

CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS ENTRE OS PRIMEIROS FENOMENÓLOGOS DA RELIGIÃO

CONVERGENCES AND DIVERGENCES AMONG
THE FIRST PHENOMENOLOGISTS OF RELIGION

RENATO KIRCHNER^(*)



^(*) Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é professor do Programa de Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner@puc-campinas.edu.br

Resumo

A meta deste texto consiste em abordar dois temas correlatos, a saber: de um lado, fazer um levantamento dos principais autores e obras que influíram diretamente no surgimento e na consolidação da fenomenologia da religião enquanto disciplina específica no âmbito dos estudos das religiões, procurando evidenciar até que ponto é possível dizer que há ideias convergentes e/ou divergentes entre os principais autores e obras; de outro lado, traçar um paralelo entre duas concepções de fenomenologia da religião, tendo como ponto de partida uma análise parcial das obras *Phänomenologie der Religion* (*Fenomenologia da religião*), de Gerardus van der Leeuw e *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Fenomenologia da vida religiosa*), de Martin Heidegger.

Palavras-chave: Fenomenologia da religião. Gerardus van der Leeuw. Martin Heidegger.

Abstract

The goal of this paper is to address two related themes, namely: on the one hand, to survey the main authors and works that influenced directly in the emergence and consolidation of the phenomenology of religions a specific discipline within the study of religions, seeking evidence to what extent it is possible to say that there convergent and/or divergent ideas among the main authors and works; on the other hand, to draw a parallel between two conceptions of phenomenology of religion, taking as its starting point a partial analysis of the works *Phänomenologie der Religion* (*Phenomenology of religion*), Gerardus van der Leeuw and *Phänomenologie des religiösen Lebens* (*Phenomenology of religious life*) by Martin Heidegger.

Keywords: Phenomenology of religion. Gerardus van der Leeuw. Martin Heidegger.

Em *Meu caminho na fenomenologia* (*Mein Weg in die Phänomenologie*), Heidegger mesmo reconhece que, em 1907, “o principal auxílio, nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia”, estavam voltadas para Brentano. E, mais adiante: “Após quatro semestres, abandonei o estudo teológico e dediquei-me inteiramente à filosofia” (HEIDEGGER, 2009, p. 85-86). Importante observar que, a caminho de uma formação teológica, Heidegger tenha sido atraído cada vez mais para algumas obras filosóficas. De fato, o domínio da teologia vai sendo aos poucos abandonado, em vista do que era possível acompanhar nos seminários de Heinrich Rickert e pelos textos de Emil Lask. Todavia, o que atraía mesmo sua atenção eram as *Investigações lógicas*. É o que podemos ler nesta passagem:

Esta situação obrigou-me a voltar à obra de Husserl. Entretanto, também esta abordagem repetida permaneceu insatisfatória, pois não conseguia superar uma dificuldade capital. Esta referia-se à simples questão de como se deveriam realizar os modos de proceder do pensamento denominado ‘fenomenologia’. O elemento inquietante desta questão resultava da ambiguidade que a obra de Husserl revela à primeira vista. (HEIDEGGER, 2009, p. 87).

Esta passagem dá o tom e define a atenção de Heidegger ao longo dos anos de sua formação acadêmica, ou seja, embora houvesse uma promessa de o estudante seguir uma carreira eclesiástica (OTT, 2000), aos poucos, porém, o jovem Heidegger foi voltando todas as suas energias para a filosofia. Naturalmente, filosofia significava, então, fenomenologia! De modo que o próprio Husserl dizia naqueles anos: “A fenomenologia somos eu e Heidegger” (STEIN, 2001, p. 143). Porém, para Heidegger, o que poderia significar “fenomenologia” por volta dos anos em que atuava como professor em Marburgo? Trata-se de uma pergunta nada fácil de responder e, muito menos, objetivamente. Como veremos, logo a seguir, presume-se que as melhores respostas possam e certamente devam ser encontradas a partir das obras completas heideggerianas.

Percebe-se facilmente que a obra heideggeriana é um conjunto muito vasto, pois abrange mais de uma centena de volumes. Diante disso, uma pergunta muito simples, mas importante, deve ser colocada a qualquer leitor ou estudioso de sua obra: qual(is) obra(s) deve(m) ou merece(m) ser investigada(s)? Depende! Depende de muitas e possíveis variáveis, certamente! Mas, sobretudo, de como e o que se quer ler e estudar na e da obra heideggeriana.

Não pretendemos enredar aqui em considerações apenas de ordem bibliográfica. Trata-se tão-somente de apontar, de passagem, a movimentação que acontece na medida em que Heidegger se ocupa do fenômeno religioso. De qualquer modo, conhecer os bastidores em que o filósofo realiza suas investigações só é possível se seguirmos os vestígios dei-

xados por cada um dos textos e se acompanharmos os exercícios fenomenológicos que Heidegger neles realiza. Somente nesse sentido é possível entender e compreender o modo em que Heidegger concebe e elabora uma fenomenologia da religião à sua maneira. Assim, no intuito de compreender adequadamente a obra heideggeriana, é necessário que sejamos capazes de acompanhar o caminho trilhado pelo filósofo, isto é, que sejamos capazes de acompanhar o modo como seus textos se inscrevem no âmbito das grandes obras do pensamento contemporâneo. Com efeito, mesmo na leitura e interpretação de textos aparentemente simples, é preciso não supor demais, sendo mesmo necessário assumir positiva e reflexivamente as pressuposições que carregamos conosco, a fim de podermos permitir-nos também acompanhar e movimentar-nos nos caminhos trilhados pelo filósofo.

