

# Profetismo e transformação sociocultural: um estudo da semente da secularização no profetismo hebraico

*José Carlos de Lima Costa\**

## Resumo

A secularização manifesta-se como um elemento importante para se compreender empiricamente o processo histórico ocidental moderno. Embora seja um conceito questionado por alguns, a secularização apresenta-se como um processo expansivo e aparentemente irreversível. O presente artigo busca identificar o germe da secularização na pregação dos antigos profetas israelitas. Adota-se uma abordagem weberiana, da secularização como um processo de racionalização que teve o seu ponto de partida concreto no protestantismo ascético do puritanismo calvinista. Entende-se que esse tipo de protestantismo, de fato, retomou elementos ideológicos latentes no cristianismo, que, por sua vez, os herdou do profetismo israelita.

**Palavras-chave:** Secularização; Profetismo; Protestantismo.

## 1 O conceito de secularização

Embora se reconheça que o termo “secularização”, bem como o seu derivado “secularismo”, estejam carregados por conotações valorativas, tanto negativas quanto positivas, entende-se que é um conceito ainda importante para se compreender o processo empírico da história ocidental moderna. A despeito do conceito de “secularização” ter sido questionado por alguns estudiosos, não se pode negar que tal processo, com a sua contraparte, a ocidentalização e a modernização, expandiram-se por todo o mundo, sendo um processo aparentemente irreversível (BERGER, 1985, p. 118-119,121).

A secularização diz respeito à relação da sociedade com a religião. Nesse sentido, Zepeda (2010, p. 129) a define como o “conjunto de mudanças pelo qual a religião perde sua relevância social, ideológica e institucional”. De modo semelhante, Berger (1985, p. 119) entende por secularização “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à do-

---

\* FATEBE / PUC Goiás. E-mail: pr\_jccosta@yahoo.com.br

minação das instituições e símbolos religiosos”. A secularização afeta todos os âmbitos da vida cultural, manifestando-se “no declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo” (p. 119). Por isso, para Zepeda (2010, p. 130), “o debate em torno da secularização realiza-se em estreita relação com o debate em torno da modernidade”. Por modernidade entende-se “uma visão de mundo descentrada, profana e pluralista”, em que há “a primazia da razão instrumental, o individualismo, a compreensão otimista da história como progresso, bem como a diferenciação institucional”. José Casanova (2006, p. 7) entende que se deve distinguir claramente três diferentes conotações do processo de secularização em curso na sociedade moderna: 1) como declínio das práticas e das crenças religiosas nas sociedades modernas; 2) como privação da religião; 3) como diferenciação da esfera secular, entendida como “emancipação” do indivíduo das normas e instituições religiosas. Todavia, ao invés de falar em cosmopolitanismo secular, ele crê que o conceito de múltiplas modernidades é mais adequado (p. 12).

Tem sido objeto de intenso debate a identificação da origem histórica ou ideológica do processo de secularização especificamente no ocidente. Berger (1985, p. 122), por exemplo, identifica a fonte e principal “portadora” do processo de secularização na economia industrial-capitalista em expansão. Já Bourdieu (2009, p. 34-35), localiza-a na divisão do trabalho material e do trabalho intelectual ocorrido em conexão com o processo de urbanização. Do ponto de vista weberiano, a civilização moderna experimentou um processo de intelectualização e racionalização progressiva. Esse processo significou que a existência humana passava a se basear “em cálculos tecnológicos ou econômicos e no domínio da natureza e do homem” (WEBER, 1982, p. 328). Nesse sentido, a sociedade segue de uma visão de mundo irracional, a qual estava sob o domínio dos deuses e das forças da natureza, para uma visão racional, mediante a qual as ações são pensadas em termos de objetivos claros e que visam a um fim último. Esse processo de racionalização alcança todos os níveis da existência moderna – político, econômico, legal etc. Ele culmina com a burocratização de todas as relações humanas, a qual, por sua vez, traz dois resultados: a individualização e a despersonalização das relações sociais. Para Weber (1982, p. 165), a ciência, é a “fração mais importante do processo de intelectualização” e racionalização da humanidade, operando um “processo de desencantamento” do mundo. O resultado mais imediato disso foi a retirada completa dos valores últimos da vida pública.

