

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
APLICADAS**

MAIARA RÚBIA MIGUEL

**O MODELO RELIGIOSO E A EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA DA COMUNIDADE MATEANA: UMA
ANÁLISE À LUZ DE MAX SCHELER**

CAMPINAS

2016

MAIARA RÚBIA MIGUEL

O MODELO RELIGIOSO E A EXPERIÊNCIA
RELIGIOSA DA COMUNIDADE MATEANA: UMA
ANÁLISE À LUZ DE MAX SCHELER

Dissertação, apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof^o. Dr. Newton Aquiles von Zuben

PUC-CAMPINAS

2016

Ficha Catalográfica

Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e
Informação - SBI - PUC-Campinas

t241
M636m

Miguel, Maiara Rúbia.

O modelo religioso e a experiência religiosa da comunidade mateana: uma análise à luz de Max Scheler. – Maiara Rúbia Miguel / Campinas: PUC-Campinas, 2016.

161p.

Orientador: Newton Aquiles Von Zuben.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Inclui bibliografia.

MAIARA RÚBIA MIGUEL

**O MODELO RELIGIOSO E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA COMUNIDADE MATEANA: UMA
ANÁLISE À LUZ DE MAX SCHELER**

**Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de
Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada
pela Banca Examinadora.**

APROVADA: 12 de Setembro de 2016.

Dra. Angela Ales Bello – Pontificia Università Lateranense

Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves (PUC-CAMPINAS)

Dr. Newton Aquiles von Zuben (Orientador - PUC-CAMPINAS)

Ao meu amor maior: *Valentim e Matilde*,
a poesia fundante da minha vida,
responsáveis pela minha formação;
defensores do meu coração.

AGRADECIMENTOS

Deve ser reconhecida a imagem daquelas pessoas que se fizeram presentes nessa jornada e que também são responsáveis pelo resultado que aqui se apresenta. Hoje devo agradecer a esses modelos pelo diálogo e confiança.

Agradeço, primeiramente, ao meu orientador, Dr. Newton Aquiles von Zuben, que com paciência orientou o trabalho desde o projeto até o resultado que aqui se apresenta. Nessa jornada, só ao observá-lo, aprendi que humildade e conhecimento andam juntos. A sabedoria no dizer e agir é a prova de que ele é um mestre. Portanto, quero agradecer-lhe, não só porque leu, pacientemente, minhas frases longas, mas, ainda, porque me ensinou a caminhar com minhas próprias pernas e acreditou em minhas intuições.

Devo, ainda, agradecer ao professor Dr. Renato Kirchner, o responsável por me apresentar Max Scheler ainda na graduação. Sou imensamente feliz pela amizade e conselhos, e sou muito grata pela confiança e ajuda no pré-projeto desta pesquisa.

Ao professor Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, meus sinceros agradecimentos por todo o carinho e conselhos. Conselhos que foram muito além de questões metodológicas e epistemológicas, e que estão guardados em meu coração e nesta pesquisa

Devo agradecimentos a todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, sem exceção, que durante esses meses de pesquisa lecionaram disciplinas e me desafiaram a pensar este trabalho na área de Ciências da Religião. Nesse espírito, quero agradecer a toda a equipe do Programa, em especial, à Marlei Costa, secretária do programa, que auxiliou, pacientemente, os aspectos burocráticos dessa trajetória.

À professora Angela Ales Bello, diretora da área internacional de pesquisa *Edith Stein na Filosofia Contemporânea* da Pontifícia Universitá Lateranense, agradeço a paciência, atenção, orientação e disposição para avaliação deste humilde trabalho. Receber as observações avaliativas de uma fenomenóloga que tanto respeito é uma imensa alegria e honra.

Ao meu amigo, Luís Gabriel, agradeço a companhia nessa trajetória nas aulas, congressos e trabalhos, que foram muito frutíferos. E, finalmente, devo agradecer aos meus coleguinhas de turma, que não só elevaram o cavalheirismo a um nível inimaginável, mas, ainda foram as pessoas com quem sorri, pensei, caminhei e empreendi essa reflexão. A vocês, não só meus agradecimentos, mas também meu sincero desejo de que suas vidas sejam tão maravilhosas e divertidas como um lindo carrossel de sonhos.

Agradeço a todos os funcionários da PUC Campinas, que contribuíram direta ou indiretamente para esta pesquisa. E, agradeço a confiança do Santander e da PUC Campinas, que deram todo o suporte financeiro para que este trabalho fosse possível.

“Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava.
Ele é o humano que é natural,
Ele é o divino que sorri e que brinca.
E por isso é que eu sei com toda certeza
Que ele é o Menino Jesus verdadeiro”
(Fernando Pessoa)

RESUMO

MIGUEL, Maiara Rúbia. **O modelo religioso e a experiência religiosa da comunidade mateana: uma análise à luz de Max Scheler**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

O presente trabalho tem o propósito de analisar as forças de influência que o modelo religioso exerce em uma comunidade religiosa. Isso se fundamenta a partir da correlação estabelecida entre a conceituação de modelo religioso, progresso ético e experiência religiosa ao mundo social apreendido do texto bíblico o *Sermão da Montanha*. A análise terá como objeto a releitura do texto o *Sermão da Montanha*, localizado no Evangelho de Mateus, em específico, as *Antíteses* (Mt 5.17-48) e a orientação ritualística do *Pai-Nosso* (Mt 6.5-15), à luz do pensamento de Max Scheler. Partindo desse propósito, busca-se identificar o modelo religioso da comunidade mateana e compreender a força de influência desse modelo nos significados do mundo social dessa comunidade. O arcabouço conceitual foi construído tendo como base obras do período fenomenológico de Max Scheler para contextualização dos conceitos de modelo religioso, progresso ético e experiência religiosa. Foi necessária a construção de uma abordagem crítica dos aspectos históricos, sociais e exegéticos da perícopes mateana. Por isso, foi possível, a partir do método da correlação associado à análise fenomenológica do Evangelho de Mateus, aplicar o horizonte conceitual scheleriano à realidade dos versículos bíblicos, a fim de responder qual a relação entre modelo religioso e experiência religiosa da comunidade mateana.

Palavras-chave: modelo religioso, progresso ético, experiência religiosa, Sermão da Montanha, fenômeno religioso.

ABSTRACT

MIGUEL, Maiara Rúbia. **The religious model and the religious experience of the Matthean community: an analysis based on Max Scheler**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

This study aims to analyze the influences that a religious model has on a religious community, establishing a correlation between Max Scheler's conception of religious model, ethical progress and religious experience with the bible text *Sermon on Mount*, specially, the *Antitheses* (Mt 5, 17-48) and the *Lord's Prayer* ritual orientation. With this purpose, in this study is made a research to identify the religious model from Matthew's community to understand the powerful influence to the construction of the meanings in the social world of this community. This study was possible approaching Max Scheler's phenomenological works to contextualize the religious model, religious experience and ethical progress concepts. As well as, it was necessary to go deep in historical, social and exegetical aspects from Matthew's bible text. It was necessary to enable the correlation method associated to the Matthew's bible text phenomenological analyses to apply Scheler's horizon to the bible reality, to answer what is the relation between a religious model and religious experience in the community from the Matthew's bible text.

Keywords: religious model, ethical progress, religious experience, Sermon on Mount, religious phenomenon.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	A NOÇÃO DE MODELO RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA ÉTICA E RELIGIOSA SEGUNDO MAX SCHELER	15
	1.1. A vida de Max Scheler	16
	1.2. Os valores e a ética scheleriana	24
	1.2.1. A relatividade dos valores e o <i>ethos</i>	31
	1.2.2. O princípio de seguimento	36
	1.3. Modelos e líderes	39
	1.3.1. O modelo santo	47
	1.4. A teoria do conhecimento religioso segundo Max Scheler	50
	1.5. A ética e a religião	55
2	O MUNDO SOCIAL DA ASSEMBLEIA MATEANA E O SERMÃO DA MONTANHA	58
	2.1. Introdução	58
	2.2. O horizonte da comunidade de Mateus	62
	2.3. O desenvolvimento social da comunidade de Mateus	71
	2.3.1. As relações internas do grupo doméstico de Mateus	75
	2.4. A estrutura do texto: as configurações do Sermão da Montanha	78
	2.4.1. As Bem-Aventuranças	80
	2.4.2. As Antíteses	85
	2.4.3. A oração do <i>Pai-Nosso</i>	93
3	A RELAÇÃO ENTRE O MUNDO SOCIAL DA ASSEMBLEIA MATEANA E O HORIZONTE CONCEITUAL DE MAX SCHELER	103
	3.1. Introdução	103
	3.2. Processo de constituição de um <i>corpus</i> escriturístico	105
	3.3. O Evangelho de Mateus no processo de constituição	118
	3.4. A relação entre o texto bíblico e Max Scheler	122
	3.5. Aspectos da experiência religiosa segundo Max Scheler	131
	3.6. Aspectos da experiência religiosa da comunidade mateana à luz de Scheler	136
	3.6.1. Os aspectos sociais	143
	3.6.2. As citações de cumprimento	145
	3.6.3. Os laços da assembleia mateana	147
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
	BIBLIOGRAFIA	161

INTRODUÇÃO

No contexto atual se vê, em diversos grupos sociais, a presença de homens ou mulheres que lideram grupos de pessoas e apresentam novas perspectivas de visão de mundo. Há líderes que trazem muitos benefícios a seus grupos, outros nem tanto, e estes chegam mesmo a ofuscar seu grupo com decisões que levam à exacerbação da figura do líder, em detrimento da sociedade. É óbvio que esse não é um problema que se mostra somente em nossa atualidade, pois a história da humanidade é marcada por diversas personalidades que trouxeram inovações ou perigos para os povos. Desse modo, não é grandiosa surpresa que um filósofo, como Max Scheler, localizado no século XX, que enfrentou as consequências da Primeira Grande Guerra Mundial, se ocupasse com tal problemática. Scheler compreendeu que os líderes ou modelos exercem grandiosa influência na construção dos significados do mundo. Os rumos de uma associação humana podem ser decididos pelo modo como o líder atua e pela linguagem afirmada por esse mesmo grupo.

Nesse sentido, Max Scheler se ocupou com o assunto sobre líderes e modelos. A questão filosófica de sua vida era: “o que é o homem?” e, desse modo, abordando os aspectos concretos da vivência humana, com o método fenomenológico, confrontou o problema das lideranças religiosas. Tal preocupação pode ser visualizada em seu texto *O formalismo na ética e a ética material dos valores*¹, no qual são arquitetados os estudos sobre uma ética material, mas no qual se vê também a abordagem do conceito de *gênio-religioso* moral que se ocupa em desvelar os valores e influenciar a percepção intencional dos sujeitos pelo princípio de seguimento. Em seu texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa*², o filósofo alemão se ocupa dos aspectos do Divino, mas, além disso, afirma a existência de um homem religioso que intermedia a relação entre o Deus da consciência religiosa e o mundo. Entre essas duas publicações, Scheler redigiu alguns textos sobre líderes e modelos religiosos, postumamente publicados com o título *Modelos e Líderes*³, nos quais afirma que nas associações humanas há um

¹ O título desse livro, no original alemão, é *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik*.

² Um dos cinco textos que compõem o livro *Do eterno no homem*, traduzido por Marco Antônio Casanova e publicado pela editora Vozes, em 2015, cujo título, em alemão, é *Von Ewigen im Menschen*.

³ O título original é *Volbilder und Führer*.

núcleo que determina todo o resto. No caso da ética, há o *gênio-religioso* moral, enquanto que no caso da experiência religiosa há o homem religioso. Nesse sentido, em *Modelos e Líderes*, o filósofo se ocupa em definir os modelos, a partir de uma tipologia, e pontuar as diferenças entre modelos e líderes, uma vez que ele constatou a existência de um núcleo que influencia os aspectos da ética e da experiência religiosa.

Considerando esses escritos de Max Scheler e a realidade das comunidades religiosas, há de se considerar a importância em compreender as forças de influência que um modelo religioso, uma das tipologias do modelo que Scheler define, assim como o papel do líder nessa organização social. Desse modo, este trabalho, à luz das Ciências da Religião, se propõe a compreender o que vem a ser o modelo religioso e seu papel na história concreta dos indivíduos. Esta proposta nasceu a partir da leitura que a pesquisadora havia realizado, ainda durante a graduação, da tese de doutorado em filosofia de Karol Wojtyła, publicada com o título *Max Scheler e a ética cristã*, na qual Wojtyła afirma que é possível reler o texto do *Sermão da Montanha* para a compreensão do que vem a ser um progresso ético e que Jesus Cristo, desse modo, seria o *gênio-religioso* moral. Considerando a intuição de Wojtyła, somada à inquietação com as lideranças que a pesquisadora identificou, a problemática da pesquisa foi pensada com o propósito de realizar uma correlação entre o horizonte conceitual scheleriano e o horizonte do texto do *Sermão da Montanha*, localizado no Evangelho de Mateus, em especial, das *Antíteses* (Mt 5.17-48) e da orientação ritualística do *Pai-Nosso* (Mt 6.5-13), para responder à seguinte questão: qual a relação entre modelo religioso e experiência religiosa?

Em vista desse objetivo, foi necessário reestabelecer recortes epistemológicos pontuais, não só para facilitar a operacionalização dos conceitos das distintas realidades, mas para situar esse trabalho na realidade da área das Ciências da Religião. É importante ressaltar que esse trabalho visa olhar para o campo de ação do mundo social da comunidade mateana e refleti-lo em uma perspectiva interdisciplinar.

É pertinente trabalhar os conceitos schelerianos para essa análise, pois, embora Max Scheler seja pontuado como um dos grandes filósofos e fenomenólogos do século XX, seus trabalhos carregam consigo a originalidade da interdisciplinaridade. Noutras palavras: os argumentos são arquitetados

considerando outras áreas do conhecimento, tais como: filosofia, teologia, história e sociologia.

Sendo assim, considerando a intersecção dessas disciplinas já mencionadas, esse trabalho visa entender como o fenômeno religioso age. Esse objetivo é respaldado pela seguinte afirmação de Greschat, em seu livro *O que é Ciência da Religião*: “cientistas da religião respondem à questão de como algo religioso funciona” (GRESCHAT, 2005, p. 117). Em suma, o objetivo do trabalho são os fatos da comunidade mateana, para compreender como o fenômeno religioso agiu na construção dos significados desse mundo, sendo, desse modo, conceitualmente fundamentado pelo horizonte scheleriano, em vista da compreensão do que é modelo religioso.

Nesse sentido, no que concerne aos textos de Scheler, foi escolhida a leitura da seção quinta, capítulo I §2-6, e seção sexta, capítulo II §1-3 da edição da editora Revista do Occidente, do livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*⁴, assim como o texto intitulado *Problemas da religião: Para uma renovação religiosa*, em especial o capítulo *Fenomenologia da essência da religião*, que compõe o livro *Do eterno no homem*. E, somado a essas referências, foi trabalhado o texto *Modelos e Líderes*. Mas, no que concerne ao texto bíblico, foram trabalhados os capítulos e versículos do evangelho segundo Mateus: as *Antíteses* (Mt 5.17-48) e a oração do *Pai-Nosso* (Mt 6.5-15). Tais versículos foram escolhidos visando dois objetivos: 1) definir, a partir das *Antíteses*, o *Ethos* da comunidade para uma possível interpretação do progresso ético; 2) demonstrar através do *Pai-Nosso* que existiu experiência religiosa, uma vez que a oração é uma das muitas linguagens da experiência religiosa. Em outros momentos foram abordados outros versículos do texto mateano, mas os dois fundamentais são os supracitados.

Com isso em mente, essa dissertação em nível de mestrado se desenvolve a partir de três capítulos distintos, que estão intrinsecamente conectados, visando identificar o modelo religioso na comunidade mateana, bem como a relação desse modelo com uma possível experiência religiosa e progresso ético.

⁴ Essa obra é uma das fontes primárias desta pesquisa. Para o trabalho foi adotada a tradução do alemão *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* para o espanhol, realizada por Hilario Rodriguez Sanz e publicada pela editora Revista do Occidente, que conta com toda a obra traduzida e dividida em dois tomos. Para esse recorte epistemológico, foi prevista a leitura do Tomo II, intitulado *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*.

O primeiro capítulo intitulado *A noção de modelo religioso na experiência ética e religiosa segundo Max Scheler*, possui, enquanto principal objetivo, conceituar o que é modelo religioso, assim como os aspectos da experiência religiosa e progresso ético, de acordo com o desenvolvimento reflexivo de Max Scheler. Esse capítulo pode ser dividido em duas partes, sendo a primeira a contextualização do autor e dos aspectos do progresso ético e da experiência religiosa e, em um segundo momento, a abordagem do conceito de modelo religioso e a respectiva diferença para com o conceito de líder, apontando, assim, para a relação entre experiência religiosa e progresso ético mediado pelo modelo religioso.

Já no segundo capítulo, intitulado *O mundo social da assembleia mateana e o Sermão da Montanha* são desenvolvidos os aspectos históricos, sociais e exegéticos da perícopete mateana. Esse estudo foi tomado a partir de uma escolha epistemológica, pois os estudos sobre o mundo da comunidade mateana são apresentados a partir da perspectiva de uma linha de pesquisa específica, cuja preocupação e ênfase se dão nos dados sociais de preservação da comunidade, bem como nas características das disputas intrajudaicas, em uma perspectiva weberiana. Os autores escolhidos para essa abordagem são: J. Andrew Overman e seu livro *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, e o autor Anthony Saldarini, com o livro *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. Assim como no primeiro capítulo, esse momento pode ser dividido em duas partes, sendo uma primeira dedicada à explanação dos aspectos históricos e sociais, referenciados pelos autores já mencionados ao lado de outros, tais como: Emilie Morin, Florentino García Martínez e Paulo Roberto Garcia. Em um segundo momento, há uma breve análise das bem-aventuranças (Mt 5.1-12), somada a uma profunda análise das *Antíteses* (Mt 5.17-48) e da orientação ritualística do *Pai-Nosso* (Mt 6.5-15), tendo como referencial teórico os autores Franz Zeilinger e Juan Luiz Segundo.

Finalmente, o terceiro capítulo, intitulado *A relação entre o mundo social da assembleia mateana e o horizonte conceitual de Max Scheler*, tem como propósito aplicar a realidade conceitual scheleriana apresentada no primeiro capítulo deste trabalho, a fim de compreender quem é o modelo religioso e sua importância para o progresso ético e experiência religiosa na comunidade apreendida a partir do mundo do Evangelho de Mateus, dissertado no segundo capítulo deste estudo. Para tanto, nesse capítulo foi tomada a postura do método

da correlação, à luz do teólogo Paul Tillich, para que, assim, pudesse ser pensado o quadro conceitual scheleriano juntamente com o quadro do mundo social da comunidade mateana. Assim, esse terceiro capítulo também pode ser dividido em duas partes, sendo a primeira dedicada à compreensão da construção do texto bíblico, enquanto resultado da experiência de um grupo particular, a fim de se encontrar um denominador comum a ser correlacionado à perspectiva de Max Scheler. Em um segundo momento, são apontados os denominadores comuns encontrados e, correlacionando-os, foi identificado o modelo religioso da comunidade mateana e a importância do progresso ética e experiência religiosa para a institucionalização daquela comunidade.

Através desses três capítulos, previamente apresentados nessa introdução, pode ser notada uma maneira original de compreender não só os aspectos do texto bíblico, mas, além disso, verificar que eles apontam para princípios metodológicos, como o modelo religioso, para compreensão do próprio pensamento fenomenológico do filósofo Max Scheler. Nesse sentido, este trabalho cumpre a função de tentar responder a seguinte questão: qual a importância do modelo religioso e experiência religiosa na comunidade mateana?

CAPÍTULO 1:

A NOÇÃO DE MODELO RELIGIOSO NA EXPERIÊNCIA ÉTICA E RELIGIOSA SEGUNDO MAX SCHELER

Há homens e mulheres que nascem com braços e pernas acorrentados, presos em uma caverna e observando as sombras de uma possível realidade, enquanto há aqueles e aquelas que ousam quebrar as correntes e andam em direção à imagem real e nítida da realidade. A ignição do ser de tais sujeitos à visão real possui muitas causas, mas dentre tantas há de constar a admiração. Muito se lê e se ouve sobre a caverna de Platão, mas poucos, de fato, libertam-se das amarras e desejam ver a realidade do modo como ela é dada. Noutras palavras, anseiam admirar-se com o que de fato é essa tal realidade. Podemos nomear alguns desses sujeitos de filósofos ou filósofas, ou simplesmente chamá-los de amantes da sabedoria. Ousar sair das sombras em vista da luz, e a partir da luz repensar tudo o que se vê, admiravelmente, é o desafio que se lança àqueles que desejam a sabedoria – seja ele ou ela filósofo (a), ou só mais um amante – que, por sinal, são poucos. Um homem que podemos destacar e que desejou assumir este papel, que pode ser verificado através do empreendimento de uma filosofia extraordinária em seus fundamentos e métodos, mas que infelizmente se manteve inacabada, é o alemão Max Scheler. Seu estado constante de admiração aos fatos e significados do mundo contribuiu para um rico pensamento, pelo qual hoje tentamos arduamente entender, seja ele aplicável à Filosofia ou às Ciências da Religião, para que assim possamos repensar nossa própria realidade a fim de nos livrarmos de nossas próprias correntes em vista da luz, e não das sombras.

Compreender a importância do modelo religioso é uma das preocupações que tentam ser sanadas neste trabalho, na intenção de repensar tal conceito ao modo de Max Scheler e aplicá-lo a uma realidade, às formas e estruturas da própria ligação ética com a experiência religiosa, sobretudo os aspectos que delineiam certa influência no meio social. Há consciência no campo de ação dos indivíduos, o que pode ser comprovado ao olhar o horizonte scheleriano. Por se tratar de um trabalho inserido no rol das Ciências da Religião, a investigação não se limita aos pressupostos estritamente filosóficos. Ademais, o auxílio das ciências sociais, história e exegese fortalece o alicerce desse

empreendimento, pois como foi dito: há relação entre a consciência e os campos de ação concretos da vida humana, relação sustentada por outras áreas de conhecimento das ciências humanas.

Repensar a experiência religiosa à luz do projeto filosófico scheleriano é um desafio ao qual esse capítulo se propõe, em vista do principal objetivo dessa dissertação, que é compreender a importância do modelo religioso para a experiência religiosa e o progresso ético da comunidade mateana, tendo como base alguns versículos do texto bíblico intitulado *Sermão da Montanha* (Mt 5.17-48 e Mt 6.7-13). Sendo assim, antes mesmo de respondermos à questão principal, pontuada anteriormente, vamos nos ater a três questões iniciais importantes: 1) quem foi esse homem que admirou os fatos e significados do mundo, à luz da realidade? 2) quais as estruturas de seu projeto filosófico e as influências nos aspectos da experiência religiosa? E, por fim, mas não menos importante: 3) o que é o modelo religioso?

1.1. A vida de Max Scheler

Compreender o modo como a vida de um filósofo influenciou suas reflexões acadêmicas é pertinente, pois revela os princípios basilares de vida que formaram seu modo de ser e pensar. O confronto de significações reveladas historicamente por Scheler fornece-nos sustentação para tentar desvelar quem vem a ser esse homem tão intenso e o modo como ele influenciou desde então a filosofia contemporânea ao tratar de assuntos como: ética, antropologia, religião e sociologia. Segundo o filósofo brasileiro Carlos Mateus⁵, em seu artigo *Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento*, é factível perceber que o encaminhamento de seu pensamento partia da ética e iniciava para o caminho de encontro à ontologia. Para aqueles que se dedicam à leitura desse autor, fica claro que, em seus últimos escritos, ele estava muito próximo de uma ontologia, pois esse foi o modo de reconduzir suas reflexões para obter a resposta do que era objeto de sua maior admiração: O que é homem?

⁵ Carlos Eduardo Meirelles Mateus é doutor em filosofia pela PUC-SP com uma tese, defendida em 1974, sobre a ética de Scheler, intitulada *Da realização dos valores na ética de Max Scheler*. Escreveu muitos artigos dedicados ao pensamento de Scheler, dentre eles destaca-se o que é tomado como referência bibliográfica para essa pesquisa, a saber: MATHEUS, Carlos. **Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento**. Revista Margem. São Paulo, nº. 16, p. 13-27, dez. 2002.

Scheler foi um homem que lutou arduamente no campo das ideias, em defesa do que é essencial. Não é em vão que Ortega Y Gasset, em seu texto *Max Scheler: Um embriagado de essências*⁶ destaca essa postura intensa e em alguns momentos confusa, pois “sua obra é caracterizada por um par de qualidades: claridade e desordem⁷” (ORTEGA Y GASSET, 1928, p. 506). Contudo, o que deve ser percebido é que tal postura influenciou e está a influenciar aqueles que buscam entender melhor o que vem a ser antropologia, religião, ética e os estratos da vida emocional. Hoje, àqueles que se interessam pela construção intelectual desse homem, cabe dar ordem e arquitetura às suas obras, que tanto Maria Scheler como Manfred Frings⁸ tentaram organizar. Em suma, o que deve ser considerado acerca desse admirador e amante do conhecimento, como o próprio Ortega Y Gasset tão bem sublinhou é:

Foi o filósofo mais próximo das questões sobre: personagens humanos, os sentimentos, as variações históricas. Desejava sempre seguir a metafísica, a teoria do conhecimento e a lógica [...] é um caso curiosíssimo de superprodução ideológica. Não escreveu uma só frase que não diga de forma direta, lacônica e densa, algo essencial, claro, evidente, e, portanto, o feito de uma luz serena. (ORTEGA Y GASSET, 1928, p. 510)⁹

O pensamento de Scheler pode ser dividido em duas fases, sendo elas: a fase fenomenológica (1897-1920/22), que vai de sua dissertação do ano de 1897 até seu trabalho intitulado *Do eterno no homem (Von Ewigen im Menschen)*, e a fase antropológica-metafísica (1920/22-1928) marcada pelas redefinições dos conceitos: homem, Deus e mundo. Para essa dissertação e momento particular, nos interessa compreender a primeira fase de seu pensamento, que é onde as fontes primárias dessa pesquisa se localizam. Sendo assim, para conhecer melhor essa rica produção intelectual, deve-se considerar alguns dados básicos de sua

⁶ O título original no espanhol é *Max Scheler: un embriagado em esencias*, publicado no Tomo IV das Obras completas de Ortega Y Gasset. As citações realizadas a partir desse livro são de tradução nossa, sendo que será conservado o original em nota de rodapé.

⁷ “Su obra se caracteriza por la más extranã pareja de cualidades: claridade y desorden”.

⁸ Manfred Frings foi um filósofo americano, que se destacou em um árduo trabalho como editor chefe das obras completas do filósofo Max Scheler, com o auxílio da viúva Maria Scheler. É responsável pela tradução de obras de Scheler do alemão para o inglês. Publicou livros e diversos artigos sobre Scheler. Foi presidente honorário da *Max Scheler International Society* (FRINGS, 1997).

⁹ “Há sido el filósofo de las questiones más cercanas: los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas. Desejaba siempre para luego la metafísica, la teoría del conocimiento, la lógica. [...] Es um caso curiosíssimo de sobreproducción ideológica. No há escrito uma solo frase que no diga em forma directa, lacónica y densa, algo essencial, claro, evidente y, por tanto, hecho de luminosa serenidad”.

biografia que influenciaram suas escolhas acadêmicas e, respectivamente, o horizonte de seu pensamento.

Max Ferdinand Scheler nasceu em 22 de agosto de 1874, em Munique, na Baviera, sul da Alemanha. Sua família pertencia à grande burguesia: seu pai era luterano, enquanto que sua mãe era judia, em específico, da espiritualidade ortodoxa judaica. Com apoio do tio materno, Scheler conseguiu terminar os estudos secundários e entrar na Universidade. Ainda no liceu, aos 15 anos de idade, Scheler converteu-se ao catolicismo, influenciado pelo capelão, mas também sob a influência forte de um conceito cristão – o amor, que passou a ser um conceito-chave em sua produção intelectual, como veremos nos próximos momentos desse capítulo.

Scheler estudou medicina, filosofia e sociologia nas universidades de Munique e Berlim. Seus estudos filosóficos e sociológicos se deram sob a supervisão atenta de Wilhelm Dilthey e George Simmel em 1895. Recebeu o título de doutor em 1897, e habilitação à docência na Universidade de Jena em 1899, sob orientação de Rudolf Eucken. Tanto a tese de doutorado como o trabalho de habilitação à docência possuíam traços claros das influências que Rudolf Eucken havia exercido, como a autonomia espiritual do homem. Sendo assim, em sua tese de doutorado Scheler afirma “certo” poder cognitivo da emoção e sublinha uma hostilidade ao racionalismo. Enquanto que, anos depois, em 1899, Scheler defende sua tese de licença à docência afirmando uma diferença entre a atividade psíquica e espiritual. Ele insiste, juntamente com R. Eucken, que a vida espiritual do homem está livre de qualquer determinismo, já que ela não é condicionada pela atividade psíquica e instintiva, como a de um animal, mas sua lógica age mais de acordo com a vida no núcleo espiritual humano.

A tese à docência abre as portas para que ele inicie sua carreira na Universidade de Jena, entre 1900 e 1906. Em 1902, em Halle, conhece o renomado fenomenólogo Edmund Husserl, com o qual manteve contato acadêmico, embora não fosse seu aluno ou discípulo. Em 1907, transferiu-se para a Universidade de Munique, onde se dedicava aos estudos acerca do livro *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl, com a companhia de Theodor Lipps. Foi nesse momento que ele se dedicou a trabalhos que afirmaram sua notoriedade no meio acadêmico, entre eles: *Essência e formas da simpatia* (*Wesen und formen der sympathie*) e *O*

formalismo na ética e a ética material dos valores (Der Formalismus in der Ethik um die Materiale Wertethik), publicado em uma primeira edição em 1916.

Nesse momento, em particular, e considerando suas obras dessa primeira fase, fica evidente que Scheler focou nos aspectos dos sentimentos humanos e da natureza da pessoa. Segundo Manfred Frings, organizador das obras completas schelerianas, em seu livro *The mind of Max Scheler*, afirma que, de início, Scheler considerou que todos os sentimentos estão associados à experiência de valores e que o autor alemão organizou uma hierarquia de sentimentos que estão diretamente ligados a elas, a saber: sentimento de necessidades, sentimento de vida e o sentimento de pessoa e do divino. Portanto, o espectro da ordem de valores é situado na ordem do amor, ou melhor, na ordem do coração, inspiração clara do filósofo Pascal¹⁰. Aos olhos de Scheler, o coração possui uma legalidade lógica que os aspectos da lógica racional não são capazes de apreender. Assim, os aspectos dos valores e a hierarquia de sentimentos são apreendidos pela ordem do coração, ou seja, pelo ato do amor.

Com o desenvolvimento desses trabalhos, Scheler provou merecer sua notoriedade no meio acadêmico. Todavia, mesmo possuindo influência intelectual no meio filosófico da Universidade de Munique, segundo relatos de Manfred Frings, em seu livro *The Mind of Max Scheler*, por causa de intrigas e polêmicas entre uma Universidade Católica e a mídia socialista, Scheler perdeu injustamente a profissão de docente. A Universidade de Munique o obrigou a abandonar o ensino universitário e, então, passou a viver de aulas particulares. Mesmo não estando presente em um ambiente universitário, aproveitou esse tempo para desenvolver melhor algumas intuições filosóficas, contudo essa vida não era rentável, o que o obrigou a transferir-se para Berlim, em 1912. Em Berlim atuou como jornalista e crítico da cultura, escrevendo para diferentes revistas importantes. Além disso, conseguiu o divórcio de sua primeira mulher, que deixou espaço para que pudesse oficializar seu segundo casamento com Märli Furtwaengler.

Scheler e sua mulher permaneceram em Berlim até o início da Primeira Grande Guerra Mundial. Esse conflito mobilizou diversos intelectuais, de diferentes áreas do saber, para refletir acerca das causas e consequências que um conflito como este promovia. Então, Scheler tornou-se integrante do grupo de críticos que

¹⁰ Será mais bem explorada a influência de Pascal sob o pensamento de Max Scheler na presente dissertação, em especial, na seção **1.2. Os valores e a ética scheleriana**.

defendia a ideologia alemã nessas batalhas, junto aos intelectuais Thomas Mann, Johannes Plenge, Friedrich Meinecke, Werner Sombart e Alfred Weber. Esse grupo era responsável por acentuar, no campo intelectual e cultural da Alemanha, o sentido do dever e o espírito de cooperação dos alemães, assim como justificar o esforço exigido pela guerra. Em dezembro de 1914, Max Scheler quis alistar-se no Exército Alemão, mas foi impedido por questões de saúde e também porque já havia ultrapassado os quarenta anos. A negativa do exército alemão, por sua vez, foi compensada pela luta no campo das ideias, que travou durante e após o período da Primeira Grande Guerra.

Essa preocupação para com a Alemanha é sentida em alguns trabalhos, em especial em uma conferência proferida no ano de 1917, na Urânia, observatório onde estudiosos se reuniam em Viena, intitulado *Da reconstrução cultural da Europa*¹¹, que posteriormente integrou um capítulo do livro *Do eterno no homem*. Logo na introdução desse texto, se veem as inquietações que norteavam a mente de Scheler e o colocavam no campo de batalha das ideias. Dentre tantas interrogações, destaca-se a seguinte: “como é possível reconstruir a cultura ético-espiritual da Europa, uma cultura abalada até as suas últimas bases – que flutua no vento como uma bandeira rasgada nos campos cheios de cadáveres?” (SCHELER, 2015, p. 553). Com tal questão levantada, e explorando profundamente seus textos dessa época, ousa-se dizer que: para Scheler a reconstrução cultural da Europa não partiria somente de investimentos políticos, mas, sobretudo, do ato do amor e da religião. Em especial, os valores cristãos defendidos pela Igreja Católica poderiam trazer uma nova luz para o reacender das almas dos alemães traumatizados com a Grande Guerra.

Em 1919, retomou o ensino na Universidade de Colônia. Publicou, a partir de 1921, *Do eterno no homem* e, a seguir, *Problemas de uma sociologia do conhecimento*, no qual é destacado o papel da realidade social na forma como o homem elabora e organiza seus conhecimentos; partindo desse estudo inaugurou-

¹¹ A conferência *Da reconstrução cultural da Europa* surgiu em 1917. O trabalho foi publicado pela primeira vez em uma revista mensal intitulada *Hochland*, no caderno de fevereiro de 1918. Em uma segunda vez nessa mesma revista, mas integrando dessa vez a edição de março. O manuscrito foi revisto, ampliado e reimpresso no quadro do volume *Do eterno no homem*. A história desse manuscrito é bem curiosa, pois essa conferência havia sumido, e a única que restava era o texto publicado em uma das edições da revista *Hochland* com adendos nas margens e ampliado com a inserção de folhas entre as páginas escritas por Scheler, e foi justamente essa versão que integrou o manuscrito ampliado e reimpresso no volume *Do eterno no homem* (SCHELER, 2015).

se a disciplina *Sociologia do Conhecimento*, que faz parte do currículo acadêmico de certos cursos até os dias de hoje.

O destaque desse momento é o texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa*, que foi publicado em 1921, pela primeira vez, como texto constitutivo da obra *Do eterno no homem*. Esse texto revela a preocupação de Scheler para com o povo alemão que sofreu durante e depois do período da Primeira Grande Guerra. Na introdução desse texto, Scheler assume a responsabilidade de apresentar um novo começo, com o propósito de reanimar o espírito dos alemães, afirmando:

Se o evento tiver sido, além disto, tão inimaginavelmente embebido em sofrimento, morte e lágrima como esta guerra, então se tem o direito de esperar que o clamor por uma renovação religiosa ressoe com um poder e uma força através do mundo, tal como não vinha mais sendo. (SCHELER, 2015, p. 135)

Desse modo, é apresentada a Igreja Católica como opção, assim como reflete sobre a teoria do conhecimento religioso, refutando o positivismo e panteísmos e apresentando o caminho da religião enquanto forma da renovação religiosa, e não de uma nova religião. Aos olhos de Scheler, o positivismo trouxe uma direção mental problemática ao afirmar a estrutura das ciências naturais enquanto mais importante. Ora, essa tendência trouxe inovações tecnológicas, mas para quê? Scheler responde que para criar novas formas de violência nos campos de batalha. Portanto, não devem ser enfatizadas somente as ciências naturais, mas deve ser dada atenção aos aspectos do divino. O panteísmo também parece ser uma direção mental problemática ao filósofo, em certo sentido, por não ressaltar as diferenças entre o mundo e Deus. Para Scheler, o panteísmo pode ser resumido em uma equação, a saber: Deus = Mundo. No entanto, Deus não pode ser igual ao mundo, senão somente superior. Portanto, para um novo começo e renovação religiosa é necessário rechaçar o panteísmo e o positivismo, mostrando seus respectivos perigos, apresentar a estrutura do pensamento de Santo Agostinho e buscar a essência da religião. Com isso, Scheler consegue estruturar uma fenomenologia da essência da religião e dissertar sobre as estruturas que conduzem o homem ao conhecimento religioso que, nesse caso, é o ato religioso.

Para Scheler, pode-se afirmar uma fenomenologia da essência da religião, pois ele preza pelo retorno à essência primeira da religião para renovação espiritual, e não para a criação de uma nova religião. Mas, além disso, para o

comentador americano Eugene Kelly, pode-se afirmar que esse empreendimento consiste em uma fenomenologia da religião, pois é alicerçado em três pilares, a saber: 1) passa pela explanação do ato cognitivo (*noesis*); 2) disserta sobre o objeto da cognição (*noema*); e, por fim, 3) estabelece a relação entre o ato cognitivo e o objeto da cognição (*noesis-noema*). Desse modo, pode-se conferir as seguintes palavras de Eugene Kelly, em seu livro *Structure and Diversity*¹²:

o que é extraordinário sobre esse exercício é que resume o campo de estudo tripartido de toda fenomenologia como Husserl concebeu: o estudo do ato cognitivo, ou *noesis*, o objeto da cognição, ou, *noema*, e a essencial relação entre ato e objeto. (KELLY, 1997, p. 167)¹³

Além dessa obra, deve ser destacado um conjunto de textos escritos entre o período da obra *O formalismo na ética e a ética material de valores* e a publicação da primeira edição do livro *Do eterno no homem*, que é o livro que hoje conhecemos popularmente como *Modelos e líderes (Vorbilder und Führer)*. O que deve ser sublinhado sobre tal publicação, a partir do que Ireneu Martim relatou na introdução da tradução do livro para o português e nas diversas notas de rodapé, é que Scheler possuía a intenção de organizar e ampliar diversos escritos sobre as qualidades dos modelos e líderes, e sua influência na sociedade como uma segunda edição do livro *Do eterno no homem*, mas tal projeto nunca foi concretizado. Todavia, depois de muitos anos, ao se organizarem as obras completas de Scheler, os manuscritos foram também reunidos, organizados e publicados.

O manuscrito mais antigo que compõe o livro *Modelos e líderes* é de 1911/12, no qual se verificam algumas considerações sobre o gênio, que aparece sob três formas: o artista, o filósofo e o sábio, o legislador e o juiz. Depois, no período de 1918/19 encontra-se o manuscrito sobre o papel da pessoa na história, que se configurou como segundo capítulo do livro. O terceiro capítulo foi formado pelo texto em que são descritas as características do santo-fundador. Esses dados são importantes para entender que todos esses textos mediam dois momentos

¹² Toda citação realizada do livro *Structure and Diversity: studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler* é tradução nossa, pois não há tradução publicada em Português. Desse modo, o original será conservado em notas de rodapé.

¹³ "What is remarkable about this threefold exercise is that it summarizes the tripartite field of study of all phenomenology as conceived by Husserl: the study of the cognitive act, or, *noesis*, the object of cognition, or, *noema*, and the essential relationship between act and object".

do pensador, a saber: ética e religião¹⁴. Scheler sempre pontuou a importância e presença de líderes, modelos-tipo, ou protótipos¹⁵, no âmbito da ética ou da religião. Nos manuscritos utilizados para a composição do livro veem-se, como notas de rodapé do próprio filósofo, referências às obras *O formalismo na ética e a ética material dos valores* e *Do eterno no homem*.

Em 1921, Scheler abandona sua segunda esposa, pois havia se apaixonado por uma aluna chamada Maria que, por sua vez, passou a ter o sobrenome Scheler. Nesse período, ele solicitou a anulação de seu casamento anterior pela Igreja Católica, mas como não foi bem-sucedida sua tentativa, oficializou seu novo matrimônio no civil e se afastou da instituição religiosa. Foi ao lado de Maria Scheler que o filósofo passou o resto de sua vida.

A partir de 1922, abraçou o desafio de repensar a antropologia filosófica. Aqui, então, dá início à segunda fase de seu pensamento. Ele publicou apenas um esboço desse trabalho, que foi intitulado *A posição do homem no cosmos*, de 1927, no qual sistematizou a antropologia filosófica contemporânea, considerando os estudos filosóficos e científicos acerca do homem. Além disso, avaliou o que a ciência poderia dizer, situou o homem comparando sua característica anímica com a de outros seres vivos, plantas e animais. Nesse momento, se vê seu afastamento não só da fenomenologia, mas também dos pressupostos defendidos pelo cristianismo.

Logo no início de 1928, vai para a Universidade de Frankfurt, onde deveria assumir as cátedras de filosofia e sociologia, mas, nesse mesmo ano, repentinamente, falece por conta de um ataque cardíaco. A publicação póstuma do livro *Visão filosófica do mundo* contém artigos e conferências proferidas pelo

¹⁴ Ousa-se afirmar nessa dissertação que a sequência dos escritos schelerianos é importante para que, posteriormente, seja possível arquitetar os aspectos da experiência religiosa segundo o filósofo, partindo do pressuposto que coloca em pauta a concretização dos valores (*O formalismo na ética e a ética material dos valores*) e aspectos religiosos (*Problemas da religião: para uma renovação religiosa*), *a priori*, materializados no campo de ação humano, mediado por alguém (*Modelos e líderes*).

¹⁵ Ao ler alguns momentos dessas três obras é possível notar termos diferentes para falar de modelos ou líderes. Em certos momentos há de constar o conceito de *protótipo*, e em outros momentos o emprego do conceito de *modelo*. A diferença da terminologia diz respeito a diferenças pontuais de tradução dos textos. Isto é, Scheler se utiliza do conceito de *Vorbilder* no texto *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, assim como no texto *Modelos e Líderes*. Portanto, não se trata de diferentes terminologias cunhadas pelo próprio filósofo com sentidos diferentes, senão somente de escolhas de tradutores distintos. Em suma, o que deve ser entendido é que o conceito *Vorbilder* foi traduzido ora por *protótipo*, como é visto no livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, e ora por *modelo*, como foi traduzido no texto *Modelos e Líderes*.

filósofo, e que representam essa última fase de seu pensamento. A obra completa de Max Scheler, no original alemão, compreende um conjunto de treze volumes, todos organizados por Maria Scheler com a ajuda do filósofo americano Manfred Frings e editados pela *A. Francke A. G. Verlag Bern und München*, em 1954.

O embriagado de essências, como Ortega diria, com seu olhar admirado sob o ser humano, produziu o suficiente para influenciar toda uma futura geração de estudiosos, embora Scheler não seja tão conhecido, o que é espantoso e, segundo Gadamer, “é inacreditável quando se pergunta hoje a um jovem, ou mesmo a alguém mais velho que se interessa por filosofia, ele mal sabe quem foi Max Scheler” (GADAMER, 2008, p. 17). Muito se especula sobre a falta de reconhecimento deste homem. Algo que é certo e contribuiu para que seus trabalhos se mantivessem desconhecidos foi a ascensão da Alemanha nazista. Embora Scheler não tenha vivido o suficiente para testemunhar tal fato, ele viveu o suficiente para conduzir trabalhos de maneira que pudessem se tornar certa ameaça para o mesmo governo, resultando na perda de muitos manuscritos, sendo que, somente anos depois, Maria Scheler conseguiu empreender o trabalho de organização das obras, com ajuda do filósofo Manfred Frings. Quando se olha para seus manuscritos salvos e publicados, uma janela de possibilidades reflexivas se abre para diversos caminhos distintos e para questões tão atuais, como a influência das lideranças religiosas.

1.2. Os valores e a ética scheleriana

Como já pôde ser apreendido na seção anterior, Scheler teve certa preocupação para com os aspectos éticos e valorativos da vida humana, e em sua obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores*¹⁶ pensou questões pontuais sobre os aspectos do estrato emocional da vida humana e da ética. Mas, antes de adentrarmos em tais conceitos e em sua profunda e rica reflexão, faremos algumas considerações breves sobre a influência clara de Pascal no desenvolvimento de seus argumentos.

¹⁶ Para esse estudo foi escolhida a tradução do espanhol *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de um personalismo ético*, portanto como não há tradução para o Português dessa obra, a tradução é nossa e será conservado o original no espanhol em nota de rodapé.

Scheler propõe uma análise ao modo como a história da filosofia influenciou diversos assuntos, como a questão que mais o espantava: O que é homem? De Aristóteles até Kant, foi defendida a superioridade da razão sobre os aspectos da vida humana, assim como se pontuou a razão como o elemento que melhor define o que é o homem, ou seja, foi sublinhada uma divisão entre razão e sensibilidade. Aos olhos de Scheler, é um prejuízo sublinhar somente a razão como o aspecto que define o homem, além de propender a uma leitura inapropriada da própria estrutura do espírito humano. Em suma, o argumento de Scheler se pauta na definição de que o homem não é só um ser dotado da capacidade racional, mas um ser que possui sentimentos. Compreender o homem como um ser unicamente racional é o mesmo que admitir um argumento contrário e inadequado à própria estrutura do espírito do homem. O prejuízo que essa visão sobre o homem perpetua é uma divisão entre o que é lógico ou ilógico. Nesse sentido, tudo o que é ilógico passa a ser simples sentimentos, isto é: intuir, sentir, tender, amar etc., parte de uma organização psicofísica, com o qual a razão não deve se preocupar.

Contrapondo esse rumo prejudicial que a história da filosofia tomou, o filósofo adere às concepções de Santo Agostinho e Pascal, no que concerne às definições de razão e sensibilidade. O que Scheler pretende é rever o método para poder conduzir suas reflexões. Assim sendo, Scheler rememora uma das muitas premissas de Pascal, a saber: “O coração tem razões que a própria razão desconhece”¹⁷. Noutras palavras: há uma legalidade eterna do sentir, tão absoluta e importante, como a lógica pura, porém irredutível às leis do intelecto. Isso não demonstra que Scheler esqueceu ou perdeu a rigorosidade do pensamento, somente que é acentuada certa experiência cujos objetos não são acessíveis à lógica pura do intelecto, ou seja, são inacessíveis à própria razão pura. No texto *O formalismo da ética e a ética material dos valores*, Scheler afirma:

Há uma espécie de experiência cujos objetos são inteiramente *inacessíveis* à “razão”; para esses objetos a razão é tão cega como pode ser o ouvido para as cores; porém esse tipo de experiência apresenta autênticos objetos “objetivos” e a ordem eterna que existe entre eles, a saber: os valores e sua ordem hierárquica. (SCHELER, 1948, p. 26)¹⁸

¹⁷ Cf. PASCAL, 1966.

¹⁸ “Hay una especie de experiencia cuyos objetos son enteramente inaccesibles a la ‘razón’; para esos objetos la razón es tan ciega como pueda serlo el oído para los colores; pero ese tipo de experiencia nos presenta autenticos objetos ‘objetivos’ y el orden eterno que existe entre ellos, a saber: los valores y su orden jerárquico”.

