

**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CLAUDILÉIA CAVALHEIRO JULIÃO**

**EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA
RELIGIÃO SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER**

**Campinas
2016**

**PONTÍFICIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CLAUDILÉIA CAVALHEIRO JULIÃO**

**EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA
RELIGIÃO SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Renato Kirchner.

Campinas

2016

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

t200.1
J94e

Julião, Claudiléia Cavalheiro.
Experiência fática da vida e fenomenologia da religião segundo
Martin Heidegger / Claudiléia Cavalheiro Julião. – Campinas: PUC -
Campinas, 2016.
100p.

Orientador: Renato Kirchner.
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Cam-
pinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Gradua-
ção em Ciências da Religião.
Inclui anexo e bibliografia.

1. Religião - Filosofia. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. 3. Fenome-
nologia. 4. Experiência (Religião). 5. Bíblia. N.T. - Galátas - Comentá-
rios. 6. Bíblia. N.T. - Tessalonicenses, 1 - Comentários. 7. Bíblia. N.T. -
Tessalonicenses, 2 - Comentários. I. Kirchner, Renato. II. Pontifícia Uni-
versidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e So-
ciais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.


22.ed.CDD – t200.1

CLAUDILÉIA CAVALHEIRO JULIÃO

**EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA E FENOMENOLOGIA DA
RELIGIÃO SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER**

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

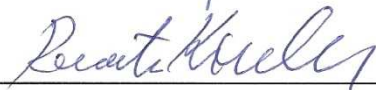
APROVADA: 1º de fevereiro de 2016.



DR. JAIRO FERRANDIN (FFSB)



DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



DR. RENATO KIRCHNER (Orientador - PUC-CAMPINAS)

DEDICATÓRIA

A Dom Bruno Gamberini, Grão-Chanceler
da PUC-Campinas (*in memoriam*).

Ao orientador desta dissertação,
Prof. Dr. Renato Kirchner.

Aos meus pais, Cleni e Agustinho.

Ao meu esposo Daniel Sabino.

À minha irmã Claudilene, aos sobrinhos Maria Eduarda e
Eduardo e aos avós Devanir e Maria José.

Aos amigos Selma, Carlos e Sirlei.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pela compreensão em meus momentos de solidão e reclusão para a tessitura da presente dissertação, pelos jantares, viagens e confraternizações dos quais me ausentei em nome desse meu intento e pela paciência, bem como pela postura prestativa e cooperativa para o bom andamento de meus estudos.

Agradeço ao professor Renato Kirchner, que me acompanha desde a Iniciação Científica na graduação, experiência acadêmica que foi, certamente, um estímulo extremamente valioso para a realização desta dissertação, por ter se disposto a orientar-me nesta dissertação de mestrado com seu vasto conhecimento a respeito do filósofo Martin Heidegger.

Agradeço ao professor Paulo Sérgio Lopes Gonçalves – bem como ao professor Renato Kirchner – que acompanhou minha trajetória acadêmica até aqui e que aceitou gentilmente participar da banca de qualificação, pela leitura cuidadosa que fez do meu trabalho e pelas valiosas contribuições prestadas; agradeço também ao professor Jairo Ferrandin, que aceitou ser membro da banca de qualificação como parecerista, tendo contribuído com suas observações apontadas, que contribuíram para a redação do texto final.

Aos professores, funcionários e colegas do Programa de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, agradeço imensamente.

À Capes, pelo financiamento da presente pesquisa em vista da obtenção do título de mestre.

“Die faktische Lebenserfahrung ist etwas ganz Eigentümliches; es wird in ihr der Weg zur Philosophie ermöglicht, in ihr vollzieht sich auch die Umwendung, die zur Philosophie führt. Diese Schwierigkeit ist zu verstehen durch vorläufige Charakteristik des Phänomens der faktischen Lebenserfahrung. Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt: Sehen wir die faktische Lebenserfahrung nach der Richtung der erfahrenen Gehalts an, so bezeichnen wir das, was erfahren wird – das Erlebte –, als ‚Welt‘, nicht als ‚Objekt‘. ‚Welt‘ ist etwas, worin man *leben* kann (in einem Objekt kann man nicht leben) (HEIDEGGER, 1995, p. 11).

“A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. Ela torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada que conduz à filosofia. Essa dificuldade é compreendida através da característica provisória do fenômeno da experiência fática da vida. A experiência fática da vida é mais do que a mera experiência tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 15-16).

JULIÃO, Claudiléia Cavalheiro. *Experiência fática da vida e fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016. 100 fls.

RESUMO

A obra de Martin Heidegger *Phänomenologie des religiösen Lebens*, publicado no volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) heideggerianas, em 1995, traduzida no Brasil pelo orientador desta dissertação e publicado pela Editora Vozes sob o título *Fenomenologia da vida religiosa*, em 2010, reúne um conjunto de preleções proferidas pelo filósofo alemão na Universidade de Friburgo e que remontam ao semestre de inverno de 1920/21. A primeira parte consiste numa “introdução metodológica” e a segunda numa “explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”. Heidegger interpreta as epístolas paulinas, a fim de compreender a vida fática do apóstolo Paulo tal como ela se apresenta nas epístolas enviadas às comunidades cristãs. A presente pesquisa procura acessar a experiência religiosa paulina, empregando o método da fenomenologia da religião, tendo, portanto, por objetivo investigar “a experiência fática da vida e a fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger”, por meio da interpretação fenomenológica das epístolas paulinas, particularmente a Epístola aos Gálatas e as duas Epístolas aos Tessalonicenses, compreendendo a formulação da experiência fática da vida, que, no caso, coincide com experiência de vida de fé no Cristo.

Palavras-chave: Religião; Experiência fática da vida; Epístolas paulinas; Martin Heidegger.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Werk Martin Heideggers *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, der in Band 60 der Heideggerschen Gesamtausgabe im Jahr 1995 veröffentlicht wurde und in Brasilien übersetzt durch den Berater dieser Dissertation im Jahr 2010 bei Vozes Verlag aus der Titel *Fenomenologia da vida religiosa*, sind Vorträge das der deutsche Philosoph an der Universität Freiburg gegeben hat in dem Wintersemester 1920/21. Der erste Teil besteht aus einer „methodischen Einleitung“ und das zweite eine „phänomenologische Explikation konkreter religiöser Phänomene im Anschluss an paulinischen Briefe“. Heidegger interpretiert die Paulusbriefe, um die faktische Leben des Apostels Paulus zu verstehen, wie es in Briefen an die christlichen Gemeinden geschickt anzeigen. Diese Forschung versucht den Pauline religiöse Erfahrung zugreifen, unter die Verwendung der Methode der Religionsphänomenologie und, deshalb, bei der Untersuchung „die faktische Lebenserfahrung und Phänomenologie der Religion nach Martin Heidegger“, durch die phänomenologische Interpretation der paulinischen Briefe gerichtet, insbesondere die Briefe des Paulus an die Galater und an die Thessalonicher, umfassend die Formulierung der faktischen Lebenserfahrung, in diesem Fall mit authentischen Erfahrung des Lebens in Christus zusammenfällt.

Stichworte: Religion; Faktische Lebenserfahrung; Paulusbriefe; Martin Heidegger.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I: O ROMPIMENTO COM O CATOLICISMO INSTITUCIONAL E O DESPERTAR PARA A RELIGIOSIDADE CRISTÃ ORIGINÁRIA	
1.1 Da origem teológica ao caminho do pensar	19
1.2 A vida escolar de Heidegger	21
1.2.1 O ingresso ao noviciado e o estudo de Teologia	22
1.2.2 O estudo de Filosofia	29
1.3 A Primeira Guerra Mundial	32
1.4 O afastamento da Igreja Católica e o início da docência em Friburgo	34
CAPÍTULO II: FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO HEIDEGGERIANA E A EXPLICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA EPÍSTOLA AOS GÁLATAS	
2.1 A experiência fática da vida e os indícios formais	41
2.2 A explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas	49
2.3 O esquema da explicação fenomenológica	52
2.4 A estrutura da Epístola aos Gálatas segundo Heidegger	54
2.5 A experiência originária de Paulo	61
2.6 O conflito entre Lei e fé	63
CAPÍTULO III: A EXPLICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PRIMEIRA E DA SEGUNDA EPÍSTOLA AOS TESSALONICENSES	
3.1 A Primeira Epístola aos Tessalonicenses	69
3.2 O “ter-se-tornado” dos tessalonicenses	73
3.3 A expectativa da parusia	76
3.4 A Segunda Epístola aos Tessalonicenses	78
3.5 A proclamação do Anticristo	81

CONSIDERAÇÕES FINAIS	86
REFERÊNCIAS.....	92
ANEXOS	
Anexo I: Cursos feitos por Heidegger como estudante (1909-1915)	98
Anexo II: Mapa das viagens missionárias de Paulo	100

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, estudiosos da obra de Martin Heidegger têm abordado novos aspectos de seu pensamento, principalmente no que se refere aos primeiros anos de sua trajetória pessoal, acadêmica e filosófica. É possível dizer que essa é uma fase ainda pouco conhecida aqui no Brasil, devido à publicação tardia da produção intelectual daqueles anos mesmo em língua alemã e, conseqüentemente, de sua posterior tradução para nossa língua.

Um caso todo particular consiste, por exemplo, no curso ministrado por Martin Heidegger, entre 1920/21, sob o título *Fenomenologia da vida religiosa*, publicado na Alemanha em 1995 e traduzido no Brasil somente em 2010¹. É notório, portanto, que essa obra, que compõe o volume 60 das obras completas (*Gesamtausgabe*) heideggeriana, começou a tornar-se objeto de estudo no Brasil há alguns anos, embora antes mesmo de ser traduzida e publicada em português, já houvesse alguns estudos os quais foram parcialmente consultados na presente pesquisa e até onde nosso interesse nos guiou (por exemplo, SASSI, 2007; EVANGELISTA, 2008; FERRANDIN, 2010).

A presente pesquisa é, por isso, mais uma oportunidade de investigar “A experiência fática da vida e a fenomenologia da religião segundo Martin Heidegger”, por meio da interpretação fenomenológica de algumas epístolas paulinas, particularmente a Epístola aos Gálatas e as duas Epístolas aos Tessalonicenses, compreendendo a formulação da experiência fática da vida, que, no caso, coincide com experiência de vida de fé no Cristo Crucificado.

Entendemos que, com isso, faz-se necessário, num primeiro momento, percorrer a trajetória religiosa de Heidegger que, aos poucos, vem ganhando importância no meio acadêmico, uma vez que o filósofo tornou-se muito mais

¹ Corresponde ao volume 60 das obras completas heideggerianas (GA). Em alemão: *Phänomenologie des religiösen Lebens*: 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21), editado por M. Jung e T. Regehly; 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921); 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik, editados por C. Strube, em 1995.

A publicação dessas preleções deve-se em parte às anotações dos alunos Oskar Becker, Helene Weiss e Franz-Josef Brecht, as quais serviram de base para a reconstrução das preleções proferidas por Heidegger. No Brasil, este volume foi traduzido pelo orientador da pesquisa, professor Renato Kirchner, e publicado pela editora Vozes sob o título *Fenomenologia da vida religiosa*, em 2010. Referência completa: HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

conhecido a partir da obra *Ser e tempo* (1927) e que nos idos do final da segunda década do século XX, Heidegger, por decisão pessoal, afastou-se da Igreja Católica. Sendo assim, pouco se conhecia da trajetória filosófica de Heidegger antes desse período. Faltava também a publicação² de grande parte dos primeiros trabalhos realizados pelo filósofo no início de sua carreira acadêmica nas universidades de Friburgo e Marburgo, onde viria a atuar durante várias décadas.

Gianni Vattimo, em seu livro *Depois da cristandade* (VATTIMO, 2004, p. 151-167), aponta para duas coisas importantes: primeiramente, revela o pouco conhecimento que se tem de Heidegger em relação à Igreja Católica, uma vez que muitos leitores da obra heideggeriana conheçam somente que o jovem estudante de Messkirch recebeu subsídios da Igreja Católica na sua formação acadêmica. Diante disso, Vattimo aponta e lança o convite para que se estude a história das relações entre Heidegger e a tradição cristã (católica), isto é, que “ainda deve ser amplamente explorada” e, mais particularmente, haja vista os relativamente poucos trabalhos dessa fase da obra e percurso heideggerianos em nível de Brasil. Vejamos isso nas próprias palavras de Vattimo:

A história das relações entre Heidegger e a tradição cristã, e especificamente católica, dentro da qual ele se formou – a ponto de ter sido ajudado nos estudos pelos subsídios do seu bispo, e depois ter sido visto no início da sua carreira como uma esperança para o pensamento alemão – ainda deve ser amplamente explorada (VATTIMO, 2004, p. 151, grifos nossos).

Sendo assim, o primeiro capítulo procurará acompanhar e descrever a trajetória de Martin Heidegger até por volta de 1920/21, quando ele se lança à

² Chama atenção que a preleção aqui pesquisada ter sido publicada somente em 1995, mas sabe-se que a idealização e a organização das obras completas foi idealizada pelo próprio Heidegger. A seguir, uma apresentação geral do conjunto, do professor Renato Kirchner, no artigo “Da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião”: “... embora muitas obras de Heidegger tivessem sido publicadas por diferentes editoras alemãs como a Max Niemeyer, de Tübingen e a Günther Neske, de Pfullingen, em 1974 – Heidegger ainda estava vivo –, foi iniciada a edição das obras completas (*Gesamtausgabe*), pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt. Esta edição foi planejada pelo próprio filósofo e continua sendo acompanhada pelos herdeiros na pessoa de Hermann Heidegger e é supervisionada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. A edição integral ou edição reunida – como também poderia ser chamada – é dividida em quatro seções: a) Escritos publicados (*Veröffentlicheschriften*), volumes 1 ao 16; b) Preleções (*Vorlesungen*), volumes 17 ao 63, seção subdividida, por sua vez, em: preleções de Marburgo (*Marburger Vorlesungen*), dos anos de 1923-1928, volumes 17 ao 26, preleções de Friburgo (*Freiburger Vorlesungen*), dos anos de 1928-1944, volumes 27 ao 55 e primeiras preleções de Friburgo (*Frühe Freiburger Vorlesungen*), dos anos de 1919-1923, volumes 56/57 ao 63; c) Tratados inéditos (*Unveröffentlichte Abhandlungen*), volumes 64 ao 81; d) Apontamentos e notas (*Aufzeichnungen und Hinweise*), volumes 82 ao 102” (KIRCHNER, 2014, p. 140-141).

interpretação das epístolas paulinas. Assim, apontando para a relação do filósofo com a Igreja Católica, o objetivo principal deste capítulo consiste em compreender como Heidegger chega a Paulo de Tarso. Melhor ainda: Qual motivo o levou a ler e interpretar Paulo em perspectiva fenomenológica?

Percorrendo a trajetória acadêmica de Heidegger, vamos constatar também um período marcante na sua história pessoal, pois os primeiros trabalhos como fruto de sua atuação docente surgem imediatamente após a Primeira Guerra Mundial. Por essa razão, devemos considerar que diante da situação pós-guerra a sociedade alemã encontrava-se imersa numa situação sem sentido para a existência humana, uma vez que já não havia espaço para a racionalidade técnica como, por exemplo, o discurso positivista, que pretendia construir uma sociedade ideal e governar racionalmente o curso da história. Diante disso, é necessário voltar o olhar para a realidade, viver sua própria essência de maneira mais próxima e imediata. É que Heidegger se propõe!

Podemos considerar que os primeiros cursos ministrados por Heidegger provêm também de sua própria insatisfação³, surgida a partir desse período pós-guerra, ou seja, da impotência da filosofia acadêmica (PÖGGELER, 2001, p. 26). Dessa forma, a fenomenologia, como caminho possível do entendimento do ser, não poderia mais partir da “contemplação” dos objetos, mas de um nível pré-teórico da “compreensão” da vida (PÖGGELER, 2001, p. 71).

Segundo Mac Dowell, Heidegger encontra no cristianismo medieval a síntese entre o pensar e a vida interior é a partir dessa experiência que ele irá explicitar as estruturas ontológicas paradigmáticas do fenômeno humano. A experiência religiosa cristã lhe fornecerá não só a expressão do sentido da vida humana, a que chama de “experiência fática da vida” (*faktische Lebenserfahrung*), mas também a convicção da importância fundamental da experiência como base do autêntico filosofar, o que confirma sua adesão ao método fenomenológico (cf. KIRCHNER, 2015, p. 44-45; FLORENTINO NETO, 2012, p. 129). Nesse sentido, Hebeche também escreve que:

Heidegger pretendia abrir caminho para o solo originário da vida fática. E um dos modos de tratar desses fenômenos originários era pôr à mostra a

³ Cf. CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. In: *Teología y Vida*, Santiago, vol. 49, n. 01-03, p. 400s, jan.-set. 2008.

vida fática do cristianismo originário [sic]⁴, isto é, uma experiência de vida que não havia ainda sido encoberta pelo dogmatismo e pelas instituições religiosas (HEBECHE, 2005, p. 14).

Com efeito, o curso ministrado no semestre de inverno de 1920/21, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião (Einleitung in die Phänomenologie der Religion)*⁵, demonstra a capacidade de a filosofia fenomenológica acessar a experiência fática da vida do cristianismo originário presente e tematizado nas epístolas paulinas. Assim, a experiência da vida religiosa é formulada sobre novas bases, ou seja, não se pretende fazer teologia, mas sim explicitar a experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Por isso mesmo, no segundo capítulo da presente dissertação nos ocuparemos em entender e acessar propriamente a “experiência fática da vida”, analisada fenomenologicamente pelo filósofo na obra intitulada *Fenomenologia da vida religiosa* (HEIDEGGER, 2010) e, mais particularmente ainda, pela genuína interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas realizada por Martin Heidegger.

Desde já esclarecemos que a preleção aqui abordada envolve várias questões em relação à filosofia e à ciência. Contudo, por tratar-se de um trabalho no campo das Ciências da Religião, não temos a intenção de discutir essas problemáticas abordadas por Heidegger, sendo nosso interesse tão somente de compreender como o filósofo formula a experiência fática da vida. Diante disso, devemos perguntar preliminarmente: O que entende Heidegger por “experiência fática da vida”? Como podemos ter acesso à “experiência fática da vida”? Como Heidegger coloca à mostra a “vida fática” propriamente dita?

Pela expressão “vida fática” Heidegger refere-se à existência histórica concreta de cada ser humano, tal como ela acontece cotidiana, imediata e pré-teoricamente, ou seja, a experiência fática da vida é o modo próprio de o ser

⁴ Diferentemente da expressão usual, nesta dissertação utilizaremos a expressão “cristianismo originário” em vez de “cristianismo primitivo”, razão pela qual, utilizando-nos da expressão [sic], faremos intervenções corretivas nisso porque Heidegger utiliza o adjetivo *ursprünglich*, cujo significado primeiro é “originário”. Igualmente, a forma substantivada *Ursprung* diz “origem” ou “fonte”, tendo, portanto, um sentido muito mais positivo do que o adjetivo “primitivo” muitas vezes pode vir a sugerir, tendo em vista sobretudo o modo muito peculiar do pensamento heideggeriano.

⁵ Trata-se do primeiro texto publicado no volume 60 das obras completas que, por sua vez, leva o título geral *Fenomenologia da vida religiosa (Phänomenologie des religiösen Lebens)*, reunindo os textos seguintes: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (semestre de inverno de 1920/21), editado por M. Jung e T. Regehly. Os outros dois textos reunidos no mesmo volume são: *Augustinus und der Neuplatonismus* (semestre de verão de 1921) e *Die philosophischen Grundlagen der mittelälterlichen Mystik* (um curso previsto, mas não oferecido), editados por C. Strube.

humano viver e realizar-se muito peculiar e concretamente. Segundo o filósofo italiano Gianni Vattimo,

que deveria ser aplicado a todas as análises filosóficas e, portanto, também àquela da religião, ou, então, se já o próprio conceito de *faktische Lebenserfahrung* não derive da presunção da experiência religiosa, e da específica experiência cristã, como modelo de uma autêntica radicalização filosófica. (É de fato, talvez acima de tudo, a experiência religiosa aquela que não pode se dar a não ser como um empenho pessoal, como uma resposta que não pode constitutivamente se limitar à consideração “objetiva” de um conteúdo.) (VATTIMO, 2004, p. 154).

Seguindo a ênfase dada por Vattimo, ou seja, de que não se trata de limitar-se a uma “consideração ‘objetiva’ de um conteúdo”, mas principalmente de “específica experiência cristã”, que como “modelo de uma autêntica radicalização filosófica” passa necessariamente por uma experiência sempre “pessoal” e, por isso mesmo, intransferível. Assim, Heidegger interpreta as epístolas paulinas, a fim de compreender a vida fática do apóstolo Paulo tal como esta se evidencia e apresenta a partir dele mesmo e não a partir de teorias já previamente concebidas.

Vê-se, então, que a análise fenomenológica de Heidegger será de suma importância para as Ciências da Religião, uma vez que revela indiretamente que, na experiência religiosa, há uma relação profunda do homem com Deus a partir da própria experiência significativa de vida.

Como veremos ao longo da presente dissertação, Heidegger mostrará como a fenomenologia da religião revela aspectos desse fenômeno, diferentemente da filosofia da religião e da teologia nos idos daqueles anos, ainda sob certa influência da fenomenologia husserliana. Heidegger aos poucos tomará seu próprio curso tanto no modo de entender como no modo de proceder fenomenológicos.

De fato, apoiado em análise textual das epístolas paulinas, Heidegger apresenta a situação de vida do apóstolo Paulo. Consiste, pois, numa investigação filosófica de caráter fenomenológico a respeito do fenômeno religioso em sua faticidade. Heidegger vê uma exposição derivada da faticidade, uma vez que – segundo ele – é nas epístolas que se encontra o relato da experiência fática originária da vida religiosa (HEIDEGGER, 2010, p. 74).

Nessa perspectiva, no terceiro capítulo desdobraremos a análise fenomenológica da Primeira e da Segunda Epístola aos Tessalonicenses, a fim de

compreendermos como é possível ter acesso à experiência religiosa segundo o propósito da obra *Fenomenologia da vida religiosa*, conforme já vínhamos apontando.

Luiz Hebeche, num primoroso estudo a partir dos mesmos textos reunidos no volume 60 das obras completas, sob o título *O escândalo de Cristo*, afirma que o interesse de Heidegger por Paulo é porque essa experiência não está encoberta pelo dogmatismo da tradição teológica, ou seja, porque ele próprio vivenciou a experiência radical da conversão (HEBECHE, 2005, p. 13-17).

Assim, ao fazer uma interpretação fenomenológica a partir das epístolas paulinas, Heidegger deixa claro seu objetivo dizendo que não se trata de uma “interpretação dogmática” ou “teológico-exegética”, nem um “estudo histórico”, nem mesmo de uma “meditação religiosa” (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Diante disso, então, qual seria a finalidade da interpretação heideggeriana? Hebeche afirma: “Por ‘interpretação’, entenda-se: a aplicação do método fenomenológico” (HEBECHE, 2005, p. 12), ou seja, a interpretação das epístolas aos Gálatas e aos Tessalonicenses tem por objetivo demonstrar o método fenomenológico de acesso e, conjuntamente, aproximar-se da situação do apóstolo Paulo, a fim de poder conhecer originalmente a vida fática do cristão originário que, no caso, também é o objetivo da presente pesquisa, isto é, retomar a experiência fática expressa nas epístolas paulinas compreendendo, assim, a aplicação da fenomenologia segundo Heidegger.

Diante disso, podemos nos perguntar: Afinal, como se dá a aplicação do método proposto? Há um esquema para essa explicação fenomenológica? Espera-se que ao longo dos três capítulos que compõem a presente dissertação seja possível responder a essas e outras questões correlacionadas, sobretudo no segundo e terceiro capítulos, nos quais a atenção se volta particularmente para a interpretação fenomenológica heideggeriana das epístolas paulinas aos Gálatas e aos Tessalonicenses.

Portanto, o eixo central da presente pesquisa consiste em investigar como Heidegger interpreta fenomenologicamente as epístolas paulinas, procurando compreender a formulação da experiência fática da vida, na medida em que coincide com a experiência de vida de fé no Crucificado.

CAPÍTULO I

O ROMPIMENTO COM O CATOLICISMO INSTITUCIONAL E O DESPERTAR PARA A RELIGIOSIDADE CRISTÃ ORIGINÁRIA

A presente dissertação ocupar-se-á da preleção de 1920-21, intituladas *Introdução à fenomenologia da religião*, proferidas por Martin Heidegger em Friburgo. Veremos que seu pensamento é marcado por um período de ruptura, pois no final da década de 1910, Heidegger se afastará do catolicismo, mas em 1959, revela o quão importante foi sua trajetória religiosa para o desenvolvimento do seu pensamento: “Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre por-vir” (cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 79). Diante dessa frase, surgem alguns questionamentos: afinal, como Heidegger chegou ao caminho do pensar? Como sua origem teológica o ajudou nesse percurso?

Hans-Georg Gadamer, que foi aluno de Heidegger, afirma no livro *El último Dios: La lección del siglo XX*: “[...] havia em Heidegger um homem, forjado pelo catolicismo que, constantemente durante toda sua vida, até à morte, buscava a Deus (GADAMER, 2010, p. 130). O mesmo Gadamer, em *Hermenêutica em retrospectiva*, afirma que o “legado de fé do cristianismo” foi fundamental para a docência de Heidegger em Friburgo como em Marburgo (cf. GADAMER, 2009, p. 11-24).

Assim, é necessário, tendo essas afirmações por bússola, buscar conhecer e compreender a origem teológica de Martin Heidegger neste primeiro capítulo, uma vez que, partindo da própria preleção, teríamos uma dificuldade enorme em preencher essa lacuna.

No presente capítulo, portanto mediante os biógrafos Hugo Ott e Rüdiger Safranski, buscaremos percorrer esta tão importante trajetória de Heidegger, procurando eventualmente algum reflexo na preleção supracitada. Partiremos de seu nascimento até o início da docência em Friburgo, período em que Heidegger deu novos passos no caminho do pensar.

1.1 Da origem teológica ao caminho do pensar

Numa quinta-feira, 26 de setembro de 1889, na cidade de Messkirch, nasce Martin Heidegger, fruto da união de Friedrich Heidegger com Johanna Kempf, casados em 9 de abril de 1887. Martin Heidegger herda o nome do avô paterno que tinha nascido no dia 11 de novembro de 1803, dia de São Martinho (cf. OTT, 2000, p. 51). Seu pai, a partir de 1887, inicia-se como sacristão⁶ da paróquia católica em Messkirch. O casal teve mais dois filhos: Marie e Fritz.

