

# Qual é o lócus de Deus: no túmulo ou no homem? A religião à luz da fenomenologia ou ontologia hermenêutica heideggeriana<sup>1</sup>

## Which is the *locus* of God: in the tomb or in the man? Religion in the light of Heidegger's phenomenology or hermeneutics ontology

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves<sup>2</sup>

### RESUMO

Objetiva-se neste trabalho investigar a pergunta sobre o lugar da presença de Deus à luz da fenomenologia ontológica hermenêutica de Martin Heidegger. Justifica-se este objetivo duas motivações. A primeira corresponde ao retorno da religião após a crítica da modernidade e a profecia acerca de seu término. A religião não morreu e a questão de Deus continua presente na cultura pós-moderna. A segunda refere-se à análise heideggeriana da religião que perpassa o tema da experiência religiosa em sua condição de experiência fática de vida e a sentença da *morte de Deus* anunciada por Nietzsche, exigindo uma nova hermenêutica de conotação fenomenológico-ontológica. Para atingir esse objetivo, apresentar-se-á o conceito de fenomenologia hermenêutica e sua aplicação no livro X das *Confissões* de Santo Agostinho e far-se-á análise ontológico-hermenêutica a partir do fragmento 125 de *A Gaia Ciência* de Friedrich Nietzsche e da concepção de *Ereignis* – acontecimento-apropriação –. Concluir-se-á que a religião não prescinde da experiência de vida e que a questão de Deus requer uma nova interpretação da manifestação do ser que se dá ao homem, exigindo um *ateísmo hermenêutico* que possibilite filosoficamente redescobrir o lócus de Deus no próprio homem.

<sup>1</sup> Recebido em 13/03/2015. Aprovado em 23/04/2015.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e Pós-doutor em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). País de origem: Brasil. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br.

---

**PALAVRAS-CHAVE:** Fenomenologia hermenêutica. Experiência de vida fática. Niilismo. *Morte de Deus*.

---

## ABSTRACT

Objective in this work is investigate the question about the place of God's presence, from the perspective of the ontological phenomenology hermeneutic of Martin Heidegger. Justified this goal two motivations. The first corresponds to the return of religion after the critique of modernity and the prophecy about your finish. The religion did not died and the question of God continues present in culture postmodern. The second refers to the Heidegger analysis of religion that go beyond the theme of religious experience factual of life and the sentence of *God death* determined by Nietzsche, requiring a new hermeneutical of conotation phenomenological-ontological. To reach this goal, will present up the concept of hermeneutical phenomenology and your application on the book X of the Confession of Augustine Saint and will make analysis ontological-hermeneutical from the fragment 125 of *The Science Gaia* of Friedrich Nietzsche and of the conception of *Ereignis* – event-appropriation. Concluded to the religion not dispense of the experience of life and that the question of God requires a new interpretation of manifestation of be that gives to the man, requiring a *hermeneutical atheism* that possibilities phylosophically rediscover the *locus* of God in the own man.

---

**KEYWORDS:** Hermeneutical phenomenology. Experience factual of life. Ereignis. *God death*.

---

## Introdução

Este texto é produto de um projeto de pesquisa para o biênio de 2012-2013, decorrente de outros projetos de pesquisa que se realizaram em anos anteriores, cuja pretensão era pensar o sentido da religião e da questão de Deus no contexto pós-moderno. Dos projetos anteriores resultaram trabalhos acadêmicos que apontaram para a necessidade da hermenêutica à reflexão teológica sobre Deus na contemporaneidade (GONÇALVES, 2010), à articulação entre ontologia hermenêutica e teologia transcendental (GONÇALVES, 2011a), à afirmação da identidade da teologia no estudo da religião (GONÇALVES, 2011b) e para pensar a revelação (GONÇALVES,

2013a). Esses trabalhos trouxeram à tona um diálogo entre filosofia e teologia, na análise da religião e da revelação cristã.