Nesse trecho, fica claro que existe certa experiência pela qual determinados objetos não são apreendidos pela pura razão (lógica). A razão possui uma legalidade, mas não é suficiente para apreender o núcleo de todos os objetos da própria experiência. Para esse fim, existe uma ordem no coração, que permite a apreensão desses objetos. Isso significa que existem conteúdos com uma legalidade particular, que só os atos do sentir (a razão do coração) conseguem apreender e compreender melhor que os próprios atos da razão. Desse modo, Scheler continua sua reflexão afirmando que o homem é um ser dotado de razão, mas atua de acordo com os atos do sentir também, já que parte da própria estrutura espiritual humana. Dependendo somente da razão para apreender todos os conteúdos é reduzir as capacidades humanas e o próprio conteúdo que se manifesta. Há conteúdos que só podem ser apreendidos pela razão do coração, como: intuir, amar, sonhar, Deus, sentir e outros. Nesse sentido, a ordem e as leis dessa experiência, da *ordem do coração*, redefinem todas as conexões no mundo de significados que o homem vive e confronta, bem como as oposições entre os valores e os potenciais comportamentos valorativos. Por isso, Scheler, em *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, tenta definir o que vem a ser *simples estados sentimentais* e o *sentir (perceber sentimental)*.

Os *estados sentimentais*, segundo Scheler, fazem menção ao conteúdo descritivo do sentir, noutras palavras, o prazer que um sujeito pode sentir ao comer sua sobremesa favorita, ou ainda o estado de alegria ou dor ao desfrutar de algo. Existem variações dos estados sentimentais em relação ao conteúdo que certo sujeito pode desfrutar. Há graduação do que é sentido pelo sujeito, por exemplo: duas pessoas distintas podem sentir dor de cabeça, mas o estado sentimental da dor vai ser distinto para cada uma dessas pessoas. Além disso, tal estado nunca define ou apreende o conteúdo objetivo do que se manifesta primariamente no mundo e no ser de uma pessoa.

Em contrapartida, o *sentir (perceber sentimental) intencional* de algo, faz menção, justamente, às funções de apreensão dos fenômenos, e sobre isso Scheler ressalta que: “são, pois, os estados sentimentais radicalmente distintos do sentir (o perceber sentimental), aqueles estados pertencem aos conteúdos e fenômenos, e este sentir são as funções da apreensão dos conteúdos e

fenômenos” (SCHELER, 1948, p. 27)¹⁹. Em outras palavras, *o sentir intencional (perceber sentimental)* é distinto de qualquer classe de *estados sentimentais*, pois *o sentir intencional* pressupõe um *perceber sentimental primário*, portanto esse *perceber intencional* se dirige a uma classe específica de objetos – os valores, uma vez que os valores são fenômenos primários. É o perceber sentimental da consciência humana que se dirige aos valores, ou seja, os fenômenos primários que se manifestam no mundo.

Para uma melhor compreensão do que vem a ser o *sentir intencional* e sua respectiva diferença para com os *estados sentimentais* é preciso definir o que é perceber intencional. É preciso lembrar que o perceber intencional faz menção à capacidade de a consciência do sujeito perceber e apreender algo que se manifesta no mundo (um fenômeno no mundo). À vista disso, faz sentido lembrar as palavras de Angela Ales Bello, em seu livro *Introdução à fenomenologia*, quando diz:

Quando dizemos que alguma coisa se mostra, dizemos que ela se mostra a nós, ao ser humano, à pessoa humana. Isso tem grande importância ao ser humano, àquele a quem o fenômeno se mostra. As coisas se mostram a nós. Nós é que buscamos o significado, o sentido daquilo que se mostra. (ALES BELLO, 2006, p. 18)

O fenômeno que se mostra a nós é aquele ao qual nos prestamos a investigar seu sentido. A fenomenologia se mostra como o método que pode acessar esse sentido. No sentido scheleriano, o valor é esse fenômeno que se mostra aos sujeitos. Todavia, para uma melhor compreensão do que vem a ser isso, vamos pensar no seguinte exemplo: um sujeito pode andar por uma rua escura no meio da noite, de repente esse mesmo sujeito avista uma sombra suspeita, imediatamente sente medo, pois infere que é a sombra de um assaltante. Ao continuar andando, e ao passar por aquela assustadora sombra, percebe que não era um assaltante, mas um cachorro de rua comendo o lixo da rua. Ora, o *perceber intencional* pode ser entendido desse modo, uma vez que a consciência desse determinado sujeito apreendeu que aquele fenômeno – a sombra – era um perigo, e logo em seguida tal fenômeno o afetou, deixando-o com medo. Contudo, ao continuar andando percebeu que aquele fenômeno era algo diferente da

¹⁹ “Son, pues, los estados sentimentais radicalmente distintos del sentir (o perceber sentimental), aquéllos pertenecen a los contenidos y fenómenos, y éste, a las funciones de la aprehensión de contenidos y fenómenos”.

aparência e conseguiu visualizar o cachorro ao acessar a essência desse fenômeno. Em suma, o perceber intencional é a capacidade da consciência de um sujeito em apreender certo fenômeno e esse fenômeno afetar o sujeito.

Sendo assim, para Scheler, o *perceber sentimental* para com algo é a relação de atos da consciência emocionais²⁰ para com os fenômenos primários: os valores. Os *estados sentimentais* não têm e não conseguem ter um objeto intencionado, senão somente “classificá-lo”, ou seja, fazendo menção à graduação de sentimentos do conteúdo do sentir. Pensando ainda no exemplo anterior do sujeito, a sombra e o cachorro, pelos *estados sentimentais* nunca seria possível apreender aquela sombra e acessar sua essência, ou seja, não é possível intencionar um objeto, senão somente descrever um estado e condição particular como: estou com muita fome! Ou, estou bastante aflito! São estados que diferem, em graus, nos diferentes indivíduos da sociedade. Desse modo, pode-se afirmar que os sentimentos podem, de certa forma, conduzir o sentir intencional, mas nunca apreender os objetos como os atos de consciência que intencionam seus respectivos objetos. Portanto, para correta compreensão dessa diferença, deve-se lembrar as palavras de Scheler, que reitera “todo ‘perceber sentimental de’ é, em princípio, compreensível; em contraste, os puros estados de sentimento são simplesmente comprováveis e explicados causalmente” (SCHELER, 1948, p. 29)²¹.

Há de constar outras características que definem o perceber intencional, na perspectiva de Scheler, mas há duas que merecem atenção nesse momento, a saber: os atos de consciência emocionais e os estratos do sentir intencional. Tais características contemplam o modo como os seres humanos podem apreender os valores dados no mundo, uma vez que, como já vimos, o ato de sentir intencionalmente algo ou outrem é o que permite apreender os fenômenos primários manifestados no mundo, a saber, os valores. Sobre isso Scheler, no livro *O formalismo da ética e a ética material dos valores*, adverte:

Temos de distinguir as funções emocionais, as vivências que se estruturam sobre o funcionamento daquelas como um estrato mais alto da vida emocional; nos referimos ao “preferir” e “preterir”, pelos quais

²⁰ Os atos da consciência emocionais serão melhor explicados na sequência dessa mesma seção. Mas, adianta-se que possui relação com atos, como o preferir e amar, que permitem a ampliação e conhecimento do objeto.

²¹ “Todo ‘percibir sentimental de’ es, en principio ‘comprensible’; en cambio, los puros estados de sentimiento son simplemente comprobables y explicables causalmente”.

captamos o arranjo hierárquico dos valores, seu ser mais alto e mais baixo. (SCHELER, 1948, p. 31)²²

Tendo em mente a advertência de Scheler, podemos olhar para os atos de consciência que caracterizam uma das esferas do sentir intencional, que contêm o preferir e o preterir. Tais atos permitem apreender a extensão dos valores em uma estrutura hierárquica, isto é, os fenômenos primários, ou melhor, os valores podem ser classificados em uma estrutura hierárquica, que é o que chamaremos de *Ethos*²³. Ora, se há uma estrutura hierárquica, existem aqueles valores que devem ser preferidos e aqueles que são preteridos, e tal preferência ou preterição é dirigida pelo sentir intencional. Preferimos aquilo que apreendemos na totalidade do núcleo do fenômeno primário. Enquanto tudo aquilo que é preterido sofre com a contração do núcleo objetivo do valor, por assim dizer, só é possível apreender a totalidade do valor enquanto fenômeno na medida em que a consciência do sujeito prefere.

Por exemplo, se existir uma hierarquia em que a ordem dos valores é a seguinte: 1º valores divinos; 2º valores da natureza; 3º valores da vida humana, 4º valores de família; 5º valores de utilidade, pelo ato do preferir, o sujeito partiria do 5º valor (valores de utilidade), em vista do 1º valor, que faz menção aos valores divinos. É como se existisse uma inclinação ao “ignorar” o núcleo do valor da utilidade em vista do valor divino. É um movimento do último elemento da hierarquia (o *Ethos*) em vista da ascensão e apreensão do primeiro valor da hierarquia. Já o preterir passa pelo movimento inverso, ou seja, ele parte do primeiro valor, que é o divino em vista de maior atenção ao núcleo do último valor da hierarquia, que é o valor de utilidade. É um movimento de decesso. Todos esses movimentos fazem menção a uma das esferas que caracterizam o perceber sentimental (intencional) de algo. Em suma, “o preferir tem lugar, de modo imediato, no material valioso sentimentalmente percebido”, assim sendo “o preferir pertence, pois, todavia, à esfera de *conhecimento do valor*, e não à esfera da tendência” (SCHELER, 1948,

²² “Hemos de distinguir de las funciones emocionales las vivencias que se estructuran sobre el funcionamiento de aquéllas como un estrato más alto de la vida emocional; nos referimos al ‘preferir’ e ‘postergar’, en las cuales captamos el rango jerárquico de los valores, su ser más altos y más bajos”.

²³ Nas próximas páginas será melhor explicado o que de fato vem a ser o *Ethos* (1.2.1. A **relatividade dos valores e o ethos**).

p. 31)²⁴. Quando Scheler enfatiza que o preferir não está na esfera da tendência, ele quer afirmar que não faz menção a um ato de escolha ou eleição aleatório, mas que o preferir e o preterir faz menção a atos cognoscitivos emocionais do material objetivo do fenômeno primário, ou seja, do valor. Quando se prefere se acessa a esfera mais íntima do conhecimento, enquanto que o preterir é o oposto.

O ato do preferir é compreendido como estados emocionais, assim como a classe dos estratos do sentir intencional que é a classe do amar e odiar. O amar e o odiar são atos espontâneos e, por sua vez, “formam o estrato superior de nossa vida emocional” (SCHELER, 1948, p. 32)²⁵, podemos pensar no ato do amar e odiar assim como o ato do preferir e preterir. Nesse sentido, Max Scheler ressalta:

Nosso espírito faz com que o amor e o ódio sejam algo maior que a réplica dos valores já sentidos e, eventualmente, preferidos. O amor e o ódio são mais bem atos pelos quais se experimenta uma *ampliação* ou uma *restrição* à esfera dos valores acessíveis ao perceber sentimental de um ser, cuja constituição está vinculada também à função do preferir. (SCHELER, 1948, p. 32)²⁶

Pelo preferir se acessa o arranjo hierárquico dos valores, e pelo ato do amor é possível viver a ampliação daquele valor particular que foi preferido. O preferir é um ato emocional de vivência e o amor o estrato mais alto da vida emocional intencional. Prefere-se e ama-se na medida em que se confrontam os significados manifestados no mundo, em específico, aqueles fenômenos tidos como primários. Portanto, para tal confronto é preciso que o ser humano, enquanto ser espiritual, decida e queira preferir e amar. O ato do preferir e amar faz parte da estrutura humana. Nesse sentido, Scheler supera aqueles autores que acreditam que a razão é a única característica que delinea a constituição humana. Ora, o sentir intencional atua de acordo com a “*ordem do coração*”, que apreende e legaliza aqueles conteúdos primários que a razão não consegue legalizar. Aos olhos de Scheler, a ética deve partir sempre do desvelar do que vem a ser o ato do amar e odiar, pois, isso pressupõe decisão, um querer ser assim consciente e estar nessa condição particular, e não necessariamente um dever racional.

²⁴ “Tiene lugar también el ‘preferir’, de modo inmediato, en el material valioso sentimentalmente percibido [...] O preferir pertenece, pues, todavía, a la esfera del *conocimiento del valor*, no a la esfera de la tendencia”.

²⁵ “Forman el estrato superior de nuestra vida emocional intencional”.

²⁶ “Nuestro espíritu hace en el amor y el odio algo más que ‘replicar’ a valores ya sentidos y, eventualmente, preferidos. El amor y el odio son más bien actos en los cuales experimenta una ‘ampliación’ o una ‘restricción’ la esfera de valores accesibles al percibir sentimental de un ser, a cuya constitución va vinculada también la función del preferir”.

1.2.1. A relatividade dos valores e o *ethos*

Para compreender a fundamentação do sistema ético-filosófico de Max Scheler é preciso ter em mente que os valores são fenômenos primários e são objetivos. Tais valores podem ser apreendidos pelo sentir intencional da consciência de um sujeito para com esse objeto, que passa a ser intencionado, na medida em que se prefere. Ademais, há de considerar que, de acordo com a constituição essencial de um valor, não é possível afirmar que há diferenças de conteúdo em relação a diferentes sujeitos. Resumindo: os valores não são relativos! O conteúdo dos valores não difere em relação aos diferentes tipos de sujeito ou sua constituição, mas seu conteúdo é o mesmo para cada indivíduo diferente inserido em uma realidade diferente. Tendo isso em mente, fica uma questão muito interessante, com a qual Max Scheler se preocupa: se os valores são objetivos, como podem existir diferenças em relação ao modo como são apreendidos? Haveria algum princípio subjetivo direcionado aos valores? Para responder a tais questões há algumas considerações a serem feitas para fundamentar melhor a resposta que se busca.

Para tanto, cabe, antes de tudo, responder à seguinte pergunta: o que quer dizer subjetividade dos valores? É próprio da constituição essencial dos valores uma espécie de “consciência de algo” pela qual nos é dada percepção sentimental. Verifica-se assim uma conexão de essência entre o ser do núcleo do valor e o ser da vivência emocional (o sujeito). Noutras palavras, é elucidado que há certa conexão entre o núcleo do valor e o sujeito, e tal conexão não exemplifica somente que o objeto é o ser do indivíduo (a pessoa), mas ressalta que é na constituição essencial da pessoa que o valor se manifesta. Por causa dessa conexão é possível existir a manifestação de uma consciência sentimentalmente perceptiva, considerando que apreendemos valores com o trato externo da história na dimensão da experiência fenomenológica. No entanto, não é possível afirmar, por exemplo, que uma época pode introduzir valores próprios no conjunto de valores de uma outra época, ou seja, o valor é o mesmo para qualquer época, já que seu conteúdo é objetivo. Na vivência sentimental, em que o homem confronta os valores objetivos dados no mundo, o objeto desse viver é sempre o *eu* do homem e nunca o valor. Justamente por isso não é possível afirmar que o valor é relativo. A relatividade se dá na consciência de diferentes sujeitos, em diferentes momentos

históricos para com os valores, já que “o eu do sujeito que é sempre objeto de um viver intencional, e não seu ponto essencial e necessário de partida” (SCHELER, 1948, p. 38)²⁷, ou seja, o sujeito é o objeto da “consciência de algo” que o valor carrega consigo. Por isso Scheler ressalta que não podemos limitar o conteúdo do valor segundo sua essência, quando escreve

Não se pode limitar os valores, segundo sua essência, aos homens e sua organização, quer seja só sua organização (antropologismo, psicologismo), ou seja, a psicofísica (antropologismo), ou seja, limitar a essência dos valores relativos aos homens ou sua organização. Disso resulta um absurdo já que os animais, sem dúvida alguma, sentem também os valores (os valores do agradável e desagradável, do útil e do prejudicial etc.). Os valores existem mesmo em toda natureza. (SCHELER, 1948, p. 38-39)²⁸

Isto significa que, embora haja uma conexão entre a constituição essencial do valor e do eu da consciência humana, que se dá no viver sentimental no mundo, nunca será possível afirmar que o valor é estritamente relativo ao homem. O valor se manifesta em toda natureza, portanto, os animais, sem dúvida, também sentem os valores. É óbvio que há certa diferença entre o modo como o homem e o animal percebem os valores: o animal dá maior atenção aos atos sensíveis e instintivos, enquanto o homem, em um nível anímico diferente, pode escolher viver de acordo com seu núcleo espiritual e intencionalmente preferir e amar certo valor.

Há, obviamente, uma outra prova que rechaça qualquer teoria que afirma os valores como relativos ao homem. Pensando como Scheler, e tomando o exemplo que ele mesmo dá, vamos analisar os habitantes Malaios de Sumatra. Para tais habitantes só há duas palavras para agradável e desagradável, prazeroso e doloroso, mas será que pela falta de palavras dirigidas aos valores significa que o valor possui um conteúdo diferente manifestado a esses habitantes? Com certeza, não! O valor manifestado é o mesmo para todos os homens e mulheres e para toda natureza. O que pode ser suposto é que esses homens sentem as

²⁷ “El yo – incluso en su sentido formal, o sea la *yoidad* – es objeto de la conciencia del valor, no su punto esencial y necesario de partida”.

²⁸ “Toda doctrina que quiera limitar los valores, según su esencia, a los hombres y su organización, sea sólo a su organización “psíquica” (antropologismo y psicologismo), sea a la “psicofísica” (antropologismo); es decir, que pretenda hacer el ser de los valores relativos al hombre o su organización. Resulta esto absurdo puesto que los animales, sin duda alguna, sienten también los valores (los valores de lo agradable y desagradable, de lo útil y lo prejudicial etc.). Los valores existen mismo en toda la naturaleza”.

qualidades dos valores diferentemente de outras pessoas, em virtude de sua conduta em outros sentidos.

Se afirmamos que há, em algum sentido, certa pobreza no âmbito do mundo dos valores da grande massa humana, tal empobrecimento não se dá por causa da subjetividade dos valores, mas sim por causa de outros aspectos que determinam a concepção do homem em geral, ou seja, que influencia o modo como o homem percebe intencionalmente os valores. Portanto, o que limita a consciência dos valores, mas não o ser deles, é a “função de símbolo” que ele pode exercer. Quanto mais o homem viver seu núcleo espiritual de atos, mais os valores superam esse aspecto de simples símbolos das coisas. Sobre isso, Scheler diz:

Quanto menos o homem toma posse de sua “pessoa espiritual”, tanto mais os valores são dados como signos das coisas – bens que são importantes para suas próprias necessidades corporais. Quanto mais vivemos em “nosso ventre”, tanto mais pobre em valor se torna o mundo e tanto mais rico nos são dados nos valores limitados sua possível função de signo dos bens vitais e sensíveis. (SCHELER, 1948, p. 40)²⁹

Fica claro que o valor, enquanto simples signo³⁰ da realidade, atende às necessidades sensíveis e úteis do homem, enquanto que o valor enquanto fenômeno primário e objetivo, que ultrapassa o simples ato de utilidade, é apreendido na mesma medida em que o homem escolhe viver seu núcleo espiritual de atos, prefere e ama. Então, nesse sentido, é pressuposta certa escolha por parte do homem civilizado. Embora a capacidade evolutiva do valor seja ilimitada, o homem, enquanto membro da evolução da vida universal e indivíduo civilizado, precisa escolher se quer viver o valor como simples símbolo útil de certa conduta ou se deseja existir e agir na medida em que é objeto da “consciência de algo” do próprio valor. Portanto, se há algum tipo de relatividade, nunca será em relação ao núcleo objetivo do valor, senão somente ao mundo cambiante no qual diferentes indivíduos estão inseridos, e que influencia sua consciência e respectivamente a decisão no modo como deseja viver o valor.

²⁹ “Cuanto menos activamente tomemos posesión de nuestra persona espiritual, tanto más nos son dados los valores como signos de las cosas – bienes que son importantes para nuestras necesidades corporales -. Cuanto más vivimos en ‘nuestro vientre’ – como dice el Apóstol -, tanto más pobre en valor se no torna el mundo y tanto más nos son dados en él los valores limitados exclusivamente a su posible función de signos de los bienes ‘importantes’ vital y sensiblemente”.

³⁰ A função de signo para Scheler faz menção ao aspecto sensível do objeto, e não ao acesso à sua essência, de modo a possibilitar o real conhecimento. Portanto, compreender os valores como signos, faz menção àquela compreensão que descarta o real conhecimento, ampliação e realização do valor (SCHELER, 1948, p.40).

Para uma ética, como a que Scheler tenta desenvolver, é importante salientar que tal ética material dos valores só pode existir na medida em que existem pessoas positivamente valiosas. Mas, antes de adentrarmos nessa problemática na qual o autor se detém, vamos olhar um pouco as características de um *Ethos*. A respeito disso, Scheler destaca:

O *Ethos* corresponde à esfera intelectual da concepção de mundo que cada um dos povos e todos eles têm, sabendo reflexivamente ou não. Na esfera religiosa corresponde à estrutura da mesma fé viva e dos conteúdos desta, que é distinta da concepção dogmática e teológica (ou seja, normativa, definidora e judicial) do conteúdo dado na fé enquanto constitui seu fundamento. (SCHELER, 1948, p. 76)³¹

O trecho acima revela uma das caracterizações dadas ao *Ethos* pelo filósofo. O *Ethos*, além de ser a estrutura hierárquica do conjunto de valores, possui um papel importante na definição do comportamento de um povo, mesmo considerando que muitas vezes tal povo não saiba da existência dessa tal estrutura hierárquica. Os valores, enquanto fenômenos primários, organizam-se nessa estrutura hierárquica que influencia indivíduos. Com isso em mente, vale lembrar as palavras de Scheler, em *O formalismo na ética e a ética material dos valores*:

O *Ethos* mesmo vive já incluso na estruturação dessa realidade vital histórica, e não é, portanto, uma adaptação a ela [realidade histórica], já que serve de base e é regido também à forma involuntária de sua estrutura. (SCHELER, 1948, p.81)³²

Todavia, como vimos anteriormente, podem existir diferenças no modo como determinado sujeito prefere ou pretere certo valor, por exemplo: o valor do sagrado é o mesmo para todos os homens e mulheres e está sob toda a natureza, no entanto, o modo como um judeu vive as qualidades desse valor é diferente do modo como um muçulmano vive as qualidades desse mesmo valor. Há certa mudança em relação à concretização desse valor no mundo de significados em que eles estão inseridos e, de certa forma, define sua respectiva visão de mundo. O

³¹ “Al ethos corresponde en la esfera intelectual la concepción del mundo que cada uno de los pueblos y todos ellos tienen, sépanlo o no reflexivamente. En la esfera religiosa le corresponde la estructura de la misma fe viva e de los contenidos de ésta, que es distinta de la concepción dogmática y teológica (es decir, normativa, definitoria y judicial) del contenido dado en la fe, a la vez que constituye su fundamento”.

³² “El ethos mismo vive ya incluso en la estructuración de esa realidad vital histórica, y no es, por lo tanto, una adaptación a ella, ya que le sirve de base y ha regido también la forma involuntaria de su construcción”.

muçulmano não determina um núcleo ao valor do sagrado, e o judeu também não determina a constituição objetiva do valor do sagrado. Estes distintos sujeitos vivem as qualidades desse valor objetivo de modos diferentes. A distinção se dá no âmbito do conhecer, ou da percepção sentimental. Portanto, se os valores são os mesmos para o judeu e o muçulmano, e sabendo que os valores são organizados em uma hierarquia, o que será diferente para cada um desses indivíduos? O que será diferente é a estrutura hierárquica, ou seja, o *Ethos*!

Desse modo, é possível falar de relatividade do *Ethos*. Isso não significa que um *Ethos* se adequa a uma realidade histórica, mas que já está inserido na estruturação dessa realidade, pois a historicidade é essencial para o *Ethos*. A relatividade do *Ethos* se dá na medida em que ele existe em relação à historicidade. Se há mudanças em relação à vida histórica de um grupo, conseqüentemente haverá uma variação no modo como esse *Ethos* se adapta a esse contexto histórico. O que é interessante ressaltar é a questão que Max Scheler evidencia, a saber: há dimensões especiais que influenciam uma mudança de *Ethos*? Se sim, qual é essa dimensão? Assim, a forma mais radical de renovação e crescimento de um *Ethos* é aquele que toca a historicidade de um povo e revela aqueles valores mais superiores, comparados aos que já existem, e regem as normas desse determinado grupo. Mas, para que exista o descobrimento e exploração desses valores, é necessário, antes de tudo, um *gênio-religioso-moral*, que é de quem partirá todo esse reino de novos valores superiores. Esse novo desvelar de valores superiores influencia diretamente na regra de preferência entre os novos e os velhos valores, mexendo assim com toda a estrutura do grupo de indivíduos e influenciando também seu campo de ação, como explica Scheler:

A forma mais radical de renovação e desenvolvimento do *ethos* é o descobrimento e exploração dos valores “mais altos” (que os existentes), coisa que tem lugar no e pelo movimento do amor; em primeiro lugar, como é natural, dentro das fronteiras da primeira modalidade de valores que é citado e logo progressivamente no restante. É, por conseguinte, no *gênio-religioso-moral* de onde se abre todo o reino de valores. Com uma variação assim, as regras de preferência entre os valores velhos nem sua objetividade bilateral, não obstante, o mundo dos valores antigos é relativizado. (SCHELER, 1948, p. 83)³³

³³ “La forma más radical de renovación y desarrollo del *ethos* es el descubrimiento y exploración de valores ‘más altos’ (que los existentes), cosa que tiene lugar en y por el movimiento del amor; en primer término, como es natural, dentro de las fronteras de la primera modalidad de valores que hemos citado y luego progresivamente en las restantes. Es, por consiguiente, en *el genio-religioso-moral* donde se abre el reino de los valores. Con una variación así, las reglas de preferencia entre

1.2.2. O princípio de seguimento

O campo de ação de uma pessoa positiva, ou melhor, de um *gênio-religioso* moral é diretamente influenciado por meio de uma exigência de valor pessoal, isto é, de *dever-ser-ideal* ou ainda como norma suprema. Verificam-se nessa frase supramencionada duas palavras: valor e norma. Isso demonstra que para ser possível compreender a relação de uma pessoa positivamente valiosa, enquanto norma suprema, é preciso, antes de tudo, compreender a própria relação entre norma e valor. Necessitamos essa compreensão antes de respondermos uma indagação que pode ficar em nossa mente, considerando as seções anteriores, a saber: o que fundamenta o princípio que conecta o *gênio-religioso* moral e a percepção intencional dos indivíduos de uma determinada comunidade?

Foi possível visualizar, até o presente momento, que o valor é objetivo e é o fenômeno primário que se manifesta na experiência emocional, ao confrontar os diversos significados do mundo. Tal fenômeno primário pode ser apreendido de acordo com a relação de consciência de um sujeito enquanto pessoa para com o valor. Tal valor se realiza no cerne da pessoa humana. Mas, esse valor, sobre o qual foi dissertado até aqui, faz menção ao valor material. O valor material é o que fundamenta uma ética material. O valor material é o valor objetivo e o fenômeno primário apreendido na experiência emocional humana, na medida em que se prefere e ama. Assim, pode-se perceber que o valor material é aquele que se concretiza no mundo e na história, isto é, no campo de ação das pessoas, quando passa a ser valor positivo. Na medida, em que esse valor positivo se materializa, ele fundamenta as normas de conduta desses grupos.

As normas não são os valores objetivos e primários *a priori*, senão os valores positivamente materializados na história, isto é, apreendidos e realizados no âmago da pessoa, uma vez que “todas as normas se fundam em valores” e sempre deve ser considerado que “é um valor de pessoa” (SCHELER, 1948, p. 385)³⁴. Nesse sentido, na perspectiva scheleriana, a pessoa valorosa positivamente é tida como uma norma suprema. Tal norma suprema atua sob a existência e conduta moral das pessoas, na medida em que o fundamento dessa norma

los antiguos valores ni su objetividad bilateral, no obstante, el mundo de los valores antiguos queda relativizado en su totalidad”.

³⁴ “Todas las normas se fundan en valores [...] es un valor de persona”.

suprema se realiza no cerne da pessoa, influenciando o campo de ação e desvelando aqueles valores superiores antes escondidos. Isto é, atua não só sob a pessoa de uma comunidade particular, mas ainda pode ser responsável pelo desenvolvimento, descobrimento e evolução do *Ethos*. Assim, faz com que haja uma evolução ética, não no sentido de substituição dos valores antigos, mas influenciando o modo e as regras do preferir das pessoas. Isso é o que se chama princípio de seguimento. Portanto, se existe algum princípio que mantém a relação entre o *gênio-religioso* moral³⁵ e as pessoas que constituem certa assembleia, tal princípio é o seguimento. Acerca desse princípio Scheler afirma:

A relação vivida em que a pessoa está com o conteúdo de personalidade de seu protótipo é o *seguimento*, fundado no amor a esse conteúdo, na formação de seu *ser* moral pessoal; não é, por conseguinte, a uniforme execução primária dos atos do protótipo nem tampouco uma simples cópia de suas ações e gestos expressivos. [...] É, antes de tudo, a *única* relação em que os valores morais positivos da pessoa A pode ser imediatamente decisivo para que surjam os mesmos valores pessoais em outro ser B; quer dizer, a relação do *puro exemplo do bom*. (SCHELER, 1948, p. 387)³⁶

O princípio de seguimento se funda no amor para com o modelo. O modelo é a exemplificação mais real do ideal eterno de perfeição, assim como não se revela como uma norma a ser seguida obrigatoriamente, mas sim que deve ser preferida e amada, no sentido de ampliação de seu próprio núcleo objetivo na realização no *ser* da pessoa que o prefere e ama. Assim sendo, cabe à pessoa uma decisão consciente: um existir e um ser à luz desse modelo! Em suma, “o *dever-ser ideal*, que resulta como uma exigência de valor pessoal intuído em uma pessoa, não revela o nome de norma, senão outro muito distinto, ou seja, o modelo ou ideal” (SCHELER, 1948, p. 385)³⁷. Nesse sentido, nunca existirá qualquer tipo de norma que deva ser seguida por uma obrigação, mas a norma é seguida na medida em

³⁵ A partir dessa consideração que Karol Wojtyła defende, em sua segunda tese de doutorado em Filosofia, que o *gênio-religioso* moral pode ser Jesus Cristo, e o Sermão da Montanha a exemplificação do progresso ético, intuição essa que se busca compreender na presente dissertação nos próximos momentos. Essa segunda tese de doutorado em filosofia traduz-se popularmente por *Max Scheler e a ética cristã*, e foi defendida na Universidade de Cracóvia, em 1953 (WOJTYLA, 1993).

³⁶ “La relación vivida ni que está la persona con el contenido de personalidad de su prototipo es el *seguimiento*, fundado en el amor a ese contenido, en la formación de su *ser* moral personal; no es, por consiguiente, la uniforme ejecución primaria de los actos del prototipo ni tampoco una simple copia de sus acciones y gestos expresivos. [...] Es, ante todo, la *única* relación en la que los valores morales positivos de la persona A pueden ser inmediatamente decisivos para que surjan los mismos valores personales en otro ser B; quiere decirse, la relación del *puro ejemplo bueno*”.

³⁷ “El-deber-ser ideal, que resulta como una exigencia del valor personal intuído en una persona, no lleva como el nombre de norma, sino otro muy distinto, a saber: el de prototipo modelo, o ideal”.

que é propagada por um modelo. Em suma, o *dever-ser* ideal está baseado no amor à pessoa considerada protótipo e que apresenta a norma a ser seguida e preferida. A relação ideal entre a pessoa e o protótipo segue a lógica do princípio de seguimento, pois “não há obediência a uma norma ou a uma lei moral que não seja fundada e encontrada na *pessoa* que propõe essa lei” (SCHELER, 1948, p. 386-387)³⁸. Para melhor exemplificar essa relação, pode-se tomar o exemplo dos mandamentos de Deus, que é o mesmo exemplo utilizado pelo filósofo, pelo qual se verifica: aquela pessoa que crê nos mandamentos de Deus, observa e segue porque é a imagem da pessoa de Deus, ou seja, o conteúdo essencial dessas normas revela a bondade pessoal de essência da pessoa de Deus. Agir de acordo com tais mandamentos é um viver em consonância com a bondade pessoal divina, o que é muito diferente de uma simples imitação, na qual se vê que o “X” da lei moral e sua relação com Deus é vazio e seu seguimento são atos automáticos e vazios.

O princípio de seguimento trabalha na perspectiva em que é possível seguir e observar uma norma, fundamentada pelo valor material, na medida em que o modelo é executado no ser da pessoa que o apreende. A base de fundamentação é o preferir. O amar amplia o núcleo do modelo e o viver em uma relação de ser, nunca em relação de obrigação, pois se assim fosse a relação seria de imitação e não seguimento. Por exemplo: o viver imitando Cristo não significa que apreendeu o conteúdo valorativo da pessoa de Cristo, mas simplesmente que existe um ato automático e inconsciente, representando assim uma obrigação, por isso é um erro, aos olhos de Scheler, a afirmação de que se deve imitar Cristo. Para que o núcleo valorativo da pessoa de Cristo seja acessado, é preciso querer que tal valor seja ampliado no ser da pessoa, e é desse modo que ele determina as normas que devem ser seguidas, e jamais imitadas. Se segue aquele modelo que se ama e prefere, e para amar e preferir é preciso perceber sentimental (intencionalmente) o núcleo do modelo, noutras palavras é necessário conhecer verdadeiramente! Portanto, nessa lógica argumentativa, faz sentido concordar com a premissa scheleriana de que o modelo é “o veículo *primário* de todas as variações no mundo moral” (SCHELER, 1948, p. 388)³⁹.

³⁸ “No hay respeto a una norma o a una ley moral que no se halle fundado en el respecto a la *persona* que propone esa norma o esa ley”.

³⁹ “Vehículo *primario* de todas las variaciones en el mundo moral”.

Foi possível perceber que o princípio do seguimento é o que mantém um ideal ético, na medida em que os valores se concretizam no mundo a partir da relação ideal entre modelo e pessoa. Esse modelo, além de desvelar valores superiores, é responsável também pela atuação sobre as regras de preferência que consolidam um *Ethos*, ou seja, no modo como os valores são percebidos intencionalmente. Mas, existe uma questão que não cansa de ecoar nessa reflexão: onde estão esses modelos? Tais modelos são vistos na unidade social de um grupo, comunidade ou assembleia, enquanto núcleo valorativo que inspira pessoas. Esse modelo nasce no meio dessa unidade social. Acerca disso Scheler dedica a seguinte consideração: “Há em cada unidade social fáctica todo um *sistema de pessoas sociais modelos-tipo e idealmente típicas*, das quais brota uma influência primária [...] sobre todo o acontecer moral do bom como o mal” (SCHELER, 1948, p. 390)⁴⁰. Existe modelo porque existe unidade social. É em uma unidade social que são desvelados os valores superiores, influenciando as regras de preferência e conseqüentemente a ordem hierárquica, na medida em que o princípio de seguimento sobreviva nesse núcleo social, uma vez que o próprio modelo só existe e influencia na relação de ser, na ampliação de seu valor no cerne da pessoa humana! No entanto, restam-nos duas questões: qual a constituição ôntica do modelo e quais os tipos de modelo? Há alguma diferença em relação aos tipos?

1.3. Modelos e líderes

Para obter a resposta que se espera das questões pontuadas na seção anterior, é preciso, antes de tudo, analisar as seguintes linhas que Scheler dedica para explicar a constituição ôntica do modelo:

O modelo é, se olharmos o seu conteúdo, uma consistência estruturada de valores com a unidade de forma de uma pessoa: uma essência estruturada de valor em forma pessoal; é a unidade de uma exigência de dever-ser fundada nesse conteúdo, se considerarmos o caráter modelador do conteúdo. (SCHELER, 1948, p. 392)⁴¹

⁴⁰ “Hay en cada unidad social fáctica todo un sistema de personas sociales prototípicas e idealmente típicas, de las cuales brota una influencia primaria [...] sobre todo el acaecer moral en lo bueno como en lo malo, en lo elevado como en lo bajo”.

⁴¹ “El prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona: una esencia estructurada de valor en forma personal; y si

O trecho supracitado detalha justamente a estrutura ôntica desse tal modelo, e a partir desse trecho, podemos sublinhar duas características diferentes sobre o modelo, com as quais nos deteremos para melhor compreensão, a saber: 1) uma consistência estruturada de valores com a unidade de forma de uma pessoa; 2) a unidade de uma exigência de dever-ser fundada nesse conteúdo. Portanto, de antemão, pode-se afirmar que o núcleo do ser do modelo é uma estrutura de valores na forma de uma pessoa junto à capacidade de se manifestar e modelar o mundo de significados.

A primeira característica faz menção ao núcleo que constitui o modelo, no qual se vê o valor como pessoa. Noutras palavras, o modelo é o próprio valor em pessoa, que se manifesta no centro das unidades sociais, e se concretiza na medida em que um indivíduo prefere, ama e vive essa ampliação em seu próprio ser. Sendo assim, o valor de pessoa é o núcleo do ser do modelo, que caracteriza sua constituição ôntica. E, nesse sentido, tocamos na segunda característica, a qual exemplifica que nessa unidade valorativa há a exigência do dever-ser, ou seja, faz parte da essência do próprio modelo querer se materializar no campo de ação e na experiência fenomenológica das pessoas. Mas, além disso, tal característica sublinha que o modelo atrai e não obriga. Ou seja, o dever-ser não é o mesmo que “estou obrigado a seguir” ou ainda “eu o obrigo a me seguir”, mas está muito mais relacionado ao ato de atrair aquela outra pessoa particular, para onde o valor do modelo se realiza. A relação do dever-ser é vivida, muito mais como uma “atração poderosa que parte da pessoa particular ou coletiva na que se manifesta exemplarmente o conteúdo [...] segundo alguns casos, como uma atração suave e como um encanto” (SCHELER, 1948, p. 392)⁴². O dever-ser é o que permite o valor da pessoa do modelo ser executada no cerne do indivíduo que o apreende, é a característica que permite o desvelar do ser do modelo nessa relação de encanto entre modelo e seguidor, e não em uma relação de obrigação.

Quando se considera o livro *Modelos e líderes* de Scheler, é possível verificar algumas outras características acerca do modelo, diferentes das descrições aqui mencionadas e baseadas no livro *O formalismo da ética e a ética*

atendemos al carácter prototípico do contenido é a unidad de una exigencia de deber-ser fundada en ese contenido”.

⁴² “Tracción poderosa que parte de la persona particular la persona particular o colectiva en la que se manifiesta ejemplarmente el contenido prototípico [...] según los casos, como una tracción suave y como ‘encanto’”.

material dos valores, que cabem mencionar. Contudo, é importante realizar algumas distinções para melhor fundamentar a resposta que aqui se tenta responder, como: qual a diferença entre modelo e líder? O líder não atua como o modelo, influenciando as pessoas e as encantando?

Para responder tais questões é preciso rememorar os argumentos de Scheler expressos em seus escritos e organizados no livro *Modelos e Líderes*, pelo qual se vê que a orientação para o bem (valor) ou para o mal (desvalor) pode ser influenciada pelas misteriosas forças de um líder ou modelo. Não obstante, há uma diferença clara entre a atuação do líder e o modelo. Tal diferença, logo de início, se dá nos próprios campos de investigação, uma vez que a problemática do líder é vista no campo da sociologia e da filosofia da história, enquanto que os desdobramentos sobre modelo devem ser destrinchados no campo da ética e da religião, – que é exatamente o que Scheler fez. Além disso, deve-se considerar que o modelo é um ser muito discreto e age no íntimo de cada pessoa individual e social. Essa relação muitas vezes nem precisa ser consciente. O modelo não precisa saber que existe alguém que o imita. O modelo não precisa ser real ou contemporâneo ao grupo social, mas ele precisa emergir no núcleo desse grupo e ser responsável por desvelar valores diferentes, mesmo que não tenha plena consciência disso.

Os laços que unem os líderes são diferentes dos modelos. O modelo tem em seu núcleo pessoal e valorativo a característica do dever-ser, ou seja, em sua constituição essencial há o desejo de se desvelar no mundo social, enquanto que a relação entre líder e liderados é bem diferente, pois tal diferença começa no fato de que o líder precisa, necessariamente, ser contemporâneo aos liderados, assim como querer ser líder conscientemente. Os laços que unem o líder e os liderados são cinco, sendo eles: 1) laços em vista de objetivos; 2) laços de tradição (sempre foi assim); 3) laços de disciplina; 4) laços naturais (pai-filho) e 5) laços afetivos pessoais (laço determinado pelo carisma do líder). Tendo em vista tais diferenças entre modelo e líder, é importante destacar que em primeiro lugar está o modelo, pois ele é a união de pessoa e valor; e o líder vem em segundo lugar porque ele sempre será determinado pelo modelo. Em suma, responder à questão *quem temos como líder?* é, ao mesmo tempo, dizer que tipo de modelo se amplia no ser daquele que pergunta.

Já que é interessante para esse estudo entender melhor a constituição do modelo, vamos nos ater às qualidades do modelo e sua respectiva qualidade, pois, visto que o modelo é o ideal eterno, noutras palavras ele mesmo implica a ideia de valor. Além disso, deve-se considerar o que Scheler desenvolve em seus escritos do livro *Modelos Líderes*, quando escreve que “cada um estima por seu modelo, e é seu modelo e o imita porque é a expressão do bem, da perfeição, do dever” (SCHELER, 1998, p. 25). Esse laço entre modelo-imitador é indissolúvel, pois o que funda é o ato do amor, ou ainda algum tipo de afirmação de valor.

Na qualidade de modelo há de constar a relação necessária entre ser e dever ser. Tal qualidade é justificada pelo fato de o modelo ser pessoa e valor fundamental, como já vimos, e também por ser o valor do bem encarnado. Embora o modelo exerça forças positivas, ele também pode exercer forças negativas, ou seja, o modelo pode ser bom ou mal. O imitador sempre entenderá seu modelo como a exemplificação do valor do bem eternizado, mesmo que não o seja. Quem perceber isso será o observador de fora dessa relação indissolúvel. Por isso, aos olhos de Scheler, o problema do modelo precisa ser melhor investigado!

Tendo em mente tais considerações, em especial o fato do dever-ser enquanto característica constituinte do modelo, fica uma questão: em que sentido esse dever-ser, de fato, se concretiza? Ou melhor, qual o papel do modelo na história? Agora, para replicar tal indagação é preciso tecer algumas considerações sobre os centros da alma, preocupação com a qual Scheler se ocupa pontuando três centros distintos. É necessário, antes porém, analisar as considerações que antecedem os três centros distintos da alma⁴³ no segundo capítulo do livro *Modelos e Líderes*, a saber:

A alma é dominada pela tendência básica do amor e do ódio, por esta preferência ou aquele postergamento de valores: o que poderíamos denominar o caráter moral fundamental (*Grundgesinnung*). Ontologicamente, na pessoa, tudo é determinado por ele, tanto o que a alma quer como o que ela conhece, tanto o campo do conhecer como o do agir, afinal, todo o universo de suas possibilidades. (SCHELER, 1998, p. 30)

⁴³ A alma, para Scheler, é dominada pela tendência básica dos atos intencionais, em especial, pelos estratos emocionais, a saber: atos do amor e ódio. A constituição da alma é o que determina o caráter moral do indivíduo. A alma determina a pessoa e o modo como ama, odeia, prefere e pretere. Portanto, compreender os centros da alma, aponta para a constituição moral da pessoa (SCHELER, 1948, p.30).

Isso significa que a constituição humana é determinada pela tendência dos atos do amor e do ódio, assim como da capacidade de preferir e preterir, que faz parte dos estratos da vida emocional humana. É parte da pessoa humana sentir intencionalmente algo ou outrem, e assim preferir e amar, ou preterir e odiar. Todos esses atos delineiam o cerne da alma humana, assim como apresenta um campo no qual é possível conhecer e agir de acordo. Nesse sentido, toda alma humana possui três centros que, por sua vez, formam uma hierarquia e são irreduzíveis, sendo eles: 1) o centro que abrange as leis de associação; 2) o centro vital; e 3) o centro da liberdade.

O centro que abrange as leis da associação atua como um princípio mecânico, ou seja, na vida psíquica o comportamento se resume na associação de informações, fazendo assim com que cada agir seja resultado de associações mecânicas voltadas às necessidades instintivas. O centro vital é responsável pela direção dos processos físico-psíquicos, ou seja, “orienta todos os processos físico-químicos como os processos associativos de acordo com as leis autônomas que nele residem” (SCHELER, 1998, p. 31). Enquanto que o centro da liberdade da pessoa, ou melhor, da razão e do espírito, é responsável por utilizar o que possui de fundamentalmente individual, com leis próprias, quer seja da religião, ética ou lógica, com o único objetivo supraterrrestre. Isso significa que é possível dominar tanto o mundo exterior como o mundo interior e “em qualquer hora e ininterruptamente, a alma é dominada pela tendência básica do amor e ódio” (SCHELER, 1998, p. 30). Scheler, pois, faz tal consideração para afirmar que assim como a alma humana possui três núcleos distintos, organizados em uma hierarquia e irreduzíveis, os grupos humanos também possuem alguns núcleos, sendo eles: a massa, a comunidade biológica e a sociedade, cada qual com suas respectivas e particulares características, organizadas em uma hierarquia e irreduzíveis.

A mesma lei que rege sobre os diferentes tipos de rebanhos animais é a lei que rege as massas, segundo Scheler. Pois, nessa lógica de comportamento existe a imitação involuntária e um contágio emotivo para com aquele que lidera o rebanho. Nesse sentido, “a imitação involuntária dentro das leis da associação criam na massa uma alma inconsistente, que só dura um instante e arrebatada a todos: é a alma da massa” (SCHELER, 1998, p. 33), noutras palavras, os indivíduos pertencentes à massa passam a atuar a partir de um contágio emotivo, e assim a

pessoa pode ter comportamentos como de um animal em um rebanho seguindo um líder.

A comunidade biológica é regida por uma lógica de grupo diferente da massa, pois essa comunidade é regida pela causalidade orgânica, isto é, o homem nessa comunidade não é uma pessoa independente, senão um membro do conjunto, onde aparecem aquelas ações que fazem da história individual e única. Sobre isso Scheler ressalta que “o sangue, a tradição, o costume, o vestir, igual estilo de vida inconsciente no todo e com o todo, o estilo do saber intuitivo resultante: é isso que liga o conjunto à organização duradora (estado)” (SCHELER, 1998, p. 33). Enquanto que aquele agrupamento ao qual se denomina o termo sociedade é o local onde o homem deixa de ser um membro do todo da comunidade biológica e passa a ser um ser individual e isolado. Mas, o homem não passa a ser um indivíduo isolado, mas também vive no conjunto, ou seja: ao mesmo tempo, o homem em sociedade, é um alguém individual, mas que está inserido em uma unidade social. Sobre isso Scheler sublinha:

por um lado, um centro de atividade independente, só tendo que responder por si mesmo, e por outro lado, um membro corresponsável pelos atos e obras da pessoa coletiva a que pertence. (SCHELER, 1998, p. 35)

Desse modo, da mesma forma que a alma individual humana possui três centros, as organizações coletivas também os possuem, sendo eles: as massas, comunidade biológica e a sociedade. Na sociedade são verificadas as ações das disciplinas, como religião e metafísica, enquanto que nas comunidades biológicas é visualizada a ação das ciências empíricas. Contudo, qualquer que seja a associação ou suas associações ao que tange às unidades humanas, são elas regidas pela mesma lei que a alma individual humana, ou seja, assim como existe um núcleo na alma individual humana, nas associações humanas também existem núcleos. No âmbito dessas associações, segundo Scheler, o núcleo é regido por uma minoria, que em um primeiro momento são os modelos e, em segundo lugar, são os líderes. Para compreensão desse princípio, vale reproduzir as palavras do próprio Scheler, registradas em seu livro *Modelos e Líderes*, no qual afirma: “no meio de todas [associações humanas] existem centros pessoais, ou seja, uma minoria de pessoas que no agrupamento são os *modelos*, em primeiro lugar; e em segundo lugar, os *líderes*” (SCHELER, 1998, p. 36).