Ao nos voltarmos para a origem de Martin Heidegger, constatamos sua relação com o cristianismo ou, mais precisamente, com uma variante do catolicismo tradicional. Ele mesmo evoca isso num texto tardio intitulado “Do mistério da torre dos sinos” (1956)⁷, como viveu sua infância no ambiente católico em sua pequena cidade natal. Tanto Rüdiger Safranski como Hugo Ott relatam detalhes da cidade de Messkirch. Vejamos na perspectiva de Ott:

A antiga localidade administrativa na Baviera e o local de nascimento de Heidegger, encontra-se num estado federal católico. Os estados vizinhos de Hohenzollen, igualmente católicos, ligados à arquidiocese de Friburgo, no centro desta zona do lago de Constança, fica a antiga cidade episcopal de Constança. Após se ter formado o grão-ducado de Baden, graças a Napoleão, ela perdeu, de fato, o centralismo, mas permaneceu, nos anos seguintes, centro cultural desta zona. Mesmo após o deslocamento do episcopado para Friburgo. Ela oferecia, sobretudo, a possibilidade de continuação dos estudos no mundo católico, até mesmo, para os rapazes do campo que eram dotados, isto é, no internato arcebispo de instrução secundária (OTT, 2000, p. 47).

A cidade de Messkirch contava com a presença dos beneditinos no mosteiro de Beuron, trazendo assim prestígio para esse município, o qual exalava vida monástica. Também havia a fundação dos cônegos agostinianos desde a sua secularização. O biógrafo Hugo Ott relata que Heidegger estava, desde muito jovem, igualmente familiarizado com o mosteiro de Beuron:

Encontra-se ligado, de múltiplas formas, a Beuron que era consagrado a São Martinho, e era bem vindo como hóspede, oferecendo conferências em agradecimento como, por exemplo, “*Vom Wesen der Wahrheit*” (*Da essência da verdade*), em 1930, e “*Agustinos: Quit est tempus?*”

⁶ Pode-se presumir que, no século XIX, “sacristão” tinha o sentido de “homem culto”, uma vez que uma pessoa nesta função tinha conhecimentos da doutrina cristã, de modo que podemos também considerar a importância da família de Heidegger na sua formação católica cristã. Ver, a propósito, o belo texto “Do mistério da torre dos sinos”, em que o filósofo retrospectivamente registra seu tempo de infância em Messkirch (HEIDEGGER, 1977, p. 328-329).

⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. A morada do homem. In: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, número 4, p. 323-334, 1977.

Confessiones lib. XI, proferida no mesmo ano ou em 1949, no pequeno círculo dos monges de Beuron” (OTT, 2000, p. 48, grifo do autor).

Na região de Baden, surgiu o movimento dos católicos liberais⁸, que rejeitaram a proclamação do dogma da infalibilidade papal “promulgada dia 18/07/1870 pela constituição dogmática *Pastor Aeternus* durante o Concílio Vaticano I (1869-1870)” (cf. GONÇALVES, 2013).

Messkirch é, juntamente com a cidade de Constança, um centro importante de criação paroquial tardo-progressista que provoca, também aqui e juntamente com a divisão religioso-confessional, uma divisão em dois campos políticos. O grupo liberal menor, mas também mais abastado e o grupo maior, mas também mais pobre dos católicos, estabeleceram em Messkirch, nos anos depois de 1870, um gênero de sociedade de duas classes, que se reflete no plano eclesiástico-religioso (cf. OTT, 2000, p. 49). Os católicos progressistas de Messkirch adquiriam o direito de usufruto da Igreja Católica de São Martinho, sendo apoiados pela política liberal do governo de Baden, que simpatizava com o movimento do catolicismo progressista, especialmente, durante o conflito entre a Igreja e o Estado da Prússia:

A autoridade católica da igreja de Friburgo não podia aceitar esta solução por razões de princípio, obrigando, por fim, a retirada dos católicos da sua igreja tradicional. Em 1875, conseguiram obter uma igreja transitória. [...] Heidegger foi batizado, em 1889, nesta igreja transitória e decorada pelos monges de Beuron com grande sensibilidade artística. [...] Em 1895, foi-lhe devolvida a igreja paroquial tardogótica da cidade, com toda a sua fortuna e bens imóveis (inclusive a casa do sacristão, para a qual a família de Heidegger se mudou mais tarde). No dia 1 de dezembro de 1895 – que era o primeiro domingo do advento – realizou-se a ocupação festiva – para os católicos de Messkirch foi um evento importante, tal como para o pequeno Martin, um garoto de 6 anos [...] sabemos que o sacristão entregou as chaves ao pequeno Martin, pois sentira-se envergonhado em entregá-las pessoalmente ao seu sucessor. Uma experiência marcante na vida da igreja, que permaneceu da sua infância, foi, decerto o contato com o catolicismo antigo, que reinou por algumas décadas em Messkirch e originou consideráveis diferenças sociais e no início, até mesmo, discriminações sociais (OTT, 2000, p. 49-50).

Como podemos perceber, desde a infância Heidegger, é marcado pelo ambiente religioso no qual nascera. E, ao mesmo tempo, há o confronto entre a tradição e o modernismo⁹. Heidegger reconhece a importância de suas raízes

⁸ No decorrer do século XIX, após um longo processo histórico, deu-se origem ao catolicismo progressista, que consistia no abandono das prescrições dogmáticas do primeiro Concílio Vaticano (1870) como também à infalibilidade papal (cf. OTT, 2000, p. 48).

⁹ A distinção entre as duas tendências de católicos, ou seja, entre “romanos” e “antigos”, é apresentada pelo biógrafo de Heidegger, Rüdiger Safranski, nestes termos: “O contraste entre os

teológicas para o desenvolvimento do seu pensamento. Em 1959, na obra *A caminho da linguagem*, deixa explícito, num diálogo com o japonês:

Conheci a palavra “hermenêutica” no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta. Isso explica por que procurava um fio condutor em muitas vias e desvios. *Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento* (HEIDEGGER, 2012a, p. 77-79, grifo nosso).

Heidegger não só nasceu em um ambiente fortemente católico, como também recebeu da Igreja Católica o incentivo e apoio financeiros para seus estudos, conforme veremos no próximo tópico.

1.2 A vida escolar de Heidegger

Messkirch tinha apenas uma escola municipal que conseguia ter o caráter de uma escola secundária. A Igreja Católica dessa época preparava os rapazes do campo, os quais apresentassem qualidades intelectuais, a dar continuidade nos estudos na cidade de Constança, haja vista que a cidade de Messkirch possuía somente a formação básica. Sendo assim, Heidegger, em 1903, após ter concluído o ensino fundamental, inscreveu-se no Liceu de Humanistas de Constança¹⁰, contando com o apoio do Padre Camillo Brandhuler, que reconheceu, incentivou e preparou o talentoso Heidegger para os estudos dando aulas de latim (cf. SAFRANSKI, 2000, p. 35).

Ao estudar no liceu de Constança, o jovem Heidegger contou também com a ajuda do próprio reitor, Dr. Conrad Gröber, que pleiteou a isenção do pagamento aos estudos no liceu, como também o ajudou a obter a bolsa Weib, que cobria totalmente seus estudos. Não só o ajudou financeiramente como também o incentivou no campo intelectual como podemos constatar no *curriculum*

católicos ‘romanos’ e os ‘antigos’ dividiu a cidade [Messkirch] em dois campos. Os católicos antigos eram os ‘círculos melhores’, ou ‘liberais’, os ‘modernos’. Do ponto de vista deles, os ‘romanos’ eram um obstáculo para o progresso, gente pequena, atrasada, limitada, que se agarrava a costumes eclesiásticos superados. Quando na bênção do ano-novo e de outono os ‘romanos’ saíam para os campos, os católicos antigos permaneciam em casa e suas crianças jogavam pedras nos manifestantes” (SAFRANSKI, 2000, p. 32).

¹⁰ O liceu de Constança na época dos estudos de Heidegger já não contava com a administração dos jesuítas como afirmam outros biógrafos, ou seja, muitas vezes afirma-se que Heidegger teria frequentado o liceu jesuíta em Constança (cf. OTT, 2000, p. 54).

vitae, em que Heidegger reconhece a influência intelectual e o apoio no seus estudos:

Desde 1900, obtive aulas particulares em Latim, de forma que fui aceite no quarto ano do liceu em Constança. Devo ao Dr. Conrad Gröber, naquele tempo reitor do internato de rapazes e atual padre da cidade em Constança, a sua influência intelectual, que tanto me marcou (HEIDEGGER, *apud* OTT, 2000, p. 89).

Ao escrever sobre a influência intelectual, Heidegger faz referência ao Dr. Conrad Gröber, o qual lhe deu, em 1907, a dissertação de Franz Brentano¹¹: *Do múltiplo significado do ente segundo Aristóteles* (1862), cuja obra o despertou interesse pelo sentido do ser, haja vista suas obras posteriores sobre esta temática. Em 1906, Heidegger transferiu-se para Friburgo, a fim de obter outra bolsa e continuar seus estudos. Permaneceu ali durante três anos, concluindo seus estudos em Friburgo como aluno do seminário arcebispal para sacerdote.

1.2.1 O ingresso ao noviciado e o estudo de Teologia

Ao término dos estudos iniciais de Heidegger, o reitor Leonhard Schanzenbach entrega-lhe um documento contendo as seguintes palavras:

Martin Heidegger – nascido em Messkirch, a 26 de setembro de 1889, filho do sacristão dessa cidade, veio do liceu e internato de Constança e matriculou-se na *Obersekunda* local, porque a bolsa elineriana exigia esta mudança de instituição. Tanto a sua vocação, como a sua aplicação e postura ética são boas. O seu carácter já revela um certa maturidade, e mesmo nos seus estudos é um autodidata, dedicando-se, em desfavor de outras cadeiras e por vezes, um pouco demais, à literatura alemã, onde evidenciava grandes conhecimentos literários. Tendendo, decididamente a optar pela profissão de teólogo e por uma vida religiosa, provavelmente irá requerer a sua admissão na Companhia de Jesus (10 de setembro de 1909) (SCHANZENBACH, *apud* OTT, 2000, p. 61).

Em 1909, Heidegger sente-se inclinado para a vida religiosa. Em 20 de setembro ingressou no noviciado dos jesuítas, em Feldkirch, mas em 13 de outubro de 1909 foi dispensado¹², após ter reclamado de problemas cardíacos (cf. CAPUTO, 1993, p. 239). Uma vez dispensado dos jesuítas, solicitou o estudo

¹¹ Franz Brentano, nascido em 1838, era um filósofo que, como padre católico, no início submetia o filosofar à fé, mas depois do Concílio da Infalibilidade, de 1870, entrou em conflito com seus superiores. Assim, deixou a Igreja, casou-se e dava aulas como livre-docente até 1895. Foi professor de Husserl (cf. SAFRANSKI, 2000, p. 51-53; VOLPI, 2013, p. 44-49).

¹² O Direito Canônico previa que candidatos à vida religiosa deveriam ter condições de saúde física e psíquica.

teológico no internato de Friburgo, no qual foi aceito. Sendo assim, inicia o estudo de Teologia no semestre de inverno de 1909 na Universidade de Friburgo.

Encontramos nos relatos biográficos de Rüdiger Safranski e Hugo Ott muitos detalhes da sua trajetória e, entre elas, a grade curricular do curso de Teologia, na qual constam matérias obrigatórias de Filosofia. O próprio Heidegger, em seu *curriculum vitae*, relata como foi sua aproximação com a Filosofia:

[...] Após concluído o liceu e no semestre de inverno de 1909, entrei para a Universidade de Friburgo, em Breisgau, onde permaneci sem interrupções até 1913. Em primeiro lugar, estudei teologia. Porém, as aulas de filosofia, então obrigatórias, satisfaziam-me pouco, de forma que me dediquei à autodidaxia dos livros pedagógicos da escolástica. Estes ofereciam uma certa formação lógica e formal, porém, não ofereciam, do ponto de vista filosófico, aquilo que procurava e que tinha encontrado no campo apologético, através das obras de Hermann Schell. Ao lado do pequeno número de obras de Tomás de Aquino e algumas de Bonaventura, as investigações lógicas de Edmund Husserl foram especialmente decisivas para o meu desenvolvimento científico. A obra anterior do mesmo autor e a filosofia de aritmética colocavam a matemática igualmente sob uma nova luz [...] (HEIDEGGER *apud* OTT, 2000, p. 89).

Como podemos notar nessa citação, os primeiros textos a que Heidegger teve acesso nesse período foram: os dois volumes de Edmund Husserl¹³, textos de Aristóteles, Tomás de Aquino e Boaventura, como também da obra de Carl Braig¹⁴. Esses textos foram decisivos para o seu desenvolvimento científico, tanto que o ensaio realizado por Heidegger em homenagem ao editor Hermann Niemeyer, ele expressa em *Meu caminho na fenomenologia* a importância que teve Carl Braig¹⁵ na construção do seu pensamento filosófico, conforme podemos ler:

Ao cabo de quatro semestres abandonei os meus estudos de teologia e dediquei-me por completo à Filosofia. Ainda ouviria um curso de Teologia, nos anos posteriores a 1911: o curso de Dogmática, dado por Carl Braig. O que me determinou a seguir nessa direção foi o meu interesse pela Teologia especulativa e, sobretudo, a forma penetrante de pensar do referido professor, em cada lição. Foi por ele que ouvi falar, pela primeira vez, durante alguns passeios que demos em juntos, da importância de Schelling e de Hegel para a Teologia especulativa, por contraste com o sistema doutrinal da escolástica. Foi assim que entrou no horizonte das

¹³ Livro de Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen (Investigações lógicas)*, publicado em dois volumes, respectivamente em 1900 e 1901.

¹⁴ Obra de Carl Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie (Do ser. Demolição da ontologia)*, que Heidegger leu nos anos de sua formação acadêmica (VOLPI, 2013, p. 49-59).

¹⁵ Carl Braig nasceu em Kanzach em 10 de fevereiro de 1852 e faleceu em 24 de março de 1923 em Friburgo, foi um importante filósofo e teólogo alemão.

minhas pesquisas a tensão entre Ontologia e Teologia especulativa, enquanto cimentação da Metafísica (HEIDEGGER, 2009, p. 5).

A tese de doutorado de Jairo Ferrandin também relata a influência e importância de Carl Braig na vida de formação do jovem Heidegger:

Braig ter-lhe-ia transmitido a consciência da tensão entre ontologia e teologia, presente na estrutura metafísica. Despertou-lhe a atenção crítica para o conflito entre a escolástica, baseada no primado do ser, e o modernismo, orientado pela teoria do conhecimento (FERRANDIN, 2010, p. 38).

Diante dessa influência, vemos que as primeiras publicações de Heidegger surgiram em 1910-12, precisamente no jornal católico *Der Akademiker*, cujo objetivo da revista era promover os ideais cristãos.

Heidegger demonstra ser um jovem a favor da tradição e contra o perigo do modernismo, o que podemos notar diante da seguinte frase de Görres¹⁶, que Heidegger recordava: “Cava mais fundo e encontrarás terreno católico” (HEIDEGGER, *apud* OTT, 2000, p. 67). Ele revela também por meio da poesia, seu ideal, seu fervor de juventude sonhador. Assim, atendia aos objetivos da revista de promover os ideais cristãos.

A seguir, apresentaremos algumas poesias¹⁷, cuja composição é do próprio jovem Heidegger, com os respectivos anos em que foram publicados: *Sterbende Pracht* (1910), *Ölbergstunden* (1911), *Wir wollen warten* (1911), publicadas na revista *Allgemeine Rundschau* e *Auf stillen Pfaden* (1911), publicada no *Der Akademiker* (cf. também ESCUDERO, 2010, p. 142).

As poesias, aqui apresentadas, são de suma importância para a presente pesquisa, uma vez que falam por si só, sendo mais que belas palavras uma vez que revela a experiência fática da vida do autor. Vejamos a primeira poesia:

¹⁶ Johann Joseph von Görres, nascido em 25 de janeiro de 1776 e falecido em 29 de janeiro de 1848, foi um escritor e jornalista alemão.

¹⁷ As poesias de Heidegger reproduzidas nesta dissertação foram traduzidas pelo professor Renato Kirchner. O motivo principal que levou à necessidade de uma tradução reside no fato de, mesmo na tradução portuguesa da obra de Hugo Ott, os editores publicaram as poesias na língua materna de Heidegger. Considerando que essas poesias foram também publicadas em dois volumes das obras completas heideggerianas, cada vez que uma delas for citada, faremos referência, em forma de notas de rodapé, onde elas se encontram na obra de Ott e nos respectivos volumes 13 ou 16 das obras completas de Martin Heidegger.

*Sterbende Pracht*¹⁸

Lachender Frühherbst,
 Das Gartentor auf!
 Führt mich, du golderner,
 Im jung-tollen Lauf.

Noch einmal zu grüssen
 Die sterbende Pracht,
 Noch einmal zu wandern
 Zwischen Abend und Nacht.

Dein raschendes Laub
 Erschauernd im Tod
 Spürt noch im Fall
 Die nahende Not.

Dein sehndendes Träumen
 Im sonnarmen Tag
 Sucht es die müden
 Rosen im Hag?

Esplendoroso morrer

Risonho início de outono,
 Pelo portão do jardim!
 Guia-me, tu dourado,
 Pelo novo-fantástico decurso.

Para outra vez cumprimentar
 O esplendoroso morrer,
 Para outra vez andar
 Entre tarde e noite.

Tua folhagem surpreendente
 Estremecendo em morte
 Sente ainda no ocaso
 A necessidade próxima.

Teus sonhos ansiosos
 Em dia carente de sol
 Procuram-no as fatigadas
 Rosas no bosque?

Por essa poesia podemos perceber o espírito do jovem Heidegger, revelando esperança “pelo novo-fantástico decurso”. Vale apontar, que as poesias são publicadas no mesmo período em que Heidegger abandonará seus estudos por uma segunda vez por motivo de saúde. Veremos mais detalhes no decorrer deste capítulo. Todavia, o que será que Heidegger quer dizer como essas palavras: “O esplendoroso morrer, para outra vez andar, entre tarde e noite”? Seria por que mais uma vez se encontrava debilitado? Vejamos a próxima poesia, que cujo título é *Esperar queremos (Wir wollen warten)*:

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (Da experiência do pensar)*, Vol. 13 da GA, publicado em 2002a, p. 5. Esta poesia não consta no livro *Martin Heidegger: a caminho da sua biografia*, de Hugo Ott.

*Wir wollen warten*¹⁹

Vorn Tor zum Frühlingsgarten
 vollen wir horchend warten,
 bis die Lerchen steigen,
 bis Lieder und Geigen,
 das Murmeln der Quellen,
 die silberhellen
 Glocken der Herden
 zum Weltchoral der Freude werden.

Esperar queremos

Diante do portão ao jardim da primavera
 obedientes esperar queremos,
 até que as cotovias se elevem,
 até que as músicas e os violinos,
 o murmúrio das fontes,
 o prateado clarão dos
 sinos dos rebanhos
 se tornem o coral do mundo da alegria.

A poesia seguinte, *Por caminhos tranquilos (Auf stillen Pfaden)*, foi publicada em um momento delicado da vida de Heidegger, quando interrompeu seus estudos. Vejamos o que ela diz:

*Auf stillen Pfaden*²⁰

Wenn sommernächtige Lichter fluten
 Um weise Birken in der Heide,
 Wenn düster-fahle Mondesgluten
 D´überhängen wie Geschmiede –
 Weitete die Seele sich,
 Sterben die Klagen,
 Finden Gedanken mich
 Fernher aus Tagen
 Seliger Wonnen – –
 Doch – feuriger würziger Duft
 Hat längst mir umspinnen
 Der Liebe Gruft ...

Freiburg i. Br. – gg –

Por caminhos tranquilos

Se as luzes noturnas de verão inundam
 Por bétulas brancas na campina,
 Se os ardores sombrio-pálidos da lua
 Penderem como joias –
 A alma se expande,
 Morrem as queixas,
 Encontram-me pensamentos
 Por dias vindouros.
 Abençoado encanto – –
 Porém – fragrância picante de fogo
 Há muito tempo me envolvia
 O amor túmulo ...

Freiburg i. Br. – gg –

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (Da experiência do pensar)*, Vol. 13 da GA, publicado em 2002a, p. 6. Esta poesia também não consta no livro de Hugo Ott.

²⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vol. 16 (GA), publicado em 2000, p. 16. Cf. também Hugo Ott, 2000, p. 75-76.

Em 1911, devido ao problema de saúde, Heidegger interrompe seus estudos de Teologia, por um semestre a princípio, para repousar na sua cidade natal, o que é registrado por Ott nestes termos:

Esta interrupção, por agora, provisória, resultou rapidamente numa quebra total e definitiva dos estudos de Teologia que Heidegger certamente não desejava, pois conduzia ao fim do percurso para o sacerdócio e tinha efeito inestimável sobre o futuro no decurso da sua vida (OTT, 2000, p. 72).

Segundo os biógrafos H. Ott e R. Safranski, nesse período, Heidegger vive uma crise existencial, diante da sua enfermidade e da incerteza no prosseguimento de seus estudos, tendo em vista sua condição financeira, que não lhe permitia bancar seus estudos caso perdesse a bolsa. Tais informações podem ser encontradas nos relatos de correspondência com Ernst Laslowsky²¹, como também transparece no pequeno poema, publicado pelo jovem Heidegger em 8 de abril de 1911, como segue:

*Ölbergstunden*²²

Horas de Horto das Oliveiras

Ölbergstunden meines Lebens:
im düstern Schein
mutlosen Zagens
habt ihr mich oft geschaut.

Horas de Horto das Oliveiras de minha vida:
na sombria aparência
de hesitação desanimada
vistes-me vós com frequência.

Weinend rief ich: nie vergehens.
Mein junges Sein
hat müd des Klagens
dem Engel "Gnade" nur vertrauen.

Eu clamei, chorando: passai jamais!
Meu jovem ser
cansado de reclamar
confiou ao anjo somente "graça".

Este pequeno poema, tão significativo, revela como Heidegger traduz sua agonia, suas incertezas... E poderíamos dizer, também, a experiência fática de sua própria vida? Será que Heidegger se identifica com a agonia de Jesus no Horto das Oliveiras? Por esse poema podemos pensar na experiência fática da vida, porque deve ter sido uma luta consigo mesmo. Hugo Ott destaca a

²¹ Segundo o biógrafo Safranski, Ernst Laslowsky era "estudante de história na cátedra católica de Henrich Finke" (SAFRANSKI, 2000, p. 69-71).

²² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens (Da experiência do pensar)*, Vol. 13 da GA, publicado em 2002a, p. 6. Cf. também Hugo Ott, 2000, p. 75.

importância dessa poesia, afirmando: “Tanto quanto consigo observar, ainda não foi interpretado, em parte alguma e foi associado a situação difícil da vida de Heidegger” (OTT, 2000, p. 75).

Diante de sua frágil saúde, Heidegger abandona a ideia do sacerdócio e a formação teológica. Anos mais tarde, pela análise fenomenológica da Epístola aos Gálatas, Heidegger mostrará a luta do apóstolo Paulo. Contudo, será que em toda a sua trajetória de formação escolar e acadêmica Heidegger também não estava em luta consigo mesmo? Estaria ele passando por uma experiência de solidão existencial, conforme sugere a composição poética a seguir?

*Julinacht*²³

Ewigkeitslieder
Singst du mir wieder.
Entführst mir die Seele
In waldstille Weite
Tauchst mich in gottnahe
Unendlichkeiten.
Julinacht
Zauberin
Heimwehlösende
Künstlerin.
Dass früh im Feld
Heut die Sonne starb
Dass in Dämmerung sank
Was ich tags erwarb.
Dass sangesmüd
Der Fink verstummt
Und mürrisch kalt
Der Nachtwind brummt,
Dass die Linden lauschen
Dem Sterbelied,
Dass die Blätter rauschen,
Als ob ich von dir schied –

Noite de julho

Canção eterna
Cantas novamente para mim.
Arrebatas-me a alma
Na distante floresta silenciosa
Mergulhas-me nas divinas proximidades
Infinitas.
Noite de julho
Feiticeira
Perdida nostalgia
Artesã.
Que cedo no campo
Hoje o sol morreu
Que afundou no crepúsculo
O que eu por dias adquiri.
Que cantando exausto
O tentilhão calou
E grosseiramente frio
Os zumbidos do vento noturno,
Que ouvindo as tílias
Da canção de morte,
Que farfalhando as folhas,
Como se eu de ti me despedisse –

²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vol. 16 (GA), publicado em 2000, p. 17. Cf. também Hugo Ott, 2000, p. 76.

Wird mir zur herben	Sê-me por demais cruel
Schauernden Frage: Glück deine Braut	Pergunta amarga: Felicidade tua noiva
Rufst du sie 'Klage'?	Tu a chamas 'lamento'?

Talvez essas poesias sirvam de terreno para adentrarmos no próximo tópico que descreve em mais detalhes o conturbado período de seus estudos. Atualmente Heidegger é conhecido, como um dos grandes filósofos do século XX, mas, como veremos a seguir, foi árdua sua trajetória de vida.

1.2.2 O estudo de Filosofia

No semestre de inverno 1911/12, forçado a abandonar os estudos para o sacerdócio católico, Heidegger decide iniciar os estudos na Faculdade de Matemática e Ciências Naturais em Friburgo. Importante observar, no entanto, que além das matérias do curso, assistia a cursos e seminários de Filosofia.

Heidegger frequentou os cursos dados por Arthur Schneider²⁴, o qual mais tarde auxiliou na dissertação *A doutrina do juízo no psicologismo* (1912) como também assistiu aos cursos ministrados por Heinrich Rickert²⁵. Heidegger buscava estabelecer uma ligação entre a filosofia grega e medieval e a lógica moderna.

O primeiro artigo de Heidegger foi publicado em 1912, na *Philosophische Jahrbuch*. Heidegger entra em contato com Josef Sauer, teólogo de Friburgo que era editor da revista literária integrada à editora Herder, e propôs um trabalho extenso sob o título “Novas investigações sobre lógica”. Safranski registra isso nestes termos: “Sauer publicou esta obra em três séries” (cf. SAFRANSKI, 2000, p. 71). Em uma carta direcionada ao teólogo Sauer, Heidegger apresenta seus princípios filosóficos e a sua concepção científica, confirmando isso:

[...] Caso possa falar dos meus ensaios, assim posso anunciar o quase acabamento do meu trabalho. Em princípio, trata-se, apenas, de um estudo prévio, que deve servir de ponto de partida para diversas

²⁴ Artur Carl August Schneider, nascido em 15 de novembro de 1876 e falecido em 10 de outubro de 1945, foi um filósofo alemão, tendo sido titular da cadeira de filosofia cristã (OTT, 2000, p. 79; cf. também SAFRANSKI, 2000, p. 74-75).

