



Reflexão

E-ISSN: 2447-6803

sbi.neditoracao@puc-campinas.edu.br

Pontifícia Universidade Católica de

Campinas

Brasil

Aurélio FERNANDES, Marcos
Fenomenologia e teologia em Martin Heidegger
Reflexão, vol. 40, núm. 1, enero-junio, 2015, pp. 95-108
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576561477008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Fenomenologia e teologia em Martin Heidegger

Phenomenology and theology in Martin Heidegger

Marcos Aurélio FERNANDES¹

Resumo

O presente estudo visa apresentar e comentar o texto “Fenomenologia e teologia” de Martin Heidegger, numa interpretação fenomenológica e ontológico-existencial. Parte de indicações que Heidegger dá a respeito da importância da teologia na proveniência e no porvir de seu pensar. O comentário procura interpretar os passos dados por Heidegger no referido texto. Primeiramente, procura apreender como o relacionamento de filosofia e teologia é impostado, a saber, como de duas ciências, uma ontológica e outra ôntica. Depois, tenta compreender a positividade e a científicidade da teologia. Por fim, a partir daí, entender como a teologia está relacionada com a filosofia, ou seja, não no tocante à sua positividade, mas no tocante à sua científicidade, enquanto uma ciência ôntica depende de uma ciência ontológica na compreensão de seus conceitos fundamentais.

Palavras-chave: Ciência. Fé. Fenomenologia. Filosofia. Teologia.

Abstract

The aim of this study is to present and comment the text “Phenomenology and Theology” of Martin Heidegger, through a phenomenological and ontological-existential interpretation. Our argument is based on the indications Heidegger gives of the importance of theology in the origin and future of his thinking. We seek to interpret the steps taken by Heidegger in that text. First, we seek to understand how the relationship of philosophy and theology is established, namely, as two sciences, one as an ontological science and the other as an ontic science. Then we try to understand positivity and the nature of scientific theology. Finally, we seek to understand how theology relates to philosophy, i.e., not in terms of its positivity, but in terms of its scientific nature, as an ontic science that depends on an ontological science to comprehend its basic concepts.

Keywords: Science. Faith. Phenomenology. Philosophy. Theology.

¹ Universidade de Brasília, Faculdade de Filosofia, Departamento de Filosofia. Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, 70910-900, Brasília, DF, Brasil. E-mail: <framarcosaurelio@hotmail.com>.

Recebido em 31/3/2015 e aprovado para publicação em 17/6/2015.

A teologia no caminho de pensamento de Heidegger

O que se pretende com esta exposição é apresentar o pensamento de Martin Heidegger em torno da questão da relação entre fenomenologia e teologia a partir do escrito intitulado, justamente, como “Fenomenologia e teologia”, que foi publicado em *Wegmarken (Marcas do caminho)* (HEIDEGGER, 1996, p.45). O título desta publicação, que reúne textos de Heidegger de 1919 a 1961, remete bem ao mote que Heidegger escolhera para ser posto à frente das edições de sua obra completa: “Wege, nicht werke” – “Caminhos, não obras” (HEIDEGGER, 1978, p.437). O pensamento de Heidegger é, com efeito, um pensamento marcado pela historicidade, um pensamento que, investigando, está sempre a caminho. Sim, que até mesmo termina a caminho. É um pensamento que pensa desde o porvir (*Zukunft*). Ora, a proximidade com a teologia pertence tanto ao porvir quanto à proveniência do pensar de Heidegger. É o que aparece num outro conjunto de escritos, intitulado *Unterwegs zur Sprache* (A caminho da linguagem). Ali há um texto intitulado “Aus einem Gespräch von der Sprache” (“De uma conversa sobre a linguagem”), que contém um diálogo entre um japonês e o pensador. Este texto remonta a 1953/1954 e foi escrito por ocasião da visita do professor Tezuka, da Universidade Imperial de Tóquio. Ali o professor japonês de literatura alemã conversa com Heidegger sobre a fenomenologia e a hermenêutica, mais precisamente, sobre o modo como Heidegger se atreve, desde os primórdios de seu pensar, à questão do ser e da linguagem. A uma determinada altura da conversa, Heidegger alude ao seu esforço de, em *Ser e tempo*, “pensar a essência da fenomenologia mais originariamente a fim de recolocá-la dentro de sua pertinência à filosofia ocidental” (HEIDEGGER, 2003, p.78). O pensar que se encaminha em *Ser e tempo* (2006) identifica fenomenologia e ontologia. Entretanto, há que se notar que, aqui, ontologia não é outra coisa do que a colocação da questão do sentido do ser. Formalmente, fenômeno significa o “mostrar-se a si mesmo” de alguma coisa. Fenômeno, portanto, não é um “quê”, mas um “como”. Fenômeno não é isto ou aquilo, mas é tudo aquilo que se mostra a si mesmo, ou seja, que se deixa ver num modo de encontro privilegiado, dando-se numa intuição ou visão direta, “em carne e osso”, como dizia Husserl. Neste conceito formal, contudo, não está determinado o que é que se mostra. Desformalizando, porém, o conceito de fenômeno, temos o conceito ôntico de fenômeno, se o que se mostra é o ente. E temos o conceito ontológico de fenômeno se o que se mostra é o ser. Assim, Heidegger declara:

Fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia* só é possível como *fenomenología*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. [...] Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema a presença, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode colocar-se diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metodológico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *logos* da fenomenologia da presença possui o caráter de *hermeneuein*. Por meio deste *hermeneuein anunciam-se* o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem à presença como compreensão de ser. Fenomenologia da presença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. [...] Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna (HEIDEGGER, 2006, p.75).

Em *Ser e tempo* (2006), filosofia é entendida como ontologia, ou seja, como questão do sentido do ser. A fenomenologia, por sua vez, é entendida como o método da ontologia, ou seja, como o modo de liberação do ser, ou melhor, como o modo do encontro com o seu “mostrar-se a si mesmo”. Entretanto, como o ser é entendido, a princípio, enquanto ser dos entes, a investigação ontológica necessita de um ponto de partida ôntico, ou seja, do acesso a um ente privilegiado. Ora, privilegiado é aquele ente que possui em si mesmo a capacidade de compreender o sentido do ser de tudo quanto é, e este ente somos nós mesmos, aqueles que perguntam pelo sentido do ser por já disporem da possibilidade de compreender algo assim como “ser dos entes”. A este ente que é caracterizado essencialmente como o ente capaz da compreensão do sentido do ser Heidegger chama de *Dasein* por ser a instância de abertura, o aí, o lugar, em que se dá a responsabilização pela compreensão do sentido do ser de tudo quanto há. O *Dasein* é aquele ente que realiza o seu ser desde a compreensão do ser, tanto do ser que ele é quanto do ser que ele não é. Ora, como se trata de trazer à fala o sentido do ser tal como ele se dá na compreensão que acontece no *Dasein*, a fenomenologia se torna, então, hermenêutica: o empenho pela interpretação.