Desse modo, em qualquer unidade social existe um líder e um liderado. Os modelos e líderes são sempre o núcleo, ou melhor, a minoria que rege a sociedade. Max Scheler fundamenta essa ideia com base em duas teorias sociológicas⁴⁴, sendo que uma delas é defendida por Federico von Wieser, que deu a esse fato o nome de *lei dos poucos*, e a teoria da *circulation des elites*. Ambas as teorias demonstram que na sociedade existe um núcleo ou “os poucos” que desenrolam toda a trama da história.

Com as ideias schelerianas, apresentadas nos escritos publicados em *Modelos e Líderes*, é ressaltado que nas unidades sociais existem minorias: em primeiro lugar, os modelos e, em segundo lugar, os líderes, conforme citação transcrita na página anterior. Essa minoria é responsável pelo desenrolar das atividades no campo de ação dos indivíduos. O líder é responsável por conduzir e dirigir o caminho de seus liderados com total consciência de que esse é o papel dele. O líder sabe que dirige o caminho. Em contrapartida, a ação do modelo é muito diferente, pois ele não sabe necessariamente que influencia. O modelo não precisa saber que possui imitadores que o apreendem enquanto o valor encarnado em uma pessoa, e é o maior responsável por influenciar diretamente o campo de ação, enquanto que os líderes só influenciam a vontade dos liderados. Ou seja, os modelos atuam sobre o centro da pessoa que o imita, isto é, sobre os atos

⁴⁴ A teoria de Federico von Wieser é citada na obra *O formalismo na ética e a ética material dos valores* enquanto nota de rodapé da seção intitulada: *A lei de origem do Ethos dominante: o modelo, o protótipo*, no qual Scheler afirma que a lei dos poucos exemplifica que a forma básica de todo desenvolvimento sociológico se deve à condução do princípio de seguimento (exemplificado na seção **1.2.2. O princípio de seguimento**, desse mesmo capítulo). E tal menção à lei dos poucos é visualizada no livro *Modelos e líderes*, ao lado de uma menção acerca da teoria da *circulação das elites*. Através dessas teorias sociológicas, Scheler compara a alma individual humana ao núcleo das unidades sociais. A teoria sociológica da *circulação das elites* faz parte da formulação de estudos desenvolvidos por um grupo de sociólogos do final do século XIX e início do século XX. Entre os seguidores dessa corrente, há dois que se destacam e devem ser mencionados, a saber: Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto. Gaetano Mosca (1858-1941) filósofo e pensador político italiano foi responsável por fundar a *teoria das elites* em seu livro *Elemento di Scienza Política* (1896), na qual é salientado que em todas as sociedades, sejam elas antigas ou modernas, sempre haverá uma minoria que é detentora do poder. Contudo, a formulação do termo “*circulação da elite*” aparece nos estudos de Vilfredo Pareto (1848-1923), que se destaca pelos esforços em responder às questões acerca das “leis” que regulamentam as elites, sendo que tais respostas são sublinhadas em seu *Manual de Economia Política*, publicado em italiano em 1906, e em francês em 1909. Pareto afirma que elite é o título dado ao grupo de indivíduos que possui grandiosa capacidade e influência, cada qual em seu ramo de atividade, por exemplo: um grandioso e influente cientista como Stephen Hawking é a elite do grupo de cientistas, ou em um ramo totalmente diferente, pode-se ter um grande e influente mafioso como a elite da associação de mafiosos. Basicamente, a elite não precisa ter repercussão em todos os ramos da sociedade, mas ela é muito definida pelo grau de influência e capacidade daquele que ocupa a elite. A partir dessa lógica, pode-se concluir que um grande músico isolado, que nunca compôs, jamais poderia estar na elite dos músicos (MIGUEL, 2002).

emocionais (amor e ódio), e sobre o sentir intencional (preferir e preterir). Desse modo, todo o sistema de valores é delineado pela força da pessoa do modelo, uma vez que o próprio modelo, enquanto ideal eterno, é o ponto de partida de todas as formulações de conduta, quer sejam normas, legislações, códigos ou enunciados, aos quais os imitadores devem prestar respeito e seguir.

Tendo estas características em mente, Max Scheler afirma existir quatro modelos-tipo, que é um esquema geral e válido para todos os modelos que existem, sendo eles: “o santo, o gênio, o pioneiro da civilização e o artista na arte de viver. São os tipos que fazem parte da essência da natureza espiritual do ser humano” (SCHELER, 1998, p. 39). Os imitadores desses diferentes tipos de modelos, aos olhos de Scheler, só podem ser considerados pessoas de caráter bom se estiverem dispostos a estimar pelo valor mais alto da hierarquia, o *Ethos*.

Esse esquema traçado por Scheler, de modo bastante geral, seria muito impreciso se habitassem única e exclusivamente no âmbito do ser. Ora, tais modelos precisam ser visualizados no trato para com a história e experiência humana. Segundo Scheler: “é preciso que essas silhuetas de contorno impreciso venham beber, é modo de falar, beber na fonte borbulhante da experiência e da história” (SCHELER, 1998, p. 41). Noutras palavras, somente no âmbito da experiência é possível visualizar o modelo na história e sua respectiva influência no campo de ação. Pode-se compreender tal afirmação tendo em vista um exemplo, dado pelo próprio filósofo:

Qualquer religião positiva tem seu próprio ideal do santo, do *homo religiosus*; o budismo tem o seu, o cristianismo tem outro diferente. Ademais, em cada religião positiva, deparamo-nos com inúmeras realizações originais do ideal eterno da santidade com as marcas, sejam das circunstâncias históricas, sejam das índoles individuais ou da profissão. Cada povo, cada época tem seus próprios gênios, seus heróis, seus próprios líderes (SCHELER, 1998, p. 41).

O sentido da história aparece na medida em que é visualizado o modelo concreto e sua força de influência no campo de ação. Desse modo, o sentido da religião positiva, como foi exemplificado na citação acima, é determinado pelo modelo de santidade concreto. O modelo é o centro da religião positiva, e é aquele que está entre o imitador e a instância transcendente. Por exemplo: se é desejado assemelhar-se ao Deus da religião positiva cristã, segundo o Evangelho, deve-se aspirar a perfeição do pai assim como o pai é perfeito, pois “para a pessoa não

existe nenhum acesso direto à deificação” (SCHELER, 1998, p.42). O ser humano é atraído pela força do modelo, pois o ser humano se eleva na medida em que é elevado por outros seres humanos. Nesse sentido, há de constar, segundo Max Scheler, certa hierarquia de modelos que podem ser responsáveis pela edificação dos homens, a saber: o modelo santo, o gênio e o herói.

1.3.1. O modelo santo

Preliminarmente, é preciso entender que quando se pensa em uma hierarquia de modelos-tipo, aqueles que ocupam o nível superior são os modelos santos. Assim é também com os líderes, ou seja, os modelos religiosos e os líderes religiosos ocupam o grau superior de toda a hierarquia de líderes e modelos, não só porque são a categoria de influência carismática superior, mas porque a força da religião ou religiosidade é muito mais durável e se mantém sobre Estados e unidades sociais por muito tempo. Para entender isso, basta olhar para o cristianismo ou o budismo. São duas religiões duráveis que possuem força e influência sobre o Estado em que estão. Sendo assim, faz sentido para Scheler afirmar que “a religião tem papel mais importante que a arte, a filosofia e a ciência” (SCHELER, 1998, p. 57), uma vez que a força mais durável é aquela que vem sempre antes no desenvolvimento progressivo espiritual e cultural. Todos os outros tipos de modelo, a saber, o gênio e o herói, dependem direta ou indiretamente do modelo religioso de sua respectiva época, já que a maior inspiração desses modelos e líderes vem do poder encantador do modelo religioso e também porque “o protótipo de qualquer modelo humano religioso é a ideia divina e sua riqueza” (SCHELER, 1998, p. 57). Assim, a igualdade com Deus é o que rege o fundador, e tal fundador, desse modo, possui força suficiente para influenciar os gênios e heróis da história humana.

O que deve ser enfatizado nesse momento é que os modelos e líderes religiosos possuem duas fontes de conhecimento diversas, e isso os caracteriza e dá força para serem influenciadores e ideais eternos, que perduram sobre a história da humanidade. Então, a primeira característica a ser considerada é que o modelo religioso é o detentor das revelações positivas, isto é, é o que traduz a vontade divina. Além disso, possui “uma comunhão essencial e vital com o ser absoluto e santo, que consiste na revelação, iluminação e graça, que transcendem a razão

natural” (SCHELER, 1998, p. 58). Noutras palavras, os modelos santos ou religiosos possuem uma comunhão divina para com Deus. Podem ser consideradas duas formas de comunhão: substancial e de ciência. A comunhão substancial pode ser exemplificada por Cristo, enquanto a comunhão divina para com Deus, no âmbito da ciência, pode ser exemplificada pelos profetas.

Embora os modelos tenham as características acima listadas, os modelos descritos por Scheler, religiosos, gênios ou heróis, atuam de acordo com leis de tipos diferentes, de acordo com o lugar ocupado na hierarquia, e sobre isso Scheler reitera:

[os modelos atuam] conforme o lugar que ocupam na hierarquia eterna dos valores. Nem sempre isso foi observado. São leis que dizem respeito tanto à atuação dos modelos considerados em sua natureza específica quanto ao campo em que a atuação se dá. (SCHELER, 1998, p. 51)

No âmbito do *modelo santo* há tipos de modelos e líderes diferentes. Para observar tais diferenças, no âmbito dos *modelos santos*, Scheler propõe algumas classificações a partir de dois critérios diversos, sendo eles: 1) a classificação segundo o critério original de santidade; e 2) classificação segundo o critério psicológico.

Os modelos segundo o critério de santidade podem ser compreendidos como aqueles que são tipos religiosos puros: 1) Os santos fundadores; 2) Os que viveram em contato imediato com o fundador, noutras palavras, o primeiro a seguir certo fundador e propagar o conteúdo da fé; 3) Aqueles que testemunham, como os mártires; 4) “As pessoas que na comunidade religiosa se tornam santos por imitação” (SCHELER, 1998, p. 53). Além desses tipos puros, há ainda os líderes que nem sempre são modelos, mas, normalmente, carregam o nome de sacerdote e administram os bens da fé. Todavia, deve ser pontuado que há os modelos não do tipo puro, por exemplo “os pastores e os da pastoral. Consagram-se ao ministério da vida religiosa e eclesial, com o qual sentem-se solidários no destino que eles procuram dirigir e orientar na religião e na igreja” (SCHELER, 1998, p. 54). Há ainda os grandes homens políticos da igreja, responsáveis por dirigir a religião, mas ao mesmo tempo comportar em si a característica do *homo religiosus*. Depois, temos os pregadores e anunciadores da palavra de Deus; as pessoas modelos (o santo rei, príncipe, cientista etc.); os teólogos; os gênios

(poetas, filósofos, artistas e outros); e, por fim, aqueles a quem Scheler atribui o termo tipos-limite, que são, por exemplo, Sócrates, Pascal, Kierkegaard.

Na classificação que preza pelo critério psicológico consideram-se os tipos moralistas e homens da graça, como Confúcio e Buda, referências no Oriente, e Lutero e Calvino, se pensarmos no Ocidente. São homens santificados. Em seguida, há aqueles homens voltados a si mesmos, que pensam na santificação de seu próprio ser, ou os tipos opostos, como São Bento e São Francisco. Na sequência vêm os místicos e profetas, depois “os que nasceram uma só vez e os que nasceram duas vezes” (SCHELER, 1998, p. 56), isto é, aqueles que desde sempre evoluíram religiosamente e aqueles outros que se converteram. Há os tipos puros e apaixonados. Essa diferenciação é feita à luz dos sermões do cardeal Newman⁴⁵, no qual são classificados como puro João Batista e a mãe do Senhor e, entre os apaixonados, Pedro, que traiu Jesus. A diferença consiste basicamente naquele que contempla e age, ou seja, a mãe do Senhor contempla, já Pedro, age. E, por fim, devem-se considerar as falsificações, e sobre isso Scheler afirma:

Tipos de homens pseudo-religiosos: o gnóstico, o padre ambicioso e o padre não querido, o herege, que só se afirma pela oposição; o demagogo, que não faz mais do que aproveitar-se do fanatismo religioso; o tradicionalista (religião como fundamento do Estado); o céptico e o nômade; o boa-vida e o esteta. (SCHELER, 1998, p. 56-57)

Nessas hierarquias constam os modelos mais puros como superiores, assim como os inferiores, que fazem menção às falsificações de modelos santos. De certa forma, tais falsificações também podem influenciar misteriosamente certa unidade social. No entanto, para aquele que o imita não há falsificação, senão somente para aquele que observa a relação entre esse modelo (falso) e o imitador. Todos esses modelos inspiram líderes e pessoas em geral. Influenciam o campo de ação e experiência dos sujeitos e, desse modo, se ampliam no ser daqueles que os apreendem enquanto modelos em um particular momento histórico.

⁴⁵ Cardeal Newman (1801-1890) foi um sacerdote anglicano que, depois de alguns estudos sobre a patrística, se converteu ao catolicismo. Foi nomeado pelo papa Leão XXIII, em 1879, e beatificado pelo Papa Bento XVI, em 19 de setembro de 2009. Segundo Urbano Zilles, em seu livro *filosofia da religião*, Cardeal Newman é um dos nomes e representantes da disciplina de filosofia da religião, pois teve a preocupação de entender a realidade do homem para com suas religiões (ZILLES, 2010, p. 09).

1.4. A teoria do conhecimento religioso segundo Scheler

Para o progresso ético há um certo alguém que é responsável por influenciar o preferir e preterir dos indivíduos de um grupo, em vista da hierarquia de valores. No caso da apreensão do Deus da consciência religiosa não poderia ser diferente, pois quando se considera o texto *Problemas da religião: sobre a renovação religiosa*, que compõe o livro *Do eterno no homem*, é certo que a capacidade de apreender o Deus da consciência religiosa faz parte da constituição humana, assim como faz parte da essência divina querer se desvelar. Mas, para ser possível o seguimento dessa reflexão, é necessário fazer a seguinte questão: como se dá a conexão entre o homem e Deus?

É claro que para Scheler existem dois caminhos distintos que conduzem o homem ao conhecimento de Deus. Um se pauta na metafísica e outro se pauta na religião. A diferença é que o caminho da metafísica trabalha com predicacões lógicas em vista de um fim, enquanto que a religião parte do fim da metafísica em vista do Deus da consciência religiosa. Havemos de considerar diferenças em relação à ocupação de cada uma das áreas, da religião e da metafísica. Para compreensão desse argumento é necessário rever as palavras de Scheler, expressas no texto *Problemas da Religião: Para uma renovação religiosa* a respeito do assunto, pois ele afirma:

A questão acerca da essência do mundo em si subsiste e do fundamento originário que o condiciona: essa é a questão metafísica por excelência. Em oposição a isto, a religião está fundada no amor de Deus e na exigência de uma *salvação* definitiva do próprio homem e de todas as coisas. Religião, portanto, é em primeiríssimo lugar um *caminho de salvação*. O *summum bonum*, não o absolutamente real e efetivo e sua essência, é que se mostra como o objeto intencional *primeiro* do ato religioso. (SCHELER, 2015, p.178)

Embora haja diferenças em relação à preocupação das áreas, há a possibilidade de estabelecer um nexos dos objetos intencionais destas distintas áreas. Portanto, a partir de Scheler, pode-se dizer que há “um elemento parcial idêntico mesmo nos objetos intencionais da religião e da metafísica, elemento esse no qual se baseia, em primeira linha, seu nexos necessário no espírito humano” (SCHELER, 2015, p. 179). Desse modo, é possível concluir que existe um ponto em comum entre o caminho metafísico e religioso e tal ponto em comum se dá por intermédio da própria constituição espiritual do homem. Scheler o denomina *ens a*

se⁴⁶. Noutras palavras, o caminho da metafísica conduz o conhecimento do homem através de enunciados lógicos até o *ens a se*. Já a religião parte do *ens a se* em vista do Deus da consciência religiosa. No entanto, há uma advertência que deve ser feita à luz das palavras de Scheler, pois:

Seria equivocado dizer que a religião assumiria a ideia do *ens a se* a partir da metafísica, assim como seria falso estabelecer uma suposição oposta. O *ens a se*, portanto, também é o sujeito *lógico* derradeiro de toda predicação metafísica e religiosa. O modo, porém, como ele é intencionalmente concebido, e o aspecto essencial, no qual ele se apresenta ao saber metafísico e religioso, o modo também como ele é colocado em relação e em conexão com todo *ens ab alio*, permanece *diverso* na metafísica e na religião. (SCHELER, 2015, p. 179)

Tal continuidade no caminho se dá através do ato religioso, que é o objeto intencional da religião, que visa, assim, a salvação. Em suma, o *ens a se* passa a ser o Deus da consciência religiosa, através do modo como ele é intencionado. A partir do ato religioso, se intenciona o *ens a se* de tal modo a apreender o Deus da consciência religiosa. Mas ainda há uma indagação de suma importância que deve ser melhor analisada, a saber: de qual maneira o homem é conduzido ao saber do Deus da consciência religiosa, dado através da religião, tendo como princípio o ato religioso como ato intencional?

Para responder a esta pergunta, é preciso, antes de tudo, considerar que a religião tem “origem no espírito humano, *essencialmente* diversa da filosofia e da metafísica, de os fundadores da religião – os grandes *homines religiosi* – terem sido tipos espirituais totalmente diversos dos metafísicos e filósofos” (SCHELER, 2015, p. 172). Isto é, o conhecimento sobre o divino é dado por aqueles grandes homens religiosos (*homines religiosi*) e seu devido empenho para com suas comunidades. O “sujeito religioso não é o pensador solitário” (SCHELER, 2015, p.172), como um metafísico, mas aquele sujeito que em comunidade vive para manter a comunidade e ser o responsável pela revelação positiva. À vista disso, o *homem religioso* é aquele que apresenta o Deus da consciência religiosa como aquele que “é e vive no ato religioso, não no pensamento metafísico sobre componentes e realidades efetivas extrarreligiosas” (SCHELER, 2015, p. 172), uma vez que para esse homem

⁴⁶ O *ens a se* é uma terminologia latina, herdada da filosofia medieval, que significa “*sendo de si mesmo e em si mesmo*”. Faz menção a um tipo de ser que é suficiente em si mesmo e depende de mais nada para sua respectiva existência, sendo que tal conceito é atribuído a Deus (BUNNIN, NICHOLAS and JIYUAN YU. **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**. Blackwell Publishing, 2004).

é claro e evidente o papel da religião de assegurar o caminho em vista da salvação do homem, como pôde ser visto nos parágrafos anteriores. Além disso, segundo Scheler, o papel do homem religioso é apresentar o Deus religioso, como escreve:

O Deus religioso é o Deus das pessoas santas e do povo de Deus, não o Deus do saber dos eruditos. A fonte de toda verdade religiosa não é a discussão científica, mas a crença nos enunciados do *homo religiosus*, do "santo". (SCHELER, 2015, p. 172)

Scheler rechaça qualquer teoria que queira afirmar que a religião é metafísica, ou qualquer teoria que afirme a metafísica como a única detentora da verdade sobre qualquer tipo de instância transcendente. Ora, esse papel compete à religião, em especial, ao homem santo e religioso. Além disso, ao dizer que religião não é discussão científica, Scheler sublinha sua aversão ao positivismo. O positivismo, para Scheler, carregava diversos problemas, dentre eles a ênfase nas ciências naturais e o esquecimento do que é absoluto e divino⁴⁷.

Em suma, o que importa compreender é que, se há religião ou qualquer tipo de conhecimento em vista do Deus da consciência religiosa, tal conhecimento se dá por causa da constituição essencial do espírito humano e também por intermédio do homem santo e religioso, o mediador. Em vista dos objetivos desta dissertação, será dada maior atenção às características do homem santo e religioso. Para isso, deve-se recorrer às duas características delineadas por Scheler acerca do homem santo e religioso. Aqui se reproduzem as palavras do filósofo alemão sobre a primeira característica:

1) ele possui como uma pessoa *total e indivisa* uma *qualidade carismática* que se apropria como nenhum outro tipo humano daquilo que se mostra como mais significativo em termos humanos – por exemplo, como nenhum gênio, como nenhum herói -, uma qualidade em virtude da qual ele encontra a crença somente porque é *ele* – o portador dessa qualidade – que fala, age, se manifesta. (SCHELER, 2015, p.172)

Das características mencionadas acima cabe ressaltar a qualidade carismática, como responsável por influenciar o modo como tal homem religioso e santo fala, age e se manifesta no mundo. Essa qualidade carismática pode ser entendida na mesma perspectiva weberiana⁴⁸, ao que concerne a superação dos

⁴⁷ Rever a seção 1.1. **A vida de Max Ferdinand Scheler**, na qual há maiores detalhes sobre aversão ao Positivismo por parte de Scheler.

⁴⁸ Para aprofundamento sobre o que vem a ser a qualidade carismática em Max Weber Cf. WEBER, 2004.

aspectos burocráticos para sua efetivação, pois o homem santo e religioso não precisa de aparatos burocráticos para influenciar, ao contrário, ele transcende tais aparatos. Desse modo, aqueles que o seguem são encantados por essa qualidade carismática e, conseqüentemente, imitam seu modo de falar e agir no mundo. As palavras que saem da boca desse homem religioso, ou seus gestos, são observados meticulosamente e repetidos, mas nunca avaliados por algum tipo de norma, como pode acontecer com o gênio ou herói.

Já a segunda característica do homem religioso pode ser analisada a partir das seguintes palavras de Scheler:

2) ele vivencia uma relação particular, que só para ele mesmo se mostra como viva e real, com o divino como fundamento eterno da salvação, relação essa na qual ele apoia seus enunciados e instruções, sua autoridade, seus atos. Seus enunciados contam com a crença daqueles que o seguem em virtude de sua qualidade carismática como enunciados subjetiva e objetivamente verdadeiros. Seu enunciado, sua verdade e seu direito nunca são medidos, tal como acontece com o gênio, o herói etc., a partir de uma norma objetiva que se encontra *fora* dele: normas morais, lógicas e éticas só são reconhecidas por causa dele, porque sua palavra, sua ação, suas obras estão em acordo com as normas. Inversamente, como pessoa, ele é a norma de seus enunciados, que se acham exclusivamente apoiados sobre a relação com Deus. (SCHELER, 2015, p. 172-173)⁴⁹

O homem santo possui uma relação particular com o divino. Por intermédio dessa relação particular e exclusiva de sua pessoa o homem santo fundamenta seus enunciados e discursos. Sendo assim, os significados construídos no mundo a partir desse homem, por causa de sua relação com divino, são fundamentados pelo divino. Portanto, além dessa relação particular, há a qualidade carismática, como já vimos, que fundamenta seus enunciados e o modo de agir no mundo. Assim, esse sujeito santo passa a ser a pessoa que é norma apoiada sobre sua relação viva com o divino. Esse homem santo vive no núcleo de uma comunidade religiosa e seus enunciados que, para quem ouve, possui aspectos subjetivos, enquanto que o enunciado manifesto na relação entre ele e o divino carrega aspectos objetivos. Disso, conclui-se que, se Deus se manifesta fenomenalmente no mundo, tal manifestação se dá por intermédio desse homem santo que exalta o Deus da consciência religiosa, e o Deus da consciência religiosa,

⁴⁹ Cabe ressaltar que tal citação, pode ser conferida no livro: *Problemas da religião: para uma renovação religiosa* (1921), mas tal raciocínio é, de certa forma, o início da reflexão, adiantada na seção anterior desta dissertação e que pode também ser visualizada, como uma extensão desse raciocínio, em sua publicação póstuma *Modelos e líderes*.

através da revelação positiva⁵⁰. Tendo em vista a revelação positiva e os imitadores que confiam em sua palavra, é possível que seus imitadores consigam, desse modo, acessar o ato religioso e, em consequência desse acesso, apreender o Deus da consciência religiosa que se manifesta no mundo. É em conjunto que essa dinâmica vivencial religiosa se dá. É em uma unidade social que o Deus do caminho da religião passa a ser a opção em vista da salvação. É no núcleo dessa unidade social que há o homem santo e religioso, responsável não só por assegurar o conhecimento religioso, mas ainda por manter a unidade e crescimento desse mesmo grupo, apoiado sempre em seus enunciados e ações carismáticas. Mas, cabe ainda uma questão: de que modo Deus se manifesta no mundo?

Para que o Deus da consciência religiosa possa ser desvelado no mundo é necessário que o homem atue de acordo com seu núcleo. Isto é, o homem possui dois polos distintos, sendo um o polo dos atos espirituais, que é o responsável por permitir ao homem não dar atenção aos instintos ou necessidades puramente sensíveis, e alçar a apreensão do ato religioso, enquanto que o outro modo polar preza pela atenção às necessidades sensíveis e instintivas, negativando, desse modo, o centro espiritual que permite a vivência no caminho da religião em vista do ato religioso e da salvação. Nesse sentido, o homem santo e religioso é responsável por apresentar o caminho da religião, mas a decisão de o seguir ou não cabe a cada indivíduo, de acordo com o modo que ele enfrenta os significados do mundo em que vive, que podem também ser influenciados pelo modelo, como pode ser visto nas seções anteriores desse capítulo.

Ao viver o núcleo de atos espirituais, vive-se o caminho da religião. À vista disso, Deus se manifesta no mundo, pois não existe conexão essencial entre a constituição essencial divina e o mundo, senão somente uma conexão mediada pelo homem. Desse modo, pode-se entender a manifestação de Deus no mundo do mesmo modo que a presença de um poeta em um verso. Ora, há no verso de um poema algo da essência fenomênica do poeta contida nessa determinada poesia. Assim também pode-se entender a manifestação de Deus no mundo, sendo a presença de Deus visualizada no mundo, assim como se vê a presença do poeta

⁵⁰ Tanto os conceitos de revelação natural como de revelação positiva são abordados pelo filósofo alemão no texto *Problemas da Religião: para uma renovação religiosa*, que integra o livro *Do eterno no homem*. Scheler afirma que existem níveis distintos tanto para a revelação natural como para a revelação positiva, no entanto ele não se aprofunda e discorre sobre o assunto, assim como não apresenta as fontes que o inspiraram para tal investigação (SCHELER, 2019, p. 209-2011).

no ritmo de seus versos. Mas, essa presença só pode ser vista na medida em que o homem passa a ser o mediador de Deus e o mundo. Sendo assim, o caminho da religião permite ao homem apreender a manifestação de Deus no mundo, mas pelo fato de que a efetivação do ato religioso, o objeto intencional da religião, permite a apreensão do Deus da consciência religiosa. Tudo isso é possível por causa da presença de uma pessoa com qualidades carismáticas, o homem religioso e santo!

1.5. A ética e a religião

Tendo em vista a evolução desse capítulo, que enfatizou os aspectos da ética e da teoria do conhecimento religioso scheleriano, ficou claro que em ambos os momentos o centro que permite que tudo funcione é uma pessoa com qualidades carismáticas. No âmbito da ética há o *gênio-religioso* moral, responsável por influenciar o modo de preferir e preterir, amar e odiar de um grupo, enquanto que no âmbito do caminho religioso há o *homem santo e religioso* responsável pela revelação positiva e também por fazer possível aos membros de uma comunidade apreenderem o Deus da consciência religiosa. Existe um núcleo em ambas as dimensões, responsável pelos desdobramentos: no caso da ética, do progresso ético; no caso da religião, da experiência religiosa.

Desse modo, ao considerar a teoria dos modelos e líderes é certo que deve existir uma pessoa com tais qualidades e força sobre indivíduos, uma vez que esse ideal eterno determina seus respectivos líderes, o modo de agir no campo de ação e a construção dos significados no mundo. O modelo religioso é o modelo-tipo superior em uma hierarquia, e é justamente por isso que ele aparece na ética como o *gênio-religioso* moral e, na religião, como o homem santo. Ora, mas qual a relação entre uma realidade e outra?

Ora, o progresso ético só pode existir na medida em que existe um modelo no núcleo da unidade social de grupo e, desse modo, influencia a forma (o sentir intencional) como os indivíduos confrontam os significados e fenômenos primários que se manifestam. Pela experiência religiosa é possível apreender o Deus da consciência religiosa, na medida em que o homem vive seu núcleo espiritual de atos. Mas, para tal vivência acontecer é necessária a escolha do homem em querer viver esse núcleo espiritual de atos. Em parte, tal escolha depende do campo de ação em que o homem está e do modo como ele confronta

os significados no mundo. Se em uma hierarquia de valores esse sujeito prefere e ama os valores divinos, é muito provável que ele apreenda o Deus da consciência religiosa. Nesse sentido, o progresso ético e a experiência religiosa caminham juntos. São irreduzíveis entre si e dissociáveis. Na vida social de um grupo a religião vem primeiro, pois, como vimos, tem um papel mais importante que a arte e a filosofia e, ademais, é responsável pelo desenvolvimento e progresso de uma unidade social. Em seguida, sobre influência do núcleo valorativo dessa comunidade, é possível um gênio carismático influenciar o modo do preferir e amar e, assim, desvelar aqueles valores superiores antes ignorados.

Além do que foi explanado até aqui, deve-se considerar que olhar para o modelo religioso de uma associação social é o mesmo que olhar para o núcleo valorativo responsável pelo desenvolvimento dos significados no mundo. Mas, há uma questão que deve ser externada e pensada: a teoria dos modelos e líderes de Scheler não poderia ser um princípio metodológico para compreender a ação das pessoas no mundo? De imediato, a esta questão responderemos sim, pois, de acordo com os desdobramentos de Max Scheler e olhando para o modelo religioso, foi possível compreender a relação entre progresso ético e experiência religiosa. Identificar um modelo religioso dá luz à construção dos significados no mundo. Desse modo, é primordial para uma associação humana compreender quem é seu respectivo modelo religioso.

Não devemos esquecer a indagação que Scheler externa:

A que deuses estamos servindo quando, consciente ou inconscientemente, os escolhemos para modelos? Responder à pergunta é, ao mesmo tempo, dizer que espécie de líderes estamos escolhendo. (SCHELER, 1998, p.28)

Tal questão, seguida de uma resposta cunhada pelo próprio filósofo, aponta para a relação entre modelo e líder, mas, além disso, demonstra que o modelo exerce determinante força de influência na qualidade e eleição do líder. Ora, não seria possível o modelo religioso exercer tal influência em outros aspectos da associação humana? A partir do que pôde ser visto nesse capítulo, pode-se dizer sim. Pois, os modelos religiosos influem no arranjo hierárquico dos valores e na experiência religiosa. Desse modo, decifrar o cerne do modelo religioso fornece aparato para uma investigação sobre a construção do mundo social de uma comunidade, assim como para compreender o sentido dos significados desse

mundo. Portanto, esse momento é de suma importância para o que se intenta realizar neste trabalho, a saber: compreender a influência do modelo religioso e a experiência religiosa. Esse capítulo nos forneceu a possibilidade de aplicar tal princípio metodológico a uma comunidade, de modo que possa desvelar os aspectos de seu mundo social.

Esse capítulo assim finaliza, apontando para a possibilidade de investigar uma associação humana partindo do modelo religioso. Para averiguação dessa possibilidade, é necessário pensar em uma comunidade, o que, por sua vez, será desenvolvido no segundo capítulo deste material, que é a análise da comunidade da perícopes mateana.

CAPÍTULO 2:

O MUNDO SOCIAL DA ASSEMBLÉIA MATEANA E O SERMÃO DA MONTANHA

2.1. INTRODUÇÃO

Pelos desdobramentos do primeiro capítulo foi possível ter noção do quadro conceitual do filósofo Max Scheler, dando ênfase à sua fase fenomenológica (1916-1922). Para entender essa fase, fez-se necessário alcançar alguns elementos da vida e formação acadêmica do filósofo, uma vez que muitos desses elementos contribuíram para o seu desenvolvimento intelectual. Além disso, foi possível perceber a conexão entre três de suas principais obras de mesma fase, a saber: *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, *Do eterno no homem* e *Modelos e líderes*. Ademais, o estudo dessas três obras e a análise minuciosa de seu horizonte conceitual é pertinente, pois nos permite construir um caminho, muito próprio, à luz de Scheler, para entender a dimensão epistemológica do fenômeno religioso, partindo do *modelo religioso*, que será melhor abordado nos capítulos seguintes. Portanto, para o bom termo desta análise, cabe agora e a este capítulo compreender a realidade do texto bíblico do Evangelho de Mateus, para que, posteriormente, pelo método da correlação aplicado, possa ser identificado o modelo religioso dessa comunidade, bem como a dimensão epistemológica do fenômeno religioso no texto bíblico, à luz de Scheler.

Nesse sentido, esse capítulo propõe elucidar, a partir de estudos exegéticos e teológicos, a vida social e contexto geral do Evangelho de Mateus. Para tanto, partiremos dos estudos desenvolvidos que estão incorporados na linha de pesquisa⁵¹ que aborda esse distinto grupo como uma comunidade inserida em

⁵¹ São duas as linhas de pesquisa que desenvolvem estudos acadêmicos acerca da comunidade de Mateus. Uma linha foca os elementos típicos do Imperialismo Romano, dando ênfase no fato do Evangelho de Mateus ser a obra de um grupo judaico da Diáspora. Dois autores que podem ser destacados nessa linha, e que são referência desta pesquisa são: Franz Zeilinger e Juan Luiz Segundo. A outra linha de pesquisa, utilizada para operar esta dissertação e construir o mundo da comunidade de Mateus, preza pela vertente que considera o fato do grupo mateano estar inserido em um movimento intrajudaico, isto é, o foco é a relação entre a assembleia mateana e o Judaísmo Formativo, e o modo pelo qual o grupo mateano desenvolveu-se e criou estratégias sociais para sua sobrevivência. A segunda linha de pesquisa é representada neste trabalho por Anthony J. Saldarini e J. Andrew Overman (LIMA, 2014).

um contexto de disputas intrajudaicas. Os exegetas que se destacam nessa perspectiva são: Anthony J. Saldarini e J. Andrew Overman. O primeiro, em seu livro *A comunidade judaico-cristã de Mateus*, defende que o conflito entre judeus e o grupo de Mateus é um conflito intrajudaico, enquanto que Overman, em seu livro *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*, busca desenhar o mundo social para a constituição de um grupo, a saber: a comunidade mateana.

Os estudos desenvolvidos tanto por Overman como por Saldarini possuem grande distância das linhas exegéticas que tentam desvendar o ser da pessoa de Mateus, seus traços físicos e psicológicos. De acordo com estes autores, há grandes equívocos ao tentar definir a biografia dos personagens bíblicos, assim como suas características psicológicas, visando o real absoluto do ser do personagem. Portanto, para este estudo é importante acentuar que a análise se pauta na construção do mundo mateano, e não há a preocupação em definir os traços psicológicos do evangelista Mateus⁵², assim como a demonstração de provas sobre sua respectiva existência. Não se pode descartar que o texto existe e que alguém o escreveu, cumprindo-nos o intento de compreender o mundo social do texto do Evangelho de Mateus. No livro *Metodologia de Exegese Bíblica*, escrito por Cássio Murilo Dias da Silva, com a colaboração de especialistas, dentre eles Airton José da Silva, é defendida a importância da análise sociológica do texto bíblico. Sobre isso, no capítulo em que Airton José da Silva aborda a *Leitura sócio antropológica*, é afirmado que

essas abordagens examinam não só a literatura e a realidade social de Israel, mas também as forças sociais subjacentes à produção da literatura bíblica, onde se distingue a sociedade que está *por trás do texto* da sociedade que aparece *dentro do texto*. (SILVA, 2009, p.356)

Desse modo, a tentativa de perceber o mundo social do texto do Evangelho de Mateus desvela a sociedade por trás do texto, que o mundo do texto nos permite compreender.

⁵² Não entraremos no mérito das discussões sobre a existência ou não de Mateus, contudo neste estudo consideramos que o texto existiu e representa simbolicamente uma realidade. Haverá momentos em que a autoria será atribuída a Mateus, mas isso não significa que afirmaremos a existência desse personagem - apenas nos utilizaremos deste recurso como um modo didático para dissertar sobre o tema, do mesmo modo que Saldarini (2000) em seu livro.

Para que essa reflexão sobre a comunidade mateana evolua gradualmente, há mais três informações gerais básicas que devem ser mencionadas para o estudo adequado desse texto bíblico: a data em que foi escrito, o autor deduzido do conteúdo e, por fim, o ambiente implícito da narrativa. Prevê-se, conforme a afirmação de Raymond Brown no livro *Introdução ao Novo Testamento*, que o texto foi escrito entre 80-90 d.C., aproximadamente, embora exista a possibilidade de uma margem de erro de uma década (a mais ou a menos). O hipotético autor, de acordo com o conteúdo, é alguém que falava grego, mas também dominava o hebraico e o aramaico – provavelmente um judeu – e é plausível acreditar na possibilidade desse sujeito não ser “testemunha ocular do ministério de Jesus”, mas que “utilizou-se de Marcos e de uma coleção de Ditos do Senhor (Q)⁵³, bem como de outras tradições disponíveis, orais ou escritas” (BROWN, 2012, p. 262) para elaboração do texto.

A comunidade de Mateus será interpretada à luz da teoria que afirma a presença da comunidade na Galileia. Para sustentar tal escolha é aderida a argumentação de Paulo Roberto Garcia, que em seu livro *Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica*⁵⁴, sintetizando Saldarini e Overman, autores escolhidos para elaboração do mundo social da comunidade mateana nessa dissertação, chega à conclusão de que a Galileia é o espaço geográfico da comunidade mateana. É a melhor maneira de se explicar os conflitos entre a assembleia mateana e as sinagogas da Galileia. Nesse contexto, faz sentido afirmar a luta entre as seitas rivais (como a comunidade mateana) e o espaço para os debates no período do Judaísmo Formativo.

Sabendo que existiam debates entre coalizões distintas, é preciso pensar essa mesma realidade a partir da premissa que Overman defende, a saber: “toda comunidade precisa organizar sua vida e desenvolver seus meios pelos quais possa se preservar e proteger” (OVERMAN, 1997, p.13), ou seja, será observado

⁵³ Os ditos do Senhor (Q), ou a Fonte *Quelle*, é a hipotética fonte usada na redação do Evangelho de Mateus e de Lucas. A hipótese dessa Fonte (Q) foi defendida em 1900 e, segundo o estudioso inglês Burnett H. Streeter, os *Ditos do Senhor (Q)* teria sido um documento escrito da tradição oral do Cristianismo Primitivo composto em grego (MORIN, 1988, p.52).

⁵⁴ O livro de Paulo Roberto Garcia é resultado de sua pesquisa, em nível de doutorado, defendida em 2001, que é referência em nossa pesquisa (GARCIA, 2001).

o modo pelo qual a comunidade mateana criou meios para sobreviver e se opor aos grupos principais⁵⁵.

Nesse sentido, considerando a perspectiva de Overman, deve-se considerar que um dos objetivos do evangelho de Mateus é qualificar a interpretação do Judaísmo. Mateus está na contramão dos líderes judaicos, entre eles, do grupo denominado Judaísmo Formativo⁵⁶, do qual vamos observar as características no decorrer deste trabalho, mas do qual pode-se afirmar de antemão que era a maior coalizão em formação de judeus que viviam no mesmo contexto de Mateus e sua comunidade e que, muitos anos depois, daria origem ao Judaísmo Rabínico.

Ao considerar a perspectiva de Juan Luiz Segundo, retratada em seu livro *O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã*, verifica-se a existência de alguns aspectos do “aramaísmo”, apesar do Evangelho de Mateus ter sido escrito em grego, ou melhor, pensado em grego. Portanto, desse fato se entende que o próprio Cristianismo que “nasceu na Palestina foi escrito em grego” (SEGUNDO, 1997, p. 21). Ademais, deve-se levar em consideração que o Evangelho segundo Mateus é maior que o Evangelho de Marcos, e essa extensão pode ser explicada, principalmente, pelo fato do texto possuir duas longas narrativas que descrevem a infância de Jesus, bem como os sermões.

Tendo em vista tais considerações, fica possível adentrar nos estudos do contexto social da hipotética comunidade mateana, para o qual serão dedicados dois momentos distintos: 1) explanação das estratégias sociais para sobrevivência e institucionalização da comunidade para contrapor o Judaísmo Formativo e as outras seitas da época; 2) abordagem estrutural do texto o *Sermão da Montanha* (Mt 5.17-48 e Mt 6.5-13).

⁵⁵ Aqui se localiza a linha de pesquisa sobre a comunidade mateana que escolhemos para nortear todas as reflexões dessa dissertação, a saber, os aspectos escolhidos para preservação da comunidade no ambiente dos movimentos intrajudaicos.

⁵⁶ Existem duas teorias sobre o período do Judaísmo Formativo. Para Overman e Paulo Roberto Garcia, o Judaísmo Formativo é a coalizão de judeus, com características farisaicas, que estavam em formação no período entre a queda do Templo de Jerusalém e a compilação da *Mishná* (século II), enquanto Jacob Neusner defende que o grupo que existia nesse período não podia ser delineado, por isso considera que o Judaísmo Formativo faz menção ao período da compilação da *Mishná* (século II) até o momento do Talmude babilônico (século III). Para este estudo, será assumida a teoria que defende o Judaísmo Formativo, assim como Overman e Paulo Roberto Garcia, pois se entende que o Judaísmo que compilou a *Mishná* já é muito bem estruturado, tanto que pode ser caracterizado já como o Judaísmo Rabínico, responsável pela primeira compilação da tradição oral da *Torá* (LIMA, 2014).

2.2. O horizonte da comunidade de Mateus

Na época da escritura de Mateus aconteciam conflitos intensos entre dois grupos Judaicos: o grupo mateano e o grupo do Judaísmo Formativo. Ao que parece, o Judaísmo Formativo era o grupo que mais ganhava força e influência por ser muito organizado e institucionalizado. É justamente na contramão do Judaísmo Formativo que a hipotética comunidade de Mateus está. Em consequência disto, muitos dos desenvolvimentos na “vida da comunidade de Mateus ocorriam em resposta ao impacto que o Judaísmo Formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre seu mundo” (OVERMAN, 1997, p. 14). Nota-se que o Judaísmo de Mateus e o Formativo, no período entre as duas revoltas judaicas, “são dois movimentos emergentes, entre vários, envolvidos no processo de definição em uma sociedade fragmentada” (OVERMAN, 1997, p.14). Essas comunidades são posteriores ao período Romano na Palestina, que foi parte importante para a decisão da derrubada do Templo de Jerusalém⁵⁷. Com isso, se vê que o fator que motivou o desenvolvimento da comunidade de Mateus foi o conflito com o chamado Judaísmo Formativo, que marcou o processo de consolidação e a luta pela influência na sociedade, que aparecem no Evangelho de Mateus.

O período de 165 a.C. a 100 d.C., na Palestina, foi muito diversificado, por isto temos a necessidade de compreender alguns aspectos da Palestina desse período para que, conseqüentemente, seja notado o horizonte das dinâmicas vivenciais da comunidade de Mateus. Para isto, serão tomadas as afirmações de J. Andrew Overman.

Nesse período, na Palestina, há a marca evidente da crescente tendência à facciosidade e o sectarismo, isto é, percebe-se que o judaísmo possui uma natureza sectária evidente. O conceito de natureza sectária é entendido e aplicado por J. Andrew na mesma perspectiva e sentido defendido por J. Blenkinsopp, que é compreendida como “um grupo que é, ou se percebe como sendo, uma minoria em relação ao grupo que ele entende como corpo principal”

⁵⁷ Em linhas gerais, a diáspora judaica faz menção aos dois períodos em que se deram as diversas expulsões forçadas dos judeus, incluindo a formação de outras comunidades judaicas. Noutras palavras, foi o processo de *dispersão* dos judeus que viviam além da Palestina (SEGUNDO, 1997).

(OVERMAN, 1997, p. 21), e tal minoria, por sua vez, é perseguida pelo grupo que está no poder.

De acordo com Overman, a minoria perseguida pelo corpo principal sente-se alienada e com frequência lança denúncias, opondo-se abertamente à dominação. Há um grande agito social em decorrência dessa clara divisão entre os grupos. Levando em conta as evidentes pistas nos documentos do período pós-exílico e de circunstâncias históricas, acredita-se em fatores que contribuíram para delinear a facciosidade e a natureza sectária da sociedade. Assim como tendências para separação, a saber, o duro tratamento que os Israelitas recebiam de seus governantes Selêucidas, o poder de influência do helenismo sobre alguns israelitas e a aversão a outros, e os evidentes abusos de governantes Asmoneus. Além desses fatores, a destruição do Templo de Jerusalém, a ocupação Romana e as escolas Judaicas rivais também contribuíram, de certa forma, para acentuar essa separação que tanto agitou o Século I d.C.

Para uma melhor compreensão acerca da característica da rivalidade desse período, é necessário compreender as estruturas da sociedade judaica. No livro *Jesus e as estruturas de seu tempo*, o autor Émile Morin aborda as estruturas econômicas, sociais, culturais, familiares e políticas dos tempos de Jesus e o modo como o próprio Jesus impactou esse ambiente. Aqui não se busca compreender enfaticamente o acontecimento-Jesus nessas estruturas, no entanto é importante considerar o modo como o autor descreve as estruturas sociais judaicas, uma vez que é ressaltada a questão da pureza de origem e a pirâmide social.

As listas elaboradas com a classificação social aparecem depois da queda do Templo de Jerusalém, em 70 d.C, dando pouca ênfase aos prosélitos. Os prosélitos eram pagãos que haviam se convertido totalmente ao Judaísmo e aceitado a circuncisão. “A classificação social, em função desta pureza de origem, aparece em listas que classificam os diferentes membros da população” (MORIN, 1988, p.75), e nessa lista se destaca a hierarquia do Israel puro, que é constituído pelas famílias de origem legítima, sendo: 1) Os sacerdotes, 2) Os levitas, 3) “Os israelitas leigos de ascendência pura” (MORIN, 1988, p.78).

Os sacerdotes eram aqueles que possuíam os maiores privilégios, como a presidência do Sinédrio e “a entrada, uma vez por ano, no Santo dos Santos, onde Deus habita; aparições divinas; dom da profecia; direitos especiais na área dos sacrifícios” (MORIN, 1988, p.76). É importante salientar que a hierarquia social

dos sacerdotes entre o período de 37 a.C e 70 d.C, período herodiano e romano, sofreu algumas mudanças. Tais alterações foram influenciadas por Herodes e, depois, pelos Romanos, além de contar com a rivalidade das famílias sacerdotais e abusos de poder, o que já aponta para a rivalidade que, posteriormente, estará tão presente na comunidade mateana.