²⁵ Heinrich Rickert, nascido em 25 de maio de 1863 e falecido em 28 de julho de 1936, foi um importante filósofo alemão que fundou a escola de pensamento neokantiana de Baden, no sudoeste da Alemanha, tendo realizado uma abordagem ontológica da teoria kantiana da epistemologia, o que permitiu uma maior objetividade na sua hipótese metafísica dos valores.

investigações da lógica matemática. No interesse de que isto tudo não se torne numa crítica e numa revelação escolástica de contradições, *será necessário explicar o problema temporal e espacial* com a ajuda da física e matemática de uma solução anterior. Este trabalho é, agora, dificultado, pois atualmente na física e através da teoria de relatividade, tudo caiu numa corrente e fundiu-se. Em compensação, a lógica procura fundir-se ultimamente com a teoria geral dos objetos. O que torna a investigação novamente mais fácil. Resumidamente: *o próprio campo a investigar encontra-se, ainda, sob transformação*, de forma que uma tomada de posição é antecipada – não tomando em consideração que ainda me julgo incapaz de a tomar [...] (HEIDEGGER, *apud* OTT, 2000, p. 78, grifo nosso).

Importante dar atenção à preocupação, já nos idos daqueles anos, pela temporalidade como também pela discussão do modo de investigar, temas com os quais Heidegger se ocupará anos mais tarde, que serão apresentados nas preleções de 1920/21 e dos quais trataremos no segundo e no terceiro capítulo, conforme já anunciado.

Em 1913, Heidegger conhece Engelbert Krebs, professor e sacerdote da Universidade Friburgo, por intermédio de seu amigo Ernst Laslowsky. Segundo os biógrafos, Heidegger terá uma amigável e conflitante relação com Krebs, cujos detalhes veremos mais adiante.

Heidegger pleiteia uma bolsa para o doutorado, da “fundação de Costantin e Olga von Schaezler em homenagem a Tomás de Aquino. A atribuição das bolsas estava ligada à norma da teoria de São Tomás de Aquino, em Filosofia e Teologia” (OTT, 2000, p. 83). Ele obteve a bolsa com a exigência de permanecer fiel ao espírito da filosofia tomista. Heidegger demonstra sua fidelidade cada vez ao renovar o pedido da concessão como podemos observar na seguinte frase: “ao serviço da filosofia cristã-escolástica e da ideologia católica” (OTT, 2000, p. 84), frase que consta no pedido de Heidegger de 1915. Para a tese de doutorado, segundo alguns biógrafos, o desejo de Heidegger era trabalhar sobre a lógica, mas seguindo as orientações do prof. Finke, exigiu que a tese fosse filosófico-histórica. Sendo assim, Heidegger escolheu um tema relacionado à obra então atribuída a João Duns Escoto²⁶. Remonta a essa época o estudo *A doutrina das categorias e significados de Duns Escoto (Die Kategorien- und Bedeutungslehre*

²⁶ Filósofo escolástico que, aos 15 anos de idade, ingressa na Ordem dos Franciscanos, tornando-se mestre em teologia no ano de 1305, sendo considerado um dos mais importantes filósofos medievais da escolástica tardia. A autoria do texto intitulado *Grammatica speculativa*, que na época que Heidegger o tomou como referência para seus estudos, era ainda atribuído a Duns Scotus, mas que, nas décadas seguintes, passaria a ser atribuída a Thomas de Erfurt (cf. BOEHNER e GILSON, 1988, p. 487-520).

des Duns Scotus), publicado em forma de livro no ano de 1916. Importante notar que o estudo das categorias e significados de Duns Escoto teve um papel importante no pensamento do jovem Heidegger, como afirma Loparic:

Logo depois de defender sua tese de doutorado [...], Heidegger chega à conclusão de que na teoria das categorias de Duns Scotus encontrava-se uma das chaves para a discussão da relação entre escolástica medieval, de inspiração aristotélica, e a mística medieval, de linhagem neoplatônica e agostiniana, fonte da teologia de Lutero e dos problemas centrais da filosofia kantiana e do idealismo alemão – todos eles, segundo Heidegger, de natureza teológico-cristã (LOPARIC, 2004, p. 45).

Ao mesmo tempo, por meio dessa problemática escolástica, Heidegger volta-se para o estudo das origens medievais da teologia e do idealismo alemão. Escudero²⁷, estudioso e tradutor espanhol da obra heideggeriana, fez um mapeamento dos cursos tomados por Heidegger de 1909 a 1915, apresentando detalhadamente as disciplinas e os cursos dos quais Heidegger participou no período da sua formação (cf. ESCUDERO, 2010, p. 6-9). Por esse um mapeamento, podemos ter informações importantes, como por exemplo, os estudos relacionados às Sagradas Escrituras. O mapeamento feito por Jesús Adrián Escudero pode ser encontrado no Anexo I ao final da presente dissertação²⁸.

Dentre as muitas disciplinas e cursos dos quais o jovem Heidegger participou entre os anos de 1909 a 1915, podemos observar o seu interesse pelos estudos teológicos e seu empenho pelos sistemas filosóficos, penetrando na tradição dos textos gregos e, sobretudo, pela Idade Média. Notemos que em 1909, Heidegger está tendo aulas sobre Paulo e do Novo Testamento, o que é de suma importância para a presente pesquisa, porque no segundo e no terceiro capítulo iremos tratar das epístolas paulinas interpretadas por Heidegger fenomenologicamente. Nesse período, Heidegger tem contato com os textos paulinos. Esse contato, mais tarde, vai resultar em seus primeiros trabalhos como

²⁷ Jesús Adrián Escudero é professor de filosofia na Universidade Autônoma de Barcelona desde 1996. Grande estudioso de Heidegger, traduziu diferentes obras heideggerianas para o espanhol. Publicou os livros: *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo* (2008), *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (2009), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana* (2010).

²⁸ A fonte do mapeamento – reproduzido no Anexo I, ao final da presente dissertação – é esta: ESCUDERO, Jesús Adrián. *Apéndice bibliográfico de la obra. Heidegger la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010, p. 6-9.

docente, ficando assim em clara evidência que a experiência fática da vida repercute em seu pensamento filosófico.

Essa formação produzirá resultados no início de sua docência, principalmente a preleção sobre fenomenologia da vida religiosa estudada neste trabalho. Assim, compreendemos como Heidegger chega à análise fenomenológica das epístolas paulinas. Naturalmente, as disciplinas e cursos dos quais o jovem Heidegger participou são apenas o começo. Podemos inferir, então, que é ali que começa a germinar seu interesse e conhecimento, e percebemos o fio condutor que conduzirá à experiência fática da vida de Paulo.

Mais tarde, e por outros fatores que também deverão contribuir para essa experiência fática. Veremos esses fatores nos tópicos seguintes. Seguindo os passos de Heidegger, veremos mais um momento delicado e marcante da sua vida.

1.3 A Primeira Guerra Mundial

Não poderíamos deixar de comentar também a importância da Primeira Guerra Mundial na formação acadêmica de Martin Heidegger. A guerra começou em 28 de julho de 1914 e durou até 11 de novembro de 1918. O fato de a Alemanha ter sido palco desse conflito, somos levados a pensar como isso afeta a vida do filósofo. Encontramos informações, por meio do biógrafo Hugo Ott, que o trabalho de doutorado de “Heidegger não sofreu prejuízo, mas foi recrutado em 10 de outubro de 1914 e dispensado devido a sua condição cardíaca” (OTT, 2000, p. 85). Porém, em 18 de agosto de 1915, foi recrutado, mas por sua saúde debilitada, acabou sendo designado para o serviço de vigilância dos correios em Friburgo, onde toda correspondência suspeita era aberta.

Otto diz que “em 24 de janeiro de 1918 o Estado-maior do Exército alemão mobilizou todas as forças, sendo assim Heidegger foi transferido para Heuberg para o treinamento militar, volta para Friburgo em abril” (OTT, 2000, p. 108), até ser destinado para o observatório meteorológico em Berlim-Charlottenburg recebendo assim conhecimentos meteorológicos. Vejamos mais detalhes disso com Hugo Ott:

Heidegger era membro do observatório meteorológico na frente 414, no campo de operação do 1º exército da frente ocidental que, encontrava-se

concretamente nas Ardenas perto de Sedan. A sua tarefa, consistia na cobertura do flanco esquerdo do 1º exército que devia avançar contra Reims. Os serviços meteorológicos permitiam a utilização correta do gás venenoso, oferecendo prognósticos meteorológicos (OTT, 2000, p. 108).

Heidegger permaneceu dois meses nesse serviço, sendo que em novembro foi elevado a cabo e enviado à repartição de defesa antiaérea. É de suma importância dar atenção a este episódio porque vamos constatar que este foi um período marcante na história, pois os primeiros trabalhos heideggerianos a que nos dedicaremos a estudar surgem após a Primeira Guerra Mundial. Devemos considerar que diante da situação do pós-guerra, a sociedade alemã encontrava-se submersa no sentido da existência humana, uma vez que já não havia espaço para a racionalidade técnica, como o discurso positivista que pretendia construir uma sociedade ideal e governar racionalmente o curso da história. É necessário voltar a olhar para a realidade, viver sua própria essência. Gadamer diz que:

Se comprende por sí mismo que esta profunda crisis cultural que entonces sobrevino al mundo europeo de la cultura, también tuvo que encontrar su expresión filosófica y que esto ocurriera particularmente en Alemania, cuyo desmoronamiento y derrumbe fue la expresión más visible y catastrófica de la general absurdidad (GADAMER, 2003, p. 18).

Podemos considerar que o curso mais tarde ministrado por Heidegger²⁹ o curso provém da sua insatisfação³⁰, surgida a partir desse período pós-guerra, “da impotência da filosofia acadêmica” (PÖGGELER, 2001, p. 29). Dessa forma, a fenomenologia, como caminho possível do entendimento do ser, não poderia mais partir da “contemplação” dos objetos, mas de um nível pré-teórico da “compreensão” da vida.

²⁹ “Semestre de invierno de 1920-1921: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [curso de dos horas: martes y viernes de 12.00 a 13.00 horas]; *Phänomenologische Übungen für Anfänger über Descartes, Meditationes* [seminario]” (cf. ESCUDERO, 2010, p. 11).

³⁰ “Las reflexiones heideggerianas sobre las cartas de Pablo se hacen en un contexto de preocupación del autor por conseguir una exposición de la existencia fáctica e histórica en el mundo de la vida. Heidegger afirma desde un principio que este es el lugar propio de la filosofía, lugar que ha sido abandonado por la filosofía para devenir en “visiones del mundo” (*Weltanschauungen*), en visiones metafísicas” (cf. CASALE, 2008).

1.4 O afastamento da Igreja Católica e o início da docência em Friburgo

Para entendermos melhor esse tema, é necessário apresentar alguns elementos do percurso de Heidegger. Segundo Hans Gadamer, no livro *Lembranças dos inícios de Heidegger (Erinnerung an Heidegger Anfänge)*, a Primeira Guerra Mundial provocou em Heidegger um profundo questionamento dos dogmas católicos e sua convicção religiosa (cf. GADAMER, *apud* ESCUDERO, 2000, p. 202).

O primeiro ponto a ser colocado em questão é a exigência da Igreja Católica³¹ aos teólogos e filósofos católicos quanto ao juramento anti-modernista, o qual declara a *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino como sua única linha de orientação. Segundo Hugo Ott, “Heidegger, que não era teólogo, via-se incluído no sistema extrafilosófico, que lhe era imposto, enquanto católico” (OTT, 2000, p. 87).

Outro fator a considerar é que, em 1917, Heidegger teve contato com os discursos sobre religião, como bem também com o problema religioso em Schleiermacher (cf. OTT, 2000, p. 115). Ao expor a compreensão de religião de Schleiermacher numa de suas conferências, revela a necessidade de compreender a experiência religiosa a partir de si mesma, ou seja, a partir da vida religiosa. Na própria obra *Fenomenologia da vida religiosa* consta o esboço dessa conferência (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 303)³².

A desilusão do resultado para cátedra de Filosofia Católica tanto em Friburgo como em Marburgo foi uma luta de sete anos para Heidegger alcançar seus objetivos. Observemos que em 26 de julho de 1913, Heidegger realiza seu exame de doutorado diante dos professores de filosofia, obtendo um *summa cum laude* unânime. Desde então, estimulado por seu orientador Heinrich Finke,

³¹ Cf. a Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X, de 1907. Nessa encíclica, podemos ler: “É a filosofia escolástica, que mandamos adotar, é principalmente a de Santo Tomás de Aquino; a cujo respeito queremos fique em pleno vigor tudo o que foi determinado pelo Nosso Predecessor e, se há mister, renovamos, confirmamos e mandamos severamente sejam por todos observadas aquelas disposições. Se isto tiver sido descuidado nos seminários, insistam e exijam os Bispos que para o futuro se observe. Tornamos extensiva a mesma ordem aos Superiores das Ordens religiosas. E todos aqueles que ensinam fiquem cientes de que não será sem graves prejuízos que especialmente em matérias metafísicas, se afastarão de Santo Tomás.”

³² Os textos de Schleiermacher citados no volume 60 das obras completas heideggerianas são estas: *A fé cristã* e *Sobre a essência da religião* (cf. Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2. ed., Berlim, 1830 e *Über die Religion. Reden an die gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlim, 1843 (HEIDEGGER, 2010, respectivamente p. 313 e 303).

historiador católico renomado e influente entre os professores, ele ambiciona a cátedra de Filosofia Católica na Universidade de Friburgo, deixada por Arthur Schneider, que fora convocado para a Universidade do Reich em Strassburgo, e assumida por Engelbert Krebs por alguns semestres.

Assim, após haver recebido a licença para lecionar, ele permanece como assistente de Krebs nas preleções de Filosofia para estudantes de Teologia. Nessa condição, profere algumas preleções³³. Mas as esperanças de Heidegger para a cátedra terminam quando, em meados de 1916, a Faculdade de Filosofia nomeia Josef Geysler³⁴, que chegara em Friburgo no semestre de verão de 1917. Durante esse tempo, Heidegger o substituirá, aguardando sua chegada. Outra desilusão será a indicação que, em outubro de 1917, Paul Natorp fizera dele como candidato para a vaga de História da Filosofia Medieval, na Universidade de Marburgo, ainda que seu nome figurasse apenas como o terceiro da lista. Mesmo com as recomendações passadas por Husserl, Heidegger também não obteve esta cátedra.

Além desses dados histórico-biográficos, cumpre assinalar o distanciamento de Heidegger da neoescolástica católica no plano filosófico. Heidegger começa a investigar os traços de uma experiência religiosa fundamental, que poderia ser posta em prática apenas saindo de uma religiosidade dogmaticamente enrijecida, representada naquela época pelo sistema do catolicismo, de uma hierarquia eclesiástica que não permitia uma existência cristã individual que não aquela determinada como foi citado anteriormente.

³³ Segundo o levantamento feito por Jesús Adrián Escudero, em seu “apêndice biográfico”, podemos encontrar os cursos e seminários realizados por Heidegger, como segue:

“Semestre de invierno de 1915-1916

– *Geschichte der mittelalterlich-scholastischen Philosophie* [curso de cinco horas: lunes, martes, miercoles y viernes de 15.00 a 16.00 horas].

– *Über Kant, Prolegomena* [seminario]

Semestre de verano de 1916

– *Kant und die deutsche Philosophie* [curso de una hora: viernes de 15.00 a 16.00 horas]

– *Übungen über Texte aus den logischen Schriften des Aristoteles* (con E. Krebs) [seminario]

Semestre de invierno de 1916-1917

– *Wahrheit und Wirklichkeit (Grundprobleme der Erkenntnistheorie)* [curso de dos horas: martes y miercoles de 18.00 a 19.00 horas” (cf. ESCUDERO, 2010, p. 9-10).

³⁴ Gerhard Joseph Anton Maria Geysler (nascido em 16 de março de 1869 e falecido em 11 de abril de 1948) foi um filósofo alemão. Professor catedrático de Münster, sendo 20 anos mais velho que Heidegger, tinha provavelmente mais experiência de ensino (cf. OTT, 2000, p. 95; cf. também SAFRANSKI, 2000, p. 98).

A teologia cristã busca explicar teoricamente a experiência fática da vida religiosa do cristão com auxílio da filosofia. Assim, a imediatidade dessa experiência abre lugar para teorizações sobre ela fundamentadas em Platão e Aristóteles. De modo que o escolasticismo passa a ser entendido como um desdobramento da história do predomínio da atitude teórica e desvivificante que Heidegger quer combater.

E, não menos importante, no ano de 1915, Heidegger conhece Elfride Petri, estudante de economia nacional da Universidade de Friburgo. Ela provinha de uma família militar e luterana³⁵ e era ligada ao movimento de juventude (cf. GUINON, 2000, p. 87). No fim do ano de 1916, tornam-se noivos. O diário de Krebs registra que,

em março de 1917, ele [Heidegger] me disse que havia noivado com a filha de um coronel saxão, Petri, e que sua noiva, que estava em vias de se converter ao catolicismo, queria me visitar. Quando veio me ver, eu aconselhei a sra. Petri a aprazar a conversão depois do casamento, a fim de que a efetuasse com maior liberdade interior, dado que ainda estava indecisa (KREBS, *apud* OTT, 1993, p. 163-174).

Outro fator a considerar é que Edmund Husserl havia chegado a Friburgo, em 1916, como sucessor de Heinrich Rickert. Heidegger, nesse período, aproxima-se de Husserl, sendo mais tarde nomeado assistente do Seminário I de Filosofia.

O fato é que, em 1917, Heidegger e Elfride casam-se na capela da universidade. É Krebs quem preside a cerimônia. Nos registros de Krebs encontra-se a descrição: “Foi um casamento militar sem órgão, nem música, sem vestido de noiva, nem véu e grinalda, sem carroça e cavalos, nem ceia e convidados, mas com a bênção, por escrito, dos pais de ambos, portanto sem a sua presença” (KREBS, *apud* OTT, 2000, p. 104). As orientações do Direito Canônico diziam que no caso de uma união conjugal entre diferentes confissões, obriga a batizar e educar na fé católica os filhos. O casal compromete-se a criar

³⁵ Outra influência do protestantismo de suma importância para Heidegger foi Elisabeth Blochmann (1892-1972), colega de estudos de Elfride, com quem Heidegger se corresponderia durante vários anos. O biógrafo Safranski reproduz passagens importantes de várias delas, entre as quais esta: “A vida espiritual deve voltar a ser verdadeiramente real em nós – é preciso que adquira um ímpeto nascido do pessoal, que nos *derrube* e force a nos levantarmos de verdade – e esse ímpeto só se manifesta como legítimo na simplicidade, não no esnobe, decadente, no forçado... Vida espiritual só pode ser vivida e configurada de modo que os participantes sejam atingidos por ela diretamente em sua própria existência... Onde a fé no valor da própria determinação vive realmente, tudo que não tem valor num ambiente casual é superado de dentro para fora e para sempre” (15/6/1918) (SAFRANSKI, 2000, p. 118-119).

os filhos sob os preceitos dessa religião. Mas em 23 de dezembro de 1918, Elfride, grávida do primeiro filho, escreve ao padre Krebs:

Meu marido perdeu sua fé na igreja e eu não a encontrei. Já na época de nosso casamento sua fé estava minada por dúvidas. Mas eu insisti para que o casamento fosse católico, esperando encontrar a fé com sua ajuda. Juntos, lemos, conversamos, pensamos e rezamos muito e o resultado é que nós dois pensamos hoje somente como protestantes – isto é, acreditamos no Deus pessoal e rezamos a Ele, sem laços dogmáticos e sem a ortodoxia protestante ou católica. Em tais circunstâncias, consideraríamos desonesto permitir que nosso filho seja batizado na Igreja Católica. Mas considerei ser meu dever contar-lhe isto antes (ELFRIDE, *apud* OTT, 2000, p. 111).

Duas semanas após a carta de Elfride, é o próprio Heidegger quem escreve a Krebs sobre sua decisão. Conta que os anos de 1918 e 1919 foram de busca por sua “posição filosófica”, levando-o à decisão em sua vida de afastar-se do “sistema do catolicismo”. Seus laços confessionais o impedem de colocar as perguntas filosóficas com a radicalidade necessária. A filosofia revelou-se para ele um “chamamento interior” que deve ser realizado na vida de pesquisa e ensino para alcançar “o que está em meu poder e, assim, justificar minha existência e minha atividade perante Deus.” Heidegger escreve³⁶:

Excelentíssimo Senhor Professor!
 Nos passados dois anos coloquei de lado qualquer tarefa científica e procurei entender a minha posição filosófica, chegando a conclusões para as quais não pude garantir a liberdade da convicção e da doutrina, visto que me situava numa posição extrafilosófica. Conhecimentos epistemológicos, incluindo a teoria do reconhecimento histórico, tornaram o sistema do catolicismo problemático e inaceitável para minha pessoa – o mesmo não aconteceu em relação ao cristianismo e à metafísica, esta aliás sob um aspecto novo. Acredito ter sentido com demasiada força – talvez mais do que os meus colaboradores oficiais – o valor do catolicismo da Idade Média e o fato de que ainda estamos muito longe de conseguirmos admirar verdadeiramente – as minhas investigações religiosas e fenomenológicas, que se baseiam fortemente na Idade Média devem excluir qualquer discussão e testemunhar o fato de que não negligenciei, numa transmutação minha posição fundamental, o juízo nobre e o objetivo e a estima pelo mundo da vida católica. Sem favor de uma polêmica apóstata, aborrecida e inculta. Por isso, no futuro, acho importante manter o contacto com os diversos intelectuais católicos, que conseguem ver e admitir os diversos problemas e são capazes de entender e conceber outro tipo de religião. Deste modo, é para mim extremamente valioso – e quero agradecer-lhe efusivamente – não perder a sua tão valiosa amizade. A minha mulher

³⁶ Trata-se da carta datada de 9 de janeiro de 1919, dirigida ao sacerdote Engelbert Krebs. Segundo Franco Volpi, essa carta está conservada na “propriedade” (*Nachlass*) de Engelbert Krebs, junto ao Seminário de Dogmática da Universidade de Friburgo (cf. VOLPI, 2013, p. 63).

e eu queremos preservar esta confiança tão especial em si. É difícil viver como filósofo – a sinceridade interior para consigo mesmo, que perante aqueles que devemos ensinar, exige sacrifícios, renúncias e lutas, que são desconhecidos à alma científica.

Acredito ter uma vocação interior para a filosofia, bem como para a determinação eterna do homem interior, através da aplicação da filosofia na investigação e na teoria. Apenas com este objetivo, procuro realizar aquilo que está dentro das minhas possibilidades, justificando, assim, o meu *Dasein* e o seu efeito perante Deus. Agradecendo de todo meu coração, Martin Heidegger.

A minha mulher manda-lhe igualmente os seus melhores cumprimentos (HEIDEGGER, *apud* OTT, 2000, p. 109-110; cf. também SAFRANSKI, 2000, p. 143).

Nessa carta Heidegger confirma que o sistema dogmático do catolicismo é um impedimento para o exercício filosófico como já havíamos mencionado anteriormente. No fundo, a mesma carta revela também um momento de reflexão e mudanças radicais na vida de Heidegger. O rompimento com o sistema católico não significa ruptura com a teologia e a temática da vida religiosa, haja vista os estudos posteriores desta época referente à fenomenologia da religião, obra básica e fundamental para nossa pesquisa.

Relevante também a carta que Heidegger escreve a Karl Löwith, de 19 de agosto de 1921, nestes termos:

[...] é preciso dizer que eu não sou um filósofo – nem imagino a fazer alguma coisa comparável. Isso não está, de todo, na minha intenção.

[...] Trabalho de forma concreta e fática a partir do meu “eu sou” – a partir da minha herança espiritual inteiramente fática, do meu meio, das coesões de minha vida, a partir do que me é acessível enquanto experiência vital, na qual vivo. Esta faticidade não é, enquanto existencial, um *Dasein* simples, “cego” – este é posto, ao mesmo tempo, na existência – quer dizer, que o vivo – que “devo” aquilo de que não se fala – com essa faticidade de ser de uma tal maneira – com o histórico, o existir causa danos: isto é, que vivo os deveres interiores da minha faticidade tão radicalmente como os compreendo. A esta, a minha faticidade, pertence o que designo brevemente assim: sou um “teólogo cristão” (HEIDEGGER, *apud* BARASH, 1995, p. 103).

O seu rompimento com o catolicismo institucional, não significa a perda de interesse pela experiência religiosa cristã e por suas expressões na perspectiva da filosofia fenomenológica, sobretudo, da mística medieval, porque via nela uma descrição profunda do sentido da vida e, ao mesmo tempo, uma pista para a superação do pensamento moderno (cf. SANTOS, 2013). Em suas novas investigações, Heidegger assumirá a perspectiva de um “ateísmo filosófico” (cf. HEIDEGGER, 2011, p. 219).

Também nesse período nota-se forte envolvimento de Heidegger com a teologia protestante. Anos mais tarde, o teólogo luterano Rudolf Bultmann

afirma, numa carta a Hans von Soden, de 23 de dezembro de 1923, que Heidegger, além de ser grande conhecedor da escolástica, era também conhecedor de Lutero³⁷, bem como também da teologia moderna de Friedrich Gogarten e Karl Barth (cf. OTT, 2000, p. 126). Jaspers também comenta em sua *Autobiografia filosófica* o interesse de Heidegger por Lutero: “Eu o visitei, sentei-me sozinho com ele na sua clausura, vi-o estudando Lutero, vi a intensidade de seu trabalho, tive simpatia por aquela maneira enfática e lacônica de falar” (JASPERS, *apud* SAFRANSKI, 2000, p. 154).

Podemos constatar no comentário de Heidegger referente a Lutero onde ele reconhece que a exegese de Lutero teria fornecido os impulsos fundamentais para os filósofos Fichte, Schelling e Hegel. Lutero teria se apropriado de forma original de Paulo e Agostinho (cf. HEIDEGGER, 2002b, p. 53).

Heidegger, como assistente de Husserl³⁸, continuou os seus estudos sobre mística medieval (Bernardo de Claraval, Boaventura, Mestre Eckhart, Tauler) e sobre o pensamento cristão em geral, em vista de uma fenomenologia da religião³⁹, para a qual Heidegger já possuía sólida base e profundo conhecimento. *Hodie legimus in libro experientiae* (*Hoje leremos a partir do livro da experiência*) é a frase introdutória do terceiro sermão no *Canticum canticorum* de Bernardo de Claraval, que Heidegger traduz livremente como: “Hoje nós queremos nos mover concebendo (descrevendo), no campo da experiência pessoal” (HEIDEGGER, 2010, p. 317). Heidegger

³⁷ Julius Ebbinghaus lembra que graças ao financiamento econômico do filósofo canadense Winthrop Bell, em 1921, Heidegger recebeu como prêmio as obras completas de Lutero na edição de Erlangen (cf. JETHRO, Masis. Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: La Destrucción de la Tradición Ontológica de la Mano de Lutero. In: *Logos. Revista de Filosofía*, México, v. 40, n. 120, p. 7-34, 2013).

³⁸ Husserl passa para Heidegger a incumbência da fenomenologia da religião, pois quem se dedicava a essa pesquisa era Adolf Reinach, que, nascido em 1883, morreu em combate em 1917.