Desses trabalhos emergiu também a pergunta referente à localização de Deus, uma vez que apontaram para a necessidade de refletir sobre o ateísmo e a secularização, redescobrimo o lugar de Deus na cultura contemporânea. Por isso, objetiva-se neste trabalho apresentar os resultados da pesquisa desenvolvida neste último biênio, analisando à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana a experiência religiosa no âmbito da experiência da vida fática e da sentença nietzscheniana da *morte de Deus*. Para atingir este objetivo, apresentar-se-á a necessidade da análise fenomenológico-hermenêutica da religião e sua aplicação no livro X das *Confissões de Santo Agostinho* e do fragmento 125 de *Gaia Ciência* de Friedrich Nietzsche. Espera-se evidenciar que o lócus de Deus é o próprio homem, urgindo então a necessidade de um *ateísmo hermenêutico* e um novo redimensionamento do pensar sobre Deus, um pensar meditativo que se abre para a clareira do *novum*.

## 1. A necessidade de uma nova maneira de analisar a religião

### 1.1 A pertinência da análise da religião

No evento da Modernidade, o homem buscou sua auto-regulação, centrou-se em si mesmo, pôde afirmar sua auto-suficiência e a negação de Deus e da religião. O homem descobriu sua individualidade e criou uma ciência autônoma que moderniza a técnica, apresentando-se como messiânica em relação aos problemas humanos, para trazer ordem e progresso. Em seu *Curso de Filosofia Positiva*, Augusto Comte expõe que a ciência é o derradeiro estágio do homem, que supera definitivamente os estágios anteriores, tanto o religioso em que o homem acreditava em seres sobrenaturais isentos de caráter empírico, quanto o filosófico em que o homem se situa como contemplador e reflexivo do universo. A ciência coloca o homem em seu estágio último e definitivo, tendo como base a

*empíria* que fundamenta a comprovação da hipótese lançada para o desenvolvimento do conhecimento científico (COMTE, 1991, p. 3-4). Em seu célebre texto, *O futuro de uma ilusão*, Sigmund Freud, após ter apresentado a religião como *ilusão* – uma vez que os desejos suscitados são irrealizáveis – também colocava a ciência em um pedestal messiânico, por prometer ao homem aquilo que possui condições de realizar. A ciência faz prevalecer a razão antropocêntrica e a experiência empírica como fundamentos que a mostram como efetivamente real, não ilusória e triunfante (FREUD, 1978, p. 124-128).

As formulações pré-modernas de Deus e da religião e a clássica metafísica do ser não foram suficientes para amparar e aquietar o ser humano moderno. Por isso, este ser humano viu na ciência a sua salvação e em si mesmo a nova grande potência. No entanto, os eventos históricos da era contemporânea – tais como as duas guerras mundiais, os regimes totalitários, as guerrilhas –, os movimentos de contracultura e o existencialismo em suas diversas modalidades, propiciaram a manifestação da inquietação pelo sentido da existência humana, a procura de novos rumos e, no caso da religião, a necessidade de repensar sua negação e recriá-la a partir de novos caminhos (LIBÂNIO, 2002, p. 15-44).

A mencionada recriação de caminhos explicita a saudade do homem pela religião, o seu desejo de retorno e de instaurar a *religião do retorno*, pois se vive um “renascimento do interesse pelo religioso” e “um retorno temático à fé” (VATTIMO, 1998, p. 8). A religião não se exauriu e a secularização não é necessariamente oposição à religião, mas expressão da inserção da religião no mundo. Neste sentido, Vattimo atém-se ao Cristianismo definindo seu engajamento no mundo em analogia à encarnação do Verbo divino. Deste modo, responsabiliza o Cristianismo pela emergência do fenômeno da secularização, ao explicitar que é a inserção do Cristianismo no mundo que trouxe à tona sua própria dessacralização e a secularização da sociedade e da cultura. Remetendo-se ao que denomina de *pensamento fraco*, o autor mostra a flexibilidade como fator preponderante na pós-modernidade, possibilitando que o

religioso se mova tanto intra quanto extra institucionalmente. É aqui que o autor afirma a possibilidade de um Cristianismo não religioso, depois da Crisandade ou um culto religioso do divino sem a obrigatória inserção religiosa institucional (VATTIMO, 2004, p. 7-16). Articula-se então a herança cristã com o niilismo pós-moderno, em que se desconstrói uma religião, fundamentada na metafísica clássica, para apresentar uma nova religião, sem necessariamente a presença de instituições religiosas ou com flexibilidade normativa dessas instituições (VATTIMO, 1998, p. 23-36).