A hierarquia social dos sacerdotes consistia em: 1) comandantes do templo: assistentes do sumo sacerdote e respectivo substituto, quando necessário; 2) três fiscais e tesoureiros permanentes; 3) “Os chefes das 24 hebdomadárias sacerdotais de serviço” (MORIN, 1988, p.77), que eram responsáveis pela prestação de serviço de duas semanas por ano no templo; 4) “Os chefes das 156 seções cotidianas: cada seção hebdomadária se compunha de quatro a nove seções diárias” (MORIN, 1988, p.77). Os quatro grupos aqui explicados a partir do horizonte de Émilie Morin formavam o grupo permanente e influente no Sinédrio. Podiam ser chamados de “chefes dos sacerdotes”, o que é visto em trechos dos escritos do Novo Testamento. Havia ainda os sacerdotes comuns, que exerciam suas funções duas semanas por ano e nas grandes festividades. Eram divididos em 24 turmas e não viviam exclusivamente do dízimo, por isso muitos exerciam a função de escribas, e “com suas mulheres e filhos, representavam, portanto, quase um décimo da população” (MORIN, 1988, p. 78).

Nessa linha de origem legítima de Israel, além dos sacerdotes, há o grupo dos levitas que se julgavam descendentes de Levi. “Os levitas descendiam de sacerdotes de outros lugares importantes e sagrados” (MORIN, 1988, p.78). Os levitas não participavam da função sacrificial, assim como lhes era totalmente proibido aproximar-se da área do templo reservada aos sacerdotes. Nessa mesma hierarquia pura de Israel há de constar os israelitas leigos de ascendência pura, que pode ser denominada nobreza leiga. Era uma espécie de casta mais numerosa, mas com menos dinheiro. “Admitia-se que a origem pura constituía uma chance para a conquista do poder e [...] mesmo da salvação” (MORIN, 1988, p. 79).

No entanto, não existiam somente sujeitos de linhagem pura nessa sociedade, mas havia famílias denominadas ilegítimas que eram marcadas por uma mancha leve de impureza. Nessa hierarquia havia os descendentes ilegítimos de sacerdotes, os prosélitos, os escravos pagãos libertos. Todavia, também havia uma outra categoria que abraçava “aqueles que um bom israelita considera como o ‘lixo da comunidade’” (MORIN, 1988, p. 81), que são: os bastardos, os escravos do

templo, os filhos de pai desconhecido. E, por fim, havia a classe da população estrangeira.

Tal hierarquia era de elevada importância, considerando que a posição na hierarquia social determina o lugar que o cidadão podia ocupar no Templo. A destruição do Templo no ano de 70 d.C mexeu, e muito, com essa hierarquia social. “A aristocracia sacerdotal e leiga, a tendência saduceia, perdeu então o poder que passou para os escribas de tendência farisaica” (MORIN, 1988, p. 84). Esse é o período em que a comunidade Mateana está inserida, contexto este que exemplifica o transtorno e crise que mexeu não só com a hierarquia social, mas que, com a queda do Templo, desorganizou inclusive as atividades religiosas, pois tudo convergia para aquela estrutura. Sobre essa realidade, Morin disserta:

A organização dos sacrifícios, a obrigação de peregrinar ao templo, nas três grandes festas: Páscoa, Pentecostes, Tendias, a celebração solene das Expições, quando o primeiro dignatário da nação ia até Deus, a festa da Dedicção em lembrança da renovada consagração do Lugar Santo, após a profanação de Antíoco Epífanes, tudo isso conferia ao templo e ao segmento social, inscrito por ele, no centro da comunidade, um valor divino. (MORIN, 1988, p. 84)

Desse modo, com a queda do Templo a vida religiosa, cultural e social ficou abalada. Além disso, deve-se considerar, juntamente com Morin, que a organização estrutural social possuía estreita relação com as estruturas políticas na sociedade judaica. Portanto, se a hierarquia social ficou abalada com a queda do Templo no ano 70 d.C, com as estruturas políticas não poderia ser muito diferente, pois nos tempos de Jesus, por exemplo, todo o poder político tinha sua origem no Templo.

A dinâmica política do período de 28 a 30 d.C possuía o Templo como sede do Estado Judaico⁵⁸, que era ocupado pelo sumo sacerdote. Todos os israelitas dependiam da jurisdição de Jerusalém. A estrutura política podia ser desenhada pela seguinte hierarquia: 1) Deus, pois a organização política era teocrática; 2) aqueles que possuíam acesso no Sinédrio (aristocracia sacerdotal); 3) os anciãos, que eram de origem pura e rica (a aristocracia leiga). As duas categorias tradicionais, a saber a aristocracia sacerdotal e leiga, eram de origem saduceia. Eram uma classe dirigente bastante comprometida com os romanos.

⁵⁸ Depois de 70 d.C, com a invasão romana, essa segurança do sumo sacerdote não durou, uma vez que os romanos não respeitavam as estruturas políticas dos lugares que invadiam (MORIN, 1988).

Mas, no sinédrio existia outro grupo que possuía muita força, oriunda da capacidade e facilidade de influência sobre o povo, que eram os escribas de origem farisaica, e sobre eles Morin afirma:

A conduta moral e sua piedade impunham-nos ao povo. Seu espírito, mais progressista em teologia (interpretação constante e renovada Lei, enquanto os saduceus cuidavam de nada lhe acrescentar), e sua independência em relação ao invasor ocupante, fazem deles um partido sedutor. (MORIN, 1988, p. 107)

Além da influência sobre a sociedade, que já era muito forte entre 28 e 30 d.C., havia, por parte dos escribas de origem farisaica uma verdadeira postura de “conhecimento da Lei, a ciência secreta, as exigências em matéria de ritual dos escribas impressionavam o povo e os próprios sacerdotes” (MORIN, 1988, p. 107). Todo o país dependia dessa monstruosa força de influência e forte conhecimento da Lei, pois toda a vida do povo desse país era fundada na Lei religiosa. Com a queda do Templo em 70 d.C., esse foi o grupo que melhor se articulou e conseguiu reagir. Depois de 70 d.C. a influência política se consolidou, fazendo com que tivessem responsabilidades sobre a ordem pública, direção das finanças e dos assuntos referentes à ordem de justiça. Portanto, a coalizão dos fariseus escribas era uma nova casta de intérpretes da escritura, pois “diante dos que se agarravam apenas no livro da Lei, os fariseus escribas combinavam a exegese da Lei escrita com as contribuições da Tradição oral para a elaboração de uma teologia mais aberta e espiritualista” (MORIN, 1988, p. 111).

Esse era o grupo que tão rápido conseguiu se organizar e assumir posturas de poder depois dos anos 70 d.C. Isso se deu pela sua influência sobre o povo e por conseguirem interpretar a lei de modo superior e muito além dos saduceus, de acordo com o povo daquele período. Não obstante a força e monstruosa influência sobre o povo, o período posterior a 70 d.C é marcado pela disputa de poder. O corpo principal mudava com certa frequência, fazendo com que tanto os que estavam no poder como a minoria em oposição alternasse também. Os fariseus não eram os únicos nesse momento, pois havia os saduceus, herodianos, que eram partidários da dinastia herodiana, os zelotas e essênios. Todas essas facções queriam conquistar posições de poder. De tempos em tempos era o que acontecia, trazendo grandes oscilações políticas. Por conta dessas oscilações, as facções e seitas brigavam entre si, em vista da competição por controle e influência na comunidade Judaica. “Ter consciência da facciosidade

característica desse momento é crucial para um entendimento adequado dos judaísmos formativo e mateano” (OVERMAN, 1997, p. 22).

Para compreender melhor essa relação de conflito vamos pensar um pouco a respeito da comunidade do Mar Morto, em Qumrã, como exemplo. Essa comunidade se afastou do mundo com quem não pactuava. Os membros da comunidade de Qumrã se exilaram no deserto e, segundo Florentino García Martínez, em seu texto *Os homens do Mar Morto*⁵⁹, “o deserto é o lugar do êxodo”, ou seja, é a “residência temporal, etapa no caminho, da qual esses ‘exilados do deserto’ partirão um dia para a grande batalha que tornará possível o retorno a uma Jerusalém e a um templo renovados” (MARTÍNEZ, 1996, p. 49). A comunidade de Qumrã, com muita frequência, lançava denúncias às lideranças de Jerusalém com base em seus escritos. Acreditavam em uma guerra santa como consequência da manifestação de uma vingança divina. A ordem dessa comunidade se mantinha na crença do fato de serem membros da comunidade que detém a verdade, isto é, o povo santo de Deus. Além disso, acreditavam que se “o templo está profanado, se as festas são celebradas fora do tempo, se os sacrifícios tornam-se imundos, a participação carece de sentido” (MARTINEZ, 1996, p. 49). Desse modo, a fidelidade à palavra, que só os membros qumranitas possuem, não é assegurada pelo corpo político de Jerusalém, pois “os sectários de Qumrã entendiam-se como o resto, os únicos que possuíam e mantinham a aliança que Deus fizera com seus antepassados” (OVERMAN, 1997, p. 22).

O conhecido historiador Flavio Josefo, apresentado por Overman em seu livro *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, forneceu maiores fundamentos para compreender a natureza sectária do judaísmo. São abordados por Flavio Josefo, dentre tantos assuntos, os diversos grupos judaicos e a existência de três escolas filosóficas. Havia três facções judaicas predominantes e fortes nesse contexto: fariseus, saduceus e essênios, que não é muito distante do que foi exposto nas páginas anteriores dessa dissertação tomando o horizonte de Émilie Morin. A partir dos relatos de Josefo, em *A guerra judaica*, se vê a proeminência dos fariseus no evangelho de Mateus, assim como a menção sobre os fariseus pelo fato de terem conseguido influência política em determinados

⁵⁹ O texto *Os homens do Mar Morto*, de Florentino García Martínez, faz parte de um dos capítulos do livro *Os homens de Qumrã: literatura, estrutura e concepções religiosas*, que foi escrito com a parceria de JulioTrebolle Barrera (BARRERA; MARTINEZ, 1996).

momentos, como aconteceu com o governo da mulher de Alexandre. Os fariseus uniram-se à mulher de Alexandre, prometendo ajudá-la no governo e em sua manutenção e, conseqüentemente, tendo esse livre acesso ao governo. Esse grupo desfrutou da autoridade enquanto esteve apoiando a mulher de Alexandre no comando do povo. Aos olhos de Overman, em uma sociedade agrícola tradicional, os fariseus eram aderentes políticos e assim serviam aos governantes como educadores, religiosos, administradores e cumprindo outras funções que pudessem contribuir para o mecanismo político vigente.

Nas tradições do Evangelho é clara a importância do papel dos fariseus, não só como um grupo político associado aos governantes, mas ainda como aqueles que compactuaram com os herodianos na intenção de se oporem a Jesus. Overman, ainda ressalta que tal força e influência tornam-se extremamente fortes na Galileia, conquistada por volta de 100 a.C., no momento em que surgiram como um grupo organizado e politicamente diferente, e logo começaram a desfrutar do apoio do povo.

É interessante ressaltar, à luz de J. Andrew Overman, que os fariseus eram uma de muitas seitas, que experimentaram a proteção como a alienação e se envolveram em conflitos com vários grupos, comunidades e partidos, como, por exemplo, conflitos com os saduceus. Existia uma séria competição entre fariseus e outros grupos, e sua relação era tênue, já que ora estavam no poder, ora não. Mas, o que deve ser entendido, pelos exemplos apresentados por Overman, tanto à luz das escrituras como dos estudos dos registros do historiador Josefo é: havia muitas comunidades de natureza sectária que se percebiam como a minoria justa e a verdade pura, não só rejeitando o grupo principal, mas, em alguns momentos, sendo os rejeitados.

Não é possível falar das características sectárias das comunidades judaicas desse período sem mencionar a linguagem, uma vez que foi particularmente responsável por caracterizar e servir como autoentendimento dos diversos grupos. Palavras isoladas e expressões idiomáticas podem revelar um sistema de associação da comunidade, do mesmo modo que servem como janelas para um mundo de significação que fundamenta um grupo.

Portanto, tanto Overman como Saldarini, ressaltam que nesse período a linguagem e formulação de discursos carregava uma natureza sectária também e, tendo em vista que esse sistema de significação linguístico reflete o contexto

histórico e social dessa comunidade, era óbvio que o judaísmo desse período carregava consigo termos e expressões que anunciavam as características de sua comunidade, assim como as divisões sociais que fortemente definiram esse período, que foi exemplificado anteriormente.

Não se pode esquecer que essas comunidades visualizam a liderança como “responsável pelo estado lastimável das situações que estão vivendo neste momento” (OVERMAN, 1997, p. 29). Todas as expressões empregadas discernem as diferenças entre o corpo principal no poder e sua respectiva oposição. Por isso, as palavras eram sempre muito fortes e carregadas para, justamente, gerar polêmicas e deixar explícita a oposição. Para uma melhor compreensão dessa característica, se faz necessário aplicar alguns exemplos, a saber, há “dois termos que são característicos das comunidades sectárias e encontram regulamentação em seus escritos [que] são: *ímpio* e *justo*” (OVERMAN, 1997, p. 29). No livro de Esdras, capítulo 4, verifica-se o uso repetido da expressão *justo*, que caracteriza a minoria que herdou as promessas de Deus, e será salvo, isto é, a palavra *justo* descreve essa comunidade que vive na aliança com Deus, e assim acentua-se a diferença em relação às outras comunidades, já que tal termo serve para diferenciar a comunidade fiel da infiel. Portanto, ser *justo* é pertencer à comunidade fiel e verdadeira.

Mas, considerando que existiam diversas comunidades que afirmavam defender a verdade e denunciavam a oposição, nos restam duas questões: como a comunidade estabelecia a premissa de que era verdadeiramente a comunidade da aliança, ou seja, a comunidade dos *justos*? Como a comunidade mostrava a seus membros que eram os eleitos na contramão do corpo principal?

Tais questões podem ser respondidas considerando os argumentos de J. Andrew Overman, ao afirmar que cada membro dessas comunidades acreditava pertencer ao grupo dos poucos *justos* que herdaram o reino dos céus, mas para isso era necessário legitimar tal afirmação diante da oposição. Por essa razão, “as reivindicações e contestações dessas comunidades geralmente centravam-se na lei e em seu entendimento e interpretação adequados” (OVERMAN, 1997, p. 35). Noutras palavras, a lei definia o campo de batalha entre as facções, e assim as comunidades excluídas legitimavam sua verdade tendo como fundamento a lei, não só para criar argumentação racional e postura lógica para definir seu próprio comportamento, mas muito mais para acentuar sua objeção frente à oposição.

Percebe-se que a interpretação da lei constituía parte fundamental da vida da comunidade, pois definia seu comportamento e a verdade que os mantinham fieis à aliança. A comunidade de Qumrân percebia em suas escrituras algumas profecias que, de alguma maneira, podiam ser aplicadas à sua própria comunidade. Consequentemente, a comunidade tornava-se o próprio cumprimento da lei, ou seja, aplicando e seguindo a lei a comunidade definia as dinâmicas de convivência entre si e os grupos concorrentes. Overman relembra que os membros da seita de Qumrân consideravam o Antigo Testamento como ideal para definição de suas verdades a ponto de aplicar alguma profecia em eventos de sua própria história. Nessa necessidade de fundamentar sua verdade e fazer a comunidade ser o cumprimento da lei é gerado um processo de interpretação, pelo qual os membros do grupo se veem como personagens importantes nos trechos de escrituras e profecias, o que constitui um modo de modernização da própria escritura, segundo o estudioso J. A. Fitzmyer:

Nesse processo de modernização do texto, a comunidade de Qumrân via a si própria como o sujeito de determinada passagem e entendia que os elementos da passagem referiam-se a algum aspecto de como ela vivia e daquilo em que acreditava no presente. (OVERMAN, 1997, p. 36)

Portanto, os membros da comunidade viam-se como os cumpridores reais da lei de Deus, enquanto que os outros grupos de Israel não conseguiam compreender e viver a lei corretamente, como, por exemplo, as pessoas do Templo de Jerusalém. Aos olhos dos membros da seita de Qumrân, essas pessoas não sabiam interpretar e não conseguiam compreender a lei, o que fez com que corrompessem a lei divina para sua própria conveniência.

Entende-se, assim, que a concentração na Lei era fundamental para vida da comunidade, pois “o entendimento e aplicação mantinham a fé e convicção de estarem na aliança, bem como se construía uma defesa muito bem arquitetada de suas crenças e ações e uma denúncia dos líderes de Jerusalém” (OVERMAN, 1997, p. 37). Por assim dizer, tanto a denúncia e postura armada opositiva quanto a vivência em sintonia na aliança eram centralizadas na interpretação e no cumprimento da lei. Isso se deu para a seita de Qumrân e para muitos outros grupos sectários, como se comprovam nos Salmos, onde o foco na lei oferece argumentos para atacar as lideranças judaicas.

2.3. O desenvolvimento social da comunidade de Mateus

A maneira como se deu o desenvolvimento e crescimento da Comunidade de Mateus tem relação com as características que vimos acima, a saber: a natureza sectária e a centralidade da lei. Era um grupo que se opunha ao corpo principal, pois em comparação àqueles que viviam socialmente nessa comunidade entendiam-se como *justos* e viviam de acordo com a lei. Mas, afinal, qual a diferença dessa comunidade para as tantas outras desse mesmo período que não compactuavam com a coalizão no poder? Para responder a esta questão, há certas considerações a serem feitas e que caracterizam esse conjunto de pessoas e definem seu modo próprio de viver na centralidade da lei.

A princípio, leva-se em consideração que o grupo mateano é entendido como um grupo de judeus seguidores de Jesus. Sim, esse é um grupo composto por judeus. Seguindo a perspectiva de Saldarini, defender esse grupo como cristão é impreciso, uma vez que o cristianismo se configura muito depois. Desse modo, em vista de uma análise mais abrangente dessa comunidade e de seu desenvolvimento social, será seguido o conjunto de três provas características das facções desse momento, juntamente com o estudioso Saldarini, sendo que a primeira prova “faz menção às teorias sociológicas e antropológicas modernas preocupadas com a formação de grupos” (SALDARINI, 2000, p. 145), a segunda, acerca da associação dos judeus e gentios antigos e, por fim, a terceira prova, pela qual se vê uma análise da narrativa mateana, bem como de suas metáforas aplicadas:

O entendimento sociológico moderno de dissidência ajuda a explicar tanto os laços que prendem Mateus à comunidade judaica, como as tensões que marcam essa relação a ponto do grupo ser caracterizado como associação e seita dissidente dentro do judaísmo. (SALDARINI, 2000, p. 145)

Em uma perspectiva sociológica, havemos de considerar que os laços que amarram os membros desse grupo entre si é a eminente presença de “um forte senso de identidade e um conjunto comum de valores e percepções, que resultam em contato afetuoso, estreito e protetor” (SALDARINI, 2000, p. 148). Isto é, há um forte reconhecimento para com os preceitos e o modo de vivenciar o conjunto de lei. Tal identidade não se dá somente no aspecto da sintonia para com os valores, mas também para com a proteção que existia, já que há a relação de parentesco

funciona como laço muito forte e importante para esse grupo. Através desse laço de parentesco, percebe-se a relação entre mestre e discípulo, de extrema importância na antiguidade, pois mestres e discípulos formavam estreitos laços pessoais, o que para a comunidade mateana não poderia ser diferente. Era um dos laços que amarravam os membros, dava a sensação de proteção, e assim definia sua maneira de ser e dever ser.

Sabendo que há relações de parentesco e laços entre mestre e discípulo nessa comunidade, fica fácil defender a hipótese, junto com Saldarini, de que o grupo mateano é uma assembleia doméstica. Tal afirmação é aclamada por inúmeros teóricos da Bíblia (inclusive pelos que fazem referências diretas a esse momento). Considerando a descrição realizada por Saldarini, essa assembleia doméstica se reunia em uma residência, preservando assim o modo tradicional de reunião entre os membros que, por sinal, era muito comum nas diversas assembleias judaicas. Reuniam-se em casas e se dedicavam a interpretar a Bíblia Hebraica⁶⁰, bem como a vontade de Deus interpretada à luz de Jesus Cristo. A comunidade mateana possuía sua compreensão própria das leis e dos preceitos a serem seguidos, já que assim fundamentavam suas crenças e o modo verdadeiro de estabelecer sua vida.

Com a influência do cenário amplo da natureza sectária, as características históricas e sociais do judaísmo pós-70 e o ambiente fragmentado no qual as comunidades eram obrigadas a lutar para estabelecer sua vida e suas crenças, tanto o Judaísmo Formativo, como o grupo orientado por Mateus adotaram procedimentos, cada qual com seu modo peculiar, para sublinhar as crenças e a vida social de cada membro pertencente a suas respectivas comunidades. É claro que existiam conflitos entre a comunidade mateana e os pertencentes ao movimento do Judaísmo Formativo, mas não pode ser descartado que ambos lutavam pela própria sobrevivência, uma vez que o centro cultural e religioso havia

⁶⁰O cânon da *Bíblia Hebraica*, fixado pelos judeus da Palestina, é conservado para os judeus modernos e o Antigo Testamento, pelos evangélicos. Eles aceitam só os livros hebraicos, excluindo os livros escritos em grego. A Bíblia Hebraica está dividida em três partes, sendo: *I. Lei (pentateuco)*: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio; *II. Profetas*, dividido entre os *profetas anteriores*: Josué, Juízes, Samuel e Reis, e os *profetas posteriores*: Isaías, Jeremias, Ezequiel, além de contar com *Os doze profetas*: Oseias, Joel, Amós, Abdias, Jonas, Miqueias, Naum, Habacuc, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias; e *III. Escritos (ou Hagiógrafos)* que são: os Salmos, Jó, Provérbios, Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes, Lamentações, Ester, Daniel, Esdras-Neemias e Crônicas. Desse modo, a *Bíblia Hebraica* tem o total de vinte e quatro livros, sendo que os cinco últimos livros dos *Escritos* eram lidos durante as festas judaicas, já que são designados aos “Cinco Rolos” (Bíblia de Jerusalém, 2015, p. 10).

se desintegrado diante de seus olhos. Nesse sentido, se vê que “a comunidade de Mateus assumiu posições de autoridade, desenvolveu importantes atuações no grupo e, sem dúvida, soube articular sua defesa em relação à lei judaica, o futuro do povo de Deus e a liderança judaica naquele ambiente” (OVERMAN, 1997, p. 78). Com certeza, essa postura tinha a intenção de defender e instruir a comunidade nesse momento particular.

Para dar respostas imediatas ao Judaísmo Formativo, os desenvolvimentos sociais, defesas e posturas assumidas pelo grupo mateano foram de extrema importância, pois davam instruções para aqueles que tinham dúvidas sobre o que o líder da comunidade dizia, além de destacar a evidente peculiaridade de seu grupo como resposta à ameaça que a comunidade enfrentava. Portanto, a Escritura, interpretação e tradição em Mateus são pontos cruciais para compreender o modo como o autor do evangelho proclamava sua resposta diante do Judaísmo Formativo. Embora a comunidade mateana tenha sido um movimento novo e diferente para o momento, um dos principais objetivos de Mateus era tradicionalizar as crenças, portanto uma das maneiras que ele pensou em tratar essa tradicionalização foi através da “atribuição de um quadro de referência mais elevado e tradicional à carreira de Jesus e, desta forma, às crenças de sua comunidade por meio da aplicação da ideia de cumprimento (pleroma)” (OVERMAN, 1997, p. 79). Tal ideia pode ser melhor visualizada na história do nascimento de Jesus, por exemplo, relatada pelo autor do evangelho. O trecho do nascimento de Jesus em Mateus capítulo 1 sublinha a herança israelita de Cristo, alinhando as promessas messiânicas à herança e vinda de Cristo.

As citações de cumprimento podem ser compreendidas como um método apologético vislumbrado pelo autor do evangelho, ou ainda, como a técnica de modernização defendida por J.A. Fitzmayer e apresentada por Overman em seu respectivo livro, que se baseia no cumprimento de uma profecia da Bíblia hebraica. Sinaliza que certo evento existiu com o propósito de confirmar algo que um profeta havia previsto. Era retomada a profecia de antigos profetas alinhando seus ditos aos eventos do dia-a-dia do grupo com a intenção de cumprir algo que foi previsto. Portanto, essas notas explicativas, chamadas citações de cumprimento⁶¹,

⁶¹ As passagens no evangelho de Mateus nas quais se verificam as citações de cumprimento são Mt 1.22; 2.5,15,17,23; 3.3; 4.14; 8.17; 12.17; 13.14,35; 21.4; 26.56; 27.9. A grande maioria dessas citações vêm do profeta Isaías (OVERMAN, 2010, p. 81).

“esclarecem algo que aconteceu na vida e no ministério de Jesus, que tinha de acontecer para cumprir o que os antigos profetas disseram” (OVERMAN, 1997, p. 81), isto é, era a confirmação de que Jesus era o agente escolhido para cumprir as promessas que se situavam no plano predeterminado por Deus.

O autor do evangelho adota as citações de cumprimento para esclarecimentos, mas é preciso notar que tais passagens de cumprimento não são mencionadas por algum tipo de personagem. Jesus não faz a conexão entre as visões proféticas de seus sermões e ações, pelo contrário, tais notas foram acrescentadas por Mateus e assumem caráter de comentário. Em suma, “as citações de cumprimento foram acrescentadas por Mateus para enfatizar alguma coisa sobre Jesus e sobre a crença nele” (OVERMAN, 1997, p. 81), sem contar o claro objetivo apologético. Os eventos que ocorreram na vida de Jesus são justificados pelas citações pensadas estrategicamente, pois assim Mateus conseguiu amenizar os problemas com aqueles que ainda não acreditavam que ele era o Messias. Essas medidas ofereciam suporte para suas histórias. Apresentava a herança da comunidade e, conseqüentemente, criava uma unidade entre o Antigo Testamento e a vida de Jesus, pois o fato de Jesus cumprir as promessas dos antigos e sábios profetas afirmava a tradição à qual esses judeus pertenciam.

Desse modo, Mateus cumpria seu papel para com os membros da comunidade. Ele fornecia instruções para a comunidade, os defendia da coalizão em poder e fornecia fundamentos para acreditarem que seus opositores não possuíam a verdade. Mateus era um desafio lançado para seus oponentes judaicos, pois ele não só reivindicava as mesmas tradições e uso da escritura, como ainda demonstrava forte compreensão do Antigo Testamento, o que para alguns estudiosos pode parecer atividade de escriba. Acerca desse aspecto, Overman ressalta:

Ao alinhar, tão claramente, a história de Jesus e os eventos de seu ministério (às vezes até detalhes aparentemente obscuros) com as antigas tradições e promessas de Israel, Mateus afirma que as crenças de sua comunidade não são novas ou enganosas, mas estabelecidas e tradicionais. Elas têm sua base nas próprias promessas e tradições da história de Israel. (OVERMAN, 1997, p. 82)

Abraçando a causa de seu grupo, Mateus, com as citações de cumprimento, de certa forma como a comunidade de Qumrân, tentou tradicionalizar

as crenças de seu movimento, tentando encontrar nas escrituras apoio para suas práticas e fé. Desse modo, “Mateus defendia as crenças e o comportamento de sua comunidade diante de membros que pudessem ter começado a duvidar da legitimidade das interpretações e ações peculiares do grupo” (OVERMAN, 1997, p.83):

Ele interessava-se pelas profecias da escritura na medida em que pudessem ser usadas para confirmar a autoridade e posição de Jesus e, ao mesmo tempo, confirmar as crenças e a vida de sua comunidade em oposição à comunidade judaica, que tentava reivindicar as mesmas tradições e promessas. (OVERMAN, 1997, p. 83)

Como pode ser notado na transcrição acima, a ênfase nas citações de cumprimento tinha o objetivo de reivindicar as mesmas tradições que o judaísmo formativo reivindicava e apresentava, e isso fomentava muito mais o conflito e competição entre eles. Mas, o mais importante era estabelecer um elo entre o Antigo Testamento e a vida de Jesus, em uma perspectiva apologética, para unir, movimentar e defender essa comunidade, além de predeterminar os valores com os quais os membros se identificavam, mantendo assim o laço de identidade.

2.3.1. As relações internas do grupo doméstico de Mateus

Se teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós. Se ele te ouvir, ganhaste teu irmão. Se não te ouvir, porém, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas. Caso não lhes der ouvido, dizêi-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja der ouvido, trata-o como o gentio ou o publicano. Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na Terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na Terra será desligado no céu (Mt 18.15-18).

O discurso citado acima é um ponto de partida para uma melhor compreensão das relações internas do grupo mateano e o modo como se organizava. É a partir desse trecho da narrativa que ficam claras as relações e fronteiras internas, assim como o uso da palavra *ekklesia* que, segundo Saldarini, se refere aos membros da comunidade, ou seja, o uso da palavra remete às relações internas de irmãos (parentesco) e “o uso da palavra irmãos para os membros é típico de um novo grupo em comunicação direta que ressalta o compromisso comunitário e a unidade interior contra forças externas hostis” (SALDARINI, 2000, p. 173).

A relação de parentesco reforçava a ligação entre os membros, o que representava a não necessidade de um líder forte para impor os preceitos da igreja. Presumia-se que cada membro sabia discernir as leis e sua responsabilidade diante delas, uma vez que através do cumprimento da lei se afirmava a verdade à luz de Jesus, o que contribuía para solucionar conflitos e ofensas por meio do confronto ou mediação pessoal. O trecho bíblico de Mt 18.15-18 faz alusão a essa relação de parentesco, a essa ligação entre os irmãos da comunidade e ao modo como lidavam com confrontos e mediações.

“As relações que ligam o grupo são muito mais pessoais que estruturadas e permitem uma resposta flexível aos conflitos” (SALDARINI, 2000, p. 175). Isto é, as relações pessoais de mestre-discípulo e irmãos de convivência afirmam uma associação voluntária, na qual se prevê a participação ativa de cada membro para o crescimento do grupo, bem como a conservação de sua tradição e peculiar identidade. A sobrevivência do grupo depende dessa relação de solidariedade para com cada membro até mesmo nos momentos de correção. Não é de qualquer maneira que se julga um membro como gentio. Retomando o texto de Mateus 18, vê-se que, se um dos membros errar, seu respectivo irmão deve corrigi-lo. Se mesmo depois dessa primeira correção nada mudar, esse membro deve ser aconselhado novamente pelo seu irmão e mais algumas testemunhas; mas se mesmo assim nada mudar, esse membro deve ser apresentado à *ekklesia*, e ser julgado. Nesse sentido, levanta-se uma questão importante: quem promulgava que determinado irmão, depois de não ter escutado a *ekklesia*, era um gentio?

Na narrativa não fica claro o papel das lideranças do grupo, mas se vêem algumas críticas negativas que dão informações que possibilitam uma análise coerente desse papel. O escriba é mencionado com frequência, mas de modo positivo e mais neutro, ao contrário dos fariseus, que recebiam críticas duras. “Mateus exclui os escribas como adversários de Jesus, porque, provavelmente, os escribas eram atuantes no grupo mateano” e “ao lado de profetas e sábios, esses escribas foram enviados a Israel, mas foram rejeitados pelos líderes e perseguidos como foram os homens justos inocentes e profetas de outrora – Mt 23.34-35” (SALDARINI, 2000, p. 175-176). Assim sendo, a missão de ensinar e propagar a verdade sugere que existiam sábios cultos que pertenciam a essa comunidade e que auxiliavam os membros no cumprimento da lei. Os sábios eram, normalmente,

o mestre tradicional, funcionário da corte, intérprete da tradição, que se sobrepõe ao escriba.

Com o auxílio de intelectuais como os sábios e escribas o autor do evangelho denunciava os falsos profetas que faziam milagres e exorcismos usando o nome de Jesus e, aos falsos messias, o que afirma a hipótese de que Mateus era contrário à ação carismática e milagrosa. No século I, era extremamente comum no judaísmo a presença de taumaturgos, falsos profetas e falsos messias. Era muito comum a estadia desses “impostores” na assembleia doméstica mateana. Os sábios e escribas sabiam discernir a reputação dos profetas que faziam parte do grupo. Assim se justifica a clara necessidade didática dos discípulos, e desenfatura a atividade carismática, pois Mateus visa dar maior ênfase a um estudo erudito da Escritura.

Deve ser advertido que Mateus não condena as atividades dos profetas e ação carismática, somente defende que tais atividades devem estar subordinadas às leis e boas obras, pois não só expressam a vontade de Deus, como ainda fazem parte da justiça e do Reino de Deus. Sendo assim, pela narrativa mateana, pode ser vista a objeção aos falsos profetas e messias na medida em que tais pessoas, por meio de uma ação carismática, descartam o dever de cumprir a lei.

Por assim dizer, de modo geral, o grupo mateano é novo, não é altamente institucionalizado e continua sendo um grupo judaico. O simples fato de essa comunidade cumprir a lei e compreender a tradição bíblica à luz de Jesus não os torna cristãos, mas os caracteriza enquanto um grupo judaico novo e dissidente, diferente de outros diversos grupos judaicos que existiam no período da Palestina no século I.

A narrativa é marcada por muitas metáforas, mas a que mais aparece é a *ekklesia*, que significa a assembleia constituída por irmãos. “É um arranjo humano para manter ordem social, e deriva sua autoridade e legitimação de Deus por intermédio de Jesus” (SALDARINI, 2000, p. 201). A relação de pai e filho, de Deus com Jesus, de irmãos em solidariedade é o que constitui essa assembleia doméstica, ou melhor, é o que define as relações da *ekklesia*.

As reuniões de comunidade, na grande maioria das vezes, ocorriam em residências, onde recebiam as orientações sobre condutas, o estudo erudito da Bíblia hebraica e também ocorria o momento de apreender sobre a autoridade divina, pois, como pode ser notado na escritura, o autor deixa claro que onde dois

ou mais estiverem reunidos têm acesso ao Pai dos Céus (Mt 18.15-18). Sendo assim, o grupo mateano continuou a agir e obedecer à lei como judeus fiéis. Tal grupo ainda possuía as ligações de parentesco, que era a característica básica, fundamental, das relações humanas dessa assembleia.

O grupo mateano tem a pretensão de reformar a sociedade judaica e influenciar o modo como a vontade de Deus é interpretada. Para isso, o grupo mateano “desviou-se da maioria por sua devoção a Jesus como figura apocalíptica ressuscitada que é um emissário divinamente enviado” (SALDARINI, 2000, p. 202). As circunstâncias sociais e políticas influenciaram não só o grupo mateano, mas ainda muitos outros grupos judaicos, como o grupo rabínico primitivo, que possuía a missão de reformar as relações sociais e fundamentar sua verdade, porque entendia cada um a seu modo peculiar, todos os judeus que compartilhavam esse momento.

A vida de Jesus retratada nos escritos do autor do evangelho tem uma relação viva com a comunidade, pois os ensinamentos e os atos de Jesus permitiam fortalecer a identidade de grupo e justiça. “A relação de Deus com Israel e o amor por Jesus, seu filho, servem de garantia para as promessas feitas aos membros do grupo”. (SALDARINI, 2000, p. 203). Por assim dizer, pela união do grupo e obediência a Jesus, mudaram sua vida em vista da superação da injustiça pregada pelo judaísmo formativo. Quem melhor sintetiza esse aspecto é o próprio Saldarini:

Obedecendo Jesus e mudando suas vidas, eles esperam superar a injustiça e o mal do presente e triunfar no juízo universal no fim do mundo. A identidade do grupo baseia-se em confiança em Deus pela fidelidade a Jesus e em seu entendimento no preceito (Reino) de Deus em ação no mundo, no passado, no presente e no futuro. O autor enfatiza o ensino e a relação entre mestre e discípulo. Como tal instrução realiza-se nas residências, as relações entre o mestre e discípulo integrava-se às relações de suposto parentesco, que uniam o grupo. (SALDARINI, 2000, p. 203)

2.4. A estrutura do texto: as configurações do evangelho de Mateus

No início deste capítulo já vimos algumas características e informações muito importantes para a compreensão da mensagem de Mateus no âmbito social, histórico e exegético. Resta-nos, agora, compreender um pouco a estrutura que

configura esse texto, suas divisões e a mensagem que está por trás dessas linhas. Assim como anteriormente, tal configuração será analisada de modo genérico, e não serão respondidas as questões mais polêmicas sobre as teorias do texto. As seções anteriores forneceram o arcabouço teórico e geral para analisarmos, mais precisamente, alguns aspectos do texto.

O texto do evangelho de Mateus possui, basicamente e em linhas gerais, três grandes momentos, sendo eles: os dois capítulos iniciais que narram a infância de Jesus, como um prefácio do que foi a vivência de Jesus. Depois, segue o relato mateano do ministério público de Jesus, constatado nos sermões e longos discursos, e o ápice do relato da vida de Jesus, que se dá na narração da paixão, morte e ressurreição. Em linhas mais específicas, observa-se na introdução do evangelho a descrição da identidade de Jesus, sua origem e seu respectivo destino, nos capítulos 1 e 2 de Mateus. A seguir, em uma primeira parte, há a proclamação do reino com “a narrativa do ministério de João Batista, batismo de Jesus, as tentações, início do ministério Galileu” (BROWN, 2012, p. 262), e o discurso do Sermão da Montanha (Mt 5.1-7,29)⁶². Nas partes seguintes estão a descrição da missão de Jesus na Galileia, Cristologia e Eclesiologia, a viagem e ministério em Jerusalém e, por fim, o clímax que é a narrativa da paixão, morte e ressurreição.

Diante dessa estrutura, no entanto, será dada maior atenção ao Sermão da Montanha, pois nele está o cerne da mensagem de Jesus. Mateus consegue mostrar melhor sua própria elaboração teológica nas duas partes que constituem o Sermão da Montanha, que são: *As bem-aventuranças* (Mt 5.3-10) e as *Antíteses* (Mt 5.17-48). Com essa informação em mente, coloca-se uma questão em pauta: o que faz o Sermão da Montanha tão importante para Mateus? Antes de responder categoricamente a esta questão, há duas constatações preliminares a serem feitas, e muito importantes, que devem ser consideradas, devido à sua contribuição ao assunto em questão.

A primeira constatação das fontes que Mateus usou para escrever o evangelho, a saber: os Ditos do Senhor (Q) e o Evangelho de Marcos, somente uma dessas fontes ignora o Sermão da Montanha na íntegra, que é a fonte do Evangelho de Marcos. Como segunda constatação, embora Mateus e Lucas

⁶²O trecho do evangelho chamado Sermão da Montanha é objeto de análise nesta pesquisa, e será melhor analisado nas seções posteriores (Consultar: **2.6.1. As Bem-Aventuranças** e **2.6.2. As antíteses**).

tenham utilizado as mesmas fontes e ambos tenham dado atenção aos discursos e sermões de Jesus, Lucas parece não detalhar ou se preocupar em aprofundar o Sermão da Montanha como Mateus o faz. Mateus dá maior atenção ao Sermão da Montanha, tanto que as bem-aventuranças e a oração do Pai-nosso são mais longas do que na narrativa de Lucas.

Dito isso, e pelo que vimos nas seções anteriores deste capítulo, o evangelista enfrenta o problema das relações com o corpo político principal, ou seja, está em constante tensão com o Judaísmo Formativo. Portanto, havia a necessidade de firmar a estrutura de valores, para promover uma identificação dos membros para com estes valores e fomentar a oposição ao Judaísmo Formativo. O Sermão da Montanha é a constituição das virtudes e tradições judaicas reconhecidas. Portanto, retomar tal mensagem reforça o grupo mateano, já que não existe nada de novo em relação ao que já constava no Antigo Testamento. Os preceitos defendidos pela oposição são defendidos por Mateus, de modo muito diferente, mas a base da Lei é comum entre os grupos, pois aqui o que se mantém é a tradição e a Lei. Em suma, o Sermão da Montanha assume o papel de estruturador dos valores da assembleia doméstica mateana, por isso o cerne da mensagem desse texto é tão importante para a comunidade de Mateus e para o desenvolvimento desta dissertação.

2.4.1. As Bem-Aventuranças

Segundo Juan Luiz Segundo, o ensinamento ético-religioso dado por Mateus aparece, predominantemente, no Sermão da Montanha. Através desse texto se vê a presença espiritual de Jesus que ensina com poder e autoridade divina. Por isso, é possível entender o novo modo de existir dos membros dessa assembleia, que não só contribuem para a possibilidade de certa oposição política como promovem os aspectos vivenciais e a manutenção de laços. Nessa mensagem se vê a necessidade de um *dever ser*, ou seja, esperam-se atitudes em conformidade com a tradição sublinhada pelo autor do evangelho através das citações de cumprimento.

As *Bem-Aventuranças* constituem a primeira parte do que vem a ser o Sermão da Montanha. Elas apresentam a mensagem divina aos discípulos, revelada ao mediador que, nesse caso, é Jesus. As *Bem-Aventuranças* são

formuladas por oito primeiros *macarismos*, “muito usadas no Antigo Testamento” e “frequentemente encontradas na literatura sapiencial e, na maioria das vezes, servem para elogiar o bom comportamento humano, mediante o que seu caráter didático se refere de muitas maneiras à conduta de vida” (ZEILINGER, 2008, p. 41). E, a esses oito macarismos, foi acrescida uma nona bem-aventurança, que se caracteriza pelo estilo de prosa. Em suma, a nona bem-aventurança é marcada pela formação de dois períodos, “a trimembre bem-aventurança dos interpelados (v.11) e de um convite à alegria, que é fundamentado por uma promessa de recompensa e pelo recurso à sorte dos antigos profetas (v.12)” (ZEILINGER, 2008, p. 41).

O início da mensagem pode ser visto a partir do seguinte trecho bíblico: “Vendo ele as multidões, subiu à montanha. Ao sentar, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo”... (Mt 5.1,2). Esse trecho exemplifica a atividade da vida de Jesus. O que confirma a teoria de que essa mensagem foi destinada aos discípulos é o fato de estar no plural e não no singular. Segundo Paulo Garcia, em seu livro *As bem-aventuranças em Mateus: uma proposta de estrutura literária*, no Antigo Testamento tal termo pode ser traduzido como *bem-aventurado!* Contudo, no caso do autor do evangelho segundo Mateus, pode ser traduzido por *bem-aventurados!*, pois, assim, abraça todo o grupo de discípulos para introdução da mensagem que se objetiva. Já nos versículos seguintes, se vê o emprego de expressões características que haviam sido usadas no Antigo Testamento, a saber, as chamadas *felicitações*. As *felicitações* foram descobertas nas comunidades de Qumrân há muito tempo, e na narrativa mateana a utilização da expressão *felicitações* é sublinhada, como em *felizes os mansos*, ou *felizes os misericordiosos* e outras *felicitações* que podem ser verificadas nas oito *Bem-Aventuranças*.

No trecho “Vendo ele as multidões, subiu à montanha” (Mt 5.1) há a constatação de um local específico (a montanha). No entanto, este trecho deve ser olhado mais atentamente, e é o que Franz Zeilinger propõe em seu livro *Entre o Céu e a Terra: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*. Segundo Zeilinger, a montanha não pode ser entendida enquanto noção geográfica, mas como um conceito teológico, pois “a montanha, com artigo definido, mas anônima, indica a montanha de Deus, o ponto de encontro do mundo divino com o mundo terrestre das pessoas” (ZEILINGER, 2008, p. 37). Ou seja, a montanha é a representação

do espaço sagrado onde há o encontro do mundo divino e o terrestre e “a subida a esse ponto de contato entre o céu e a Terra possui caráter soteriológico, pois aqui ‘o Glorificado’ *ensina* as pessoas com vistas à salvação delas” (ZEILINGER, 2008, p. 37).

Ao olhar o trecho “Ao sentar-se, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava” (Mt 5.1b-2), nota-se outra importante característica que o autor Franz Zeilinger pode nos ajudar a observar, que é o alinhamento da tradição de ensinamento judaico. O mestre da Lei ensina sentado, e os que querem aprender sobre a lei se aproximam e se sentam ao redor dele que, assim, “já assume a cátedra de Moisés, uma vez que ele interpreta e atualiza a Torá” e, do mesmo jeito que um legítimo rabi, “ele transmitirá aos ouvintes ensinamentos importantes” (ZEILINGER, 2008, p. 37). Nesse sentido, ousa-se observar que Mateus, atento às tradições judaicas e à Lei, tem a intenção de apresentar o ensinamento à comunidade seguindo as tradições. Ademais, enfatiza-se o caráter salvífico que se verifica na mensagem das *Bem-Aventuranças*, bem como sobre todo o texto do *Sermão da Montanha*. A salvação é o princípio que se busca à luz de Jesus Cristo no cumprimento da lei, uma vez promulgada pelos Profetas. Assim, segundo Zeilinger:

O cenário é transparente para a comunidade dos leitores do evangelista, a qual, objetivamente, já se encontra no ponto de contato escatológico entre o céu e a terra, e recebe o ensinamento orientador acerca do Reinado dos Céus “a partir do céu”. (ZEILINGER, 2008, p. 39)

Nas três primeiras *Bem-Aventuranças* se vê a ênfase no fato de que tanto aqueles que são humildes e infelizes quanto aqueles que possuem certa infância espiritual são de fato felizes e poderão herdar o Reino dos Céus. “Felizes os pobres de espírito⁶³, porque deles é o Reino dos Céus. Felizes os mansos,

⁶³ Para a expressão *Pobre de Espírito* há diversas teorias de interpretação, embora não seja chave de leitura da perícopé. A teoria com a qual essa pesquisa se pauta, e que é apresentada com a mesma visão de Paulo Roberto Garcia, defende que a palavra *pobre*, do hebraico *anawin*, no Antigo Testamento aparece sempre como uma categoria do pobre no sentido sociológico da palavra, que pode ser traduzido por “encurvados”; noutras palavras: os pobres são os que não têm forças para se defender. Mas, quando essa mesma palavra é adjetivada pela palavra espírito, nas *Bem-Aventuranças* mateana, afirma-se que o termo *espírito* não espiritualiza o termo, mas aponta o motivo que levou a comunidade a ser pobre. Foi pela opção da vida *em espírito* que a comunidade passou a ser pobre. A teoria que a comunidade mateana era pobre pode ser fundamentada pela parábola do tesouro e da pérola (Mt 13.44-46), na qual é retratado que o Reino dos Céus é semelhante ao negociante que encontra uma pérola de grande valor, vende tudo o que tem para comprá-la. Do mesmo modo, pode ser entendida a postura dos membros da comunidade, que abdicam de tudo para possuir uma vida “*em espírito*” (GARCIA, 1995, p. 52).

porque herdarão a Terra. Felizes os aflitos, porque serão consolados” (Mt 5.3-5). Mateus não exclui a possibilidade do *Reino dos Céus* para aqueles humildes ou infelizes, desde que a lei seja cumprida, mas se percebe, sobretudo, a reverência dada por Jesus a estes valores que, de certa forma, se opõem ao que o corpo principal político defende. Mateus não esquece a tradição, mas determina seu modo próprio de interpretar. Além disso, nessas três primeiras *bem-aventuranças* está o próprio Jesus, “visto que se trata de uma triplamente variada consolação aos desclassificados” (ZEILINGER, 2008, p. 42). Tais afirmações tratam de afirmar que Deus se volta para o ser humano, na revelação da “proclamação do Reinado de Deus e, como tais, promessa da salvação escatológica que já se inicia” (ZEILINGER, 2008, p. 42).