Contudo, na visão weberiana, por mais paradoxal que pareça, esse processo de racionalização teve seu ponto de partida na própria religião. Esta surge, a partir de um carisma que reveste um indivíduo de qualidades extra-

ordinárias. O carisma tem a sua manifestação no êxtase, o qual, por sua vez, se desenvolve na noção de alma. O passo seguinte é a atribuição de poder (ou mana) aos elementos naturais. Inicialmente, esses poderes assumem feições impessoais. Esse entendimento evolui para a concepção de deuses pessoais, os quais são particularmente investidos desses poderes. Nesse processo, o homem passa de concepções baseadas em operações religiosas concretas para concepções fundamentadas em operações religiosas simbólicas. Essa mudança corresponde à transição entre o naturismo pré-animista e o simbolismo das religiões racionalizadas. Segue-se, uma racionalização cada vez mais intensa da divindade e de sua relação com os seres humanos, dando origem à teologia. O processo final da racionalização da religião é sua eticização, ou seja, “a crescente importância da vinculação ética do indivíduo a um cosmos de ‘deveres’”. A eticização da religião atinge a linha de chegada especialmente nos profetas israelitas do século VIII a.C. (WEBER, 2000, p. 280-303).

Weber (2000, p. 363) advoga que “o desenvolvimento rumo à sistematização e racionalização da apropriação de bens de salvação religiosos dirige-se precisamente à eliminação da contradição entre o *habitus* religioso cotidiano e o extracotidiano”. A culminação desse processo se dá no protestantismo calvinista, com sua ética ascética totalmente voltada para este mundo. Em seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2009), ele postula que esse tipo de ética intramundana, com sua consciência de vocação, fez surgir o tipo de racionalidade característica do ocidente, com seu consequente sistema econômico.

Berger (1985, p. 123-125) está de acordo com Weber quanto à identificar a origem da secularização no protestantismo calvinista. Todavia, identifica as raízes da secularização “nas mais antigas fontes disponíveis da religião de Israel” (p. 125). Para ele, a semente da secularização, que surgiu inicialmente no profetismo hebraico, manteve-se latente no cristianismo católico ao longo de cerca de um milênio e meio, tendo sido novamente despertada na Reforma protestante. Ele identifica três traços dominantes que diferenciaram a religião hebraica das versões egípcia e mesopotâmica, e que representam o germe da secularização: a transcendentalização, a historicização e a racionalização da ética (p. 128ss.).

Nosso texto visa identificar os elementos mais destacados do que pode ser visto como o germe da secularização presente no profetismo israelita. Obviamente, não se defende aqui uma linearidade histórica entre o profetismo e a secularização, mas elementos conceituais que podem ser identificados na pregação dos profetas e que se mantiveram latentes, tanto no judaísmo quanto no cristianismo, tendo sido retomados pelo protestantismo puritano calvinista.

## 2. O profetismo hebraico

Do ponto de vista sociológico, de acordo com Weber (2000, p. 303), profeta é “o portador de um carisma puramente *peçoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino”. O que distingue o profeta do sacerdote é a sua vocação “peçoal”, em virtude de seu carisma.

No sentido bíblico, a palavra “profeta” é a mais comumente usada para designar as pessoas que ocupavam um ofício religioso específico no antigo Israel. O termo deriva da palavra grega *prophētēs*, que na Septuaginta traduz a maioria das ocorrências hebraicas do Antigo Testamento.<sup>1</sup> A palavra *prophētēs* é composta por duas palavras gregas: a preposição *pro* (“por” ou “de antemão”) e o verbo *phēmi* (“falar” ou “proclamar”). Assim, profeta pode significar tanto “falar por” ou “em lugar de”, quanto “falar de antemão” ou “predizer”. Contudo, o sentido mais evidente da palavra, tanto na literatura clássica quanto no uso bíblico, é de “alguém que fala por ou em nome de Deus” (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 10). Portanto, os profetas eram “pessoas que se sentiam, apresentavam e falavam perante a comunidade como portadoras de mensagens divinas” (REIMER, 2008, p. 813).

Geralmente, os profetas bíblicos são classificados em profetas pré-clássicos e clássicos ou profetas não literários e literários. Os primeiros, representados principalmente por Elias e Eliseu e os segundos principalmente pelos profetas escritores do século VIII a.C. (REIMER, 2008, p. 814).

