
Heidegger e a Reforma Protestante *

Heidegger and the Protestant Reformation

Arsenio Ginzo Fernández**

Resumo: Desde o Iluminismo, a referência à Reforma constitui um dos sinais de identidade da filosofia alemã, especialmente do idealismo alemão. Também Heidegger vai se somar a essa tradição, sobretudo no seu período de juventude. O artigo analisa os aspectos fundamentais da confrontação heideggeriana com a Reforma, ressaltando tanto sua inserção na história da filosofia alemã como sua relevância para a configuração da filosofia heideggeriana.

Palavras-chave: Heidegger. protestantismo. Idealismo alemão. Cristianismo primitivo; fenomenologia.

Abstract: Since the Enlightenment, the reference to the protestant Reformation is an important trait of German philosophy, specially of German Idealism. Heidegger too joins this tradition, specially during his youth. The article analyzes the main aspects of Heidegger's confrontation with the protestant Reformation, emphasizing as well his insertion in the German philosophy as his significance in the making of the heideggerian philosophy.

Key words: Heidegger. protestantism. German Idealism. Early Christianity. phenomenology.

A recepção da Reforma na filosofia alemã

Gostaríamos de abordar nessas páginas o problema da relevância da Reforma para a filosofia de Heidegger, especialmente para a do jovem Heidegger. Não nos interessa aqui o problema da filiação reli-

giosa como tal, senão somente na medida em que ela tenha tido uma incidência na configuração do pensamento do autor.

Pensamos que se trata, segundo bastante assinalado, de uma referência importante, sobretudo para as colocações filosóficas do jovem

* Artigo publicado originalmente em espanhol na Revista de Filosofia, nº 62, 2009-2, pp.7-47 ISSN 0798-1171. Disponível em: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/18180/18168>

Traduzido ao português por Marcio Gimenes de Paula com a devida autorização do autor e da revista, aos quais agradecemos. O professor Arsenio Ginzo Fernández, inclusive, colaborou realizando uma cuidadosa leitura e revisão do texto já traduzido e nos forneceu preciosas correções. Assim, também por esse motivo, o agradecemos pela inestimável contribuição e generosidade.

**O autor é professor na Universidade de Alcalá (Espanha)

Heidegger, tal como tornou-se patente ao largo dos últimos anos mediante a publicação, no marco da *Gesamtausgabe*, dos textos dos cursos ministrados no primeiro período de Friburgo e também em Marburgo.

Com isso Heidegger vem a prolongar toda uma linha de pensamento que caracteriza a filosofia alemã desde o Iluminismo. Com efeito, o complexo teórico da filosofia alemã tem entre os seus sinais de identidade a referência expressa ou tácita ao legado espiritual da Reforma. Esta situação foi a que levou Nietzsche a afirmar, de forma desenfadada, aquilo que o pároco protestante vinha a ser o avô da filosofia alemã¹. Com efeito, toda uma série de grandes pensadores alemães como Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, entre vários outros, não somente eram de filiação protestante como converteram a Reforma em uma das suas referências filosóficas. É neste marco que resulta compreensível que L. Feuerbach não tenha duvidado em conceber-se a si mesmo como uma

espécie de “Lutero II”, que visaria a prolongar com seu projeto filosófico-religioso o processo iniciado no século XVI pelo Lutero histórico². Vários desses autores foram, inclusive, antigos estudantes de Teologia protestante que terminaram passando à filosofia, mas sem que isso implicasse no desaparecimento do legado protestante, senão que esse permanecia, melhor, transformado, num novo nível.

Desse modo, por paradoxal que isso possa parecer à primeira vista, cabe falar também de uma recepção filosófica da Reforma, especialmente por parte da filosofia alemã. São, sem dúvida, bem conhecidas as investidas luteranas contra a filosofia, que havia invadido abusivamente o mundo da fé, racionalizando-o e mundanizando-o na medida que o reformador não podia aceitar. Contudo, a relação de Lutero com o mundo moderno, e também com o universo filosófico, não é algo unidimensional, mas algo bastante ambivalente. Sem dúvida entra em conflito a partir de distintas pers-

¹ Nietzsche, Fr. KSA VI, 176.

² Veja-se a esse respeito o documentado estudo de Arroyo, L.M. “Yo soy Lutero II”. *La presencia de Lutero en la obra de L. Feuerbach*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

pectivas com o mundo moderno, mas também é certo, por sua vez, que, de forma consciente ou não, mostra sua convergência com vários aspectos fundamentais desse mundo moderno. Isto também é certo no que se refere ao âmbito filosófico. Junto com as conhecidas desqualificações do papel desempenhado pela filosofia, ressaltava Lutero a relevância da consciência, da subjetividade, do livre-exame, do indivíduo, etc. E isso supunha uma inegável aproximação com o espírito da filosofia moderna.

A princípio tais convergências somente numa medida limitada mostraram suas virtualidades, mas com a chegada do espírito secularista e racionalizante do Iluminismo, a situação alcança um giro decisivo. São consideravelmente reduzidos os pontos conflitivos de Lutero com o mundo moderno e se conecta abertamente, pelo contrário, com aqueles aspectos nos quais Lutero, de uma ou outra forma, convergia com o espírito da Idade Moderna, de modo que o Reformador começa a ser considerado como um dos pais do mundo

moderno. Também no que diz respeito ao âmbito filosófico, pois apesar dos assinalados desencontros luteranos com a filosofia, o que importa a um “verdadeiro luterano”, tal como emblematicamente escreve Lessing não são os escritos de Lutero, mas seu “espírito”³.

Tal recepção vai adquirir uma especial profundidade e complexidade na filosofia do Idealismo alemão. Se em linhas gerais esse movimento filosófico constitui um período de particular plenitude e riqueza conceituais, também o é naquilo que se refere à recepção filosófica da Reforma. Apesar das diferenças que pode existir entre os diversos representantes desse movimento, havia acordo, contudo, naquilo que concerne à relevância concedida, expressa ou tácita, ao legado espiritual da Reforma.

Bons discípulos de Lessing, também a eles lhes preocupa mais o “espírito” de Lutero que seus escritos. Por outra parte, Fichte, Hegel e Schelling foram, ademais, antigos estudantes de Teologia protestante, circunstância que lhes permitiu uma melhor familiarização com uma temática que depois terão

³ Lessing, G.E. Werke III, Insel, Frankfurt a. Main, 1967, 449.

presente no âmbito filosófico. Assim Fichte considera que a filosofia alemã vem a constituir uma espécie de prolongamento e ulterior desenvolvimento do princípio crítico atuante na Reforma, de modo que não duvida em afirmar que “o filósofo e o sábio modernos não de mostrar-se necessariamente como ‘protestantes’”⁴.

Não obstante, se tivesse que eleger um representante do Idealismo alemão como culminação da recepção filosófica da Reforma, esse seria indubitavelmente Hegel, que converte a Reforma em um dos referenciais fundamentais da História Moderna. Também a filosofia moderna mostraria uma convergência profunda com o espírito da Reforma, apesar de que em Lutero “o princípio religioso se separou da filosofia”. No seguinte texto da *Filosofia do Direito* mostra com toda nitidez a convergência que para Hegel existe entre a moderna filosofia e o espírito da Reforma: “O que começou Lutero como fé no sentimento e no testemunho do espírito, é o mesmo que o espírito ulteriormente maduro se esforça

por apreender mediante o *conceito* e deste modo liberar-se na atualidade e assim encontrar-se nela a si mesmo”⁵.

A filosofia hegeliana viria a representar, de uma forma especial, esse espírito “ulteriormente maduro” e por isso considera Hegel que frente ao processo de subjetivação e esvaziamento de conteúdo que afligia a Teologia protestante coetânea, seria a filosofia a que poderia dar expressão à verdadeira natureza do protestantismo. Viria a ser na filosofia onde seria possível restaurar de um “modo verdadeiro” o protestantismo. Eis aqui a ambivalência da abordagem hegeliana ante o legado da Reforma: por uma parte se reconhece a grande relevância do protestantismo para a constituição do mundo moderno, mas por outra em sua concepção o protestantismo parece tornar-se diluído em filosofia, em uma cópia filosófica.

Em Hegel a situação permanecia, contudo, em um determinado horizonte de ambiguidade, de assunção do legado protestante e de secularização e racionalização em

⁴ Fichte, J.G. *Werke VII* (herausg. von I.H.Fichte), Walter de Gruyter, Berlin, 1971, 609.

⁵ Hegel, G.W.F. *Werke VII*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1971, p. 27.

âmbito filosófico. Mas esta situação se vai radicalizar mais na geração seguinte, o da esquerda hegeliana na qual vemos como toda uma série de antigos estudantes de Teologia protestante desencadeiam um processo de “secularização acelerada”, mas desde uma ótica iminente, pretendendo com isso levar a sua consumação a vontade originária da Reforma. O tema da segunda Reforma flutua no ambiente, e nesse sentido já nos referimos a como Feuerbach não vacilava em considerar-se uma espécie de segundo Lutero. Sem dúvida, estamos ante todo um processo que praticava uma espécie de hermenêutica violenta e seletiva sobre o legado protestante. Conectava-se com determinados elementos desse legado mas, por sua vez, ia convertendo o dito legado em uma espécie de cópia filosófica. Era lógico, portanto, que desde o protestantismo ortodoxo, ainda que não somente a partir dele, se elevaram críticas contra esse processo de secularização e mundanização da tradição protestante. É suficiente recordar aqui um pensador como Kierkegaard, tão estritamente vinculado com o pensamento alemão. Frente a todo o processo de secularização e racionalização do legado protestante levado a cabo pela filosofia alemã desde o Iluminismo, Kierkegaard, que vai se constituir numa referência importante para Heidegger em sua aproximação com a Reforma, se esforça por conectar de novo com o espírito originário da mesma, em sua dimensão intempestiva que nos recordaria a verdadeira natureza do Cristianismo como “escândalo” para os judeus e “loucura” para os gregos, tal como assinala São Paulo na conhecida passagem da primeira Carta aos Coríntios. Com isso Kierkegaard queria se opor tanto a secularização do protestantismo operado pela filosofia alemã como ao protestantismo oficial representado pela Igreja luterana. Apesar das diferenças, em ambos os casos o “escândalo” e a “loucura” teriam sido substituídas pela “cultura”, dando lugar ao *Kulturprotestantismus*. Com suas denúncias do protestantismo moderno, Kierkegaard vai desempenhar um importante papel no reencontro com a vocação originária da Reforma que vão protagonizar no primeiro terço do século XX tanto o jovem Heidegger como os representantes da chamada teologia dia-

lética.

A aproximação à Reforma por parte da tradição filosófica não foi, desde então, isenta de tensões, segundo se tem insistido mais em uns aspectos do que em outros, tal como mostram de forma paradigmática Feuerbach e Kierkegaard, duas figuras coetâneas, com suas visões contrapostas da Reforma. Mas a despeito disso parece ter razão Nietzsche com sua afirmação de que o pároco protestante é o avô da filosofia alemã, na qual por certo haveria que incluir-se o próprio Nietzsche, apesar de seus desencontros viscerais com a figura do Reformador.

Sem dúvida, teria que detalhar a frase nietzschiana acerca da ascendência da filosofia alemã, evitando reducionismos improcedentes em uma realidade tão complexa como essa filosofia. Mas em todo caso se trata de uma referência importante na moderna filosofia alemã, especialmente relevante em alguns momentos como o Idealismo alemão. É uma situação que assinalou Habermas, um autor um

tanto alheio a essa temática, que o espírito do protestantismo havia condicionado de tal maneira o decurso da filosofia alemã que os católicos para filosofar “quase devem tornar-se protestantes”⁶. Tal é o que durante um tempo parece haver ocorrido a Heidegger, autor de filiação católica mas que durante um tempo vai encontrar em Lutero, sobretudo no jovem Lutero, um companheiro de busca não apenas religiosa mas também filosófica. Dessa forma, a referência ao legado da Reforma segue mostrando, durante um tempo ao menos, sua relevância em um autor tão destacado como Heidegger. É uma problemática da qual vamos tentar nos aproximar nas páginas seguintes. Heidegger vai tomar consciência prontamente da relevância que o legado da Reforma teve para a filosofia alemã e tomará partido ante a ela, oferecendo uma nova aproximação ao problema.