Otto Pöggeler, um dos estudiosos da obra heideggeriana, escreveu certa vez num texto intitulado “Novos caminhos com Heidegger?” (“Neue Wege mit Heidegger?”):

Por fim, à frente das obras completas, Heidegger quis colocar apenas a seguinte epígrafe: ‘Caminhos – não obras’. Esta epígrafe não deve ser mal entendida. Há naturalmente, entre os filósofos, alguns em que existe uma ruptura com o que faziam numa período anterior, contribuindo para não serem reconhecidos em seus escritos tardios. [...] Atualmente, porém, aconteceu uma ruptura em relação ao pensamento de Heidegger e que não poderá ser desfeito. A única prova se a investigação do pensar de Heidegger propriamente continua válido reside no fato de também ele conduzir a um novo relacionamento para com ele. Pois, se as obras completas de Heidegger são apenas caminhos, estarão hoje em dia também em jogo novos caminhos com Heidegger? (PÖGgeler, 1982, p. 40-41)¹.

No intuito de entender a mudança de Heidegger da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião, é conveniente que tenhamos presente – embora de passagem apenas – o contexto teórico em que se encontravam Husserl e Heidegger durante os anos da Primeira Guerra Mundial e, sobretudo, os anos que se seguiram até que – sob a indicação e recomendação insistente do próprio Husserl – Heidegger passa a atuar como professor

¹ A tradução desta passagem e do trecho da carta a Richardson são minhas. A primeira foi publicada originalmente em *Philosophische Rundschau* (cf. PÖGgeler, 1982). John D. Caputo, no livro *Desmistificando Heidegger*, escreve: “Pöggeler considera que Heidegger tem tendência para levar a cabo uma transformação radical ‘mais ou menos de cinco em cinco anos’; *Martin Heidegger’s Path of Thought*, p. 280” (CAPUTO, 1998, p. 66, nota 1). Penso que deveríamos sempre levar a sério a posição do próprio Heidegger numa carta a Richardson, datada de primeiro de abril de 1962, publicada como prólogo em *Heidegger: Da fenomenologia ao pensamento (Heidegger: Through Phenomenology to Thought)*: “A distinção que o senhor faz entre ‘Heidegger I’ e ‘Heidegger II’ só se justifica desde que se tenha sempre em mente que somente a partir do que é pensado como I pode concordar com o que se deve pensar como II. Pois o I só é possível se está presente no II. Contudo, qualquer fórmula continua sendo equivocada. A multiplicidade de termos como viragem, esquecimento e destino diz respeito ao complexo temático, em si mesmo multiforme, de ser e tempo, complexo temático que tais termos procuram exprimir. Somente um pensamento multiforme alcança um dizer correspondente à coisa tematizada naquele complexo temático. Este pensamento multiforme não exige uma linguagem nova, mas uma mudança da relação com a essência do antigo” (RICHARDSON, 1963).

na Universidade de Marburgo, de 1923 a 1928. O fato é que, mesmo estando ainda em Friburgo e, sobretudo, pela publicação póstuma das preleções e seminários oferecidos por Heidegger naqueles anos, ainda seria possível dizer que “a fenomenologia” eram apenas Husserl e Heidegger, conforme o mestre pretendia? De fato, por mais nobre e elevado que fosse o empenho de Heidegger na perspectiva de Husserl, hoje em dia não seria muito precipitado concluir apenas isso?

Inicialmente, temos de considerar que se trata de um período em que o próprio Husserl procedeu a uma revisão completa de sua obra principal (HEIDEGGER, 2009, p. 88) –sobretudo das *Investigações lógicas* –, solicitando para isso a colaboração de Adolf Reinach (1883-1917). Além disso, em 1912, Reinach, juntamente com Moritz Geiger e Alexander Pfänder, haviam ajudado a fundar o famoso *Anuário de filosofia e investigação fenomenológica*, tendo Husserl como editor principal. De fato, Heidegger mesmo reconhece – num pequeno texto de 1963, já citado – o que este *Anuário* significou enquanto veículo de divulgação, sendo mesmo sinônimo de fenomenologia:

Então, o ano de 1913 trouxe uma resposta. Na Editora ‘Max Niemeyer’ começou a ser publicado o *Anuário de filosofia e investigação fenomenológica* editado por Husserl. O primeiro volume é inaugurado com o tratado de Husserl que já manifesta, no título, o elemento caracterizador e o alcance da fenomenologia: *Ideias a propósito de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*.

A ‘fenomenologia pura’ é a ‘ciência básica’ da filosofia por ela marcada. ‘Pura’ significa: ‘fenomenologia transcendental’. ‘Transcendental’ é a ‘subjetividade’ do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos ‘subjetividade’ e ‘transcendental’ indicam que a ‘fenomenologia’ se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da filosofia moderna; fazia-o, não há dúvida, de tal maneira, que a ‘subjetividade transcendental’ atinge, através da fenomenologia, uma possibilidade de determinação mais originária e universal. A fenomenologia retém as ‘vivências conscientes’ como área temática; mas, já agora no âmbito da pesquisa da estrutura dos atos vivenciados, sistematicamente projetada e garantida, e isto conjugado à pesquisa dos objetos vivenciados nos atos, sob o ponto de vista de sua objetividade” (HEIDEGGER, 2009, p. 87-88).