Quanto aos profetas hebreus, pode-se identificar alguns elementos que consideramos os germes do secularismo moderno. Embora não se possa estabelecer uma linearidade histórica, esses elementos funcionaram como uma espécie de “gatilho” para algumas concepções modernas. Tais elementos serão analisados a seguir:

## 3. A personalização da divindade

Os profetas tinham a experiência com Yahweh como uma pessoa viva. De modo inovador, concebiam-no não como um Deus distante, mas como um Deus presente, ativo e interessado na vida cotidiana de seu povo (Is 57.15). Eles percebiam Deus como uma pessoa que experimentava com muita intensidade sentimentos de amor, misericórdia, compaixão, ira etc. (Is 1.2-3; Os 2.2s.; 11.1-4,8-9). Ele é retratado algumas vezes como o marido mal-amado e ciumento (REIMER, 2009, p. 97-101). Desse modo, os profetas encaravam

<sup>1</sup> O termo *prophētēs* traduz a maioria das ocorrências da palavra *nabî* na LXX. As exceções são 1Crônicas 26.28; 2Crônicas 16.7-10; Isaías 30.10, onde *prophētēs* traduz *ro'eb* e 2Crônicas 19.2; 29.30; 35.15 que *prophētēs* traduz *bozeb* (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 10-11).

a relação de Deus com o seu povo não como “formal, mecânica e mágica, mas inteligente, ética e pessoal” (SCOTT, 1968, p. 113, 143).

Porém, na visão dos profetas, Deus não é somente pessoal e imanente, Ele também é incompreensivelmente transcendente (EICHRODT, 2004, p. 308-310). Isaías, por exemplo, faz uso do termo *qâdôs* para expressar a absoluta superioridade divina em relação a toda realidade mundana (p. 324).<sup>2</sup> Para os profetas, Yahweh é “imensuravelmente exaltado e inexprimivelmente diferente” (SCOTT, 1968, p. 114).<sup>3</sup> Por ser transcendente, esse Deus “não se identifica com nenhum fenômeno natural ou humano” (BERGER, 1985, p. 128). Ele está além de qualquer conceitualização, quer linguística ou iconográfica (REIMER, 2009, p. 87-88). Diante da grandeza de Deus, o homem e tudo que a ele se relaciona tornam-se completamente transitórios e fúteis (Is 31.3; Os 11.9). Para os profetas, nada consegue manipular a sua força, deter o seu percurso ou mesmo ameaçar suas intenções (SCOTT, 1968, p. 115).

Por causa dessa visão *numinosa* que tinham de Deus,<sup>4</sup> os profetas pregavam sob a convicção de que Ele “era fundamentalmente imune às manipulações mágicas” (BERGER, 1985, p. 129). Por isso, foram críticos ferrenhos do emprego de imagens para representar a divindade (REIMER, 2009). Expressa-se, assim, “a polarização bíblica fundamental entre o Deus transcendente e o homem, com um universo inteiramente ‘demitologizado’ entre eles” (IDEM). Esse aspecto representa a semente do que Weber denomina de “desencantamento” do mundo (WEBER, 1982).

#### 4. A historicização da realidade

A fé hebraica baseia-se essencialmente na História (VON RAD, 1974, p. 102 e passim.). Porém, diferentemente do ocidental, o homem oriental não via a História como uma sequência abstrata de tempo linear que devesse ser preenchida por certos fatos, mas como uma sucessão de acontecimentos. Segundo esse ponto de vista, História e acontecimento estão de tal modo relacionados, que um não existe sem o outro. A História só é História à luz dos acontecimentos que ela retrata (p. 97).

Contudo, como esclarece Sicre (1996, p. 413), o profeta tem uma visão estritamente teológica da História. Na perspectiva dele, a história não era determinada por uma relação de causas e efeitos. Além disso, a História não tinha existência independente, como uma entidade autodeterminada. Ao contrário, todo o percurso histórico estava sob o controle de Yahweh e era por Ele dirigido segundo uma finalidade por ele planejada (VON RAD,

<sup>2</sup> Veja, por exemplo, em Isaías 6 a descrição da glória divina.

<sup>3</sup> Veja exemplos: Isaías 2.10ss.; 5.16; 6.1ss.; Jeremias 23.23-24; 27.5; Oseias 11.9; Miqueias 1.2ss.

<sup>4</sup> Termo cunhado por Rudolf Otto (2007, p. 37-39).