Considerando então *o retorno do religioso e a religião do retorno*, retoma-se a experiência descrita por Rudolf Otto, em sua obra monumental *O Sagrado*, escrita em 1917 e que serviu de parâmetro para pensar a religião. Nessa obra, o autor realça o Sagrado como a experiência religiosa que o homem realiza antes mesmo de alcançar a conceituação referente a Deus. Para isso, denomina de *Numinoso* a categoria de “interpretação e valoração bem como a um estado psíquico, numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, donde se julga tratar-se de objeto numinoso” (OTTO, 2007, p. 38). Identifica-se com o *Sagrado* a concepção de *Mysterium tremendum et fascinans*, imbuído do paradoxo da experiência que possibilita de um lado, tremer, temer, assustar-se e apavorar-se e de outro lado, fascinar-se e de sentir-se atraído (OTTO, 2007, p. 36-78). Ora, esta concepção de experiência do *Sagrado*, centrada na experiência antropológica, possibilita pensar que a experiência religiosa se alarga e se estende para além dos ritos e das formas institucionalizadas.

A religião não é uma instância que se esvaziou de sentido e está esvaziada em sua substancialidade prática. Ao contrário, retornou ao homem como elemento constitutivo da própria presença humana no mundo e não como mera oposição ao seu caráter moderno. Por isso, a religião enquanto exprime a relação do homem com o *Sagrado* é elemento integrante da vida humana que ultrapassa configurações sociais e institucionais. É possível então ao homem pós-moderno afirmar que é religioso, mas que não pertence a nenhuma instituição de crença religiosa. Ele pode viver uma moral religiosa sem inferir essa

moral de alguma instituição religiosa, tem a possibilidade de tornar os cultos religiosos autônomos, ainda que herdados de instituições religiosas – por exemplo, o culto aos santos herdado da tradição cristã católica –, e penetrar instâncias alheias a tais instituições – por exemplo, os meios de comunicação não confessionais. Além disso, a religião institucional na era contemporânea é marcada pela pluralidade, superando o exclusivismo do Cristianismo no Ocidente. O pluralismo religioso é uma realidade tão marcante que é possível afirmar sua irreversibilidade, a necessidade intensa e urgente do diálogo inter-religioso, possibilitando a emergência de teologias das religiões (HICK, 2005, p. 34-55). Diante disso e considerando o sentido da religião perguntamos: como analisar a religião neste contexto contemporâneo pós-moderno, marcado pela autonomia do homem na efetividade da religião e pelo pluralismo religioso?

A religião é um tema que até o século XIX era analisada predominantemente pela teologia e pela filosofia, mas a partir de Max Müller teve início um processo de análise histórica das religiões, especialmente a partir de sua convivência por duas décadas junto às sociedades hinduístas. Com isso, esse autor introduziu metodicamente o interesse pela descoberta da origem de determinada religião, de seus respectivos textos sagrados, de suas tradições orais, de seus ritos e símbolos que dão sentido à sua existência (GRESCHAT, 2006, p. 47-50). Também a sociologia, já em seus primórdios, incidiu sobre a análise da religião (WACH, 1990), seja para realizar a crítica marxista de que a religião é *ópio do povo* que propicia a alienação e o fetiche da mercadoria (MADURO, 1983); seja para afirmar a religião como eixo de funcionamento social em suas diversas formas elementares (DURKHEIM, 1989); seja para relacionar o cristianismo protestante com o espírito do capitalismo (WEBER, 2004). Constata-se ainda o desenvolvimento da análise psicológica da religião (TROELTSCH, 1905), incluindo a crítica psicanalítica da religião concebida como ilusão e vista no âmbito da conceituação de arquétipos, oriundos do inconsciente coletivo (JUNG, 1990, p. 7-38). Com isso, gradativamente configurou-se a possibilidade da religião ser analisada sob vários enfoques científicos,

surgindo a ciência da religião, as ciências da religião e as ciências das religiões (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 5-25; USARSKI, 2006, p. 13-28). Mas essas configurações se ampararam originariamente na análise fenomenológica da religião (ELIADE, 1996), em função de que emergiu a compreensão acerca da correspondência entre religião e confissão religiosa, e também entre religião e experiências que ultrapassam o caráter institucional e que atingem o âmago da experiência de sentido de vida humana.