O ponto de partida de Heidegger

Como tantos representantes ilustres da moderna filosofia

⁶ Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1973, p. 156.

Acerca desta temática permito-me remeter a meu livro: *Protestantismo y filosofía. La recepción de la Reforma en la filosofía alemana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 2000, no qual faço uma aproximação a este problema desde Lessing e Leibniz até Nietzsche.

alemã, Heidegger começa o seu percurso intelectual como estudante de Teologia, um estudo que também parece deixar nele uma marca profunda. Muitos anos mais tarde, olhando para trás, vai confessar: “Sem essa procedência teológica não haveria acertado o caminho do pensamento. Mas a procedência permanece futuro” (*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*)⁷. Como resultado dessa profunda impressão no pensamento heideggeriano, caberia afirmar que, apesar de todos os conflitos e desencontros com a Teologia que Heidegger vai protagonizar ao largo de sua vida, nenhum grande pensador, desde os tempos de Hegel, irá exercer um impacto semelhante na Teologia – católica e protestante.

Não obstante, a diferença do que costumava ocorrer na história anterior, Heidegger começa o seu percurso universitário estudando Teologia católica. Com efeito, a formação primeira de Heidegger é católica. Nascido no seio de uma família profundamente católica, e em uma região predominantemente católica, toda a formação

de Heidegger até a Universidade tem um caráter marcadamente católico, de forma que o estudo da Teologia na Universidade, com vistas a fazer-se sacerdote, parecia uma opção de todo coerente com a situação. Heidegger vai estudar Teologia católica na Universidade de Friburgo durante quatro semestres, nos anos de 1909-1911. Mas também Heidegger, como tantos dos seus antecessores, vai abandonar o estudo de Teologia pelo de Filosofia. Inclusive durante os estudos teológicos, parte do tempo será dedicado à Filosofia, tal como vai prazerosamente ressaltar mais tarde o próprio Heidegger e tal como, por outra parte, estava previsto nos planos de estudo⁸. Desde muito cedo Heidegger teve clareza de sua vocação filosófica a qual ele se vai dedicar apaixonadamente. Mas, por sua vez, o âmbito do religioso e do teológico, de uma forma ou de outra, sempre se estará presente na obra heideggeriana.

Por outro lado, dado o propósito dessas páginas, procede recordar aqui que, junto com a inicial abertura à filosofia, já durante seus

⁷ Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, Nesk, Pfullingen, 1982, 96.

⁸ Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1982, 96.

estudos teológicos Heidegger entra em contato com a obra de Lutero. Com efeito, muitos anos mais tarde ele vai confessar a O. Pöggeler que foi precisamente no Seminário teológico onde havia começado a leitura da obra do Reformador. Precisamente em 1908, um ano antes da entrada de Heidegger no Seminário, se havia editado as lições do jovem Lutero sobre a Carta aos Romanos, um texto sem dúvida de grande relevância. Tal parece ser o texto com o qual o jovem estudante de Teologia inicia a sua familiarização com a obra de Lutero⁹.

Não obstante, Heidegger não somente começa a familiarizar-se com a obra do Reformador senão também com a literatura teológica protestante mais recente. Tal como assinala o próprio Heidegger, no intento de ir mais adiante no prescrito em seu plano de estudos teológicos, viu-se induzido a familiarizar-se com as investigações protestantes acerca da história dos dogmas. Um papel decisivo teriam desempenhado para ele as modernas investigações

acerca da história das religiões levadas a cabo por importantes autores protestantes como Gunkel, Bousset, Wendeland e Reitzenstein, aos quais teria que incluir-se os trabalhos críticos de Albert Schweitzer¹⁰. Com razão se tem podido assinalar que estamos ante uma série de importantes autores protestantes que se distanciam da síntese harmonizadora entre luteranismo e a fé burguesa no progresso que propunha seu mestre, o importante representante da escola teológica liberal do século XIX, A. Ritschl¹¹. Frente a isso tratavam de buscar pelo contrário um novo acesso ao Cristianismo primitivo, como no âmbito, no qual se revelaria a verdadeira natureza do mesmo. Algo sem dúvida que iria deixar uma profunda marca na busca filosófico-religiosa do jovem Heidegger. Ademais, caberia recordar da mesma forma que uma vez abandonados os estudos teológicos o jovem Heidegger assistiu as classes de Reitzenstein e de Schwartz (sobre o Evangelho de São João) que até então lhe tinham sido proi-

⁹ Cfr. Pöggeler, O. "Heideggers Luthers-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt", en A. Denker, H.H.Gander, H. Zaborowski (eds), *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg-München 2004, 185 ss.

¹⁰ Heidegger, M. *Gesamtausgabe 16*, Klotermann, Frankfurt a. Main 2000, 41 (Doravante GA).

¹¹ Schaber, J. "Martins Heideggers Herkunft im Spiegel der Theologie – und Kirchen-geschichte des 19. Und beginnenden 20. Jahrhunderts", en A.Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 180.

bidas. Vemos desse modo que a grande curiosidade intelectual que caracteriza o jovem Heidegger se estende da mesma forma ao pensamento protestante, bem moderno, bem referente às fontes.

Sem dúvida, a aproximação ao protestantismo é um processo paulatino, que necessitará vários anos de gestação, mas nos parece pertinente recordar os primeiros contatos com a obra de Lutero e da tradição protestante em geral. A investigação atual logrou traçar uma descrição bastante mais precisa e detalhada do que era possível no passado. Isso foi devido tanto à publicação dos novos textos do jovem Heidegger como ao paciente labor de análise e documentação de toda uma série de investigadores: Th. Sheehan, Th. Kiesel, H. Ott, A. Denker, entre outros¹². Para nosso propósito nessas páginas é suficiente aludir a alguns feitos relevantes na evolução espiritual do jovem Heidegger. Cabe constatar como começa defendendo numa série de pequenos artigos, aparecidos em distintas publicações, as posições oficiais man-

tidas pela Igreja católica, incluindo a posição mantida ante a crise modernista. Não obstante, logo vai experimentar como demasiado estreitas as margens tanto teológicas como filosóficas nos quais ele foi educado, no horizonte da neoescolástica. Assim, por exemplo, em sua correspondência com o professor H. Rickert já em 1913 mostra claramente sua recusa de uma visão demasiado estreita da filosofia moderna. Protesta contra a visão caricaturesca dessa filosofia moderna que oferece círculos demasiado fechados. Querendo oferecer um caso concreto, não vacila em assinalar que em toda a literatura filosófica católica, não existiria um só livro que tivesse compreendido corretamente a Kant, ainda quando não fosse mais que de uma forma aproximada¹³. Em troca, o panorama filosófico alemão correspondente ao período em que o jovem Heidegger realiza seus estudos na Universidade de Friburgo, está cheio de estímulos intelectuais, tal como reconhecerá mais tarde o próprio Heidegger: a segunda edição aumentada da *Von-*

¹² Especial importância possui nesse sentido o volume editado por A. Denker, H.-H. Gander e H. Zaborowski, tanto no que se refere à publicação dos textos do jovem Heidegger como pelos estudos que compõem a obra.

¹³ Heidegger, M.; Rickert, H. *Briefe 1912 bis 1933*, Klostermann, Frankfurt a. Main, 2002, 11-12.

tade de potência de Nietzsche, a tradução das obras de Kierkegaard, um crescente interesse por Hegel e Schelling, a publicação das obras de Dilthey¹⁴. Caberia acrescentar que um dos motivos pelo qual Heidegger ficará agradecido ao seu professor de Teologia dogmática C.Braig é por havê-lo remetido às *Investigações lógicas* de Husserl que iriam desempenhar um papel em seu processo formativo¹⁵.

Pensamos que tem razão Max Müller quando assinala que uma das tensões que dominam a vida de Heidegger consiste em que por uma parte aspira profundamente a ser um pensador independente, livre de amarras extra filosóficas, e por outra permanece um pensador religiosamente arraigado. Essa tensão não tarda em aflorar na evolução do jovem Heidegger e com efeito o leva a conduzir uma relação conflitiva com a Igreja católica. Ainda quando sua atitude já se vinha perfilando desde tempos atrás, uma situação de claro desencontro com as posições da Igreja católica se vai produzir quando o

Papa Pio X promulga o *motu proprio* no qual se declarava Santo Tomás a única autoridade doutrinal da Igreja católica. Ainda que não fosse um teólogo católico, o jovem Heidegger se encontrava naquele momento em clara dependência da Igreja católica tanto pela bolsa Schaezler que estava disfrutando como pelas expectativas profissionais dentro do marco da filosofia católica na Universidade de Friburgo¹⁶. Daí sua irritação ante uma norma, umas diretrizes que condicionavam e restringiam sua liberdade de pensamento. A carta que escreve a esse respeito em 19 de julho de 1914 a seu amigo e protetor, o sábio sacerdote e teólogo E.Krebs, não deixa lugar para dúvidas acerca do estado de ânimo do jovem Heidegger. Entre outras coisas, ele escreve a seu amigo: “já somente faltava o *motu proprio* sobre filosofia! Talvez na sua qualidade de acadêmico poderia você propor um procedimento melhor: extirpar o cérebro a todos aos quais ocorre possuir um pensamento independente e substituí-lo por uma salada

¹⁴ GA 1,56.

¹⁵ GA, 16,38 e 41.

¹⁶ Cfr. Ott, H. Martin Heidegger: *En camino hacia sua biografía*, Alianza, Madrid 1992, 93.

¹⁷ Ott, H. op cit., 93; A.Denker, H-H. Gander, H.ZAporowski, op.cit., 62.

italiana”¹⁷. Precisamente o jovem Heidegger sente apaixonadamente esse imperativo de um “pensamento independente”, o que não deixava de colocá-lo em uma situação conflitiva a respeito da Igreja católica de quem sempre havia dependido e seguia dependendo, inclusive no que se refere a suas expectativas profissionais.

Precisamente o jovem Heidegger vai realizar sua tese doutoral sob a direção do titular da Cátedra de filosofia católica, o professor A. Schneider. Com vista a sua promoção a esse campo, uma vez doutor, Heidegger empreende o trabalho de habilitação sobre a Escolástica tardia que concluirá com um trabalho sobre a teoria das categorias e do significado em Duns Scotus, no qual, como assinalará mais adiante tratará de conciliar a independência da investigação científica com um catolicismo concebido mais livremente (*freier gefassten Katholizismus*)¹⁸. Uma maior liberdade filosófica e religiosa que sem dúvida resulta perceptível contrastando o texto da habilitação com escritos

anteriores, mas que não constituía a única manifestação da evolução do seu pensamento¹⁹.

Será suficiente para o nosso propósito observar aqui duas coisas concernentes ao trabalho de habilitação. Por uma parte o fato de que o dito trabalho concluía com um significativo capítulo acerca do conceito de tempo na ciência da história²⁰. O descobrimento da historicidade por parte do jovem Heidegger vai ter consequências importantes para seu pensamento filosófico-religioso. Opera-se a esse respeito um giro no pensamento heideggeriano. Em um princípio mostrou sua preferência pelo modelo matemático com o qual havia entrado em contato no início dos seus estudos filosóficos. Contudo, esta espécie de aversão inicial até a história vai experimentar uma profunda mudança mediante a leitura de Fichte e Hegel, e do mesmo modo mediante o influxo de pensadores coetâneos: Rickert e Dilthey²¹. A isso teríamos que acrescentar, por sua vez, o influxo da teologia protestante coetânea,

¹⁸ GA 16,42.

¹⁹ Zaborowski, H.: “Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heidegger bis 1919”, em A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op.cit., 150-151.

²⁰ GA 1,415-433.