³⁹ Renato Kirchner descreve o interesse de grandes pesquisadores dessa época pelo fenômeno religioso: “Entre as últimas décadas do século XIX e início do século XX, produziu-se grande quantidade de estudos relacionados à *filosofia da religião*. Duas escolas de pensamento fortemente influenciaram os estudos daquela época: o neokantismo e o hegelianismo, como também o historicismo. Alguns autores que marcaram o jovem Heidegger: E. Husserl, F. Brentano, D. Escoto, W. Dilthey, S. Kierkegaard, por exemplo. Contudo, em textos seus dessa época são citados também nomes como Droysen, Troeltsch, Rickert, Ranke, Windelband, Simmel e Misch. De fato, há realmente obras importantes sobre o fenômeno religioso dessa época, entre as quais: *O sagrado: delineamentos para a filosofia da religião* (1902), de Wilhelm Windelband, *A religião dentro dos limites da humanidade* (1908), de Paul Natorp, *O conceito de religião no sistema da filosofia* (1913), de Hermann Cohen, *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (1917), de Rudolf Otto, *Comentário à Carta aos romanos* (1919), de Karl Barth e *Sobre o eterno no homem* (1921), de Max Scheler” (KIRCHNER, 2012, p. 6).

considera fundamental, nesse período, recuperar a esfera pessoal da experiência religiosa. Ele busca desenvolver uma fenomenologia com o objetivo de compreender o fenômeno da experiência fática da vida. A partir desse momento Heidegger dará atenção à leitura e exegeses das epístolas paulinas e dos textos de Agostinho, dos místicos medievais e de Lutero, buscando a experiência fática da vida. Também as leituras de Schleiermacher e Dilthey motivaram-no a buscar a experiência religiosa fundamental no marco da consciência histórica e da vida. E essa experiência Heidegger encontrará nas primeiras comunidades cristãs.

Com a trajetória feita até aqui, foi possível encontrar elementos na vida de Martin Heidegger que nos ajudaram a compreender a relação do filósofo com a Igreja Católica, como também ele chegou a Paulo. O próximo passo será explicitar e compreender o motivo que o levou a Paulo. A partir desse momento passaremos a ocupar-nos dessa preleção dada por Heidegger em 1920/21.

CAPÍTULO II

FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO HEIDEGGERIANA E A EXPLICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA EPÍSTOLA AOS GÁLATAS

No capítulo anterior percorremos a trajetória de Heidegger para avançarmos com melhor compreensão neste segundo capítulo trata que propriamente da obra *Fenomenologia da vida religiosa* (HEIDEGGER, 2010). Iniciaremos desenvolvendo o conceito da *experiência fática da vida* (*faktische Lebenserfahrung*), apresentada nas preleções dadas por Martin Heidegger e, em seguida, buscaremos responder como é possível ter acesso a essa experiência que se dá por meio dos *indícios formais* (*formale Anzeige*). Também desdobraremos a análise fenomenológica da Epístola aos Gálatas para descrever como é possível ter acesso à experiência religiosa, sendo que o interesse de Heidegger por Paulo é justamente porque essa experiência fática da vida não está encoberta pelo dogmatismo da tradição teológica, ou seja, não é um saber teórico, é mais que isso: é a própria vida. Para ter acesso à experiência originária de Paulo, Heidegger parte de um esquema fenomenológico que também abordaremos neste capítulo, como a estrutura da epístola, fenômenos encontrados na presente epístola que revelam a experiência de Paulo e sua luta entre Lei e fé.

2.1 A experiência fática da vida e os indícios formais

O início da docência de Heidegger em Friburgo, logo após o término da Primeira Guerra Mundial, é marcado pela determinação de uma ciência originária da vida, ou seja, Heidegger propõe e analisa o fenômeno não a partir de modelos teóricos, mas busca apreender o fenômeno na própria existência, mais própria e especificamente: pela experiência fática da vida. Esse modo de compreender o fenômeno propriamente desde a experiência fática da vida é explicitada e desenvolvida nas preleções de 1920/21 (*Fenomenologia da vida religiosa*), em que a fenomenologia será vista e concebida como ciência originária pré-teórica. O filósofo direciona sua investigação para a possibilidade como ciência da origem da vida como tal. A análise realizada por Heidegger é no campo religioso, por meio das

interpretações das epístolas paulinas, como também de Agostinho e do neoplatonismo e, também, dos fundamentos filosóficos da mística medieval (HEIDEGGER, 2010).

Segundo levantamento feito por Jesús Adrián Escudero⁴⁰, os cursos ministrados por Heidegger no período de 1920 a 1923 foram:

“Semestre de invierno de 1920-1921

- *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [curso de dos horas: martes y viernes de 12.00 a 13.00 horas]
- *Phänomenologische Übungen für Anfänger über Descartes, Meditationes* [seminario]

Semestre de verano de 1921

- *Augustinus und der Neuplatonismus* [curso de tres horas: martes, miércoles y viernes de 12.00 a 13.00 horas]
- *Übungen über Aristoteles, De Anima*

Semestre de invierno de 1921-1922

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Einleitung* [curso de dos horas: miércoles y viernes de 12.00 a 13.00 horas]
- *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Logische Untersuchungen II* [seminario]

Semestre de verano de 1922

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* [curso de cuatro horas: lunes, martes, jueves y viernes, de 8.00 a 9.00 horas]
- *Phänomenologische Übungen über Logische Untersuchungen II, 2. Untersuchung* [seminario]

Semestre de invierno de 1922-1923

- *Phänomenologische Übungen für Anfänger* (Husserl, *Ideen I*) [seminario]
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI; De Anima; Metaphysik VII)* [seminario de dos horas; privatissime]

Semestre de verano de 1923

- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [curso de una hora]
- *Phänomenologische Übungen für Anfänger zu Aristoteles, Ethica Nicomachea* [seminario]
- *Philosophische Übung zu Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (con Julius Ebbinhaus) [seminario]
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Fortsetzung* [seminario]”.

Interessante notar que o levantamento acima apresenta os dias e as horas lecionados por Heidegger. Dediquemo-nos, em especial, ao tópico do curso ministrado no semestre de inverno de 1920/21, intitulado *Introdução à fenomenologia da religião*, o qual demonstra a capacidade de, pela filosofia

⁴⁰ O mapeamento, a seguir, pode ser encontrado em: ESCUDERO, Jesús Adrián. *Apéndice bibliográfico de la obra. Heidegger la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010, p. 11-12.

fenomenológica, acessar a experiência fática da vida do cristianismo originário presente nas epístolas paulinas. Procuremos analisar do que trata a experiência fática da vida e como Heidegger a define. O termo experiência, no idioma do filósofo de Messkirch, está relacionado a dois substantivos, a saber: *Erlebnis* e *Erfahrung*. Vejamos conforme são apresentados por Michael Inwood no *Dicionário Heidegger*:

Erlebnis é uma vivência isolada, temporal, um acontecimento interno, psíquico; na vida interior de alguém.

Erfahrung possui qualidade mais exterior. Primeiramente passiva: cruzamos com algo sem ir à procura disto. Experiência ativa: vamos ao encontro para ver o que lhe acontece sob condições variáveis, tanto aguardando pelo surgimento das novas condições, quanto intervindo para conduzi-las (INWOOD, 2002, p. 60-61).

De fato, Heidegger faz uso do termo *Erfahrung* para tratar a experiência fática da vida. Porque “experiência” (*Erfahrung*) designa um acontecimento exterior, mas que é apropriado por quem o experiencia. Não há divisão entre sujeito e objeto na experiência. Portanto, ela é ativa e passiva ao mesmo tempo. Segundo o próprio Heidegger: “Experiência designa: 1) ocupação que experimenta; 2) o que é experimentado através dela. [...] uma vez que o experimentar mesmo e o experimentado não devem ser colocados como coisas uma ao lado da outra” (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Assim, precisamos entender que experimentar não significa “tomar conhecimento”. Heidegger faz considerações mostrando que o experienciado não tem caráter de objeto, ou seja, não é uma experiência cognitiva teórica⁴¹. Ao experienciar, trata-se de “confrontar-se com” (*Sich-Auseinander-Setzen mit*) o que é experimentado. Não é um processo de objetivação do experimentado (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Na obra *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Modesto Villalibre, afirma que a “experiência fática é mais que simples experiência que adquire um conhecimento, experiência fática significa a postura total ativa ou passiva do homem diante do mundo” (VILLALIBRE, 2001, p. 19). Também Vagner Sassi, em sua tese de doutorado, considera que:

⁴¹ A tradição objetivista busca compreender as coisas pelo objeto, já o neokantismo tratará de conhecer as coisas pelo sujeito, dando ênfase à subjetivação. Heidegger dirá que tanto na objetivação quanto na subjetivação o fenômeno permanece não esclarecido (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 15).

Essa compreensão fenomenológica de experiência nada tem de experimental. Ela não fala do conhecimento de objetos, nem do modo como um sujeito conhece objetos, nem ainda de uma relação ou teoria de conhecimento. Em outras palavras, experiência, na sua origem, não tem nada a ver com experimento científico, mas fala, antes, de um relacionar-se com, de um afirmar-se de algo que se apresenta enquanto esse próprio relacionamento se dá, existe, se realiza (SASSI, 2007, p. 141).

Uma vez entendido do que trata a experiência, passemos para outro conceito porque, como vimos anteriormente, é experiência fática da vida. Então, perguntemos: O que é e como podemos entender o conceito “fático”? Heidegger diz que o termo “fático” (*faktisch*):

não significa realidade natural, não significa determinação causal e nem coisa concreta. O conceito fático não alcança seu significado a partir de determinados pressupostos da teoria do conhecimento, uma vez que deve ser compreendido apenas através e pelo conceito do “histórico” (HEIDEGGER, 2010, p. 14).

Podemos entender, então, que fático não tem uma relação efetiva ao modo natural, como uma realidade determinada, ou seja, Heidegger deixa claro que o fático não está relacionado ao teórico, ao conhecimento, mas deve ser compreendido a partir do “histórico” mesmo. A experiência fática da vida é histórica, isto é, é ao modo de um destinar-se que abre toda uma possibilidade de compreensão de si mesma e do mundo, conforme podemos ler:

A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. A experiência da vida é mais do que mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta (HEIDEGGER, 2010, p. 15-16).

Pela expressão “vida fática”, Heidegger refere-se, então, à existência histórica concreta de cada qual, tal como ela acontece cotidiana, imediata e pré-teoricamente, ou seja, a experiência fática da vida é o modo próprio de ser do humano viver e realizar-se⁴².

Dessa maneira, ele apresenta conceitos de mundo, porque o mundo é onde a vida fática se encontra, ela não é um objeto, mas sim um mundo de relações. Vejamos isso com mais calma a partir de uma citação dos registros das próprias preleções:

⁴² Na última preleção em Friburgo, no ano de 1923, intitulada *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*, Heidegger diz: “Caso se tome a ‘vida’ como um modo de ‘ser’, então, ‘vida fática’ quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico” (HEIDEGGER, 2012b, p. 13-14).

Definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode *viver* (num objeto não é possível viver). Mundo circundante [*Umwelt*] (*Milieu*), como aquilo que nos vem ao encontro. Ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes etc. Nesse mundo circundante também está o *mundo compartilhado* [*Mitwelt*], isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. O *eu mesmo* [*Ich-Selbst*], o *mundo próprio* [*Selbstwelt*], na experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

O filósofo mostra que a vida sempre está vinculada a um mundo, ou seja, a vida não se dá “fora do mundo”. A vida, na sua totalidade, vive sempre imersa em uma situação mundana. Devemos entender que o “mundo circundante”, o “mundo compartilhado” e o “mundo próprio” não determinam uma ordem de valor, a qual é menor ou maior, que tem mais ou menos importância. O que o filósofo aponta “é que a experiência fática se torne acessível” (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Contudo, como ter acesso à experiência fática? Para ter acesso a ela, pensa Heidegger, não se deve perguntar “o quê” (*Was*), mas sim “como” (*Wie*), ou seja, “como” a experiência fática é vivida e, assim, Heidegger mostra que é possível “caracterizar o jeito e a maneira, o como (*Wie*) do experimentar de cada mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Veremos, mais adiante, que este “como” é fundamental, porque a vida religiosa que Heidegger analisa fenomenologicamente é mais que deixar que o fenômeno apareça por ele mesmo sem o *quê* (*Was*), mas é apelo *como* (*Wie*) que será vista a experiência fática da vida, ou seja, não por meio de teorias no que se refere a Paulo, por exemplo, mas a partir da sua própria experiência fática da vida. Ele evidencia que a peculiaridade da experiência fática da vida é “como eu me coloco diante das coisas”, porém, nela não experimento como eu me coloco diante das coisas, nela não experimento o modo de experimentar.

Heidegger aponta o caráter peculiar da experiência fática da vida, revelando que ela reside no *conteúdo*, enquanto o como está implícito nisso, quer dizer, o que pertence ao sentido do conhecer da experiência fática estará no conteúdo “como” o que está implícito (HEIDEGGER, 2010, p. 17). Mas esse conteúdo mostra, segundo Heidegger, uma indiferença em relação ao modo de conhecer:

Ela mostra uma indiferença em relação ao modo do experimentar, ela não surge de forma alguma em pensamentos, como se não pudesse tornar-se

algo acessível. Esse experimentar fático contesta ao mesmo tempo todas as oportunidades da vida. A distinção e mudança de acento situam-se totalmente no conteúdo mesmo (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

A essa indiferença Heidegger chama de “autossuficiência”, que constrói um segundo caráter dela mesma, conforme interpreta Villalibre (cf. VILLALIBRE, 2001, p. 20). Na obra *A via do pensamento de Martin Heidegger*⁴³, também Otto Pöggeler comenta a autossuficiência nestes termos:

Esta vida fática [sic] exprime-se na “autossuficiência”: a vida só dá resposta às suas questões na sua linguagem própria; ela compreende-se a si mesma; a expressão, a aparição, a manifestação fazem parte dela. O “sentido” não é um mundo próprio que deva ser entendido como estático, em si mesmo apoiado; o sentido é, pelo contrário, a causa primordial da vida fática [sic] e segundo a sua estrutura deverá ser entendido a partir da vida. Esta é, na sua faticidade [sic], uma concatenação⁴⁴ significativa (PÖGGELER, 2001, p. 31).

A vida fática dá atenção ao conteúdo das coisas que vêm ao encontro, porém, é indiferente à forma com que se experimenta, como se executa, como se realiza. A experiência fática da vida está ligada a todos os assuntos da vida e a indiferença será a relação do modo do experimentar. Mais uma vez Heidegger diz em relação à indiferença. Segundo ele, na medida em que

atentarmos para a indiferença própria do experimentar fático em todas as faticidades da vida, então se torna claro um determinado sentido dominante do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio, a saber: tudo o que é experimentado na experiência fática da vida carrega o caráter de significação (*Bedeutsamkeit*) (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

Mas faz uma advertência como devemos entender a significação, ou seja, não em sentido teórico, pois devemos entender como afirma o estudioso Paulo Evangelista:

A significatividade (*Bedeutsamkeit*) deve ser entendida como anterior à objetividade⁴⁵, no sentido de que as coisas são confrontadas significativamente e só depois, a partir de um determinado sentido de realização (*Vollzugssinn*) [sic], são tomadas como objetos. Ela é um fenômeno central pois abrange todas as possibilidades da experiência fática da vida [sic]. Todo fenômeno é significativo e não há nada que seja desprovido de algum sentido. A ideia de que as coisas são objetos puros

⁴³ *A via do pensamento de Martin Heidegger* foi publicada em 1963. Importante considerar que o autor teve contato com os manuscritos das preleções antes mesmo de serem publicadas na Alemanha, haja vista que as preleções *Fenomenologia da vida religiosa* foram publicadas postumamente em 1995.

⁴⁴ “Concatenação”: pode entender-se, nesse contexto, por “entrosamento”, “encadeamento”, “vínculo”.

⁴⁵ A objetividade é o que se entende desde a perspectiva de um sujeito frente a um objeto, quer dizer, o próprio da relação sujeito-objeto, isto é, como objeto para um sujeito.

aos quais o sujeito atribui significado é motivada pela postura atitudinal, não correspondendo ao modo de ser cotidiano da experiência fática da vida [sic] (EVANGELISTA, 2008, p. 36).

Podemos dizer, então, que o caráter da significação é a chave para compreender a forma que tem a vida fática de encontrar-se com aquilo que constitui da cotidianidade, ou seja, antes de sustentar uma relação “cognoscitiva ou teórica com as coisas do mundo, estas se entendem primeiro significativamente” (cf. JIMENEZ, 2012, p. 46). Otto Pöggeler dirá ainda mais: “A vida, que se cumpre na sua faticidade [sic] em concatenações significativas, encontra-se em ‘situações’. Sentido de realização [sic], sentido de conteúdo, sentido de relação constituem a estrutura da situação” (PÖGGELER, 2001, p. 31).

A significância determina o conteúdo do experimentar. A partir dela vivo minha experiência de faticidade. Mas não como teoria ou reflexão a respeito dela. Heidegger dirá que primeiramente não se mantém uma relação com o teórico, mas sim uma relação de significância com o que me circunda e rodeia:

Eu experimento a mim mesmo na experiência fática ou como conjunto de vivência, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas naquilo que faço, no que me acompanha e sucede, no que me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre os outros. Eu mesmo, em momento algum, experimento meu eu em separado, mas já sou e estou sempre preso ao mundo circundante (HEIDEGGER, 2010, p. 17-18).

Assim, ainda veremos isso pelas interpretações fenomenológicas das epístolas paulinas, o modo ter acesso à experiência fática da vida das comunidades cristãs originárias, sobretudo a experiência de Paulo. Podemos dizer que a vida fática é antes de tudo vivida, ou seja, ela é um comportamento vital. Heidegger “diz que é preciso examinar a experiência fática da vida para obter uma motivação que produza este giro radical” (HEIDEGGER, 2010, p. 21).

Devemos entender que a proposta do filósofo *não* é filosofar *sobre* a vida, *mas a partir dela*. De fato, é o que enfatiza um dos biógrafos de Heidegger: “É verdade que Heidegger enfatiza constantemente que não se pode filosofar *sobre* a vida fática, *mas a partir dela*” (SAFRANSKI, 2000, p. 148, grifo do autor).

Ao apontar esse novo caminho de compreensão da vida, Heidegger se lança a analisar a experiência religiosa originária. A fim de ter acesso a ela, o filósofo aponta a ela à metodologia a que chama de “indício formal” (*formale Anzeige*), sendo na verdade um “guia a explicação fenomenológica”

(HEIDEGGER, 2010, p. 52). Segundo Hebeche, o “indício formal” é concebido como uma preparação da explicação fenomenológica: “Ele chama a atenção para os fenômenos da vida fática, de tal modo que, sem esse indício ou indicação prévia, não se teria acesso a esses fenômenos originários; nesse caso, ele funciona como um anúncio” (HEBECHE, 2005, p. 318).

O “indício formal” chama a atenção para o que se passa na vida fática, ou seja, é a via de acesso à experiência da vida fática. Para Heidegger, “toda experiência – como o *experimental* enquanto o que *experimenta* – pode ser assumido no fenômeno” (HEIDEGGER, 2010, p. 58). O acesso à experiência fática, via *indícios formais*, portanto, é a viabilização da abordagem para o fenômeno:

- 1) Pelo “*que*” originário, que é experimentado nele (*conteúdo*);
- 2) Pelo “*como*” originário, em que é experimentado (*referência*);
- 3) Pelo “*como*” originário, no qual o sentido referencial é *realizado* (*realização*).

Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de realização) não estão colocadas simplesmente umas ao lado das outras. “Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. “A fenomenologia”, que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o “*λόγος*” dos fenômenos, “*λόγος*” em sentido de “*verbum internum*” (não no sentido de logicização) (HEIDEGGER, 2010, p. 58).

Portanto, a fenomenologia, segundo Heidegger, é a explicação da totalidade de sentido da faticidade da vida. O conteúdo da compreensão provém do próprio fenômeno e não da atitude teórica. Por meio dos indícios formais poderemos ter acesso à experiência originária de Paulo, a qual procuraremos ver a seguir a partir das próprias epístolas paulinas pela introdução fenomenológica de Heidegger.

Pois bem, em relação à interpretação que Heidegger fez das epístolas paulinas, afirma Hebeche:

Como se sabe ao longo da década de 20, Heidegger desenvolveu a noção de círculo da compreensão. A noção de indícios formais que alcançara uma certa preponderância no seu curso sobre religião foi progressivamente marginalizada. No entanto, ela foi decisiva para transformar a hermenêutica textual em hermenêutica da vida fática, ou seja, como um recurso metodológico para se ter acesso à experiência da vida fática afastado do viés teórico que domina não apenas a ciência, mas a própria filosofia. Afinal de contas, os “indícios formais” detectam aspectos da experiência da vida fática. Ou seja, para contornar essa “calamidade”, tentando tornar-se, quiçá, mais próximo dos seus alunos, Heidegger fará a interpretação fenomenológica das cartas de São Paulo (*Gálatas* e *Tessalonicenses*) (HEBECHE, 2005, p. 355).

Percebe-se, assim, que as epístolas paulinas oferecem mais elementos para Heidegger explicar a religiosidade cristã originária a partir dela mesma. Por isso, analisar propriamente a interpretação que Martin Heidegger fez das epístolas paulinas é, segundo os propósitos da presente pesquisa, de fundamental importância.

2.2 A explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas

A interpretação das Epístolas aos Gálatas e Tessalonicenses tem por objetivo demonstrar o método fenomenológico de acesso e, conjuntamente, aproximar-se da situação do apóstolo, a fim de poder conhecer originalmente a vida fática do cristão originário que no caso também é o objetivo da presente pesquisa, ou seja, retomar a experiência fática expressa nas cartas paulinas compreendendo, assim, a aplicação da fenomenologia segundo Heidegger.

É importante termos presente que Paulo não é um escritor, mas sim um missionário, na medida em que ele mesmo diz: “Ai de mim se não evangelizar” (1Cor 9,16). Paulo foi conquistado por Cristo e essa experiência marcou toda sua vida (cf. Fl 3,7-8).

As cartas são escritos apostólicos, são expressão de sua tarefa específica como apóstolo. Refletem a concepção que Paulo tem do Evangelho e sua consciência da vocação de apóstolo. As cartas estão destinadas a prolongar a atividade apostólica no tempo e no espaço. A epístola é uma composição escrita em forma de carta, que desenvolve um conteúdo doutrinal amplo para um grupo amplo de leitores, que transcende a situação concreta dos destinatários e se parece a um ensaio, discurso ou tratado.

Paulo é considerado, “talvez o maior homem do cristianismo.” Sérgio Wrublevski afirma que:

Paulo recorda a tradição religiosa judaica e às quais anuncia Jesus Cristo como uma experiência originária de verdade. É neste contexto temporal-espacial e histórico que Paulo busca, num engajamento cada vez singular, explicitar a experiência da verdade enquanto experiência da fé em Jesus Cristo (WRUBLEVSKI, 2012, p. 31)

É exatamente essa experiência que Heidegger chama de experiência fática da vida. No caso de Paulo, trata-se de uma experiência originária. Após essa

experiência, Paulo voltou para Damasco e deu início à sua missão de converter os judeus ao cristianismo.

Em Atos dos Apóstolos encontramos os relatos das viagens apostólicas de Paulo (At 13,4-14,28). *Primeira viagem missionária*: De Antioquia, Chipre, Pisídia, Licaônia e Panfília. Concílio de Jerusalém (At 15). *Segunda viagem missionária*: De Antioquia à Europa (At 16,1-18,23). Passou por Cilícia, Frígia, Galácia, de caminho à Macedônia. Permaneceu em Filipos e Tessalônica. Passou por Atenas. Epicentro missionário em Corinto. Passou por Éfeso, a caminho de Jerusalém, onde esteve em conflito com Pedro em Antioquia. *Terceira viagem missionária*: De Antioquia até a Ásia Menor (At 18,24-19,20). Por Cilícia, Galácia e Frígia até Éfeso? Epicentro missionário em Éfeso. Visita a Macedônia e estada em Corinto. Passou por Mileto, Tiro e Cesarea, a caminho de Jerusalém. Subida a Jerusalém. Processo de Paulo. *Quarta viagem missionária*: De Cesarea a Roma (At 27,1-28,31). De Jerusalém a Cesarea. De Cesarea por Mira, Creta, Malta e Puteoli a Roma⁴⁶.

Paulo, durante a primeira viagem missionária, fundou as igrejas de Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra, Derbe e também a parte norte desta região propriamente a Galácia e sua capital era Ancira, e pertencia à província romana, que “incluía outros distritos, Pisídia, Isauria, partes da Licaônia, Frígia, Paflagônia e o Ponto” (KÜMMEL, 1982, p. 382).

Segundo os estudiosos, não se pode dizer propriamente quem são os destinatários da Epístola aos Gálatas. Existe uma teoria que seja a “Galácia do Sul”, outra ainda que seja a “Galácia do Norte” e uma terceira teoria que seja mista, isto é, para ambas as regiões.

A teoria que tenha sido para os gálatas do norte é apropriada, devido aos termos Galácia e Gálatas, uma vez que as demais regiões não se definem como sendo dos gálatas. Outra característica é que: “Nas igrejas da Galácia havia judeus de nascimento, o que só poderia ocorrer na província da Galácia, porque na atual região dos gálatas ninguém sabe o que seja judeu” (KÜMMEL, 1982, p. 384).

Também é muito provável que Paulo tenha escrito a epístola muito depois da sua segunda visita ao norte da Galácia (At 18,23). Contudo, podemos ter

⁴⁶ As viagens missionárias de Paulo constam no mapa do Anexo II, onde estão indicadas as cidades e regiões percorridas pelo apóstolo.

certeza que Paulo relata ter tido contato com os gálatas antes da escrita da epístola (cf. Gl 4,13).

A *Bíblia de Jerusalém* divide a epístola em três partes. Vejamos a estrutura que ela nos apresenta, como também a divisão na edição segundo a língua grega:

<i>The Greek New Testament</i>	<i>Bíblia de Jerusalém</i>
1,1-5: Saudação	1.1-5: Endereço
1,6-10: Não há outro Evangelho	1.6-10: Admoestação
1,11-24: Como Paulo se tornou um apóstolo	I APOLOGIA PESSOAL
2,1-10: Paulo aceito pelos outros apóstolos	1.11-24: O apelo de Deus
2,11-14: Paulo reprende Pedro em Antioquia	2.1-10: Assembleia em Jerusalém
2,15-21: Judeus, como gentios, são salvos pela fé	2.11-14: Pedro e Paulo em Antioquia
3,1-14: Lei ou fé	2.15-21: O evangelho de Paulo
3,15-20: A Lei e a Promessa	II ARGUMENTAÇÃO DOUTRINAL
3,21-4,7: Escravos e filhos	3.1-5: A experiência cristã
4,8-20: A preocupação de Paulo para os Gálatas	3.6-14: Testemunho da escritura: a fé e a lei
4,21-5,1: A alegoria de Hagar e Sarah	3.15-18: A Lei não invalidou a promessa
5,2-15: Cristianismo Liberdade	3.19-22: O papel da Lei
5,16-26: O fruto do Espírito e as obras da carne	3.23-29: Advento da fé
6,1-10: Suportar a carga uns dos outros	4.1-11: Filiação divina
6,11-18: Aviso final e bênção	4.12-20: Recordações pessoais
	4.21-30: As duas alianças: Agar e Sara
	III PARÊNTESSES
	5.1-12: A liberdade cristã
	5.13-26: Liberdade e caridade
	6.1-10: Preceitos vários sobre a caridade e o zelo
	6.11-18: Epílogo

Paulo inicia a epístola com a saudação e, em seguida, admoesta a comunidade pelo abandono do evangelho. Na primeira parte Paulo defenderá seu apostolado, revelando que sua missão foi dada por Deus. Como também a aprovação da igreja de Jerusalém e dos apóstolos, “seu evangelho foi aprovado e reconhecido pela igreja originária [sic] de Jerusalém, e pelos primeiros apóstolos na reunião apostólica” (KÜMMEL, 1982, p. 381).