Na sequência das *Bem-Aventuranças* verifica-se a afirmação da correta atitude moral do homem que Jesus destaca. Dentre elas há uma que merece atenção, pois ressalta o fato de que é correto se opor aos grupos sectários judaicos daquele momento, desde que haja luta pela justiça. Como vimos nas seções anteriores, a facciosidade e atitude sectária estão muito presentes nos distintos grupos judaicos que lutam e são perseguidos devido ao poder e influência política. Portanto, Mateus dedica o versículo “Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5.10), ou seja, aos olhos de Mateus, a justiça pela qual se luta é a recompensa pelo correto cumprimento da lei. Tanto a comunidade mateana como o Judaísmo Formativo, por exemplo, eram movimentos que tentavam tradicionalizar as crenças da vida dos membros que pertenciam à sua comunidade, de modo que se exigia a correta atitude frente às situações da vida. Portanto, aqueles que agiam de acordo com os preceitos pregados em seu grupo, mesmo estando na contramão dos outros grupos e assembleias, lutando por justiça terão a recompensa divina, pois vivem na aliança de Deus⁶⁴.

A luta pela justiça e a perseguição podem ser visualizadas também na nona *Bem-Aventurança*, ou seja, no acréscimo de Mateus, cujos versículos são:

Felizes sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-

⁶⁴ Revisitar seção 2.3. **O Desenvolvimento Social da Comunidade de Mateus** desta dissertação que, a partir das afirmações do autor J. Andrew Overman sobre a relação da comunidade Mateana frente ao Judaísmo Formativo, serviu de inspiração para elaboração desse parágrafo (OVERMAN, 1997).

vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós. (Mt 5.11,12)

Nesses versículos fica mais visível a situação concreta de disputa para com as outras coalizões judaicas. O autor do evangelho “tem diante dos olhos a situação concreta de perseguição de seus destinatários” (ZEILINGER, 2008, p. 67). Tal evidência é mais clara ao comparar esse trecho da perícopes com a Fonte dos Ditos, que aponta para o fato da perseguição ser uma injúria e sinal da hostilidade judaica. Há de constar, ainda, o emprego da palavra “mentindo” (*pseudómenei*) e que, de acordo com o comentário de Zeilinger, faz menção às pessoas que “representam a falsidade como tal, e, por conseguinte, perseguem os destinatários com difamação e ‘calúnia’, porque estes estão do lado da verdade” (ZEILINGER, 2008, p. 67). Tal trecho bíblico demonstra, mais uma vez, a postura de combate e afirmação da verdade que a comunidade mateana defendia. Ademais, há a ênfase na frase “porque será grande vossa recompensa nos céus” (Mt 5.12), o que demonstra mais uma vez o princípio salvífico que norteia todo o discurso do *Sermão da Montanha*. É o apontamento da vontade de Deus manifesta na Terra à luz de Jesus. É a introdução de todo o diagrama ético-religioso defendido na assembleia e fundamentado à luz de Jesus.

Por intermédio das *Bem-Aventuranças*, Mateus conseguiu introduzir a mensagem sobre as crenças, para que fosse possível estruturar o conjunto de valores com que seus seguidores se identificam. “Quem quer que esteja familiarizado com os procedimentos *catequéticos* de Mateus, compreenderá que ele tenha escolhido as *Bem-Aventuranças*, enquanto promessas de felicidade para começar um discurso” (SEGUNDO, 1997, p. 78), e desse modo aborda e explora as críticas pertinentes às lideranças judaicas por meio das *Antíteses*, cuja análise dispomos na sequência. Em suma, as *Bem-Aventuranças* é uma escolha metodológica que introduz um assunto sério e polêmico na comunidade, tendo em sua constituição aspectos de felicitação, tradicional e cultural, que já havia sido empregado no Antigo Testamento, ora, “os macarismos respiram o espírito do Antigo Testamento e vivem dele” (ZEILINGER, 2008, p. 70) e, desse modo, os macarismos também apontam para o Reino dos Céus, como o próprio Zeilinger afirma:

Por isso, antes de mais nada, os macarismos são alegre boa-nova do Reinado dos Céus dos últimos tempos, que de agora em diante se

instaura. Elas também indicam, porém, o comportamento decisivo do ser humano como abertura para a realidade de Deus, a qual deve ser naturalmente acompanhada por ações. (ZEILINGER, 2008, p. 70)

Portanto, dando os primeiros aspectos de crítica e abraçando os membros que se identificam com a mensagem do *Reino dos Céus*, isto é, com a recompensa divina, a comunidade recebe as felicitações, em vista de um assunto polêmico a ser tratado – as *Antíteses*. Nesse sentido, ao mesmo modo de Juan Luiz Segundo, será dada maior ênfase a elas, pois “o próprio Mateus nos anuncia com toda clareza ‘como a diferença específica’ do ensinamento de Jesus em relação ao Judaísmo contemporâneo ou – talvez mais exatamente – com o do Judaísmo umas poucas dezenas de anos depois de Jesus: as *Antíteses*” (SEGUNDO, 1997, p. 78).

2.4.2. As *Antíteses*⁶⁵

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só desses menores mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus. Aquele, porém, que os praticar e os ensinar, esse será chamado grande no Reino dos Céus. (Mt 5.17-20)

O trecho acima é a porta de entrada para a melhor compreensão do que vêm a ser as *Antíteses*. As *Bem-Aventuranças* possuem importância para introduzir a mensagem que Mateus tanto quer enfatizar, assim como os versículos de 17-20 do capítulo 5 do evangelho de Mateus, pois é a partir desse momento que fica mais claro o que o autor entende acerca do modo como se deve cumprir a lei.

Para muitos comentadores, em especial o estudioso Overman, esse trecho do Sermão da Montanha representa a *Crux Interpretum* quanto à Lei. Além disso, deve-se destacar que a importância desse trecho, que antecede as *Antíteses*, se mostra na perspectiva que afirma a defesa de Mateus, a saber: tanto Jesus como os membros da assembleia doméstica, que agem em consonância aos ensinamentos de Jesus são os legítimos cumpridores da Lei. No entanto, é claro

⁶⁵ O desenvolvimento reflexivo sobre cada uma das *Antíteses* se deu à luz do teólogo Juan Luiz Segundo, seguindo, desse modo, os desdobramentos apresentados em seu livro *O caso Mateus: Os primórdios de uma ética judaico-cristã*. Embora este autor não desenvolva seus argumentos do mesmo modo que Overman ou Saldarini, seus argumentos não podem ser ignorados se considerarmos a profundidade e pertinência para essa análise.

que não basta simplesmente conhecer a Lei ou possuir certa intuição sobre seu apropriado sentido, mas o que conta e deve ser considerado é o agir de acordo com a Lei. É totalmente possível alguém conhecer a Lei, mas não cumpri-la, assim como é possível interpretar a Lei e não cumprir ao mesmo tempo. Desse modo, Mateus adverte sobre a importância de interpretar a Lei, mas o que de fato precisa ser feito é vivenciar o conteúdo apreendido da interpretação dessa Lei, já que “o entendimento correto da Lei, possibilita seu cumprimento” (OVERMAN, 1997, p. 93). Sendo assim, o autor do evangelho se vê na tarefa de exemplificar o que vem a ser o cumprimento da Lei para sua comunidade, para que assim a vivência seja reflexo do ensinamento de Jesus.

A partir do que Juan Luiz Segundo expõe, é errado pensar e afirmar que Jesus invoca novas Leis ou se coloca acima delas. Para comprovar esse erro de interpretação temos o trecho “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas” (Mt 5.17). Nesta afirmação, Jesus declara que não se colocará acima da Lei e não será eliminada nenhuma parte dela também. Há uma clara distinção entre cumprir e violar a Lei. Jesus cumpre a Lei, de acordo com a correta interpretação. O fato do versículo 17 começar com a expressão *Não penseis* revela a existência de alguma intuição de que Jesus afirmava novas Leis ou acrescentava ou descartava o conteúdo daquelas já estabelecidas, mas se retornarmos ao antigo testamento, verificamos que, no texto de Deuteronômio 4 há um versículo que evidencia o modo correto de respeitar a Lei: “Nada acrescentareis ao que eu vos ordeno, e nada tirareis também: observareis os mandamentos de Iahweh vosso Deus como vo-los prescrevo” (Dt 4.2), e é desse mesmo modo que Mateus declara que Jesus respeita a lei, pois Jesus não tem intenção de enfraquecer o sentido do que havia sido prescrito por Iahweh, senão dar-lhe o pleno cumprimento.

Todavia, se o grupo Mateano cumpre a Lei, assim como a comunidade de fariseus, escribas e saduceus cumprem, qual a diferença do conteúdo do valor entre estes distintos grupos? Por que há tantos conflitos se a lei é seguida como foi prescrita? Pode-se entender que a diferença da mensagem se dá no modo como cada grupo, cada qual com seu modo e espírito próprio, interpreta a Lei. A diferença se dá no âmbito da interpretação, o que incitou tantos conflitos entre esses grupos. O palco do conflito teve a diferença de interpretações como personagem. Mas, se compararmos o modo como os antagonistas judaicos próximos de Mateus interpretavam a Lei com o modo que Marcos interpretou, será possível perceber

que o conteúdo da interpretação da Lei segundo Mateus está mais próximo dos antagonistas judaicos do que do próprio Marcos, que foi uma de suas fontes. Isso ajudou a montar o palco do conflito, pois a proximidade ideológica e geográfica também tencionou fortemente a briga entre Mateus e as autoridades judaicas.

A tensão que se desenvolve ao longo do Evangelho quanto ao entendimento de Mateus sobre a Lei e o conflito com os fariseus sobre essa interpretação são resumidos nesses versículos (Mt. 5.17-20). Jesus e seus seguidores não violam a Lei, eles a cumprem. Sua aplicação da Lei ultrapassa a dos escribas e fariseus, que representam os oponentes e acusam a comunidade de Mateus de destruir (*katalysai*) a Lei. (OVERMAN, 1997, p. 94)

Assim, a literatura que influencia a formação de sua comunidade vai sendo constituída. Organizar os relacionamentos e comportamentos da comunidade de acordo com a interpretação correta da Lei, que é o modo como Jesus interpreta, sem necessariamente acrescentar ou modificar a Lei, é o que influencia o modo de agir. É claro que o cumprimento da Lei é o denominador comum entre os diferentes grupos judaicos daquele período, pois se deve considerar que uma comunidade judaica da diáspora dará maior atenção ao cumprimento da Lei, para que assim constitua seu modo de ser. Além disso, “a lei em si não era de forma alguma opcional. Ambos os grupos a reivindicavam e acusavam o outro de distorcê-la” (OVERMAN, 1997, p. 95), uma vez que o debate se dava no âmbito da interpretação da Lei. Sendo assim, a passagem de Mt 5.17-20 responde a acusação daqueles que acreditavam que Mateus distorcia e demolia o alicerce valorativo e tradicional da comunidade judaica.

Interpretar e cumprir a lei são fatores importantes, mas, além disso, deve existir a prática da Lei. O verdadeiro modo de seguir o ensinamento de Jesus, interpretar e cumprir a Lei envolve o agir. Não basta ser como Jesus, mas deve-se agir como tal. A ortopráxis está relacionada ao desenvolvimento do comportamento dos membros desse grupo doméstico, visto que “a ação acompanha o entendimento e a interpretação” (OVERMAN, 1997, p. 95).

Dito isso, a passagem de Mateus que introduz as *Antíteses* possui um propósito, a saber: enfatizar e alinhar a interpretação anunciada por Jesus diante das Leis, que são apresentadas nas seis *Antíteses*. Sobre isso, segundo nos diz “a antítese é onde, a cada citação de um preceito da antiga Lei, Jesus teria oposto um ‘mas eu vos digo (...)’, e isso para levar à sua plenitude a religião judaica”

(SEGUNDO, 1997, p. 78). Ou seja, Mateus alinha a Lei – prevista no Antigo Testamento –, com o comportamento e modo de Jesus interpretar a Lei. O modo como Jesus eleva à plenitude a religião judaica se dá através desse modo próprio de interpretar cada citação sem revogar, “mas [a] dar-lhe o pleno cumprimento da lei” (Mt 5.17).

Com esse objetivo em mente, Mateus cita algo previsto no Antigo Testamento com seu modo próprio de interpretar, desenvolvido nas seis *Antíteses* que abordam as seguintes premissas: não matarás, não cometerás adultério, aquele que repudiar sua mulher deve dar a ela a carta de divórcio, cumprirás os juramentos para com o Senhor, a lei de Talião (olho por olho, dente por dente) e, por fim, mas não menos importante, a premissa de que deverás amar o teu próximo e odiar teu inimigo. Ou seja, cada uma dessas temáticas, que já haviam sido trabalhadas no Antigo Testamento, recebem uma observação de Jesus, de modo a influenciar a interpretação e comportamento de seus seguidores. Sobre essa característica Segundo afirma: “[Mateus] depois de ter lembrado a seus leitores cristão que são o sal da terra e a luz do mundo, define desta maneira a posição que Jesus teria tomado sobre a Lei” (SEGUNDO, 1997, p. 105).

Assim, cabe um momento para uma análise mais profunda acerca do modo como cada *Antítese* foi escrita, já que contribui, e muito, para compreender as tensões que a comunidade de Mateus viveu, bem como o modo catequético do autor apresentar a feição correta da interpretação e vivência das Leis prescritas tradicionalmente no judaísmo. É acrescida a cada declaração uma observação de Cristo. Para tanto, deve ser considerado, a partir do que Segundo argumenta, que cada antítese carrega consigo uma citação, que indica a postura de Jesus frente a cada enunciado. Além disso, há uma escolha, que além de preservar uma tradição, demonstra a intenção do autor do texto bíblico, pois a Bíblia escrita, tanto em Grego como em Hebraico, possui as antíteses todas em voz passiva. Ou seja, de acordo com o que Juan Luiz Segundo nos mostra, ao invés de Mateus pronunciar o nome de Deus nas sentenças, ele o mantém velado. Tal escolha tem o terminante objetivo de respeitar uma das tradições judaicas, que faz menção ao grandioso respeito para com o nome divino, portanto, ao invés de dizer *Reino de Deus*, narra *Reino*

dos Céus, por exemplo⁶⁶. Essa escolha metodológica se chama *passivo divino*, que era mais do que necessário, pois se Mateus narrasse que Deus disse algo, e Jesus na sequência dissesse *Eu, porém, vos digo...*, teria sido muito chocante para os membros, e o sentido da interpretação ficaria um pouco confuso, já que passaria a impressão de certa distinção entre a conexão divina de Deus para com Jesus, o que dificultaria, e muito, a apreensão das recomendações de Mateus.

As recomendações de Mateus trazem consigo o horizonte de que Jesus não viola a Lei, mas a cumpre para levá-la à sua plenitude. Jesus não veio para cumprir a Lei pacificamente, mas para elevar seu sentido. Para isso, Jesus adiciona algumas observações para complementar o que Moisés havia dito, e assim alcançar a plenitude do sentido da Lei. E, de acordo com Segundo, “se é assim [as antíteses], adquire verossimilhança a hipótese de que Mateus, se falasse português, se sentiria mais à vontade diante da expressão: ‘eu, em compensação, vos digo’ (...)” (SEGUNDO, 1997, p. 81). Contudo, aqui cabe uma questão: de que modo Jesus elevou o sentido da Lei?

Antes de responder a essa questão, cabe uma ressalva, pois o fato de Jesus ter feito observações sobre cada lei não significa que ele a tenha prescrito, mas que através da interpretação correta é possível elevar o sentido da Lei e assim herdar o Reino dos Céus. Portanto, para notar o sentido dado por Cristo, vamos analisar cada uma das *Antíteses*, à luz de Juan Luiz Segundo, de modo breve, mas que possibilite perceber o sentido da plenitude dada à Lei.

Primeira antítese, que analisaremos a partir dos dois versículos que seguem:

Ouvistes que foi dito aos antigos: *Não matarás*; aquele que matar terá de responder no tribunal. *Eu, porém, vos digo*: todo aquele que se *encolerizar contra* seu irmão, terá de responder ao tribunal; aquele que chamar ao seu irmão “Cretino!” estará sujeito ao julgamento do Sinédrio; aquele que lhe chamar ‘renegado’ terá de responder a geena de fogo. (Mt 5.21,22)

Nessa primeira antítese, nota-se que Jesus aumenta a gravidade da penalidade de ações contra o “irmão”. Se, por alguma razão, alguém matar seu irmão deverá responder no tribunal, que é o que já era previsto; no entanto, aqui se acrescenta que aquele que se irritar, chamar de cretino ou renegado o irmão

⁶⁶ Tal característica é repetida em outros momentos do Evangelho de Mateus, como, por exemplo, a orientação ritualística do Pai-Nosso, que é abordado nessa dissertação à luz do autor Franz Zeilinger (Cf. **2.4.3. A oração do Pai-Nosso**).

também deverá responder por tais atitudes, pois é considerado pecado por Jesus. Não se condena somente o assassinato, como também o desejo do interior do homem. Desse modo, Mateus consegue apaziguar outras situações de conflito entre os irmãos do grupo doméstico, e aquele que se encontra nessa situação, deve se reconciliar com o irmão antes de deixar algum sacrifício no altar, como pode-se ver nos versículos seguintes (Mt 5.23-26).

A segunda antítese perpassa pelo assunto do adultério, como pode ser verificado nos versículos:

Ouvistes o que foi dito: *Não cometerás adultério. Eu, porém, vos digo: todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração. Caso o teu olho direito te leve a pecar, arranca-o e lança-o para longe de ti, pois é preferível que se perca um dos teus membros do que todo o teu corpo seja lançado a Geena.* (Mt 5.27-29)

Na mesma esteira da antítese anterior, Jesus enfatiza que a infração não está somente no ato, mas no desejo. E “não se trata de um mero desejo, mas de um adultério que já começou, embora não tenha aparecido ainda no exterior” (SEGUNDO, 1997, p. 83), ou seja, com o comentário de Jesus prescrito pelo autor do texto, há a intenção de superação do simples ato, elevando assim a infração do que está sendo pensado e que ainda não foi externado. Na sequência dessa antítese, o evangelista acrescenta que devem ser cortadas as partes (o olho e a mão) que levam o homem a pecar.

A terceira antítese, por sua vez, aborda a temática da carta de divórcio, como pode ser observado nos versículos a seguir:

Foi dito: *aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe uma carta de divórcio. Eu, porém, vos digo: todo aquele que repudia sua mulher, a não ser por motivo de prostituição, faz com que ela adultere; e aquele que se casa com a repudiada comete adultério.* (Mt 5.31,32)

Diferente das duas primeiras antíteses, esta, talvez, seja a única que parece ser acrescida de uma oposição, pois, à primeira vista, parece que Jesus condena e proíbe o que havia sido dito, mas, na verdade, é expressa a realidade socioeconômica considerada por Jesus através das frases previstas por Mateus. É compreendido que “o repúdio da mulher praticamente a obriga a buscar proteção em outro homem” (SEGUNDO, 1997, p. 84). Então, ao invés da Lei prevista impedir o pecado do adultério, na verdade, só oferecia meios para que acontecesse e,

nesse sentido, Jesus tratou de evitar a origem do que havia sido proibido porque a realidade socioeconômica dava margem para o estabelecimento de um corrente problema social.

O assunto sobre o cumprimento dos juramentos para com o Senhor é previsto na quarta antítese, a ser considerado nos versículos abaixo:

Ouvistes também que foi dito aos antigos: *Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos para com o Senhor. Eu, porém, vos digo: não jureis em hipótese nenhuma; nem pelo céu, porque é o trono de Deus, nem pela terra, porque é o escabelo dos seus pés, nem por Jerusalém, porque é a Cidade do Grande Rei, nem jureis pela tua cabeça, porque tu não tens o poder de tornar um só cabelo branco ou preto. Seja o vosso 'Sim', sim, e o vosso 'Não', não. O que passa disso vem do maligno. (Mt 5.33-37)*

Nesse momento é alertado que qualquer pronunciamento no sentido de juramento deve ser preservado pela verdade. O que está em cheque é a validade da verdade da linguagem empregada no solene juramento, embora à primeira vista possa parecer que Jesus contradiz o mandamento. Contudo, o que se destaca é que “cada afirmação ou negação numa conversa deve comprometer o homem com a verdade, como se se tratasse de um juramento que tivesse Deus como garantia” (SEGUNDO, 1997, p. 85). Isto significa que há a necessidade de comprometimento com a verdade solene.

Por sua vez, a quinta antítese retoma o assunto da Lei de Talião, que se nota nas linhas que seguem:

Ouvistes que foi dito: *Olho por olho e dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau; antes, aquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e aquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminha com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado. (Mt 5.38-42)*

O preceito da Lei de Talião é bem antigo. Naquele momento foi promulgada a intenção de evitar atos de vingança. Assim, não existia essa carga de crueldade, como parece, mas carregava o pressuposto de que o castigo não deveria ser superior ao ato, mas, de certo modo, proporcional. No entanto, aos olhos de Cristo, expresso pelas palavras do evangelista Mateus, não se deve resistir ao mau com o mal. Não é revidando violentamente uma atitude má que o mal cessará.

A sexta e última antítese se refere às relações com o próximo e o inimigo, a saber:

Ouvistes o que foi dito: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amais os vossos inimigos e orai pelo os que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos Céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair chuva sobre justos e injustos.* (Mt 5.43-45)

Nessa sexta antítese aparece algo de novo e diferente dentre todas as outras já apresentadas nesta seção. A frase *Amarás o teu próximo* é prevista no Antigo Testamento, em específico, onde se verificam as seguintes palavras “Não te vingará e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou lahweh” (Lv 19.18), mas a frase *odiarás o teu inimigo* não está previsto em Levítico. Seria isso o sinal de que Mateus deformou a Lei? Pois bem, há diversas teorias que trabalham essa questão. Alguns afirmam que esse acréscimo foi proposital, tendo em vista as relações de conflito com os grupos judaicos, e há aqueles que afirmam que a expressão *odiarás o teu inimigo* poderia ter sido prescindida da antítese, o que faria, desse modo, a antítese ser a seguinte: “amarás o teu próximo e o teu inimigo” (SEGUNDO, 1997, p. 89).

Todavia, para compreender melhor essa última antítese, assumiremos aqui a linha de raciocínio do teólogo Juan Luiz Segundo, que inicia sua análise pela primeira parte da antítese, do amor ao próximo. A Lei em sua origem e essência faz menção, muito mais, à constituição do povo Israelita entre si do que necessariamente a um valor moral. Essa Lei passa a ser um valor moral depois do exílio que, ao tornar esse preceito absoluto, incluiu todas “as condutas e atitudes humanas, graças ao ensinamento rabínico” (SEGUNDO, 1997, p. 89). Mas, considerando o acréscimo de Mateus, percebe-se que foi uma escolha metodológica e “resultado do trabalho redacional de Mateus diante dos rabinos judaicos, quase imediatamente depois da Guerra Judaica, com a tomada e destruição de Jerusalém” (SEGUNDO, 1997, p. 90). Pois, não seria o ódio um sentimento comum entre aqueles que viram Jerusalém ser destruída? Ora, o ódio foi um assunto assumido pelos rabinos naquele momento e Mateus, atento a isso, não desconsiderou, mas deixou pistas para compreender melhor essa questão.

Não nos cabe dizer se, de fato, Mateus distorceu ou não a Lei – não é o objetivo deste trabalho –, mas a discussão fica em aberto para outros momentos. Todavia, o que se considera é que o autor do evangelho operou os preceitos da Lei, de modo que seu sentido e interpretação pudessem elevar a própria religião judaica. E, com certeza, Mateus dirige uma severa crítica à maneira como o

ensinamento rabínico é desenvolvido, pois da parte dos rabinos “não há obrigação de ir além da mera reação diante do tratamento recebido” (SEGUNDO, 1997, p. 92), pois embora o “amar os inimigos” não esteja previsto na Lei, está previsto no Antigo Testamento, e o ensinamento rabínico não considera isso.

De tudo o que pode ser percebido através das seis antíteses, até agora, o que se leva em consideração é que a estrutura didática mateana contribuiu, e muito, para o ensinamento da visão coerente da moral e existência humana, possibilitando uma formulação teológica e antropológica do homem. A exigência do ser e do dever ser da Lei é um dos pressupostos basilares para compreender o cerne teológico da mensagem mateana, que é melhor visualizada pelas oito *Bem-Aventuranças* e, de modo mais vivo, nas seis *Antíteses*. Em suma, Mateus e aqueles que receberam sua mensagem, acreditam que Jesus trouxe a plenitude da Lei.

2.4.3. A oração do *Pai-Nosso*⁶⁷

A maneira correta de ser e agir, de acordo com as palavras de Mateus nos versículos que analisamos anteriormente, é complementado com outras preocupações do evangelista. Portanto, no capítulo 6 do Evangelho de Mateus, segundo Raymond Brown em seu livro *Introdução do Novo Testamento*, vemos o momento em que “Jesus reformula o exercício da piedade: esmola, oração, jejum” (BROWN, 2012, p. 271).

A oração deve ser feita diferentemente dos gentios, pois a oração exige humildade diante de Deus e dos homens. Esse sentido pode ser percebido no seguinte trecho bíblico: “Nas vossas orações não useis de vãs repetições, como os gentios, porque imaginam que é pelo palavreado excessivo que serão ouvidos. Não sejais como eles, porque vosso pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedirdes” (Mt 6.7,8), o que revela a advertência contra a apropriação à forma de oração pagã.

⁶⁷ Tal análise será realizada à luz dos argumentos de Franz Zeilinger apresentados no livro *Entre o céu e a terra: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*. Embora esta referência não pertença a mesma linha de pesquisa de Overman e Saldarini, a análise que Zeilinger desenvolve é profundamente importante para tradição de estudos sobre o Evangelho de Mateus, assim como não pode ser descartada sua relevância e contribuição para essa pesquisa.

Segundo Zeilinger, há palavras que vêm da camada redacional pré-mateana no versículo 7: “Nas vossas orações não useis de vãs repetições, como os gentios, porque imaginam que é pelo palavreado excessivo que serão ouvidos” (Mt 6.7). Isto é, “vãs repetições (*battalogeîn*)” e “palavreado excessivo (*polylogía*)” são palavras que só podem ser encontradas no Novo Testamento. Essa constatação se justifica pelo fato de revelar o tom das disputas entre as facções judaicas nas quais a assembleia mateana estava inserida.

Ao olhar atentamente o versículo 8: “Não sejais como eles, porque vosso pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedirdes” (Mt 6.8), observa-se a diferenciação entre a assembleia mateana e os outros grupos, já que é pedido aos membros da comunidade mateana não se assemelharem aos oradores gentios, em “Não sejais como eles”. Mas, a continuação desse versículo aponta para certa característica bastante importante: a onisciência de Deus, no trecho: “porque vosso pai sabe do que tendes necessidade antes de lho pedirdes”. A ideia da onisciência de Deus já estava presente no Antigo Testamento, em específico, no livro do Profeta Isaías, onde se veem as seguintes palavras: “Acontecerá então que antes de me invocarem, eu já lhes terei respondido; enquanto ainda estiverem falando, eu já os terei atendido” (Is 65.24), que representam as promessas messiânicas. “A certeza singular de Jesus de ser atendido enraíza-se, no final das contas, na expectativa da irrupção do Reinado de Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 174). Nesse sentido, esse versículo é de dupla reação, pois há uma correção em vista da imagem do Pai. De um lado, foi dito para que a comunidade mateana não se assemelhe aos gentios, conseqüentemente, nega-se a imagem do Pai afirmada pelos gentios, isto é, Deus, mediante uma visão pagã. Por outro lado, mostra-se a imagem real e verdadeira do Pai, defendida pela comunidade mateana. Assim sendo, cabe rememorar as palavras de Zeilinger, que aponta para a imagem do Pai na comunidade mateana:

Isso significa que o Deus e Pai de Jesus Cristo *não está diante de nós*, mas, por meio de Jesus Cristo, é o “Deus-conosco” (1.23). Esse Deus plenificador sabe do que precisamos antes de lho pedirmos. Ou seja, um Deus que sabe tais coisas, há muito tempo se pôs em movimento, passando da distância do céu à proximidade dos seres humanos. Isso significa que Deus *per Christum dominum nostrum* [“por nosso Senhor Jesus Cristo”] está presente, portanto, está pronto para ouvir e socorrer. (ZEILINGER, 2008, p. 174)

Por intermédio da oração, é delineado o espaço para a concretude da vontade de Deus. A oração possui fundamental importância para a conexão entre o céu e a terra, pois em diálogo com Deus o indivíduo está “disposto a aceitar aquilo que *realmente* precisa da parte de Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 174). Além disso, é estabelecida a vontade salvífica do Pai, desde que haja a prática da verdadeira justiça. Nesse ponto, ousa-se sublinhar o primeiro ponto que pode estabelecer uma conexão entre as *Antíteses*⁶⁸ e a oração do *Pai-Nosso*, se for considerada a ortopraxis, o dever-ser. O dever-ser dos preceitos defendidos ao modo das *Antíteses* garante a justiça. O *Pai-Nosso* assegura a conexão divina com o homem. Mas, tal conexão não se dá do mesmo modo que os gentios, mas do modo como é demonstrado pelo mestre da comunidade mateana: sem repetições, sem palavras vazias, por intermédio de um Deus onisciente, que se manifesta *per Christum dominum nostrum*.

Além dessa orientação, exposta nos parágrafos anteriores desta seção, há outra orientação que, claramente, é uma crítica direcionada à prática das orações dos fariseus.

E quando orardes, não sejais como os hipócritas, porque eles gostam de fazer oração pondo-se em pé nas sinagogas e nas esquinas, a fim de serem vistos pelos homens. Em verdade vos digo: já receberam sua recompensa. Tu, porém, quando orares, *entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora* a teu Pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará. (Mt 6.5,6)

Esses versículos demonstram, mais uma vez, a aversão da comunidade mateana para com os fariseus, pois “censura-se, mais uma vez, uma hipocrisia que faz da oração uma demonstração na qual a pessoa se exhibe a outras pessoas, em vez de dirigir-se a Deus somente” (ZEILINGER, 2007, p. 164). A orientação ritualística da oração é fundamentalmente importante para o Sermão da Montanha, a ponto do autor do evangelho realizar mais observações no capítulo 7. Mas, o que Mateus mais quer ressaltar nesses versículos é que “se a publicidade é buscada conscientemente ou não, existe sempre o perigo de desconhecer a verdadeira essência da oração” (ZEILINGER, 2007, p. 165). Portanto, pode-se afirmar que Mateus deseja preservar a essência da oração, enquanto autenticidade da verdadeira prática.

⁶⁸ Verificar a seção **2.5.2. As Antíteses**, dessa dissertação, para maiores detalhes.

Ao olhar atentamente para o versículo “Tu, porém, quando orares entra no teu quarto e, fechando tua porta, ora a teu pai que está lá, no segredo; e teu Pai, que vê no segredo, te recompensará” (Mt 6.6), pode-se constatar duas características relevantes: 1) a instrução do local (fechando tua porta); 2) o Pai que está em segredo. Sobre a instrução do local, deve-se considerar o que Zeilinger afirma, a saber: “Por quarto (*tameîon/tamieîon*), deve-se compreender um espaço escuro, sem janelas” (ZEILINGER, 2008, p. 65). Isto é, se sublinha o espaço privado, longe de qualquer análise pública ou ostentação pública de sua respectiva prática.

Mas, o que nos interessa nesse momento é compreender a estrutura da oração “verdadeira” segundo as orientações de Jesus, prescritas por Mateus. Então, o que sua estrutura representa? Para refletirmos sobre tal problemática é preciso considerar que a oração do *Pai-Nosso* é outro ponto em comum com o evangelista Lucas. Essa oração foi tirada dos Ditos do Senhor (Q), no entanto foi elaborada de modo distinto por Mateus, pois ele considerou, parcialmente, a perspectiva da oração sinagoga e que “respira o espírito da tradição veterotestamentária”, ou seja, apoia-se em “fórmulas de orações judaicas tardias” (ZEILINGER, 2008, p. 175).

Mateus claramente possui uma ordem e uma didática. Para a construção da verdadeira oração não poderia ser diferente, por isso podemos entender o *Pai-Nosso* em seis petições, sendo que, segundo as palavras de Zeilinger,

O critério segundo o qual as petições estão reunidas está presente nas duas tábuas do Décalogo; a primeira tríade de petições dirige-se a Deus e pede que se realizem seu ser e sua vontade; em contrapartida, os quatro pedidos restantes orientam-se para a segunda tábua do Decálogo, a qual regula o convívio humano e, portanto, diz respeito aos ‘assuntos humanos’. (ZEILINGER, 2008, pp. 175-176)

Portanto, toda a estrutura da oração do *Pai-Nosso*, prevista no Evangelho segundo Mateus, além de seguir o espírito das orações judaicas mais tardias, de um lado articula o desejo da vontade de Deus (Céu) e, por outro lado, trata dos assuntos humanos (Terra). Assim sendo, deve-se advertir que “Jesus não foi o autor, senão que um receptor da oração sinagoga ao Pai” (ZEILINGER, 2008, p. 176), pois Jesus estava imerso na tradição judaica de oração. Contudo, “a recepção de Jesus fundamenta-se em sua consciência de envio e em sua

convicção de que, com ele e mediante sua boa-nova, irrompe o Reinado escatológico de Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 177).

Portanto, cabe aqui ilustrar as seis petições que se veem no Evangelho de Mateus, de modo que seja possível visualizar o aspecto contedudístico da compilação dos pedidos expressos em cada uma das linhas:

Pai nosso que estás nos céus, santificado seja o teu Nome, venha o teu Reino, seja feita a tua vontade na Terra, como nos Céus. O pão nosso de cada dia dá-nos hoje. E perdoa-nos as nossas dívidas como também nós perdoamos aos nossos devedores. E não nos submeta à tentação, mas livrai-nos do Maligno. (Mt 6.9-13)

Mas, antes de analisarmos as petições, há algumas outras observações que devem ser feitas. Mateus apresenta a oração do *Pai-Nosso* como um modelo a ser seguido, tanto que é acrescida a palavra “como” (v. 9a). Além disso, deve ser considerada a importância da expressão “Pai-Nosso”, que é o apelo a Deus como Pai. Segundo Zeilinger, “à invocação grega a Deus como *páter* corresponde a aramaica *abbá*” (ZEILINGER, 2007, p. 180). Tais palavras, tradicionalmente, eram utilizadas pelas crianças ao se referirem a seus pais, ou quando pessoas adultas querem se dirigir a homens mais idosos. Ou seja, essa palavra costumava ser usada em situações formais e de demonstração de respeito para com alguém. Nesse sentido, a visualização dessa palavra no texto bíblico não expressa “mera balbúcia ou palavra carinhosa, mas expressão de respeito e veneração”. Ademais, “A invocação de Deus mediante o apelativo Pai já se encontra em textos essenciais do Antigo Testamento, mas com a ligação ‘Pai nosso’ (*abbînu*), também na oração comunitária sinagoga” (ZEILINGER, 2007, p. 180).

Portanto, as expressões que invocam Deus enquanto Pai não é algo novo no Evangelho de Mateus, pelo contrário, é visualizada em outros textos constituintes da Bíblia, assim como na oração tradicional judaica. Mas, existiria mais algum item tradicional que poderia justificar a estrutura dessa invocação? Pois bem, não se pode esquecer a afirmação que Zeilinger faz:

A noção de pai é, segundo sua natureza, um conceito de relação que expressa tanto o aspecto da origem dos filhos, quer em sentido físico, quer em sentido figurado de adoção ou de eleição, quando pode também apontar para a função de orientação e de cuidado (por ex., no âmbito das sociedades de parentesco e de estirpe orientais) para a qual os parentes podem admoestar o pai. (ZEILINGER, p. 2007, p. 80)

Não podemos descartar as características já mencionadas aqui nesta dissertação acerca das relações de parentesco. Designar a palavra Pai a Deus é, por assim dizer, apontar para orientação, cuidado e origem. No Antigo Testamento o desígnio de Deus enquanto Pai não aparece com muita frequência, no entanto se mostra com pontual importância nos escritos pós-exílicos. Dentre eles, há de constar um que influenciou diretamente a redação do Evangelho Mateano, a saber: “E no entanto, lahweh, tu és nosso pai, nós somos a argila e tu és o oleiro, todos nós somos obras nas tuas mãos” (Is 64.7). Nesse caso, há alusão ao fato de Deus ser o criador, noutras palavras, “não se trata da criação do ser humano, mas de Deus como criador de seu *povo da aliança*” (ZEILINGER, 2008, p. 181). Não se deve descartar outro trecho de Isaías, que diz: “tu, lahweh, és nosso Pai, nosso redentor: tal é teu nome desde a antiguidade” (Is 63.16b), pois tais trechos sublinham o papel de lahweh enquanto pai que “se fundamenta na salvação e na escolha de Israel, de modo que este pode até mesmo ser designado como o ‘filho primogênito’ de Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 181). Em suma, a invocação do pai revela a orientação daqueles que o seguem, pois toda essa relação é fundada na salvação e na esperança da irrupção do Reino dos Céus. Sobre isso, Zeilinger destaca:

Em relação a Jesus, deve-se também ver a ideia da paternidade de Deus em conexão com a noção de aliança. Com efeito, sua preocupação era, em continuação com o anúncio do Batista, conduzir o povo de Deus, Israel, sob o mote do Reinado de Deus, a um relacionamento com Deus em conformidade com a aliança. (ZEILINGER, 2008, p. 181)

A importância da compreensão dessa relação da paternidade de lahweh é fundamental, pois aos discípulos e ao povo e, nesse caso, em específico aos membros da comunidade mateana, é o “vosso pai”. Diz-se “Pai-Nosso”, e assim se estabelece a relação de pai e filhos, no plural, em comunidade. Quando se vê Jesus ensinando tal oração como *do povo*,

atesta-se que o Pai do povo de Israel, especialmente o Pai daquele que, mediante o envio e a obra de Jesus, está se constituindo no povo de Deus escatológico, no verdadeiro Israel, que logrou alcançar relacionamento com Deus originalmente desejado. (ZEILINGER, 2008, p. 181)

Dizer Pai para dizer Deus é uma metáfora, para tentar traduzir, por intermédio de um conceito humano, o ser de Deus e de seus seguidores.

As três primeiras petições, que podem ser chamadas de *As Petições-Tu*, são expressas pelos seguintes versículos: “Pai nosso que estás nos céus, santificado seja o teu Nome, venha o teu Reino, seja feita a tua vontade na Terra, como nos Céus” (Mt 6.9,10). Tais palavras expressam diferentes maneiras de pedir que Deus instaure seu Reino. Mas, além disso, “fala da santificação do nome de Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 184) ao dizer “santificado seja o teu nome”. Na seção anterior, ao tratarmos das *Antíteses* à luz de Juan Luiz Segundo, foi feita menção à técnica do passivo divino empregado no texto, e na santificação do nome de Deus na oração do *Pai-Nosso* tal técnica se repete. O “nome” substitui o nome de *lahweh*, “uma vez que esse nome não pode ser pronunciado, porque ele diz respeito ao ser de Deus e o põe, por assim dizer, à disposição daquele que o menciona” (ZEILINGER, 2008, p. 184). Tal característica traz consigo a forte identidade judaica, pois a designação ‘o Nome’ “está ligada intimamente à autorrevelação operante de Deus. Portanto, ‘o Nome’ designa Deus à medida que ele se revela eficazmente para fora, isto é, se mostra” (ZEILINGER, 2008, p. 185). Em suma, a santificação do nome faz menção tanto ao que se mostra, a saber: Deus e sua ação, assim como a ação humana para com Deus.

Nessa construção de petição há de constar outra característica que merece menção, a saber: o imperativo “seja feita” (*genethéto*) que, segundo Zeilinger, desvela o cerne do núcleo teológico mateano, pois trata Deus como o agente. Espera-se que Deus, enquanto aquele que faz e age, externe sua vontade na Terra. Ora, mas qual a vontade de Deus? Pois bem, para responder tal questão vale lembrar que, no Sermão da Montanha, se toma a *Torá*, com o intuito de interpretar a Lei de acordo com a vontade de Deus, e nesse contexto deve-se sublinhar o aspecto da “justiça” (*dikaíosýne*), uma vez que é necessário praticar a justiça, em vista do Reino dos Céus. No Evangelho de Mateus, Jesus é aquele que veio para cumprir a Lei e os Profetas, e é quem de fato os cumpre. Tal imagem aos olhos dos membros da comunidade significa “o reconhecimento de que o Reinado dos Céus se realiza, pois, sobre a Terra, quando é aceito sob a forma incansável, com vigoroso direcionamento para Deus e transferindo para a prática da vida” (ZEILINGER, 2008, p. 189). Noutras palavras, a vontade de Deus se volta para a salvação; contudo, para que haja salvação é necessário cumprir a Lei de acordo com a vontade de Deus, do mesmo modo que Jesus Cristo o fez, pois só assim se pratica a justiça. Aqui se vê mais uma conexão entre as *Antíteses* e a oração do

Pai-Nosso, pois é no cumprir das leis (*Antíteses*) que se assegura a irrupção do Reinado dos Céus (oração do *Pai-Nosso*), por intermédio da prática da justiça.

Se fosse preciso, segundo Zeilinger, poderíamos traduzir essas petições e resumi-las da seguinte maneira:

As três primeiras petições do Pai-nosso desejam, portanto, sob três aspectos, que Deus já seja, agora, 'tudo em todos'. Em absoluto teocentrismo elas expressam: Pai nosso, age como Deus em nós e através de nós, gerando salvação e vida nesse teu mundo. (ZEILINGER, 2008, p. 190)

As três seguintes petições, segundo Zeilinger, podem ser denominadas *petições-nós*, pois fazem menção ao que se espera acontecer com aqueles que vivenciarem o Reino de Deus, verificável nos seguintes versículos: “O pão nosso de cada dia dá-nos hoje. E *perdoa-nos* as nossas dívidas *como também nós perdoamos* aos nossos devedores. E não nos submeta à tentação, mas *livrai-nos* do Maligno” (Mt 6.11-13).

Segundo Zeilinger, a petição do pão não só é um elemento herdado dos Ditos do Senhor (Q), mas é também a demonstração de que era reconhecida a realidade social da comunidade, ou seja, eram reconhecidos os problemas mundanos e sociais enfrentados pelos membros dessa comunidade. Desse fato, Zeilinger ressalta:

Por trás da redação mateana da petição do pão encontra-se a ideia de que aquele que reza pela vinda do Reino de Deus, cheio de confiança pode e deve colocar em Deus as preocupações acerca da manutenção de sua vida no sentido mais amplo. (ZEILINGER, 2008, p. 191)

Desse fato, pode-se dizer que as preocupações acerca dos problemas sociais enfrentados pela comunidade deviam ser lançados para Deus, preocupando-se assim somente com o dia presente. Para melhor fundamentação dessa afirmação, pode-se ler o seguinte trecho do Evangelho de Mateus: “Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta seu mal” (Mt 6.34). Assim, as preocupações mundanas são substituídas pela confiança na conquista no espaço do Reino dos Céus. O abandono à providência toma espaço na comunidade, pois na medida em que se busca a justiça, ou seja, na medida em que se seguem os preceitos defendidos pelas antíteses, em vista da justiça, não há porque se preocupar com

os aspectos mundanos, pois “todas essas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6.33).

Em suma, de acordo com a ordem dada por Mateus à oração, o *Pai-Nosso*, enquanto orientação ritualística apresentada por Jesus, tanto como oposição aos fariseus e escribas, é, sobretudo, o enunciado que mantém a aliança na esperança do Reino dos Céus, ou seja, sua recompensa. Vale, nesse momento, rememorar algumas palavras de Zeilinger:

Quando rezamos o Pai-nosso, rogamos em nome de Cristo, a vinda do Reinado de Deus que nos possibilita vida, perdão e perseverança. Quem pronuncia a Oração do Senhor sabe-se conduzido por sua proclamação-do-reino-de-Deus, mas também desafiado. Por conseguinte, ele ora pela preservação no bem e pela libertação do mal, a fim de que o Nome de Deus seja deveras santificado e sua vontade salvífica se realize plenamente em nós. (ZEILINGER, 2008, p. 200)

As orientações situadas por Mateus, que apresenta Jesus como aquele que oferece as felicitações (as *Bem-Aventuranças*), o modo correto de interpretar e cumprir a Lei (as *Antíteses*) é também aquele que dá a correta orientação ritualística à comunidade para, em segredo, serem atendidos pelo pai. Mas, aqui :mas, além disso, permitem fundamentar a relação que se busca no próximo capítulo sobre qual a relação das orientações sobre o modo correto de interpretar e viver a Lei (As *Antíteses*) com as orientações ritualísticas do *Pai-Nosso*. Haveria, nesse sentido, alguma relação entre os textos? Para responder tal questão deve-se primeiramente reproduzir as palavras de Franz Zeilinger:

Aquele que, com Jesus, o Filho, pode dirigir-se a Deus como nosso Pai, também é chamado a agir e a operar no Espírito de Deus. Ser chamado a participar da glória do Senhor é, ao mesmo tempo, ser enviado para a santificação do mundo “em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28.19b). Com isso, revela-se também a estreita conexão entre o Pai-nosso e o proêmio, e as chamadas antíteses do “ensinamento sobre a montanha”. O excedente de justiça ali exigido resulta, portanto, da filiação, de um relacionamento vital que é determinado pela proximidade e pelo amor. A prática da justiça em e para o mundo fundamenta-se, assim, na autoconsciência cristã, que implica o apelo a Deus como “Pai-nosso”. (ZEILINGER, 2008, p. 184)

Pelo o que Zeilinger destaca, pode-se perceber que a vivência da justiça requer a prática da justiça. A prática e a esperança do Reino dos Céus caminham juntas. Ser convidado à glória do Senhor e se dirigir a Deus como nosso Pai requer o seguimento do caminho trilhado por Jesus. Trilhar o caminho segundo Jesus é viver a Lei, conscientemente, do modo como Jesus a apresenta, afirmando dar o

pleno cumprimento a cada petição em vista do que se entende enquanto justiça, em vista do Reino dos Céus. A autoconsciência sobre a importância da prática e ação do Pai é um atributo importante para os membros dessa comunidade, pois deve-se viver o hoje e entregar o amanhã à providência, como pôde ser visto na petição do pão que se encontra na orientação ritualística do *Pai-Nosso*. Ademais, a proximidade e o amor é a exigência que se encontra nas orientações em vista da luta pela justiça.

O mundo social dessa comunidade contribuiu para posturas de combate em vista das coalizões que se localizam na contramão desses sujeitos. Para tal reflexão, existiu o embasamento teórico nos trabalhos de Saldarini e J. Andrew Overman. A enfática qualificação do cumprimento da lei postula a postura dos membros dessa comunidade nesse contexto de disputas intrajudaicas, como Saldarini apresenta em suas reflexões. Mas, além disso, a partir dos escritos do Sermão da Montanha analisados com a ajuda de Juan Luiz Segundo e Franz Zeilinger, foi possível perceber que a prática da Lei, ou melhor, o cumprimento da Lei à luz de Jesus Cristo está fundamentalmente conectado à oração do *Pai-Nosso*. A experiência autoconsciente do cumprimento da Lei permite o dialogar com o Pai sem profanar seu nome, assim como lançar os problemas mundanos ao Pai, de modo que cada membro possa se preocupar com o cumprimento da Lei no hoje, em vista do Reino dos Céus.

A linguagem e expressões idiomáticas, desenvolvidas no texto do Evangelho de Mateus, contribuíram para acentuar o fundamento que estruturou e deu sentido à assembleia doméstica mateana, assim como conectou o modelo de oração com o correto modo de cumprir a Lei. Mas, ainda restam algumas indagações que, por sua vez, serão melhor trabalhadas no próximo capítulo. No entanto, considerando o que se analisou nesse momento, cabe indagar: a linguagem que fundamentou a assembleia mateana contribuiu para uma experiência religiosa?