Entretanto, ao lado do fato da importância na divulgação de textos fenomenológicos, não só de Husserl e Heidegger, mas também de Max Scheler, Edith Stein, Eugen Fink e muitos outros do círculo fenomenológico, de fato, segundo o próprio Heidegger – naturalmente olhando em retrospectiva em 1963! –o *Anuário* trazia outras consequências. Para tais possíveis consequências, gostaríamos de apontar, tomando como referência a citação acima. Se, de um lado, Heidegger reconhece e se mantém na esteira dos temas e preocupações husserlianas, que, aliás, haviam sido despertados nele pelas *Investiga-*

ções lógicas (1900/1901) e radicalizadas ainda mais em *A filosofia como ciência de rigor* (1911), algo realmente importante acontece na medida em que, a partir de 1916, com a mudança de Husserl para a Universidade de Friburgo, estabeleceu-se um círculo não formal de fenomenólogos e Heidegger, finalmente, passaria a ter um contato direto com o pai da fenomenologia; por outro lado, e aqui as tarefas das pesquisas atuais da obra heideggeriana certamente encontram-se ainda incipientes e, por isso, talvez sejam muito relevantes nos próximos anos, em que Heidegger distingue-se de Husserl em temas como “tempo puro”, “fenomenologia pura”, “fenomenologia transcendental”, “vivências conscientes”, por exemplo? Não é necessário ir muito longe para perceber que diferenças fundamentais irão se acentuando cada vez mais ao longo dos anos de 1916 a 1927. Naturalmente, não é possível dizer que Heidegger se afasta totalmente de Husserl. A dedicatória, além de outras referências explícitas em *Ser e tempo* ao mestre, são a prova do reconhecimento e da dívida de Heidegger com Husserl (HEIDEGGER, 2006, p. 5 e p.33, mas particularmente p. 78, nota 31).

Diante disso e dentro das condições e limites que a presente reflexão pode oferecer, nosso propósito consiste em evidenciar que na obra *Fenomenologia da vida religiosa*, certamente, encontram-se algumas preocupações fenomenológicas de Heidegger muito peculiares. Contudo, antes de dar prosseguimento nessa direção, é importante dizer que durante décadas os nomes de Husserl e de Heidegger sequer eram referenciados no que diz respeito à fenomenologia da religião.

A fenomenóloga italiana Angela Ales Bello, estudiosa da obra de Husserl, escreve: “A propósito, eu quis submeter à crítica um preconceito segundo o qual Husserl não se teria interessado por questões filosóficas concernentes tanto ao problema de Deus quanto à temática da teologia e da religião” (ALES BELLO, 1998, p. 97). Mais adiante, a mesma autora também registra: “Husserl certamente não era um estudioso conhecido pelas suas investigações sobre as culturas e sobre as religiões. [...] Por isso, desperta uma certa surpresa o fato de que van der Leeuw tenha intuído as potencialidades da fenomenologia nesta direção”(ALES BELLO, 1998, p. 107). Com efeito, em diferentes estudos a fenomenóloga italiana trouxe à tona o interesse de Husserl pelo fenômeno religioso a partir de manuscritos inéditos. No entanto, era sabido também que Husserl mesmo incentivara que vários de seus alunos – entre eles, A. Reinach, E. Stein e o próprio Heidegger – se ocupassem com temáticas religiosas.

Quanto ao interesse de Heidegger por textos religiosos, durante os primeiros anos em Friburgo, na perspectiva da fenomenologia da religião, já eram conhecidos, há bastante tempo, e por duas razões: a) havia textos publicados, desde os primeiros anos como acadêmico em Friburgo, nos quais tal interesse estava manifesto no próprio título e dobramentos; b) mais conhecidas, embora não publicadas em vida, porém, são as anotações e preleções dos primeiros anos como professor em Friburgo².

Além dos textos de Heidegger sobre fenomenologia da religião dos primeiros anos como professor não estarem publicados oficialmente antes de 1995, convém ter presente que aproximadamente uma década após Heidegger ter se ocupado com fenomenologia da religião nas preleções em Friburgo, Gerardus van der Leeuw (1890-1950) publicou uma obra sistemática e abrangente onde, ao lado de outros estudiosos da religião, os nomes de Husserl e Heidegger são citados (VAN DER LEEUW, 1977). Tommy Akira Goto escreve a respeito desta obra:

O primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso foi o historiador das religiões Gerardus van der Leeuw (1909-1950), cuja obra *Fenomenologia da religião* (*Phänomenologie der Religion*) foi publicada em 1933. Essa obra abriu, decididamente, o caminho para que a fenomenologia da religião seguisse na direção de se constituir uma ‘ciência’ no estudo da religião e do sagrado. A proposta de van der Leeuw foi transformar a fenomenologia da religião numa ‘ciência’ primeira, diferenciando-a de outras ciências (GOTO, 2011, p. 63).

A menção aqui ao livro de van der Leeuw não deve ser vista sem maiores considerações, na medida em que suas diversas versões e, principalmente, pelo fato de ter sido traduzido sucessivamente para diversas línguas, tornou-se sinônimo de “fenomenologia da religião”³.

Hans-Jürgen Greschat, professor emérito de História da Religião na Universidade de Marburgo, publicou *Was ist Religionswissenschaft?*, no ano de 1998. Este livro

² Desde o início dos anos 60, era possível tomar conhecimento parcial das preleções de Heidegger sobre fenomenologia da religião em Friburgo, através de comentadores, como é o caso de *A via do pensamento de Martin Heidegger* (*Der Denkweg Martin Heideggers*), de Otto Pöggeler (PÖGGELER, 2001). Importante lembrar também que, no Brasil, em termos de uma introdução aos estudos da obra heideggeriana, merece destaque *A gênese da ontologia fundamental*, de João Augusto A. Amazonas Mac Dowell, publicado pela Herder de São Paulo em 1970; tudo indica que, em grande parte, o autor baseou-se consideravelmente no livro de Pöggeler, cuja primeira publicação remonta ao início dos anos 60 (MAC DOWELL, 1993).