A segunda parte demonstra a necessidade da liberdade diante da Lei, dando o exemplo de Abraão, que alcançou a justificação, não pela circuncisão nem por haver observado a Lei, mas sim pela fé. “Pois prevendo pela Escritura que Deus justificaria os gentios, prenunciou a respeito de Abraão: ‘Em ti serão abençoadas todas as gentes’” (SCHNEIDER, 1984, p. 81). A justificação não está vinculada ao cumprimento da Lei, mas sim da promessa. A argumentação referente à Lei é porque os cristãos da Epístola aos Gálatas são judeus-cristãos que acreditam na salvação pela Lei.

Na terceira parte, Paulo faz advertências gerais para os gálatas perseverarem na liberdade cristã. “E admoesta a respeito dos mestres que ensinam o erro e só buscam a si mesmos” (KÜMMEL, 1982, p. 382).

Podemos perguntar: Por que Heidegger se apropria da Epístola aos Gálatas para interpretar a experiência de Paulo e não o Atos dos Apóstolos que descreve três relatos⁴⁷ da conversão dessa experiência?

Devemos ter presente que o livro dos Atos dos Apóstolos é posterior à Epístola aos Gálatas. No tempo de Lucas, já circulava entre algumas comunidades a Epístola aos Gálatas, um escrito do próprio Paulo, em que ele narra sua experiência originária (cf. BORTOLINI, 2001).

Para acessarmos a Epístola aos Gálatas é necessário, primeiramente, entender como se dá a aplicação do método proposto por Heidegger. Por isso, no tópico seguinte veremos a apresentação do método por ele proposto.

2.3 O esquema da explicação fenomenológica

Heidegger apresentou aos seus estudantes o esquema para a explicação fenomenológica, partindo dos indícios formais. O que o filósofo aponta “é que a experiência fática se torne acessível” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). Mas como ter acesso à experiência fática? Para ter acesso, diz que não se deve perguntar “o quê” (*Was*), mas sim “como” (*Wie*), ou seja, “como” a experiência fática é vivida e,

⁴⁷ O primeiro relato de Lucas (At 9,1-30) é uma narração, misturando-se com outros episódios de sua conversão. O segundo relato (At 22,1-21) é o próprio Paulo, num discurso dirigido ao povo, revelando sua missão: “Vai! É para longe, para os pagãos que vou te enviar” (At 22,21). Também o terceiro relato (At 26), Lucas escreve na forma de um discurso de Paulo. No episódio, Paulo se defende diante do rei Agripa, em Cesareia, das acusações movidas por judeus. Segundo Bortolini, os três relatos são uma “espécie de proclamação universal: aos cristãos, aos judeus e aos não judeus” (BORTOLINI, 2001, p. 29).

assim, Heidegger mostra que é possível “caracterizar o jeito e a maneira, o como (*Wie*) do experimentar de cada mundo” (HEIDEGGER, 2010, p. 16). O fenômeno aparece por ele mesmo sem o quê (*Was*), mas é através do como (*Wie*) que será vista a experiência fática da vida, ou seja, não é através de teorias no que se refere a Paulo, mas a partir da sua própria experiência fática. Mas como se realiza a explicação fenomenológica segundo Heidegger?

O filósofo diz que a explicação do fenômeno se “realiza em níveis determinados” (HEIDEGGER, 2010, p. 75) e dá os seguintes passos para a explicação fenomenológica: uma vez que a experiência fática da vida é histórica, deve-se determiná-la como situação “histórica” a partir de motivos fenomenológicos. Sendo assim, caracterizar a pluralidade do que se encontra na situação; uma vez que se obtém a “situação a ser enfatizada”, deve-se mostrar o sentido primeiro da situação que se pretende expor e assim alcançar o complexo fenomenal (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 75).

Heidegger deu como exemplo a interpretação da Epístola aos Gálatas, pois o material desta epístola tem um complexo histórico. Porém, ao explicá-la fenomenologicamente, deve-se buscar seu sentido peculiar. Sendo assim, percebeu-se que a “Epístola aos Gálatas apresenta um pouco de tudo: o chamado apostólico de Paulo, a exortação dirigida às comunidades” (HEIDEGGER, 2010, p. 71). Contudo, o que se deve fazer diante dessa complexidade? Deve-se buscar o fenômeno fundamental, pois, no caso da Epístola aos Gálatas, o fenômeno central é a “proclamação”.

Assim, Heidegger aconselha os estudantes a analisar a epístola: “deve-se partir da própria situação de Paulo, partindo do fenômeno da proclamação, analisando o conteúdo, sua temática e seu caráter conceptual” (HEIDEGGER, 2010, p. 73). A proposta de Heidegger é o contrário da teologia, especialmente a protestante, porque ele indica que na “análise deve-se partir unicamente da situação paulina”, pois no caso a teologia costuma “aproximar-se das coisas totalmente a partir de fora, situando o conjunto dos escritos neotestamentários dentro da literatura universal para, a partir deles, poder analisar suas formas” (HEIDEGGER, 2010, p. 73).

Uma vez apresentado o esquema para a explicação fenomenológica, que dificuldades Heidegger percebeu durante sua interpretação?

Ao interpretar a Epístola aos Tessalonicenses, Heidegger parte da seguinte pergunta: Qual é a situação histórico-objetivo de Paulo ao escrever essa epístola? (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Porém, percebe-se que ao responder essa pergunta, a situação ficou determinada, tendo como resultado simplesmente que “Paulo aparece como missionário, que fala como pregador” (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Mas Heidegger é ousado, porque ele propõe ao considerar o histórico-objetivo, que este seja escrito com o próprio Paulo (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Para isso é necessário responder às seguintes questões:

Qual a situação na qual se encontra Paulo ao escrever a Epístola aos Tessalonicenses? Como os experiencia Paulo? Como lhe é dado o *mundo compartilhado* na situação da escrita da epístola? Isto está vinculado à questão de como *Paulo* se encontra neste mundo compartilhado. O *conteúdo* do mundo compartilhado deve ser visto em sua determinabilidade no contexto com o como da *referência* com este mundo compartilhado. Portanto, trata-se de expor a determinação fundamental dessa referência (HEIDEGGER, 2010, p. 78, grifo do autor).

A dificuldade, seguindo essas questões, é conhecer o mundo circundante de Paulo, haja vista que ele pertence a uma época distinta da nossa. Outra dificuldade: como que os mundos circundante, compartilhado e próprio se encruzam entre si? Mas o filósofo aponta que é possível passar do “histórico-objetivo” para o “histórico-realizador”. Ele parte da situação, pois através dela é possível compreender pelo indício formal não pelo *o quê*, mas por meio do *como*, ou seja, ao interpretar a situação de Paulo “veremos *como* Paulo tem a comunidade em Tessalônica e *como* é isso?” (HEIDEGGER, 2010, p. 83, grifo do autor). Uma vez colocado este esquema apresentado por Heidegger, partiremos para a interpretação a Epístola aos Gálatas propriamente dita.

2.4 A estrutura da Epístola aos Gálatas segundo Heidegger

Sabemos que a Epístola aos Gálatas contém 6 capítulos. Diante disso, surgem algumas questões. Será que Heidegger interpreta os 6 capítulos da epístola citada ou tem algum interesse específico? E, caso tenha, quais seriam? Como estrutura a epístola?

Assim, igualmente como os biblistas e comentadores, Heidegger divide a Epístola aos Gálatas em três partes (HEIDEGGER, 2010, p. 62):

1) Demonstração da autonomia da missão apostólica de Paulo e sua vocação por Cristo	Capítulos 1-2
2) Conflito entre Lei e fé (primeiramente teórico e depois aplicado à vida)	Capítulos 3-4
3) Vida cristã como um todo, seus motivos e suas tendências em termos de conteúdo	Capítulos 5-6

Seguindo essa divisão da Epístola aos Gálatas, podemos perceber que Heidegger está interessado em revelar a experiência fática da vida de Paulo. A partir das anotações ao texto podemos perceber nessa tabela o interesse e o comentário que Heidegger fez da Epístola aos Gálatas. Observemos que a interpretação é bem específica, ou seja, o filósofo não interpretou toda a Epístola aos Gálatas, mas sim elementos de seu interesse, como a experiência originária de Paulo, o conflito entre Lei judaica e a fé cristã, a maneira de viver a vida cristã segundo a experiência da revelação de Jesus a Paulo. Enfim, Heidegger procura descrever a experiência fática da vida de Paulo.

Por isso, sugerimos que se observe a tabela que demonstra claramente as escolhas feitas por Heidegger em relação ao todo da Epístola aos Gálatas, como também os capítulos em que estão concentradas suas anotações. Vejamos primeiro esquematicamente:

Capítulos	Número de versículos	Número de anotações
1	24	9
2	21	5
3	29	1
4	31	6
5	26	2
6	16	0

Segundo essa tabela, o maior número de anotações refere-se ao primeiro capítulo, depois vêm o quarto capítulo e o terceiro. Heidegger busca, pelas anotações da Epístola aos Gálatas, revelar a faticidade de Paulo presente na epístola, que no caso são fenômenos para uma investigação fenomenológica heideggeriana.

Passaremos, agora, para os próprios versículos e palavras que Heidegger destacou da epístola, porque as anotações feitas referentes a cada capítulo serão de suma importância para compreendermos a experiência fática da vida presente nas epístolas paulinas. Referente ao capítulo primeiro da Epístola aos Gálatas, em suas anotações particulares, Heidegger destaca apenas alguns versículos. Aponta que, para Paulo, o mundo presente opõe-se ao mundo da eternidade.

Sabemos que Heidegger interpreta diretamente o texto a partir da língua grega, onde em Gl 1,5 encontra a palavra αἰώνων (era, ordem do mundo, eternidade) e δόξα (glória, grandeza), por isso diz que: “1,5: αἰών: ‘mundo’⁴⁸. O tempo presente já alcançou seu fim e com a morte de Cristo já começou uma nova αἰών (era). O mundo presente opõe-se ao mundo da eternidade. ᾧ ἡ δόξα possui um sentido específico” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Paulo expressa à comunidade um novo jeito de vivência em relação à temporalidade, tema que abordaremos adiante mais especificamente quando tratarmos da parusia.

Heidegger percebe a luta do apóstolo pelo “evangelho correto”⁴⁹ (Gl 1,8-9), por isso diz: “Não é a salvação dos gálatas que se intenciona, mas que o cristianismo originário se fundamente a partir de si mesmo sem olhar para as formas religiosas anteriores como a do farisaísmo judaico. A oposição religiosa própria de Paulo deve constituí-la” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Essa oposição de Paulo pode ser vista melhor no conflito entre Lei e fé com os outros apóstolos. Na Epístola aos Gálatas, Paulo revela que o cristianismo originário não depende das leis judaicas para viver a fé cristã, mas é a partir da experiência originária que ele vive a temporalidade propriamente.

Mais ainda: no versículo seguinte, Paulo deixa clara a ruptura com o passado e com toda concepção não cristã da vida: “É porventura o favor dos homens que agora eu busco, ou o favor de Deus? Ou procuro agradar aos homens? Se eu quisesse ainda agradar aos homens, não seria servo de Cristo” (Gl 1,10). Nestas palavras de Paulo, Heidegger apresenta a vida fática do

⁴⁸ Para as citações bíblicas que aparecerão nas notas de rodapé (e mesmo ao longo do texto), a seguir, utilizaremos sempre a *Bíblia de Jerusalém*:

“Que se entregou a si mesmo pelos nossos pecados a fim de nos livrar do presente mundo mau, segundo a vontade do nosso Deus e Pai, a quem a glória pelos séculos dos séculos! Amém” (Gl 1,4-5).

⁴⁹ “Entretanto, se alguém – ainda que nós mesmos ou um anjo do céu – vos anunciar um evangelho diferente do que vos anunciamos, seja anátema. Como já vo-lo dissemos, volto a dizê-lo agora: se alguém vos anunciar um evangelho diferente do que recebestes, seja anátema” (Gl 1,8-9).

apóstolo dizendo: “1,10: Importante! Ruptura total com o passado anterior, com toda concepção não cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 63). Paulo não se torna cristão por decorrência da tradição. Ele nasceu em uma família judaica e foi criado como fariseu em Tarso na Sicília, sendo cidadão romano. Seu nome era Saulo. Assim, sua conversão aconteceu a partir da revelação de Deus a ele, num momento em que se dirigia para a Antioquia perseguindo cristãos.

Para Paulo, isso tem um significado importante, pois faz com que sua conversão não tenha acontecido por homens, mas a partir de uma decisão própria perante Deus. Segundo Heidegger, podemos ler:

1,12: Paulo pretende continuar dizendo que ele chegou ao cristianismo por uma experiência originária e não por uma tradição histórica⁵⁰. Nisso baseia-se uma teoria controvertida na teologia protestante de que Paulo não teria tido consciência histórica de Jesus de Nazaré, mas que fundou uma nova religião cristã própria, um novo cristianismo originário que dominará o futuro: a religião paulina e não a religião de Jesus. Não é necessário voltar ao Jesus histórico. A vida de Jesus é completamente irrelevante. Isso naturalmente não pode ser lido numa só passagem (HEIDEGGER, 2010, p. 63).

Percebemos, nas palavras de Heidegger, ao fazer referência a este versículo, que existem várias discussões a este respeito. Mas longe dessas polêmicas, sua intenção não é mostrar que Paulo não tem uma consciência histórica de Jesus, mas sim da experiência originária, ainda não revelada por nenhuma tradição.

Do versículo 13, Heidegger diz: “Passagem importante que caracteriza a pessoa de Paulo⁵¹. ἀναστροφή: modo de levar a vida, modo de conduzir a vida no qual e pelo qual me oriento” (HEIDEGGER, 2010, p. 64). Ou seja, a palavra grega ἀναστροφή significa “conduta”, “modo de vida” e, por isso, evidencia que a paixão de Paulo mantém-se inclusive depois da sua conversão.

Do segundo capítulo, Heidegger cita cinco versículos. Em relação ao versículo 2, ele diz: “2,2: Acentua-se o τρέχειν (“correr”)⁵². Paulo tem pressa porque o fim dos tempos já chegou” (HEIDEGGER, 2010, p. 64).

⁵⁰ “Pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1,12).

⁵¹ “Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus” (Gl 1,13).

⁵² “Subi em virtude de uma revelação e expus-lhes – em forma reservada aos notáveis – o evangelho que prego entre os gentios, a fim de não correr, nem ter corrido em vão” (Gl 2,2).

Já no que se refere ao versículo 2,16, acentua a palavra δικαιοῦται, isto é, “falar com justiça” (HEIDEGGER, 2010, p. 64). Assim, na argumentação de Paulo, ao falar da justiça, a “lei” de Cristo mais tarde possuirá um novo sentido cristão. Pois o Antigo Testamento é uma característica rabínica. Também nesse capítulo encontra-se a questão da Lei para Paulo, isto é, que este vive e morre pela “lei” de Cristo. Anteriormente, em suas anotações, Heidegger já havia mencionado:

Na Epístola aos Gálatas, Paulo encontra-se em luta com os judeus e judeus cristãos. Por isso, deparamo-nos com a situação fenomenológica da luta religiosa e da luta nela mesma. É necessário ver Paulo, sua luta com a paixão religiosa, em sua existência como apóstolo, na luta entre Lei e fé (HEIDEGGER, 2010, p. 62).

Dessa referência que Heidegger faz aqui, isto é, da luta de Paulo entre Lei e fé, trataremos mais adiante. A intenção, neste momento, é somente apresentar as anotações de Heidegger à Epístola aos Gálatas, para termos uma visão ampla do que foi interpretado por Heidegger, haja vista que não lhe interessa fazer uma interpretação de toda a epístola, mas sim de elementos (fenômenos específicos). Por isso mesmo, Heidegger reconhece:

2,19: Muito importante! Forma concentrada de toda dogmática paulina: διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον [estando sob a Lei, morri para a Lei], meramente ético. Considerando que Cristo identificou-se com a Lei, a Lei morreu com ele (do mesmo modo Paulo) (HEIDEGGER, 2010, p. 64)⁵³.

A experiência fática da vida de Paulo implica uma morte para o judaísmo e um nascer para Cristo, sendo fortes as palavras de Heidegger quando diz: “Cristo identificou-se com a Lei, a Lei morreu com ele (do mesmo modo Paulo)” (HEIDEGGER, 2010, p. 64). É uma experiência que vai além do mero cumprimento da Lei. É uma nova forma de viver. No versículo seguinte prossegue: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim”. E Heidegger conclui: “2,20: Decisivo para a ‘mística’ paulina” (HEIDEGGER, 2010, p. 64).

Quanto ao terceiro capítulo, Heidegger cita somente o versículo 2, no qual ainda está em jogo a questão da Lei e da fé. Faz referência à Epístola aos

⁵³ “De fato, pela Lei eu morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Fui crucificado junto com Cristo” (Gl 2,19).

Romanos 10,11s, comentando: “3,2: ἐξ ἄκοῆς πίστεως: por ter escutado com fé⁵⁴. Cf. Rm 10,11s” (HEIDEGGER, 2010, p. 64).

Já no que se refere ao quarto capítulo – como vimos na segunda tabela –, é o segundo capítulo que encontramos um maior número de anotações, sendo no total de seis versículos. Vejamos isso mais detidamente:

4,3: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου: sob [o poder dos] elementos do mundo⁵⁵. Na Stoá, στοιχεῖον designa o elemento, como já se vê em Empédocles. Fílon de Alexandria (contemporâneo de Paulo) designa os pagãos como τὰ στοιχεῖα τιμῶντες. Cf. 4,9 e 10: as estrelas são tomadas como elementos do mundo, os tempos festivos instauraram-se em conformidade com os astros⁵⁶.

4,8: φύσει μὴ οὐσιν θεοῖς. Os στοιχεῖα são seres divinos⁵⁷. Cf. versículo 1: o grau [?], sob [?] tutores é comparado com o grau sob os sacerdotes austrais [*Sternpriestern*].

4,9: γινώσκειν [conhecer], no sentido de amor (como no primeiro versículo). O amor de Deus aos homens é o fundante, e não um conhecimento teórico.

4,14: “Vós não os tendes escandalizado por minha enfermidade”⁵⁸ (enfermidade é tomada muitas vezes como lascívia).

4,24: ἀλληγορούμενα [alegoria ou as palavras significam outra coisa]⁵⁹: a exegese alegórica foi praticada antigamente por Fílon de Alexandria. Ἄγαρ (“Agar”) quer dizer em árabe “montanha” ou é desse modo que se denomina montanha em árabe.

4,26: ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ [a Jerusalém acima]⁶⁰: a situação final da salvação é descrita no Apocalipse de Baruc (HEIDEGGER, 2010, p. 64-65).

Segundo esses apontamentos de Heidegger, vale lembrar aqui o diferencial de Paulo em relação aos demais apóstolos, sendo justamente sua formação grega. Assim, podemos perceber no quarto capítulo o argumento de Paulo sobre a experiência cristã: “a experiência de filiação, recusa de toda escravidão” (CASALEGNO, 2001, p. 102).

⁵⁴ “Só isto quero saber de vós: foi pelas obras da Lei que recebestes o Espírito ou pela adesão à fé?” (Gl 3,2).

⁵⁵ “Assim também nós, quando éramos menores, estávamos reduzidos à condição de escravos, debaixo dos elementos do mundo” (Gl 4,3).

⁵⁶ “Mas agora, conhecendo a Deus, ou melhor, sendo conhecidos por Deus, como é possível voltardes novamente a estes fracos e miseráveis elementos aos quais vos quereis escravizar outra vez? Observais cuidadosamente dias, meses, estações, anos!” (Gl 4,9-10).

⁵⁷ “Outrora, é verdade, não conhecendo a Deus, servistes a deuses, que na realidade não o são” (Gl 4,8).

⁵⁸ “E vós não mostrastes desprezo nem desgosto, em face da vossa provação na minha carne; pelo contrário, me recebestes como um anjo de Deus, como Cristo Jesus” (Gl 4,14).

⁵⁹ “Isto foi dito em alegoria. Elas, com efeito, são as duas alianças; uma, a do monte Sinai, gerando para a escravidão: é Agar” (Gl 4,24).

⁶⁰ “Mas a Jerusalém do alto é livre e esta é a nossa mãe” (Gl 4,26).

No quinto capítulo Heidegger aponta para a conexão entre fé e esperança porque a “beatitude não está completa”, trata-se de uma era superior. Como também faz referência ao autêntico elemento do cristianismo, a saber, o “escândalo da cruz”:

5,5: A conexão de πίστις [fé] e ἐλπίς [esperança]⁶¹ (cf. Cor) é importante. A beatitude não está ainda aqui completa, porém, colocada na αἰών [era] superior. Cf. a “corrida em direção à meta”.

5,11: τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ [o escândalo da cruz]⁶²: este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade (HEIDEGGER, 2010, p. 65).

A partir da Epístola aos Gálatas, Heidegger revela que o fundamental do cristianismo é uma existência autêntica mergulhada na fé do Cristo Crucificado, sendo que Paulo, em suas palavras, deixa claro sua radicalidade. Não é possível haver outras opções para o cristão: ou abraça a cruz de Cristo ou abandona a fé.

Assim, pela explicação fenomenológica, Heidegger busca desvelar a experiência fática de Paulo e dos cristãos originários. As anotações feitas por ele ao texto paulino buscam apontar elementos existenciais e fazer indicações para o mundo próprio, compartilhado e circundante e, assim, da experiência originariamente cristã vivida por Paulo.

Percebemos a ênfase de Heidegger para a primeira parte dedicada à narração e conversão de Paulo, porque ele diz: “A Epístola aos Gálatas encerra o relato histórico de Paulo mesmo sobre a história de sua conversão. É o documento originário de seu desenvolvimento religioso e, também *historicamente*, o relato da excitação apaixonada de Paulo mesmo” (HEIDEGGER, 2010, p. 62, grifo do autor).

Hebeche comenta que “a Epístola aos Gálatas não é apenas um documento do passado cristão originário [sic], mas faz parte da realização [sic] da própria faticidade humana, daquela originalidade cristã que, todavia sobrevive em nossas vidas” (HEBECHE, 2005, p. 181).

Seguindo ainda o esquema para uma explicação fenomenológica, Heidegger adverte que, para analisar a epístola, deve-se “*procurar uma compreensão geral da Epístola aos Gálatas para poder penetrar, por meio dela,*

⁶¹ “Nós, com efeito, aguardamos, no Espírito, a esperança da justiça que vem da fé” (Gl 5,5).

⁶² “Quanto a mim, irmãos, se eu ainda prego a circuncisão, por que sou ainda perseguido? Pois estaria eliminado o escândalo da cruz!” (Gl 5,11).

nos fenômenos fundamentais da vida cristã” (HEIDEGGER, 2010, p. 62, grifo do autor). Também aconselha aos estudantes que acompanham a preleção a acessar a Epístolas aos Gálatas através do texto grego. Segundo Heidegger, a melhor edição é a de Eberhard Nestle e, caso se recorra à tradução, adverte para não tomar a de Lutero, haja vista sua própria posição teológica⁶³ (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 62). Assim, uma vez feitas as considerações em relação ao esquema para uma explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas, passaremos para a experiência de Paulo propriamente dita, segundo a interpretação heideggeriana.

2.5 A experiência originária de Paulo

Começemos a desenvolver este tópico com as seguintes perguntas: O que é a experiência originária de Paulo? Como se desenvolve? Encontraremos a resposta no primeiro capítulo da Epístola aos Gálatas. Logo no primeiro versículo, Paulo se declara apóstolo de Jesus. Tendo em vista que ele não conviveu com Jesus e seus discípulos, então, por que se autoafirma apóstolo? Vejamos suas palavras na própria língua grega:

Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ Πατρὸς τοῦ ἐγγείπαντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

Paulo, apóstolo não da parte dos homens, nem por intermédio de homem algum, mas sim por Jesus Cristo, e por Deus Pai, que ressuscitou dentre os mortos (Gl 1,1).

No relato, vemos que Paulo não utiliza da palavra μετανοια (*metanoia*) que significa “conversão”, “mudança de vida”, muito utilizada para falar de conversão ao cristianismo. Ele dirá que foi uma αποκαλυψις (*revelação*), porque não pertenceu ao grupo dos doze apóstolos que conviveram com Jesus, também não foi evangelizado por eles como os primeiros cristãos, mas recebeu de Deus uma revelação que o designou como apóstolo. De fato, sabemos que a palavra grega ἀπόστολος significa “enviado”.

⁶³ O próprio Heidegger escreve: “Em primeiro lugar, interpretaremos a Epístola aos Gálatas que teve sua importância para o jovem Lutero; esta, junto com a epístola aos Romanos, transformouse em fundamento dogmático”. Porém, faz uma advertência: Lutero mesmo vê Paulo a partir de Agostinho (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Em Gálatas 1,12-24, Paulo descreve a “experiência originária”. Contudo, prestemos atenção aos versículos 11 e 12:

¹¹ Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, ¹² pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo. ¹³ Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus ¹⁴ e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas. ¹⁵ Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem ¹⁶ revelar em mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei carne nem sangue, ¹⁷ nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco. ¹⁸ Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias. ¹⁹ Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago, o irmão do Senhor. ²⁰ Isto vos escrevo e vos asseguro diante de Deus que não minto. ²¹ Em seguida, fui às regiões da Síria e da Cilícia. ²² De modo que, pessoalmente, eu era desconhecido às Igrejas da Judéia que estão em Cristo. ²³ Apenas ouviam dizer: quem outrora nos perseguia agora evangeliza a fé que antes devastava, ²⁴ e por minha causa glorificavam a Deus (Gl 1,11-24).

O que podemos perceber aqui como experiência originária? Podemos dizer que é a visão mística, ou seja, a experiência originária de Paulo é a revelação de Cristo a ele. Trata-se *da experiência no Cristo* e não uma experiência religiosa dada pelos discípulos, ou seja, é uma revelação pessoal. Paulo deixa claro que o evangelho chegou até ele mediante a revelação de Jesus Cristo, e não foi imediatamente à sua ida a Jerusalém após a revelação, para se encontrar com os demais apóstolos, mas que foi para a Arábia. A interpretação de Heidegger também indica do versículo 17: “Arábia = Jordânia Oriental; talvez vida ascética, talvez já evangelização” (HEIDEGGER, 2010, p. 63).