## 1.2 A fenomenologia hermenêutica heideggeriana

A filosofia que por muito tempo analisou a religião na forma de teodicéia assumiu o caminho da análise fenomenológica. Esse caminho tem seus parâmetros na hermenêutica contemporânea que, com Friedrich Schleiermacher (2003) e com Wilhelm Dilthey (2005), superou a concepção de hermenêutica como interpretação gramatical ou filológica de textos bíblicos, literários e jurídicos, trazendo à tona o conceito de hermenêutica como teoria geral da compreensão e da interpretação, resgatando o sentido histórico do que deva ser compreendido e interpretado. Além disso, a fenomenologia inaugurada por Edmund Husserl que possibilitou o acesso às coisas mesmas, dando grande relevo à intuição em seu desenvolvimento, propiciou que a religião se tornasse objeto de análise fenomenológica (ARAÚJO, 2012, p. 43-47).

Na esteira da hermenêutica e da fenomenologia, Martin Heidegger (1889-1976) que identificou fenomenologia com ontologia, formulou uma fenomenologia hermenêutica, herdando a perspectiva existencial de Soren Kierkegaard, que lhe possibilitou pensar a relação entre religião e existência, com concentração na temporalidade, pela qual se pensa o histórico e a partir deste, o instante como o próprio tempo em processo de efetividade (PIEPER; ROOS, 2012). Seu interesse filosófico pela religião também está relacionado ao seu contexto vital. Ele provinha de família cristã católica, em que seu Pai era sacristão em Messkirch, cujas funções eram tanto manuais quanto instrutivas ou catequéticas. Desde o início da primeira década do século XX, Heidegger estudou em escola católica e estava destinado à formação

sacerdotal, tendo inclusive ingressado na ordem dos Jesuítas. Sua formação filosófica e teológica teve influência da escolástica tomista, assumida e incentivada para toda a Igreja católica por parte do papa Leão XIII em sua carta encíclica *Aeterni Patris* de 1879. Os seus problemas cardíacos levaram-no de volta para a casa de sua família, onde teve a oportunidade de repensar sua opção pelo sacerdócio e retomar o caminho da formação filosófica. Com isso, após o seu doutorado em Filosofia, concluído em 1913, referente ao tema do Psicologismo (HEIDEGGER, 1978, p. 59-188) realizou uma tese de livre docência sobre *Duns Scotto* em que desenvolveu o tema da analogia da fé (HEIDEGGER, 1978, p. 189-411). Heidegger objetivava com essa tese alcançar condições para ocupar a cátedra de Filosofia Católica. Não obtendo sucesso no processo seletivo para a referida vaga, nem mesmo como docente suplente, Heidegger continuou em sua função de assistente de Edmund Husserl, vindo a aprofundar a fenomenologia transcendental sem desvincular-se do interesse pela religião, principalmente pelo cristianismo (SAFRANSKI, 2000, p. 43-122).

No período de 1918-1919, Heidegger elaborou – e não ministrou – um curso sobre a mística medieval, constituído de estilo próprio e inaugurou uma expressão central no início de sua obra filosófica: *faktische Lebenserfahrung*. Este curso foi associado e ministrado com outros três no período de 1920-1921, constituindo juntos a obra *Phänomenologie des Religiösen Lebens* (HEIDEGGER, 1995). Poucos anos depois (1923) ministrou um curso específico sobre hermenêutica, intitulado *Ontologie. Hermeutik der Faktizität* (HEIDEGGER, 2004). Antes disso, já havia o curso denominado *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (HEIDEGGER, 1985), ministrado no semestre de inverno de 1921-22, que serviu para conceituar a faticidade e para dar início à fenomenologia da faticidade.

A partir de sua obra marcante *Sein und Zeit* de 1927 e seu complemento em *Grundproblem der Phänomenologie* escrito no mesmo ano (VON HERMANN, 1997, p. 29-36), em que conceituou sua ontologia fundamental para buscar recuperar a história do ser a partir da concepção de *Dasein* – o ser aí – que implica na análise do