Voltando à conversa com o japonês sobre a linguagem, Heidegger recorda o modo como, no seu esforço de “pensar a essência da fenomenologia mais originariamente a fim de recolocá-la dentro de sua pertinência à filosofia ocidental” (HEIDEGGER, 2003, p.78), ele se deparou com a necessidade de assumir a ontologia fundamental na forma de uma hermenêutica do *Dasein* e de uma analítica da existência. Remontando sua recordação aos começos de seus estudos, quanto era ainda estudante de teologia, Heidegger afirma:

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 em vão um fio condutor em muitas vias e desvios (HEIDEGGER, 2003, p.78).

Esta declaração de Heidegger talvez possa estar apontando que há uma *analogia*, uma identidade na diferença, uma ressonância do mesmo no diverso, entre a questão fundamental que toca à *teologia*, a saber, a questão acerca da relação entre a Sagrada Escritura, com a sua perspectiva histórico-salvífica, e a especulação teológica, com sua perspectiva especulativo-ontológica, por um lado, e a questão fundamental que toca à *filosofia*, a saber, a questão acerca da relação *linguagem* e *ser*. Nos limites desta exposição, porém, não podemos adentrar nestas questões. Apenas podemos dizer que esta problemática é a partir donde se pode entrever a “estranya afinidade” que há entre teologia e filosofia no pensamento de Heidegger. Voltando à conversa sobre a linguagem, depois desta declaração, o professor japonês levanta uma pergunta que diz respeito a esta afinidade entre teologia e filosofia estar na proveniência mesmo do pensar de Heidegger. Vejamos a interpelação do japonês (J) e a resposta do pensador (P):

J – Meus conhecimentos de teologia cristã são poucos para que possa perceber o que o senhor diz. É claro que, vindo do estudo da teologia, o senhor possui um conhecimento muito diferente de quem estando de fora leu alguma coisa a esse respeito.

P – Sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre porvir (HEIDEGGER, 2003, p.79).

Herkunft aber bleibt stets Zukunft, diz lapidarmente Heidegger na sua resposta. O apelo de futuro, do qual provém o seu pensamento e ao qual ele se destina, foi descoberto no meio ou no elemento da teologia. Dito de outro jeito: o modo como Heidegger repensa o pensado da filosofia ocidental, a partir do seu impensado, tem a ver com a proximidade da teologia.

Por ora, é preciso deixar esta indicação, ou melhor, esta “invocação” (HEIDEGGER, 2003, p.79), como plano de fundo de nossa exposição, sem poder penetrar em toda a envergadura de questões que ela pode levantar. Como uma primeira tentativa, porém, de tratar desta questão da relação entre filosofia e teologia em Heidegger, vamos tratar do escrito intitulado “Fenomenologia e teologia”, que contém o texto de uma conferência de mesmo nome pronunciada em 8 de julho de 1927, em Tübingen, e repetida em 14 de fevereiro de 1928, em Marburgo. A edição separada de 1970, apresenta o texto desta conferência e mais outro texto, que é uma carta datada de 11 de março de 1964, endereçada aos participantes do diálogo teológico que teve lugar na Drew University, de Madison, Estados Unidos, cujo título é “O problema de um pensar e falar não objetivantes na teologia hodierna”. Esta edição de 1970 traz uma dedicatória, com os seguintes dizeres: “A Rudolf Bultmann, dedicado em recordação amiga dos anos de Marburgo: 1923 a 1928”.

Sobre o relacionamento entre filosofia e teologia enquanto ciências

O primeiro parágrafo do texto apresenta o modo como usualmente se coloca a relação entre teologia e filosofia, modo que não será o seguido pelo pensador. Eis o teor do primeiro parágrafo:

A concepção vulgar do relacionamento da teologia e filosofia se orienta de preferência segundo as formas de oposição fé e saber, revelação e razão. Filosofia é a interpretação do mundo e da vida, interpretação esta longe da revelação e livre da fé; em oposição, teologia é a expressão – no nosso caso – da concepção cristã do mundo e da vida, concepção cuja medida é a fé. Filosofia e teologia tomadas assim, dão expressão à tensão e à luta de duas oposições como de mundividências. Este relacionamento não é decidido por argumentação científica, mas sim pela maneira, pelo alcance e pela força de convicção e do anúncio de mundividências (HEIDEGGER, 1996, p.47)².

O modo usual de tratar o relacionamento entre filosofia e teologia, portanto, parte do pressuposto de que ambas são *Weltanschauungen*, ou seja, *mundividências* ou *cosmovisões*, visões de mundo, que encerram e anunciam concepções e interpretações do mundo e da vida. Uma mundividência, a filosofia, seria baseada na razão e no saber, outra, a teologia, na revelação e na fé.

Entretanto, adverte Heidegger, não será este o caminho que ele tomará no tratamento da questão da relação entre fenomenologia e teologia. Sua orientação será outra, a saber, aquela que considera a ambas como *ciências* (*Wissenschaften*): “Nós abordamos o problema do relacionamento, *a priori*, de outro modo, isto é, como o questionamento do relacionamento de duas ciências” (HEIDEGGER, 1996, p.47). Entretanto, há que se detalhar em que sentido se dará esta abordagem. Não se trata de uma abordagem factual, ou seja, não se trata de fazer uma comparação da situação factual das duas ciências existentes. Uma comparação do relacionamento factual não pode oferecer uma evidência fundamental. O tratamento da questão do relacionamento deverá seguir, então, o caminho de uma “construção ideal das ideias de ambas as ciências” (“einer idealen Konstruktion der Ideen beider Wissenschaften”) (HEIDEGGER, 1996, p.47). O tratamento do relacionamento de ambas as ciências, portanto, não é factual ou empírico, mas é ideal ou *eidético*. O tratamento é, pois, fenomenológico. O pensar não é, aqui, a descrição de fatos, mas a construção de essências. Pensar é, aqui, construir, no sentido de produzir as articulações e estruturações possíveis de um modo de ser. O pensar busca projetar, realizar e expor a configuração do *eidos*, da essência de ambas as ciências.