De fato, há alguns estudos que apontam ter Paulo se retirado para a Arábia, “e permaneceu por um a dois anos, entregue à oração e meditação e que durante este tempo foi completando seus conhecimentos acerca da verdade cristã” (STEINMÜLLER, 1943, p. 223). Após esse período, voltou para Damasco e deu início à sua missão de converter os judeus ao cristianismo.

Como consequência desta experiência originária, podemos ver na Epístola aos Gálatas que Paulo encontra-se em luta, que se dá por causa da discussão em relação à Lei judaica e como os cristãos devem comportar-se mediante a fé. Diante disso, passemos para o seguinte tópico, que procurará apresentar esse conflito de Paulo.

2.6 O conflito entre Lei e fé

A Epístola aos Gálatas apresenta a “controvérsia sobre a visão do cristianismo e a oposição a ela levantada pelos judeus leais à sinagoga” (CROSSAN e REED, 2007, p. 172). É interessante lembrarmos que Paulo, antes da experiência originária, estava decidido “a devastar a Igreja de Deus” (Gl 1,13; cf. também 4,1), a dissolver o grupo judeu-cristão da sinagoga de Damasco. Sua motivação principal: o zelo pela Lei, à noção de povo eleito, de povo da Aliança, fundamentos que o tornavam intransigente com aqueles que se lhe opunham, no caso, os cristãos. De acordo com At 9,1-19, cessa-se a perseguição daquele que era temido pelos primeiros cristãos, a caminho de Damasco. Saulo era considerado causador de pavor aos seguidores de Cristo, até ter seu encontro com o Senhor ressuscitado. Portanto, é por meio desse caminho que chegamos ao conhecimento da experiência de Paulo com Cristo ressuscitado, cujo fato colaborou para sua nova identidade de “apóstolo dos gentios”. Os comentaristas Crossan e Reed afirmam que:

Lucas reconhece em Paulo um perseguidor e acrescenta que ele teria ido aos sumos sacerdotes em Jerusalém com autoridade para punir os cristãos de Damasco (9,1-2). Ainda, sem levar em consideração a veracidade histórica dessa autoridade judaica exercida na Damasco nabateia. Atos demonstra a mesma combinação de zelo e violência (ou zelo em forma de violência) encontrado em Paulo. Segundo Lucas, Paulo teria dito: “Estava cheio de zelo por Deus...” Persegui “até a morte este caminho, carregado de cadeias e jogando na prisão homens e mulheres” (At 22,3-4) (CROSSAN e REED, 2007, p. 17).

A experiência originária de Paulo abalou seu alicerce religioso. A sinagoga era o ponto de referência para as exortações paulinas, mesmo que seu pensamento, agora, tivesse passado a ter conotações diferentes das interpretações dos judeus, no que diz respeito à Lei. Podemos dizer que depois de sua experiência com o Cristo Crucificado ele se torna livre de toda escravidão e entende que “seguir praticando a Lei é tornar essa experiência ineficaz” (CASALEGNO, 2001, p. 102). A religião judaica estabelece a Lei como única norma de vida para todo o Israel:

Os judaizantes exigem, a partir da Lei, a observância de todos os mandamentos, uma vez que, o judaísmo fundamentava a sabedoria com a Torá, a força vital da Lei que se expressava na interiorização dos preceitos legais (BECKER, 2007, p. 421).

Nesse sentido, o comportamento era julgado a partir do cumprimento da Lei. Para os judeus, cumprir a Lei era sinônimo de ser justificado, ao passo que, para Paulo, a justificação vinha pela fé. Além disso, Paulo anunciava a salvação para todos os homens circuncisos ou não.

Diante desse contexto, Heidegger descreve que Paulo está em “luta com a paixão religiosa, em sua existência como apóstolo, na luta entre Lei e fé” (HEIDEGGER, 2010, p. 62), que caracterizam a experiência fática da vida da religião cristã. Hebeche afirma que: “fenomenologicamente a ‘verdade do evangelho’ é caracterizada pela tensão entre a experiência da fé e a possibilidade da sua queda na objetividade da lei mosaica” (HEBECHE, 2005, p. 254). Percebemos que o interesse de Heidegger não é apresentar a postura de Paulo em relação à Lei, mas sim sua motivação existencial que o impulsiona a essa luta com as tendências judaizantes, que, no caso, podemos dizer tratar-se de sua experiência fundante. Diante dessa tensão, o que estava em jogo era a autenticidade de sua experiência originária e a autoridade apostólica. Por isso, Heidegger diz: “Ele se vê impelido a afirmar a experiência cristã da vida diante do mundo circundante, para o qual aplica os meios insuficientes da doutrina rabínica que estão à sua disposição” (HEIDEGGER, 2010, p. 65). É nessa tensão entre Lei e fé que Heidegger aponta para a autenticidade da experiência da vida cristã.

Ao falarmos da luta entre Lei e fé, devemos entender primeiramente qual Lei é essa com que Paulo está em luta. Paulo chama a atenção de Cefas em relação à Lei. Vejamos o versículo seguinte do segundo capítulo da Epístola aos Gálatas: “Mas, quando vi que andava retamente conforme a verdade do evangelho, disse a Cefas perante todos: ‘Se tu, sendo judeu, vives como os gentios, e não como os judeus, como é que obrigas os gentios a viverem como judeus?’” (Gl 2,14).

O filósofo alemão dirá que devemos entender que se trata da lei ritual e de cerimônias, porque Paulo está lutando com os judeus e os judeus cristãos como Pedro, o discípulo dileto, e Tiago, o irmão do Senhor, que achavam importante a circuncisão dos homens convertidos ao cristianismo, ou seja, o que poderíamos chamar de justificação pela Lei, respeitando nesse caso as leis mosaicas, pois “se o Messias surgira sob a lei mosaica, então, esta continuava sendo a base do evangelho” (cf. HEBECHE, 2005, p. 181). De fato, podemos imaginar que os líderes das igrejas eram cristãos que não tinham abandonado o judaísmo. Sendo

assim, Paulo está contra a tradição cristã em que se formou. A luta se dá entre fé e lei mosaica, porque para Paulo a lei mosaica morreu. Mas, para os judeus, abolir a Lei é considerado um escândalo. Sabemos que há diferença na proclamação do evangelho de Paulo justamente porque proclama a Crucificação e Ressurreição de Jesus, ao passo que os demais apóstolos proclamam a partir da experiência de conviver com Jesus e seus ensinamentos. Por isso, abolir a Lei é motivo de escândalo, porém, Paulo argumenta:

Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da Lei, mas sim, pela fé em Cristo Jesus, temos também crido em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo Jesus, e não por obras da Lei; pois por obras da Lei nenhuma carne será justificada. Mas se, procurando ser justificados em Cristo, fomos nós mesmos também achados pecadores, é porventura Cristo ministro do pecado? De modo algum. Porque, se torno a edificar aquilo que destruí, constituo-me a mim mesmo transgressor. Pois eu morri para a Lei, a fim de viver para Deus. Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim; e a vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé no filho de Deus, o qual me amou, e se entregou a si mesmo por mim (Gl 2,16-20).

Nos versículos citados podemos ver que, pela crucificação de Cristo, todas as leis dos homens deixam de ter sentido como um caminho da salvação. Os ritos religiosos perdem seu significado de relação com Deus, pois só o estar crucificado com Cristo é essa relação. E estar crucificado com Cristo é estar morto para o mundo dos homens. Paulo mostra que ser judeu ou pagão é irrelevante para o cristianismo, portanto, sua luta será para que os novos cristãos permaneçam firmes na fé contra tudo o que se opõe a ela. No segundo capítulo, Paulo descreveu essa luta. Diante dessa luta, a Epístola aos Gálatas, nos primeiros capítulos, é uma autoapresentação de sua autêntica condição existencial cristã.

Pela da Epístola aos Gálatas, Heidegger percebe em Paulo que a consciência de fé “é característica a expressão λογίζεσθαι [considerar, falar], no sentido de poder tornar compreensível a posição de fé para a pessoa individual como tal e de poder apropriar-se desse sentido compreensível especificamente religioso” (HEIDEGGER, 2010 p. 66). A Lei tem um caráter objetivo, a experiência da fé tem sentido de exercício fático, sendo justamente essa experiência na qual Heidegger tem interesse. Ao fazer referência ao capítulo 3, percebe-se em Paulo a consciência da fé argumentando contra a Lei, que transcende a lei mosaica. Essa explicação ou argumentação de Paulo trata da “explicação que surge da experiência da vida religiosa nela mesma” (HEIDEGGER, 2010, p. 65), ou seja, não trata de uma teoria

mas da própria experiência de Paulo com o Cristo Crucificado. Com esse relato, Hebeche percebe que a luta de Paulo contra a lei mosaica significa resgatar sua experiência originária. Por isso escreve:

A vida do cristianismo está na sua capacidade de autodestruição e, com isso, resgatar a sua experiência originária. E essa é a experiência que os gálatas não podem deixar esmorecer nem pelo passado convertido em obstáculo, a lei mosaica, nem pelo presente, a Igreja, como instituição. A Heidegger interessa pôr à mostra o conflito que atravessa a vida fática cristã originária [sic] antes de ela ser regradada pela Igreja (HEBECHE, 2005, p. 255).

Diante disso, Hebeche confirma que, para “Heidegger, a experiência da fé encontra-se na acentuação da vida fática” (HEBECHE, 2005, p. 255). A interpretação de Heidegger é que a posição de Paulo mostra já não ser possível seguir vivendo como judeu, ou seja, seu fundamento agora é Cristo e não mais a lei mosaica (cf. Fl 3,13). Nesse caso, segundo Heidegger, será uma ruptura com sua existência, porque *Paulo assume um novo modo de ser a partir da revelação*. Assim, o filósofo entende a situação de Paulo como “compreensão histórica originária de seu si-mesmo e de *ser-aí* [*Dasein*]. A partir daí, cumpre-se sua atuação como apóstolo e como ser humano” (HEIDEGGER, 2010, p. 67). Podemos concluir, então, que a luta de Paulo, ao escrever para a comunidade da Galácia, é justamente para conservar a autenticidade da experiência cristã originária que foi lhe dada através da revelação de Cristo Jesus.

Ao finalizarmos o presente capítulo, podemos dizer que o conceito da experiência fática da vida concebida por Heidegger consiste na apropriação do sujeito em relação a um acontecimento exterior, que essa experiência não se dá pelo do conhecimento, mas na ou pela própria faticidade. Uma vez apresentada essa temática, acabamos dando um passo na direção de entender como podemos acessar tal experiência que, no caso, se dá por meio dos indícios formais, compreensível pela pergunta do “como” (*Wie*). A experiência fática é vivida mudando-se assim o jeito de perguntar, ou seja, deve-se mudar o modo de perguntar do *quê* para o *como*.

Em relação à experiência originária de Paulo, podemos dizer que é a visão mística, ou seja, a experiência originária de Paulo é a revelação de Cristo Jesus a ele. Está em jogo a experiência em Cristo e não uma experiência religiosa dada pelos discípulos, sendo então uma revelação pessoal. Paulo deixa claro que o

evangelho chegou até ele mediante a revelação de Jesus Cristo, o que ficou evidente a partir da passagem de Gl 1,1.

Também percebemos que o interesse de Heidegger não é apresentar a postura de Paulo em relação à Lei, mas sim sua motivação existencial que o impulsiona a essa luta contra as tendências judaizantes que, no caso, podemos dizer tratar-se de sua experiência fundante. A experiência religiosa é mais que um saber teórico. Ela se dá na experiência de fé que a pessoa faz com Deus e, no caso de Paulo, essa experiência tem muitas implicações em sua própria faticidade.

Por último, podemos dizer que na análise fenomenológica de Heidegger da Epístola aos Gálatas fica evidenciado o mundo próprio de Paulo, embora os mundos compartilhado e circundante estejam presentes, mas o ponto central da epístola reside na experiência originária de Paulo e, como consequência, a proclamação de Paulo.

CAPÍTULO III

A EXPLICAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PRIMEIRA E DA SEGUNDA EPÍSTOLA AOS TESSALONICENSES

Acabamos de ver no capítulo anterior a explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas, ou seja, como Heidegger evidenciou o mundo próprio de Paulo. Neste terceiro capítulo, perceberemos a implicação do mundo próprio de Paulo presente na Primeira Epístola aos Tessalonicenses e que, no caso desta epístola, é o mundo compartilhado de Paulo que fica mais evidente. Seguiremos o mesmo esquema de análise da Epístola aos Gálatas que em grande parte nos ocupou no segundo capítulo, apresentando agora os fenômenos centrais da Primeira e da Segunda Epístola aos Tessalonicenses, nas quais também temas relevantes como o “ter-se-tornado”, a parusia e o Anticristo serão analisados.

Inicialmente, vejamos a estrutura da Primeira Epístola aos Tessalonicenses (cf. CASALEGNO, 2001, p. 35):

Endereço (1,1)

Anseios apostólicos (1,1-3,13)

Primeiro agradecimento (1,2-10)

Atuação de Paulo na comunidade (2,1-12)

Segundo agradecimento (2,13-16)

Preocupações de Paulo e boas notícias

trazidas por Timóteo (2,17-3-13)

Orientações (4,1-5,22)

Vida de santidade (4,1-12)

A espera do Senhor (4,13-5,11)

Exortações (5,12-22)

Conclusão (5,23-28)

Podemos notar que Paulo tem um estilo próprio nas epístolas. Crossan e Reed também comentam que a comunidade de Tessalônica tinha uma preocupação em relação aos mortos e vivos na parusia do Senhor. Assim, uma das questões era: os que morressem antes ficariam em desvantagem? (CROSSAN e REED, 2007, p. 159). Contudo, por que essa preocupação? O biblista Günther Bornkamm comenta sobre isso:

Paulo fora informado, outrossim, a respeito dos problemas que perturbavam a fé daqueles fiéis: estavam preocupados porque o retorno de Cristo tardava a acontecer e estavam aflitos pela sorte de alguns irmãos que, neste meio-tempo, haviam morrido, os quais poderiam estar excluídos do esperado advento da salvação (BORNKAMM,1992, p. 91).

Assim, Paulo trata nesta epístola sobre esse tema e que ainda veremos em maiores detalhes mais adiante.

Na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, Paulo continuará com o tema da parusia e adverte a comunidade da vinda do Anticristo. Vejamos a estrutura desta epístola, segundo a *Bíblia de Jerusalém*:

Endereço (1,1-2)

Ação de graças e encorajamento. A última retribuição (1,3-12)

A Vinda do Senhor e o que a precederá (2,1-12)

Exortação à perseverança (2,13-16)

Oração e trabalho (3,1-5)

Advertência contra a desordem (3,6-15)

Oração e despedida (3,16-18)

Neste capítulo veremos como Heidegger explica fenomenologicamente ambas as epístolas, buscando entender como se evidencia o mundo compartilhado de Paulo e, novamente, como podemos acessar a experiência fática da vida.

3.1 A Primeira Epístola aos Tessalonicenses

Para a explicação fenomenológica da Primeira Epístola aos Tessalonicenses, Heidegger parte da dificuldade metodológica sobre a questão do histórico-objetivo de transpor a situação exata de Paulo, problema exposto na passagem seguinte:

A Primeira Epístola aos Tessalonicenses foi escrita no ano 53 dC (portanto, vinte anos após a crucificação); trata-se do documento mais antigo do Novo Testamento. Sua autenticidade não é mais colocada em dúvida hoje em dia. Perguntamos a respeito do método adequado exposto: qual é a situação histórico-objetiva de Paulo ao escrever esta epístola? A epístola foi escrita em Corinto durante sua primeira viagem missionária, que o levou primeiramente a Filipos e dali, após três semanas, para Tessalônica. A oposição dos judeus obrigou Paulo a abandonar a cidade às escondidas e dali foi para Atenas, de onde Paulo mandou Timóteo de volta para Tessalônica e se encontra novamente com ele em Corinto. Com isso, a situação é plenamente determinada (cf. 1Ts

3,6; 3,2; At 18,5). A respeito da primeira estada de Paulo em Tessalônica ver At 17,1-16. Se expusermos isso histórico-objetivamente, Paulo aparecerá como missionário, que fala como um pregador ambulante comum, sem maiores alardes (HEIDEGGER, 2010, p. 78).

Heidegger descreve a situação de Paulo a partir do histórico-objetivo, revelando porém, que somente isso não é suficiente para expor a situação de Paulo. Nesse caso, porém, o que fazer, como proceder? Heidegger propõe uma virada na qual a “situação histórico-objetivo” se converte numa “situação histórico-realizadora”. Assim, ele descreverá a situação de Paulo ao escrever a epístola que, no caso, trata-se da segunda viagem missionária de Paulo e não da primeira como descreve Heidegger⁶⁴. Vale destacar que a Primeira Epístola aos Tessalonicenses é o primeiro documento da comunidade cristã originária que torna possível o conhecimento da experiência fática da vida do cristão originário. Segundo Heidegger, a fenomenologia deve ver a situação na qual se encontra Paulo de tal modo que ele diz: “escrevemos a epístola com Paulo” (HEIDEGGER, 2010, p. 78), ou seja, significa escrever com o autor o texto dado. Sendo assim, a interpretação não será extática, pois essa será vista numa virada para o “histórico-objetivo”.

De fato, Heidegger busca a experiência fática da vida mesma, que, conforme vimos anteriormente no tópico que apresenta o esquema em vista de uma explicação fenomenológica, Heidegger busca entender primeiramente a situação de Paulo ao escrever para a comunidade de Tessalônica, formulando as seguintes questões: “Qual a situação na qual se encontra Paulo ao escrever a Epístola aos Tessalonicenses? Como se manifestam os tessalonicenses na vida de Paulo? Como lhe é dado o mundo compartilhado na situação da escrita da epístola?” (HEIDEGGER, 2010, p. 78). Claro que seguindo o “histórico-objetivo” Heidegger afirma que é “impossível transpor a situação exata de Paulo. Pois não conhecemos seu mundo circundante” (HEIDEGGER, 2010, p. 78-79). Seguindo essa objeção, seria de se considerar o mundo como se fosse uma coisa. Contudo, o que se deve fazer é seguir outro caminho, pois Heidegger propõe saber o mundo circundante de Paulo a partir da sua personalidade, questionando

⁶⁴ Atos dos Apóstolos, capítulo 13, relata a primeira viagem missionária de Paulo, que se deu desde a Antioquia, Pisídia, Icônio, Chipre, Listra, Derbe e Jerusalém (At 15). Na Epístola aos Tessalonicenses consta da segunda viagem missionária, ocorrida após o Concílio de Jerusalém (At 15,36-41; 16-18). Sugerimos conferir no Anexo II, contendo o mapa das viagens missionárias de Paulo, ao final da presente dissertação!

a importância do entorno para ele. Heidegger aponta que o entorno ganhará significado a partir de Paulo. Outra dificuldade colocada é como a relação do mundo circundante, do mundo compartilhado e do mundo próprio se entrecruzam na experiência fática da vida. Aqui são considerados separadamente, embora se entrecruzem no texto. Por isso, Heidegger mesmo reconhece: “Só é possível considerar uma [doação do mundo...] de cada vez” (HEIDEGGER, 2010, p. 79).

Percebe-se na explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas a evidência do mundo próprio de Paulo, embora os demais mundos também estejam presentes. Porém, na Primeira Epístola aos Tessalonicenses, Heidegger traz mais presente o mundo compartilhado de Paulo. Mesmo que analisados separadamente, os mundos são dados de forma conjunta. De fato, não se trata de uma dissipação da faticidade histórica, uma vez que o que se pretende é um retorno pela fenomenologia da faticidade ao histórico originário, pois não se trata de uma construção teórica, conforme o próprio Heidegger adverte reiteradamente. Sendo assim, Heidegger diz que o ponto de partida para a análise deve ser tomado a partir da relação de pertença, ou seja, a “relação das pessoas com Paulo diante dele é tal como ele a tem” (HEIDEGGER, 2010, p. 82).

Uma vez colocadas as dificuldades e de como se deve proceder com a análise, Heidegger parte para a própria explicação fenomenológica da Primeira Epístola aos Tessalonicenses que se dá por uma seleção criteriosa de passagens da epístola. Reconhece que são elementos – ou, talvez, também pudéssemos dizer: são fenômenos – que explicitam a situação de Paulo.

Observando a tabela a seguir, podemos notar claramente as escolhas feitas por Heidegger da Primeira Epístola aos Tessalonicenses como também os capítulos em que estão concentradas suas anotações. Vejamos com atenção:

Capítulos	Número de versículos	Número de anotações
1	10	4
2	20	13
3	13	4
4	18	4
5	28	12

As anotações feitas por Heidegger mostram como Paulo se encontra envolvido com a comunidade de Tessalônica e as admoestações manifestam o mundo compartilhado de Paulo. Além da própria epístola aqui em questão, Heidegger relaciona outros textos, citando, por exemplo, passagens dos Atos dos Apóstolos como também da Epístola aos Coríntios. Heidegger liga dados histórico-objetivos que se encontram no texto dos Atos dos Apóstolos 17,4, que permitem voltar-se em direção à situação, ao modo em que é expressa a escrita da epístola⁶⁵, que narra o episódio da vida de Paulo e contextualiza a epístola.

Heidegger destaca o uso repetido de algumas palavras em grego que comenta da seguinte forma:

No curso da Primeira Epístola aos Tessalonicenses chama a atenção o uso repetido de: 1) γενέσθαι [ter-se-tornado] etc.; 2) οἴδατε [sabeis], μνημονεύσατε [lembrais] etc. E seguindo a repetição da mesma palavra parece superficial, mas devemos concebê-la na *compreensão histórico-realizadora* como uma tendência que não deixa de aflorar como motivo. Isso é algo distinto do que a repetição de um acontecimento natural (HEIDEGGER, 2010, p. 83).

As repetições não são casuais, pois na verdade indicam a experiência originária fundamental na vida de Paulo. Sobre a repetição significativa do “tornar-se” também afirma Jorge Machado em seu livro *Os indícios de Deus no homem* que “o toque repetitivo de certas palavras-chave que abundam nas cartas sugere que Paulo experimenta a congregação tessalonicense” (MACHADO, 2006, p. 87). Hebeche reconhece que, para Heidegger, o “tornar-se” dos tessalonicenses é também o tornar-se de Paulo (cf. HEBECHE, 2005, p. 102). Como veremos depois, Heidegger revela coexperimentar a Paulo e a comunidade, mas continuando a tratar das repetições das palavras, outra palavra que destacamos é o “saber”, pois o “tornar-se” cristão é acompanhado por um certo conhecimento e, por isso, também a repetição de “vós sabeis” não é um saber qualquer.

Dessa maneira, ao escrever aos tessalonicenses, Paulo expressa seus sentimentos de alegria pelas boas notícias que recebeu de Timóteo, percebendo que os cristãos de Tessalônica se mantinham firmes na fé apesar das provações e, ao mesmo tempo, escreve-lhes para motivá-los a perseverarem na fé. Diante disso, passaremos para a interpretação heideggeriana do “ter-se-tornado”.

⁶⁵ “Alguns dentre eles se convenceram e se uniram a Paulo e Silas, assim como grande multidão de adoradores de Deus e gregos, bem como não poucas das mulheres da sociedade” (At 17,4).

3.2 O “ter-se-tornado” dos tessalonicenses

O que marca Paulo e a comunidade tessalonicense é, segundo Heidegger, o *ter-se-tornado* (γενέσθαι), o *saber* e, de certo modo, o *lembrar*. “Esse saber é totalmente distinto de todo outro saber e recordar. Emana a partir do complexo da experiência cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 84). As exortações paulinas apontam constantemente para essa realidade. As anotações realizadas por Heidegger evidenciam elementos da experiência fática da vida que, no caso, encontram-se na proclamação de Paulo, presentes nas epístolas.

Em toda epístola, Paulo recorda-lhes o “ter-se-tornado” cristão, como também a própria experiência de fé dos tessalonicenses a partir de sua proclamação. A comunidade tessalonicense é exortada a relembrar o *tornar-se*⁶⁶ por meio de expressões como: “vós sabeis e vós lembrais” (HEIDEGGER, 2010, p. 83). Dessa maneira, percebe-se que as epístolas aos tessalonicenses oferecem mais elementos para Heidegger explicar a religiosidade cristã a partir dela mesma, ou seja, revela a experiência fática da vida expressa na proclamação de Paulo aos tessalonicenses.

As epístolas aos tessalonicenses revelam algo de suma importância, na medida em que Heidegger dirá que Paulo “experiencia os tessalonicenses através de duas determinações: 1) ele experiencia seu ter-se-tornado; 2) experiencia também que eles têm um saber do seu ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 2010, p. 83). Aqui Heidegger apresenta o mundo compartilhado de Paulo, e esse “saber”, podemos dizer, é distinto de outro saber, pois o que está em jogo é propriamente o saber do tornar-se cristão, que é revelado a partir da experiência fática da vida cristã.

Percebe-se, assim, a relação de Paulo com a comunidade no sentido da própria experiência de fé, porque os tessalonicenses se convertem ao cristianismo a partir da proclamação de Paulo a essa comunidade e se dá a partir da sua própria experiência que teve da revelação de Jesus a ele mesmo. Paulo compartilha com eles a fé no Cristo Crucificado e Heidegger diz que esse “ter-se-

⁶⁶ No grego *eigenhvqh* (“ter-se-tornado”) é a forma aorista de *givnomai* (forma reflexiva que significa “tornar-se”). O tempo aoristo, no grego, refere-se a uma ação pontual, acabada. Descreve uma ação como única. Como também, em outros momentos, veremos como voz média, indicando que o sujeito tem interesse pessoal na ação que realiza. O aoristo corresponde ao nosso pretérito imperfeito simples. Trata-se da ação do passado que está vigente no presente, que o torna ainda mais importante do que o verbo no presente.

tornado não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas é coexperienciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado” (HEIDEGGER, 2010, p. 84). O “ter-se-tornado” de Paulo é também o “ter-se-tornado” dos tessalonicenses, é o que os unem. O filósofo de Messkirch explicou isso através da própria epístola. Entretanto, vejamos primeiramente segundo as palavras de Paulo:

1,6: “Vós vos tornastes imitadores nossos e do Senhor, acolhendo a Palavra com a alegria do Espírito Santo, apesar das numerosas tribulações”;
 2,13: “Por esta razão é que sem cessar agradecemos a Deus por terdes acolhido a sua Palavra, que vos pregamos não como palavra humana, mas como na verdade é, Palavra de Deus que está produzindo efeito em vós, os fiéis”;
 4,1: “Finalmente, meus irmãos, vos pedimos e exortamos no Senhor Jesus que, tendo ouvido de nós como deveis viver para agradar a Deus, e assim já viveis: todavia, deveis ainda progredir” (*Bíblia de Jesuralem*).