1974, p. 103). As grandes potências e seus orgulhosos soberanos, mesmo em sua teimosia e arrogância, serviam apenas como instrumentos do agir de Yahweh (Is 7.18-20; 18.4; 10.5-6,15) (EICHRODT, 2004, p. 342; VON RAD, 1974, p. 173-174). Em síntese, os profetas viam Yahweh como o Senhor da História (SICRE, 1996, p. 417).

Além disso, o profetismo interpretava os eventos e os personagens históricos de acordo com a vontade soberana de Yahweh (LASOR, HUBBARD e BUSH, 1999, p. 143). Desse ponto de vista, como postulado por Sicre (1996, p. 408), “é na história que Deus atua, se revela, se compromete com os homens e exige uma resposta”. Nesse sentido, toda a História passa a ser a arena da ação de Deus, por meio da qual Ele manifesta a Sua sabedoria, poder e glória (Am 9.7) (FREEMAN, 1979, p. 11).

Portanto, a História, embora permaneça sob o controle divino, é, em certo sentido, demitologizada. Essa demitologização ocorre em dois âmbitos: por um lado, ela não está sob o controle impessoal e caprichoso do destino ou dos astros (como entre os gregos e os babilônios); por outro lado, a História não pode ser controlada pelo agir mágico e pelos caprichos humanos (como entre os cananeus). Os eventos históricos estão sob o controle da vontade de um Deus sábio e amoroso e de sua relação pactual com seu povo. Não obstante, os desdobramentos históricos também dependem da decisão do povo e de sua resposta à aliança que firmaram com Yahweh.

## **5. A individualização do sujeito**

O professor Alberto Moreira (2011, p. 25) afirma que “poucas transformações culturais trouxeram tantas consequências para a vida social como o processo de individualização, que resultou afinal no individualismo da cultura moderna”. Esse processo de individualização do sujeito teve início com os profetas hebreus.

Diante da constante consciência da falha de Israel como nação e do conseqüente juízo que sofreria da parte de Yahweh, os profetas avançam em sua pregação para a concepção de um remanescente justo no meio da nação perdida (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 67). Por exemplo, diante da angustiante questão de se o Israel nacional chegaria ao seu fim, Isaías responde que Israel, como povo estatal, experimentará a desgraça. Porém, no seio desse Israel rebelde surge um Israel crente (Is 4.13; 8.16-18; cf. 10.20-22; 11.11,16; 28.5; 37.30-32). Esse remanescente justo, que será preservado é representado, presentemente, pelo próprio profeta e por aqueles que com ele estavam (Is 8.16-18).

Com isso, conforme observado por Eichrodt (2004, p. 317), a pregação profética provoca uma divisão dentro do povo. Cria duas comunidades dentro

de Israel. Há aqueles que estão ligados ao povo de Deus apenas por uma cidadania nacional, e aqueles que pertencem verdadeiramente à comunidade da aliança e são, de fato, povo de Yahweh.

Esse novo entendimento no profetismo propicia “a formação de uma nova comunidade, baseada na decisão individual, que poderia sobreviver ao naufrágio da antiga” (BRIGHT, 1978, p. 457). Para tanto, porém, exige-se “a renovação do ser humano, a transformação do coração, seu renascimento através de Yahweh” (GUNNEWEG, 2005, p. 290). O que Deus espera do homem é somente uma resposta positiva de fé ao seu oferecimento de graça salvadora (Is 1.18-20; 55.1-5). Caso o homem dê esse passo de arrependimento e fé, seus próprios pecados e os pecados de seus antepassados (Ez 18.3ss.) serão completamente esquecidos e Yahweh o aceitará, onde quer que esteja (Jr 29.11-14; Ez 11.16).

Desse modo, a relação de comunhão e pertencimento a Yahweh é removida do nível coletivo (pelo menos em parte) e colocada mais no nível individual (Jr 31.29ss.; Ez 18). A palavra continua sendo dirigida à comunidade, mas visando agora atingir principalmente o indivíduo (EICHRODT, 2004, p. 320).

A remoção da relação divina do nível comunitário para o nível individual teve como resultado a diminuição do papel dos mediadores humanos nessa relação. Tanto os oficiais do culto quanto o próprio culto que visavam operar eficazmente essa relação perdem o monopólio absoluto no controle da relação divino-humana. O fiel é convidado a manter com Deus uma inter-relação viva e pessoal, por meio da qual expressará os deveres e privilégios que tal relação pressupõe.