ser a partir da existência do ente, Heidegger dedicou-se a filosofar sobre a fé cristã em seu texto *Phänomenologie und Theologie* também de 1927 (HEIDEGGER, 1976, p. 45-78). No entanto, ao realizar a *viragem* debruçou-se no conceito de *Ereignis*, mediante o qual desenvolveu a questão de Deus e da religião em suas obras *Beiträge zur Philosophie*, escrita no período de 1936 a 1938 (HEIDEGGER, 2012) e *Nietzsche I e II*, escrita entre os anos de 1936 a 1940 (HEIDEGGER, 2007). Traduz-se *Ereignis* como *acontecimento-apropriação* ou como *evento*, sendo seu significado filosófico o dar-se do Ser ao homem ou o modo como o ser se dá no homem e o modo do homem assumir a *Ereignis* em sua vida. Nesta perspectiva, Heidegger desenvolveu ainda sua *Brief über den Humanismus* em 1946 (HEIDEGGER, 1976a), ministrou o curso sobre o significado de pensar em 1959 (HEIDEGGER, 2008b) e a conferência *Zeit und Sein* proferida em 1962 (HEIDEGGER, 1991, pp. 203-219) em que aprofunda a *Ereignis* e a conclamação a um pensamento que supere a fragmentação da ciência moderna e da técnica fechada em si mesma, para ser um *pensamento meditativo* que reflita o homem na totalidade de sua existência e em sua relação com o ser (STEIN, 2011, p. 21-82).

Diante do exposto, infere-se da trajetória do pensamento de Heidegger a possibilidade de analisar a religião a partir da idéia de *faktische Lebenserfahrung* e a partir de *Ereignis*. Em termos interrogativos: em que medida Heidegger se ocupa do fenômeno religioso?

## 2. O lugar da experiência religiosa: o encontro do homem com Deus

### 2.1 A fenomenologia hermenêutica da faticidade

Nas obras em que se encontra a fenomenologia hermenêutica da faticidade de Heidegger infere-se que a fenomenologia, segundo a herança husserliana, é o *acesso às coisas mesmas* e, por conseguinte, sua consistência se situa associada ao conceito de experiência, concebida

como atividade de experimentar algo com que o sujeito humano se identifica. Essa atividade identifica-se com o histórico que, por sua vez, é também identificado com o mundo, compreendido de modo tríplice: mundo circundante – *Umwelt* –, mundo de si mesmo – *Selbstwelt* – e mundo dos outros – *Mitwelt* –. Por mundo, Heidegger entende a experiência que o homem tem, em termos históricos, do ambiente em que vive, no qual o mundo de si próprio se confronta com o mundo dos outros. Acentua-se o significado da experiência mundana realizada pelo homem, incumbido de cuidar – *curare: Bekümmern* – para que essa experiência seja efetivamente significativa para a sua vida. Essa experiência é histórica, possui a manifestação do homem como sujeito e também sua recepção como objeto, à medida que convive com outros homens (HEIDEGGER, 1995a, p. 5-66).

A hermenêutica é concebida como o modo unitário de ter acesso, de questionar, de organizar, de abordar e explicar a existência, visualizada na faticidade da vida. Com isso, a hermenêutica aponta interpretativamente para a experiência de vida fática do homem em seu *como viver* a vida, encontrando assim o caráter de ser da faticidade. O viver fático é o próprio ser da interpretação, pois o existir é o tema da investigação hermenêutica, que conduz o viver fático ao *como* do ser de ser possível ele mesmo. A possibilidade mais própria do existir é a faticidade, que é a situação de existência do homem. Por isso, o homem possui uma situação hermenêutica que o caracteriza previamente diante do que deverá compreender e interpretar. O ser possível está amparado nessa concepção prévia, que possibilita colocar o homem em marcha para compreender e interpretar a relação de mundos (HEIDEGGER, 1982, p. 9-14). Disso resulta, a relevância do cuidado – *curare* – para atender a faticidade da vida, para dar razão a cada momento vivido, para possibilitar a abertura à dialética da decadência – imersão no mundo – e do acesso – elevação da própria existência mundana –, para configurar o homem no âmbito *kairológico* do tempo de sua existência (HEIDEGGER, 1985, p. 79-83).