² Todas as citações cujas obras referidas foram publicadas em outras línguas são tradução do autor deste artigo.

E essência significa a *vigência de um poder-ser*, de uma *possibilidade de ser*. Trata-se, pois, de buscar uma evidência fundamental, que venha à luz a partir das “possibilidades que ambas têm como ciências” (HEIDEGGER, 1996, p.47).

Fenomenologia e teologia seriam, assim, formas, tipos ou estruturações, variações possíveis do modo de ser chamado “ciência”. Mas, o que é a ideia, ou essência, a possibilidade constitutiva da ciência como tal? Heidegger anota que a posição desta questão deveria constituir os prolegômenos da discussão sobre a questão do relacionamento entre fenomenologia e teologia como ciências. Entretanto, por causa do limite da exposição, Heidegger apenas dá uma “definição formal”, isto é, indicadora do essencial, que visa à ciência como possibilidade de ser do *Dasein*, a saber, “ciência é o desvelamento fundante de uma região – cada vez fechada em si –, do ente ou do ser; desvelamento esse efetuado por causa do próprio caráter do desvelamento” (HEIDEGGER, 1996, p.48).

Heidegger entende, pois, a ciência como possibilidade de ser do *Dasein* – uma possibilidade em que se dá um desvelamento (*Enthüllung*) que, a cada vez, sonda e expõe os fundamentos das respectivas regiões do ente e/ou do ser que estão abertas de antemão no relacionamento do *Dasein* com o todo. “Cada região de objetos tem, à medida do caráter real e da maneira de ser de seus objetos, um modo próprio do possível desvelamento, da demonstração e da fixação conceptual do conhecimento que assim se constitui” (HEIDEGGER, 1996, p.48). O que é demonstração e conceptualização, por exemplo, na física, é diverso do que é demonstração e conceptualização, na historiografia. Entretanto, há duas possibilidades fundamentais de ser da ciência: “ciências do ente, ciências ônticas – a ciência do ser, ciência ontológica, a filosofia” (HEIDEGGER, 1996, p.48). Esta distinção fundamental entre ciências ônticas e ciência ontológica será decisiva para se entender o modo como Heidegger, aqui, impõe a questão do relacionamento entre teologia e fenomenologia. Ele irá considerar a teologia como uma ciência ôntica e a fenomenologia ou filosofia como ciência ontológica. Heidegger identifica ciências ônticas com ciências positivas e declara: “as ciências ônticas fazem temático, cada vez, um ente prejacente que sempre já está desvelado em um certo modo antes do desvelamento científico” (HEIDEGGER, 1996, p.48). Por exemplo, a natureza já está posta de antemão ou de modo prejacente para a física; a história, para a historiografia etc.

Nas ciências ônticas, o ente, ou seja, aquilo que de algum modo se dá numa presença ou vigência, está de antemão posto, quer dizer, exposto e disposto a se tornar objeto de conhecimento, ou seja, a ser elaborado teoricamente no processamento metódico da pesquisa. O que determina, pois, as ciências ônticas é a *positividade* – o caráter de ser-posto como prejacente por parte do ente – e a *objetividade* – o caráter de ser processado e construído como objeto de conhecimento, a partir do projeto da pesquisa, com os seus cânones metódicos. Nas palavras de Heidegger: “As ciências ônticas fazem temático, cada vez, um ente prejacente que sempre está desvelado em um certo modo antes do desvelamento científico” (HEIDEGGER, 1996, p.48). Assim, é-nos permitido entender que a elaboração teórica da ciência positiva é um desvelamento de algo já desvelado, um desvelamento em segunda potência, portanto, pois antes de se dar o desvelamento científico, já se deu o desvelamento pré-científico do ente. Aquilo que está desvelado na experiência e compreensão ôntica pré-científica é, assim, desvelado ulteriormente de modo objetivo, isto é, segundo o projeto metódico da pesquisa, que caracteriza o procedimento e o processamento do conhecimento que nós chamamos de científico. Nas palavras de Heidegger: “Ciências de um ente prejacente, de um *positum*, chamamos nós de ciências positivas. O seu característico está nisso, que a direção da objetivação (*Vergegenständlichung*) daquilo que elas fazem temático, se dirige justamente ao ente, como uma continuação (*Fortführung*) da impostação pré-científica já existente em relação a este ente” (HEIDEGGER, 1996, p.48). Por exemplo, antes de haver uma objetivação da natureza na física ou da história na historiografia, já temos como posto e desvelado seja a natureza seja a história da experiência pré-científica.

Entretanto, como estão as coisas com a ciência ontológica, a filosofia? Ela também não parte do ente? Qual é o seu característico? O contraste entre a ciência ontológica, a filosofia, e as ciências ônticas, é trazido à fala por Heidegger nos seguintes termos: “A ciência do ser, pelo contrário, a ontologia, necessita fundamentalmente de uma recolocação da mirada (*Umstellung*) dirigida ao ente: do ente ao ser; simultaneamente, porém, o ente – por certo aqui, para uma impostação modificada –, é ainda mantido na mira” (HEIDEGGER, 1996, p.48). A ciência ontológica trata do ente, mas não enquanto posto, exposto e disposto para uma objetivação. Ela trata do ente, mas em vista do ser. Na conferência, Heidegger não entra na consideração do caráter metódico da recolocação da mirada dirigida ao ente em vista do ser. Em *Ser e tempo*, porém, podemos advertir algo desta recolocação da mirada modificada em relação ao ente, característica da investigação ontológica. No § 2 de *Ser e tempo* nós lemos: “O questionado da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, o em vista de que o ente já está sempre sendo compreendido, em qualquer discussão. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente” (HEIDEGGER, 2006, p.41). Ser diz respeito a todo e qualquer ente enquanto ente. Essa universalidade do ser, no entanto, não é a universalidade de gênero, mas uma universalidade que transcende toda universalidade genérica. “‘Ser’ é um ‘transcendens’”, diz Heidegger no § 1 de *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 2006, p.38). Filosofar é, por conseguinte, transcender o ente dirigindo a mirada na perspectiva do ser. Neste contexto, o ente é mantido em consideração apenas como o que, inquirido, pode enviar, além de si, para o ser. Assim, de novo, no § 2, nós podemos ler:

Como ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser [...]. Chamamos de “ente” muitas coisas e em sentidos diversos. Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no “dá-se” (HEIDEGGER, 2006, p.42).