## **6. A homogeneização da existência**

O profetismo clássico<sup>5</sup> paulatinamente chegou à compreensão da existência de uma realidade que abrange, sustém e dá unidade a toda a vida (EICHRODT, 2004, p. 315-317). Compreenderam que toda a existência, tanto individual quanto coletiva, está sob a direção de um plano formulado e levado a efeito na História por Yahweh (Is 22.11; cf. 37.26). Nesse sentido, “o profetismo projeta a mensagem da universalidade da ação de Deus na história” (REIMER, 2008, p. 816).

Entretanto, os profetas não veem a ação de Yahweh apenas nos grandes acontecimentos da história universal, como o mover das potências mundiais, mas também naqueles normalmente ligados a acontecimentos circunstanciais. Assim é que Amós vê a seca, a fome e a peste que acometeram recentemente o país como atos de Yahweh tentando produzir o arrependimento na nação

<sup>5</sup> Denomina-se de “profetismo clássico” especialmente os profetas escritores do século VIII a.C.

(Am 4.6-11). Esse entendimento levava os profetas a compreenderem que todas as coisas estavam caminhando para uma consumação final por meio da qual os propósitos e os ideais divinos seriam plenamente realizados (FREEMAN, 1979, p. 12). Essa intervenção histórica de Deus é denominada pelos profetas de “dia de Yahweh” (Am 5.18-20) (REIMER, 2008, p. 814).

Além disso, os profetas também compreenderam que o propósito para o qual toda a História caminha é fundamentalmente redentivo (FREEMAN, 1979, p. 12). Nesse sentido, o futuro é visto por eles como palco da ação salvífica de Yahweh. Esse futuro trará a plena manifestação de todas as intervenções salvíficas de Deus em relação ao homem (SCOTT, 1968, p. 156-158). Ele será caracterizado pela plena realização dos ideais divinos de justiça, verdade e misericórdia (Is 11.3-5; 16.5; 40.11; 42.3; 65.16; Jr 23.5; Mq 7.20); trará a plena manifestação das bênçãos divinas, tanto espirituais quanto físicas (Is 9.7; 30.29; 32.13-15; 33.24; 35.1-10; 60.15; 61.7; Jr 2.22-27; Os 2.18; Mq 4.4). Finalmente, o futuro será caracterizado por uma relação correta com Deus, pelo amplo derramamento do Espírito Santo e plena manifestação da salvação universal (Jr 31.31-24; Ez 36.25-28; Os 2.16-22; Sf 3.12ss.) (SICRE, 1996, p. 415).

Portanto, os profetas foram capazes de olhar para os eventos aparentemente desconexos e até paradoxais da realidade histórica, universal, nacional e individual, e perceber neles unidade e coerência. Reconheciam a atuação divina nesses acontecimentos e, por isso, podiam encontrar ordem e significado nos acontecimentos da vida. Foram capazes de olhar acima da desgraça e perceber um propósito consciente, conduzido por um Deus vivo e pessoal (Is 7.18-20; 18.4; 10.5-6,15; Jr 36). Desse modo, “a vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado ‘sentido’, sistematicamente homogêneo” (WEBER, 2000, p. 310). Foi essa compreensão que os livrou do desespero e os capacitou a livrarem a fé javista do colapso diante da tragédia que desabou sobre a nação em 586 a.C.

## **7. A etização da religião**

Sem dúvida, uma compreensão totalmente nova da religião e de suas exigências éticas totais estabeleceu-se na pregação profética (SCOTT, 1968, p. 27). Essas exigências estavam implícitas na religião javista, mas suas implicações práticas não eram totalmente reconhecidas. Foram os profetas que tornaram concretamente explícitas as implicações presentes das prescrições da aliança. Nesse sentido, eles tomam o direito das pessoas empobrecidas como principal ponto de referência de suas mensagens (REIMER e RICHTER REIMER, 2010, p. 130).

Na base da pregação ética dos profetas está a experiência com um Deus pessoal “da libertação, da justiça e da liberdade” (REIMER, 2003, p. 37).

Por isso, encontra-se uma polêmica radical contra a religião naturalista de Canaã (Jr 7.9-11; 11.13-17; 19.5; 32.35; Os 2.8; 13.1s.). Os deuses e deusas cananeias eram forças naturais personificadas e, por essa razão, não exigiam um comportamento ético de seus adoradores. O principal pecado que se podia praticar contra eles era deixar de lhes oferecer o culto apropriado (SCOTT, 1968, p. 141).