Ao aplicar a sua fenomenologia hermenêutica na análise da religião, centrada na *faktische Lebenserfahrung*, Heidegger se remete ao cristianismo primitivo, tomando como fontes as cartas de São Paulo destinadas aos tessalonicenses e aos gálatas, e alguns trechos das cartas endereçadas aos coríntios e aos romanos. Sua preocupação era analisar o modo de vivência da fé cristã, presente no *como* do viver fático da fé, relacionada ao problema da escatologia cristã na carta aos tessalonicenses e à questão da liberdade cristã como superação das prescrições judaicas que se apresentava na carta aos gálatas (HEIDEGGER, 1995, p. 63-159). Além-se também ao cristianismo dos primórdios medievais, apreendendo a tensão vivida por Santo Agostinho diante de Deus na busca da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995, p. 160-302), e a mística cristã medieval tardia, principalmente a de Mestre Eckhart, de Santa Tereza D'Ávila e de Bernardo de Claraval, em que é apresentada a *irracionalidade* da experiência religiosa como acesso à experiência humana do divino (HEIDEGGER, 1995, p. 303-337). Ao concentrar-se na centralidade da *faktische Lebenserfahrung*, Heidegger apresenta a relevância do dinamismo da vida humana, compreendida no tempo que corre cronológica e oportunamente. Isso significa afirmar que a vida é tensão, dinamismo, prática da fé experimentada e espera de um novo tempo, mediante atividades que apontem à realização desse mesmo novo tempo (HEIDEGGER, 1982, p.21-35).

## 2.2 Santo Agostinho: a religião como *faktische lebenserfahrung*

Destaca-se no curso *Phänomenologie des Religiösen Lebens* a análise referente a Santo Agostinho, considerado como ícone de pensador na história do Ocidente cristão e que possui incidência na Filosofia, na Teologia, nas Ciências Humanas e no Direito. Seu ímpeto é de um pensador que se inquieta com as tensões da vida e busca superá-las com espírito especulativo de quem não se cansa em trilhar por caminhos que o conduzam ao inalcançável. Por não atingir o inalcançável continua a fazer seu percurso existencial de vida. Com isso, tem uma vida marcada por ter convivido com maniqueus e pela conversão ao Cristianismo, cuja adesão ultrapassou

a condição de simples fiel para alcançar a condição de *magister* e de Bispo da Igreja. Em quaisquer de suas fases após sua conversão, Agostinho pensa a fé utilizando-se da filosofia neoplatônica como momento interno de sua teologia elaborada em perspectiva da via interior, cuja marca principal é a dialética da relação de Deus com o homem (PASTOR, 2000, p. 484-490). A vastidão e a diversidade de sua obra apresentam uma teologia dinâmica e da liberdade divina, teologia da *caritas* que retoma a verdade como momento necessário, mas insuficiente ao conhecimento do Deus cristão. Por isso, sua inquietude perpassa toda a sua existência e sua fé se consolida no dinamismo dessa mesma existência, de modo a admitir a ação da graça de Deus na vontade humana e em toda a criação, identificando o si mesmo humano com Deus no interior do homem (LETTIERI, 1995, p. 9-13).

A inquietude de Agostinho e sua condição de ícone do Ocidente propiciaram o interesse de Heidegger em estudá-lo. Agostinho já havia sido estudado no âmbito da historiografia, da psicologia da religião e de uma filosofia da história. No entanto, faltava uma análise propriamente fenomenológica. Heidegger escolhe o livro X das *Confissões*, uma obra fundamental em que Agostinho assume um estilo de confissão que não se limita a confessar pecados, mas a relatar a própria vida indagando-se sobre si mesmo e sua relação com os outros em seu mundo circundante (GONÇALVES, 2002). A escolha pelo supra mencionado livro não é aleatória. Seu critério é a compreensão da experiência religiosa de Agostinho a partir do tempo presente de sua vida. A obra das *Confissões* se divide em treze livros. Os nove primeiros são dedicados à análise do passado de Agostinho e os três últimos são destinados à análise teológica da criação, em que a concepção de tempo é assaz destacada. No livro X das *Confissões*, Agostinho estabelece um diálogo com Deus no tempo presente, analisando o que se passa em sua profunda inquietude.

Agostinho se debruça sobre a memória, considerada como vida, sem a qual o homem não sobreviveria. A memória possibilita recordar o passado, tornando-o presente como significado de vida, propicia antecipar o futuro à medida que se lembra do que deve

ainda ser feito e recorda daquilo que se esqueceu. No entanto, a memória não recorda tudo o que se passa com o homem, mas aquilo que lhe é vitalmente significativo e que corresponde à sua existência. Assim sendo, a memória se relaciona aos afetos – *perturbationis animi* – desenvolvidos como *cupiditas*, *laetitia*, *metum* e *tristitia* e que são sentimentos da alma, passíveis de representação. Mediante suas representações, a memória possibilita ao homem recordar o significado de sua finalidade primordial na vida: buscar a *beata vita*, encontrada somente em Deus, Aquele que deve ser buscado (HEIDEGGER, 1995, p. 182-191).