Num curso de 1926, Heidegger chamou a ciência ontológica, que é a filosofia, de “ciência crítica”. A filosofia é ciência crítica segundo o uso do verbo *krínein* em grego, que significa “dividir” (*scheiden*), no sentido de “diferenciar” (*unterscheiden*). Na filosofia, trata-se de diferenciar, não entre um ente e outro ente, mas entre ente e ser. A capacidade de transcender o ente em direção e na perspectiva do ser pressupõe, justamente, a capacidade de diferenciar entre ente e ser. Este diferenciar, porém, é a diferença a que ele remete, permanecendo ignorados pelo entendimento comum e pelas ciências ôntico-positivas:

Com efeito, o intelecto comum e a experiência comum compreendem e buscam somente o ente. Ao invés, ver e colher o ser no ente, e diferenciá-lo em relação ao ente, é tarefa da ciência que diferencia, ou seja, da filosofia. Esta tem como seu tema o ser, e nunca o ente (HEIDEGGER, 2000b, p.76).

Assim, estabelece-se uma diferença radical também entre as ciências ônticas, que distinguem apenas entre ente e ente, e a ciência ontológica, que diferencia entre ente e ser. A consequência disso para o tratamento da questão da relação entre teologia e filosofia é tirada por Heidegger na sua conferência de 1927 com as palavras:

A teologia é uma ciência positiva e, portanto, como tal, é absolutamente diferenciada da filosofia. E a partir dali deve-se perguntar, como então, a teologia, nessa absoluta diferenciação diante da filosofia se relaciona com ela. Sem mais, resulta dessa tese: a teologia como ciência positiva, por princípio, está mais próxima da química e da matemática do que da filosofia. Com isso assinalamos na forma mais extremada o relacionamento da teologia e da filosofia, e isto contra a concepção vulgar, segundo a qual cada uma dessas ciências tem de certo modo o mesmo domínio – a vida humana e o mundo –, com a única diferença de que cada uma delas o faz segundo o fio condutor de uma determinada maneira de compreensão: uma, a partir do princípio da fé; a outra, a partir do princípio da razão (HEIDEGGER, 1996, p.49).

Entretanto, cabe perguntar, o que é e como é que se caracteriza a positividade de uma ciência? Ou, mais especificamente, como se caracteriza a positividade da ciência chamada “teologia”, suposto que a teologia seja uma ciência e entendendo, ainda, a teologia como teologia cristã?

Sobre o relacionamento entre filosofia e teologia enquanto ciências

À positividade de uma ciência pertence, em primeiro lugar, que um ente já esteja de algum modo desvelado, exposto num certo âmbito, e disponível para se tornar tema de objetivação teorética e de indagação. Em segundo lugar, que este *positum* seja experimentado e compreendido de maneira pré-científica, ou seja, antes de qualquer compreensão teorética. Em terceiro lugar, que também este relacionamento pré-científico para com o ente seja iluminado e conduzido por uma compreensão do ser, ainda que não conceptual.

A partir daí vem a pergunta: como se caracteriza a positividade da teologia e, em decorrência dessa positividade, a sua científicidade. Uma vez determinadas a sua positividade e a sua científicidade, pode-se encarar de modo mais adequado a questão do possível relacionamento da teologia como ciência positiva e a filosofia como ciência ontológica.

O primeiro passo a ser dado nesta direção de questionamento é determinar qual o ente que é posto como prejacente e que se dispõe a se tornar tema e objeto da teologia. Seria o cristianismo (*Christentum*)? A resposta é: não, a teologia não é a ciência que estuda o cristianismo, enquanto acontecimento da história universal. Ela mesma pertence ao cristianismo enquanto fenômeno histórico-cultural-universal. Entretanto, o mais decisivo não é isto. O decisivo é que a teologia é o conhecimento daquilo que antes de tudo possibilita o cristianismo enquanto evento originariamente histórico. A isso Heidegger chama de *Christlichkeit*. Nós vamos traduzir esta palavra alemã por “cristidade”.

No prefácio escrito por Heidegger (1996) para “*Phänomenologie und Theologie*” “Fenomenologia e Teologia”, é apontada a importância deste escrito no sentido de pensar a “cristidade do cristianismo”. Nas suas palavras:

“O presente escrito poderia, talvez, dar ocasião, para repetidamente meditar a questão, de muitos modos digna de ser colocada, da cristidade do cristianismo e de sua teologia, mas também a questão, digna de ser colocada, da filosofia e, com isto, em especial, daquela que aqui é apresentada” (HEIDEGGER, 1996, p.45).

Por conseguinte, as duas questões parecem geminadas: a questão da cristidade do cristianismo, daquilo que possibilita ao cristianismo ser cristianismo, enquanto evento originariamente histórico; e a questão do ser, não somente enquanto a questão condutora de toda a história da filosofia entendida enquanto metafísica, mas também e sobremaneira como a questão fundamental, que conduz ao outro início do pensar, que é o pensar “*vom Ereignis*”, “desde o evento apropriador”. Na perspectiva do pensamento de Heidegger, o ser enquanto evento apropriador (*Ereignis*) é o que é mais questionável, ou seja, o que há de mais digno de ser posto em questão no outro início do pensar, que entra em jogo com o fim da filosofia enquanto metafísica. De uma maneira no mínimo sugestiva, Heidegger põe lado a lado a questão do ser e a questão da cristidade do cristianismo como duas questões dignas de serem postas e meditadas na destinação

histórica do mundo ocidental após a “morte de Deus”. Os textos a que o prefácio de 1970 remetem parecem nos pôr nesta pista. De fato, Heidegger faz alusão a dois textos de 1873, a saber, à primeira das “Considerações intempestivas”, de Nietzsche, em que é nomeado “o magnífico Hölderlin”, e ao opúsculo “Sobre a cristidate de nossa hodierna teologia”, do teólogo, amigo de Nietzsche, Franz Overbeck. Neste segundo texto, anota Heidegger, é registrada “a expectativa escatológica negadora do mundo como o traço fundamental do crístico originário (*Urchristlichen*)” (HEIDEGGER, 1996, p.45). Não podemos nos esquecer de que a escatologia cristã foi tema dos exercícios de leitura fenomenológica que Heidegger fizera em seus cursos sobre as cartas paulinas por ocasião de uma introdução à filosofia da religião, no semestre de inverno de 1920/1921. O estudo da experiência fática da vida e da historicidade no cristianismo primitivo foi um dos pontos de partida da recolocação da fenomenologia como ontologia e da ontologia como “hermenêutica da facticidade”, que, por sua vez, foi decisiva para a impostação do pensamento de *Ser e tempo*. Voltando ao prefácio de 1970, Heidegger, após remeter aos supracitados escritos de Nietzsche e de seu amigo, o teólogo Franz Overbeck, os quais foram publicados quase um século antes do prefácio em questão, anota: “ambos os escritos são, também no mundo hodierno, ainda intempestivos, quer dizer: significativos para os poucos pensantes entre os inumeráveis calculadores, acenando para aquele permanecer de pé diante do inacessível, que diz, pergunta e configura” (HEIDEGGER, 1996, p.46).