³ Em 1925, Friedrich Heiler, então professor na Universidade de Marburgo, traduziu e publicou *Introdução à fenomenologia da religião* (*Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Munique, Ernst Reinhardt) para a língua alemã. Heiler, procedente de uma família católica, tornou-se professor na universidade de Munique, de onde, em 1920, mudou-se para faculdade de teologia da Universidade de Marburgo, tornando-se professor em 1922.

foi traduzido no Brasil sob o título *O que é ciência da religião?*, em 2005, e publicado pela editora Paulinas, de São Paulo⁴. Tradução realizada pelo também alemão, Frank Usarski, professor no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP. Com efeito, Greschat denomina por “abordagens clássicas da fenomenologia da religião” (GRESCHAT, 2005, p. 136s), sem fazer menção sequer a Heidegger. Pois bem, entre os tais clássicos da fenomenologia da religião, Greschat volta sua atenção para três autores, a saber: Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Friedrich Heiler (1892-1967) e Geo Widengren (1907-1996) (GRESCHAT, 2006, p. 136-142).

Contudo, a quais publicações Greschat refere-se exatamente? Vejamos isso sucintamente. De Gerardus van der Leeuw: *Introdução à fenomenologia da religião (Einführung in die Phänomenologie der Religion*, cuja tradução alemã é de 1925, mas a primeira publicação em língua holandesa remonta a 1924). Todavia, a publicação que se consolidou com uma referência primeira leva por título *Fenomenologia da religião (Phänomenologie der Religion)*, e foi publicada na Alemanha em 1933⁵. De Friedrich Heiler: *Formas de manifestação e essência da religião (Erscheinungsformen und Wesen der Religion)*, publicado em 1961, ou seja, 28 anos depois da obra de Gerardus van der Leeuw⁶. De Geo

⁴ No âmbito dos estudos sobre as religiões tem sido bastante controverso qual das três formas a seguir seria mais adequada: Ciência da Religião, Ciências da Religião e Ciências das Religiões. Historicamente, na Alemanha, consolidou-se a perspectiva de estudos no singular, ou seja, “Ciência da Religião” (*Religionswissenschaft*), sendo esta a expressão empregada por Greschat. Entendemos que, na medida em que as investigações sobre as religiões passaram a ser vistas e aceitas como inter, multi, trans e pluridisciplinares, tudo indica que a tendência será de se consolidar como Ciências da Religião, sendo por isso a expressão mais aceita e empregada pela maioria dos programas de pós-graduação dos estudos das religiões no Brasil.

⁵ Convém apontar uma série de particularidades que fazem parte da história editorial desta obra. É provável que tais particularidades tenham contribuído para que se tornasse ao longo de três décadas – período em que foi ampliada, revista e atualizada – uma obra referencial, também pelo título simples e direto que passou a ostentar no início dos anos 30. Vejamos: a) a primeira versão, publicada na Holanda em 1924, foi traduzida para o alemão no ano seguinte, contendo então apenas 33 parágrafos [§]; b) no prefácio, de 1933, o próprio autor agradece a participação e contribuição de R. Bultmann, bem como menciona K. Jaspers, mas o autor dá a entender que lhe serviram de base os estudos de Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874), Johannes Edvard Lehmann (1862-1930), Hans Haas (1868-1935) e Alfred Bertholet (1868-1951), grandes nomes vinculados aos estudos históricos e comparados das religiões; c) a língua inglesa conheceu uma tradução já em 1938 sob o título *Religion in essence and manifestation: a study in phenomenology*, por J. E. Turner; d) durante os anos 40, foi preparada uma “tradução” (com a colaboração do autor) para o francês, pelo Dr. Teol. Jacques Marty, sob o significativo título *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, publicada em 1948, em Paris, pela editora Payot; e) Fondo de Cultura Económica, do México/Buenos Aires, publicou uma tradução espanhola feita por Ernesto de la Peña e rev. de Elsa Cecilia Frost, em 1964 (reimpressão em 1975); f) na Itália, com tradução de V. Vacca, a Universale Bollati Boringhieri, de Turim, publicou *Fenomenologia della religione*, em 1975 (reedição de 1992); g) da primeira versão da obra (1924) até a definitiva (1956) foram incorporados 79 novos parágrafos, resultando num total de 112 parágrafos na versão definitiva; h) como van der Leeuw viria a falecer em 1950, a versão definitiva contou com o auxílio filho do autor, J.R. van der Leeuw. É notório o quanto van der Leeuw foi modificando e atualizando a obra ao longo dos anos!

⁶ Dentre as várias obras publicadas por Heiler depois do final da Primeira Guerra Mundial, merece destaque

Widengren: *Fenomenologia da religião (Religionsphänomenologie)*, sendo a tradução para a língua alemã de 1969. Contudo, também este livro conheceu uma primeira versão em língua sueca ao longo da década de quarenta: *Religionens värld: religionsfenomenologiska studier och översikter (O mundo da religião: estudos fenomenológicos da religião e visões gerais)*, tendo sido publicado em Estocolmo no ano de 1945 pelo professor de Uppsala.

Feitas estas menções a autores e obras que certamente se tornaram referenciais no que diz respeito à fenomenologia da religião, vejamos a quais conclusões chega Greschat em seu livro:

Não há muita diferença entre a primeira, a segunda e a terceira *Fenomenologia da religião*. Quem escreveu uma nova não tinha a intenção de imitar seus antecessores, mas optou por uma maneira de apresentação e uma organização dos parágrafos que se destacam das anteriores. Do ponto de vista do conteúdo, porém, é muito pouco o que distingue os livros (GRESCHAT, 2006, p. 140).

Uma página adiante, Greschat arremata:

As três fenomenologias da religião clássicas têm mais um aspecto comum: preenchem livros volumosos. Gerardus van der Leeuw precisou de 800 páginas; Friedrich Heiler, de 600; Geo Wiedengren, de 680. Embora considerassem dados históricos secundários, acumularam-nos na tentativa de não omitir nada do que tinham lido, ouvido e encontrado durante suas viagens. (GRESCHAT, 2006, p. 141).