Interessante é verificar que, conforme a análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger, Agostinho não idealiza a *beata vita* fora do contexto de vida. Ele sabe que somente Deus é a felicidade humana, mas não é possível buscá-lo deslocadamente da vida (HEIDEGGER, 1995, p. 192-209). Este encontro com Deus na vida possibilita ao homem defrontar-se com as tentações da carne – *carnis* –, dos olhos – *oculorum* – e da soberba – *ambitio saeculi* –. Na primeira, o homem se defronta com o desejo – *voluptas* –, com o atrativo dos aromas – *illecebra odorum* –, com os prazeres dos ouvidos – *voluptas aurium* –, com os prazeres dos olhos – *voluptas oculorum* – e com os estímulos exteriores – *operatores et sectatores pulchritudinum exteriorium* –. Nessa tentação, o desejo se volta para o que é exterior ao homem, para um mundo circundante disperso e distante do mundo de si mesmo (HEIDEGGER, 1995, 210-221).

Na segunda tentação, o homem se defronta com a *curiositas oculorum* que possibilita olhar a beleza mundana propiciadora em despertar o desejo, a ansiedade por conhecer o desconhecido e por acumular novas experiências. Trata-se de uma curiosidade frívola do saber, um despertar do apetite “des experiendi” (HEIDEGGER, 1995, p. 223) que desemboca na ânsia do conhecimento, no experimentar para obter e aprender conhecimento, e para olhar ao redor da situação em que se encontram os outros homens. Embora essa curiosidade contraponha-se ao desejo de procurar coisas belas, perfumáveis e agradáveis ao sabor e ao tato, e ainda desnuda e funda a decadência para a dedicação à magia e à teosofia, sua potência é

também a de conduzir o homem à luz verdadeira. Isso é possível à medida que se admite que o próprio Deus suporte que o homem experimente a curiosidade dos olhos e que este, em função de sua concupiscência – o deleite de ver – tem a possibilidade de enxergar e de conhecer. Nesta atividade, emerge a luz – Deus mesmo – que possibilita que o homem veja a claridade que traz a esperança da *beata vita* (HEIDEGGER, 1995, p. 222-226).

Na terceira tentação, o homem se defronta com a concupiscência da soberba, do orgulho próprio, do amor pelo louvor a si mesmo deixando de louvar a Deus. Nessa tentação, o homem aspira ser simultaneamente temido e amado, cuja experiência está na carne e nos olhos, através das pretensões dos juízos quando se vivencia o compartilhamento do mundo. Em sua linguagem, o homem se expressa como soberbo, tendente à vanglória que o coloca no patamar de possuir autoridade sobre algo ou alguém. A soberba do homem é efetivada no compartilhamento mundano, evidenciando que a agitada busca de louvores é constitutiva do próprio cuidado – *curare* – mundano do homem. O louvor não é reprovado em si mesmo, mas somente quando é incompatível com a *beata vita*. A compatibilidade ocorre quando o louvor é *donum Dei* que se articula com a *iustitia*, realizada quando o homem se põe a louvar a Deus, ao invés de ser louvado, reconhecendo Deus como o *summum bonum*. A *gratia Dei* se efetiva na *iustitia* também quando o homem é louvado, não em função de sua própria busca, mas em função do reconhecimento de outros homens, que constituem o mundo compartilhado. A busca da *beata vita*, porém possibilita que o homem não se acomode por causa dos elogios, mas continue essa mesma busca de Deus, o buscado. Disso resulta que a superação da soberba está no homem olhar para si mesmo, não de forma egocêntrica, mas com humildade para buscar a Deus que encontra o seu lócus na existência humana (HEIDEGGER, 1995, 227-256).