CAPÍTULO 3:

A RELAÇÃO ENTRE O MUNDO SOCIAL DA ASSEMBLEIA MATEANA E O HORIZONTE CONCEITUAL DE MAX SCHELER

3.1. Introdução

No capítulo anterior pudemos entender, brevemente, o contexto histórico em que a hipotética comunidade mateana estava inserida, assim como as relações que mantinham esse grupo e sua dimensão social. Pelo fato da comunidade não ser tão bem institucionalizada como o grupo do Judaísmo Formativo, as relações de mestre e discípulo era o que mantinha e fundamentava essa comunidade. Todas as decisões e estudos da tradição judaica eram realizados à luz do modelo de Jesus Cristo, como modo de institucionalizar e criar meios para que essa comunidade pudesse sobreviver. Claramente as escolhas dessa assembleia eram respostas ao corpo principal nesse contexto de disputas intrajudaicas. Além destes apontamentos, foi feita uma breve análise de trechos do Sermão da Montanha, em especial, as *Bem-Aventuranças* (Mt 5.3-10), as *Antíteses* (Mt 5.17-48) e os versículos que abordam a verdadeira oração: *Pai-Nosso* (Mt 6.5-13).

O caminho trilhado até esse momento visa um propósito: compreender a realidade, refletida a partir de um texto bíblico, para pensar uma possível conciliação com a Filosofia, uma vez que essa interpretação visa aplicar o quadro conceitual do filósofo Max Scheler a fim de compreender a presença do *modelo religioso* e sua importância na delimitação ética e, conseqüentemente, na experiência religiosa de uma comunidade - neste caso, a hipotética comunidade mateana. Portanto, para o bom termo do desenvolvimento dessa interpretação, tomaremos a perspectiva da correlação como norteadora de nossas reflexões. Noutras palavras, pensaremos a realidade do contexto mateano junto à realidade do pensamento filosófico scheleriano, na medida em que essa interpretação depende da relação dessas duas realidades, a fim de conseguirmos pontuar o quão importante um *modelo* pode ser e é.

O princípio da correlação a ser desenvolvido será tomado a partir da perspectiva do teólogo Paul Tillich, desenvolvido em seu livro *Teologia Sistemática*. O método da correlação faz menção a uma operação hermenêutica que visa, desse

modo, compreender a realidade como um todo. Como Eduardo Gross, em seu artigo *Método da correlação e hermenêutica*, afirma: “[o método da correlação] examina a realidade do ser humano e do mundo e a interpreta como reveladora, no mínimo enquanto realidade carente de uma outra realidade a ser inferida” (GROSS, 2009, p. 60). Para os objetivos que se busca neste trabalho, cabe examinar a realidade do mundo (comunidade mateana) e do ser humano (perspectiva experiencial scheleriana), na intenção de fundamentar a interpretação.

No livro *Teologia Sistemática*, Paul Tillich afirma o seguinte sobre o método da correlação:

O termo “correlação” pode ser usado de três maneiras. Ele pode designar a correspondência de diferentes séries de dados, como em registros científicos. Pode designar a interdependência lógica de conceitos, como em relações polares, e pode designar a interdependência real de coisas ou eventos em conjuntos estruturais [...]. Há uma correlação no sentido de correspondência entre símbolos religiosos e aquilo que é simbolizado por eles. Há uma correlação no sentido lógico entre conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. E há uma correlação no sentido fatural entre a preocupação última do ser humano e aquilo pelo que se preocupa de forma última. (TILLICH, 2005, p. 75)

Do que foi citado acima, cabe ressaltar que esta dissertação dará ênfase à operação da correlação no sentido de estabelecer a relação entre os conceitos que denotam o humano e aqueles que denotam o divino. Noutras palavras: compreender a realidade da experiência humana no sentido scheleriano correlacionado aos conceitos que denotam o divino apreendido da realidade do texto bíblico, revelando, desse modo, o mundo de significados do mundo mateano. Há conceitos schelerianos, apresentados no capítulo primeiro, distintos dos conceitos apresentados no segundo capítulo, que aborda a realidade do mundo da assembleia mateana. Todavia, ao analisar alguns destes conceitos, pode-se compreender a participação de um conceito em outro e vice-versa, como será visto no decorrer desse momento.

Retomando o texto de Eduardo Gross, cabe ressaltar que: “correlação é um termo que aponta uma direção. Há aqui em primeiro lugar uma relação. Não se tratam de discursos paralelos. Também não se tratam de realidades paralelas” (GROSS, 2009, p. 61). Ademais, a correlação considera as diferenças entre os conceitos ao mesmo tempo em que considera a participação nos conceitos. Portanto, a direção que a correlação toma, de acordo com a segunda aplicação apresentada anteriormente por Tillich e adotada aqui, aponta para a compreensão

dos significados do mundo em que há participação das esferas humana e divina. Sobre isso Eduardo Gross admite: “o que o mundo humano é, é constituído daquilo que é a esfera do divino” (GROSS, 2009, p. 61).

Tendo esse método em mente, antes de estabelecermos pontes entre os conceitos schelerianos e os desdobramentos da comunidade mateana, é preciso encontrar os conceitos que se correlacionam às duas realidades distintas. Portanto, primeiramente, vamos refletir sobre como o texto bíblico, enquanto resultado da experiência de um grupo particular, passa a ser núcleo norteador das condutas. Assim sendo, antes de respondermos a uma das questões mais fundamentais desta dissertação, a saber: qual a importância do *modelo religioso* sobre a experiência religiosa de uma comunidade?, vamos tentar responder às seguintes indagações gerais desta seção: Por que os pressupostos filosóficos de Max Scheler são aplicáveis à realidade do evangelho de Mateus? E, quais os aspectos da experiência religiosa, de acordo com o quadro conceitual scheleriano, que permite analisar a experiência da comunidade mateana?

3.2. Processo de constituição de um *corpus* escriturístico

Quando se consideram as primeiras manifestações do sagrado, as palavras que surgem em nossa mente são: mito, símbolo e rito. De certo modo, todas essas palavras exemplificam a cosmovisão de um grupo social e seu modo de perceber o que vem a ser a experiência do sagrado, pois abordam o modo como o laço entre o homem religioso e o Mistério acontece. Ou seja, de acordo com José Severino Croatto, em seu livro *As linguagens da experiência religiosa*, os desdobramentos do mito, símbolo e rito são o claro reflexo da conduta humana em decorrência da experiência religiosa, e sobre isso Croatto afirma: “O símbolo, o mito e o rito são as primeiras manifestações, as mais espontâneas, da vivência do encontro humano com o Absoluto” (CROATTO, 2010, p. 397). Mas, o que vem a ser mito, símbolo e rito?

Em um primeiro momento vamos considerar que a linguagem mítica está presente desde o início na vida humana, já que essa linguagem exemplificava uma realidade que não poderia ser expressa de outro modo. Todavia, o mito carrega consigo uma lógica – diferente das ciências empíricas –, mas que, de certa forma, expressa o que é certo fenômeno em uma realidade determinada.

O mito conta uma história sagrada, de acordo com o historiador da religião, Mircea Eliade, em seu livro *O Sagrado e o Profano*, que é a imagem de algum acontecimento fundamental que tem lugar no começo do tempo. A linguagem mítica equivale à expressão de um mistério, que em muitos mitos é retratado por personagens fortes e de influência divina, como heróis e deuses. Em suma, “o mito é, pois, a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou os Seres divinos fizeram no começo do tempo” (ELIADE, 2010, p. 85). À vista do fato de que o mito expressa a narração de um evento fundamental representado por deuses, quando um mito passa a ser “dito”, em outras palavras, proferido de modo que certo grupo tome conhecimento, esse mesmo mito passa a ser revelado. Em decorrência disso, o mito passa a ser o fundamento de uma verdade absoluta, que conduzirá a conduta prática do grupo para o qual foi revelado. Destarte, fica claro que, aos olhos de Eliade, o mito traz consigo o aspecto do sagrado que, quando conhecido, ou melhor, revelado, torna-se verdade apodítica de algo que passou a ser e, assim como Eliade afirma, passa a ser a “proclama a aparição de uma nova situação cósmica, ou de um acontecimento primordial” (ELIADE, 2010, p. 85).

O filósofo Ernst Cassirer defende, em seu livro *Antropologia filosófica: Um ensaio sobre o homem*, que o mito não é somente uma reação afetiva, mas é, sobretudo, uma representação que se modela objetivamente, uma vez que essa reação afetiva se modela em uma imagem de mundo objetiva, pois seu verdadeiro modelo é a própria sociedade. O mito, desse modo, é um valor positivo do desenvolvimento e criação do ser humano, pois reflete a percepção de certo grupo humano, situado em um determinado tempo e espaço, sobre os aspectos desse mundo, que engloba os aspectos da experiência religiosa. Portanto, fica claro que há diferenças entre o pensamento mítico e o empírico. Ambos se estruturam através da linguagem em vista da compreensão de uma realidade, mas a linguagem científica descreve objetivamente os fenômenos da realidade e os diferencia. Nas palavras de Cassirer, “fazemos sempre uma distinção entre o que é substancial ou accidental, necessário ou contingente, invariável ou transitório” (CASSIRER, 1972, p. 127). Enquanto isso, a linguagem mítica não expressa a teoria sobre algo, senão somente reflete um mundo criado pela imaginação humana para que seja encontrado um sentido para a realidade.

O mito, por assim dizer, tem duas caras: de um lado, mostra-nos uma estrutura perceptual. Não é uma simples massa de ideias desorganizadas e confusas; depende de um modo definido de percepção. Se o mito não percebesse o mundo de forma diferente, não poderia julgá-lo ou interpretá-lo em sua maneira específica. (CASSIRER, 1972, p. 127)

Desse modo, de acordo com Eliade e Cassirer, há de constar pontos em comum que contribuem, e muito, para compreensão do mito e sua influência na experiência do homem religioso com o mistério. O mito já é, de certa forma, o resultado da experiência de um ser, pois considerando que o ser humano confronta conteúdos da realidade, há a necessidade de explicá-la e descrevê-la, ou seja, só há a primordialidade de representar certa realidade se, de algum modo ou em algum nível, essa realidade for experimentada pelo ser humano. De acordo com Cassirer e Eliade é claro que o mito possui a intenção de definir a verdade de uma realidade experimentada, mas que, em certo grau, era indizível. Para Eliade, em especial, pelo fato do mito lidar com os fatos da realidade humana, torna-se fundamental para os estudos ontológicos, pois tem como objetivo dizer como algo é, ou passou a ser. Sobre isso, vale rememorar as palavras de Eliade, a saber:

Cada mito mostra como uma realidade veio à existência, seja ela a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, uma instituição humana. Narrando *como* vieram à existência as coisas, o homem explica-as e responde indiretamente a uma outra questão: *por que* elas vieram à existência? O “por que” insere-se sempre no “como”. E isto pela simples razão de que, ao se contar *como* uma coisa nasceu, revela-se a irrupção do sagrado no mundo, causa última de toda existência real. (ELIADE, 2010, p. 86)

Portanto, ao considerar as linhas citadas acima, pode-se concluir que, a partir de Eliade, afirma-se que na tentativa de responder o “por que” ou “como” algo é ou passou a ser, não só aborda discussões ontológicas, mas, ainda, revela a irrupção do sagrado no mundo. Assim, nessa perspectiva, Eliade afirma que o mito sempre trata de uma realidade sagrada⁶⁹, e assim “o sagrado é o real por excelência” (ELIADE, 2010, p. 85), em outras palavras, o sagrado integra o nível do ser. O mito revela a sacralidade porque explana a atividade de deuses e heróis na criação, e “o mito descreve as diversas e, às vezes, dramáticas irrupções do sagrado no mundo” (ELIADE, 2010, p. 86). E, ao considerar o desenvolvimento reflexivo de Cassirer, o mito carrega consigo o valor positivo do desenvolvimento e

⁶⁹ Eliade afirma que é uma realidade sagrada porque na maioria das vezes o mito trata da criação “*in illo tempore*”, noutras palavras, da atividade criadora inicial da realidade a partir de um deus, ou deuses, ou Heróis (ELIADE, 2010, p. 85).

criação do ser humano, que se modela de acordo com a própria sociedade. Isto é, o mito é o resultado positivo e objetivo da descrição da realidade.

Diante disso, sabendo que o mito reflete a percepção de um grupo social sobre os desdobramentos da realidade e, muitas vezes, reflete a realidade sagrada, segundo Eliade, e o desenvolvimento positivo da realidade, segundo Cassirer. Assim o mito possui uma linguagem muito própria que exprime uma experiência sagrada e um desenvolvimento positivo de um grupo humano. O mesmo não poderia ser diferente com o símbolo, uma vez que, assim como o mito, traduz os conteúdos da realidade, pois o símbolo é o eixo da linguagem da própria experiência sagrada. Sobre isso, vale lembrar as palavras de Croatto, nas quais em seu livro *As linguagens da experiência religiosa*, afirma: “se a realidade transcendente é o núcleo do fato religioso, o símbolo é, na ordem da expressão, a linguagem originária e fundante da experiência religiosa” (CROATTO, 2010, p. 81).

Paul Ricoeur, em sua obra intitulada *A Simbólica do Mal*, defende que o símbolo possui a função de comunicar, porque é uma intencionalidade primária que permite apreender o sentido que vai além do que um próprio objeto é. O símbolo possui duas partes significantes, por exemplo: o significado da noite e do dia. Em um primeiro sentido, podemos apreender que a noite e o dia são fenômenos que provam que, de fato, o movimento de rotação da Terra existe e acontece. No entanto, se retomarmos o pensamento de Clemente de Roma, exemplo dado por Mircea Eliade, no livro *O Sagrado e o Profano*, ele dirá que o dia e a noite representam a ressurreição, ou seja, a noite se deita, o dia se levanta, depois o dia se deita e a noite se levanta. No segundo sentido atribuído ao dia e à noite, a mensagem expressa revela algo que vai além de seu sentido primário, que no caso seria o fato de provar que o movimento da rotação existe. Isso é o que Paul Ricoeur tentou descrever. O símbolo possui duas partes: o sentido primário e o segundo sentido, que intencionalmente ultrapassa o sentido primário. Assim sendo, a intencionalidade primária faculta analogicamente o segundo sentido, que no caso do dia e da noite é a ressurreição.

Para Cassirer, o homem vive em um universo simbólico. Tal afirmação é respaldada pelo trabalho de diferenciação que Cassirer faz acerca das respostas que o ser humano dá a um estímulo específico. As reações orgânicas são imediatas, enquanto que as reações humanas são retardadas, pois o homem possui o intervalo do pensamento. O homem se envolve, segundo Cassirer com

“imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos” (CASSIRER, 1972 p. 51), de modo que, a partir da linguagem, é possível situar o homem em um universo simbólico. Contudo, a linguagem não pode ser identificada unicamente com a razão, pois as capacidades linguísticas não se restringem à lógica, mas, além disso, abrangem o pensamento poético, sentimento e afeições, o que contribui, diretamente para a construção dos significados simbólicos do mundo. Sobre isso, Cassirer afirma:

Razão é um termo muito pouco adequado para abranger as formas da vida cultural do homem em toda sua riqueza e variedade. Mas todas estas formas são simbólicas. Portanto, em lugar de definir o homem como um *animal rationale*, deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Deste modo, podemos designar sua diferença específica, e podemos compreender o novo caminho aberto ao homem: o da civilização. (CASSIRER, 1972, p. 51)

Portanto, considerando os argumentos de Cassirer, pode-se dizer que a partir desse universo linguístico e simbólico há a possibilidade de ultrapassar o significado puro e físico, o que permite uma nova dimensão de compreensão da própria realidade. Nesse sentido, considerando o que foi apresentado até aqui sobre o que Ricoeur e Croatto defendem, o símbolo carrega consigo uma linguagem muito própria, que permite ao homem apreender significados que transcendem um objeto físico. O símbolo pode carregar consigo o sagrado, e isso se dá, por exemplo, quando uma revelação trazida pela fé adiciona valor aos símbolos, que de tempos em tempos, passa pelo processo de *transsignificação*, mas nunca perde sua categoria de símbolo.

Com isso em mente, e considerando as implicações do mito expresso nos parágrafos anteriores, percebe-se que a realidade sagrada possui certa complexidade, mas sua expressão é presente nessas categorias, a saber: mito, símbolo e rito (que nada mais é que a expressão gestual de um símbolo). Todos esses sentidos e mensagens expressas tornaram-se indispensáveis na definição do núcleo de valores de um grupo humano. Portanto, as comunidades sentiram a eminente necessidade de se debruçar sob a difícil missão de organizar seus mitos em um conjunto. Assim, é possível estruturar e descrever melhor sua própria realidade com as características particulares da imaginação mítica e simbólica. Além disso, há de considerar que muitos mitos possuem o retrato de alguma divindade, ou ente absoluto, que, de certa forma, também influencia a conduta da comunidade. Portanto, seria indispensável pensar na estrutura organizacional

desses mitos. Um conjunto de mitos, que possui em sua mensagem a linguagem simbólica expressa a cosmovisão social e religiosa de um grupo, e assim se dá sua importância.

Não só o mito se torna indispensável, uma vez que é a expressão da realidade global de um grupo, a saber, o aspecto do divino, do homem e do mundo, senão também o símbolo e o rito são indispensáveis na composição de um corpo textual. Todas essas categorias são reflexo linguístico de certa experiência religiosa, ou melhor, apropriando-se da expressão de Mircea Eliade, da irrupção do Sagrado. A experiência religiosa, por sua vez, incide em uma ação prática e conduta social por parte daquele que a vive. Assim, o símbolo, o rito e o mito influenciam textos que conduzem as ações humanas e suas experiências religiosas. É nesse sentido que os grupos religiosos sentem a necessidade de organizar um corpo textual. Considerando que o mito existe na medida em que existe experiência, com o símbolo e o rito não poderia ser diferente. A realidade clarificada pela linguagem mítica ou simbólica existe na medida em que existe a abertura do homem ao mundo. Na medida em que o homem experiencia os conteúdos do modo como a realidade se manifesta, há a necessidade de atribuir categorias para fazer o indizível ser dito. Nesse sentido, quer seja o símbolo ou o mito, ambos existem porque existe experiência. É nessa vivência experiencial, de desvelar os mistérios da realidade, que se constitui um longo processo criativo para compor os textos que conduzirão a ação prática de uma comunidade religiosa que, segundo Croatto, possuem etapas: a revelação, a figura do mediador, a doutrina, a ética e a tradição.

A interpretação do conjunto de textos como revelação⁷⁰, basicamente, passa a ser a mensagem divina revelada a um personagem específico, que com o tempo foi registrada por escrito. Desse modo, vale concordar com Croatto ao afirmar que “o primeiro fenômeno a ser observado é a constituição de um texto fundante que recolha as tradições, os mitos, a instituição dos ritos, as orações, as leis básicas que regulam a vida de uma comunidade” (CROATTO, 2010, p. 399). Isto é, através da mensagem divina recebida por alguém específico, alinhado aos mitos, símbolos e rito se originam os textos que fundam uma comunidade. A

⁷⁰O mito passa a ser uma revelação na medida em que diz algo para um grupo de pessoas. Na medida em que é evocado por algum mediador, o mito passa a ser revelado para determinado grupo de pessoas. (ELIADE, 2010)

passagem da fala para a escrita é a representação da realidade de certa comunidade.

Normalmente, a mensagem revelada traz consigo respostas que possuam certa relação com a condição existencial de determinado grupo para quem foi dado o recado, por assim dizer. Devemos concordar com o teólogo e filósofo Paul Tillich, que em seu livro *Teologia sistemática* defende que “a revelação responde perguntas que foram formuladas e sempre serão formuladas”, pois “o ser humano é a pergunta que ele formula a si mesmo, antes que qualquer pergunta tenha sido formulada” (TILLICH, 2005, p. 76). Portanto, para rememorar as questões abordadas acerca da existência humana e sua respectiva realidade, é preciso, antes de tudo, realizar uma análise do conjunto de mitos, símbolos e ritos, pois é a resposta mais direta da realidade dada pela revelação.

Para compreender adequadamente esse processo, faz-se necessário distinguir revelação natural e revelação positiva⁷¹. A revelação natural é o exato momento em que certo personagem recebe a mensagem divina. O momento da revelação natural pode ser entendido, por exemplo, como o instante em que certo personagem ainda não consegue traduzir em palavras, símbolos ou gestos o que vem sendo revelado pela entidade divina, pois este é o exato segundo em que o personagem e a entidade divina estão em conexão. Esse momento pode ser entendido analogamente ao inefável momento do Eu e Tu Eterno, como o filósofo Martin Buber⁷² descreve. Isto é, é na relação atual do Eu e Tu Eterno que a revelação natural se manifestaria. Já a revelação positiva é o momento da tradução, seja ela oral, gestual ou escrita, da mensagem divina outorgada ao personagem. A revelação positiva vem depois da revelação natural. E, considerando que a revelação positiva pode ser a tradução escrita da mensagem divina, essa mensagem escrita passa pelo processo de fala à escrita, e a escrita não é necessariamente do personagem que recebeu o recado divino, mas pode ser de

⁷¹ A distinção feita sobre *revelação natural e positiva* é baseada nos estudos de Max Scheler – fonte primária dessa pesquisa – abordado em seu texto *Problemas da religião: Para uma renovação religiosa*, que integra o livro *Do eterno no homem*. Scheler afirma que existem níveis distintos, tanto para a revelação natural quanto para a revelação positiva, no entanto não os descreve e não cita as fontes que ele estudou para discorrer sobre o assunto (SCHELER, 2015, p. 209-211)

⁷² Para Martin Buber existem três maneiras diferentes para o homem se relacionar com o mundo: o homem atua sobre a natureza, sobre os homens e se relaciona com os seres espirituais, e existem palavras-princípio que exemplificam essa relação, a saber: EU- ISSO, EU- TU e EU-TU ETERNO. O que nos interessa perceber é que a relação do TU ETERNO é atual, recíproca. Pela palavra princípio EU-TU ETERNO se entende a religiosidade. A obra em que Martin Buber melhor aborda a atual dialógica é o *Eu e o Tu*. Para melhor aprofundamento consultar a obra (BUBER, 2001).

um mediador. Um claro exemplo desse processo é o Talmude, que é o texto que constitui sistematizada a tradição oral da Torá. A tradição da Torá oral é a mensagem que Deus revelou a Moisés. O exato momento em que Moisés experiencia a revelação das leis por Deus, que ainda não se configurou em nenhuma palavra dita ou escrita, é o momento da revelação natural. Mas, quando Moisés transmitiu a mensagem à comunidade através de palavras, e a comunidade transmitiu de geração para geração, se fez concretizar, desse modo, a revelação positiva no âmbito da oralidade, e é o que conhecemos como Torá oral. Anos depois, a primeira parte da Torá oral foi sistematizada, sob responsabilidade dos rabinos, em 200. d.C., que teve o título de *Mishná*. A segunda parte foi sistematizada em 500 d.C., com o nome de *Guemara*. A composição dessas duas compilações da tradição oral da Torá é o chamado *Talmude*.

Tendo em mente que o corpo de um texto, tido como “*palavra divina*”, está em processo de desenvolvimento, “costumam a ser considerados como uma revelação arquetípica, outorgada a um personagem especial” (CROATTO, 2010, p. 404), ou seja, na constituição desses textos se vê a figura do mediador da revelação. O mediador da revelação pode ser o mediador da palavra como: Moisés, Jesus, Maomé etc., e pode ser também um profeta que recebeu alguma mensagem divina que complementa ou eleva a interpretação da tradição, seja ela oral ou escrita. Em suma, essa figura de mediador assegura, por escrito, a revelação vinda do céu.

Para compreensão do processo da fala para a escrita é necessário rememorar as palavras de Paul Ricoeur em seu livro *Du texte a l'action*, onde consta as peculiaridades sobre o processo da fala para a escrita⁷³. Preliminarmente, vale ressaltar que, assim como Ricoeur adverte, faltaria algo à pregação e revelação dos mediadores se não for considerada a relação entre fala e escrita e, acerca disso, Ricoeur adverte:

faltaria o que constitui a situação hermenêutica primária da pregação cristã, se não se colocasse a relação fala-escrita na própria origem de todo problema da interpretação. Em todas as fases a fala mantém uma relação

⁷³ O autor que melhor desenvolve as ideias sobre o processo da fala para a escrita é Paul Ricoeur e, conseqüentemente, o desenvolvimento desse pressuposto nesta dissertação é inspirada pelo autor e sua respectiva obra *Du texte a l'action: essais d'herméneutique*. Portanto, toda a citação desse respectivo livro é de tradução nossa, estando o original sempre em nota de rodapé.

com a escrita, em primeiro lugar ela se refere a uma escrita anterior que ela interpreta. (RICOUER, 1986, p. 124)⁷⁴

Se a fala é a escrita anterior que interpreta a própria escrita, o que mais poderíamos concluir acerca da relação entre fala-escrita à luz de Ricoeur? Pois bem, a distinção da fala e a escrita vai muito além do fato de um ser oral e outro ser expressa por marcas em um papel. Há a distinção de tempo e espaço entre o acontecimento da fala e o acontecimento da escrita. Tanto a fala quanto a escrita se enquadram no que vem a ser a revelação positiva. No entanto, a fala é dirigida normalmente a um grupo de pessoas contemporâneo ao locutor, noutras palavras, o tempo e espaço em que certa pessoa ouve a mensagem dita é o mesmo espaço e tempo em que o locutor diz algo. Ao contrário da escrita em que o tempo e espaço de quem escreve sobre certo assunto será diferente do tempo e espaço em que alguém lê. Noutras palavras, o momento da escrita é diferente do momento em que alguém efetua a leitura.

Nesse sentido, a linguagem mítica e simbólica, tida como revelação, que influencia a constituição de um texto, podem ser dois acontecimentos diferentes, considerando a distinção de tempo e espaço em cada momento. No entanto não se pode descartar que, quer a linguagem mítica ou simbólica esteja sendo proferida ou escrita, exprimem o sentido da presença do sagrado em uma comunidade, ou melhor, exprime a experiência do desvelar da realidade sacra que se manifesta, e em consequência disso determinará o que deve ser feito e como se comportar.

Isto posto, aqui se sublinha uma indagação de fundamental importância para a continuidade dessa reflexão: como esse processo de constituição de texto influencia a práxis? Pois bem, uma vez constituído o texto, a revelação passa a ser “doutrina normativa das ideias, dos ritos e da práxis, segundo o modelo da religião. Onde não prevalecem os ritos, a ênfase é posta nas ideias (teologia) ou nas práticas (ética)” (CROATTO, 2010, p. 406). Isto é, segundo Croatto, a mensagem revelada a um personagem, que por sua vez foi mediada e registrada passa a ser o núcleo de vivência moral, e reflete ainda uma constituição teológica, de acordo com o grupo que elabora e experiencia a doutrina.

⁷⁴ “Et, pourtant, on manquerait ce qui constitue la situation herméneutique première de la prédication chrétienne, si on ne posait pas le rapport parole – écriture à l’origine même de tout problème d’interprétation. A tous ces stades, la parole entretient un rapport à l’écriture, d’abord elle se rapporte à une écriture antérieure qu’elle interprète”

Em decorrência disso, para a constituição do *corpus* escriturístico ser feita, é preciso realizar uma análise dos textos para averiguar qual merece ser elevado a *palavra de Deus*, e qual deles será deixado à parte. Ou seja, o texto passa por um processo longo de sacralização, para que se torne o conjunto redacional de um grupo religioso, isto é, o cânon. Assim sendo, deve-se considerar as contribuições de Croatto ao afirmar que “uma vez aceito e consolidado o cânon (com seu longo processo de forma e de atribuição retrospectiva ao fundador ou mediador originário), seu conteúdo assume o valor de doutrina, ou seja, do que impõe à crença e à prática” (CROATTO, 2010, p. 408). Isso quer dizer que o *corpus* escriturístico que constitui um cânon passa a ser o núcleo dos valores, e conseqüentemente das práticas sociais.

Se existe um processo de seleção dos mitos, ou seja, se há a sacralização dos textos para constituição do cânon, não será qualquer texto que será elevado à *palavra de Deus* e influenciará a conduta de um grupo religioso, senão somente aquela escritura que constituirá o cânon. Por isso, o núcleo de valores passa a ter exigências influenciadas pelo nível de sacralidade dos textos. Dito isso, conclui-se que embora o conjunto de mitos sublinhe aspectos da experiência de um grupo, não serão todos os mitos que influenciarão diretamente a conduta de um grupo, mas sim somente aqueles, que em certo nível, desvela o sacro na realidade. Os valores são apreendidos como marcas do sagrado e definem uma doutrina e, quanto a isso, Croatto reitera:

Essa relação entre doutrina e práxis não é menos evidente nas cosmovisões não literárias, ou que se expressam nos seus mitos e em outras tradições religiosas, onde têm maior importância os modelos divinos das ações rituais e da conduta, especialmente social. O ser humano faz, no rito e na vida, o que fizeram os Deuses *in illo tempore*. (CROATTO, 2010, p. 411)

Não se pode esquecer que a experiência religiosa está ligada à vida ativa e às práticas sociais dos membros de um grupo e, por assim dizer, a doutrina passa a ser o conjunto que normatiza “as práticas sociais de um grupo definido” (CROATTO, 2010, p. 409). noutras palavras, as práticas sociais de certo grupo passam a ser reflexo da doutrina prevista nas Escrituras Sagradas. A partir das Escrituras Sagradas é possível constituir modelos de comportamento. As Escrituras Sagradas influenciam tanto o rito como a ação prática (práxis). A experiência religiosa possui níveis de coerência e, considerando que a ética está de acordo

com a visão de um grupo e as normas morais, no que lhe dizem respeito, derivam do centro de crenças desse mesmo grupo, o que, a respeito, Croatto diz:

Como reflexo do princípio de coerência, própria de toda experiência religiosa, a ética está em consonância com a teovisão e a antropovisão do grupo. As normas morais e demais comportamentos em todos os aspectos da vida de um grupo derivam do núcleo da crença deste mesmo grupo. (CROATTO, 2010, p. 410)

Todavia, existem peculiaridades ao que vem a ser a palavra divina do texto sagrado e do texto canônico, que pode influenciar diretamente as características do próprio núcleo de crenças de um grupo, como Croatto tão bem nos alertou na citação acima. Ora, poderia ser qualquer texto delineador de comportamentos éticos? Em vista dessa importante indagação, vamos nos concentrar em algumas diferenças existentes entre texto sagrado e texto canônico, sublinhando-as ao mesmo modo de Jan Assmann, egiptólogo da Universidade de Heidelberg e autor do livro *Religion and Cultural Memory*⁷⁵. Nesse livro, Assmann afirma que nos textos sagrados existe a união da presença do sagrado com as manifestações linguísticas. Ou seja, são textos que podem ser recitados com amparo de símbolos gestuais ou ritos, na intenção de evocar alguma divindade, por exemplo: rezas recitadas, hinos, juramentos e outros. São, basicamente, textos pelos quais há a manifestação do sagrado sem necessariamente existir interpretações, senão somente repetições de uma espécie de templo linguístico. Sendo assim, Assmann define:

Textos sagrados existem em todos os estágios da simbolização cultural. Pertencem à esfera do que os textos Egípcios descrevem como “*apaziguar dos Deuses*”, que é, por assim dizer, a criação da proximidade com os Deuses. Os textos sagrados existem na forma oral (o exemplo mais impressionante é o Vedas) ou na forma escrita (como o livro Egípcio *O Livro dos mortos*⁷⁶). Textos sagrados requerem transmissão verbal. Isso explica porque o Vedas, por exemplo, não foi escrito. O Brahman acredita mais em suas memórias do que em seu manuscrito. Um texto sagrado é um tipo de templo linguístico, a recordação do sagrado através da transmissão oral. O texto sagrado não requer interpretação, mas sim a proteção ritualística da recitação enquanto respeito escrupuloso para com as regras sobre lugar, tempo, limpeza, e assim por diante. (ASSMANN, 2006, p. 42)⁷⁷

⁷⁵ Todas as citações referentes a essa respectiva obra é tradução nossa, estando o original sempre em nota de rodapé, pelo fato de não existir tradução publicada para o Português.

⁷⁶ Esse livro foi traduzido e publicado pela editora Hemus, com o título *O livro dos mortos do antigo Egito: o primeiro livro da humanidade*.

⁷⁷ “Sacred texts exists at every stage of cultural symbolization. They belong in the sphere that the Egyptian text describe [appeasing The Gods], that is to say, creating a proximity to the Gods. They may exist in oral form (the most impressive example is that of Vedas) or in written form (e.g., the

Em contrapartida, o texto canônico exige interpretação. Mas, além disso, segundo Pedro Lima Vasconcellos, em seu texto *Metodologia de estudos das escrituras no campo das ciências da religião*, no texto canônico tudo o que é dito possui, por assim dizer, “validade normativa que deve poder identificar-se com o sentido de tal texto” (VASCONCELLOS, 2013, p. 470). Além disso, ao rememorar os argumentos de Asmann, pode-se afirmar que “pelo ato de canonização que é produzida a decisiva mudança do ritual para coerência textual. Não é o texto sagrado, mas o canônico que invoca a interpretação e assim o ponto de início para culturas interpretativas” (ASSMANN, 2006, p. 41)⁷⁸. O repensar do “ritual” parte das possíveis interpretações acerca do texto canônico, no entanto ele carrega um princípio de coerência entre a materialidade da forma do texto e a autoridade que ele exprime. Nada pode ser acrescentado ou continuado, pois todo o seu sentido está diretamente condicionado à sua forma e validade normativa. Nada pode ser concluído além do que está previsto dentro do próprio texto. Para tanto, vale rememorar uma passagem bíblica, a saber: “Nada acrescentareis ao que eu vos ordeno, e nada tirareis também” (Dt 4.2). Devido a essa característica justificou-se a necessidade da existência de autoridades que pudessem compreendê-lo apropriadamente. É aqui que se situa a necessidade de métodos para sua interpretação, uma vez que o trato com tal texto requer a intervenção de um intérprete que expõe seu princípio normativo. Nas palavras de Assmann, “os textos canônicos só podem revelar seu significado na relação triangular entre: texto, intérprete e ouvinte” (ASSMANN, 2006, p. 43)⁷⁹.

Com isso em mente, faz todo o sentido concordar com Croatto quando ele afirma que a constituição de um “cânon é um fenômeno tardio dentro de uma cosmovisão” (CROATTO, 2010, p. 413), tendo em vista seu valor normativo e o processo para que possa ser elencado àquele conteúdo que normatizará certo grupo. Ora, o processo da formação de um cânon é curioso, pois, de acordo com o

Egyptian ‘Book of the dead’). Sacred texts require verbatim transmission. This explains why the Vedas, for example, were not written down. The Brahmas trust script less than their memory. A sacred text is a kind of linguistic temple, a recalling of the sacred through the medium of the voice. The sacred text calls for no interpretation, but for ritually protected recitation while scrupulously observing the rules about place, time, cleanliness, and so on”.

⁷⁸ “By the act of canonization that produces the decisive shift from ritual to textual coherence. It is not the sacred text, but the canonical one that calls for interpretation and thus forms the starting point for interpretative cultures”.

⁷⁹ “Canonic texts can only disclose their meaning in the triangular relationship between text, interpreter, and listener”.

que Assmann demonstra, só há dois cânones que foram constituídos independentemente, que são: a Bíblia Hebraica e os ensinamentos budistas da Tripitaka. As outras formações de um cânon dependeram dessas inspirações iniciais, além de considerar os conflitos históricos, sociais e religiosos que existiram. A complexidade da formação de um cânon é o que configura, como Croatto sublinha, a resolução tardia de um modo particular de ver o mundo dentro de grupos humanos.

Nesse sentido, levando em consideração a validade normativa do texto canônico como Assmann defende e partindo do pressuposto de que esse texto é reflexo de uma experiência humana, remontá-lo à origem divina é o modo de exprimir sua relevância. Assim, “a doutrina contida na Revelação escrita é o correlato da vida manifestada nas práticas sociais, ela necessita uma contínua releitura” (CROATTO, 2010, p. 413), e com o auxílio de homens e mulheres que se dedicam, esta releitura constitui-se uma tradição. Respeitando a relação entre a forma e autoridade do texto, como palavra divina, as possíveis releituras são feitas, e a partir delas é possível apreender a dinâmica de uma comunidade, como é o caso do Evangelho segundo Mateus. Entre tantas implicações exegéticas e históricas, através do texto podemos entender como poderia ser a vida social da hipotética comunidade mateana. Tal releitura pode servir para enriquecimento acadêmico, mas no âmbito da tradição implica no crescimento do texto, “seja na forma de novos mitos, seja na de comentários da Revelação arquetípica, de novos textos litúrgicos [...]” (CROATTO, 2010, p. 413). Portanto, a tradição é o marco que permite àqueles que participam entender e se situar no mundo, a fim de interpretar sua própria realidade.

O processo de constituição de um corpus escriturístico é longo e se desenvolve dentro do contexto cultural e criativo de certo grupo, que tenta compreender a realidade de sua vida no mundo. O resultado do texto canônico é expressão da necessidade de o ser humano tentar saber o que algo de sua realidade é. Tudo começa com o mito, e a partir do momento em que o mito é dito, passa a ser revelado e interpreta uma realidade. No momento que é percebida a necessidade de unir os mitos em um conjunto de textos, resulta-se, por assim dizer, os textos sagrados e os textos canônicos. Passam da revelação natural para a revelação positiva. Passam pelo processo da fala para a escrita. Da situação de um profeta e mediador para o povo. Sendo assim, nos resta responder uma questão:

qual a posição do Evangelho de Mateus nesse processo? Ele é o mito fundante de uma hipotética comunidade? Seria ele o resultado da abertura de certas pessoas, situadas em um tempo e espaço, ao mundo da experiência?

3.3. O evangelho de Mateus no processo de constituição

O evangelho de Mateus expressa a vivência de uma hipotética comunidade, que pode ser percebida com auxílio de historiadores, arqueólogos, exegetas e outras autoridades que se dedicaram ao estudo desse gênero literário. Há questões que a seção anterior pontuou e que ainda não foram respondidas, mas antes de respondê-las há considerações que devem ser feitas, o que permitirá não só o avanço de nosso estudo, mas fundamentar as respostas que se busca.

Há dois aspectos no processo de canonização de um texto que devem ser destacados. O primeiro faz menção à eminente presença que o texto canônico possui dentro de um sistema religioso e, normalmente, ao resultado da “sacralização” desses textos, que se deu certamente dentro de uma conjuntura conflitiva, como afirma Pedro Lima Vasconcelos, que toda organização dos textos sacralizados “ocorreram em meio a conflitos internos ao grupo religioso, e outros que o envolviam forças externas” (VASCONCELLOS, 2013, p. 471). Um exemplo pode ser tomado a partir do caso do Cristianismo, pois o processo de sacralização dos textos que resultou no Novo Testamento foi longo, uma vez que teve seu início em meados do século II, de Marcião até o momento da fixação de vinte e sete títulos, três séculos depois. “Aqui as tensões eram basicamente internas, opondo setores que se entendiam como ortodoxos e outros que eram vistos (ou se viam) como gnósticos, milenaristas e ebionistas etc.” (VASCONCELLOS, 2013, p. 471). Outro aspecto a ser considerado faz menção ao processo de canonização e relação com a busca pelo conjunto doutrinário.

No caso específico do Cristianismo, a definição do cânon do Novo Testamento se foi dando em meio a intensos conflitos que haveriam de redundar em um sistema religioso visto como ortodoxo (e cada vez mais consolidado por elementos extracanjônicos, como os concílios dos séculos IV e V, que podem muito bem ser vistos como chaves interpretativas dos referidos textos). (VASCONCELLOS, 2013, p. 472)

De tudo o que foi dito, o que nos importa é perceber que as escrituras reforçam a identidade religiosa e sua fixação, o que contribui para a determinação

com que ela deve pensar sobre si mesma. Quando se acentua a unidade em torno dos elementos da tradição para um sistema religioso – processo este determinado por uma instituição religiosa, com possíveis interesses apologéticos –, reforça-se a potência da escritura e sua autoridade, e dela se derivam “o arcabouço mítico-doutrinário, em suas expressões rituais e no ethos que o identifica” (VASCONCELLOS, 2013, p. 472). A escritura molda a conduta de uma comunidade, mas, além disso, forma a identidade religiosa. Assim sendo, faz sentido concordar com Paul Ricoeur, pois de acordo com o ele escreve em seu livro *Du texte a l'action*, o cânon cria uma situação hermenêutica. Portanto, a identidade religiosa delineada a partir de um *corpus* escriturístico, passa a ser, então, um acontecimento. Sendo assim, considerando que as escrituras reforçam uma identidade religiosa a partir do momento em que é gerada uma situação hermenêutica, Ricoeur ressalta:

Neste sentido, o cristianismo é, desde o início, uma exegese (basta recordar o papel das figuras e dos tipos em São Paulo). Mas isso não é tudo: a nova pregação, por sua vez, não está somente ligada a um escrito anterior que ela interpreta. Ela, por sua vez, torna-se uma nova escrita: as cartas escritas para os Romanos tornam-se cartas para toda a cristandade; Marcos, seguido por Mateus e Lucas, e João, que escreve um evangelho; novos documentos são adicionados; e, um dia, a Igreja fecha o cânon, constituindo em escritura acabada e fechada o *corpus* dos testemunhos; e assim, desse ponto de partida, toda a pregação que tomar as escrituras por guia da sua palavra será chamada cristã. (RICOEUR, 1986, p. 124)⁸⁰

Tendo as palavras de Ricoeur em mente, pode-se dizer que a identidade religiosa é construída a partir da canonização de textos que formam um núcleo doutrinário relacionado ao seu cânon. A identidade religiosa, desse modo, é determinada pelo acontecimento hermenêutico, gerando assim a interpretação da própria tradição fundada pelo *corpus* escriturístico. A canonização, por sua vez, possui suas peculiaridades, mas uma dentre muitas das características que devem ser evidenciadas é: esse processo de sacralização da palavra escrita e constituição de um cânon existem por causa das diversas releituras que podem ser feitas, para

⁸⁰ “En ce sens, le christianisme est, dès le début, une exegese (qu’on se rappelled le rôle des <<figures>> et des <<types>> chez Paul). Mais ce n’est pas tout: la nouvelle prédication, à son tour, n’est pas seulement reliée à une écriture antérieure qu’ell einterprète. Elle devient à son tour une nouvelle écriture: les letters écrites aux Romains deviennent des letters pour toute la chrétienté; Marc, suivi de Matthieu et de Luc, puis de Jean, écrit um évangile; de nouveaux documents s’ajoutent; et, um jour, l’Eglise clot le canon, constituant en écriture achevée et formée le corpus des témoignages; desormais, toute predication qui prendra les écritures pour guide de sa parole sera appelée chrétienne”.

que permita o repensar da própria identidade do grupo religioso em questão, que adota certa ordem de constituição de texto.

O evangelho de Mateus passou por esse processo. Para ser selecionado como um dos textos constituintes do Novo Testamento da Bíblia passou pelo processo de sacralização e canonização. Devido a isto, nos dias atuais, os católicos podem responder “Glória a vós Senhor” nas missas, todas as vezes em que o Padre profere o evangelho à comunidade e finaliza sua evocação dizendo: “Palavras da Salvação”. Noutras palavras, esse evangelho possui um significado apologético para manter os fiéis perseverantes em sua fé. Ricoeur, na citação reproduzida acima, diz que a pregação tem por guia as escrituras, portanto existem líderes que se utilizam dos evangelhos, ou das cartas paulinas, ou ainda de outro documento que possua relação com a identidade religiosa de um grupo, para assim fomentar a experiência religiosa daquele fiel que a escuta e se identifica com o pressuposto doutrinário daquela determinada religião.

O texto do evangelho de Mateus foi canonizado em um período em que nenhum membro dessa comunidade pudesse testemunhar. Foi um processo muito tardio. No entanto, existem alguns elementos característicos que o autor do evangelho emprega e que podem ser compreendidos, de modo análogo, ao processo de canonização⁸¹. Ora, a releitura dos artigos fundamentais da cultura judaica feita pelo autor não é um processo de reinterpretação e constituição de normas doutrinárias? Alinhar acontecimentos registrados no livro de Levítico aos eventos da vida de Jesus não é um processo de reinterpretação? Não se pode negar que um dos objetivos principais das citações de cumprimento era preservar a tradição judaica, mas, além disso, era dar a correta interpretação, alinhando assim as profecias previstas pelos profetas anteriores aos eventos da vida de Jesus. A releitura da tradição permitiu o correto uso das citações de cumprimento.

⁸¹ Aqui se faz essa análise tendo em vista as características marcantes do processo de canonização defendidos pelo estudioso Pedro Lima Vasconcelos. Segundo ele, há seis características: a resistência do tempo, a desistoricização, a institucionalização, a normatividade, a identificação e a retrospectção. Basicamente, a canonização tem o sentido de preservar certos elementos da tradição (resistência do tempo); em um segundo momento, têm a intenção de expressar imediatamente a significação em todos os âmbitos, sem existir, necessariamente, uma mediação histórica (desistoricização); depois, temos o aspecto da institucionalização, que requer alguma diferenciação social para que a tradição possa ser conservada. Contamos ainda com a normatividade, que acarreta o caráter de obrigatoriedade da parte daqueles que seguem a tradição em questão. A identificação é primordial, uma vez que possibilita a descoberta de uma identidade pessoal e comunitária com a tradição que se conserva; e, por fim, a retrospectção que implica no processo de declínio e distância (VASCONCELLOS, 2013, p. 469-483).

Foi constituído, assim, o núcleo moral e a identidade do grupo, isto é, gerou-se o acontecimento hermenêutico da comunidade mateana. Com isso, o autor do evangelho conseguia persuadir os adeptos de que essa era a visão correta. As pessoas se identificavam com esse modo de viver a Lei. O pleno cumprimento da Lei à luz de Jesus Cristo instituiu a identidade dos membros dessa comunidade, mas igualmente criava uma identidade religiosa. A comunidade mateana, de acordo com os autores apresentados no desenvolvimento do capítulo dois dessa dissertação, não era bem institucionalizada, mas o que mantinha seus laços era o princípio da identificação que se dava através das relações pessoais entre os membros (mestre e discípulo) e com o próprio princípio interpretativo da Lei. Portanto, o autor do evangelho, a seu modo, e considerando os conflitos sociais⁸², pensou em um conjunto de textos, a partir da tradição judaica, para retomar as profecias previstas no Antigo Testamento e instituir um modo próprio de viver, em oposição ao Judaísmo Formativo.