²¹ GA 16,39.

a qual já nos aludimos anteriormente.

Mediante a nova valorização da historicidade se questionava a pretensão da neoescolástica de situar-se no plano atemporal e eterno, tal como havia pretendido o próprio Heidegger em suas primeiras publicações. É compreensível portanto que a nova tomada de consciência contribuía por sua vez a um ulterior distanciamento da ortodoxia católica, especialmente vigilante então a causa da crise modernista. Por outro lado também é preciso aludir a uma intencionalidade que estaria subjacente a ocupação heideggeriana durante um tempo com o pensamento tardo medieval, e que conduziria a seu trabalho de habilitação sobre Duns Scotus. Tal como assinalará Heidegger uns anos mais tarde, mediante o estudo da escolástica tardia, pretendia alcançar uma base ampla e concreta para compreensão científica da história do surgimento da Teologia protestante, e com isso também para a compreensão de aspectos centrais do Idealismo alemão²². Se confirmava as-

sim o interesse do jovem Heidegger por compreender melhor a natureza e o surgimento do protestantismo, e por sua vez sua jovem tomada de consciência acerca do vínculo entre a Teologia protestante e a filosofia do Idealismo alemão, problema sobre o qual ele voltará outras vezes mais.

Uma vez concluída a habilitação, passou três semestres com encargos docentes provenientes do âmbito da filosofia católica e destinado aos estudantes de Teologia²³, com o apoio e recomendação do seu amigo e protetor E. Krebs, até que ocorreu a mobilização de Heidegger para a causa da Primeira Guerra Mundial. Dentro do estado de confrontação interna em que se encontrava o jovem Heidegger, nos interessa aqui resenhar dois fatos, ainda que de natureza distinta, ambos ocorridos em 1917. Por um lado o matrimônio com Elfride Petri, de confissão luterana, fato que sem dúvida desempenhou um papel importante no estado de vacilação e ambiguidade que se encontrava o jovem Heidegger. Por outra parte sabemos que a início

²² GA 16,42.

²³ Casper, B.: "Martin Heidegger und die Theologische Fakultät 1909-1923", en *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), 534.

de agosto desse mesmo ano realizou em Friburgo, num círculo privado, uma apaixonada exposição sobre os *Discursos sobre a religião* de Schleiermacher, o pai da teologia liberal do século XIX. Sabemos, com efeito, por testemunho de H. Ochsner que Heidegger desenvolveu uma comunicação no dia 01 de agosto acerca do problema religioso em Schleiermacher. O próprio Ochsner escrevia significativamente três dias mais tarde uma carta: “É uma pena que você não tenha podido escutar a exposição que fez Heidegger sobre o problema religioso. Eu me encontro durante toda a semana sob a impressão que me produziu”²⁴.

Schleiermacher não somente havia projetado sua poderosa sombra sobre o protestantismo do século XIX senão que no começo do século XX tomou uma nova atualidade graças aos estudos de Dilthey e R. Otto. Heidegger, ainda quando se situa num horizonte convergente com a teologia dialética, dedica-se durante um tempo ao estudo de Schleiermacher²⁵. Do grau de familiarização com a obra de Schlei-

ermacher e com a bibliografia existente sobre ele, dá boa conta sua correspondência com sua amiga E. Blochmann que lhe pede conselho sobre o filósofo e teólogo protestante²⁶.

Dessa forma, Schleiermacher aparece muito cedo no processo de aproximação de Heidegger ao universo protestante. No esforço por elaborar uma fenomenologia do religioso, que vai ocupar Heidegger durante um tempo, Schleiermacher se apresentava como uma referência destacada. A autonomia do religioso frente à metafísica e à moral, tão nitidamente assinalada por Schleiermacher, se mostrava convergente com a via que estava transitando o jovem Heidegger. Sem dúvida, a intervenção de 1917 resulta significativa a esse respeito. Ademais, a correspondência mantida nesse mesmo ano como H. Rickert também é reveladora da situação espiritual em que se encontrava o jovem Heidegger. Ao misturar as possibilidades de Heidegger aceder a uma cátedra universitária, Rickert segue dando por suposta uma nítida

²⁴ Cfr. Pöggeler, O.: “Heideggers Begegnung mit Dilthey”, en *Dilthey-Jahrbuch IV* (1986-87), 129.

²⁵ Patriarca, S.: “Heidegger und Schleiermacher”, en *Heidegger-Studies* 18 (2002), 129-156.

²⁶ Heidegger, M.; Blochmann, E.: *Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar 1990.

identidade católica por parte do interessado, e nesse sentido lhe escreve: “Você é também enquanto filósofo um católico convencido e deve permanecer de todas as formas em uma Universidade que tenha uma faculdade de Teologia católica”²⁷. Heidegger vai contestá-lo reafirmando sua independência intelectual: “Eu não compartilho um *stricto* ponto de vista católico, de forma que tivesse orientado, ou que vá orientar, a concepção e solução dos problemas, de acordo com pontos de vista extra científicos de caráter tradicional ou de outro tipo. Buscarei e ensinarei a verdade conforme a livre convicção espiritual”²⁸. Como vemos, Heidegger segue considerando-se católico, mas alheio a uma compreensão demasiado ortodoxa que supusesse uma armadilha para sua liberdade de investigação. A última frase do parágrafo não deixa dúvida: quer buscar a verdade seguindo as diretrizes da “livre convicção espiritual”. Uma frase que, entre outras coisas, não deixa de evocar a doutrina do livre exame

da tradição protestante.

Segue-se o que Th. Kisiel denomina o Interregno (1917-19), durante o qual Heidegger, uma vez que participa da Primeira Guerra Mundial, submete-se a um processo de esclarecimento ideológico, tanto de ordem filosófica como religiosa²⁹. Desse processo de autoexame dá conta uma carta que Heidegger escreve em 09.01.19 a seu amigo e protetor E. Krebs, na qual vemos, uma vez mais, o jovem Heidegger lutando por libertar-se das amarras que restringiram sua liberdade de investigação. A carta começa aludindo ao processo de clarificação ao qual havia se submetido durante os últimos anos: “Os últimos dois anos, nos quais me esforcei por esclarecer desde a base a minha postura filosófica, deixando de lado toda a tarefa científica particular, me levaram a uns resultados que, dado que estou ligado por um vínculo alheio à filosofia, não poderia ensinar livremente e nem com suficiente convicção”³⁰.

Nessa situação Heidegger não pode seguir evitando pronunciar-

²⁷ Heidegger, M.; Rickert, H.: op. cit., 40.

²⁸ Ibid, 42.

²⁹ Kisiel, Th.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1993, 72 ss.

³⁰ Ott, H.: op.cit., 117-18; A. Denker, H.-H.Gander, H. Zaborowski, op.cit., 67.

se de uma forma clara acerca de sua nova posição filosófica e religiosa. Confessa-o abertamente a Krebs que o “*sistema* do catolicismo” lhe resulta “problemático e inaceitável”, ainda quando tem interesse em matizar que não ocorre o mesmo com o “cristianismo” e com a “metafísica”, se bem entendida essa em nova acepção. Estamos sem dúvida ante um ponto de referência importante na evolução espiritual do jovem Heidegger. Se no ano de 1909 o era, enquanto supunha o começo dos estudos teológicos, 1919, dez anos mais tarde, também o será enquanto ruptura com o catolicismo, ao menos com o que Heidegger denomina seu “sistema”.

Nesse contexto resulta oportuno recordar que E. Krebs, que havia casado o jovem casal, já tinha sido informado previamente pela esposa de Heidegger da crise religiosa que o afetava. De um modo significativo, ela não tem dúvidas em situar a dita crise em uma perspectiva protestante: “agora nós dois pensamos mais ao estilo protestante, por assim dizer, cremos sem amarras em um Deus pes-

soal ao qual rezamos no espírito de Cristo”³¹, distante, matiza, não somente uma ortodoxia católica mas também protestante.

Parece-nos adequada a expressão “ao estilo protestante”, pois, não se tratava de que Heidegger houvesse se tornado protestante sem mais, ainda que isso, como veremos, era a impressão que imperava em determinados meios. Mas se tratava de uma aproximação manifesta ao espírito protestante, sobretudo do jovem Lutero. Voltando a carta de Heidegger a Krebs, podemos constatar que confessa haver chegado a convicção do caráter problemático e inaceitável do “*sistema* do catolicismo” mediante a análise do conhecimento histórico. Já nos encontramos anteriormente com o problema do descobrimento da historicidade por parte do jovem Heidegger e a tomada de contato com as correntes protestantes da história dos dogmas. Vimos como tal constatação encaixava mal na visão neoescolástica imperante na Igreja católica, com sua visão atemporal e eterna dos problemas. Vemos agora Heidegger, no momento de distanciar-

³¹ Ott, H.: op.cit., 120;

se abertamente da Igreja Católica referir-se ao “sistema” do catolicismo, por assim dizer, a sua estrutura dogmática e supratemporal. Heidegger considerava que o sistematismo da Escolástica punha em perigo a imediatez da vida religiosa, sacrificando a religião à teologia e aos dogmas. Tais são os termos com os quais se vai manifestar um pouco mais tarde: “a Escolástica supõe uma forte ameaça precisamente contra a imediatez da vida religiosa, com o consequente esquecimento da religião à força da teologia e dos dogmas”³². Frente à visão sistemática e dogmática do catolicismo, o jovem Heidegger, em sintonia com correntes protestantes coetâneas, vai sublinhar enfaticamente o valor referencial do Cristianismo primitivo e a confrontação imediata com ele.

Em respeito a essa questão caberia recordar que duas atitudes fundamentais recorrem à história das relações entre a fé e o pensamento filosófico através dos tempos³³, e a duas, de algum modo, se remetem à figura central de São Paulo. Uma primeira se esforçou

por conciliar fé e razão, por mostrar o caráter racional da fé. A este respeito caberia remeter-se a famosa passagem da Carta aos Romanos 1,20, onde referindo-se a possibilidade do conhecimento do divino assinala: “Pois o seu invisível, ou seja, sua força eterna e sua divindade, é evidente à inteligência, desde a criação do mundo, por suas obras, de tal modo que são indesculpáveis”. A partir daí se vai elaborando a maior parte do pensamento medieval, guiando-se pelo lema: *fides quaerens intellectum*. Nesse plano teria que colocar não somente a escolástica medieval mas também a neoescolástica na qual havia se formado o jovem Heidegger, visto que ele a compartilhou durante um tempo. Por suposto, teria que incluir também aqui pensadores modernos como Hegel, que pretenderam levar a racionalização do cristianismo muito mais adiante do que o fez a Escolástica ou a neoescolástica.

Frente a isso, uma segunda linha de pensamento vai recorrer também a história das relações entre o Cristianismo e a filosofia acen-

³² Heidegger, M: *Estudios sobre mística medieval*, Siruela, Madrid 1997, 227.

³³ Cfr. Zaborowski, H. op.cit., 136-137.

tuando sobretudo a transcendência e o mistério divinos, a corrupção da natureza humana, o caráter “escandaloso” da fé cristã, etc. Também nesse caso caberia remeter-se a uma conhecida passagem paulina, essa pertencendo a primeira Carta aos Coríntios, onde se afirma: “Posto que os judeus pedem sinais e os gregos buscam sabedoria, nós, em troca, predicamos um Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” (1 Cor. 1,22). A partir daí se vai perfilar toda uma linha interpretativa que vai olhar com desconfiança as conciliações irenistas entre a razão e a fé, para ressaltar em vez disso o caráter intempestivo da fé. Uma atitude que irá encontrar logo uma formulação paradigmática em Tertuliano quando perguntava enfaticamente: “o que tem a ver Atenas com Jerusalém, o que tem a ver a Academia com a Igreja?”.