Essas noções também se fizeram presentes na prática religiosa israelita na época dos grandes profetas. Como afirma Rossi (2012, p. 99), “a tentação de um dualismo que separa a *vida* do *culto* é real!”. Desse modo, as pessoas, especialmente as ricas e poderosas, se acostumaram a manter a religião e o comportamento ético-moral em compartimentos separados. Por isso, tendiam a substituir o compromisso leal com Yahweh por um culto suntuoso que só ressaltava o seu próprio orgulho (Is 1.11-17; Jr 5.30-31; 7.4; Os 10.1; Am 4.4-5). Nesse sentido, há na pregação profética uma polêmica contra a tentativa de manipular Deus, quer pelo culto quer através do dogma (SICRE, 1996, p. 351-356). Criticaram duramente o entendimento segundo o qual sua eleição os colocava automaticamente numa situação favorável diante de Deus, independente da vivência ética. Os profetas exigiam do povo coerência entre a posição que reivindicavam ocupar em relação a Deus e a vivência prática que efetivamente demonstravam por meio de sua conduta ética (Am 3.1-2; 7.7-8; 9.7-8; cf. Am 1.2; Is 29.14) (ROSSI, 2012, p. 100-105).

Na visão dos profetas, a verdadeira religião não é caracterizada por uma espécie de comportamento “religioso”, independente das ações éticas. O culto não pode ser praticado com o objetivo de assegurar vitalidade, poder e proteção físicos, mas para manter e evidenciar uma relação de comunhão com Deus que se expressa primariamente em ações éticas adequadas (SCOTT, 1968, p. 193,203; EICHRODT, 2004, p. 327-328). Nesse sentido, a fé no Deus de Israel deve ser acompanhada pelo “respeito à ordem comunitária constituída (*mishpat*)”, pela “prática da justiça (*sedaqah*)” e pelo “respeito aos direitos dos empobrecidos” (REIMER, 2003, p. 31).

## 8. A desinstitucionalização da religião

Os profetas denunciam praticamente todas as diversas formas de atividades culturais – festas, peregrinações, oferendas, sacrifícios, orações etc. (SICRE, 1996, p. 381). Por exemplo, os profetas Jeremias (7.21-23), Oseias (6.6) e Miqueias (6.6-8) criticam o sistema sacrificial israelita. Jeremias (7; 26) ataca a falsa confiança de que o templo garantia automaticamente a presença de Yahweh, tornando impossível o seu juízo sobre Jerusalém. Os profetas Isaías (1.1-17; 43.22-24) e Amós (5.21-25) lançam acirradas críticas ao sistema cültico israelita como um todo.

Porém, o que os profetas estão combatendo não é o culto, em si, mas sim o abuso dele (BALLARINI e BRESSAN, 1978, p. 66). Pois, à medida que o homem se distancia de Deus e de suas exigências, tende a substituir o compromisso perdido pela suntuosidade e formalismo no culto. A adoração se institucionaliza e o culto se burocratiza. O luxo e a pompa do sistema cúl-tico passam a substituir o compromisso ético com Deus e com o semelhante (Os 8.11-13; Am 4.4-5; 5.4-6,21-24). Quando isso ocorre, o culto torna-se em tranquilizante das consciências descomprometidas com a prática do bem.

Especificamente, no Israel do período profético, todos esses problemas agravavam-se pelo fato de a religião ter sido adotada como uma atividade estatal. Após a divisão do reino, em 931 a.C., tanto no Norte quanto no Sul o culto ficou sob o domínio da monarquia (1Rs 12.25-33; 13.33-34; cf. Am 6.10-13). Além disso, a instalação da monarquia hebraica “significou na prática um avanço dos interesses da estrutura central sobre as unidades familiares [...]”, com o conseqüente empobrecimento de grande parte da população por causa da exigência do pagamento de impostos, gerando a diferenciação social (REIMER, 2012, p. 45-46). Todo esse processo de estatização, burocratização e conseqüente “corrupção” do culto israelita provocou o ardoroso protesto dos profetas.