Sobre aquele período em específico não podemos falar de canonização, mas podemos admitir que havia um mito fundante, ou um núcleo valorativo determinado pela releitura da tradição. Tal releitura foi pertinente em razão da elevação do sentido da religião judaica, pelo qual se estrutura a vida social e religiosa do grupo mateano, para que se mantivessem unidos e fortes frente ao período de conflitos internos. A identificação dos pertencentes a esse grupo se manifesta a partir do evangelho e, além disso, a escolha de imagens, símbolos e ritos para seu público é o reflexo de sua preocupação em organizar e preservar sua comunidade. Muitas das escolhas eram em vista da melhor institucionalização e organização do grupo, noutras palavras, para criar meios para sua sobrevivência, uma vez que esse grupo era a minoria e estava claramente perdendo para a coalizão do Judaísmo Formativo. Dentre tantas escolhas, podemos destacar, a partir do que defende a doutora Elisa Rodrigues, em seu artigo intitulado *As imagens de Mateus à luz da cultura gentílica*:

Nesta perspectiva, Mateus recorre às imagens judaicas e à força retórica conhecida tanto por judeus quanto por gregos. Sua construção literária deve ser considerada à luz do mundo gentílico, pois é destinada à audiência mista, composta de judeus e indivíduos de outras

⁸² Não podemos descartar que esse é um texto de judeu para judeus, e que nesse grupo se reunia o povo oprimido da diáspora. Portanto, para essa comunidade, as autoridades romanas ameaçavam a preservação de seus traços culturais (rever seção **2.2. O horizonte da comunidade de Mateus**, presente neste estudo).

nacionalidades sob a égide de Roma. O material mateano recorre à própria tradição judaica como argumento para salientar a tarefa judaica de expansão da religião e de organização social, mas não despreza a força cultural da retórica grega e de certas imagens que se repetem no mundo gentílico. Por isso, seu material destina-se (1) aos discípulos, (2) às multidões e (3) aos gentios. (RODRIGUES, 2005, p. 56)⁸³

Não se pode descartar que o texto existiu e que alguém o escreveu. O que o texto exprime vai muito além de letras organizadas corretamente em uma frase e com pontos entre cada palavra. Há um sentido existencial e um propósito. Há um mundo e um acontecimento hermenêutico. Aqui identificamos que esse texto exprime a possibilidade da existência de uma comunidade, que possuiu como modelo Jesus Cristo para o cumprimento correto da lei. O modo como o autor escreveu e utilizou de métodos apologeticos permitiu a estruturação de um sistema religioso que, por sua vez, possui um arcabouço mítico-doutrinário e constitui expressões de um *ethos*. Pois bem, aqui, então, se levanta mais uma indagação para respondermos na sequência desta seção: ora, se o texto do evangelho de Mateus existe enquanto mito fundante de um grupo distinto do período de 70 d.C., há aspectos da experiência que devem ser analisados; seria esse o denominador comum entre o evangelho e os conceitos operatórios desenvolvidos e defendidos por Max Scheler, como vimos no primeiro capítulo? Não seria a teoria de Max Scheler apropriada para investigação da expressão do *ethos* que se dá mediante a este mito fundante?

3.4. A relação entre o texto bíblico e Max Scheler

Para o bom termo das considerações sobre a questão levantada anteriormente é preciso, antes de tudo, compreender o que vem a ser experiência e porque se identifica este termo no evangelho de Mateus, e respectivamente no conteúdo filosófico de Max Scheler. Nesse sentido, é preciso rememorar alguns pressupostos defendidos por Dilthey, em sua obra *Introdução às ciências humanas*. Pois bem, Dilthey ressaltou que havia uma diferença entre o objeto que as ciências da natureza e as ciências do espírito analisam. O objeto analisado pelas ciências da natureza são os fenômenos externos ao homem, enquanto que pelas ciências do espírito o objeto a ser analisado é o mundo das relações nas quais o homem

⁸³ Cf. RODRIGUES, 2005, p. 41-58.

não só possui consciência imediata, ademais, é também o local onde as relações entre indivíduos e mundo são estabelecidas. Desse modo, a análise das ciências da natureza (*Erfarung*) são possíveis através de análises externas, enquanto que a análise das ciências do espírito (*Erlebnis*) é possível em virtude de observações internas, pois é a experiência vivida que fornece, desse modo, os dados das ciências do espírito. Sobre isso, Giovanni Reale, em seu livro *História da Filosofia*, contribui para diferenciar os objetivos das ciências:

E também são diferentes as categorias e os conceitos de que se servem as ciências do espírito: as categorias de significado, objetivo, valor e assim por diante não pertencem às ciências da natureza. (REALE, 1991, p. 455)

Portanto, pode-se afirmar que a experiência vivida, não só fornece os dados das ciências do espírito, mas permite ao homem consciência imediata, em razão da possível observação interna.

Desse modo, a experiência exemplificada pela palavra *Erlebnis* opera o conceito de experiência vivida, isto é, aquela peculiar experiência que busca a objetividade recuperando o sujeito com sua consciência histórica. Isso é possível porque há um nexos entre *Erleben*, expressão e entender, nexos este que aponta para a peculiaridade do mundo humano. Nesse nexos há possibilidade de a vida captar a vida. É nesse nexos que se consegue objetivar a vida e alcançar uma consciência da realidade histórico-social do homem que, por sua vez, é a primeira característica do mundo histórico. A objetivação da vida é, assim, uma das principais características do mundo histórico, assim como das ciências do espírito. Além disso, há de constar uma segunda característica bastante importante: a conexão dinâmica. Assim como o espírito humano possui um centro em si mesmo, todo sistema cultural também o possui, pois o indivíduo e as diversas instituições são uma conexão dinâmica. As diversas instituições e comunidades possuem um centro em si mesmas, o que aponta para a autocentralidade e um horizonte fechado, possível de ser compreendido através dos valores e objetivos que tipificam esse mundo histórico. Desse modo, vale rememorar as palavras de Reale, que afirma:

Essa “autocentralidade” intrínseca a toda unidade histórica, faz com que essas unidades históricas (os sistemas de cultura, os sistemas de organização social, as épocas históricas) se caracterizam por *horizonte fechado*, que torna as diversas histórias irreduzíveis, tornando-as singularmente compreensíveis só sob a condição de que possamos compreender os valores e os objetivos particulares que as tipificam. (REALE, 1991, p. 458)

Ora, mas o que Dilthey tem a contribuir nessa reflexão? Pois bem, deve-se considerar que Dilthey, além de apresentar o conceito de experiência vivida (*Erlebnis*), que será melhor refletido nos parágrafos que seguem, ainda é referência epistemológica de nosso referencial metodológico, a saber: Max Scheler. Além disso, o que se intenta destacar aqui é que a experiência vivida existe enquanto capacidade do próprio ser humano de alcançar a consciência histórica, a partir do modo relacional com o mundo histórico, que faz com que a vida capte a vida. Como foi possível compreender a partir de Dilthey, a experiência vivida se objetiva em instituições, pois todo ser humano está socializado (família, clã, bairro, etnia, associação, assembleia, fraternidade etc.). Com isso em mente, pode-se concluir juntamente com Croatto que “o viver humano, portanto, oscila entre o subjetivo e o relacional” (CROATTO, 2010, p. 42), o que, em certo sentido, não se diferencia da proposta de Dilthey, pois se recupera o sujeito através da consciência histórica que, por sua vez, permite objetivar o mundo histórico-social do homem, no qual, em seu horizonte fechado, apreendem-se os valores e objetivos que o tipificam.

Quando se toma a comunidade mateana como exemplo, verifica-se a experiência vivencial de um grupo de indivíduos chamado assembleia doméstica, inserido em um mundo cultural e histórico, no qual nota-se a relação de oposição com o grupo popularmente conhecido como Judaísmo Formativo. Os significados confrontados pelos membros dessa assembleia, nesse mundo cultural e histórico em oposição clara configura certa experiência vivencial. Portanto, já se pode sublinhar a característica relacional e de mundo que a experiência carrega e que está contida no texto. Além disso, considerando que o texto analisado faz parte da Bíblia e considerando o que Paul Tillich afirma – “a própria Bíblia usa constantemente categorias e conceitos que descrevem a estrutura da experiência” (TILLICH, 2005, p. 38), isto é, nos textos bíblicos, em diversos momentos, é possível notar a expressão de conceitos de tempo, espaço, sujeito, natureza, vida, valor, conhecimento e outros –, tentar compreender esses aspectos nos permite compreender o horizonte fechado da organização social mateana, pois verifica-se experiência vivencial.

Quando tomamos o texto dessa hipotética comunidade, analisa-se nele a experiência vivida dos sujeitos apreendidos do mundo histórico tratado pelo autor do evangelho, portanto fala-se de *Erlebnis* do texto mateano. É uma experiência que caracteriza não só o período histórico da diáspora, mas que também distingue

os costumes e características de certo grupo de pessoas. Há peculiares distinções entre a experiência do grupo do Judaísmo Formativo e da hipotética comunidade mateana e, dentre tantas, uma que se destaca: a presença de Jesus enquanto modelo⁸⁴ para o efetivo cumprimento da lei judaica. Além disso, tomando o evangelho de Mateus como um mito-fundante, diretamente fala-se de experiência. Ora, como pode haver mito sem existir experiência? Não se pode descartar a expressão simbólica que a experiência de um grupo distinto revela e que, nesse caso, é o próprio texto.

Para Max Scheler não há grandiosas diferenças em relação ao que foi exposto até aqui sobre o que vem a ser experiência. Para este autor a experiência que permite a apreensão dos valores nunca poderá ser a experiência das ciências naturais (*Erfahrung*), pois como pode ser possível verificar o bem e o mal a partir de experiências quantitativas e externas? Não se verifica e nada se conclui! Trata-se de uma experiência na qual o sujeito acessa o seu núcleo espiritual de atos, dentro de um mundo histórico-social, em vista dos valores que se manifestam como fenômenos objetivos, como vimos no primeiro capítulo desse estudo. Além disso, deve ser ressaltado que Scheler trabalha com o pressuposto da historicidade também, uma vez que a experiência é sempre condicionada pelo seu contexto histórico, social e cultural, e é justamente por isso que a partir de Scheler podemos afirmar a relatividade de um *Ethos*.

Na perspectiva scheleriana, considerando o texto *O formalismo na ética e a ética material dos valores* e o que foi apresentado no primeiro capítulo desse estudo, o ser humano experiencia seu próprio ser na medida em que vive seu centro espiritual de atos, pelo qual é possível viver um nível diferente dos fenômenos que se apresentam no mundo. Pois, através do centro espiritual de atos é possível preferir e amar um valor que se manifesta e, desse modo, alcançar o conhecimento. Noutras palavras: viver o centro espiritual de atos significa que o sujeito não dá atenção às tensões corporais e sensíveis do homem, mas, sim, que enfatiza a apreensão dos fenômenos em sua essência, possibilidade essa concedida a partir da escolha do ser humano em viver seu centro espiritual de atos. Essa experiência também permite ao sujeito apreender o Deus da consciência religiosa, como pode ser verificado no texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa*, no qual

⁸⁴O modelo aqui se toma no sentido scheleriano, como foi desenvolvido no primeiro capítulo (1.3. Modelos e líderes) e será mais bem desenvolvido nas seções que seguem.

Scheler afirma que em razão do ato religioso e da força de influência que o homem religioso exerce sobre uma comunidade, que é possível a manifestação do Deus da consciência religiosa. Portanto, o conhecimento essencial é sempre apreendido pelos atos intencionais emocionais, desde que haja plena realização do núcleo espiritual de atos do sujeito que, por sua vez, está inserido em um mundo histórico e social.

Portanto, há experiência nos pressupostos fenomenológicos schelerianos, bem como na comunidade mateana. Levando em consideração essa afirmação e os parágrafos anteriores, parece que nos colocamos em uma posição que possibilita responder à questão levantada na seção anterior. Assim, não seria a experiência o denominador comum entre Scheler e o texto bíblico? Sim, a experiência é o denominador comum entre o texto bíblico e o horizonte semântico de Max Scheler! A relação entre eles se dá na medida em que se assume o conceito de experiência como norteador das operações reflexivas. O texto do Evangelho de Mateus é a expressão simbólica de uma experiência, assim como as ideias de Max Scheler.

A fenomenologia opera o conceito de experiência, enquanto o autor do evangelho de Mateus apresenta o texto como resultado da operação experiencial de um grupo situado em um contexto histórico particular. O modo como a operação foi feita não é necessariamente fenomenológica, pois quando o texto mateano foi escrito esse método não existia, já que nasceu com o alemão Edmund Husserl. Mas, deve-se considerar a possibilidade da aplicação de tal método para melhor compreensão da experiência de uma comunidade refletida a partir do mundo de um texto bíblico. Antes, porém, de compreendermos propriamente por que se aplica o horizonte fenomenológico à realidade do texto bíblico, deve-se responder à seguinte pergunta: a experiência que foi tratada aqui é a experiência religiosa? Deve-se, então, considerar, primeiramente, a afirmação de Croatto, em seu livro *As linguagens da experiência religiosa*, no qual afirma que “sobre a base da vivência humana, ou melhor, em suas raízes, insere-se a experiência *religiosa*” (CROATTO, 2010, p. 44). Isto é, não se separa a experiência religiosa da vivência humana. Portanto, se no texto bíblico se reflete a vivência humana de uma comunidade e se nos textos schelerianos se vê a vivência humana em relação ao mundo, então se afirma a existência de uma experiência religiosa que é a base de toda vivência humana.

Além disso, deve-se considerar o desenvolvimento reflexivo da professora Angela Ales Bello em seu livro *Introdução à fenomenologia*, no qual afirma que:

As correntes de consciência nos remetem a um princípio absoluto, pois para nós, a consciência é um elemento absoluto indiscutível uma vez que não somos absolutos, mas que deve existir alguma coisa de absoluto. (ALES BELLO, 2006, p. 98)

Portanto, na medida em que o sujeito possui consciência de que não é absoluto, compreende que possui diversas limitações e tarefas que não podem ser cumpridas. Disso nasce a procura da existência de algo que seja absoluto, pois, embora os atos de consciência sejam importantes são limitados e apontam para algo que transcenda o próprio sujeito. Desse modo, o sujeito, sabendo que o conhecimento da transcendência que busca está em si, tem, assim, a experiência de si em busca de algo superior, o que caracteriza a experiência religiosa. Sobre isso, a professora Ales Bello, reitera: “a experiência religiosa é uma experiência de si e da experiência de que existe algo superior a si, portanto se a superação existe, ela é algo que está presente” (ALES BELLO, 2006, p. 99).

De acordo com Croatto, o ser humano é fragmentado, pois tudo o que consegue ter sempre é parcial. O ser humano nunca alcança o bem, a felicidade, dinheiro ou descanso em sua totalidade, senão somente fragmentos. Além disso, homens e mulheres são finitos, isto é, há limites em todas as dimensões da vida e na própria vida. O que, de certa forma, coincide com o que a própria professora Ales Bello nos disse anteriormente. Mas, este mesmo ser que possui tantas incertezas, fragmentos e falta de sentido anseia a superação dos pressupostos que o angustia e o faz ser finito, uma vez que “o ser humano tende a totalidade, por isso sente com tanta intensidade suas necessidades e limitações” (CROATTO, 2010, p. 43). Nesse sentido, percebe-se que há a negação do limite, dos fragmentos de vida e falta de sentido, e essa negação pode se dar no horizonte da experiência religiosa, já que um dos meios para negação disso é a própria salvação, que é possível ao buscar o transcendente.

Pela experiência religiosa é possível existirem relações com certa instância transcendente. Isso se dá na medida em que se considera que as limitações do ser humano, no âmbito físico, psíquico e sociocultural, podem ser “saciadas” através da instância transcendente. Além disso, segundo Croatto, a experiência religiosa é humana e busca a superação por intermédio do mistério.

Como síntese, a salvação é a superação dos limites humanos, pois, para Croatto “não há experiência religiosa que ignore a salvação” (CROATTO, 2010, p. 46). É essencial ao ser humano viver suas limitações e intentar superá-las. Em suma, a experiência religiosa é essencial e ela é entendida na medida em que se entende o sujeito que a vive, a saber, o ser humano, pois “o comportamento do ser humano religioso é o espelho de sua experiência com o sagrado” (CROATTO, 2010, p. 47), e tal manifestação se vê na constituição de símbolos, ritos e mitos.

Com isso em mente, percebe-se que reconhecer os limites da consciência humana aponta para uma experiência religiosa. Essa evidência é respaldada pelas reflexões fenomenológicas schelerianas e constam na realidade do mundo da comunidade mateana. No Evangelho de Mateus, temos como exemplo a própria oração do *Pai-Nosso* que, de certa maneira, enfatiza o que foi afirmado pela professora Ales Bello na citação acima, pois, a partir das petições, se vê o reconhecimento das limitações dos membros da comunidade que lançam seu futuro à providência. Quando se diz “o pão nosso de cada dia dá-nos hoje” (Mt 6.11), vê-se a ênfase no hoje e agora⁸⁵, pois aqui se reconhecem os problemas sociais enfrentados pela comunidade. Eram reconhecidos limites sobre o que os mestres e indivíduos poderiam fazer diante dos problemas sociais e, reconhecendo-os a comunidade vive o hoje e lança o futuro à providência. Isso pode ser respaldado pelo seguinte trecho bíblico: “Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta seu mal” (Mt 6.34). Nesse sentido, pode-se dizer que a orientação ritualística do *Pai-Nosso* e a própria oração enfatizam o reconhecimento dos limites de cada indivíduo e a busca do transcendente que está em si. A oração do *Pai-Nosso* enfatiza, parafraseando a professora Ales Bello, a experiência de que existe algo superior a si, mas existiria algum traço no Evangelho de Mateus que nos permita compreender a experiência de si?

Essa pergunta pode ser respondida se considerarmos dois aspectos presentes na construção do texto o *Sermão da Montanha* (Mt 5-6) que, por sua vez, foi exposto no segundo capítulo dessa reflexão, a saber: 1) a adjetivação da palavra espírito que aponta o motivo que levou a comunidade a ser pobre; 2) a consciência das Leis e o modo correto de interpretá-las à Luz de Cristo que, conseqüentemente,

⁸⁵ Para maiores esclarecimentos rever a seção **2.4.3 A oração do Pai-nosso**.

gera a institucionalização da comunidade. Para compreendermos o primeiro caso é preciso rememorar o seguinte trecho, localizado no Evangelho de Mateus: “Felizes os pobres no espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5.3), pois a palavra espírito adjetiva a razão que fez com que a comunidade se mantivesse pobre, no sentido sociológico do termo. Abdicar das riquezas para manter no caminho em vista do Reino dos Céus era um pressuposto a ser assumido conscientemente. Portanto, havia uma experiência de si que assumia essa perspectiva de vida: abdicar de tudo para possuir uma vida em espírito. Essa escolha pressupõe consciência, e para fundamentar isso devemos rememorar Max Scheler, pois, para ele, os valores são apreendidos, preferidos e amados na medida em que o homem vive o núcleo espiritual de atos. Através do núcleo espiritual de atos é possível ter consciência e apreender os valores manifestados no mundo, o que, para a comunidade mateana, possibilitou a escolha da vivência em espírito.

Ora, mas qual é o valor que se mostrou nesse mundo, que a comunidade apreendeu, a ponto de decidir viver em espírito? Para essa pergunta podemos afirmar que foi o valor de pessoa encarnado na pessoa de Jesus Cristo, o que nos leva a compreender o segundo aspecto: a consciência das Leis e o modo correto de cumpri-las. É certo que as *Antíteses* (Mt 5.17-48) são de fundamental importância, pois em virtude desse progresso ético é possível alcançar a experiência em si. Essa experiência em si é o reflexo da *práxis*, que é possível se alinhada ao correto cumprimento da Lei. Não basta saber que Jesus Cristo, enquanto modelo religioso, não revoga a Lei, mas lhe dá o pleno cumprimento. É preciso viver esse pleno cumprimento no hoje. Essa experiência de escolha em cumprir a Lei segundo o fundamento e modelo religioso que é Jesus Cristo gera ações práticas que institucionalizam a comunidade. Mas, além disso, como Franz Zeilinger afirma em seu livro *Entre o Céu e a Terra*, essas ações são acompanhadas do “comportamento decisivo do ser humano como abertura para a realidade de Deus” (ZEILINGER, 2008, p. 70).

No caso de Max Scheler, podemos afirmar que existe experiência religiosa porque existe modelo religioso, que é o mediador entre o mundo e o Deus da consciência religiosa, de acordo com o que o texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa* trata. E, até mesmo para um progresso ético, como foi previsto no livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, é necessária a existência de um gênio-religioso moral que seja responsável pela influência na

percepção dos indivíduos de uma associação humana, assim como o responsável por desvelar os valores superiores presentes no *Ethos*.

Com o que foi exposto até o momento, podemos concluir que a experiência religiosa é um denominador comum entre as distintas realidades textuais, nos tratados fenomenológicos de Max Scheler e no horizonte do mundo da assembleia mateana. Nesses dois textos se veem aspectos da vivência humana, que são fundamentados pela experiência religiosa. Nesse sentido, aderindo aos argumentos da professora Ales Bello, experiência religiosa que se dá através da experiência de si, que percebe os limites de sua própria consciência e que se lança à experiência em busca do transcendente. A experiência de si na comunidade mateana vai desde a predominância política e social do Judaísmo Formativo à falta do pão de cada dia que, por sua vez, busca a superação através de escolhas conscientes, a saber: a vida em espírito, o cumprindo a Lei à luz de Cristo em razão da institucionalização da comunidade, e através das orientações ritualísticas, a ênfase no abandono do futuro à providência do transcendente, que como Zeilinger já afirma, é o abandono ao Deus-conosco, em vista do Reino dos Céus.

Portanto, cabe aqui uma indagação que ecoa nessa reflexão: é pertinente utilizar o plano fenomenológico de Max Scheler para compreender a experiência religiosa da comunidade mateana? Para responder a essa questão deve-se rememorar os propósitos do próprio método fenomenológico, para ressaltar a pertinência da análise que se intenta nesse momento. Ora, o método é um caminho e, em especial, o método fenomenológico é um caminho que busca o sentido das coisas. Neste estudo, busca-se compreender o sentido que o modelo religioso traz à experiência religiosa da comunidade mateana. Para compreender melhor esse propósito, é importante ressaltar os argumentos da professora Ales Bello quando afirma:

Para Husserl o mais importante não é a existência, mas a essência, o sentido. Sua ideia é que devemos colocar entre parênteses a existência dos fatos. O corpo diante de mim é um fato, mas não interessa tanto que ele esteja aqui, e sim o que ele é, o problema do sentido. (ALES BELLO, 2006, p. 93)

Tendo em vista a citação acima, percebe-se que o interesse maior não é a existência do modelo religioso enquanto um “fato empírico”, mas sim o sentido que esse fato traz para a construção dos significados no mundo. Segundo Scheler, o modelo religioso desempenha influências sobre uma associação humana e,

desse modo, contribui para construção dos significados no mundo, pois o modelo religioso influencia a percepção intencional dos sujeitos. Colocar o modelo religioso entre parênteses é buscar entender o que o modelo é e o seu sentido. Max Scheler se ocupa em dizer o que é um modelo e o sentido que ele ocupa em uma associação humana, como pôde ser visto no primeiro capítulo deste estudo. Assim sendo, o método fenomenológico nos permite colocar entre parênteses o modelo religioso da comunidade mateana e, em consequência disso, compreender o seu sentido na construção dos significados dessa assembleia.

3.5. Aspectos da experiência religiosa segundo Max Scheler

Na experiência religiosa, de acordo com o quadro conceitual scheleriano⁸⁶, pode ser notado que há um pressuposto apriorístico e outro material. É uma espécie de relação dupla entre o *ser* e o *dever-ser*, noutras palavras, o Deus da consciência religiosa, os valores de santidade, os valores espirituais, o bem e outros são apriorísticos, ou seja, independentemente de qualquer tipo de experiência contingente que o homem possua, tais valores e conceitos supracitados já são dados – estão no nível do ser.

Para que tais conceitos apriorísticos sejam acessados e materializados na vida contingente humana há um processo de escolha por parte do homem. O viver do ato religioso, por exemplo, que permite compreender Deus, ou ainda o desejo da salvação, já é a consequência humana da apreensão dos valores santos *a priori*. Mas, para que tal viver e desejo existam, antes de tudo existe uma escolha a ser feita diante dos modos polares de vida, ou seja, o homem pode viver seu núcleo espiritual de atos, que permite acessar o ato religioso, ou o homem pode dar atenção aos conteúdos sensíveis e instintivos da vida. Desse modo, para a passagem do *ser* para o *dever-ser* é requerida a apreensão dos valores *a priori*, que se dá na medida em que se escolhe viver de acordo com o núcleo espiritual de atos, e na medida em que prefere e ama. A escolha, nesse sentido, é fundamental

⁸⁶Deve-se advertir que as considerações a serem realizadas é o resultado entre o estudo comparativo das seções e páginas das três obras principais da fase fenomenológica de Max Scheler, a saber: *O formalismo na ética e a ética material dos valores* (edição espanhola, tomo II, seção primeira, capítulo I §2-6, e seção sexta, capítulo II §1-3), *Modelos e líderes*, e *Do eterno no homem*, que é composto pelo texto *Problemas da religião: Para uma renovação religiosa*, sendo que é dada maior atenção ao capítulo *Fenomenologia da essência da religião*.

para uma possível experiência religiosa e permitir um existir a partir dos valores a priori. Porém, há uma lacuna entre o processo do *ser* para o *dever-ser*. Tal lacuna representa a indagação que aqui se coloca: quais são as condições que facultam a possibilidade do *dever-ser*?

Uma das condições que deve ser destacada, e que será refletida a partir do texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa*, faz com que seja possível pensar a experiência religiosa materializada na história (*dever-ser*), desde que seja olhada eminente presença de um mediador. Isso significa que nenhum homem – seja ele líder, modelo religioso, imitador ou liderado – que escolhe viver seu núcleo espiritual de atos é solitário, “o sujeito religioso não é o pensador solitário” (SCHELER, 2015, p. 172), pelo contrário tais indivíduos existem dentro de um grupo em um momento histórico, e em peculiares condições sociais. O ato de viver o núcleo espiritual é individual, mas as forças históricas e sociais influenciam essa escolha humana que se dá em grupo, assim como o conhecimento dos conteúdos religiosos. A mediação, desse modo, se dá pela revelação positiva que um determinado homem religioso (*homines religiose*) apresenta ao grupo em que está: “por meio da palavra, contudo, o divino só consegue se manifestar, na medida em que e até o ponto em que ele se revela em pessoas” (SCHELER, 2015, p. 210) cujo papel exerce misteriosas forças sobre a percepção intencional de diversos indivíduos em uma comunidade. Em decorrência disso, a presença e o testemunho de certo homem religioso (*homines religiose*) influencia outros a seguirem o caminho da religião e auxilia, até mesmo, o crescimento e progresso da comunidade. Noutras palavras, é o mediador da palavra o intermediário no processo do *ser* para o *dever-ser* dos conteúdos e valores santos dados *a priori*. Em suma, a experiência religiosa materializada na história se dá por intermédio de um líder ou modelo religioso, o mediador!

Desse modo é possível perceber que a experiência religiosa vive desde que exista condições para sua materialização na história do homem. A condição que permite isso é a presença de um mediador. A experiência religiosa materializada se manifesta na vida e na história daquele que a vive. Sendo assim, tal experiência é traduzida através de palavras, gestos, símbolos ou ritos, que influenciam não só o crescimento pessoal de quem vive esse momento misterioso, mas que influencia a percepção intencional de indivíduos de certa comunidade e, em alguns casos, tal materialidade atravessa a história, ou tornam-se meios sociais

para sobrevivência de um grupo. Para tanto, é importante existir a força de uma pessoa ou modelo que fundamente a presença desse conteúdo revelado na vida concreta dos indivíduos, pois se os indivíduos imitarem certo modelo ou reproduzirem sua palavra às gerações é estabelecido, desse modo, uma tradição.

Entre o *ser* e o *dever-ser* da experiência religiosa existe a revelação. Existe revelação porque existe a presença de uma personalidade forte em grupos, e que, por sua vez, influencia os indivíduos que há nesses respectivos grupos, pois a instância divina se desvela às pessoas. A presença fenomênica do divino no mundo é mediada pela condição essencial humana, ou seja, o fenômeno religioso é apreendido no mundo tendo em vista a capacidade humana de apreendê-lo. De acordo com o que Scheler expõe em seu texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa*, no caso do Divino, em específico, faz parte de sua personalidade a capacidade de deixar-se conhecer, mas a revelação de seu conteúdo na história é dada “aos tipos essenciais diversos dos *homines religiose*” (SCHELER, 2015, p. 210). Portanto, investigar os tipos de homens religiosos dá material para entender os graus e conteúdo das revelações, bem como sua importância para construção de uma comunidade.

Aqui não se busca acessar e entender o conteúdo de uma revelação objetivamente, mas, a partir dela, compreender o grau de influência e importância para construção de uma comunidade que um modelo religioso pode exercer. Para isso, deve-se, antes de tudo, destacar uma questão importante que o próprio Scheler sublinha: o que se entende sobre a alma individual humana pode ser afirmado acerca dos grupos humanos? No decorrer das argumentações schelerianas, a resposta a essa indagação é positiva, e pode ser respaldada pelo o que ele afirma em seu livro *Modelos e Líderes*. Sendo assim, o que se considera sobre a alma individual humana também pode ser afirmado, de acordo com Scheler, para os seguintes casos:

grupos humanos em sua diversidade específica: massa, comunidade bio-orgânicas (gentes, tribos, famílias, povos, raças...) das sociedades convencionais baseadas num ato de liberdade, e das pessoas coletivas espirituais (Igreja, sociedade cultural, nação, Estado). (SCHELER, 1998, p. 33)

Pois, seja qual for o tipo de associação humana, tal associação é regida pela *lei dos poucos*⁸⁷, na qual haveria uma minoria que será o modelo para os outros membros dessa associação, ou seja, há um núcleo nas sociedades. A formulação da *lei dos poucos* é o que permite compreender as associações humanas do mesmo modo como se entende a alma individual humana. A *lei dos poucos*, dessa forma, é o núcleo da sociedade, do mesmo modo que a alma individual possui um núcleo. A partir desse princípio é possível perceber que em associações existem as minorias (divididas entre modelos e líderes), e para a minoria dessa associação o modelo será o valor encarnado em uma pessoa. E, a respeito disso, Scheler, em seus escritos organizados no livro *Modelos e Líderes*, afirma:

O modelo é o valor encarnado numa pessoa, com o rosto que fica pairando na frente do espírito da pessoa ou do grupo, e de tal modo o espírito vai tomando seus traços e transformando-se que seu próprio ser, sua vida, seus atos, consciente ou inconscientemente, vão-se conformando tanto com o modelo que o espírito diz sim e se sente aprovado, ou diz não e se sente reprovado, consoante esteja ou não de acordo com ele. (SCHELER, 1998, p. 36)

Aos olhos de Scheler é nítido que aqueles autores que tentaram explicar as associações humanas, exclusivamente, pela comunidade biológica, ou os defensores do liberalismo e do socialismo que pretenderam descrever a sociedade partindo da premissa de que há “objetivos voluntários, em capelinhas de interesses, em classes lutando umas contra as outras e formadas primitivamente de átomos humanos separados” (SCHELER, 1998, p. 34) estão errados. Pois, o que verdadeiramente rege as associações humanas é o núcleo das associações (*lei dos poucos*), ou como os defensores da *circulation des elites*, que formam a trama da história. Nas associações há líderes que mostram o rumo – seja ele certo, no caso de um bom líder, ou errado, no caso de um mau líder – ou modelos que são a personificação do ideal claro para os indivíduos que integram sua comunidade. Então, se a sociedade possui seu núcleo, afinal, qual é esse núcleo?

O núcleo de uma sociedade é caracterizado, em primeiro lugar, pelo modelo e, em segundo lugar, pelo líder. Esse núcleo é a minoria, e dentro dessa

⁸⁷ Max Scheler herdou o conceito de *lei dos poucos* da formulação cunhada pelo sociólogo e jurista austríaco von Wieser. A lei dos poucos, segundo Wieser, sustenta que em todo grupo que tenha consciência de sua unidade, haverá uma minoria que vai mandar. Scheler adere a essa formulação, e acrescenta que a minoria que manda é uma espécie de centro, ou seja, parte dessa minoria, em primeiro lugar, são os modelos, e o resto dessa minoria são os líderes do grupo. Conferir seção **1.3 Modelos e Líderes** desta dissertação (SCHELER, 1998, p. 29-38).

minoria há os modelos e líderes. O modelo, além de ser o valor encarnado em uma pessoa, como já foi exposto, possui forte influência que vai muito longe, isto é, o modelo não precisa conhecer o imitador, nem mesmo saber que é modelo. Em suma, segundo o que Scheler defende, “os modelos determinam o campo de ação do querer e do agir, na globalidade” e, “afeiçoando-nos a eles, com eles ficamos parecidos em nosso próprio ser” (SCHELER, 1998, p. 38). A força de influência que o modelo exerce é mais forte que a do líder. O líder possui carisma, mas essa pessoa é escolhida a partir do modelo. O modelo determina o tipo de líder que uma sociedade possui e seu respectivo carisma:

Os líderes só influem em nossa vontade. Os modelos e antimodelos atuando, não sobre a vontade, mas sobre nosso amor e nosso ódio, vão além da vontade e determinam nosso próprio caráter moral. Já moldaram o centro da pessoa bem antes que essa tomasse qualquer decisão. (SCHELER, 1998, p. 38)

Os valores, códigos, legislações, normas e outros que as pessoas decidem seguir ou negar têm sempre como ponto principal e inspiração o modelo. Não são as pessoas que escolhem a personalidade de um modelo para determinar quem será o líder, ou qual o sistema de valor que deve ser seguido, ou ainda que norma deve ser seguida, pelo contrário, a personalidade de um modelo se impõe ao grupo de pessoas. O modelo é o valor ideal por excelência, pois molda o ato do amar e preferir, e conseqüentemente o caráter moral daqueles indivíduos que apreendem essa personalidade tão forte e influente.

A relação ideal de modelo pode ser entendida a partir da relação entre uma mãe e seu filho de cinco anos, por exemplo. Se uma mãe leva seu filho de cinco anos à missa, e se por alguma razão essa criança decidir participar do rito, tal criança irá imitar o que a mãe faz. Essa criança não possui maturidade para entender todos os momentos e não consegue responder a todas as preces de memória ou lê-las, mas a criança conscientemente tem a mãe enquanto modelo para imitar, e assim essa criança seguirá a mãe. A mãe é o modelo que se impõe à criança. Se a mãe disser, por exemplo, *Amém*, na sequência essa criança dirá *Amém*. Se a mãe levantar as mãos, a criança também levantará. Mas, se a mãe disser *Aleluia*, ao invés de *Amém*, essa criança de cinco anos que imita a mãe dirá *Aleluia* no momento errado também. Mesmo a mãe errando, a criança continuará seguindo-a, pois para essa criança a mãe é o modelo ideal entre o valor objetivo do rito da missa e ela. Disso pode-se entender que o modelo religioso é importante

para atuação dos grupos religiosos, pois a exemplo dessa criança que imita a mãe, os grupos religiosos comportam-se de acordo com a inspiração que o modelo exerce sob seu núcleo pessoal. A mãe é o mediador entre o valor objetivo do rito da missa e a criança, e assim também é com os grupos religiosos, sendo o modelo o mediador entre o valor objetivo do ato religioso o Deus da consciência religiosa e os indivíduos da comunidade.

A experiência religiosa, desse modo, também é determinada pelo tipo de modelo religioso que inspira certo grupo. A experiência religiosa existe, na medida em que pode ser traduzida através de símbolos, palavras (oral e ou escrita) ou gestos. Mas, essa tradução sempre é feita à luz do tipo de modelo religioso que se impõe a esse determinado grupo, pois o valor revelado é objetivo, enquanto que o enunciado sempre revelado é expresso a partir de uma perspectiva subjetiva. Tal perspectiva é mediada pelo modelo religioso. Entre a instância misteriosa e a comunidade há primeiramente um modelo religioso, e em seguida um líder religioso. Entre o *ser* e o *dever ser* há um modelo religioso, em primeiro lugar, e depois um líder religioso. Entretanto, no caso da experiência religiosa, não é qualquer modelo que opera nessa instância, mas sim o modelo religioso, que em uma hierarquia de modelos-tipo é sempre o primeiro, já que aos olhos de Scheler a religião é o que determina a totalidade de uma sociedade. Enfim, com esses aspectos em mente, sublinha-se a seguinte indagação: Em que sentido é possível admitir que esse tipo de experiência religiosa existe sob a teoria da comunidade mateana?

3.6. Aspectos da experiência religiosa da comunidade mateana à luz de Scheler

Foi possível notar até o presente momento que há pontos em comum entre a teoria da comunidade mateana e o quadro conceitual scheleriano, e um desses pontos em comum é justamente o aspecto da experiência religiosa. Em ambos os textos que aqui são apresentados e estudados, a saber: o texto bíblico do Evangelho de Mateus contextualizado pelo mundo social e o quadro conceitual scheleriano, trabalham no horizonte da experiência religiosa, que é o que vimos na seção anterior. Portanto, podemos afirmar que existe experiência religiosa na perspectiva da assembleia mateana. E, para responder à questão pontuada na

seção anterior e investigar as características dessa experiência religiosa, é preciso pensar que, assim como no caso de Scheler, no qual em seu pensamento a experiência religiosa requer uma relação entre *ser* e *dever-ser*, no caso da comunidade mateana tal relação também existe.

Para tanto, vale rememorar, como vimos no segundo capítulo, que essa assembleia era a minoria em oposição às aclamadas e bem-sucedidas coalizões no período do Judaísmo Formativo. As relações que mantinham a comunidade eram de mútuo respeito entre mestre e discípulo. O que era defendido nessa assembleia era reflexo da resistência desse mesmo grupo frente às facções opositivas. Noutras palavras, estratégias sociais e de sobrevivência era o que mantinha o sentido de existência e conservação da tradição desse peculiar grupo. Portanto, para que tal estratégia pudesse exercer o efeito esperado, era necessário que cada membro do grupo vivesse verdadeiramente os preceitos defendidos. Isto é, não basta saber, simplesmente, qual é a Lei, ou o que deve ser feito, mas o que importa é o cumprimento pleno da Lei. A Lei não pode ficar localizada somente no nível do *ser*, pelo contrário, a Lei deve estar no âmbito do *dever-ser*, pois somente neste âmbito a Lei é plenamente executável. Ademais, a Lei que deve ser plenamente cumprida não é aquela interpretada aos modos do grupo do Judaísmo Formativo (Fariseus e Escribas), mas sim aquela que é plenamente à luz do modelo da comunidade. Esse é o fator que institucionaliza o grupo!

É necessário entender que entre o plano do valor a priori e o momento da execução plena da lei há um modelo religioso. Esse modelo religioso, que é o núcleo da comunidade, media o cumprimento da lei e permite o existir dos atributos desse peculiar grupo em clara oposição a outros. Entre o *ser* e o *dever ser* da lei existe um mediador que, por sua vez, não veio “revogar a lei ou os Profetas [...] mas dar-lhes o pleno cumprimento” (Mt 5.17). Esse pleno cumprimento se dá à luz do mediador, que é o modelo da comunidade: o valor encarnado em pessoa responsável por determinar o caráter moral daqueles que o imitam. O modelo religioso da comunidade mateana é Jesus Cristo, portanto o cumprimento pleno e correto da Lei, sem que exista modificações no que já foi prescrito, é executar a lei considerando o núcleo valorativo que a sustenta: Jesus Cristo.

Para essa comunidade, Jesus Cristo é alguém que veio para fazer cumprir as antigas revelações dadas aos antigos profetas. Tal característica é

exemplificada pelas citações de cumprimento⁸⁸ que o autor do evangelho repetidamente utilizou, ou seja, o autor do evangelho interessou-se por aquelas profecias da escritura na medida em que acentuasse a autoridade e posição do modelo nessa comunidade. Alinhar as antigas tradições com os desdobramentos da vida de Jesus é a prova clara de que Jesus era o modelo desse grupo, e o núcleo valorativo. Portanto, as técnicas de modernização presentes no texto bíblico e analisadas pelos exegetas, permite perceber que nesse hipotético grupo existia um modelo.

Lembrando o que Max Scheler defende sobre os grupos humanos, é possível entendermos o grupo mateano, do mesmo modo como é possível entender a alma individual humana. Pois, assim como a alma humana, o grupo mateano também possui um núcleo⁸⁹. Em primeiro lugar, há o modelo religioso e, em um segundo momento, há os líderes que podemos compreender como os mestres do grupo, que mantinham os laços de parentesco fortemente amarrados, institucionalizando assim esse grupo. Por assim dizer, é possível afirmar que a comunidade mateana possuía um núcleo, e o aspecto mais essencial desse núcleo é a presença de Jesus enquanto o modelo, que determina o segundo núcleo desse mesmo grupo, que são os mestres, e que, por sua vez, determinam o campo de ação de cada um dos indivíduos dessa assembleia. Com isso em mente, vale lembrar as palavras de Franz Zeilinger no livro *Entre o Céu e a Terra*, no qual afirma:

O Deus e Pai de Jesus Cristo *não está diante de nós*, mas, por meio de Jesus Cristo, é o “Deus-conosco” (1.23). Esse Deus plenificador sabe do que precisamos antes de lho pedirmos. Ou seja, um Deus que sabe tais coisas, há muito tempo se pôs em movimento, passando da distância do céu à proximidade dos seres humanos. Isso significa que Deus *per Christum dominum nostrum* [“por nosso Senhor Jesus Cristo”] está presente, portanto, está pronto para ouvir e socorrer. (ZEILINGER, 2008, p. 174)

A citação acima já foi reproduzida no segundo capítulo, todavia é de suma importância para os objetivos que se busca nesta análise, pois com esse argumento se enfatiza a pessoa de Jesus Cristo enquanto modelo religioso. Não

⁸⁸ Para maiores esclarecimentos acerca das citações de cumprimento, releia a seção: **2.5 O desenvolvimento social da comunidade mateana**, presente no segundo capítulo desse mesmo trabalho.

⁸⁹ O núcleo dos grupos humanos pode ser entendido tanto pela lei dos poucos, assim como a teoria da circulação das elites, como foi visto no primeiro capítulo desta dissertação na seção: **1.3. Modelos e líderes**.

conseguimos apontar e definir a biografia e os traços psicológicos da assembleia mateana, mas podemos concluir que existiam mestres, os líderes, no sentido scheleriano, na comunidade, que davam instruções, orientavam e ensinavam. A linguagem apresentada pelos mestres, responsável por caracterizar a comunidade, possuía um núcleo valorativo, que era Jesus Cristo, o modelo religioso, em sentido scheleriano. Além disso, esse modelo religioso apresenta um Deus presente, que está pronto para ouvir a comunidade, que ao experienciar os limites de sua própria consciência busca a transcendência. Nessa busca é possível “encontrar” a figura do Deus-conosco que, como Zeilinger descreve na citação acima, existe por intermédio de Jesus Cristo, uma vez que Deus não está diante dos membros livre de mediadores, senão, através do valor de pessoa em pessoa, encarnado em Jesus Cristo.

Essa experiência em que se apreende o Deus-conosco por intermédio de Jesus Cristo pode ser respaldada pelos argumentos schelerianos⁹⁰, se considerarmos o texto *Problemas da religião: para uma renovação religiosa*⁹¹, no qual se afirma a necessidade de um mediador para manifestação do Deus da consciência religiosa. Correlacionando esse argumento de Scheler com a realidade da comunidade mateana, se conclui, desse modo, que o Deus da consciência religiosa é o Deus conosco, e o mediador é Jesus Cristo. Mas, além disso, deve-se lembrar os aspectos da experiência ética desenvolvida e refletida por Max Scheler, em seu livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*⁹², no qual afirma que há o *gênio-religioso* moral, responsável por permitir a apreensão dos valores superiores do *Ethos*, influenciando a percepção intencional dos indivíduos. Tal aspecto em que Scheler atribui o conceito de princípio de seguimento pode ser visualizado na realidade da comunidade mateana. Ao correlacionar tais aspectos com os desdobramentos da comunidade, percebe-se que o princípio de seguimento, que é o que Scheler entende como *dever-ser* ideal, permitiu o progresso ético da comunidade e as antíteses (Mt 6.17-48) são a prova desse progresso, uma vez que a percepção da Lei era distinta às outras coalizões existentes, o que alicerçou, de certa maneira, o palco do conflito. Além disso, ao

⁹⁰ Rever seção 1.5. A ética e religião.

⁹¹ Cf. SCHELER, 2010.

⁹² Cf. SCHELER, 1948.

viver a Lei, a comunidade seguiu os preceitos fundamentados pelo modelo religioso em vista do Reino dos Céus.

Nesse sentido, ao considerar o campo de ação da comunidade mateana, que nesse caso é o mundo judaico depois da queda do Templo de Jerusalém, na qual há a oposição clara em relação às outras coalizões que haviam assumido posições de poder, o modelo religioso assume um lugar importante. Ao colocar parênteses no modelo religioso dessa comunidade, percebe-se o sentido da institucionalização da comunidade. O campo de atividade do modelo religioso está nas disputas intrajudaicas. Em decorrência disso, o papel desse modelo é institucionalizar a assembleia mateana, para que seja possível a oposição com base no sistema de valores inspirado pelo próprio modelo religioso, que é Jesus Cristo.

Ao considerar o que Scheler expõe em seu livro *Modelos e Líderes*, no qual afirma que “os sistemas de valores, e mais ainda, os códigos e as legislações inspiradas naqueles sistemas, e aos quais a pessoa presta ou recusa obediência, têm sempre como ponto de partida os modelos que vivem em tal época” (SCHELER, 1998, p.38). Pode-se afirmar que o progresso ético e a experiência religiosa da assembleia mateana foram possíveis porque existiu um núcleo valorativo que institucionalizou um discurso, propagado pelos mestres (os líderes) e seguido conscientemente pelos membros da comunidade. Assim sendo, o *dever-ser* da hipotética assembleia mateana é determinado pelo modelo religioso que fundamenta os valores e significados. O modelo é tão influente e prescindível que determina até mesmo a escolha dos líderes, que se constitui como o segundo núcleo do grupo. Sendo assim, se tal comunidade, em algum momento, teve algum líder, esse líder agiu de acordo com o sistema de valores ideal que o modelo religioso fundamentou. O reflexo de tal influência é visto no campo de ação desses indivíduos analisado a partir do mundo apreendido a partir do texto bíblico.

O modelo Jesus Cristo e ideal dessa comunidade existe no campo do *dever-ser*, ou seja, no âmbito da materialidade histórica, enquanto fundamento dos valores e institucionalização da comunidade. Se o modelo se mantiver somente no âmbito do ser, enquanto um fenômeno no mundo de significados que não foi apreendido ainda, tal modelo não exercerá influência real na vida dos indivíduos que o imitam, ou no campo de ação. Sendo assim, para que o modelo exerça real influência nos aspectos da vida da hipotética assembleia mateana, é mais do que

necessário que esse modelo seja materializado na substância empírica dos homens do período da história em que se localizam. Nesse sentido, escreve Scheler em seu livro *Modelos e Líderes*:

Os grandes homens, tais como existiram na história, são muitas vezes figuras mistas, isto é, quando os contemplamos é primeiramente por referência àqueles conceitos e é por ele que os analisamos e medimos⁹³. Por outro lado, porém, os modelos-tipos só começam a ter influência real quando se materializam na substância empírica dos homens da história. Em qualquer modelo há um lado empírico e um lado apriorístico, um ser e um dever-ser, um aspecto de imagem real e um aspecto de valor. (SCHELER, 1998, p. 26)

O aspecto do *dever-ser* ideal é conceito que se encontra na realidade do pensamento de Scheler, mas que ao correlacionar com o Evangelho de Mateus, aponta para a existência de mediador entre os valores que são a priori ou empírico. No caso do Evangelho de Mateus, essa mediação se dá por meio do ideal da pessoa valorativa de Jesus Cristo enquanto núcleo essencial da comunidade mateana. Além disso, o valor objetivo do ideal que constitui o núcleo desse grupo também precisa estar em consonância com a realidade empírica, isto é, deve, necessariamente, estar no âmbito do dever-ser ideal para exercer real influência. Nesse sentido, aqui se sublinham três indagações: 1) se Jesus é o modelo-tipo no âmbito empírico da história da hipotética assembleia mateana, em que sentido esse modelo-tipo habitou o horizonte do *dever-ser* da vida dos indivíduos do grupo mateano? 2) quais as provas que dão critérios para tal afirmação? 3) a apreensão do modelo no âmbito do *dever-ser* é a consequência de uma experiência religiosa?