Em seguida, Greschat também levanta alguns questionamentos, os quais gostaríamos de comentar a partir de outro trecho citado do mesmo contexto:

Cada um dos três autores faz isso à sua maneira. As abordagens de Gerardus van der Leeuw e de Friedrich Heiler, porém, chamam nossa atenção de modo especial. Os dois apresentam-nos esboços sobre a essência da religião que é inerente a todas as religiões históricas, mas como tal não se torna realidade em nenhuma. Os autores citados resolveram cada qual a seu modo o problema. Duvido que se encontre entre os cientistas da religião contemporâneos alguém que esteja motivado a retomar a mesma tarefa sob uma nova perspectiva. Pelo contrário, já faz algum tempo que cientistas da religião constataram a morte da fenomenologia da religião. Será que a disciplina está apenas passando por um sonho intermediário até que traga novos frutos? Quanto a mim, não me arrisco a nenhuma avaliação definitiva. Se houver um renascimento, deveríamos estar preparados e saber como os fenomenólogos da religião trabalham (GRESCHAT, 2006, p. 141-142).

Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung (A oração: uma investigação histórica e psicológica da religião), resultado de uma dissertação de Munique em 1917, mesmo ano em que a obra *Das Heilige*, de Rudolf Otto, foi publicada. De maneira impressionante, em 1923, esta obra já contava com cinco edições. Importante mencionar – embora de passagem apenas! –, que Greschat dedica as últimas páginas de seu livro, num tópico intitulado “A ‘oração’ vista como fenômeno”, ao livro de Heiler sobre a “oração” (GRESCHAT, 2006, p. 147-152). Contudo, no final das contas, resta uma dúvida se Greschat, de fato, está entendendo a “oração” em perspectiva fenomenológica ou apenas em perspectiva comparativa!

Um dos aspectos mais positivos presentes nas considerações de Greschat diz respeito ao fato de ele reconhecer que, embora possa haver semelhanças entre as três “abordagens ‘clássicas’ da fenomenologia da religião” como, por exemplo, “cada um dos três autores faz isso à sua maneira”, causa certa surpresa o fato de que há “algum tempo [...] cientistas da religião constatarem a morte da fenomenologia da religião”. Mais ainda: “Duvido que se encontre entre os cientistas da religião contemporâneos alguém que esteja motivado a retomar a mesma tarefa sob uma nova perspectiva”. Diante dessas afirmações, gostaríamos de dizer que – mesmo que de passagem apenas – entre os estudiosos das religiões alemães não há unanimidade quanto à “morte da fenomenologia da religião”!!! Hermann Brandt, por exemplo, num artigo publicado no Brasil, em 2006, considera que há uma “percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha” – isso estampado no subtítulo do artigo!!! Num dos tópicos do artigo, Brandt chega mesmo a questionar: “Estamos diante de um reavivamento da fenomenologia da religião?” (BRANDT, 2006, p. 129). Além disso, Greschat parece não ter tomado conhecimento de uma série de outras publicações que, durante décadas, tem acompanhado os estudos fenomenológicos da religião, como é o caso do livro *Introducción a la fenomenología de la religión* (*Introdução à fenomenologia da religião*), do espanhol Juan Martín Velasco, publicada pela primeira vez em 1973 e que, em 2006, também já se encontrava na sétima edição revista e ampliada. De fato, no intuito de adentrar e entender os bastidores do que Greschat denomina de “a morte da fenomenologia da religião”, deveríamos no mínimo tomar conhecimento do capítulo “7. La fenomenología de la religión desde la segunda mitad del siglo XX. Problemas, tareas y perspectivas” (VELASCO, 2006, p. 423-466)⁷.

Entretanto, esta conclusão requer que façamos algumas observações, no sentido de retomarmos a linha condutora de nossa reflexão, a saber: em que consiste propriamente a fenomenologia da religião em e para Heidegger? De fato, levando-se minimamente em conta os livros dos fenomenólogos da religião comparados por Greschat, percebe-se facilmente que o conteúdo das preleções de Heidegger do primeiro período em Friburgo se distingue da sistematicidade dos autores citados. É bem verdade: Greschat sequer cita

⁷ Ao lado do sugestivo título – bem como igualmente volumoso e sempre de novo atualizado – de Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, sugerimos que se tome conhecimento de várias outros livros, dentre os quais poderíamos destacar: *Introdução à fenomenologia religiosa* (PIAZZA, 1976), *Fenomenología e filosofía de la religión* (LUCAS HERNÁNDEZ, 1999), *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião* (CROATTO, 2001), *Filosofia y fenomenología de la religión* (SÁNCHEZ NOGALES, 2003). No âmbito das pesquisas realizadas, no Brasil, nos programas de pós-graduação em Ciências da Religião, atentar também para estudos relevantes como: *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião* (DREHER, 2003) e “Fenomenologia da experiência religiosa” (MENDONÇA, 1999, p. 65-89).

Heidegger, ao menos não no sentido que pudesse ter alguma relevância ou algum peso ao lado de van der Leeuw, Heiler e Widengren. Contudo, antes destes “clássicos” da fenomenologia da religião, não houve outros fenomenólogos que tivessem se ocupado com o “fenômeno religioso”? De fato, ao lado de Heidegger, já tínhamos mencionado outros nomes que, estando igualmente próximos de Husserl, acabaram por escrever obras significativas, sendo – também elas! – muito distintas fenomenologicamente entre si e das ideias desenvolvidas por Heidegger, seja pelo conteúdo seja pelo modo como assimilam e desenvolvem a fenomenologia enquanto método de investigação⁸.