Este permanecer de pé diante do inacessível, que diz, pergunta e configura, deve se tornar ainda mais necessário em face da situação histórica que Heidegger tenta pensar em diálogo com o pensamento de Nietzsche e Hölderlin, a saber, a situação histórica do niilismo, da morte de Deus, segundo a linguagem de Nietzsche, da ausência de Deus, segundo a linguagem de Hölderlin. Não à toa acontece que no mesmo prefácio, de 1970, Heidegger remete ao texto de 1943, contido na publicação intitulada *Holzwege* (Caminhos de floresta), a saber, ao texto que recebe o título de “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’” (HEIDEGGER, 2002, p.241). Heidegger remete também a ulteriores estudos resultantes da confrontação dele com Nietzsche e que estão contidos no livro *Nietzsche* (vol.II), publicado em 1961, os quais tratam do niilismo europeu, lido segundo a hermenêutica de seu pensamento ontológico-histórico (*Seinsgeschichtlich*) (HEIDEGGER, 2007).

A distinção entre cristidate e cristianismo, porém, não nos remete somente à confrontação de pensamento entre Heidegger e Nietzsche, e, respectivamente, ao conhecimento do trabalho teológico de Franz Overbeck, mas também remete aos estudos que Heidegger fizera de Kierkegaard. Num bilhete de 28 de dezembro de 1945, endereçado a um colega, Heidegger diz: “no que diz respeito a ‘cristianismo’, há para mim, exatamente como para Kierkegaard, uma diferença essencial entre ‘cristidate’ (enquanto o ser-crente do indivíduo) e o ‘cristianismo’ enquanto a aparição histórico-cultural-política da cristidate” (HEIDEGGER, 2000a, p.416).

Entretanto, voltemos ao texto de 1927. Em que consiste a cristidate do cristianismo, na formulação da fenomenologia existencial de Heidegger? Citemos o próprio texto, que diz:

Cristã chamamos nós a fé. A sua essência deixa se delimitar formalmente assim: a fé é um modo de existência do *Dasein* humano, que segundo o próprio testemunho – pertencente essencialmente a este modo de existência –, é temporalização não a partir do *Dasein* e não através dele pela livre iniciativa, mas sim a partir daquilo que se torna manifesto em e com esse modo de existência, a partir do crido. O primeiramente manifesto para a fé e somente para a fé é o ente, que, como manifestação, temporaliza primordialmente a fé, é para a fé “cristã”: Cristo, o Deus crucificado (HEIDEGGER, 1996, p.52).

Dizendo talvez de um modo sintético, embora correndo o risco de ser muito simplórios, podemos dizer que, nesta perspectiva da fenomenologia existencial, fé é existir não a partir de si mesmo, mas a partir de Cristo crucificado. A fé é um existir não a partir da livre iniciativa e da autonomia humana, mas é um existir a partir da graça de Cristo. O evento fundante da fé cristã é o evento da cruz, que, segundo o testemunho da Sagrada Escritura, tem o caráter de oferenda do Cristo. No entanto, o sentido deste evento singular e de sua historicidade específica só se torna manifesto, se comunica e se dá à compreensão na fé e para a fé, ou seja, só se pode saber propriamente deste evento na graça da própria fé, atendo-se ao testemunho da Sagrada Escritura. O acontecer deste evento, seu manifestar e o que nele é manifestado, só se abre em seu sentido para aquele indivíduo ou aquela comunidade que dele participa, pela graça da fé. Entretanto, fé, aqui, não tem o significado epistemológico de crença; tem, antes, o significado ontológico-existencial de participação no evento da cruz. Com esta participação, o *Dasein* enquanto *Dasein* cristão é atingido pelo evento da cruz e pelo que nele e a partir dele se manifesta e aparece em seu “esquecimento de Deus”. Por isso, anota Heidegger: “e assim, segundo o sentido – eu falo sempre somente de uma ideal construção da ideia –, o ser-colocado diante de Deus é um ser-recolocado da existência na e através da misericórdia de Deus, compreendida de modo crente” (HEIDEGGER, 1996, p.53). Com outras palavras, fé é renascimento do existir do *Dasein*, do *Dasein* humano no seu todo, que passa a ser e a se compreender não a partir de si mesmo, em sua livre iniciativa, mas a partir da misericórdia de Deus, como estando a serviço do crucificado. E este existir tem um caráter escatológico, pois o evento originariamente histórico da cruz se manifesta como algo de derradeiro, de definitivo, de último, algo que se põe como “fim dos tempos”. O indivíduo e a comunidade cristã vivem não somente no tempo e na história, mas vivem o tempo e a história como o momento da decisão, o tempo oportuno e favorável da salvação, como a provocação para a paciência e a perseverança, tendo em vista as palavras de Paulo: “*ho kairós synestalmenos estin*” – “o momento oportuno se abreviou” (1 Cor 7, 29).

Como se encontra, porém, a teologia enquanto ciência em face do seu *positum*? “A teologia é ordenada a partir da fé à própria fé e para a fé [...]. A teologia se constitui na tematização da fé e do desvelado com ela”, ou seja, do que nela se manifesta (HEIDEGGER, 1996, p.54). A teologia, portanto, se funda na fé e está a serviço da fé, à medida que a fé abre uma compreensão pré-científica, por um lado, e não resiste a uma compreensão científica, ou seja, a uma articulação conceptual, por outro lado. Isso nos leva à outra questão, que diz respeito à científicidade da teologia.