Mesmo sem chegar a esses extremos tal vai ser a linha agostiniana que vai deixar uma profunda marca na história do pensamento, da mística medieval, dos Reforma-

dores protestantes, de Pascal e Kierkegaard. Também Heidegger se sentirá feudatário de toda essa linha, uma vez que se foi distanciando pouco a pouco do horizonte da neoescolástica na qual havia se formado inicialmente. Distanciamento que, como indicado, o irá conduzir, na altura de 1919, a romper com o “sistema do catolicismo”.

Naquela época tampouco a Husserl lhe escapavam as mudanças operadas no espírito do seu discípulo. Naquela altura Husserl e Heidegger já se encontravam bastante familiarizados entre si não somente a nível filosófico senão também em nível pessoal. Husserl estava assim em condições de constatar as transformações que tinham tido lugar em Heidegger a nível religioso. Assim se deixa ver na carta que escreve a R. Otto em 05.03.19. Refere-se nela Husserl as “transformações radicais” que se haviam operado no espírito de Heidegger, naquilo que se refere a suas convicções religiosas. Considerava ademais a Heidegger uma personalidade realmente religiosa, por

³⁴ Cfr. Ochwadt, C und Tecklenborg, E. (eds), *Das Mass der verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis*, Charis, Hannover 1981, 157.

mais que predominem nele interesses teóricos, filosóficos³⁴. Husserl especifica um pouco mais adiante a Otto em que consistem as transformações radicais as quais se havia referido. Tratar-se-ia da passagem de Heidegger ao campo do protestantismo, algo que o próprio Husserl não duvidava em saudar na sua condição de “cristão livre” e de “protestante não dogmático”³⁵.

Estes últimos qualificativos poderiam sem dúvida ser aplicados ao próprio Heidegger, naquele momento de sua evolução. Teria que recordar, não obstante, que por grande que tenha sido sua proximidade ao universo protestante, Heidegger nunca se fez formalmente protestante, nunca saiu da Igreja católica e nesse sentido seguiu pagando seus impostos como católico ao largo de sua vida, manteve múltiplos contatos com suas raízes católicas, como é o caso, por exemplo, de sua relação frequente com a Abadia de Beuron, próxima do seu lugar de nascimento, e por suposto caberia mencionar a petição feita a seu conterrâneo o professor e sacerdote católico B. Welte

para que falasse em seu enterro, como assim ocorreu. Na própria carta a Krebs de janeiro de 1919, Heidegger deseja matizar o sentido de sua ruptura com o sistema do catolicismo assinalando que a mudança em suas posições fundamentais não “o conduziram a substituir o juízo nobre e objetivo e a estima do mundo católico por uma polémica de apóstata, amarga e estéril”³⁶. No marco dessa estima do mundo católico se encontrava a exploração mais a fundo dos tesouros do pensamento e das místicas medievais, em cuja investigação considerava que havia pendente muito trabalho por fazer.

A referência à Reforma nos cursos de Friburgo: 1919-1923

Os cursos dados na Universidade de Friburgo entre 1919 e o semestre de verão de 1923 correspondem a um período de grande criatividade e busca intelectual por parte de Heidegger e também resultam particularmente relevantes naquilo que se refere a temática que aqui nos ocupa. Na abertura de horizontes em que se move, na-

³⁵ Ibid., 159.

³⁶ Ott, H.: op. Cit, 118; A. Denker, H.-H. Gander, H. Zaborowski, op. cit., 67.

queles anos tão estimulantes que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, Lutero e a Reforma constituem uma referência constante nos seus cursos, podendo ver como o Reformador é citado junto com aqueles autores que mencionamos anteriormente como constituindo uma alternativa aquela representada pela Escolástica medieval: São Paulo, Santo Agostinho, os místicos medievais, Schleiermacher, Kierkegaard³⁷. O próprio Husserl olha com complacência esse rumo do pensamento heideggeriano e o estimula. Assim quando em 1921 recebe ajuda financeira de um amigo canadense, separa uma parte para que Heidegger possa comprar a edição de Erlangen das obras de Lutero.

Ademais, esse período ao qual nos referimos coincide com o nascimento da teologia dialética com a qual Heidegger vai ter numerosos pontos de convergência: a conexão com as abordagens de Kierkegaard, o redescobrimento do espírito originário da Reforma e, em definitivo, a aproximação ao

Cristianismo primitivo. Basta recordar que o comentário de Karl Barth à Carta aos Romanos, o verdadeiro manifesto da nova teologia, se publica nessa época: a primeira edição em 1918 e a segunda em 1921. K. Löwith chegou a escrever que este comentário constituía para Heidegger um dos poucos sinais de nova vida espiritual³⁸. Mais adiante, no período de Marburgo, vai colaborar com um dos representantes mais qualificados da nova corrente teológica, R. Bultmann. Isso não quer dizer, obviamente, que não houvesse por sua vez notáveis diferenças com os representantes da teologia dialética, como ocorre sobretudo com K. Barth.

Em todo o caso, os representantes da teologia dialética haviam percebido corretamente, na opinião de Heidegger, a relevância e a originalidade da Reforma. Pelo contrário, não vai duvidar em opor-se a esse respeito a autores tão representativos do momento como Troeltsch e Dilthey. Heidegger considera que se os reprove

³⁷ Buren, J. van J: "Martin Heidegger, Martin Luther", en Th. Kiesel and J. van Buren (eds), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York, New York, 1994, 159.

³⁸ Cfr. Barash, J.A.: *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, 153.

com razão uma vez que não tiveram “compreensão alguma” no que concerne a Lutero. Teriam deixado o Reformador excessivamente preso nas coordenadas da Idade Média sem ver suficientemente sua dimensão renovadora³⁹. Com efeito, segundo Dilthey, Lutero teria de ser considerado mais um restaurador da antiga fé e dos velhos dogmas do que um precursor dos valores modernos, por mais que tenha lutado a partir de dentro das velhas estruturas para abrir-se a um novo tipo de relações com a Divindade⁴⁰. Mais decidido todavia se mostra nesse sentido um autor como Troeltsch para quem o protestantismo originário estaria ainda profundamente estabelecido no universo medieval, de forma que os séculos XVI e XVII já não pertenciam, certamente, a Idade Média mas tampouco a Moderna. Seriam melhor séculos de transição que corresponderiam a “época confessional da história europeia”⁴¹. A Idade Moderna somente começaria propriamente com o Iluminismo.

No juízo de Heidegger nem Tro-

eltsch nem Dilthey souberam fazer a devida justiça a figura de Lutero, a sua relevância e ao seu caráter inovador. Como veremos, para Heidegger a Reforma luterana terá profundas implicações não somente para a compreensão do Cristianismo originário, senão também na hora de um desmonte da história da metafísica. Assinalaremos de momento que já para o jovem Heidegger existe uma espécie de paralelismo entre a obra de Lutero e a concepção filosófica de Descartes, o reconhecido fundador da filosofia moderna. Trata-se de um binômio com o qual nos deparamos com frequência na história da filosofia alemã a partir do Iluminismo, tal como é o caso de Hegel ou de Feuerbach, que veem a Lutero e a Descartes como portavozes complementares da Modernidade. Também Heidegger o faz, desde seu próprio horizonte filosófico. Deixando ainda de lado o Heidegger maduro, caberia referirmos agora ao curso de 1919 *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo* no qual depois de referir-se as relações entre o princípio cien-

³⁹ GA 60,27.

⁴⁰ Dilthey, W. : *Hombres y mundo en los siglos XVI e XVII*, FCE, México 1967, 52.

⁴¹ Troeltsch, E. : *El protestantismo y el mundo moderno*, FCE, México 1967, 52.

tífico e religioso no marco do pensamento medieval, fala da divisão de ambos âmbitos no começo da Modernidade: ainda que Descartes protagonize a concentração radical do pensamento em si mesmo, Lutero daria expressão a nova situação de consciência religiosa⁴². Desta forma, frente as vacilações e compromissos de autores como Dilthey e sobretudo Troeltsch, o jovem Heidegger não duvida em colocar Lutero no horizonte da modernidade.

As referências heideggerianas a Reforma acentuam a potenciação da segunda linha que temos falado ao nos referirmos as relações entre fé e razão ao largo da história. Lutero viria a constituir um relevante capítulo na linha que sublinha a impotência do homem ante a transcendência e ao mistério divinos. Nesse sentido a referência às teses paulinas na primeira Carta aos Coríntios acaba se impondo à interpretação tradicional da Carta aos Romanos 1,20. Heidegger é bem consciente da relevância história desse último texto ao largo do pensamento cristão,

na elaboração da “filosofia” patrística e na formulação da dogmática cristã. O texto paulino foi tomado como critério legitimador da ascensão platônica do sensível ao suprassensível. Mas Heidegger considera que se produziu uma má inteleccção do texto paulino e que teria sido Lutero “o primeiro a entendê-lo realmente”⁴³.

Teria sido Lutero quem teria vislumbrado uma nova compreensão do Cristianismo primitivo, um Cristianismo que durante um tempo vai empunhar um grande valor referencial para Heidegger não somente de ordem religiosa, mas também filosófica. Mas, falando inclusive de Lutero, Heidegger opta pelo jovem Lutero, pois com o passar do tempo também o próprio Reformador havia se tornado vítima do peso da tradição e colocou as bases da chamada escolástica protestante cuja influência se fez sentir poderosamente na história da filosofia alemã.

Falando do jovem Lutero, Heidegger se satisfaz em referir-se de modo especial a *Disputatio* de Heidegger de 1518. Nela encontra

⁴² GA 56/57, 18.

⁴³ Heidegger, M.: *Estudios sobre mística medieval*, p. 187.

Heidegger uma distinção luterana da qual vai permanecer feudatário o resto da sua vida, a hora de fundamentar as relações entre a fé e o pensamento filosófico. Das 40 teses que integram a *Disputatio*, Heidegger destaca três: a 19, 21 e a 22. Na 19 assinala o jovem Lutero que não é digno de ser chamado de teólogo aquele que trata de compreender o invisível de Deus através das criaturas (*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit*). A corrupção da natureza humana faria que isso fosse assim. Tal estado de coisas dava condições a Lutero para estabelecer a famosa distinção entre o “theologus gloriae” e o “theologus crucis”. Ainda que o primeiro alterasse a ordem das coisas, chamando bom o mau, o segundo, pelo contrário, consideraria as coisas como são (*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit quod rest est*). Lutero optava decididamente pela *Theologia crucis*, pelo escândalo e loucura do Cristo crucificado a que se referia a primeira

Carta aos Coríntios. Pelo contrário aquela sabedoria que trata de compreender o invisível de Deus a partir das obras “infla, obceca e endurece”, segundo reza a tese 22 da mencionada *Disputatio* (*Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*)⁴⁴. Como está apontado, se trata dos fundamentos que Heidegger tornará seus, de modo que não sem razão algum autor irá falar de *Philosophia crucis*, ao referir-se ao pensamento heideggeriano dessa época⁴⁵, sobretudo a interpretação das cartas de São Paulo. Um pensamento que mesmo no caso de Lutero dialoga não somente com São Paulo, mas também com Santo Agostinho, a mística medieval, a Baixa Escolástica. Um diálogo que Heidegger, claro está, estende a outros muitos autores, entre eles ao próprio Reformador e a Kiekegaard.

A fé na visão luterana se revelava mais como *fiducia*, como confiança, ainda que o catolicismo, com seu enfoque dogmático e sistemático, se apresentava melhor como um “ter por verdadeiro”, o qual con-

⁴⁴ Ibid., 187-88.

⁴⁵ Cfr. Brejidak, J. *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt a. Main 1996.

duzia frequentemente a suplantação da religiosidade pela teologia.

Uma teologia que para Heidegger, seguindo a Lutero, vai em dependência constante da filosofia. Por isso, em sintonia com o espírito do jovem Lutero, não duvida em escrever: “Até a data de hoje a teologia não encontrou uma posição básica, de caráter teórico e originário, acorde com a natureza originária de seu objeto”⁴⁶. A esse respeito parece pertinente recordar uma chamada expressiva que figura na carta que lhe escreve Karl Löwith em 19 de agosto de 1921, segundo a qual Heidegger se consideraria a si mesmo como um “teólogo cristão”, sublinhando o “logo”⁴⁷. Tal como assinala Gadamer, com esta frase parece referir-se Heidegger a seus esforços por liberar-se da teologia imperante, na qual tinha sido educado, para poder converter-se em um cristão. O jovem Lutero viria a ser uma espécie de guia para poder abordar esta tarefa⁴⁸, atra-

vés de uma apropriação fenomenológica.