Contudo, no que diz respeito a Heidegger, encontram-se publicados atualmente vários volumes das obras completas que evidenciam, direta e indiretamente, uma preocupação pela interpretação de textos religiosos e na compreensão de fenômenos religiosos. Entretanto, convém já fazer uma advertência em forma de questionamento: onde começa e onde termina o interesse de Heidegger pelo fenômeno estritamente religioso em sentido próprio? Apoiando-nos num comentário de John Caputo, a propósito da “dificuldade da vida e a hermenêutica da faticidade”, onde está em jogo a própria “luta (*Kamp*) de Heidegger”, podemos ler:

Uma coisa que emerge claramente da leitura das primeiras conferências de Friburgo (1919/1923) é o fato de Heidegger ter sido, desde o início, um filósofo revolucionário, propenso a efetuar uma renovação radical da existência e do pensamento, a reconduzir a vida às suas fontes e recursos mais profundos. Sempre encarou como sua tarefa apontar o caminho na direção de uma nova ordem, tendo constantemente por objetivo uma espécie de ‘outro início’, de um tipo ou de outro. Heidegger era um ‘radical’ que procurava uma renovação radical, um radical cuja radicalidade assumiu (no mínimo) formas diferentes em momentos diferentes, passando por diversas ‘viragens’ (que cada dia que passa são mais difíceis de contar) (CAPUTO, 1998, p. 66).

⁸ Pela contemporaneidade com as preleções de Heidegger na primeira fase como professor em Friburgo, convém destacar os trabalhos, segundo as edições espanholas levadas a efeito pela Encuentro, de Madri, ambas de 2007: Adolf Reinach, *Anotaciones sobre filosofia de la religión* (presume-se serem anotações feitas pelo autor, na frente de batalha, durante a Primeira Guerra Mundial, onde veio a falecer) e Max Scheler, *De lo eterno en el hombre* (publicado em 1921). Além disso, devemos ter presente que, entre as últimas décadas do século XIX e início do século XX, produziu-se grande quantidade de estudos relacionados à *filosofia da religião*. Duas escolas de pensamento fortemente influenciaram os estudos daquela época: o neokantismo e o hegelianismo, como também o historicismo. Alguns autores que marcaram o jovem Heidegger: E. Husserl, F. Brentano, D. Escoto, M. Lutero, W. Dilthey, S. Kierkegaard, Mestre Eckhart, por exemplo. Contudo, em textos seus dessa época são citados também nomes como Troeltsch, Droysen, Rickert, Ranke, Windelband, Simmel e Misch. De fato, há várias obras importantes sobre o fenômeno religioso dessa época, entre as quais convém destacar: *O sagrado: delineamentos para a filosofia da religião* (1902), de Wilhelm Windelband; *A religião dentro dos limites da humanidade* (1908), de Paul Natorp; *O conceito de religião no sistema da filosofia* (1913), de Hermann Cohen; *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (1917), de Rudolf Otto; *Comentário à Carta aos romanos* (1919), de Karl Barth.

Do conjunto de volumes das obras completas e embora já tenhamos apontado para o fato de que o fenômeno religioso ocupa um lugar especial no período em que Heidegger foi professor em Friburgo, nossa atenção deve voltar-se particularmente para o volume 60 das obras completas: *Fenomenologia da vida religiosa (Phänomenologie des religiösen Lebens)* (HEIDEGGER, 2010). Neste volume, publicado pela primeira vez em 1995, estão reunidas preleções em que se pode falar propriamente que Heidegger tenha buscado forjar e estabelecer uma peculiar fenomenologia da religião.

Em que contexto acadêmico são oferecidas estas preleções? A proximidade pessoal e temática de Heidegger com Husserl, desde 1918, contribui decisivamente para que suas investigações tivessem a marca de uma fenomenologia da religião, cuja elaboração detalhada Husserl havia encarregado seu assistente. Contudo, Heidegger já trabalhava numa concepção própria da fenomenologia, partindo do conceito da *experiência fática da vida*. De fato, a discussão continuada com a tradição cristã representa o contexto dentro do qual Heidegger desenvolverá a *hermenêutica da faticidade* (HEIDEGGER, 2010, p. 324).

A mudança fundamental, contudo, não reside apenas na mudança e no emprego de novos conceitos filosóficos. Temos de perguntar-nos: qual o sentido da mudança e do emprego dos conceitos nestas análises fenomenológicas? Ao propor e fazer uma *hermenêutica da faticidade*, Heidegger está preocupado em garantir e salvaguardar a *unidade estrutural do fenômeno do mundo do ser-aí humano*. Nosso objetivo, portanto, consiste em olhar para dentro dos bastidores das primeiras investigações fenomenológicas realizadas por Heidegger enquanto era ainda um jovem professor e, provavelmente, nem muito conhecido ainda, sobretudo ainda não fora da Alemanha.

Tendo presente este contexto acadêmico e filosófico alemão, é possível aproximar-nos propriamente do modo como Heidegger realiza seus primeiros exercícios fenomenológicos em vista de uma peculiar fenomenologia da religião. Assim, poderíamos perguntar: ao ler e interpretar textos de Paulo, Agostinho e Eckhart, o jovem Heidegger está interessado em quê? E, para o que nos interessa particularmente no presente artigo, qual o objeto e a tarefa que ele se impõe ao ler e interpretar as epístolas paulinas, já que são estas que ocupam Heidegger na “Introdução à fenomenologia da religião” durante as releções friburguenses do semestre de inverno de 1920/21 (HEIDEGGER, 2010, p. 61-112)?

Pois bem, pela menção explícita feita à “fenomenologia da religião” no título do § 18, vejamos o que diz Heidegger:

É possível utilizar o material da filosofia da religião para a fenomenologia? De que modo a história da religião mesma em geral é adequada em sua objetualidade? Seria possível dizer que se a história da religião explica a religiosidade a partir do mundo religioso circundante, como a partir da história da época, como se lhe poderia censurar que não lhe é possível alcançar sua objetualidade? Ela apenas interpreta, enquanto ciência objetiva, livre de prejuízos e opiniões prévias, em virtude do material de sentido que as fontes contemporâneas alegam, com independência de todas as tendências do presente. Esta argumentação, contudo, tem uma aparência de justificação. Por um lado, é necessário dar razão até certo ponto; por outro lado, porém, deve-se contrapor: toda objetividade histórico-científica e a compreensão histórico-objetiva não garantem nada enquanto tudo não for esclarecido no que diz respeito à concepção prévia orientadora (*leitenden Vorgriff*) (HEIDEGGER, 2010, p. 69-70).