Sobre a científicidade da teologia

“Teologia é a ciência da fé” (HEIDEGGER, 1996, p.55). O significado desta proposição, porém, é múltiplo. Primeiramente, isto significa: que a teologia é a ciência do desvelado na fé, isto é, do crido da fé. O crido da fé, entretanto, não é primariamente e propriamente um conjunto de proposições sobre estados de coisas que não são evidentes teoricamente, mas o crido da fé é alguém: o Cristo Crucificado; e, respectivamente, o que se manifesta a partir do evento da cruz. Em segundo lugar, dizer que a teologia é a ciência da fé significa dizer que a teologia tem como objeto o próprio crer, enquanto relacionamento com o crido, isto é, com Cristo crucificado. Em terceiro lugar, há que se atentar para o genitivo da expressão “ciência da fé”. Aqui o genitivo não é somente objetivo, mas também subjetivo. Ou seja: a fé, tanto como o crido como o crer, não é somente o objeto da teologia, mas é o sujeito mesmo

da teologia, sujeito no sentido de fundamento que motiva e justifica a teologia enquanto tal. Em quarto lugar, a teologia não somente é fundada na fé, mas tem também a função de participar e colaborar para o acabamento, a consumação, da fé, enquanto existência crente. Com outras palavras, a existência “científica” na fé, o existir teológico, está a serviço da existência “pré-científica” na fé, a serviço do existir crístico e cristão como tal. Retomando a distinção anterior entre cristianismo e cristidade, podemos dizer: a teologia está a serviço não somente do cristianismo enquanto fenômeno histórico-cultural-político, mas também e antes de tudo, a serviço da cristidade, ou seja, a serviço do existir crente a partir do e no seguimento ou discipulado do Cristo crucificado. A teologia cristã só tem sentido enquanto colabora na consumação do existir crente no discipulado do Cristo crucificado.

À questão acerca da científicidade da teologia pertence também o problema de sua articulação conceptual, ou, se quisermos, de sua articulação didático-disciplinar. A teologia é auto-interpretação conceptual da existência crente em sua historicidade (HEIDEGGER, 1996). Toda proposição teológica, bem como todo o conceito teológico, só tem sentido à medida que contribui para a transparência da autocompreensão do existir crente como tal. Só falam como ressonância a partir da existência e de volta para a existência crente e sua autocompreensão existenciária, que já opera antes de toda e qualquer tematização e objetivação científico-teológica. A transparência da compreensão da fé, no entanto, ao invés de aliviar o existir crente em seu caráter de decisão, o agrava, isto é, traz à fala a sua seriedade. O que está, pois, em questão, tanto na compreensão existenciária pré-científica da fé, quanto na compreensão científico-teológica da teologia, é o poder-ser do próprio existir crente, ou seja, sua capacidade e o seu gosto de assumir o discipulado ou o seguimento de Cristo crucificado.

A partir daí podemos entender como a teologia se articula enquanto ciência histórica, sistemática e prática. “A teologia é, em si como ciência, histórica, sejam quais forem as disciplinas nas quais ela possa se articular” (HEIDEGGER, 1996, p.57). É histórica enquanto participação na historicidade da fé, ou seja, do existir crente que se temporaliza a partir do evento da cruz. “Quanto mais histórica é a teologia, quanto mais imediatamente ela traz a historicidade da fé à palavra e ao conceito, tanto mais ‘sistemática’ é ela, tanto menos escrava de um sistema” (HEIDEGGER, 1996, p.58). Com efeito, a tarefa da teologia sistemática é compreender o evento crístico e o acontecer cristão, testemunhado na Sagrada Escritura, ou melhor, no Novo Testamento. E isto quer dizer: buscar alcançar a transparência desta compreensão articulando o conteúdo do que se manifesta na fé e para a fé. O sistema da teologia sistemática não deve ser importado de outro âmbito que não seja do âmbito da própria fé. Talvez possamos dizer que a teologia cristã é tanto mais sistemática quanto mais neotestamentária ela é. Nas palavras de Heidegger:

O êxito da tarefa de uma tal teologia será tanto mais certo e puro, quanto mais imediatamente a teologia deixa que se lhe deem os conceitos e os conjuntos de conceitos a partir de uma maneira de ser e da realidade do ente, que ela objetiva. Quanto mais nitidamente a teologia desembaraçar-se do emprego de uma filosofia qualquer e do seu sistema, tanto mais filosófica ela é na sua científicidade inato-originária (HEIDEGGER, 1996, p.58).

A sistematicidade da teologia, portanto, não é a-histórica, mas é fundada na historicidade do acontecer da cristidade e do cristianismo. Por isso, a exegese bíblica, a história da Igreja e do dogma são disciplinas importantes para a tarefa de uma apropriação que busca a transparência da compreensão do existir na fé. Por outro lado, uma vez que o existir é, fundamentalmente, ação, práxis, a teologia segundo sua essência tem o caráter de uma ciência prática. Ela é, antes de tudo, ciência do agir de Deus em relação ao homem que age na história. Seu fundamento é o anúncio da boa-notícia desta ação. Por isso, a homilética, bem com a catequética, não são áreas apenas coadjuvantes da teologia. A respeito da

articulação das dimensões da científicidade da teologia, Heidegger resume: “sistematica é a teologia somente se ela é histórico-prática. Histórica é a teologia somente se ela é sistemático-prática. Prática é a teologia somente se ela é sistemático-histórica. Todos esses caracteres estão em conexão essencial entre si” (HEIDEGGER, 1996, p.59).

Depois de ter traçado os caracteres da positividade e da científicidade da teologia fica claro o que ela não é: que ela não é conhecimento especulativo de Deus, não é filosofia da religião, não é história da religião, psicologia da religião, enfim, não é de modo algum ciência da religião. Por quê? A resposta de Heidegger é:

Em todas essas interpretações da teologia, a ideia dessa ciência é renunciada *a priori*, não é haurida a partir da mirada sobre a positividade específica, mas adquirida pelo caminho de uma dedução e especialização a partir das ciências não-teológicas e entre si muito heterogêneas – filosofia, história e psicologia. [...] Não devemos de modo algum determinar a científicidade da teologia pelo caminho no qual uma outra ciência é aceita antecipadamente como medida condutora da evidência da sua maneira de demonstração e do rigor da sua conceptualização (HEIDEGGER, 1996, p.60).