Esta relação com Lutero remete Heidegger ao cristianismo primitivo, como experiência originária que chegou a fasciná-lo, sobretudo em sua versão paulina. Na realidade Heidegger parece obcecado por buscar as experiências originárias, os autênticos começos e origens que a tradição foi encobrindo e desfigurando paulatinamente. Isso valia tanto para a teologia como para a filosofia, de forma que se pode afirmar que fosse qual fosse o tema abordado nos seus cursos, suas análises sempre se teriam encaminhado para por de manifesto as experiências mais originárias que subjaziam às formulações conceituais que tinham se produzido ao largo da tradição⁴⁹.

Tal é o caso do Cristianismo primitivo, com sua manifestação originária, que, a juízo de Heidegger, havia sido muito rapidamente in-

⁴⁶ GA 60,310.

⁴⁷ Cfr. Papenfuss, D. und Pöggeler, O. (eds), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers II*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1990, 29.

⁴⁸ Gadamer, H.G. “Die religiöse Dimension” em *Gesammelte Werke III*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 310. Tal como assinala na *Fenomenologia da vida religiosa* somente com a compreensão fenomenológica se abrirá um novo caminho para a Teologia. Este trabalho fenomenológico pretende abrir uma nova via de acesso à compreensão do Novo Testamento, mas sem pretender uma compreensão última, que somente poderia ser alcançada mediante uma genuína experiência religiosa. (Cfr. GA 60,67).

⁴⁹ Gadamer, H.G. “Die Marburger Theologie”, em *Gesammelte Werke III*, 199.

vadida pela ciência antiga, especialmente pela filosofia platônica e aristotélica. Deste modo, formou-se ao largo da Escolástica uma *Theologia gloriae* que havia perdido de vista o sentido da relação do Cristianismo originário com a *Theologia crucis*. No ambiente intelectual em que se desenvolve o jovem Heidegger estava o problema da helenização do cristianismo. Bastaria a respeito recordar o nome de A. von Harnack⁵⁰. Heidegger nos oferece a sua própria versão do problema. A mensagem originária do Cristianismo primitivo, em sua independência da filosofia grega, somente emergiria de tempo em tempo mediante “erupções violentas”, tal como se deve notar em autores assinalados, como Santo Agostinho, Lutero ou Kierkegaard⁵¹, por mais que o Cristianismo no qual cria Santo Agostinho já estivesse muito afetado pelo grego. Seria por isso o jovem Lutero o que serviria de um modo especial de guia a Heidegger na tarefa de desconstrução da *Theologia gloriae* patrística e medieval, com

a ajuda assinalada de Kierkegaard, em quem encontrou refletidos os seus próprios temas⁵². A meta assim que teria de encaminhar-se a desconstrução da Teologia era conduzir até uma teologia originariamente cristã, livre da intromissão da ciência grega (griechentumfreie)⁵³. Dai a atenção que o jovem Heidegger dedicou às cartas de São Paulo, os documentos mais antigos do Novo Testamento.

Esta volta, propiciada pelo jovem Lutero, à experiência originária do Cristianismo, iria ter claras implicações para Heidegger, na medida em que a desconstrução da teologia o era por sua vez a desconstrução da filosofia uma vez que essa havia invadido o âmbito teológico. Tinha sido Lutero o que desde uma perspectiva teológica havia começado o desmonte da tradição metafísica ocidental. Um propósito que convergia com a vontade de Heidegger de avançar, também desde o horizonte filosófico, mais além da conceitualidade proporcionada pela tradição, em busca das experiências ori-

⁵⁰ Cfr. Zaccagnini, M. “Il Cristianesimo delle origini. Una linea di connessione tra Harnack e Heidegger?”, en *Teoria* 2 (1997), 51-66.

⁵¹ GA 58, 205.

⁵² Gadamer, H.G. “Die religiöse Dimension”, 314.

⁵³ GA 59,91.

ginárias. Nesse sentido, o jovem Lutero vai constituir durante um tempo uma espécie de modelo e aliado para Heidegger, em seu radicalismo filosófico. Dai a significativa confissão que figura no curso *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* onde Heidegger assinala: “Companheiro na busca foi o jovem Lutero e modelo *Aristóteles* a quem aquele detestava. Recebi impulsos de Kierkegaard e os olhos me proporcionou Husserl”⁵⁴. Uma confissão que sem dúvida reflete bem a complexidade do universo ideológico do jovem Heidegger. Ademais não era a única vez que Heidegger fazia convergir os nomes de Lutero e Aristóteles. Assim, as *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*, ao abordar o problema da “destruição” da história da ontologia, faz começar o processo com a quebra da tradição metafísica mediante a intervenção do jovem Lutero⁵⁵. Por isso J. van Buren não duvidou em escrever graficamente que o jovem Heidegger viria a considerar-se a si mesmo como uma espécie de “Lutero da

metafísica ocidental”⁵⁶.

A esse respeito se há de ter presente da mesma forma que a ação desconstrutiva protagonizada por Lutero vai ter outras implicações filosóficas para o jovem Heidegger. A abertura a uma nova compreensão do Cristianismo primitivo propiciada pelo Reformador se mostrará relevante para a compreensão da fenomenologia que Heidegger cultivava durante esses anos nos quais se sentiu fascinado pela experiência da vida atuante na comunidade cristã primitiva⁵⁷. A experiência da vida dessa comunidade vem a constituir uma espécie de paradigma que o jovem Heidegger denominou bem como “facticidade histórica” ou “existência fática” como objeto da análise fenomenológica. Desta forma, ainda quando fora através de um rodeio, a intervenção luterana seguia mostrando-se fecunda para o projeto filosófico de Heidegger.

Se o encontro com as colocações do jovem Lutero havia conduzido à desconstrução da *Theologia gloriae* até a que se havia deslizado

⁵⁴ GA 63,5.

⁵⁵ Heidegger, M. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles” en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 235-74.

⁵⁶ Buren, J. van, “Martin Heidegger, Martin Luther”, 191; assim mesmo: *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, 167.

⁵⁷ Gadamer, H.G. “Die religiöse Dimension”, 310.

prontamente a história do Cristianismo, Heidegger opina, por outra parte, que a recepção posterior do legado do jovem Lutero havia decaído rapidamente do nível de percepção alcançado pelo Reformador em sua primeira época. Já temos visto como segundo Heidegger o próprio Lutero em sua idade madura não havia sido fiel às intuições de sua juventude. Passando rapidamente a chamada Escolástica protestante. Se um primeiro movimento havia sido dado pelo Lutero maduro, outro, de especial relevância, havia sido realizado por Melancton, o reformador que protagonizou o diálogo entre a Reforma e o Humanismo, e tornou a utilizar de motivos aristotélicos para interpretar o Cristianismo. Sem dúvida na Escolástica protestante se assumiam e se desenvolviam ulteriormente os motivos luteranos, mas por sua vez se inibiam as colocações iniciais do Reformador⁵⁸, de modo que somente de uma forma limitada se havia alcançado “uma explicação genuína da nova base religiosa fundamental de Lutero e suas possi-

bilidades imanentes”⁵⁹, resultando assim a condição de Lutero como “erupção violenta” na história do Cristianismo, como um fenômeno que não tem fácil continuidade.

Desde esta perspectiva, Heidegger sublinha que a dogmática protestante, unida a elementos aristotélicos fundamentais, constitui o solo sobre o qual surgiu o Idealismo alemão. Segundo aparece indicado, Heidegger havia se preocupado muito cedo com a conexão entre Reforma e o Idealismo alemão. Agora volta a ressaltar tal vinculação. Trata-se de uma circunstância que afetaria a quatro grandes representantes do Idealismo. Assim, considera que se não se quer converter a Kant em um mero armador de um teórico conhecimento, haveria de ser entendido “teologicamente”. De fato estava então no ambiente da concepção de Kant como “filósofo do protestantismo”. A esse respeito o próprio Heidegger junto com J. Ebbinghaus, vai dirigir no semestre de verão de 1923 um Seminário sobre “Os fundamentos teológicos da *Religião dentro dos limites*

⁵⁸ GA 61, 7.

⁵⁹ Heidegger, M. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles” en *Dilthey-Jahrbuch* 6 (1989), 250.

da mera razão”, que explorava o influxo de Lutero sobre Kant e o Idealismo alemão⁶⁰.

No que diz respeito a outros idealistas, Fichte, Hegel e Schelling, Heidegger vai recordar sua procedência da Teologia e a circunstância de que recebem dela impulsos fundamentais de sua especulação. Tal Teologia era teologia protestante emanada da Reforma e convertida já em escolástica protestante, uma escolástica em que não somente se haviam introduzido elementos aristotélicos senão que se encontrava claramente influenciada pelo espírito da *Aufklärung*. Caberia dizer sem dúvida que essa escolástica protestante veio a supor, também ela, uma determinada versão da *Theologia gloriae*. Mas muito mais o vão a supor as construções filosóficas que os grandes idealistas irão elaborar como herdeiros do legado protestante, se bem que não em todos isso ocorre com igual intensidade. A *Theologia crucis* se transmuta em *Theologia spiritus*, em uma nova modalidade da *Theo-*

logia gloriae, sem que tal afirmação tenha que supor uma visão reducionista e simplificadora de um movimento filosófico tão rico e complexo.

Se isso pode aplicar-se, em maior ou menor medida, a todos os grandes representantes do Idealismo alemão, isso é certo de uma forma especial naquilo que diz respeito a Hegel, pois caberia assim dizer que sua filosofia vem a constituir a máxima expressão de uma *Theologia gloriae*, na medida em que, a diferença de todas as versões da mesma no passado, pretende uma compreensão racional do Absoluto, sem que haja propriamente lugar para a transcendência e para o mistério⁶¹. Prescindindo das nuances, nas quais não podemos entrar aqui, caberia afirmar que a filosofia hegeliana vem a constituir uma espécie de parusia do Absoluto, nas antípodas da *Theologia crucis* luterana, de modo, segundo aparece apontado, o legado protestante tende a ficar convertido, no marco da filosofia hegeliana, em uma transcrição filosófica,

⁶⁰ Buren, J. van, “Martin Heidegger, Martin Luther”, 159.

⁶¹ Cfr. Riedel, M: “Reformation und deutscher Idealismus. Martin Heidegger zwischen Luther und Melanchton”, en H. Seubert (ed.), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Böhlau, Köln, Weimar, Wien 2003, 15-24.

por muito presente que siga estando ela no espírito da Reforma. É suficiente acrescentar aqui o indicado começo quando Hegel na *Filosofia do Direito* descreve a compreensão filosófica como equivalente a “conhecer a razão com a cruz do presente”⁶² e está aludindo com isso ao emblema com o qual Lutero quer simbolizar a sua visão do Cristianismo, e constava entre outros elementos, uma rosa branca e uma cruz negra. A cruz negra simboliza a mortificação que se exige do cristão, enquanto a rosa branca faz referência a alegria da redenção. Para Hegel também a filosofia “redime” mas o faria conhecendo racionalmente a realidade. Nós nos encontraríamos então bem distantes da *Theologia crucis* luterana. Caberia concluir por isso que se o jovem Heidegger se vê em necessidade de confrontar-se com a *Theologia gloriae* para poder acesar a mensagem do Cristianismo primitivo, também se via obrigado a confrontar-se com o destino da tradição protestante ao largo do mundo moderno. Eis aqui um tema no qual, em concreto, assistimos um contraste inequívoco en-

tre Hegel e Heidegger, pois este vai permanecer fiel ao largo de sua obra a distinção luterana entre a *Theologia gloriae* e a *Theologia crucis*, identificando-se com os postulados dessa última. Seria com Kierkegaard que melhor iria se identificar Heidegger nesse ponto, a busca de uma maior fidelidade ao espírito originário da Reforma.