Seja pelo conjunto dos seis parágrafos sob o capítulo 2, seja pelo teor específico e o que é acentuado por Heidegger na passagem citada, imprescindível fazermos algumas considerações no sentido de resguardar o que, afinal, o filósofo de Messkirch entende propriamente por “fenomenologia da religião”. Expliquemos: a) o plano teórico e científico de fundo, a princípio, dá motivo para que facilmente nos desviemos das intenções de Heidegger, ou seja, ele mesmo contrapõe: “toda objetividade histórico-científica e a compreensão histórico-objetiva não garantem nada enquanto tudo não for esclarecido no que diz respeito à concepção prévia orientadora”. Pode-se deduzir que há, de fato, uma discussão sobre o que se entende por “religião” e “religiosidade”, mas que, provavelmente, tanto a filosofia em voga como o conjunto das ciências a se ocuparem com o “fenômeno religioso”, não sejam capazes de “ir às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*); se isso procede, então: b) é possível que a advertência (contraposição) seja mesmo um aceno ou indicação ao que realmente é fundamental para Heidegger e, neste caso, também haveria uma distinção nítida entre “filosofia da religião” e “fenomenologia da religião”, ou seja, embora no conjuntos das preleções seja tão frequente a primeira como a segunda expressão, não há como negar que as intenções heideggerianas são claramente fenomenológicas.

Com efeito, Heidegger requer que tudo seja “esclarecido no que diz respeito à “concepção prévia orientadora” (*leitenden Vorgriff*)”. Ora, perguntar pelo que é pressuposto fundamentalmente enquanto fio condutor das ciências positivas implica em questionar ou advogar pela cientificidade delas. Nestes termos, poderíamos admitir uma “ciência prévia” (*Vorwissenschaft*)? Ciência prévia seria, então, sinônimo de ciência ontológica ou simplesmente ontologia. Portanto, a preocupação de Heidegger, realmente, não é ôntica, na medida em que uma ciência prévia deve ser condição de possibilidade de toda e qual-

quer investigação ôntica ou científica e é isso que pretende Heidegger.

Mas isso ainda não é tudo. Afinal, qual seria mesmo a condição de possibilidade de acesso aos fenômenos concretos investigados nas preleções de Friburgo e nas quais seria possível arrostar uma “fenomenologia da religião” propriamente heideggeriana? Para responder a esta pergunta, não devemos perder de vista o teor do capítulo que abre e antecede o capítulo 2, isto é, o “Capítulo 1: Interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas” (HEIDEGGER, 2010, p. 61-67). Com efeito, a “Parte II” do curso “Introdução à fenomenologia da religião” não leva por título “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas”? Sendo mais específicos ainda, vale a pena prestar atenção ao início do “§ 14. Introdução”, sendo o primeiro parágrafo do “Capítulo 1”:

No que segue, não temos a intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológico-exegética, nem tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica (*eine Anleitung zumphänomenologischen Verstehen*). O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia (*Vorverständnis*) para uma via originária de acesso (*ursprünglichen Weg des Zugangs*). Nessa direção se fará necessário elaborar e interpretar o método da história das religiões de tal modo que possa ser comprovada criticamente. O método teológico está fora de nossas considerações. É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia. O indício formal (*formale Anzeige*) renuncia à compreensão última que só pode dar-se numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento (HEIDEGGER, 2010, p. 61).

Por um lado, esta passagem é autoexplicativa na medida em que nos esclarece as motivações do jovem Heidegger em vista de uma fenomenologia da religião. Muito brevemente: fica claro que, embora esteja em jogo uma interpretação da Espístola aos Gálatas, de Paulo, o foco não é de ordem dogmática, teológico-exegética, histórica, meditativa! O fenomenólogo insiste: “O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia (*Vorverständnis*) para uma via originária de acesso (*ursprünglichen Weg des Zugangs*)”. Por outro lado, fica por esclarecer devidamente o que se entende ali por “indício formal”. Para isso, é pertinente dar atenção ao “§ 13. O ‘indício formal’”, sendo um dos parágrafos do último capítulo da “Parte I”, a saber: “Capítulo 4: A formalização e o indício formal”:

O que é a fenomenologia? O que é o fenômeno? Isso só pode ser anunciado formalmente aqui. – Toda experiência – como o experimentar enquanto o que experimenta – pode ‘ser assumido no fenômeno’, isto é, pode tornar-se questionável:

- 1) Pelo 'quê' originário (*ursprünglichen 'Was'*), que é experimentado nele (*conteúdo*) (*Gehalt*);
- 2) Pelo 'como' originário (*ursprünglichen 'Wie'*), em que é experimentado (*referência*) (*Bezug*);
- 3) Pelo 'como' originário (*ursprünglichen 'Wie'*), no qual o sentido referencial é realizado (*realização*) (*Vollzug*).