Os profetas não condenavam o culto, em si, mas para eles, o verdadeiro culto deveria expressar, em palavras e símbolos, a sincera resposta ao que Deus significa na vida do adorador (1Sm 15.22; Is 1.11-15; 29.13; Os 6.6; Mq 6.6-8; Sf 3.1-5). Scott (1968, p. 199) declara que, a menos que expressem a profunda realidade daquilo que os homens realmente sentem e agem para com Deus e para com os seus semelhantes, os atos de culto passam a ser um insulto que acrescentam mais pecado ao pecado, tornando-se, portanto, abomináveis ao Senhor (Is 1.13-14; Am 5.21-24).

## **9. A universalização da divindade**

Uma das mais inovadoras características da pregação profética está na sua ideia da universalização do domínio de Yahweh. Von Rad (1974, p. 173) afirma que uma das mais surpreendentes características do profetismo está em relacionar as agitações da política mundial com a ação de Yahweh. “A obra de Yahweh preenche todo o campo da história universal” (p. 153). Seu controle não se estende apenas à história de Israel. Ele tem o controle absoluto de tudo que acontece no cenário universal (Is 45.11-13,18; 48.12-16) (BRIGHT, 1978, p. 481). Desse modo, todas as potências mundiais que se levantaram para dominar, sabendo-o ou não, são instrumentos usados por Yahweh para executarem a sua vontade (Is 9.7-20; 45.1-6; Jr 4.5ss.; 25.1-14; 27.4ss.; Os 5.14; Am 6.14; 9.7; Hc 1.6). Por exemplo, Isaías (5.25-29; 7.18-20;

10.5-6,15; 28.1-4) vê nas invasões assíria e Jeremias (36) na babilônica uma ação punitiva de Deus (REIMER, 2012, p. 52). O próprio exílio do povo foi entendido pelos profetas como uma ação de Yahweh (Is 42.24ss.; 48.17-19; Jr 1.13-14; 29.4,7).

Por outro lado, para os profetas, o direito e a justiça estabelecidos por Yahweh não valem apenas para Israel (EICHRODT, 2004, p. 324). Nos profetas, a soberania de Deus adquire proporções universais. Desse modo, Ele tem estabelecido normas e limites também para o comportamento político internacional (GUNNEWEG, 2005, p. 261). Assim, toda vez que as nações excedem em suas atribuições e ultrapassam os limites éticos estabelecidos pelo Senhor, tornam-se objetos do Seu juízo (Is 10.5ss.; 13; 21.1-10; 30.27-33; 47; Jr 50; 51; Na 1-3; Hb 2.6-20; Sf 2.13-15).

Portanto, na pregação profética ocorre a universalização, tanto do domínio de Yahweh quanto das normas por Ele impostas, bem como do juízo que alcançará aqueles que não viverem conforme a Sua vontade. Por outro lado, há também a promessa de restauração e de bênçãos em âmbito universais. Essa ideia surge como a semente da proposta cristã de uma religião universal “assumida por pessoas dos mais distintos povos e culturas”, com a conseqüente relativização das normas de culturas particulares “em nome de valores mais profundos e importantes” (MOREIRA, 2011, p. 35).

## **Conclusão**

As raízes da secularização encontram-se, portanto, “nos processos de racionalização desencadeados pela modernização (isto é, pelo estabelecimento de uma ordem sócio-econômica capitalista e industrial) na sociedade” (BERGER, 1985, p. 143). Porém, esse processo teve no cristianismo a sua germinação, que brotou especialmente no protestantismo calvinista do tipo ascético intramundano.

Todavia, como foi demonstrado, esse tipo de protestantismo encontrou no profetismo hebraico a semente de onde se desenvolveu. Nesse sentido, como afirma Berger (1985, p. 141), historicamente, o cristianismo cavou a sua própria sepultura, ao plantar a semente da secularização, a qual já se encontrava na pregação dos profetas hebreus.

Embora não se reivindique uma linearidade histórica, entende-se que o processo de secularização encontra no profetismo israelita o seu germe. Os elementos proféticos dos quais brotaram a secularização foram múltiplos. Porém, pode-se identificar os mais importantes germes de onde ele se desenvolveu nas ideias de personalização da divindade, historicização da realidade, individualização do sujeito, homogeneização da existência, etização da religião e universalização da divindade presentes na pregação profética do antigo Israel.