A teologia não se funda em outro tipo de ciência. O conhecimento teológico está fundamentado na verdade da fé, brota dela e salta de volta para ela, embora suas sentenças e seus passos de demonstração brotem formalmente das livres atividades da razão. Assim, ela aparece como uma ciência ôntica *sui generis* e totalmente independente. Como fica, porém, a questão da relação da teologia com a filosofia?

Sobre o relacionamento entre filosofia e teologia enquanto o relacionamento de uma ciência ontológica com uma ciência ôntica

Depois de se tratar da positividade e da científicidade da teologia, convém tratar, agora, finalmente, do relacionamento entre a teologia como ciência positiva *sui generis* e a filosofia como ciência ontológica. A tese de Heidegger soa assim:

A fé não necessita da filosofia, mas a ciência da fé como ciência positiva necessita da filosofia. E aqui, de novo, deve-se distinguir: a ciência positiva da fé, por sua vez, necessita da filosofia, não para a fundamentação e para o desvelamento primário da sua positividade, da cristidade. Esta se fundamenta a si mesma no seu modo. A ciência positiva da fé necessita da filosofia somente em referência à sua científicidade. Sem dúvida, isso de novo, somente de um modo fundamental, mas também delimitado de maneira toda própria (HEIDEGGER, 1996, p.61).

Sui generis é a teologia, pois o seu *positum* só é desvelado através da fé e para a fé na fé. Com outras palavras, enquanto ciência, a teologia recorre à livre iniciativa da razão que busca conceituar e demonstrar aquilo de que ela trata. Entretanto, aquilo de que ela trata, além de se desvelar somente na fé, é, em última instância, o Inconcebível. Contudo, anota Heidegger, “algo pode muito bem ser inconcebível e jamais desvendável primariamente através da razão; e, no entanto, não precisa excluir de si uma captação conceptual” (HEIDEGGER, 1996, p.62). Do contrário, a essência do Inconcebível permanece muda. Ora, a teologia pressupõe, justamente, que o Inconcebível, o mistério de Deus no Cristo crucificado, se autocomunica na história dos homens e que pela fé os homens podem prestar ouvidos, obedecer e pertencer a esta revelação; uma revelação em que o mistério, ao se revelar, não

deixa de ser mistério, antes, se revela como mistério. A revelação é, em última instância, o mostrar-se do Deus abscondito enquanto abscondito no evento da cruz. Ora, se a fé se funda na revelação do Deus abscondito, que é o Inconcebível, e se a teologia se fundamenta na verdade da fé, para que então filosofia? Vejamos como Heidegger responde:

Para que então filosofia? Acontece, porém, que cada ente somente se desvela sobre o fundo de uma compreensão precedente, embora não-consciente e pré-conceptual, daquilo que este respectivo ente é e como ele é. Toda articulação ôntica se move sobre um fundo – de início e na maioria dos casos oculto –, de uma ontologia (HEIDEGGER, 1996, p.62).

Ora, o ente que está desvelado de antemão como o *positum* da teologia, o ente que já se deu numa compreensão pré-científica com o próprio existir crente, antes de toda e qualquer tentativa de conceptualização teológica é a cristidade. Cristidade, por sua vez, implica que a fé seja um renascimento de todo o existir humano. Assim, o ôntico da fé já superou todo o ontológico da existência não-crente, da existência pré-cristã. Entretanto, observa Heidegger, superação não significa pôr de lado. Que a existência pré-cristã está superada na existência cristã, na fé como renascimento, quer dizer não que ela está posta de lado, mas sim que ela é “absorvida para dentro da nova criação, nela recolhida e conservada” (HEIDEGGER, 1996, p.63). É verdade que na fé a existência pré-cristã está existenciário-onticamente superada. Entretanto, está existencial-ontologicamente absorvida, co-incluída, acolhida em uma nova disposição. Com outras palavras, “todos os conceitos teológicos guardam em si necessariamente a compreensão do ser, que o *Dasein* humano como tal tem a partir de si, enquanto ele existe como tal” (HEIDEGGER, 1996, p.63). Por exemplo, o conceito de “pecado” é teológico. Somente na fé e para a fé este conceito tem a sua significância própria. Com efeito, o significado existenciário-ôntrico de pecado só pode ser compreendido no existir crente e para o existir crente. O que significa pecado só pode receber uma *direção primária*, ou seja, só pode ser deduzido da compreensão da fé e do conjunto de conceitos que esta compreensão articula intrinsecamente. Isto faz com que o conceito de pecado seja irredutível em seu teor existenciário-ôntrico. No entanto, do ponto de vista existencial-ontológico, este conceito não é irredutível. É que, no conceito de pecado, está co-incluído, isto é, acolhido em uma nova disposição, o conceito de culpa. Neste sentido, é possível fazer uma “redução” existencial-ontológica do conceito de pecado ao conceito de culpa, entendendo “culpa” como uma determinação originária ontológica da existência do *Dasein*. A direção primária do conceito de pecado é dada pelo significado emergente na compreensão existenciário-ôntrica da fé. É a partir daí que o significado de pecado é deduzido. Entretanto, junto com esta dedução e direção primária, pode se dar uma ulterior re-dução e cor-reção existencial-ontológica. A cor-reção é entendida, aqui, como uma direção concomitante e secundária, como uma con-dução ou uma co-in-dução do significado do conceito. A esta cor-reção Heidegger chama de “indicação formal”. A indicação formal indica o caráter ontológico da região do ser, no qual o conceito teológico, enquanto conceito da existência, se mantém em sua significância. A indicação formal, portanto, indica a partir de que e em que dimensão da existência, o fenômeno ôntico-existenciário do conceito teológico em questão se dá.

A indicação formal do conceito ontológico, portanto, não tem a função da ligação, mas, pelo contrário, da liberação e da indicação para o desvelamento específico, isto é, crente, da origem dos conceitos teológicos. A assinalada função da ontologia não é direção, mas somente “con-dução”: correção. Filosofia é o corretivo ontológico formalmente indicativo do conteúdo ôntico e pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais (HEIDEGGER, 1996, p.65).