O período de Marburgo

Pensamos que a etapa em que a referência a Lutero desempenhou uma maior relevância no pensamento heideggeriano foi aquela a qual acabamos de nos referir, entre 1919 e 1923. Não obstante, segue desempenhando um papel importante na etapa seguinte: 1923-28, correspondente à estância do filósofo em Marburgo. É desde logo a etapa na qual a referência ao legado protestante por parte de Heidegger vai alcançar uma maior notoriedade, a causa das intervenções públicas que protagoniza, e de uma forma especial devido a sua colaboração com R. Bultmann. Estamos sem dúvida ante uma etapa ambivalente a este respeito, mas

⁶² Hegel, G.W. Fr.: op.cit., 26.

importante em todo caso.

De novo nos encontramos com Husserl e sua valorização da relevância que a referência protestante possuía para o jovem Heidegger. Cabe referir-se nesse sentido a carta que em 1.02.22 ele escreve a Natorp, avaliando a conveniência de que Heidegger se mudara para a Universidade de Marburgo. Entre outras coisas, assinala nela que Heidegger não poderia abordar adequadamente na católica Friburgo o relevante tema de Lutero. Problema distinto seria se se mudasse para Marburgo onde poderia constituir um importante vínculo entre a filosofia e a teologia protestante⁶³. Husserl não se equivocava em suas expectativas. Ainda quando o interlocutor principal com a Faculdade de Teologia protestante não fora R. Otto mas R. Bultmann, Heidegger vai se converter numa importante referência para o diálogo – e o questionamento – com a Faculdade de Teologia. Gadamer, que conhecia bem a situação, assinala

a esse respeito: “Especialmente fecundo foi o impulso renovador que Heidegger supôs para a Faculdade de Teologia de Marburgo”⁶⁴. Também a conhecia bem o discípulo de Bultmann H. Schlier, e mesmo quando já era morto Heidegger, se-gue recordando todavia a impressão que o filósofo havia produzido em seus ouvintes, sublinhando de uma forma geral o conhecimento de Lutero que era ostentado em suas intervenções⁶⁵.

R. Bultmann, a grande personalidade da Faculdade de Teologia com a que Heidegger vai estabelecer uma estreita relação, provinha da teologia liberal e acabava de tomar contato com a teologia dialética quando Heidegger chegou a Marburgo. É impressionante a rapidez com que ambos os pensadores entraram em contato e estabeleceram as bases para uma colaboração que se prolongou até que Heidegger retorna a Friburgo para suceder a Husserl. Quando isso ocorre, Heidegger vai escrever a Bultmann que “somente a relação

⁶³ Kisiel, Th.: “The Missing Link in the Early Heidegger”, em J. Kockelmans (ed.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Washington D.C., 1988, 7.

⁶⁴ Gadamer, H.G.: *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996, 42.

⁶⁵ Schlier, H.: “Denken im Nachdenken”, em G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1977, 219.

⁶⁶ Cfr. Poggeler, O.: “Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie”, em M. Happel (ed.), *Heidegger – neu*

peçoal” com ele havia tornado difícil tomar a decisão de retornar a Friburgo⁶⁶.

Também é significativo o motivo que acrescenta Bultmann para explicar a rápida colaboração entre ambos: a comum valorização de Kierkegaard e do teólogo protestante Hermann⁶⁷. A familiaridade de Heidegger com o mundo protestante desempenhou um papel importante desde o princípio. Como resultado disso, Heidegger vai participar, já no primeiro semestre de sua estadia em Marburgo, o semestre de inverno 1923-24, no Seminário que dirigia Bultmann sobre o problema da ética em São Paulo. Heidegger vai intervir ele mesmo com duas comunicações que, de forma significativa, vão versar sobre Lutero, mas concretamente sobre o problema do pecado em Lutero.

As comunicações de Heidegger tiveram lugar em fevereiro de 1924, mas já em dezembro de 1923 Bultmann escreveu entusiasmadamente acerca das contribuições de Heidegger ao desenvolvimento

do Seminário e da mesma forma acerca do seu “protestantismo”. Quiçá valha a pena reproduzir *in extenso* um fragmento devido a relevância que possui: “O Seminário é esta vez especialmente instrutivo porque participa o nosso novo filósofo Heidegger, um discípulo de Husserl. Provêm do catolicismo mas é totalmente protestante, o que demonstrou recentemente no debate que seguiu a conferência de Hermelink sobre Lutero e a Idade Média. Não somente possui um conhecimento excelente sobre a Escolástica senão também de Lutero, e colocou até certo ponto Hermelink em apuros: era manifesto que havia apreendido o problema de uma forma mais profunda do que este”⁶⁸. Bultmann não acrescenta, ademais, que Heidegger estava familiarizado com a moderna teologia, incluída a nascente teologia dialética.

Bultmann não podia ocultar a impressão que lhe produzia tanto o conhecimento que possuía Heidegger acerca da Escolástica como o da tradição protestante, come-

gelesen, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 41.

⁶⁷ Jaspert, B. (ed.), *Rudolf Bultmann. Werke und Wirkung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, 71.

⁶⁸ *Ibid.*, 202.

çando por Lutero. Hoje conhecemos muito melhor as contribuições de Heidegger durante a primeira etapa em Friburgo e, nesse sentido, consideramos que a contribuição ao Seminário é a que cabia esperar dele, tendo em conta o que apontamos anteriormente. No que se refere a filiação protestante de Heidegger, as declarações de Bultmann nos recordam sem dúvida as que previamente havia feito Husserl. Em ambos os casos requerem ser matizadas mas em modo algum resultaram arbitrárias, devido a intensidade com que Heidegger estudou durante um tempo tudo o que era relativo ao mundo da Reforma e ao grau de identificação experimentado com ela.

No que se refere às comunicações desenvolvidas no Seminário, dispomos das atas (Protokolle) das mesmas e dão fé do conhecimento e familiaridade que Heidegger possuía da obra de Lutero, do jovem Lutero sem dúvida, mas também do Lutero maduro⁶⁹. Para nosso propósito nessas páginas é suficiente sublinhar que a figura de Lutero aparece nos textos citados

como uma “violenta erupção”, fazendo uso da expressão heideggeriana com a qual nos encontramos anteriormente. A doutrina luterana aparece como essa erupção tanto se a compararmos com a Escolástica como com a figura aristotélica, magnitudes tão convergentes para Lutero. No que se refere à Escolástica, Lutero afirma um grau de corrupção da natureza humana muito mais radical que a Escolástica. Mas desse ponto de vista vai depender a concepção do Cristianismo como tal. Por outra parte, em sua análise da *Disputatio contra scholasticam theologiam* de 1517 não deixa de referir-se a contraposição entre Lutero e Aristóteles e toda a ontologia grega, de que modo que o Reformador resume seu pensamento afirmando: “Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem”⁷⁰. A teologia fundamentada no texto bíblico, se compreende. Ademais, caberia indicar como também nessa aproximação ao pensamento do jovem Lutero ocupa um lugar destacado a *Disputatio* de Heidelberg de 1518 e sua conhecida contraposição en-

⁶⁹ Cfr. Jaspert, B.: *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, N.G. Elwert, Marburg 1996, 28 ss.

⁷⁰ *Ibid.*, 30.

tre a *Theologia gloriae* e a *Theologia crucis*. É preciso inverter a ordem seguida pela Escolástica, que começa determinando o ser de Deus e do mundo e somente depois toma conhecimento de Cristo. Seria preciso melhor começar pela cruz, antes de dizer em que consistem as coisas. Como sabemos, Heidegger fará esse o seu ponto de vista.

Uns anos mais tarde, em 1927, Heidegger vai intervir de novo em um Seminário de Bultmann, esta vez dedicado ao primeiro comentário de Lutero à Carta aos Gálatas, constituindo uma espécie de Seminário comum⁷¹. Heidegger estava preparado para isso pois, entre outras coisas, esta Carta já havia merecido sua atenção durante seu período de Friburgo, ao abordar a problemática da fenomenologia da vida religiosa. Já então assinala a importância que essa Carta, junto com a Carta aos Romanos, havia possuído para o jovem Lutero⁷². No que interessa ao período de Marburgo, H. Schlier vai seguir recordando muitos anos mais tarde a impressão que lhe havia produzido a ele e a seus companheiros

uma conferência de Heidegger sobre a Carta aos Gálatas⁷³. Finalmente, nesse marco da colaboração entre Heidegger e Bultmann, teria que mencionar também os encontros que celebraram nas tardes dos sábados para ler e comentar juntos o Evangelho segundo São João, colaborando assim Heidegger na gestação de uma obra tão destacada como é o comentário ao Evangelho segundo São João de Bultmann. Há aqui três destacadas colaborações pontuais entre Heidegger e Bultmann, em um marco geral no qual Heidegger costumava participar nos debates da Faculdade de Teologia, com seus questionamentos, suas dúvidas e colaborações positivas.

Sem dúvida, a colaboração de Heidegger com os representantes da Teologia protestante, e mais em concreto a preocupação e interesse heideggerianos por Lutero, se vai estender até o final do período de Marburgo. Mas também é certo que com o passar do tempo cabe observar um maior distanciamento e ambivalência por parte de Heidegger. Um dos motivos de

⁷¹ Cfr. Pöggeler, O.: "Heidegger und Bultmann", 42.

⁷² GA 60, 67-68.

⁷³ Schlier, H.: op cit., 219.

que isso havia sido assim se deve ao ascendente que o historiador e teólogo protestante F. Overbeck, amigo de Nietzsche, vai exercer sobre as posições de Heidegger⁷⁴. O ascendente crescente de que chegou a gozar Overbeck aos olhos de Heidegger, ao largo do período de Marburgo, se deve a que havia acertado ao dar expressão a uma série de dúvidas que vão assaltar o próprio Heidegger. Por isso este não se inibe de remeter com frequência, ante os teólogos protestantes, as posições de Overbeck, na convicção de que enquanto não se rebatesse a esse autor “a teologia protestante estaria no ar”⁷⁵. Por isso Heidegger chegava a afirmar ante os mencionados teólogos que ele ao menos celebrava o aniversário de morte de Overbeck.

Em sua obra de referência *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, ainda quando se dirige fundamentalmente contra a teologia liberal coetânea e contra o otimismo do casamento entre Cristianismo e fé no progresso, Overbeck

termina colocando abertamente o problema da relação entre a fé e o saber, concluindo que se trata de um antagonismo insuperável. A essência do Cristianismo somente se havia feito perceptível no Cristianismo primitivo enquanto fuga e negação do mundo. Nessa fuga consistiria a característica distintiva do Cristianismo⁷⁶. Aparece assim dominado por uma esperança de futuro escatológica na qual se dá um antagonismo insuperável e constante entre a fé e o saber⁷⁷, no qual em algum sentido viria a convergir a convicção de Heidegger acerca da inadequação entre a concepção grega do ser e a concepção escatológica do Cristianismo primitivo.

No intento de elaborar uma teologia científica havia conduzido rapidamente a uma “mundanização” do Cristianismo e havia implantado uma espécie de religião de “sábios” em vez da fé autêntica e viva. Em última instância, Overbeck termina perguntando-se se a teologia pretendeu alguma vez

⁷⁴ Acerca dessa questão pode se ver, entre outros, Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 111; Gadamer, H.G.: “Die religiöse Dimension”, 308.

⁷⁵ Löwith, K.; *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Visor, Madrid 1992, 51.

⁷⁶ Overbeck, F.: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, 85.

