciences sociales des religions*, Paris, n. 127, p. 33-56, 2004.
- SCHLUCHTER, Wolfgang. *Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- STULMAN, Louis; SILVER, Edward (Ed.). *The Oxford Handbook of Jeremiah*. Oxford: University Press, 2020.
- TIEMEYER, Lena-Sofia (Ed.). *The Oxford Handbook of Isaiah*. Oxford: University Press, 2020.
- WEBER, Max. *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de Sociologia da religião*. Vol. 3 (O judaísmo antigo). Petrópolis: Vozes, 2019.
- WEBER, Max. Religiões mundiais: uma introdução. In: _____. *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de Sociologia da religião*. Vol. 1 (Confucionismo e taoísmo). Petrópolis: Vozes, 2016.
- WEBER, Max. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Das antike Judentum: Schriften und Reden 1911-1920. In: ECKART, Otto (ed.). *Max Weber-Gesamtausgabe*. Tübingen: M. Siebeck, 2005.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da Sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 1991.
- WEBER, Max. A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H. H.; MILLS, Charles Wright (orgs.). *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1967.
- WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the History of Israel: With A Reprint of the Article 'Israel' from the Encyclopaedia Britannica*. Cambridge (UK): Cambridge University, 2013.
- WILSON, Robert R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1980.

Recebido em 06-07-2023.
Aprovado em 30-08-2023.