O “ter-se-tornado” é também coexperienciado, o que implica o modo do seu ser no agora presente, porque aponta que o aceitar a proclamação remete também a um comportar-se na vida fática. Sendo assim, “o voltar-se para Deus é afastar-se dos ídolos” (cf. 1Ts 1,9-10)⁶⁷. Isso implica, segundo a Primeira Epístola aos Tessalonicenses, “servir” e “esperar”, diante de Deus:

Definimos, assim, o γενέσθαι [tornar-se] mediante o δέχεσθαι [aceitar] e, além disso, mediante o παραλαμβάνειν [receber]. O que é aceito é o como do comportar-se. A passagem principal que aclara o contexto é 1,9-10. Trata-se de uma *virada radical absoluta*, de modo mais adequando num voltar-se *para* Deus e num afastar-se dos ídolos. O absoluto voltar-se para dentro do sentido realizador da vida fática explicita-se em duas direções: δουλεύειν [servindo] e ἀναμένειν [esperando], um caminhar diante de Deus e um persistir (HEIDEGGER, 2010, p. 84).

Percebe-se aqui, o ponto central da epístola: o “ter-se-tornado”. Ele implica um comportar-se faticamente, afastando-se de tudo que é impróprio (ídolos). O “aceitar” implica também o que se refere ao sofrimento, às tribulações, perseverando na realização plena da vida. No caso, está também voltado para o “servir” e “esperar”, os quais determinam o sentido da vida cristã. O “esperar” e “servir” implicam a experiência fática da vida, ou seja, o viver fático dará a compreensão de Deus, não de forma teórica, mas sim a partir da experiência

⁶⁷ “Pois eles mesmos contam qual acolhimento que da vossa parte tivemos, e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes dos céus a seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos: Jesus que nos livra da ira futura” (1Ts 1,9-10).

originária de fé. Heidegger busca através desta epístola a experiência originária que Paulo compartilhou com os tessalonicenses, sendo então não um conhecimento teórico nem explicativo, mas a própria faticidade.

Com a explicação fenomenológica de Heidegger da Primeira Epístola aos Tessalônincenses percebe-se o resgate da experiência de Deus presente nas palavras de Paulo, as quais têm implicações na experiência fática da vida no sentido do comportar-se dos cristãos, remetendo por sua vez para a conversão e a expectativa da parusia. Heidegger dirá que essa experiência leva a um outro modo de comporta-se como também encontra em Paulo a tribulação de ser apóstolo:

Paulo vive numa peculiar tribulação que lhe é própria como apóstolo, na expectativa do retorno do Senhor. Esta tribulação exprime a autêntica situação de Paulo. A partir dela, cada instante da sua vida é determinado. Ele está continuamente sob uma aflição, apesar da alegria como apóstolo. Duas vezes aparece no texto: μηκέτι στέγοντες – “nós não suportamos mais” (3,1; 3,5). 3,10: o ter-se-tornado dos tessalonicenses é ao mesmo tempo um novo vir-a-ser. τὰ ὑστερήματα [é deficiente] significa: é necessário complemento (HEIDEGGER, 2010, p. 87).

A tribulação será um fenômeno de suma importância para entender a existência paulina, pois ela permite compreender seu comportamento ao escrever a epístola que é marcada por alegria e aflição, pela expectativa da vinda do Senhor, ou seja, alegria pela parusia e aflição que caracteriza o fim dos tempos, como também a fraqueza do comportar-se cristão. Hebeche afirma que a partir da tribulação Heidegger ingressa no mundo de Paulo (HEBECHE, 2005, p. 114). Heidegger, por sua vez, diz que:

Paulo quer ser visto apenas em sua fraqueza e tribulação. No entanto, existe ainda um fundamento mais originário, pelo qual a tribulação pertence ao cristão. σκόλοψ τῆ σαρκί [espinho na carne] – o que isso quer dizer, foi muito discutido. Deve-se entender isso de modo mais geral, como o fez Agostinho, que o concebe como *concupiscentia*, σάρξ, “carne”, é a esfera originária de todos os afetos que não são motivados por Deus (HEIDEGGER, 2010, p. 87-88).

Como entender isso? Devemos recordar que, para o cristão, é na fraqueza que se manifesta a graça de Deus. “A fraqueza de Paulo faz parte da aflição como fundo originário pertencente à forma de vida cristã” (HEBECHE, 2005, p. 117).

3.3 A expectativa da parusia

A característica da comunidade dos tessalonicenses é a expectativa da “παρουσία” e Paulo trata desse tema nas duas epístolas aos cristãos de Tessalônica. Heidegger aclara a ideia de “παρουσία” dizendo que: “deve-se comparar 1Ts 4, 13-18 e 5,1-12. [...] Trata-se de perguntar: 1) O que há com os mortos que não vivenciam mais a παρουσία? (cf. 1Ts 4,13-18)⁶⁸ 2) Quando se realizará a παρουσία?” (cf. 1Ts 5,1-12)⁶⁹ (HEIDEGGER, 2010, p. 88).

Essas duas perguntas eram feitas pelos tessalonicenses as quais Paulo procura responder nas epístolas. Heidegger diz que a questão da parusia revelada por Paulo consiste em: “O decisivo é como eu me comporto com isso na vida autêntica. É disso que surge o sentido do “quando” o tempo e o instante” (HEIDEGGER, 2010, p. 88-89). Quando Paulo trata da parusia não considera como um acontecimento, um evento, pois sabemos que no grego παρουσία significa: “vinda”, “presença”:

no Antigo Testamento (isto é, na *Septuaginta*): “a vinda do Senhor no dia do juízo final”; no judaísmo tardio: “a vinda do Messias como representante de Deus”. Para os cristãos, no entanto, παρουσία significa: “a reaparição do Messias já manifesto”, o qual *não* está incluído na expressão verbal (HEIDEGGER, 2010, p. 91)

⁶⁸ “¹³ Irmãos, não queremos que ignoreis o que se refere aos mortos, para não ficardes tristes como os outros que não têm esperança. ¹⁴ Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que morreram em Jesus, Deus há de levá-los em sua companhia. ¹⁵ Pois isto vos declaramos, segundo a palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a Vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que morreram. ¹⁶ Quando o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina, descer do céu, então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; ¹⁷ em seguida nós, os vivos que estivermos lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o Senhor, nos ares. E assim, estaremos para sempre com o Senhor. ¹⁸ Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras” (1Ts 4,13-18).

⁶⁹ “¹ No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, ² porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno. ³ Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar. ⁴ Vós, porém, meus irmãos, não andais em trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão; ⁵ pois que todos vós sois filhos da luz, filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas. ⁶ Portanto, não durmamos, a exemplo dos outros; mas vigiemos e sejamos sóbrios. ⁷ Quem dorme, dorme de noite; quem se embriaga, embriaga-se de noite. ⁸ Nós, pelo contrário, que somos do dia, sejamos sóbrios, revestidos da couraça da fé e da caridade, e do capacete da esperança da salvação. ⁹ Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo, ¹⁰ que morreu por nós, a fim de que nós, na vigília ou no sono, vivamos em união com ele. ¹¹ Consolai-vos, pois, e edificai-vos mutuamente como já fazeis. ¹² Nós vos rogamos, irmãos, que tenhais consideração por aqueles que se afadigam no meio de vós, e vos são superiores e guias no Senhor” (1Ts 5,1-12).

A parusia cristã é a vivenciada diferentemente do significado de “presença”, pois é entendida como o retorno de Cristo. “Paulo não diz: ‘nesse ou naquele momento o Senhor virá novamente’; também não diz: ‘não sei quando ele voltará’, mas ele diz: ‘Vós sabeis muito bem...’” (HEIDEGGER, 2010, p. 91). Heidegger entende que a parusia tem sentido na própria temporalidade da experiência fática da vida, porque a resposta de Paulo às inquietações dos tessalonicenses é que “permaneçam vigilantes e sóbrios”. Na epístola vemos a luta de Paulo em conservar uma vida autêntica, aparecendo isso nas recomendações que são feitas a comunidade.

Além das epístolas aos tessalonicenses, Heidegger também interpreta alguns versículos da Epístola aos Coríntios (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 107). Segundo a *Bíblia de Jerusalém*, podemos ler:

Eis que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam *como se não* a tivessem; aqueles que choram, *como se não* chorassem; aqueles que se regozijam, *como se não* regozijassem; aqueles que compram, *como se de fato não* usassem. Pois passa a figura deste mundo. Eu quisera que estivésseis isentos de preocupações (1Cor 7,29-32).

O *ainda não*, da parusia, eleva a preocupação, a tribulação do cristão, uma vez que a forma do mundo passa (Rm 12,2). Não conformar-se com o mundo diz respeito à exortação paulina em vista de um comportar-se. A vivência temporal cristã está em comportar-se diante do *ainda não*, que gera a inquietação do sentido do “histórico”. Entretanto, Paulo não trata de uma exortação ética, mas da vivência temporal do *ainda não*, quando propõe o comportar-se a partir do *como se não* (ὡς μή)⁷⁰. Todavia, Heidegger adverte e comenta em detalhes:

O ὡς tem sido traduzido por “como se”, contudo, isso não funciona. “Como se” expressa um complexo objetivo e sugere a ideia de que o cristão deve desativar essas referências em relação ao mundo circundante. Este ὡς significa positivamente um novo sentido que vem ao encontro. O μή refere-se ao complexo realizador da vida cristã. Todas estas referências experimentam em cada realização um retardamento, de modo que surgem da origem do complexo da vida cristã. A vida cristã não é retilínea, mas quebrada: todas as referências ao mundo circundante devem passar pelo complexo realizador do ter-se-tornado, de tal modo que este coexista, porém, as referências mesmas e aquilo a que se destinam permanecem de modo algum intactas. Quem puder compreender isso, que compreenda. O estar

⁷⁰ Importantes considerações relativas aos comentários de Heidegger da expressão paulina “como se não” (ὡς μή) são feitas pelo filósofo italiano Gianni Vattimo em *Depois da cristandade* (VATTIMO, 2004, p. 165-167).

separado da vida cristã soa negativamente. Contudo, entendido de maneira apropriada, o complexo vivencial só pode ser apreendido a partir da origem do complexo originário da vida cristã. Sobretudo, existe na vida cristã um complexo de vida íntegra no mesmo nível da espiritualidade [*Geistigkeit*], a qual *nada* tem a ver com a harmonia da vida. Contudo, a necessidade e a tribulação do cristão e de maneira ainda mais intensificada com o ser desintegrado [*Gebrochenheit*], que se instalou no mais íntimo. A passagem citada pode ser interpretada facilmente, mas se for entendida apropriadamente se tornará sempre mais difícil. A vida cristã deve receber um caráter de obriedade segundo o lado do mundo circundante (1Cor 4,11-13) (HEIDEGGER, 2010, p. 108).

Por fim, então, o *como se não* implica um rompimento com o mundo circundante, tendo portanto um novo sentido que vem ao encontro do mundo próprio e que é afetado pelo *ter-se-tornado*.

Podemos perceber que o tema da parusia é tratado em ambas as epístolas, mas o que Paulo exorta é o zelo pela experiência originária, ou seja, pela vida autêntica, pelo cuidar-se e afastar do mundano. Assim, encontra-se nas epístolas a forma fática do viver cristão. Portanto, a luta que perpassa as epístolas consiste em preservar a experiência originária.

Assim, mediante a interpretação fenomenológica das epístolas paulinas, Heidegger pôde explicar aos seus estudantes a aplicação do método fenomenológico e de como podemos ter acesso à experiência fática da vida, sobretudo a de Paulo.

3.4 A Segunda Epístola aos Tessalonicenses

Heidegger, em sua explicação fenomenológica das epístolas paulinas, continuou a tratar do tema da parusia a partir da Segunda Epístola aos Tessalonicenses, bem como também trata da chegada do “Anticristo”. Ele considera essa epístola como continuação da primeira. Há, porém, uma discussão exegética que questiona a autenticidade da segunda epístola, porque na segunda epístola a parusia é precedida pela chegada do Anticristo mediante guerras, ao passo que a primeira epístola revelava a parusia mediante paz e segurança. No entanto, Heidegger deixou claro na sua explicação que ele não tem interesse em discutir a autenticidade do texto, pois essa oposição “encobre, precisamente, a experiência fática da expectativa da parusia” (cf. HEBECHE, 2005, p. 140). Heidegger percebe que a discussão

sobre a parusia se dá por uma concepção de tempo objetivamente dado que, no caso, deveria ter uma sequência do “quando” da vinda do Senhor. Porém, a pergunta pelo “quando” é justamente a que Paulo não dá nenhuma resposta, ou seja, em relação ao tempo cronológico, mas ele está atento ao “como” os cristãos devem comportar-se no mundo. Heidegger entende que o “quando” da parusia deve ser entendido na verdade como o “modo como eu vivo”. Segundo Heidegger, o importante não é a questão da autenticidade das epístolas, mas sim o que nelas é expresso da experiência cristã originária. Por isso, Heidegger diz: “A segunda epístola apresenta o eco do estado atual da comunidade” (HEIDEGGER, 2010, p. 95). Pela segunda epístola, o filósofo de Messkirch busca responder como foi a repercussão da Primeira Epístola aos Tessalonicenses, de modo que, assim, percebem-se alguns indícios, porque Paulo apresenta nas epístolas que a parusia depende no modo do comportar-se do cristão. Diante disso, surge o seguinte:

Se a παρουσία depende de como eu vivo, então não estou em condições de suportar até o final a fé e o amor que me são exigidos e, então, vejo-me levado à proximidade do desespero. Aqueles que pensam assim angustiam-se em sentido próprio, sob o sinal da verdadeira preocupação se poderão levar a cabo as obras da fé e do amor e se suportarão até o dia decisivo. Contudo, Paulo não os ajuda, mas intensifica ainda mais sua necessidade (2Ts 1,5: ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως [evidência do julgamento justo]). Somente isso pode ser escrito por Paulo. A sobrecarga (*plerophoria*) da expressão na segunda epístola possui uma motivação muito precisa e é indício de autenticidade (HEIDEGGER, 2010, p. 96).

O eco da comunidade consiste na angústia da preocupação de não levar a cabo na experiência fática da vida a exigência da experiência originária da fé. A proclamação de Paulo nas epístolas não é para aliviá-los dessa angústia, mas, pelo contrário, intensificá-la (cf. HEIDEGGER, 2010, p. 97).

Hebeche coloca nestes termos: “Nessa carta a autenticidade do ‘tornar-se cristão’ vincula-se a uma mais vigorosa acentuação da vida fática pela expectativa da parusia e da iminente aparição do Anticristo, com ‘todo o poder, e os sinais e prodígios da mentira’” (HEBECHE, 2005, p. 143). Heidegger percebe nas expressões de Paulo a recomendação por uma atitude compromissada com a experiência originária da fé. Ele encontra nas palavras de Paulo o modo de expressão da autenticidade da vida cristã.

Observemos na tabela, a seguir, que mostra claramente as escolhas feitas por Heidegger em relação à Segunda Epístola aos Tessalonicenses bem como os capítulos nos quais estão concentradas as suas anotações:

Capítulos	Número de versículos	Número de anotações
1	12	6
2	17	9
3	18	1

Heidegger chama atenção para o versículo 2Ts 1,11, destacando o seguinte: “κλήσεως [ao seu chamado]. O que importa é rogar a Deus para que nos torne dignos ao chamamento (κλησις)” (HEIDEGGER, 2010, p. 96). Paulo ora para que os cristãos se mantenham firmes ao chamado de Deus. O tornar-se cristão exige luta contra tudo o que afasta o cristão da fé recebida. Heidegger prossegue dizendo as palavras de Paulo:

Os cristãos devem ser κλητο, chamados, em contraposição aos réprobos (2,13-14: περιποίησις δόξης [obter fama, glória,]: o andar atrás da δόξα do Senhor – a preocupação). Em contraposição àqueles que o compreenderam, Paulo coloca os que em pronta expectativa da παρουσία deixam de trabalhar e se deixam levar pela ociosidade (3,11: μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους [preocupados apenas com coisas fúteis]). Eles se ocupam com a questão (2,2) se o Senhor virá logo em seguida. Estas pessoas convertem a despreocupação pelas contingências da vida num fazer nada. Estão preocupadas com o mundano e, absorvidos na diversidade de preocupações, ao falar e nada fazer, convertem-se num peso para os demais (cf. 1Ts 4,11). Portanto, compreenderam a primeira epístola de outra maneira (HEIDEGGER, 2010, p. 96).

O comportamento exigido por Paulo é no intuito dos cristãos estarem prontos para a vinda do Senhor, a qualquer momento, ou seja, os cristãos não podem estar adormecidos, pois o chamado implica lutar contra as provações.

Percebe-se também, que Paulo faz elogio e os motiva a crescerem na fé. Vejamos isso novamente segundo as anotações de Heidegger:

2Ts 1,3 (e 2,13): εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν [é dever nosso dar graças].
 1,3: ὑπεραυξάνει ἡ πίστις [vossa fé está crescendo]. A πίστις não é nenhuma opinião, mas o ὑπεραυξάνει não teria sentido algum; o πιστεύειν é um complexo realizador suscetível de ser intensificado. Essa intensificação é a garantia da consciência autêntica.
 1,4: ἐν ὑμῖν ἐνκαυχᾶσθαι [nos sentimos orgulhosos de vós] é uma intensificação do καυχᾶσθαι, orgulhar-se.

1,11: πᾶσαν εὐδοκίαν (o decidir-se) ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως [a reta decisão pela bondade e pela obra da fé] (cf. εὐδοκήσοντες τῇ ἀδικίᾳ).

2,8: τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας [pela manifestação de sua vinda] (ênfase no que é atual).

2,9: τέρασιν ψεύδους [falsos prodígios].

2,10: ἀπάτη ἀδικίας [deixar se levar pela injustiça] (este é certamente um hebraísmo). Em toda parte acentua-se, por causa da expressão sobrecarregada, o sentido realizador, aqui o amor à verdade.

2,10: τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας [o amor à verdade].

2,11: ἐνέργειαν πλάνης [poder enganador]. A vivacidade especial. A urgência da situação é destacada em toda parte mediante a plenitude da expressão.

2,13: ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείς (ἔργον πίστεως, πίστις ἀληθείας) [pela santificação do espírito e na fé pela verdade (obra da fé, fé na verdade)]: a verdade está no complexo referencial da fé). Isso demonstra que a πίστις mesma representa um complexo realizador que *pode* experimentar uma *intensificação*.

2,14: εἰς περιποίησιν δόξης [vós podeis obter a glória], *ocupar-se* [Umtun] da δόξα.

3,1: ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχη [de modo que a obra do Senhor possa espalhar-se rapidamente]: para que a proclamação continue acontecendo (HEIDEGGER, 2010, p. 97-98).

Hebeche afirma que o “amor à verdade” “surge da proximidade do perigo e, portanto, nenhuma teoria da verdade pode dar conta da urgência dessa experiência” (HEBECHE, 2005, p. 146).

Na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, Paulo adverte para o Anticristo, pois a parusia revela o confronto entre Cristo e o Anticristo. Diante disso no próximo tópico, seguindo o fio condutor das interpretações de Heidegger, passaremos a tratar da proclamação do Anticristo.

3.5 A proclamação do Anticristo

Iniciemos este tópico com a proclamação de Paulo sobre o Anticristo:

¹ Quanto à Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião com ele, rogamo-vos, irmãos, ² que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o Dia do Senhor já estivesse próximo. ³ Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, ⁴ o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus. ⁵ Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco? ⁶ Agora também sabeis o que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. ⁷ Pois o mistério da impiedade já está agindo, só é necessário

que seja afastado aquele que ainda o retém! ⁸ Então, aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda. ⁹ Ora, a vinda do ímpio será assinalada pela atividade de Satanás, com toda a sorte de portentos, milagres e prodígios mentirosos, ¹⁰ e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor de verdade, a fim de serem salvos. ¹¹ É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira ¹² e serem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça. ¹³ Nós, porém, sempre agradecemos a Deus por vós, irmãos queridos do Senhor, porque Deus vos escolheu desde o princípio para serdes salvos mediante a santificação do Espírito e a fé na verdade, ¹⁴ e por meio do nosso evangelho vos chamou a tomar parte na glória de nosso Senhor Jesus Cristo (2Ts1-14).

A interpretação de Heidegger é que devemos entender o Anticristo por meio da proclamação. No caso, Paulo reconhece como sendo um deus deste século (cf. 2 Cor 4,3)⁷¹. Portanto, identifica-o com o mundano, ou seja, é uma oposição ao Cristo e àquilo que ele representa. O Anticristo é reconhecido por aquele que se tornou cristão, e este não será enganado por sua aparência de Deus. Esse saber não é um saber teórico, mas, sim, fático, ou seja, aqueles que fizeram a experiência originária são capazes de reconhecer o que é de Deus e o que não é.

A aceitação da proclamação do Anticristo é a escolha pelo que é impróprio à vida fática. Heidegger afastou-se da concepção clássica dos eventos escatológicos como realizações históricas e objetivas:

O fenômeno escatológico é considerado histórico-objetivamente na exegese. Constuma-se afirmar que os homens teriam acreditado de antemão de que o fim do mundo estava iminente (milénarismo). Por volta de 120 dC, isso cessou e, mais tarde, o milénarismo renascerá nos movimentos milénaristas medievais e no adventismo moderno. Afirma-se que as ideias milénaristas são determinadas pelo tempo histórico, como se, a partir disso, não tivesse nenhum valor de eternidade. Procura-se provar as ideias escatológicas segundo sua filiação. Por conta disso se é reconduzido ao judaísmo tardio, inclusive mais adiante, até o velho judaísmo e, finalmente, até as representações veterobabilônicas e irânicas antigas a respeito da destruição do mundo. Com isso acredita-se “ter explicado” Paulo, desprendido de toda vinculação eclesiástica, isto é, acredita-se ter estabelecido o modo no qual Paulo pensava (HEIDEGGER, 2010, p. 99).

Portanto, Heidegger compreende o Anticristo a partir da experiência fática da vida. O Anticristo, pela interpretação heideggeriana, é a vida afastada

⁷¹ “Por conseguinte, se o nosso evangelho permanece velado, está velado para aqueles que se perdem, para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus” (2Cor 4,3-4).

da preocupação originária com o Divino. É necessário vigiar para não cair na tentação. Diante da explicação dada por Heidegger, devemos entender que ele não questiona sobre a escatologia exegética que alguns colocam como uma representação, outros como metáfora, pois o que Heidegger apresenta é a experiência fática, uma situação que foi dada.

Lendo o texto a partir da faticidade, Hebeche afirma que o Anticristo “faz parte do conflito dos homens com sua vaidade: os humanismos religiosos ou seculares.[...] O Anticristo expressa a luta dos homens contra sua própria vulnerabilidade, isto é, a tendência de se erigirem em ídolos de si mesmos” (HEBECHE, 2005, p. 177). Neste caso, a luta de Paulo consiste no esfriamento da expectativa da vinda do Senhor e não em relação a um Anticristo futuro que ainda há de vir.

Com isso podemos entender a parusia presente em ambas as epístolas, pois “deixa de ser um tempo futuro que venha completar ou realizar os carecimentos do presente, mas também o presente deixa de ser entendido como uma sucessão de eventos anteriores ao futuro” (HEBECHE, 2005, p. 156). Nas epístolas, Heidegger encontra, por meio dos indícios formais, não uma explicação teórica sobre a escatologia, mas sim, na própria experiência fática da vida, o tornar-se cristão.

A parusia apresenta, assim, a temporalidade kairológica, um tempo oportuno, distinto do tempo cronológico. A explicação fenomenológica de Heidegger das epístolas paulinas mostra que não é o conteúdo representacional – marcado historicamente – como sendo o essencial para sua interpretação, mas sim que sua interpretação seguiu a intencionalidade da própria experiência fática da vida cristã originária.

No intuito de encerrar este terceiro capítulo, podemos dizer que as preleções que foram apresentadas no decorrer desta dissertação tiveram o sentido de revelar a experiência fática da vida presente nas epístolas paulinas como também estiveram presentes na proposta de Heidegger de dar acesso ao texto paulino. Assim, pudemos perceber a constante preocupação de Heidegger na busca de fenômenos significativos que revelem a experiência fática da vida. Finalizando seu percurso interpretativo, Heidegger diz que:

É necessário fixar especialmente uma coisa: que a extração de “conceitos” e de “conteúdos representacionais” e até mesmo sua

comparação com os contemporâneos ou os precedentes (greco-helenísticos, judeu-israelitas) são, em princípio, erradas. É um saber em aparência autenticamente científico, porém, sobrecarregado pela pressuposição capital de que na experiência cristã trata-se de “conteúdos representacionais”, de “conceitos”. As “expressões” *devem ser tomadas sempre como “novelos” de referências, como complexos de sentido*. Não devemos adotar a atitude de encontrar coisas ou mera justaposição de coisas e ordená-las todas de acordo com o esquema de nosso pequeno sentido comum. Justamente o “caráter” é o decisivo; mas o importante é – e isso é precisamente o que convém ser mostrado pela investigação fenomenológica – compreender o complexo fenomenológico peculiar da “experiência fática da vida” e, especialmente, o complexo da experiência cristã da vida. Somente então o genuíno preconceito estará elaborado e disponível para uma consideração de atitude compreensiva e histórico-objetiva (HEIDEGGER, 2010, p. 119).

O filósofo de Messkirch aponta que, para obter acesso às epístolas, deve-se buscar a experiência fática da vida, que, no caso das epístolas paulinas, por sua vez, envolve a própria situação vivencial e existencial de Paulo como apóstolo de Cristo. Assim, como sugere Heidegger, ao buscar escrever com o próprio autor essa explicação, deixa explícito o que as interpretações objetivantes não revelam. A escolha dos versículos feitas por Heidegger permitiu situar a luta de Paulo como apóstolo marcado pela tensão da parusia do “ainda não” dos últimos tempos, de escolher pela angústia de uma vida autêntica do “tornar-se” cristão.

A leitura das epístolas, tendo ao lado o texto grego, contribuiu muito para entender a temporalidade kairológica, uma vez que a conjugação dos verbos predomina no tempo aoristo, o que implica uma ação do passado vigente no presente. Paulo, ao tratar do tema da parusia, traz o tempo futuro e passado no presente. Sendo uma ação que se deu no passado, os cristãos aguardam a vinda do Senhor (futuro), para o qual devem estar preparados no presente, podendo ser a qualquer momento e, por isso, é o estar preparado que implica o comportar-se no mundo.