⁷⁷ *Ibid.*, 22.

ser cristã ou se pelo contrário se apresentou desde o princípio como uma tarefa de caráter irreligioso⁷⁸. Overbeck começou a exercer sua influência na Alemanha nos anos seguintes à Primeira Guerra Mundial e, em alguns pontos, cabe considerá-lo como uma espécie de precursor da teologia dialética que, em mais de um aspecto, convergia com Kierkegaard. Heidegger também se encontrará depois desse duplo influxo. Não obstante, as posições de Overbeck se mostram mais céticas a respeito da possibilidade não somente de elaborar uma teologia senão de reviver o Cristianismo primitivo no seio do mundo moderno, devido ao contraste fundamental que existe entre a fé no progresso típica do mundo moderno e a fuga do mundo característica do Cristianismo primitivo, à espera do pronto retorno de Cristo e da passagem da atual figura do mundo.

O influxo da obra de Overbeck fez, efetivamente, que as posições heideggerianas se fossem fazendo mais céticas e ambíguas, em um autor que já é por si dado a um de-

terminado coeficiente de ambiguidade. Isso virá acompanhado pelo fenômeno, frequentemente assinalado pelos intérpretes, de que as referências a Lutero se farão cada vez mais escassas. Destaca-se a esse respeito o que ocorre na *opus magnum*: *Ser e tempo*, onde ao longo da extensa obra o nome de Lutero aparece duas vezes. A primeira tem lugar no começo da obra, no contexto da análise da capacidade das ciências para revisar seus conceitos fundamentais. Neste processo participa também a Teologia, e a esse respeito Heidegger alude ao papel que Lutero desempenha nele. A Teologia estaria na busca de uma compreensão mais originária do ser do homem em sua relação com Deus partindo da compreensão proporcionada pela fé, e que permaneceria dentro da mesma. Ante esse processo Heidegger observa que a Teologia “começa lentamente a compreender de novo os fundamentos de Lutero”⁷⁹, evitando fundamentações alheias à própria fé. Segue presente em Heidegger a convicção de que a história da Teologia está sob o influxo

⁷⁸ Ibid., 21 cfr Grossmann, A.: “Zwischen Phänomenologie und Theologie. Heidegger’s ‘Marburger Religionsgespräch’ mit Rudolf Bultmann”, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998), 41.

⁷⁹ GA 2, 13-14.

da ciência grega, o que desfiguraria a mensagem originária do Cristianismo primitivo. Mantém-se firme o rechaço à *Theologia gloriae*.

Há uma segunda passagem em que reaparece o nome de Lutero, esta vez junto com o de Santo Agostinho e de Kierkegaard. Isso ocorre no horizonte da análise da angústia como chave para a compreensão do *Dasein*. Heidegger faz uma referência a presença da angústia e do temor na teologia cristã que teria lugar sempre quando se situe em primeiro lugar o problema do ser do homem em sua relação com Deus, ocupando então um lugar destacado conceitos como “fé, pecado, amor e arrependimento”⁸⁰. Com distintos matizes, os três autores mencionados haviam feito uma contribuição importante para a exploração do *Dasein*, desde esta perspectiva.

De uma forma significativa, os nomes de Santo Agostinho, Lutero e Kierkegaard voltam a aparecer juntos quando nos finais de 1927 Heidegger responde ao requerimento de Bultmann solicitando-

lhe que lhe envie uma breve exposição com vistas à publicação do artigo “Heidegger” no Dicionário *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Entre outras coisas escrevia Heidegger que considerava que “Santo Agostinho, Lutero e Kierkegaard eram *filosoficamente* essenciais para a compreensão do *Dasein*”⁸¹. Não somente Santo Agostinho e Kierkegaard seriam relevantes “filosoficamente”. Também o seria o próprio Lutero, por paradoxal que pudesse resultar.

Apesar de tudo, seguem sendo significativas as escassas menções de Lutero em uma obra como *Ser e tempo*. A partir de tais menções apenas caberia suspeitar, tal como assinala A. Grossmann, a relevância que Lutero teria tido para o jovem Heidegger, segundo podemos constatar hoje através dos textos publicados⁸². Sem dúvida esta circunstância é relevadora de mudanças que se estão produzindo no seio do pensamento heideggeriano, na linha apontada anteriormente. Bem é verdade que a relevância do legado teológico para uma obra

⁸⁰ GA 2, 252-53.

⁸¹ Cfr. Kisiel, Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 452.

⁸² Grossmann, A.: “Heidegger und Luther”, en AA.VV., *Heidegger e i medievali*, Brepols, Turnhout 2000, 193.194.

como *Ser e tempo* não cabe reduzi-la a menções explicitas senão que é preciso reconhecer toda uma presença latente, tal como cedo assinalou, entre outros o próprio Bultmann que vê na análise existencial do *Dasein* uma exposição filosófica profana da visão da existência humana que nos oferece o Novo Testamento⁸³. Toda uma série de conceitos que Heidegger analisa ao largo de sua obra nos apresenta um eco da tradição teológica, em cuja compreensão sabemos, desempenhou um papel muito importante a intervenção luterana⁸⁴.

Não obstante, apesar desse maior ceticismo que invadirá o ponto de vista heideggeriano, e de uma maior inibição na hora de nomear o próprio Lutero, Heidegger todavia vai abordar, de uma forma explícita, antes de abandonar Marburgo, o problema da relação entre fenomenologia e teologia. Referimo-nos, claro está, a conferência *Fenomenologia e Teologia*, pronunciada primeiramente em Tubinga em 9.03.27 e depois re-

petida em Marburgo em 14.02.28, ainda que o texto tenha permanecido sem ser publicado até 1970.

Tomando como referência a distinção luterana entre a *Theologia gloriae* e a *Theologia crucis*, Heidegger concebe a Teologia como uma ciência positiva e por conseguinte como “absolutamente diferente” da filosofia como ciência ontológica⁸⁵. A Teologia viria a consistir em um saber conceitual acerca daquilo que constitui o Cristianismo em um “acontecimento originariamente histórico”, algo que Heidegger, seguindo a Overbeck, denomina “cristianidade” (*Christlichkeit*). Esta “cristianidade” é o “dado” para a Teologia, que é apropriado mediante a fé. O fundamento da mesma seria o Cristo crucificado. Não estamos aqui ante uma constatação teórica de experiências internas mas sim de uma fé, somente na fé se manifestaria o sentido de tal acontecimento. Tal é a positividade que constitui o fundamento da Teologia.

Esta Teologia, na linha da *Theo-*

⁸³ Bultmann, R.: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Herbertreich Evangelischer Verlag, Hamburg 1951, 15.

⁸⁴ Veja-se, entre outros, o trabalho de MCgrath, Sean J: “Das verborgene theologische Anliegen von *Sein und Zeit*”, em M. Enders und H. Zaborowski (eds), *Phänomenologie der Religion Zugänge und Grundfragen*, Karl Alber, Freiburg, München 2004, 271-78; também Pöggeler, O., “Philosophie und Theologie in *Sein und Zeit*”, em Id., *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999, 265-276.

⁸⁵ Heidegger, M.: *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1970, 15.

logia crucis, é a ciência da fé, a ciência do desvelado na fé, e nesse sentido, baseada na positividade da fé, uma “ciência histórica”. Sendo isso assim, todos seus conceitos teriam uma relação essencial com o acontecimento cristão como tal⁸⁶. Chegados a esse ponto, Heidegger se pergunta pela relação da Teologia como ciência positiva com a filosofia. A fé não necessitaria da filosofia mas sim a necessitaria a *ciência* da fé como ciência *positiva*. Agora bem, não a necessitaria para a fundamentação e descobrimento da sua positividade, a “cristianidade”. Somente a necessitaria naquilo que se refere ao seu caráter científico. Heidegger rejeita totalmente a ideia de uma filosofia cristã, mas a filosofia, em troca, poderia desempenhar frente à teologia a função de um “corretivo ontológico” do conteúdo óntico, pré-cristão, dos conceitos teológicos fundamentais⁸⁷.

Eis aqui, de uma forma sintética, o conteúdo dessa intervenção de Heidegger, com a qual praticamente concluía a sua colaboração com a Faculdade de Teologia de

Marburgo. Nela havia procurado ater-se às exigências da *Theologia crucis* luterana. Contudo, sabemos pela correspondência mantida com E. Blochmann que Heidegger vai se mostrar mais cético e ambivalente do que deixa transparecer no texto da conferência. Assim em uma de suas cartas, depois de mencionar as limitações do enfoque dado à conferência, alude a discussões surgidas depois da mesma acerca de se a Teologia é em geral uma ciência. Heidegger observa que em Marburgo isso ocorreu, de uma forma significativa, por parte de seus discípulos, para acrescentar a continuação; “sem dúvida estou pessoalmente convencido de que a Teologia não é *nenhuma* ciência – mas não estou em condições de *mostrá-lo realmente*⁸⁸, sem que isso seja um empecilho para valorizar *positivamente* a grande função desempenhada pela Teologia na história do espírito.

As dúvidas que tomavam Heidegger explicariam que não se decidisse a publicar o texto, ainda que estivesse pronto para isso. Somente se decidiria a fazê-lo muitos

⁸⁶ Ibid., 23.

⁸⁷ Ibid., 32.

⁸⁸ Heidegger, M.- Blochmann, E.: op.cit. Carta de 8 de agosto de 1928.

anos mais tarde. O dedicará então a Bultmann, recordando amistosamente os anos de Marburgo. Mas por sua vez no prólogo falta uma alusão a Overbeck e a sua concepção fundamental da comunidade cristã primitiva enquanto centrada na espera do fim do mundo e por isso negadora do mundo⁸⁹. Parece significativo que Heidegger siga evocando, depois de tantos anos, aquele autor que no período de Marburgo com tanta frequência surgiu nos seus debates com os teólogos protestantes. Nesse sentido, a mencionada carta a E. Blochmann assinala que a conferência havia intentado mostrar como teria que tomar a filosofia quando alguém que compartilha a fé protestante e quer fazer teologia, tomando a filosofia só como ajuda e não como instância problematizadora. Contudo, Heidegger reconhece que ao largo de sua estadia em Marburgo procurou realizar por sua vez a dupla função de ajudar e de questionar: “E assim meu trabalho em Marburgo foi também sempre conscientemente dual – ajudando e também ques-

tionando – e mais de um foi libertado da teologia – se isso é um mérito, é algo que não pode dizer um homem. Se os jovens aos quais faço aqui alusão encontraram a sua liberdade interna, então foi uma ação acertada”⁹⁰. De novo vemos reaparecer o tema da liberdade interna como aspiração, como meta. Algo pelo qual não havia duvidado em lutar o jovem Heidegger em sua confrontação com o “sistema” do catolicismo e como agora em horizonte condicionado pelo protestantismo o segue defendendo para os seus discípulos. Pensamos em definitivo que o próprio Heidegger descreveu acertadamente sua atitude frente ao legado protestante durante sua estadia em Marburgo. Tal atitude consistiu por uma parte dar-lhe sua ajuda e por outra em levantar questionamentos e dúvidas. Em definitivo, se previamente havia se separado do sistema do catolicismo, agora vai se distanciando do universo protestante, ainda que nunca, tal como é próprio de um pensador Heidegger, tenha cortado amarras nem com o catolicismo e nem com o protestantismo. Cre-

⁸⁹ Heidegger, M., *Phänomenologie und Theologie*, 8.

⁹⁰ Heidegger, M.- Blochmann, E.: op.cit. Carta de 8 de agosto de 1928.

mos que nesse sentido, quiçá seja oportuno assinalar que a pouco tempo de sua chegada em Marburgo tenha ordenado comprar as obras completas de Santo Tomás de Aquino para a biblioteca, um símbolo, assinala Gadamer, da “chegada do Heidegger protestante a Marburgo”⁹¹. Ou então quando rechaça que se apresente o seu trabalho filosófico como “fenomenologia católica”. Tal atribuição escreve Heidegger, quiçá seja devida a quem tem convicção de que “também pensadores como Santo Tomás de Aquino ou Duns Scotus tem entendido algo de filosofia, quiçá mais do que os modernos”⁹². Ou ainda o atrativo e fascinação que seguem tendo para ele as estadias na abadia de Beuron, com sua assistência nos ofícios litúrgicos⁹³. Apesar de que suas concepções resultem frequentemente unilaterais e violentas, Heidegger se mostrava excepcionalmente preparado para dialogar com o conjunto da história do pensamento, em suas distintas manifestações. Daí a excepcional riqueza das suas proposições.