Para responder à primeira indagação, é preciso entender que o modelo-tipo vive no âmbito apriorístico e objetivo (nível do ser). Para que ele possa ser visualizado, é necessário que seu valor seja apreendido por um sujeito e, somente em decorrência dessa apreensão, ele se materializará na história dos indivíduos. Sendo assim, a apreensão do conteúdo objetivo pelo sujeito se dá a partir de sua decisão em viver seu próprio núcleo espiritual de atos, permitindo assim que possa

⁹³ Embora essa citação esteja localizada no livro *Modelos e líderes*, de Scheler, mais precisamente no capítulo primeiro intitulado *O modelo e o líder: Visão geral* que foi escrito em 1921, segundo a nota do tradutor da edição com que trabalhamos e exemplificada nas referências bibliográficas desse trabalho, é possível perceber a preocupação de Scheler sob tal temática no livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*, previsto no capítulo II, da sexta seção desse mesmo livro, no qual são dedicadas pela primeira vez seções acerca da hierarquia entre os tipos de pessoas valiosas, bem como a preocupação com a atuação dos modelos na história e desenvolvimento social de uma comunidade. Para tal estudo, verificar as páginas 306 a 398 da tradução espanhola de 1948, também prevista nas referências bibliográficas deste estudo.

preferir e amar o valor do modelo-tipo. O modelo-tipo está dado enquanto fenômeno no mundo de significados, mas para que ele se materialize é necessária a decisão de um sujeito que ame e prefira seu valor objetivo. É uma relação experiencial subjetiva para chegar ao núcleo objetivo do valor. É uma relação entre o que é objetivo e subjetivo. Para Scheler, os enunciados ou a experiência que leva o sujeito a viver seu próprio núcleo de atos, a ponto de preferir algo, é subjetivo, enquanto que o que é dado no mundo de significados é objetivo.

Nesse sentido, se no caso da hipotética comunidade mateana é possível visualizar Jesus na materialidade do horizonte histórico, isso se justifica pelo fato de ter existido uma decisão por parte daqueles que o apreenderam e se comportaram vendo seu reflexo em Jesus. Portanto, se no texto bíblico são apresentadas provas de Jesus Cristo enquanto o modelo religioso e princípio de seguimento dessa comunidade é porque ele se materializou na história, enquanto valor de pessoa. Se ele se materializou na história é porque existiu determinada experiência que permitiu que cada indivíduo desse grupo pudesse viver seu núcleo espiritual de atos e apreender o valor objetivo do núcleo valorativo de seu grupo, que nesse caso é o modelo religioso chamado Jesus.

Segundo Max Scheler, como pôde ser visto no primeiro capítulo, se alguém consegue viver em seu núcleo espiritual de atos consegue acessar o valor objetivo dos fenômenos que se apresentam, bem como efetivar o ato religioso, que conduz o homem à salvação. Nesse sentido, sabendo que Jesus Cristo se materializou, é possível inferir que os membros davam atenção aos seus atos espirituais, ao invés de dar atenção ao corpo e sensações, uma vez que viviam de acordo com seus respectivos núcleos espirituais. Portanto, é possível dizer que efetivaram o ato religioso e, se isto aconteceu, tiveram certa experiência religiosa, de acordo com a lógica do pensamento scheleriano. A busca pelo Reino dos Céus e a preocupação em seguir Jesus Cristo era a tentativa de cumprir os planos de Deus, pois desse modo a comunidade mateana mantinha a aliança divina, em vista do Reino dos Céus, isto é, da salvação.

Isso nos autoriza responder duas questões: o modelo religioso habitou a vida dos membros da comunidade na medida em que os membros o seguiram. Ademais, não existiria o Evangelho de Mateus se não fosse verificada a materialidade de Jesus Cristo na vida desse hipotético grupo. Portanto, o que prova essa materialidade é o próprio texto enquanto resultado do mundo da vida dessa

associação. Pelo fato de Jesus Cristo ter se materializado, e considerando os aspectos da experiência religiosa scheleriana, os indivíduos desse grupo puderam apreender o valor objetivo do modelo religioso. Ou seja, aprenderam o valor objetivo de pessoa preferindo e amando o modelo religioso Jesus Cristo, bem como efetivaram seu ato religioso que conduz o caminho da religião em vista da Salvação. Sendo assim, nesse sentido scheleriano de análise: existiu experiência religiosa na comunidade mateana.

Sabendo que os estudos desenvolvidos sobre o Evangelho de Mateus respeitam as provas sociológicas de conservação de um grupo, principalmente partindo do pressuposto defendido por Weber, sobre a rotinização do carisma. Serão expostos, dessa forma, os aspectos sociais dessa comunidade para respondermos à última questão pontuada anteriormente e que nos resta, para tanto, seguirem subseções específicas. Mas, vamos iniciar a reflexão pelos critérios que provam que Jesus é o modelo religioso na constituição social da comunidade mateana.

3.6.1. Os aspectos sociais

A hipotética comunidade mateana está localizada no mundo judaico. Lidaram com a perda do centro cultural e religioso característico que era o Templo. Desse modo, os judeus dispersos tentaram se localizar nesse novo mundo. São constituídos, então, diversos grupos, cada qual com seus valores e modo peculiar de viver a tradição e cumprir a respectiva Lei. Dentre os muitos grupos, há de constar coalizões no período do Judaísmo Formativo, que assumiam posturas de poder. Em oposição às coalizões em poder, o grupo mateano era uma minoria não muito bem institucionalizada e organizada, mas que possuía um conjunto de valores que afirmavam ser o correto estar em oposição. O grupo mateano defendia que os judeus da coalização em poder deformavam a Lei, não a cumpriam corretamente e não eram detentores da verdade que mantinham na aliança com Deus. Essa postura é o que se chama de natureza sectária, como foi apresentado no segundo capítulo, respeitando a perspectiva de J. Andrew Overman, uma das características sociais que caracterizam o comportamento daqueles que pertenciam ao grupo mateano.

Outro aspecto social que deve ser destacado é o cumprimento da Lei em decorrência dessa natureza sectária, isto é, dessa postura dos indivíduos entenderem-se como aqueles que viveram verdadeiramente a aliança divina por cumprirem corretamente a Lei. O cumprimento da Lei é o eixo motor das escolhas e comportamentos de cada indivíduo desse grupo. Sabendo que as coalizões bem institucionalizadas distorcem a Lei, deve ser destacada a maneira adequada de compreender e cumprir a lei, o que nos leva a admitir que a disputa entre os respectivos grupos se davam no âmbito da interpretação. Aqui se situa a importância das antíteses (Mt 5.17-48), pois as instruções sobre o correto modo de interpretar e cumprir a Lei são apresentadas nesses versículos. Quando é enfatizado que Jesus Cristo não vem revogar a Lei, mas dar o pleno cumprimento, aponta-se, primeiramente, que a Lei não estava sendo cumprida como deveria pelos grupos influentes da sociedade. A interpretação à luz de Jesus Cristo eleva o sentido da própria Lei e fundamenta o palco do conflito, no âmbito da interpretação. A assembleia mateana, na visão daquele que integrava essa associação, era a única assembleia que interpretava e vivia corretamente a Lei. Para melhor compreender essa característica sectária e da centralidade podemos analisar alguns versículos do texto mateano que constitui a seção sobre os verdadeiros discípulos:

Nem todo aquele que diz: “Senhor, Senhor” entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus. Muitos me dirão naquele dia: “Senhor, Senhor, não foi *em teu nome que profetizamos* e em teu nome que expulsamos demônios e em teu nome que fizemos muitos milagres?” Então, eu lhes declararei: “Nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, vós que praticais a iniquidade”. Assim, todo aquele que ouve essas palavras e as põe em prática será comparado ao homem sensato que construiu sua casa sobre a rocha. (Mt 7. 21-24)

Aqui não se busca analisar versículo por versículo, senão somente destacar a natureza sectária presente na linguagem que caracteriza esse grupo. Praticar a vontade do pai é viver a centralidade da lei, e em decorrência dessa postura a herança do Reino dos Céus. Além disso, quando se analisa o versículo “Nem todo aquele que diz: ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu pai que está nos céus” (Mt 5.21) nos permite fazer uma pergunta: quem é a pessoa que revoga a prática da vontade do pai? Quem foi aquele que disse “*meu pai*”? A resposta dessas duas questões nos ajuda a identificar o núcleo de todas as interpretações da assembleia mateana, que é o

modelo religioso, no sentido scheleriano. Além disso, há outra frase que merece atenção, a saber: “todo aquele que ouve essas palavras e as põe em prática será comparado ao homem sensato que construiu sua casa sobre a rocha” (Mt 7.24). Esse trecho merece atenção, pois é responsável por acentuar, novamente, a prática do que é ouvido. Não vale somente ouvir, mas deve-se praticar. A prática é de extrema importância, uma vez que a assembleia mateana não é bem institucionalizada. O que delinea as características sociais dessa assembleia é justamente a prática, evitando assim conflitos entre os membros e a preservação da própria tradição. Desse modo, quando se analisa o núcleo desses aspectos é possível perceber a materialização do núcleo valorativo desse grupo que, por sua vez, partindo do horizonte de Scheler, é o modelo religioso admitido a partir do que se pode inferir do mundo do texto, que é o resultado de certa experiência de uma associação humana. Em suma, seguir aquele que cumpre a vontade do pai é cumprir a vontade do pai com ele e, assim, viver em consonância com Deus. Ademais, viver o núcleo valorativo peculiar da associação mateana aponta para a fundamentação de um comportamento que vive na contramão da coalização maior e mais influente da sociedade nesse período.

3.6.2. Citações de cumprimento

Nesse trabalho, repetidas vezes, as citações de cumprimento entraram no rol das discussões, e nesse momento não poderia ser diferente, tendo em vista o papel importante, quer seja para a constituição do texto bíblico ou para a constituição da própria comunidade. As citações de cumprimento são uma das características que se destacam, dentre outras, tendo em vista que é através desse método que se acentua a autoridade do modelo e núcleo valorativo da comunidade. As citações de cumprimento possuíam o terminante objetivo de atualização, isso é, dar autoridade ao agente escolhido para cumprir o plano idealizado por Deus. Alinhar detalhes de antigas profecias ou da vida de profetas anteriores ao plano da vida do agente escolhido é pontuar não só sua autoridade, mas o cumprimento do que havia sido previsto na tradição. É basicamente a releitura da tradição para destacar o mediador entre os planos divinos e os indivíduos pertencentes à associação mateana.

Identificar esse agente escolhido ou o mediador que recebe toda essa autoridade tendo sua vida alinhada a eventos anteriores da tradição é perceber novamente o ideal normativo do grupo. Perceber a autoridade dessa pessoa é, ao mesmo tempo, perceber quem é o modelo religioso de grupo. Para melhor compreender esse aspecto destacaremos alguns versículos do capítulo 12, versículos de 15 a 21, pelos quais se verifica a metodologia de alinhar eventos da vida do agente escolhido:

Muitos o seguiram e ele os curou a todos. E os proibia severamente de torná-lo manifesto, a fim de que se cumprisse o que foi dito pelo profeta Isaías: *Eis o meu Servo, a quem escolhi, o meu Amado, em quem minha alma se compraz. Porei o meu espírito sobre ele e ele anunciará o Direito às nações. Ele não discutirá, nem clamará nem sua voz nas ruas se ouvirá. Ele não quebrará o caniço rachado nem apagará a mecha que ainda fumega, até que conduza o direito ao triunfo. E, no seu nome as nações porão esperança.* (Mt 12.15-21)

Nesse trecho deve-se destacar que o agente que curou é Jesus. E essa autoridade é dada por intermédio da atualização do texto, ou seja, nas linhas onde foi conservado o itálico do texto no original, se vê a herança do texto do profeta Isaías, a saber:

Eis o meu servo que eu sustento, o meu eleito, em quem tenho prazer. Pus sobre ele o meu Espírito, ele trará o direito às nações. Ele não clamará, não levantará a voz, não fará ouvir a voz nas ruas; não quebrará a cana rachada, não apagará a mexa bruxuleante, com fidelidade trará o direito. Não vacilará nem desacorçoará até que estabeleça o direito na terra, e as ilhas aguardem seu ensinamento. (Is 42.1-4)

Essa não é só a prova das técnicas de discurso empregadas no Evangelho de Mateus em vista da correta interpretação e cumprimento da Lei. Ademais, essa técnica de discurso desvela a autoridade que fundamenta a interpretação e o cumprimento correto da Lei. A partir dessa citação de cumprimento é possível dar autoridade ao ideal nuclear da assembleia mateana, que é Jesus Cristo. O modelo religioso, desse modo, é o mediador a quem os indivíduos devem confiar e reconhecer sua autoridade. Ora, como não reconhecer a figura daquele que cumpre o que havia sido previsto pelo profeta Isaías? Para os aderentes do grupo mateano, negligenciar essa questão é o mesmo que não viver em consonância com os planos divinos, e conseqüentemente perder a chance de herdar o Reino dos Céus. Em suma, pelas citações de cumprimento é possível identificar, assim como nos aspectos da natureza sectária da associação mateana,

que o modelo religioso, do modo como Scheler defende, é o núcleo ideal, que nesse caso é Jesus Cristo, o servo, o amado!

3.6.3. Os laços da assembleia doméstica mateana

Além da natureza sectária, a ênfase no correto cumprimento da lei e das citações de cumprimento devem, ainda, ser considerados os laços que uniam essa comunidade, que são os laços de parentesco. A comunidade mateana é constituída por um núcleo primeiro e mais essencial, que é o núcleo onde o modelo está; em seguida, existe o núcleo dos mestres, e então o núcleo dos discípulos. É justamente o laço entre mestre e discípulo que une e perpetua, por assim dizer, a tradição, características e meios sensatos para que tal comunidade sobreviva. Segundo Saldarini, a única característica que institucionalizava esse grupo, era justamente a conexão entre mestre e discípulo, que para aquele período era uma relação muito importante e de mútuo respeito. Essa relação de parentesco reforça a comunidade e são relações pessoais, portanto quando existia algum problema entre os membros, a participação ativa e voluntária ajudava a responder as situações conflitivas.

Ao considerar os argumentos de Saldarini, em seu livro *A comunidade judaico-cristã de Mateus*, a palavra chave dessa comunidade é *ekklesia*. Na *ekklesia*, a exemplo da relação entre pai e filho, Deus e Jesus, o grupo estrutura suas relações de mestre e discípulo. É um arranjo para manter a ordem do grupo e, sobretudo, a busca pela afirmação de espaço para legitimar a autoridade de Jesus Cristo, que é o modelo religioso dessa associação. Esse espaço é extremamente importante, pois nele são discutidos os traços da tradição entre os indivíduos, bem como a leitura da Bíblia Hebraica para enriquecimento das interpretações. Essa característica permite dizer que essa associação é uma assembleia.

O que era discutido, lido e interpretado dentro do espaço da *ekklesia* entre os membros dessa suposta associação ocorria sempre à luz de Jesus Cristo, isto é, nesse espaço visava-se viver e cumprir a Lei ao modo que os mestres apresentavam os princípios fundamentados pelo modelo religioso. Era o momento em que aprendiam a imitar o modelo religioso. Era o momento de cumprir a Lei e entender o que caracterizava o justo e porquê aqueles que imitavam o modelo eram

justos. Portanto, nesse sentido, o modelo religioso nessa associação é o conteúdo das discussões e estudos, de modo que fundamenta o núcleo valorativo dessa comunidade, a fim de dar sentido à correta interpretação e elevação da própria Lei judaica. Em suma, Jesus enquanto modelo religioso, mais uma vez, é o núcleo, mas, dessa vez, passa a ser o conteúdo que está na roda de conversa dos membros desse grupo, para que possam caracterizar sua linguagem, elevar a Lei judaica com a correta interpretação e comportamento.

Com tudo isso em mente, pode-se dizer que os critérios que permitem identificar Jesus como modelo religioso, de acordo com o que Scheler defende e as características da comunidade mateana são: 1) natureza sectária que afirma a peculiaridade do grupo frente às disputas intrajudaicas, o correto cumprimento da Lei e ênfase no *dever-ser* da Lei, para que a própria Lei judaica possa ser elevada; 2) citações de cumprimento, que conferem autoridade ao núcleo ideal e normativo dessa associação, que é o agente escolhido por Deus e que cumpre as antigas profecias; 3) a associação doméstica, que é o espaço onde costumam ler a Bíblia Hebraica, aprendem com os mestres e escutam e tentam aprender como comportar-se à luz de Jesus Cristo.

Nesse sentido, o conteúdo das discussões para afirmação da linguagem, cumprimento da lei e a autoridade do modelo é norteado pelo exemplo de Jesus Cristo, sendo ele o modelo religioso ideal para que todos possam imitar, à luz do princípio de seguimento. Todavia, para finalizar essa reflexão nos resta uma indagação de suma importância: em que sentido podemos observar no texto o progresso ético e a experiência religiosa, tomando como ponto de partida Jesus Cristo, o modelo religioso?

Para responder a essa indagação é necessário rememorar o que é defendido nas *Antíteses*, assim como na oração do *Pai-Nosso*⁹⁴. No caso das *Antíteses*, de acordo com o que Juan Luiz Segundo demonstra em seu livro *O caso Mateus*, vê-se que Jesus eleva a Lei judaica citando um preceito da antiga Lei e traz uma nova forma de compreender esses preceitos. Além disso, há uma característica bastante importante em cada um dos versículos desse texto, no qual Jesus traz sua visão acerca do assunto. Nas seis antíteses é visualizada uma possível “punição” por não cumprir a Lei à luz de Jesus, ademais, em algumas das

⁹⁴ Conferir subseções 2.4.2. *As Antíteses* e 2.4.3. *A oração do Pai-Nosso*.

antíteses é visualizada a recompensa dada àqueles que a cumprem. Portanto, seguir a Lei à luz de Jesus Cristo, enquanto fundamento valorativo do discurso da comunidade, é elevar à plenitude a religião judaica. Essa pode ser a demonstração do modo como a percepção intencional dos sujeitos dessa respectiva comunidade contribui para o progresso ético, que se deu à luz de Cristo. Além disso, é a recompensa àqueles que cumprem a Lei, pois “aquele, porém, que os praticar [as leis] e os ensinar, esse será chamado grande no Reino dos Céus” (Mt 5.20). Isto é, para ser grande no Reino dos Céus, algo que a assembleia aspira porque reconhece os limites de sua própria consciência, é preciso cumprir a Lei à luz de Jesus Cristo, que é o modelo religioso.

No caso da oração do *Pai-Nosso*, se vê, assim como no caso das *Antíteses*, o reconhecimento dos limites da consciência de cada indivíduo dessa assembleia, pois lançar ao Pai os problemas é reconhecer que cada indivíduo não consegue resolver esses problemas sozinho(a). Portanto, se vê mais uma vez a figura do modelo religioso, que intermedia a relação entre o Deus-conosco, para quem se lançam os problemas em oração, e o mundo social desses indivíduos. Jesus Cristo é apreendido enquanto núcleo valorativo da comunidade, que traz o progresso ético, e caracteriza os membros como justos e herdeiros do Reino dos Céus. Mas, além disso, o modelo religioso, que é Jesus Cristo, possui acesso ao mundo transcende e concreto. Segundo Scheler, de acordo com o livro *Modelos e Líderes*, essa é a diferença entre um modelo religioso e um gênio, por exemplo. Portanto, Jesus Cristo, cumprindo os critérios listados nas subseções acima, é a autoridade da comunidade. Ademais, considerando o reconhecimento dos limites da comunidade se tem, desse modo, uma experiência em que as correntes de consciência aspiram pelo conhecimento do transcendente que está em cada indivíduo dessa assembleia. Desse modo, a consciência desses sujeitos apreende o ato religioso (no sentido scheleriano) e consegue apreender o Deus da consciência religiosa. Portanto, a experiência ética se relaciona com a experiência religiosa na medida em que se assume o necessário reconhecimento dos limites da consciência. Buscar o transcendente, a quem deve-se lançar os problemas futuros, requer uma atitude consciente, a ponto de elevar à plenitude a Lei judaica e fazer com que cada indivíduo seja pessoa.

Esse estudo se limita a três capítulos, ao modo como foram apresentados e refletidos até aqui. No entanto, a compreensão da dimensão

religiosa à experiência ética não se restringe a estas páginas. Pelo contrário, há muito o que estudar e considerar para continuação deste estudo, o que será realizado no futuro. Portanto, resta-nos agora realizar as considerações finais, que se seguem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Max Scheler era de uma voracidade espiritual enorme. Ele acolhia tudo aquilo que podia lhe alimentar e possuía a força de penetração, que abria por toda parte o seu caminho rumo ao essencial. Conta-se que a leitura que ele a cada vez devorava o arrebatava de tal modo, que ele obrigava colegas que encontrava a tomar parte em sua experiência, arrancando simplesmente do livro que estava lendo folhas inteiras, para apertar na mão do indivíduo tomado repentinamente por espanto. Da *Metafísica do conhecimento*, de Nicolai Hartman, um livro de que gostava muito, ele consumiu vários exemplares dessa forma. (GADAMER, 2008, p. 24)

O trecho citado acima, retirado do livro *Hermenêutica em Retrospectiva*, de Gadamer, revela uma das muitas facetas desse homem tão intenso e importante para a história da filosofia. A força de penetração de Scheler no mundo acadêmico, infelizmente, nos dias de hoje, não possui tamanha força como deveria. E, sobre isso, o próprio Gadamer faz questão de apontar quando afirma no mesmo texto que é inacreditável que alguém que se interesse por filosofia não conheça Scheler. Tal espanto ainda se mantém na mente daqueles que se deleitam com sua leitura nos dias de hoje, pois Max Scheler carrega consigo a originalidade no modo como trabalhou com o método fenomenológico e, sobre o que o filósofo Sokolowski, em seu livro *Introdução à fenomenologia*, destaca:

O que lhe faz [Scheler] parecer ser um fenomenólogo é que ele dá atenção a problemas específicos concretos, especialmente problemas humanos tais como religião, simpatia, amor, ódio, emoções e valores morais, e analisa-os em detalhe. (SOKOLOWSKI, 2012, p. 230)

Mas, além de Scheler se ocupar com assuntos essencialmente humanos, ele fez tal análise com o entrecruzamento de outras disciplinas, tais como: sociologia, teologia e ciências naturais, para contribuir e defender a interdisciplinaridade presente não só em seus escritos, mas, sobretudo, no modo como o conhecimento deve ser produzido – em diálogo. Portanto, o desafio desse trabalho é rememorar a presença desse homem não só na história da filosofia, mas, ainda, no desenvolvimento da história do pensamento humano e sua influência para outras áreas do conhecimento, como é o caso desse trabalho. A leitura arrebatadora realizada sobre alguns trabalhos desse filósofo foi tão penetrante que não poderia passar despercebida. A exemplo do autor que rasgava páginas de seu próprio livro, aqui se rememoram páginas de seu próprio trabalho a fim de

demonstrar sua importância e profundidade argumentativa para as investigações da área das Ciências da Religião.

Esse empreendimento foi pensado após a leitura da tese de doutorado em filosofia de Karol Wojtyła, popularmente intitulado *Max Scheler e a ética cristã*, na qual se vêem os esforços de Wojtyła para sistematizar, em um primeiro momento, o pensamento ético de Scheler que, por sua vez, é desenvolvido no livro *O formalismo na ética e a ética material dos valores*. Nesse momento, Wojtyła afirma que é possível compreender um progresso ético a partir da releitura do texto *O Sermão da Montanha*, e Jesus Cristo pode ser entendido como o *gênio-religioso* moral, responsável por esse progresso. Ora, essa afirmação somada à inquietação da pesquisadora ao observar as atitudes de líderes religiosos e sua influência sobre as pessoas, apontou para um tema que poderia ser discutido em Ciências da Religião, e fundamentado a partir de Scheler. Portanto, essa dissertação de mestrado é o destaque de resultados alcançados a partir da intuição de Wojtyła, fundamentada pelos argumentos interdisciplinares de Scheler, somado à inquietação de uma problemática presente nas associações religiosas do contexto atual, a saber: a presença de modelos e líderes religiosos e suas consequências.

A contribuição que Scheler traz às análises da disciplina Ciências da Religião são muitas, mas dentre elas destaca-se a melhor compreensão sobre o que vem a ser fenômeno religioso e sua presença nas associações humanas. Scheler, como o bom fenomenólogo que é, olha para os traços particulares de uma realidade concreta, em especial, da realidade da experiência religiosa, assim como Greschat sublinha em seu livro intitulado *O que é ciência da religião?* Ao dizer:

Quando os fenomenólogos da religião falam sobre a “essência” de um fenômeno, referem-se a seus traços elementares, ao geral dentro do particular, às qualidades formais de uma realidade concreta vivenciada por seres humanos. Procura-se o invariável em meio às múltiplas variações. (GRESCHAT, 2005, p. 146)

Com isso em mente, nesta pesquisa buscou-se compreender o invariável em meio às múltiplas variações, ou seja, a realidade concreta da experiência religiosa que, nesse caso, é o fenômeno religioso. Desse modo, a questão que nessa pesquisa apareceu em todos os distintos momentos é: como o fenômeno religioso age na realidade concreta de uma associação humana? Tendo isso em mente, a análise reflexiva desse trabalho visou o seguinte objetivo: identificar o modelo religioso em uma comunidade para compreender sua

respectiva força de influência na construção dos significados no mundo dessa comunidade. Noutras palavras: compreender a presença do modelo religioso e sua respectiva relação com a ação do fenômeno religioso nos aspectos concretos de uma comunidade. Mais especificamente, caminhamos na tentativa de responder à seguinte pergunta: como o fenômeno religioso se manifesta a partir do modelo religioso?

Tal análise foi desenvolvida em três capítulos, que exploram aspectos diferentes do fenômeno religioso, mas que estão intrinsecamente conectados em vista do objetivo que se buscou. No primeiro capítulo foi apresentado o desenvolvimento dos argumentos de Scheler, enfatizando a presença do modelo religioso nos aspectos da ética e da teoria do conhecimento religioso. No segundo capítulo foi apresentado, de modo sucinto, a construção do mundo social mateano, assim como foi realizada uma breve análise sobre o texto o *Sermão da Montanha*, dando maior atenção à análise das *Antíteses* (Mt 5.17-48) e a orientação ritualística do *Pai-Nosso* (Mt 6.5-15). Dando continuidade à análise, no terceiro capítulo foi justificada a possibilidade de aplicação de Scheler ao texto bíblico, refletida a constituição e formação de cânon, para a possível fundamentação argumentativa da análise da experiência religiosa da comunidade mateana, realizada no final do capítulo, apontando para o modelo religioso.

Com o desenvolvimento reflexivo dessa dissertação, é possível dizer que existiu experiência religiosa e progresso ético na comunidade mateana e isso se deu para atender necessidades institucionais e estratégicas para a própria sobrevivência da comunidade mateana, considerando as disputas intrajudaicas do momento. Ademais, foi possível perceber que o modelo religioso dessa comunidade é Jesus, e os critérios que justificam isso são os próprios dados exegéticos do texto bíblico, a saber: a natureza sectária das comunidades, a centralidade da lei, as citações de cumprimento e as relações de parentesco (mestre-discípulo, pai-filho, Deus-Jesus). E é justamente esse o resultado alcançado, que localiza esta pesquisa no rol das Ciências da Religião.

Deve-se destacar a originalidade da pesquisa com a contribuição que Scheler trouxe a essa análise, que permitiu pontuar o modelo religioso como o núcleo valorativo da comunidade que, por sua vez, influencia a construção dos significados no mundo e determina os líderes que são escolhidos. O campo de ação da comunidade mateana foi definitivo para o progresso ético e para a experiência

religiosa. A diferença entre o modo como a comunidade mateana e o judaísmo formativo entendiam as leis não se dava no núcleo do valor que fundamenta o enunciado da lei, mas no modo como é interpretada e vivenciada sua qualidade no campo de ação. Se a lei judaica é relativa, tal relatividade se dá por conta do discurso subjetivo, tendo Jesus como centro e modelo do fundamento eterno, dirigido aos discípulos da assembleia mateana.

O núcleo valorativo da comunidade, que é o valor de pessoa, foi responsável por fundamentar o discurso e o modo de compreender e cumprir a lei. Portanto, ao vir para dar o pleno cumprimento da Lei, Jesus Cristo apresenta, através da pessoa do mestre da comunidade, o caminho em vista da justiça. Buscar a justiça é o mesmo que cumprir a lei. Cumprir a lei requer uma consciência e um estilo de vida. É a chamada relação entre ser e dever-ser da lei mateana que pode ser correlacionada à realidade dos escritos fenomenológicos de Scheler e é a partir desse conceito que pode-se dizer que existiu experiência religiosa, a partir do método da correlação. De um lado, para a comunidade mateana não basta saber qual é a Lei e norma a ser interpretada, ademais é preciso cumprir tal Lei. O cumprimento da Lei na comunidade mateana existe na medida em que é apreendido o modelo religioso, que é Jesus Cristo. De outro lado, deve-se considerar que para Scheler não basta saber quem é a pessoa, se não for ultrapassado esse saber para alcançar os valores fundamentais. Noutras palavras: não basta saber quem é Jesus Cristo, mas deve-se viver e cumprir a Lei (os valores fundamentais) à luz da pessoa de Jesus Cristo. Portanto, para compreender esse resultado, vale rememorar as palavras de Scheler registradas no livro *Modelos e Líderes*, e repetida nessa dissertação, nas quais, sobre o conceito de modelo, ele afirma:

Os grandes homens, tais como existiram na história, são muitas vezes figuras mistas, isto é, quando os contemplamos é primeiramente por referência àqueles conceitos e é por eles que os analisamos e medimos. Por outro lado, porém, os modelos-tipos só começam a ter influência real quando se materializam na substância empírica dos homens da história. Em qualquer modelo há um lado empírico e um lado apriorístico, um ser e um dever-ser, um aspecto de imagem real e um aspecto de valor. (SCHELER, 1998, p. 26)

Jesus Cristo não é só uma miragem distante, mas o núcleo valorativo que faz com que haja o progresso ético e experiência religiosa na comunidade mateana. Se Jesus Cristo fosse somente essa miragem distante, não existiria ação do fenômeno religioso, e os significados no mundo social dessa comunidade seriam

construídos a partir de outro referencial valorativo, ou seja, a partir de outro modelo. Mas, afinal, com o que Scheler contribuiu para esta pesquisa e para este resultado, aqui adiantado?

O primeiro capítulo é de suma importância para perceber que o mundo a ser entendido a partir do texto do *Sermão da Montanha* é a explanação da presença de um modelo religioso que media a relação entre Deus e o mundo, assim como é responsável pelo progresso ético e religioso. Nesse capítulo, foi considerado que, para Max Scheler, a relação entre imitador e modelo é ideal. A pessoa imita o modelo cujo valor pessoal é preferido e ampliado em seu respectivo ser, fazendo com que esse imitador seja uma pessoa semelhante. Requer consciência e atenção ao núcleo espiritual de atos por parte do imitador. Preferir e amar os valores superiores do *ethos* de uma associação humana é acessar o nível mais íntimo do conhecimento desse valor. Tal percepção intencional é influenciada pelo gênio-religioso moral – nesse sentido, é possível afirmar um progresso ético. No âmbito da experiência religiosa também é necessária consciência e atenção ao núcleo espiritual de atos, para que seja possível a apreensão do objeto da religião, a partir do ato religioso. Para a experiência religiosa é necessário perceber a manifestação de Deus no mundo, que se dá através do homem religioso, que é o núcleo de uma comunidade.

Tanto no âmbito da experiência religiosa como do progresso ético é requerida atenção ao núcleo espiritual de atos e uma certa consciência, para que os valores apreendidos intencionalmente possam propiciar a experiência ética e religiosa. Nessa realidade há o modelo religioso, que intermedia a relação entre o ser e o dever-ser, e isso se dá pelo fato de ser este o núcleo da associação humana. Sem o modelo religioso não há a manifestação dos valores divinos, nem a apreensão do Deus da consciência religiosa. Os significados construídos e confrontados no mundo possuem grandiosa influência do modelo religioso. Disso resulta uma indagação que não cessa nessa consideração final: de que modo Jesus Cristo, enquanto modelo religioso, cumpriu com esses aspectos apontados por Scheler?

Todavia, antes de responder tal questão, deve-se considerar que o modelo religioso para Scheler possui uma natureza apriorística e outra empírica, como foi apresentado no primeiro capítulo. Como os objetivos dessa pesquisa estão localizados na área de Ciências da Religião, foi dada atenção às

características empíricas desse modelo. Com essa ressalva em mente, podemos começar a concluir que as características que delineiam a assembleia mateana, apresentadas no segundo capítulo sobre o Evangelho de Mateus, não só fundamentaram uma conduta opositiva frente às coalizões que estavam no poder, mas o fundamento institucionalizante inaugura um novo modo de cumprir a Lei. Cumprir a Lei era algo primordial, já que a vida do povo girava em torno da centralidade legislativa. Sobre isso, vale rememorar as palavras de J. Andrew Overman em seu livro *O evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, no qual afirma: “o essencial é que o cumprimento da Lei é determinado pela interpretação que se faz dela” (OVERMAN, 1997, p. 93). Tal constatação sobre a característica da comunidade é importante e, de certa forma, justifica a atenção dada ao texto do *Sermão da Montanha*, em especial, as *Antíteses* (Mt 5.17-48) e a oração do *Pai-Nosso* (Mt 6.5-15).

Nesse texto, se vê não só um novo modo de apreender as normas da comunidade, mas se verifica uma nova orientação ritualística, em vista de um fim último, a saber: o Reino dos Céus. Esse discurso reafirma o modo correto com que Mateus acredita ser prudente cumprir a Lei. Assim sendo, o fenômeno religioso é visto nessa comunidade a partir do momento em que se apreende o modelo religioso desse mesmo grupo que, por sua vez, apresenta um novo modo de cumprir a Lei e de orar. O modelo religioso nesse grupo é Jesus Cristo e, por intermédio dele, é possível perceber a manifestação de Deus no mundo. Nesse aspecto, foi possível visualizar um outro ponto em comum a o que o próprio filósofo Max Scheler defende em seus escritos e que nos permitiu realizar a correlação entre as realidades textuais, a saber: o princípio de seguimento. Este, embora seja um conceito estritamente scheleriano, está presente na realidade do texto bíblico. Para fundamentá-lo, vamos rememorar as palavras de Franz Zeilinger, em seu livro *Entre o Céu e a Terra*:

Isso significa que o Deus e Pai de Jesus Cristo *não está diante de nós*, mas, por meio de Jesus Cristo, é o “Deus-conosco” (1.23) [...] Isso significa que Deus *per Christum dominum nostrum* [“por nosso Senhor Jesus Cristo”] está presente e, portanto, está pronto para ouvir e socorrer. (ZEILINGER, 2008, p. 174)

Ao considerar o aspecto social do lado empírico do modelo religioso, conclui-se que o fenômeno religioso é visto a partir das ações do modelo religioso, que é o fundamento institucionalizante da comunidade, assim como o fundamento

do correto cumprimento da Lei, na contramão das outras coalizões existentes nessa realidade. A partir da citação retirada do livro de Zeilinger, pode-se perceber a defesa de uma nova imagem de Deus, que é o Deus-conosco. Ao recordar os argumentos de Overman e Saldarini acerca da construção do mundo social dessa assembleia vimos que esse novo modo de compreender a imagem do Pai fundamentou a interpretação da Lei e das expressões que justificaram a verdade da comunidade mateana. E, ao considerar o desenvolvimento reflexivo de Juan Luiz Segundo, ficou claro que o papel de Jesus Cristo é elevar o sentido do judaísmo, ao apresentar a correta maneira de interpretar a Lei e, à luz de Cristo, cumpri-la e não revogá-la. Nesse sentido, o fenômeno religioso delineia o mundo da vida dessa assembleia, reestabelecendo os modos de confrontar os significados, dando margem, desse modo, a uma nova forma de experiência. Contudo, essa nova forma de experiência é possível porque existe o modelo religioso. Sem o modelo religioso não há a manifestação do Deus-conosco. Olhar atentamente para as palavras atribuídas a Jesus Cristo no Evangelho de Mateus nos permitiu entender a presença do fenômeno religioso nos significados construídos e confrontados na realidade dessa assembleia.

Tendo isso em mente, cabe ressaltar que, no terceiro capítulo, foram sublinhados os denominadores comuns entre o horizonte conceitual scheleriano e os dados do mundo social da comunidade mateana, que possibilitou fundamentar as razões que nos levaram a dizer que Jesus Cristo é o modelo religioso. São três os denominadores comuns, a saber: 1) experiência religiosa enquanto raiz da vivência humana; 2) a relação entre ser e dever-ser; 3) o modelo religioso enquanto núcleo da comunidade.

Tendo em vista tais aspectos, deve-se considerar, primeiramente, que assim como Croatto afirma em seu livro *As linguagens da experiência religiosa*, que “sobre a base da vivência humana, ou melhor, em suas raízes, insere-se a experiência religiosa”, nessa dissertação também se afirma tal premissa. Isto é, tanto no horizonte conceitual de Scheler como no horizonte do mundo social mateano fala-se de vivência humana. Ora, se as duas realidades textuais tratam da vivência humana, como pode ser descartada a sua raiz que, por sua vez, é a experiência religiosa? Não se descarta, pelo contrário, compreende-a em correlação com a práxis sócio-histórica, o que justifica a análise da perícopie mateana. Tal raiz está tanto na realidade da vivência humana no mundo social da

assembleia mateana quanto nas investigações desenvolvidas por Scheler. Se esse é um denominador comum, ou melhor, se ambos os textos tratam de aspectos da vivência humana, em um e outro se vê a fundamentação de tais aspectos a partir da experiência religiosa.

O segundo denominador comum que deve ser ressaltado é a relação entre ser e dever ser. O modelo religioso redefine os significados do mundo, o que conseqüentemente determina o tipo de líder que uma comunidade elege e segue. Desse modo, o homem religioso é aquele ser eleito pela comunidade e que possui em si uma característica carismática que transcende os aspectos burocráticos de uma associação humana desvelado na ressignificação de mundo fundamentada pelo modelo religioso. Entre Deus e o mundo há alguém que media a revelação positiva e os significados a serem confrontados no mundo. Em um primeiro nível, há o modelo religioso e, em segundo lugar, o líder religioso. O modelo e o líder religioso vivem no núcleo da associação humana. Portanto, a relação entre ser e dever-ser é definida pelo modelo que é desvelado no núcleo da sociedade, e o líder é eleito pelos indivíduos. Tal característica é visualizada na realidade do mundo social da comunidade mateana também.

Assim como a alma individual humana possui um núcleo, a assembleia mateana também possui. Em primeiro lugar, há Jesus Cristo enquanto modelo, que não só influencia a percepção intencional dos indivíduos desse grupo, mas colabora na redefinição dos significados do mundo social da comunidade mateana, a ponto de apresentar um novo modo de viver e cumprir a Lei. Assim sendo, cumprir a Lei à luz de Jesus Cristo representava a elevação da própria lei judaica e, ainda, o caminho para o Reino dos Céus. A orientação ritualística do *Pai-Nosso* é um novo modelo de apreender o fenômeno religioso, o Deus-conosco, que é apresentado a partir do núcleo da comunidade, que é Jesus Cristo. Desse modo, Jesus Cristo intermedia a relação entre o Deus-conosco e os indivíduos materializados na história. Jesus Cristo enquanto núcleo redefine os mestres da comunidade também. Conseqüentemente, Jesus Cristo é quem media, enquanto modelo religioso, a relação entre ser e dever-ser. O Deus-conosco é apreendido pelos membros da associação mateana por intermédio de Jesus Cristo. Ele é o ideal e núcleo do campo de ação dos indivíduos.

Jesus Cristo é quem apresenta o progresso ético vinculado à experiência religiosa. A experiência religiosa se dá no momento em que a comunidade escolhe

apresentar seus problemas futuros à providência do Pai, assim como cumprir a Lei à luz de Cristo. Tanto o cumprimento da Lei como a entrega do amanhã ao Deus-conosco requer autoconsciência. Ter consciência é querer viver e apreender o valor de pessoa encarnado na pessoa de Jesus Cristo, na medida em que ele é o modelo religioso e se realiza no ser de quem o imita, a ponto daquele que o imita passar a viver e confrontar os significados ao modo de Jesus.

Ao olhar para a oração do *Pai-Nosso* verifica-se a entrega dos problemas sociais, ou melhor, a entrega do pão futuro à providência. Assim como se vê o respeito pelo nome do *Pai*, que é *nosso*. Portanto, o fenômeno religioso age no cumprimento da Lei, na medida em que a vive à luz de Jesus, e o fenômeno religioso age no momento em que as pessoas conscientemente se entregam à sua providência, em vista do Reino dos Céus.

Essa dissertação se restringiu na análise sobre o modelo religioso, que é Jesus Cristo, e nas razões que a justificam, tendo como base o texto do *Sermão da Montanha* e as considerações de Scheler. Wojtyla estava certo ao apontar em sua tese de doutorado que o *Sermão da Montanha* é a exemplificação de um progresso ético, e Jesus Cristo o *gênio-religioso* moral. No entanto, em certo sentido, esse trabalho não só confirmou a intuição certa de Wojtyla, mas apontou para uma nova janela de perspectivas a serem tomadas a partir de Scheler, que não se restringe à disciplina da filosofia, mas que ilumina muitas possíveis discussões na área da Ciências da Religião, e que serão pesquisadas em um futuro próximo.

O desenvolvimento desse trabalho na área de Ciências da Religião se justifica com o entrelaçamento das disciplinas: Filosofia, Teologia, História e Sociologia, contribuindo assim para chegar à conclusão parcial que aqui agora se aponta. Olhar para o campo de ação a partir do modelo religioso propicia a compreensão sobre a construção dos significados concretos no mundo. O mundo foi analisado a partir do texto bíblico, considerando os aspectos históricos, sociais e exegéticos do texto. O fenômeno religioso na comunidade mateana é o Deus-conosco por intermédio de Jesus Cristo. Ao correlacionar tal afirmação aos argumentos fenomenológicos de Max Scheler, pode-se dizer que o progresso ético existe porque, na ânsia de estar com o Pai, deve-se preferir e amar os valores de acordo com a formulação das normas à luz de Jesus Cristo. A experiência religiosa existiu porque na plena consciência do cumprimento das normas à luz de Jesus

Cristo se apreendeu o devido respeito para com o nome do Pai e a entrega do futuro à providência. O modelo religioso deu sentido à institucionalização da comunidade fundamentada pelo progresso ético e religioso.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

SCHELER, Max. **Do eterno no homem**. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. **De lo eterno en el hombre**. Madri: Encuentro, 2007.

_____. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético Tomo II**. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.

_____. **Modelos e líderes**. Curitiba: Campagnant, 1998.

Fontes secundárias

ALES BELLO, Angela. **Introdução à fenomenologia**. Bauru: Edusc, 2006.

ASMANN, Jan. **Religion and cultural memory: ten studies**. California: Stanford University Press, 2006.

BEAUCHAMP, Paul. **A lei de Deus: De uma montanha a outra**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1985.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo, SP: Paulinas, 2012, p. 261-326.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BUNNIN, NICHOLAS and JIYUAN YU. **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**. Blackwell Publishing, 2004.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia filosófica: Um ensaio sobre o homem: Uma introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo, SP: Mestre Jou, 1972.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo, SP: Paulinas, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu: la metafísica como fundamento de las ciencias del espíritu su dominio y su decadencia**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

DUPUY, Maurice. **La philosophie de la religion chez Max Scheler**. Paris, France: Presses Universitaires de France, 1959.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010.

ENGLER, S; STAUSBERG, M. **Metodologia em ciência da religião**, IN: Passos, J. D. & USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

FRINGS, Manfred. **The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works**. Milwaukee: Marquette University Press, 1997

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva: encontros filosóficos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva (II): A virada hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2007.

GARCIA, Paulo Roberto. **O sábado do senhor teu Deus: O evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do século I**. 2001 (tese de doutorado). São Bernardo do Campo, Brasil.

_____. **As bem-aventuranças em Mateus: uma proposta de estrutura literária**. 1995 (dissertação mestrado). São Bernardo do Campo, Brasil.

GARCÍA Martínez, Florentino. **Os homens de Qumran: literatura, estrutura e concepções religiosas**. Petrópolis: Vozes, 1996.

GASSET, José Ortega Y. **Max Scheler un embriagado en esencias**. Obras completas. Tomo IV. Madrid: Alianza, 1983.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Ed. Paulinas, 2005.

GROSS, Eduardo. **Método da correlação e hermenêutica**. Revista Eletrônica Correlatio. São Paulo, nº. 16, p. 56-73, dez. 2009.

KELLY, Eugene. **Structure and diversity: studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler**. New York: Kluwer Academic Publisher, 1997.

LIMA, Anderson de Oliveira. **Reações literárias à cultura de reciprocidade do antigo mundo mediterrâneo: uma leitura da linguagem econômica do evangelho de Mateus**. 2014 (tese de doutorado). São Bernardo do Campo, Brasil.

MATHEUS, Carlos. **Da realização histórica dos valores na <<Ética>> de Max Scheler**. 1974. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. **Max Scheler e a gênese axiológica do conhecimento**. Revista Margem. São Paulo, nº. 16, p. 13-27, dez. 2002.

MIGUEL, Luis Felipe. **A democracia domesticada: bases antidemocráticas do pensamento democrático contemporâneo**. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol.45, n.3, 2002, p. 483-511.

- MORIN, Émile. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- OVERMAN, J. Andrew. **O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: O mundo social da comunidade de Mateus**. São Paulo, SP: Edições Loyola, 1997.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos (Pensées)**. Rio de Janeiro, RJ: Tecnoprint Gráfica S.A, 1966.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia: do Romantismo até nossos dias**. São Paulo : Paulus, 1991.
- RICOUER, Paul. **Du texte a l'action: essáis d'herméneutique**. Paris, 1986.
- _____. **Teoria da Interpretação**. Lisboa, Edições 70, 1996.
- RODRIGUES, Elisa. **As imagens de Mateus à luz da cultura gentílica**. IN: ORACULA, São Bernardo do Campo, v.1, n.2, 2005, p. 41-58.
- SALDARINI, Anthony J. **A comunidade judaico-Cristã de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SEGUNDO, Juan Luiz. **O caso Mateus: Os primórdios de uma ética judaico-cristã**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo, SP: Paulinas, 2006.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Metodologia de estudos das escrituras no campo da ciência da religião**, IN: Passos, J.D & USARSKI, F. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- WOJTYLA, Karol. **Max Scheler e a ética cristã**. Tradução de Diva Toledo Pisa. Curitiba: Campagnant, 1993.
- ZEILINGER, Franz. **Entre o Céu e a Terra: Comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. 8ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ZUCAL, Silvano. **Cristo na filosofia contemporânea: de Kant a Nietzsche**. São Paulo, SP: Paulus, 2003.