Porém, pode-se perguntar: tendo a religião (especialmente o cristianismo) dado origem à secularização, estaria então fadada a ser extinta por sua própria cria? As respostas a essa pergunta são múltiplas. Para alguns estudiosos, como Comte, Spencer e Marx, o processo de modernização levaria a uma sociedade “sem religião”. Todavia, para outros, como Durkheim e Weber, “não obstante as mudanças nas formas, a religião permaneceria” (ZEPEDA, 2010, p. 130).

Portanto, com o advento da secularização, a religião perdeu sua função original, que era de “estabelecer um conjunto integrado de definições de realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade” (BERGER, 1985, p. 146). Essa perda dos monopólios das tradições religiosas conduz a uma situação de pluralismo religioso (p. 146). Diante disso, como afirma Zepeda (2010, p. 137), a contemporaneidade apresenta-se como uma “sociedade pós-secular”, marcada pelo “intenso intercâmbio entre indivíduos, culturas, capitais, símbolos e instituições” (p. 137). Desse modo, o contexto religioso contemporâneo mostra-se como multifacetado, com um “crescimento explosivo da diversidade religiosa, desde ‘fundamentalismos’, passando por religiões de matriz oriental até o sincretismo religioso esotérico-holista da New Age” (MARDONES *apud* ZEPEDA, 2010, p. 135).

Esse cenário religioso tem como consequência o fato de que os “mundos” que agora se apresentam ao indivíduo são sempre parciais, fragmentários, e, portanto, débeis (BERGER, 1985, p. 146). Essa situação pode conduzir a sociedade e o indivíduo a uma escuridão caótica, na anomia (p. 147). Contudo, este, ou qualquer fato que venha a resultar do pluralismo religioso moderno, torna o futuro da religião uma questão grandemente incerta.

## Referências

- BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. **O Profetismo Bíblico**: uma introdução ao profetismo e profetas em geral. Tradução de Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 2. ed. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Organização de Sergio Miceli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009 (Coleção estudos, 20).
- BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978 (Nova Coleção Bíblica).
- CASANOVA, José. **Rethinking Secularization**: a global comparative perspective. *The Hedgehog Review*, summer-spring, 2006, p. 7-22; disponível em: <<http://www.iasc-culture.org/HHR/Archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdr>>

EICHRODT, Walther. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.

FREEMAN, Hobart E. **An Introduction to the Old Testament Prophets**. 13. ed. Chicago: Moody Press, 1979.

GUNNEWEG, Antonius H. J. **Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica**. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005 (Série Biblioteca de Estudos do Antigo Testamento).

LASOR, William S.; HUBBARD, David A.; BUSH, Frederic. **Introdução ao Antigo Testamento**. Tradução de Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999.

MOREIRA, Alberto da Silva. Religião, transformações culturais e globalização. In: IV Congresso Internacional em Ciências da Religião. Religião, Transformações Culturais e Globalização. Goiânia, set. 2010. **Caderno das Conferências**. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 9-38 (Palestras).

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional**. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal / EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 37-39.

REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico**. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.

\_\_\_\_\_. Profetas e Direito no Antigo Israel. In: VI Congresso Internacional em Ciências da Religião. Transformação Social, Economia e Literatura Sagrada. Goiânia, set. 2012. **Textos dos Coordenadores dos GTs**. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012, p. 41-57 (Comunicação).

\_\_\_\_\_. Profetismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 813-816.

\_\_\_\_\_. Sobre a Ética nos Profetas Bíblicos. **Estudo Bíblico**, Petrópolis, v. 77, p. 29-38, 2003.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Direito e Justiça: elementos bíblicos de justiça restaurativa. **Revista Via Teológica**. Faculdade Batista do Paraná, v. 18, p. 129-146, 2010.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **O ritual como ato segundo: profetismo e o restabelecimento do direito dos pobres**. In: VI CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO; XIII SEMANA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO, Goiânia, set. 2012, p. 97-106. Conferencistas e Palestrantes (Mesa-Redonda).

SCOTT, R. B. Y. **Os Profetas de Israel: nossos contemporâneos**. Tradução de Joaquim Beato. São Paulo: ASTE, 1968.

SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. Tradução de João Luís Baraúna. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1974, v. 2.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, 4. ed. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2009 (Coleção a obra-prima de cada autor).

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, vol. 1. 3. ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. Brasília: Ed. da UnB, 2000.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**, 5. ed. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou Ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. Tradução de Paula Carpenter. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 25, n. 73. p. 129-141, jun. 2010.

Submetido em: 31-3-2014

Aceito em: 12-11-2015