O período de maturidade e a referência à Reforma

No ano seguinte do seu retorno a Friburgo, Heidegger expressava a E. Blochmann sua visão negativa tanto acerca do catolicismo como do protestantismo coetâneo⁹⁴. Também o protestantismo se mostraria incapaz de levar a cabo uma verdadeira renovação. Isso, unido aos novos influxos que se mostrariam atuantes na obra de Heidegger, explicaria que as referências a Lutero, e em geral a Reforma, vão se tornando mais escassas e vão perdendo por sua vez o caráter diferenciado que possuíam em outro tempo. A. Grossmann enumera acertadamente uma série de motivos que explicariam o retraimento de Heidegger a respeito da obra luterana nesse novo período. A saber, a crescente distância a respeito da teologia cristã, as dúvidas acerca do seu caráter científico e, de uma forma mais concreta, acerca da possibilidade de uma renovação do protestantismo. Por outra parte, estaria a especial

⁹¹ Gadamer, H.G.: *Mis años de aprendizaje*, 23.

⁹² GA 24,28.

⁹³ Cfr. Schaber, J.: “Te lucis ante terminum. Martin Heidegger und das benediktinische Mönchtum”, en *Edith Stein Jahrbuch* 8 (2002), 281-294.

⁹⁴ Heidegger, M.- Blochmann, E.: op.cit. Carta de 12 de setembro de 1929.

relevância que a partir dos anos trinta terá sobre o pensamento heideggeriano Nietzsche, que detestava Lutero e Hölderlin que se converterá numa espécie de novo mentor filosófico de Heidegger⁹⁵.

Até certo ponto a referência à teologia cristã cedeu lugar à chamada *Hölderlin-Theologie*. Contudo, não devemos cair em excessivas simplificações. Uma certa ambiguidade vai permanecer até o final. Trata-se de um pensamento que se abrirá a novos horizontes mas nele por sua vez seguirá permanecendo certo aquilo de que a proveniência condiciona o futuro.

Sem dúvida, ele vai poder escrever a Jaspers em uma conhecida passagem de uma carta de 1.07.35 que levava pregado “dois estilhaços”: a confrontação com a fé das origens e o fracasso do reitorado⁹⁶. Mas tal confrontação, que sem dúvida foi dolorosa para Heidegger, não supôs para ele uma saída ao ateísmo mas antes transformou esse legado religioso em um novo nível de espí-

rito, de forma que em algum sentido os fundamentos heideggerianos não deixam de evocar aqui aos hegelianos, apesar de geralmente serem tão diferentes⁹⁷. Nesse sentido já em 1929 escreve a E. Blochmann que o passado da existência humana não deve ser considerado como um nada, mas como aquele onde estamos retornando sempre, quando abordamos os problemas em profundidade, mas de forma que esse retorno não é uma assunção sem mais do passado, mas sua transformação⁹⁸. Trata-se de uma apreciação que aparece mais de uma vez nas exposições heideggerianas. Assim ocorre na espécie de curriculum intelectual que oferece em sua obra *Gesinnung* do final dos anos trinta. Ao referir-se ao Cristianismo das origens, assinala que em sua confrontação com o mesmo teve lugar tanto uma manutenção do mesmo como uma separação dolorosa dele. Tratar-se-ia em definitivo de algo que teria de ser “superado” desde seus fundamentos mas não “destruído”⁹⁹. Ademais

⁹⁵ Grossmann, A.: “Heidegger und Luther”, 208.

⁹⁶ Heidegger, M.-Jaspers, K: *Briefwechsel 1920-1963*, (herausg. von W. Biemel und H. Saner), Klostermann, Frankfurt a. Main 1990, 157.

⁹⁷ Cfr. Zaborowski, H. und Bösi, A. (eds), *Martin Heidegger. Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Karl Alber, Freiburg-München 2003, 140-41.

⁹⁸ Heidegger, M.- Blochmann, E.: op.cit. Carta de 12 de setembro de 1929

⁹⁹ GA 66,415.

deve-se ter presente que Heidegger distingue as vezes, entre Cristianismo (Christentum) entendido como formação cultural e política, e “Cristianidade” (Christlichkeit) enquanto expressa a fé da comunidade cristã primitiva, de forma que uma confrontação com o Cristianismo entendido dessa forma não supõe necessariamente combater o cristão¹⁰⁰. Dentro de sua ambiguidade, parece permanecer aberta em Heidegger a porta para uma aceitação da “Cristianidade” no novo marco do seu pensamento.

Em conexão com isso, caberia mencionar as considerações que faz Heidegger em seus cursos sobre Nietzsche. A cultura moderna seria “cristã” inclusive quando não é crente e por sua vez o Cristianismo se esforça por ser agente e colaborador da cultura, Cristianismo cultural (Kulturchristentum), precisamente ali onde se produziu uma separação da “Cristianidade” do Cristianismo primitivo¹⁰¹. Resulta patente que, quando Heidegger se refere a este *Kulturchristentum*, está pensando especialmente no protestantismo. Com efeito,

é sob a forma do protestantismo como o Cristianismo havia fomentado o desenvolvimento da cultura moderna e faria valer a metafísica do Idealismo alemão e do Romantismo, operando em tudo isso uma série de transformações, acomodações e adaptações que colocariam manifesto que esse Cristianismo caminha a “reboque” da cultura moderna e que havia perdido sua capacidade anterior de criar e transformar a história, a partir de si mesmo¹⁰².

Haveria, não obstante, o ponto em que o protestantismo se antecipa à moderna filosofia. Com efeito, um aspecto de especial relevância na convergência entre o Cristianismo (protestante) e a moderna cultura o vê Heidegger com razão na contribuição do protestantismo ao advento da moderna metafísica da subjetividade, reaparecendo agora o tema da primeira convergência entre Lutero e Descartes. Este último é sem dúvida o primeiro a formular de uma forma clara a nova metafísica, mas esta foi preparada de uma forma *mediada* pela insistência do Cristia-

¹⁰⁰ Heidegger, M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. Main 1972, 202-03.

¹⁰¹ Heidegger, M., *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, 427.

¹⁰² *Ibid*, 144-45.

nismo protestante na certeza da salvação¹⁰³. Lutero havia contribuído para a transformação da moderna metafísica na qual a essência da verdade se transmuta em certeza, em *certitudo*. Com efeito, Lutero se coloca angustiosamente o problema da certeza da salvação, e dessa forma a doutrina da justificação, enquanto certeza da salvação, se irá converter no centro da teologia protestante¹⁰⁴. Antes que Descartes intervisse filosoficamente, já Lutero havia protagonizado a transformação da essência da *veritas* em *certitudo*.

Ainda que a valorização da moderna metafísica da subjetividade não seja de modo algum a mesma em Hegel e em Heidegger, não resultará difícil encontrar certos paralelismos entre a visão hegeliana acerca do papel do protestantismo e a que oferece Heidegger no começo dos anos quarenta em seus cursos sobre Nietzsche e Parmênides. Caberia nesse sentido refletir sobre os pontos de convergência entre Lutero e Descartes na visão que nos oferecem Hegel e Heidegger. Contudo, a contraposição

entre a *Theologia gloriae* e a *Theologia crucis* segue firme em Heidegger até o final. Não se produz aqui o passo à *Theologia gloriae* que se dava em Hegel.

Sempre que se apresentava a oportunidade para isso, Heidegger reiterava o mesmo ponto de vista. A fé e o pensamento filosófico são duas atividades independentes que não necessitam um da outra, tal como havia manifestado Lutero, e tal como, contudo, tende a esquecer a própria Igreja. Assim o faz, por exemplo, em um discurso de novembro de 1951, em Zurique. À pergunta de se o Ser e Deus devem ser considerados idênticos, a resposta de Heidegger é como sempre afiada: “A fé não tem necessidade do pensamento do Ser. Se o necessita já não é fé. Trata-se de algo que o compreendeu Lutero. Inclusive sua própria Igreja parece que esqueceu isso¹⁰⁵.”

Dois anos mais tarde Heidegger vai reiterar esse ponto de vista quando participa como convidado da Academia Evangélica de Hofgeismar, em dezembro de 1953. De novo se pronuncia contra os

¹⁰³ Ibid, 146.b

¹⁰⁴ GA 54,54; 75-76.

¹⁰⁵ GA 15, 437.

esforços mediadores que se realizam, inclusive na parte protestante, entre o pensamento filosófico e a fé, e reprova os teólogos que tem em geral pouca confiança naquele sobre o qual se assentam propriamente e que por isso recorrem tanto à filosofia. Frente a isso a recomendação de Heidegger aos teólogos é franca: permanecer exclusivamente no âmbito da revelação¹⁰⁶. De novo Lutero teria de servir como referência. Mediante uma clara separação entre o âmbito da fé e o do pensamento filosófico se salvaguardaria melhor o caráter misterioso da revelação. A contraposição contra as posições hegelianas é manifesta. Acrescentamos todavia um terceiro testemunho, entre outros possíveis. Trata-se de uma carta que em junho de 1965 Heidegger escreve a W. Stolz, na qual coloca como referência da Teologia o grande luterano S. Kierkegaard, uma dessas “erupções violentas” nas quais se manifestaria o espírito do Cristianismo primitivo. Em uma passagem da mesma assinala: “Parece-me que a mo-

derna Teologia de ambas confissões somente busca a adequação do Cristianismo ao tempo presente mas não a contemporaneidade com o cristão que no desespero pensou Kierkegaard”¹⁰⁷. Vemos assim nesses três pronunciamentos como Heidegger segue fiel em sua maturidade ao pensamento do jovem Lutero em torno a *Theologia crucis*.

Por outra parte é preciso consignar que no começo dos anos sessenta se oferecerá a Heidegger por parte de um qualificado representante da Teologia protestante a oportunidade de participar de novo da discussão de um texto de Lutero, rememorando por um momento a intensa ocupação com a obra do Reformador em sua juventude. G. Ebeling convidou Heidegger no semestre de inverno 1960-61 a participar num Seminário no qual examinava a obra de Lutero *Disputatio de homine*. As duas últimas sessões contaram com a presença de Heidegger que participou animadamente dos debates, segundo escreve o próprio Ebe-

¹⁰⁶ “Gespräch mit Martin Heidegger”, en *Anstöße. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar* 1 (1954), 33.

¹⁰⁷ Cfr. Brauh, H.-J. (ed.), *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Theologischer Verlag, Zürich 1990, 51.

¹⁰⁸ Ebeling, G.: *Lutherstudien II*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1977, IX.

ling¹⁰⁸.

Podemos em definitivo, concluir que apesar das mudanças experimentadas no pensamento heideggeriano, a referência a Lutero, ainda que se atenuar consideravelmente, não desaparece do seu horizonte mas segue marcando decisivamente sua concepção acerca das relações entre a fé e o pensamento filosófico, de acordo com a *Theologia crucis* de que falava a *Disputatio* de Heidelberg de 1518, uma abordagem que Heidegger tomará por correta sem submetê-la a ulteriores questionamentos. Por outra parte, durante um tempo decisivo na configuração do pensamento heideggeriano, a referên-

cia a Lutero foi bastante mais do que isso. O Reformador se converteu então para Heidegger um companheiro de busca, uma referência que o ajudou a desmontar o passado teológico e filosófico, a acometer sua tarefa desconstructiva em busca das experiências originárias encobertas pela tradição, o que também lhe deu diretrizes para avaliar a evolução da moderna filosofia, sobretudo a alemã. Por tudo isso cabe afirmar que também Heidegger prolonga à sua maneira a tradição da filosofia alemã que considerava a Reforma protestante como um dos seus referenciais, como um dos seus sinais de identidade.