Entretanto, a filosofia pode ser o que ela é sem ter que prestar este serviço de função corretiva para a teologia. A necessidade deste serviço não vem da filosofia, mas da teologia;

e isso não no tocante à sua positividade, mas no tocante à sua científicidade. A filosofia tem a função de fundamentação para todas as outras ciências ôntico-positivas, menos para a teologia. É que, por ser uma ciência *sui generis*, a teologia não precisa se fundamentar na filosofia, isto é, no livre questionar do *Dasein*, antes, ela se fundamenta na fé. Com efeito, a teologia é uma ciência totalmente independente quanto à sua positividade. Contudo, quanto à sua científicidade, que recorre à livre atividade da razão, por meio da conceptualização e da demonstração, a teologia necessita da filosofia, na medida em que a filosofia pode oferecer a indicação formal, ou seja, pode liberar a dimensão ontológico-existencial a que pertence um conceito teológico. Resumindo:

A filosofia é o possível corretivo ontológico formalmente indicativo do conteúdo ôntico e pré-cristão dos conceitos teológicos fundamentais. Filosofia, porém, pode ser o que ela é, sem que funcione factualmente como esse corretivo (HEIDEGGER, 1996, p.66).

Por último, cabe observar, que um é o relacionamento entre filosofia e teologia enquanto ciências, outro é o relacionamento entre filosofia e fé, enquanto possibilidades da existência. A propósito, escreve Heidegger:

Este relacionamento todo próprio não exclui, mas justamente inclui que a fé, no seu mais íntimo cerne, como uma possibilidade específica da existência, permaneça o inimigo mortal diante da forma da existência pertinente essencialmente à filosofia e factualmente em sumo grau variável. E isto de tal maneira absoluta, que a filosofia nem sequer empreende querer combater de algum modo aquele inimigo mortal! Esta oposição existenciária entre ser-crente e autorretomada livre do *Dasein* – que já está ali antes da teologia e da filosofia e que não surge somente depois, através delas como ciências – esta oposição deve justamente sustentar a possível comunhão de teologia e filosofia como ciências, se é que essa comunicação deva poder continuar sendo uma verdadeira comunicação, livre de toda e qualquer ilusão e de tentativas franzinas de mediação. Por isso, não existe algo como uma filosofia cristã, isto é, um “ferro de madeira” em si. Mas também não existe uma teologia neokantiana, teologia da filosofia do valor, teologia fenomenológica, assim como não há uma matemática fenomenológica. Fenomenologia é sempre unicamente a designação para o processo da ontologia, que se diferencia essencialmente do procedimento de todas as outras ciências positivas (HEIDEGGER, 1996, p.66).

Assim, uma coisa é relação entre teologia e filosofia enquanto ciências. Outra coisa é a relação entre fé e filosofia enquanto possibilidades do existir. Entretanto, não obstante a separação e oposição entre fé e filosofia enquanto possibilidades do existir, pode haver uma comunhão entre filosofia e teologia enquanto ciências. Uma comunhão que pode se tornar tanto mais premente, quanto mais o pesquisador da ciência positiva é posto em face a uma “crise de fundamentos”, ou seja, a um questionamento crítico radical sobre a adequação de seus conceitos ao ser do ente que ele investiga. Neste momento, o pesquisador da ciência ôntica-positiva precisa repensar o teor ontológico de seus conceitos fundamentais. E é neste momento que ele transcende a positividade ôntica de sua ciência e é impelido para o âmbito do questionamento ontológico. Esta comunicação entre ciência positiva e ciência ontológica, porém,

Adquire e conserva sua autenticidade, vivacidade e fertilidade tão somente, se o questionar mútuo positivo-ôntico e transcendental-ontológico que se articula cada vez, é conduzido pelo instinto para com a causa e pela segurança do tato científico, e se todas as questões da dominação e da primazia e relevância das ciências recuarem para trás das necessidades do próprio problema científico (HEIDEGGER, 1996, p.67).

Até aqui expusemos o texto de Heidegger. O texto mesmo deixa em aberto questões ulteriores: primeiramente, se a teologia é, como tal, uma ciência; em segundo lugar, em que repousa a unidade da multiplicidade das disciplinas sistemáticas, históricas e práticas da

teologia; por último, onde está o limite da científicidade da teologia, isto é, até onde vão e podem ir as necessidades específicas do próprio ser-crente em relação a uma transparência conceptual. A fé pode ser plenamente fé sem necessitar da teologia e muito menos da filosofia? Qual a necessidade então da teologia para a fé? É de fato, a teologia uma ciência? Heidegger mesmo, em seu caminho de pensamento, parece desistir da tese de que a teologia seja uma ciência, o que não significa desprezar a teologia. Pelo contrário, significa reconhecer o seu enigma como tal. Numa carta de 8 de agosto de 1928, endereçada à pedagoga Elisabeth Blochmann, ele confessa:

A questão se teologia seja absolutamente uma ciência, naturalmente emergiu na discussão em Marburgo por parte dos meus alunos. Na verdade, eu estou pessoalmente convencido, que teologia *não seja uma ciência*, mas eu ainda não estou em condições de efetivamente mostrar isso de tal maneira que nisso a grande função histórico-espiritual da teologia seja *positivamente* apreendida. A mera negação é fácil, mas dizer o que é ciência mesma e o que seja teologia, caso ela não seja nem filosofia nem ciência – tudo isso são problemas, que eu não quis ver puxada numa discussão momentânea. Eu creio de, devagar, poder chegar mais perto da base para simplesmente colocar estes problemas –, um receio natural diante disso me contele e me reteve na conferência e na discussão [...]. Com certeza não se trata de, na forma corrente, pôr ciência, arte, religião e outras coisas umas contra as outras de modo dialético e desarraigado como se fossem fichas num tabuleiro. O problema se torna vivo, caso, nisso, primordialmente também a ideia de ciência e assim por diante for radicalmente transformado (HEIDEGGER & BLOCHMANN, 1990, p.25).

Um estudo mais aprofundado sobre a relação entre fenomenologia e teologia, por um lado, bem como sobre fé e filosofia, por outro lado, deveria ser conduzido, portanto, com base em outros textos. Por ora, nos detivemos unicamente em um momento do caminho de pensamento de Heidegger, um caminho que, em sua historicidade, é conduzido sempre pela questão do sentido do ser, mas que, não obstante, nunca deixou de ter a teologia em sua proximidade, pois, como ele mesmo disse “sem a proveniência da teologia, jamais teria chegado ao caminho do pensamento. Ora, proveniência é sempre porvir” (HEIDEGGER, 2003, p.79).

Referências

- HEIDEGGER, M. *Frühe schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. v.1.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, M. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000a. v.16.
- HEIDEGGER, M. *I concetti fondamentali della filosofia antica*. Milano: Adelphi, 2000b.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. v.2.
- HEIDEGGER, M. *Blochmann: Briefwechsel: 1918-1969*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.