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

Vê-se claramente por esta passagem que a "fenomenologia da religião", segundo Heidegger, deve colocar o acento na "totalidade de sentido" (*Sinnanzheit*) da religião. Seu interesse volta-se para a experiência da religiosidade originária. Contudo, como e até que ponto é isso possível fenomenologicamente? Enfim, qual o propósito de Heidegger propriamente dito? Desse modo, em que sentido pode-se falar em "fenomenologia da religião" a partir de Heidegger? Assim, na intenção de determinar o melhor possível o *objeto e a tarefa ou método da fenomenologia da religião*, apresentaremos, a seguir, algumas indicações preliminares que poderão orientar a leitura e interpretação das preleções friburgueses reunidas sob o título geral *Fenomenologia da vida religiosa*:

a) *Quanto ao objeto da fenomenologia da religião*: trata-se de voltar à experiência cristã originária e de compreender o problema da explicação religiosa; a compreensão fenomenológica deve fazer a experiência da objetualidade em sua originalidade; a fenomenologia deve ter continuamente em vista o problema do conceito prévio relacionado à história; a religiosidade cristã consiste na experiência cristã de vida originária e é, enquanto tal, ela mesma; a experiência fática da vida é histórica. Enfim, a religiosidade cristã ensina e vive a temporalidade enquanto tal.

b) *Quanto à tarefa ou método da fenomenologia da religião*: segundo Heidegger, a compreensão fenomenológica está situada, fundamental e totalmente, fora da oposição entre racional e irracional, entre sujeito e objeto; não se deve emprestar qualquer teoria ou modo de interpretação para a determinação do objeto investigado e da tarefa a ser empreendida; a proclamação de Paulo, enquanto fenômeno religioso, deve ser analisada em todas as direções fenomenológicas de sentido; o *fenômeno da proclamação* é uma referência vital imediata do *mundo próprio* (*Selbstwelt*) do apóstolo Paulo em relação ao

mundo circundante (Umwelt) e do mundo compartilhado (Mitwelt) com a comunidade na qual se encontra e da qual suas epístolas provêm. Este é, portanto, um fenômeno central.

Apesar das dificuldades de se recompor um possível texto original das preleções a partir de anotações de alunos que assistiram às exposições de Heidegger, não resta dúvida que nelas pulsa e está presente um modo de pensar muito original. Por esta razão, “Introdução à fenomenologia da religião” é de primordial importância para compreender seu pensamento inicial em relação ao fenômeno religioso e, tratando-se de Heidegger, de uma concepção e busca por elaboração de uma peculiar fenomenologia da religião.

Por fim, retomando o tema inicial destas considerações introdutórias ao título “Convergências e divergências entre os primeiros fenomenólogos da religião”, gostaríamos de reconhecer que desde o nascimento da fenomenologia houve certamente uma salutar necessidade de haver consonâncias e dissonâncias. Toda dificuldade, talvez, seja conviver salutarmente com ou mesmo nas diferenças a partir de uma mesma origem comum. Heidegger mesmo é enfático neste sentido:

A expressão ‘fenomenologia’ significa, antes de tudo, um *conceito de método*. Não caracteriza a quiddidade real dos objetos da investigação filosófica, o quê dos objetos, mas o seu modo, o *como* dos objetos. Quanto mais autenticamente opera um conceito de método e quanto mais abrangentemente determina o movimento dos princípios de uma ciência, tanto maior a originariedade em que ele se radica numa discussão com as coisas elas mesmas e tanto mais se afastará do que chamamos de artifício técnico, tão numeroso em disciplinas teóricas (HEIDEGGER, 2006, p. 66).

Enfim, o lema de suas obras completas “Wege, nicht werke” (“Caminhos, não obras”), deveria sempre de novo ser visto apenas como um aceno fundamental. Afinal, adverte-nos: “O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o conceito de encobrimento” (HEIDEGGER, 2006, p. 76).

Neste cenário, também parece-nos compreensível e até mesmo aceitável que haja diversas ciências atuando simultânea e conjuntamente em vista de investigar e compreender um mesmo fenômeno religioso cada vez desde uma perspectiva própria. Van der Leeuw, nas primeiras linhas do Prefácio da edição de 1933, escreve:

Ao publicar em 1925 uma pequena *Introdução à fenomenologia da religião*, tive de confessar que aquele trabalho era apenas um esboço de um livro maior, embora ainda não tivesse sido escrito. Agora, ao aparecer o livro maior, preciso confessar que me encontro na mesma posição. Também este livro contém, quando menos em várias partes, caráter de esboço. O terreno da fenomenologia da religião é tão imenso que até mesmo uma exposição detalhada, como a que me tornou possível a amabilidade de meu editor, precisa provocar

frequentemente a impressão de que a maior profundidade do fenômeno, o mais remoto limite de seu aparecimento só poderia ser tocado numa monografia (VAN DER LEEUW, 1964, p. 9, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Angela. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.
- BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural: A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 46, n. 1, p. 122-151, 2006.
- CAPUTO, John D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CROATTO, Jose Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DREHER, Luís Henrique (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: UFJF, 2003.
- GOTO, T. A. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2004.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- _____. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.
- _____. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HEILER, Friedrich. *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. Munique: Reinhardt, 1919.
- _____. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhamer, 1961.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas* (vol. 1 e 2). Rio de Janeiro: Forense Universitária, respectivamente 2014 e 2012.
- _____. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.
- LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún. *Fenomenología e filosofía de la religión*. Madri: BAC, 1999.
- MAC DOWELL, J. A. *A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de 'Sein und Zeit'*. São Paulo: Loyola, 1993.
- MENDONÇA, Antônio Gouveia de. Fenomenologia da experiência religiosa. *Numen*, Juiz de Fora, v. 2, n. 2, p. 65-89, 1999.

- OTT, Hugo. *Martin Heidegger: a caminho de sua biografia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- PIAZZA, Waldomiro O. *Introdução à fenomenologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1984.
- _____. Neue Wege mit Heidegger? Em *Philosophische Rundschau*, 29. Jahrgang, Tübingen: J.C.B. (Paul Siebeck), 1982, p. 39-71.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: M. Hijhoff, 1963 (reedições de 1967 e 1973).
- SÁNCHEZ NOGALES, José Luis. *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.
- VANDER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. 4. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- _____. *Fenomenologia de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.
- VELASCO, Juan Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7. ed. Madri: Trotta, 2006.
- WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madri: Cristiandad, 1976.

Recebido em setembro de 2015
Aceito em novembro de 2015