A explicação fenomenológica de Heidegger das epístolas paulinas, portanto, traz uma nova perspectiva de acessar os textos neotestamentários, pois “não é possível tomar as epístolas sem mais como escritos doutrinários, nem tampouco acentuar demasiadamente o histórico (como situação objetiva) e esquecer a conexão motivacional autêntica com a proclamação, ou tratá-la só de passagem” (HEIDEGGER, 2010, p. 118), ou seja, a experiência religiosa não pode esgotar-se no teórico ou reduzir-se ao teórico, ao dogma e a

preceitos, mas, sim, com ênfase na realização existencial na perspectiva da experiência fática da vida conforme desenvolvido por Heidegger, tomando como fio condutor de análise fenomenológica as epístolas paulinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início deste trabalho, objetivávamos investigar como Heidegger interpreta fenomenologicamente as epístolas paulinas, procurando compreender a formulação da experiência fática da vida, bem como nos questionávamos pela possibilidade de acessar tal experiência. A justificativa temática apresentava-se a partir da obra *Fenomenologia da vida religiosa*, em que Heidegger se propõe realizar uma análise fenomenológica da Epístola aos Gálatas e das duas Epístolas aos Tessalonicenses, no intuito de acessar a experiência fática da vida na comunidade cristã originária.

Como tivemos a oportunidade de acompanhar até aqui, a dissertação foi estruturada de maneira sistemática em três capítulos. No primeiro capítulo foi de suma importância abordar a trajetória pessoal e acadêmica de Heidegger. Vimos que a própria faticidade do filósofo levou-o à interpretação das epístolas paulinas. Pudemos conhecer em bastantes detalhes a relação de Heidegger com a tradição cristã (católica) desde o seio de sua família, como também pelo auxílio que obteve da Igreja em seus estudos e seu contato com alguns membros da Igreja Católica, sua inclinação pela vida religiosa, vindo a ingressar na Companhia de Jesus (Jesuítas) e, posteriormente, fazendo os estudos teológicos na diocese. O levantamento feito por Escudeiro sobre os cursos realizados por Heidegger ampliou nosso conhecimento em relação à sua formação. Vimos que, no início da docência acadêmica, Heidegger sofreu influências do protestantismo. Nas preleções oferecidas por Heidegger nesse período, vemos a atenção dada a Paulo que se encontrava em luta e, a partir disso, podemos dizer o mesmo a respeito de Heidegger, pois em alguns momentos de sua vida parece identificar-se com a situação paulina. Isso ficou bem evidente na poesia *Horas de Horto das Oliveiras (Ölbergstunden)* composto por ele em 1911, bem como no trecho de uma carta a Karl Löwith de 1921:

[...] é preciso dizer que eu não sou um filósofo – nem imagino a fazer alguma coisa comparável. Isso não está, de todo, na minha intenção.
[...] Trabalho de forma concreta e fática a partir do meu “eu sou” – a partir da minha herança espiritual inteiramente fática, do meu meio, das coesões de minha vida, a partir do que me é acessível enquanto experiência vital, na qual vivo. Esta faticidade não é, enquanto existencial, um *Dasein* simples, “cego” – este é posto, ao mesmo

tempo, na existência – quer dizer, que o vivo – que “devo” aquilo de que não se fala – com essa faticidade de ser de uma tal maneira – com o histórico, o existir causa danos: isto é, que vivo os deveres interiores da minha faticidade tão radicalmente como os compreendo. A esta, a minha faticidade, pertence o que desigmo brevemente assim: sou um “teólogo cristão” (HEIDEGGER, *apud* BARASH, 1995, p. 103).

Assim, já no primeiro capítulo, acabamos entrando em contato com a própria experiência fática de Heidegger.

No segundo capítulo, iniciamos por desenvolver os conceitos de “experiência fática da vida” e “indícios formais” e, em seguida, partimos para a análise da Epístola aos Gálatas. Depois, buscamos entender como se realiza a explicação fenomenológica segundo a perspectiva de Heidegger. Para ele, percebendo-se um critério, deve-se buscar o fenômeno central da epístola, como também é necessário considerar a partir da própria situação de Paulo como apóstolo de Cristo Jesus. Neste momento, também foram apresentadas algumas dificuldade de acesso ao texto.

A interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas ficou marcada pela experiência originária de Paulo e, no caso, vimos que essa experiência tem implicações em tomar postura diante do que se crê. Assim, vimos a luta de Paulo em relação à lei e fé. Percebemos que Heidegger pode desvelar o mundo próprio de Paulo. A experiência fática da vida de Paulo implicou uma morte para o judaísmo e um nascer para Cristo, haja vista que Paulo antes da experiência originária seguia fielmente a lei judaica. Percebemos que o interesse de Heidegger não é apresentar a postura de Paulo em relação à lei, mas sim sua motivação existencial que o impulsionava a essa luta pelas tendências judaizantes.

No terceiro capítulo, mediante a interpretação das duas Epístolas aos Tessalonicenses, Heidegger apresentou o mundo compartilhado de Paulo que perpassa a primeira epístola, sendo que na segunda é o mundo circundante que prepondera. Evidentemente, a cada momento, as três modulações de mundo estão correlacionados, porém, nas duas epístolas aos tessalonicenses são os mundos compartilhado e circundante que ficam mais evidenciados.

Vale ressaltar, mais uma vez, o “ter-se-tornado” (γενέσθαι) de Paulo e a comunidade, pois será através desse saber que os cristãos perceberão a presença do Anticristo. Porque, como reconhece Heidegger: “Esse saber é

totalmente distinto de outro saber e recordar. Emana a partir do complexo da experiência cristã da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 84).

Outro fenômeno dessas epístolas está relacionado à parusia, em que Paulo na verdade não tem interesse de responder pelo “quando”, mas sim “como”, ou seja, é *pelo modo de comportar-se do cristão*, o qual deve estar desperto para a qualquer momento dar razão da sua fé. Adverte para o Anticristo, o qual Paulo reconhece como um deus deste século (cf. 2Cor 4,3), ou seja, é tudo que está em oposição a Cristo.

A leitura dessas epístolas, segundo o texto grego, possibilitou entender a temporalidade kairológica, uma vez que na conjugação dos verbos predomina o tempo aoristo, implicando e significando uma ação do passado vigente no presente. Assim, ao tratar do tema da parusia, Paulo traz o tempo futuro e passado no presente. Sendo uma ação que se deu no passado, os cristãos aguardam a vinda do Senhor (futuro), para o qual devem estar preparados no presente, uma vez que o momento oportuno pode ser a qualquer momento, daí o estar preparado implica o comporta-se estando no mundo.

Embora Heidegger busque acessar as epístolas paulinas sem interferências teóricas objetivantes, sua própria formação e vasta experiência no campo dos estudos da religião contribuíram na explicação fenomenológica, mas sem dúvida as preleções abrem uma nova perspectiva de acesso ao texto bíblico. Assim, é possível ter um novo olhar desse texto, não tanto de forma teórica, mas na busca de compreensão do próprio autor – no caso, de Paulo – ao escrever as epístolas, ou seja, a partir da experiência fática da vida. A realização da análise fenomenológica heideggeriana, portanto, traz uma nova perspectiva de acessar interpretativamente os textos paulinos. É o que sucintamente nos diz o próprio Heidegger: “Não é possível tomar as epístolas sem mais como escritos doutrinários, nem tampouco acentuar demasiadamente o histórico (como situação objetiva) e esquecer a conexão motivacional autêntica com a proclamação, ou tratá-la só de passagem” (HEIDEGGER, 2010, p. 118).

Esse novo modo de apropriação, ou seja, de acessar as epístolas, resultou extremamente importante, porque ao questionar sobre a própria situação de Paulo, buscamos nas próprias epístolas fenômenos que revelem a

experiência fática e isso leva a uma proximidade com o autor. Não é certamente por acaso que Heidegger assim se expressa: "... vemos a situação de tal modo que escrevemos a epístola com Paulo. Realizamos com ele mesmo a escrita da epístola, ou seja, nós a ditamos" (HEIDEGGER, 2010, p. 78).

Heidegger buscou o mundo próprio, compartilhado e circundante de Paulo, ficando isso evidente em cada uma das epístolas (Gálatas e Tessalonicenses) ao percorrer esse caminho por uma fenomenologia da religião.

Cabe dizer, finalmente, que o objetivo da presente pesquisa foi entender e acessar a experiência fática da vida, presente nas epístolas paulinas, como espera-se ter sido possível demonstrar e acompanhar nos capítulos dois e três desta dissertação, em que Heidegger procura colocar em clara evidência a experiência originária de Paulo e da comunidade cristã originária. Vimos, então, que Heidegger parte da experiência fática da vida (cristã) para desenvolver a fenomenologia da religião (cf. KIRCHNER, 2015, p. 45-49).

Percebemos também que, no campo das Ciências da Religião, a obra de Heidegger tem muito a oferecer, no sentido da importância da experiência fática da vida, pois como vimos em ou a partir de Paulo, essa experiência se dá na relação do sujeito e Deus, não se tratando meramente de um saber teórico.

Assim, talvez seja possível responder a certas urgências da sociedade atual no campo religioso. Trata-se de um tema que encontra lugar na atualidade. Como pudemos ver, Vattimo, na sua obra *Depois da cristandade*, refere-se propriamente às preleções de Heidegger sob o título geral *Fenomenologia da vida religiosa*, apontado como possibilidade para reencontrar a fé cristã na pós-modernidade. Vattimo, expressa que "vivemos em uma "religião do livro" (VATTIMO, 2004, p. 80), ou seja, não deve ser do livro, mas a partir da própria experiência religiosa, que se dá na faticidade e que vimos no tema relacionado à parusia, Paulo não responde pelo "quando", mas sim de "como" comportar-se, "como" se deve viver cristicamente, sendo uma atitude de sempre estar vigilantes e preparados para dar razão da própria fé.

A experiência originária, portanto, implica numa atitude ativa do cristão, assim como Heidegger nos apresentou a partir da faticidade de Paulo em sua luta de posicionar-se entre a questão da Lei e fé, sua luta para a comunidade de Tessalônica perseverar na fé. “A religiosidade cristã reside na experiência fática; é ela mesma de maneira autêntica” (HEIDEGGER, 2010, p. 117).

Será importante não só no campo das Ciências da Religião, mas também para a Teologia e a Filosofia, tendo em vista o livro *Ontologia hermenêutica e teologia*, do professor Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, que diz: “Além disso, a crítica da religião feita pela mencionada modernidade não descaracterizou brutalmente a religião como um fenômeno a ser experimentado pelo homem em sua vida” (GONÇALVES, 2011, p. 104, grifo nosso), ou seja, a religião se dá e terá sentido, na própria vivência do ser humano.

Outro ponto importante consiste na proposta de Heidegger em desenvolver uma fenomenologia da religião, dando assim passos concretos para a realização do método proposto. Ele estabelece uma possibilidade de pensar “as coisas (da religião) nelas mesmas”, ou seja, acessar a experiência fática da vida presente nas comunidades cristãs originárias. Em um artigo, Tommy Goto revela a importância da fenomenologia na vida de Heidegger, que diz: “A descoberta da fenomenologia foi decisiva para Heidegger, porque desencadeou um novo modo de pensar que levaria às regiões mais distantes que a filosofia da época podia alcançar” (GOTO, 2004, p. 39).

Enfim, o método sugerido por Heidegger abre novos horizontes de pesquisa, no sentido da própria aplicação, ou mesmo em vista de uma análise de outros aspectos da preleção “Introdução à fenomenologia da religião” (1920/21), haja vista que o presente trabalho fez alguns recortes, uma vez que o interesse principal da pesquisa voltava-se às epístolas paulinas. Sabemos, no entanto, que sob o título geral *Fenomenologia da vida religiosa*, volume 60 das obras completas heideggerianas, estão outros dois textos: *Agostinho e o neoplatonismo* (1921) e *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* (1918/19). O método fenomenológico poderá ajudar os cientistas da religião a desvelar outros fenômenos religiosos a partir da ótica heideggeriana.

Para finalizar, retomemos as palavras de Heidegger em relação à experiência fática da vida, apresentadas por nós a propósito de epígrafe desta dissertação:

“A experiência fática da vida [*faktischen Lebenserfahrung*] é qualquer coisa totalmente peculiar. Ela torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada [*Umwendung*] que conduz à filosofia. Essa dificuldade é compreendida através da característica provisória do fenômeno da experiência fática da vida. A experiência fática da vida é mais do que a mera experiência tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo no qual se pode *viver* [*leben*] (num objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 2010, p. 15-16).

REFERÊNCIAS

BARASH, Jeffrey. **Heidegger e o seu século: Tempo do ser, tempo da história**. Tradução de André Nascimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

BECKER, Jürgen. **Apóstolo Paulo: Vida, obra e teologia**. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da filosofia cristã**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BORTOLINI, José. **Introdução a Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus, 2001.

BORNKAMM, Günther. **Paulo: vida e obra**. Tradução de Bertilo Brod. Petrópolis: Vozes, 1992.

CASALEGNO, Alberto. **Paulo o evangelho do amor fiel de Deus**. São Paulo: Loyola, 2001.

CAPUTO, Jonh D. **Desmitificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COLLINS, Michael; PRICE, A. Matthew. **História do cristianismo: 2000 anos de fé**. São Paulo: Loyola, 2000.

CROSSAN, D. John e REED, L. Jonathan. **Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CASALE, Carlos. La interpretación fenomenológica de Heidegger de la escatología paulina. **Teologia y Vida**, Santiago, v. 49, n. 01-03, p. 399-429, jan.-set. 2008.

ESCUADERO, Jesús Adrián. El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser. 2000. 543 fls. Tese de doutorado de Filosofia pela Universidade Autónoma de Barcelona.

_____. **Apéndice bibliográfico de la obra. Heidegger la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana.** Barcelona: Herder Editorial, 2010.

EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues Alves. Heidegger e a fenomenologia como explicitação da vida fática. São Paulo: PUC-SP, 2008. (Dissertação de mestrado.)

FERRANDIN, Jairo. Faticidade e historicidade: a protorreligiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fática da vida. São Paulo: PUC-SP, 2010. (Tese de doutorado.)

FLORENTINO NETO, Antonio (Org.). **Heidegger e o pensamento oriental.** Uberlândia: EDUFU, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger.** Tradução de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2003.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **El último dios: La lección del siglo XX.** Tradução de José Luis Iturrate Vea. México: Universidad Autónoma Metropolitana: Gualimalpa, 2010.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. **Ontologia hermenêutica e teologia.** Aparecida: Santuário, 2011.

GONÇALVES, P.S.L; SOUZA, N. **Catolicismo e sociedade contemporânea.** Paulus: São Paulo, 2013.

GOTO, Tommy Akina. **O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich**. São Paulo: Paulus, 2004.

GUINON, Charles. **Poliedro Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEBECHE, Luiz. **O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo**. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Meu caminho para a fenomenologia. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. A morada do homem. In: **Cultura Vozes**, "Homenagem a Heidegger", Petrópolis, ano 71, número 4, 1977, p. 323-334.

_____. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Vol. 60 (GA). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. **Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges**. Vol. 16 (GA). Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

_____. **Informe Natorp: Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Tradução de Jesús Adrián Escudero. Madri: Editorial Trotta, 2002a.

_____. **Aus der Erfahrung des Denkens**. Vol. 13 (GA). 2. ed. rev. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2002b.

_____. **Sobre a questão do pensamento**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. **Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica.** Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A caminho da linguagem.** Tradução de Marcia Sá Calvalcante. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

_____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade.** Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012b.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Tradução de Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JETHRO, Masis. Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: La destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero. **Logos. Revista de Filosofía**, México, Volume 40, Número 120, p. 7-34, 2013.

JIMENEZ, V. Dune. El problema ontológico del advenir en el proyecto filosófico de Martin Heidegger. 2012. 449 fls. Teses de doutorado de Filosofia, Universidade de Salamanca.

KIRCHNER, Renato. Experiência fática da vida e fenomenologia da religião em Martin Heidegger. In: **Anais dos Simpósios da ABHR**, Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil, vol. 13, São Luís: UFMA, 2012. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/566/424>. Acesso em 12/6/2015.

_____. Heidegger: da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. **Numen: Revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, 2014, p. 135-169.

_____. Convergências e divergências entre os primeiros fenomenólogos da religião. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, Brasília, v. 2, n. 2, 2015, p. 35-51.

KÜMMEL, W. G. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MAC DOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de “Sein und Zeit”**. São Paulo: Loyola, 1993.

MACHADO, J. A. T. **Os indícios de Deus no homem: uma abordagem a partir do método fenomenológico de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

NESTLE, Eberhard. **Novum Testamentum Graece. Cum apparatus critico curavit**. Editio vicesima. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1950.

OTT, HUGO. **Martin Heidegger a caminho da sua biografia**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

_____. **Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger**. In: *Heidegger o el final de la filosofía*. 1993. Disponível em: <<http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/ott.htm>>. Acesso em 22/10/2013.

_____. **Heidegger o el final de la filosofía**. Madri: Editorial Complutense, 1993.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SÁNCHEZ, R. Pablo. *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. 2001. 475 fls. Tese de doutorado de Filosofia, Universidade de Salamanca.

SANTOS, Bento Silva. **Fenomenologia e Idade Média**. Curitiba: CRV, 2013.

SASSI, Vagner. A questão acerca da origem e a aprovação não objetivante da tradição no jovem Heidegger. 2007. 318 fls. Tese de doutorado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

SCHNEIDER, G. **A Epístola aos Gálatas**. Petrópolis: Vozes, 1967.

STEINMÜLLER, John E. **Introducción al Nuevo Testamento**. Buenos Aires: D. Brouwer, 1943.

THE GREEK NEW TESTAMENT. D-Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, sexta impressão, 2002.

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

VILLALIBRE, Berciano Modesto. **La revolución filosófica de Martin Heidegger**. Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

VOLPI, Franco. **Heidegger e Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2013.

WRUBLEVSKI, Sergio. Fé e temporalidade na carta de Paulo aos Gálatas. In: **Revista Filosófica São Boaventura**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 29-40, jul./dez. 2012.

ANEXO I

CURSOS FEITOS POR HEIDEGGER COMO ESTUDANTE (1909-1915)⁷²

Semestre de invierno de 1909-1910

1. *Einleitung in das Alte Testament* (Hoberg, cuatro horas)
2. *Patrologie* (Karl Kunstle)
3. *Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften* (Julius Mayer, dos horas)
4. *Allgemeine Kirchengeschichte I* (Georg Pfeilschifter, cuatro horas)
5. *Allgemeine Kirchengeschichte III* (Georg Pfeilschifter, cuatro horas)
6. *Theorie der Religion* (Heinrich Straubinger, tres horas)
7. *Logik* (Johann Ubinger, cuatro horas)
8. *Philosophisches Seminar* (Johann Ubinger)
9. *Erklärung des Briefes Pauli an die Römer* (Simon Weber, cuatro horas)

Semestre de verano de 1910

1. *Messianische Weissagungen* (Gottfried Hober, tres horas)
2. *Hermeneutik der Geschichte der Exegese* (Gottfried Hober, dos horas)
3. *Allgemeine Kirchengeschichte II* (Georg Pfeilschifter, seis horas)
4. *Theorie der Offenbarung und der Kirche* (Heinrich Staubinger, tres horas)
5. *Metaphysik* (Johann Ubinger, cuatro horas)
6. *Bibel und Wissenschaft* (Gottfried Hober)
7. *Einleitung in die hl. Schriften des Neuen Testaments* (Simon Weber, cuatro horas)

Semestre de invierno de 1910-1911

1. *Deutsche Verfassungsgeschichte vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Georg Below, cuatro horas)
2. *Einleitung in die katholische Dogmatik: Gotteslehre* (Carl Braig, cuatro horas)
3. *Katholisches Kirchenrecht I* (Emil Goller, cuatro horas)
4. *Allgemeine Moraltheologie I-III* (Julius Mayer, tres horas)
5. *Die Lehre vom Eigentum* (Julius Mayer, una hora)
6. *Allgemeine Kirchengeschichte III* (Georg Pfeilschifter, una hora)
7. *Geschichte der mittelalterlichen Mystik* (Joseph Sauer, dos horas)
8. *Erklärung des heiligen Evangeliums nach Johannes* (Simon Weber, cuatro horas)

Semestre de verano de 1911

1. *Theologische Kosmologie. Erschaffung, Erhaltung, Regierung der Welt* (Carl Braig, cuatro horas)
2. *Das Zeitalter der Renaissance* (Heinrich Finke, cuatro horas)
3. *Christliche Kunst des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart* (Joseph Sauer, una hora)
4. *Spezielle Moraltheologie (partes I y II)* (Julius Meyer, cuatro horas)

Semestre de invierno de 1911-1912

1. *Anorganische Experimentalchemie* (Ludwig Gattermann, cinco horas)
2. *Analytische Geometrie des Raumes* (Lothar Heffter, cuatro horas)
3. *Übungen zur analytischen Geometrie* (Lothar Heffter, una hora)
4. *Experimentalphysik I: Mechanik, Akustik, Wärmelehre* (Franz Himstedt, dos horas)
5. *Differentialrechnung* (Alfred Loewy, cuatro horas)
6. *Übungen zur Differentialrechnung* (Alfred Loewy, una hora)
7. *Logik und Erkenntnislehre* (Arthur Schneider, cuatro horas)
8. *Philosophisches Seminar* (Arthur Schneider)

⁷² O mapeamento reproduzido, a seguir, provém de Jesús Adrián Escudero, *Apéndice bibliográfico de la obra. Heidegger la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010, p. 6-9.

Semestre de verano de 1912

1. *Zoologie* (Franz Doflein)
2. *Algebraische Analysis* (Lothar Heffter, tres horas)
3. *Übungen zur algebraischen Analysis* (Lothar Heffter, una hora)
4. *Experimentalphysik II: Magnetismus, Elastizität, Optik, Elektrizität* (Franz Himstedt, cinco horas)
5. *Integralrechnung* (Alfred Loewy, cuatro horas)
6. *Übungen zur Integralrechnung* (Alfred Loewy, una hora)
7. *Grundzüge der Botanik* (Friedrich Oltmanns)
8. *Einführung in die Erkenntnistheorie und Metaphysik* (Heinrich Rickert, dos horas)
9. *Philosophisches Seminar: Erkenntnistheoretische Übungen zur Urteilslehre* (Heinrich Rickert)

Semestre de invierno de 1912-1913

1. *Höhere Algebra* (Lothar Heffter, cuatro horas)
2. *Theoretische Physik: Elektrizität und Magnetismus* (Leo Königsberger)
3. *Theorie der Differentialgleichungen* (Alfred Loewy, cuatro horas)
4. *Einleitung in die Philosophie* (Heinrich Rickert)
5. *Philosophisches Seminar: Übungen zur Subjektslehre* (Heinrich Rickert)
6. *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Arthur Schneider, cuatro horas)
7. *Philosophisches Seminar: Kants Prolegomena* (Arthur Schneider)

Semestre de verano de 1913

1. *Das Zeitalter der Renaissance* (Heinrich Finke, cuatro horas)
2. *Logik: Grundlagen der theoretischen Philosophie* (Heinrich Rickert)
3. *Philosophisches Seminar: Übungen zur Metaphysik im Anschluss an Schriften von H. Bergson* (Heinrich Rickert)

Semestre de invierno de 1913-1914

1. *Die Ursachen der Reformation* (Heinrich Finke)
2. *Die deutsche Philosophie von Kant bis Nietzsche* (Heinrich Rickert)
3. *Philosophisches Seminar: Übungen zur Geschichtsphilosophie* (Heinrich Rickert)
4. *Albrecht Dürer und die deutsche Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts* (Wilhelm Voge)

Semestre de verano de 1914

1. *System der Philosophie* (Heinrich Rickert)
2. *Übungen zur Erkenntnistheorie* (Heinrich Rickert)

Semestre de invierno de 1914-1915

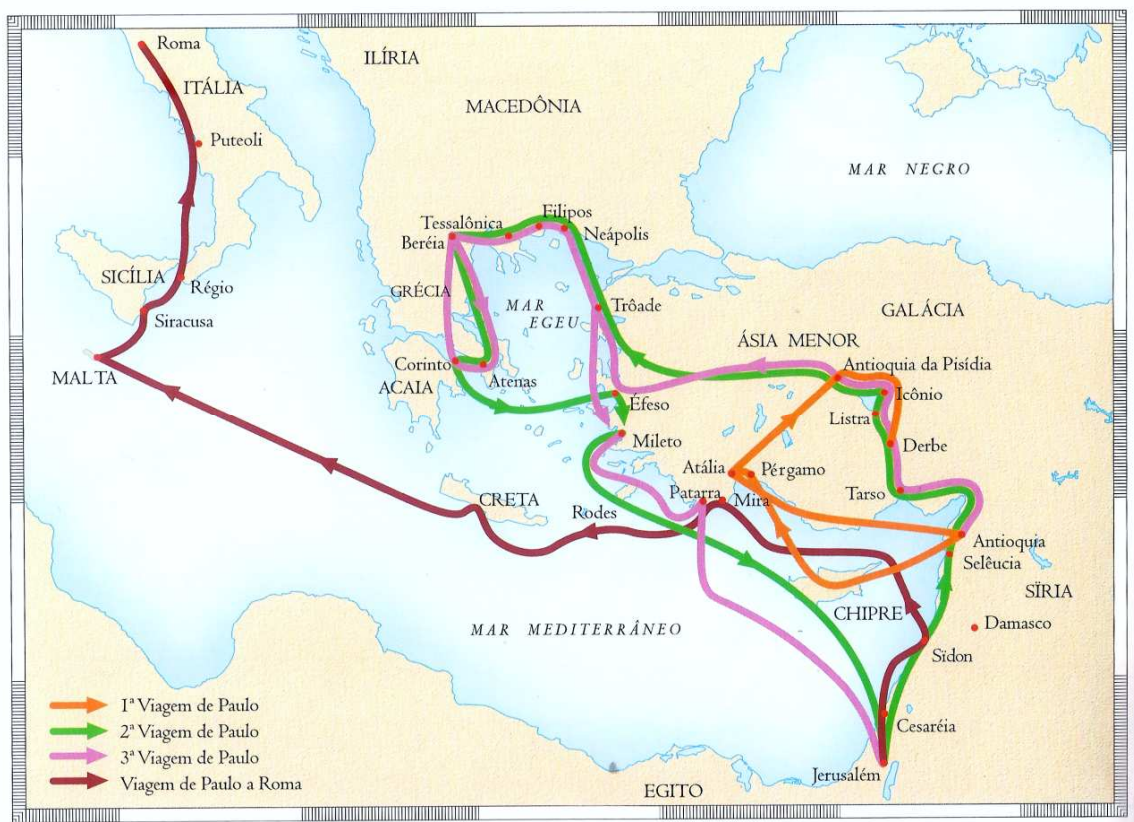
1. *Einleitung in die Philosophie* (Heinrich Rickert)
2. *Philosophisches Seminar: Übungen zur philosophischen Systematik im Anschluss an Hegel* (Heinrich Rickert)

Semestre de verano de 1915

1. *Hauptprobleme der Logik: Grundlagen der theoretischen Philosophie* (Heinrich Rickert)
2. *Philosophisches Seminar: Lotzes Logik* (Heinrich Rickert)

ANEXO II

MAPA DAS VIAGENS MISSIONÁRIAS DE PAULO



FONTE: COLLINS, Michael; PRICE, A. Matthew. *História do cristianismo: 2000 anos de fé*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 32.