Nesta análise, a religião é uma experiência da existência do homem que se situa em um mundo compartilhado, em que Deus é o Outro que se deva buscar tão somente na vida. Na experiência fática da vida, constituída de decadência e de acesso, o homem realiza a

experiência religiosa de Deus. A consequência disso é que o homem não encontra Deus fora do confronto consigo mesmo, do olhar para si e do mergulho na própria vida, tal como ela é com suas diversas incursões, com suas possibilidades de decadência e de acesso, com a faticidade que lhe é própria. Assumir a experiência fática de vida é cuidar – *curare* – para que a vida seja *beata*, pois a *beata vita* não é um lugar qualquer ou um instante peculiar a que o homem pode dizer que é feliz. A *beata vita* é o estado de espírito em que o homem se encontra com Deus na própria vida e não fora dela. Assim define de modo claro o próprio Agostinho:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhante, cintilaste e afastaste a minha cegueira; exalaste teu perfume, e eu aspirei e suspiro por ti; saboreei-te (Sl 33; 1Pd 2,3) e tenho fome e sede (Mt 5,6; 1Cor 4,11); tocaste-me, e abrasei-me no desejo de tua paz (AGOSTINHO, 2000, p. 492-493).

Este texto evidencia o que está no bojo da experiência religiosa no livro X das *Confissões* analisada por Heidegger. Agostinho toma consciência de que procurava Deus do lado de fora de si, sem confrontar-se consigo mesmo, isentando-se do percurso existencial necessário e intrínseco à própria vida. Deste modo, não podia encontrar a Deus, que já estava consigo para dar-lhe paz. Neste sentido, a experiência religiosa é efetivada à medida que o homem cuida de sua existência de vida fática. Nela deve buscar a *beata vita* e neste percurso, poderá experimentar as coisas não boas como se fossem boas, discernir e experimentar o que é bom e ainda ter a possibilidade de encontrar a Deus em sua existência, que se encontra sempre em um processo de compartilhamento mundano. Ao conceber a experiência religiosa do homem em sua experiência fática de vida, Heidegger reforça o sentido da faticidade, cuja efetividade se situa na importância que a vida, concebida em sua existência, possui para o homem: suas determinações fáticas de decadência e de acesso,

seu desenvolvimento realizado a modo próprio por cada homem e seu caráter genuíno (HEIDEGGER, 1995, p. 237-246).

Deste modo, a experiência religiosa não é fuga do mundo e nem se desvincula da faticidade vital do homem. Quanto mais o homem vive faticamente a vida, em sua busca da *beata vita*, maior é a sua possibilidade de encontrar-se com o buscado, Deus mesmo, cujo lócus é o próprio homem em sua existência fática de vida (VATTIMO, 2004, p. 151-160).

### 2.3 Deus morreu? A religião analisada a partir da meditação sobre *Ereignis*

Conforme se mencionou acima, outro grande momento de Heidegger, importante para a análise da religião, é quando ele realiza a sua viragem, desenvolvendo sua concepção de *Ereignis*. Não se pode perder de vista que esta análise continua a crítica à metafísica em que as formulações teóricas são realizadas com preocupação no ente supremo, não havendo atenção suficiente para o ser do *Dasein*. Este *Dasein*, conforme a formulação de *Sein und Zeit* só pode ser compreendido mediante a analítica existencial que possibilita visualizá-lo em sua temporalidade, historicidade e no confronto com a morte, sem que isso signifique uma teleologia destrutiva à sua existência (STEIN, 2001, p. 289-296). No aprofundamento da existência do *Dasein*, Heidegger realiza a sua viragem, defrontando-se com questões inquietantes ao homem, tais como o intenso desenvolvimento da técnica na era contemporânea, o destino do homem em sua convivência mundana, a liberdade humana e a centralidade da vida na busca humana de seu sentido (STEIN, 2001, p. 311-332).

Ao defrontar-se com essas questões, Heidegger ocupa-se com a história do ser a partir da *Ereignis*. Por meio desta categoria, o filósofo alemão se debruça sobre o homem na esteira do *pensar meditativo*, próprio da filosofia e que se distingue do *pensar calculista* da ciência moderna, visando compreender o homem no horizonte do dar-se do ser. Ao assumir o caminho deste pensar, Heidegger medita sobre o homem em sua *ek-sistência*, em seu dinamismo no

encontro com a verdade do Ser. Já em *Sein und Zeit*, Heidegger concebia a *Ekstase* – estar fora, aparecer no exterior, deslocar-se – como o movimento da *temporalidade autêntica* em que se realiza o *Dasein*. Este movimento se realiza temporalmente como passado, presente e futuro, iniciando-se pelo futuro para antecipar o encontro do *Dasein* com a sua própria morte, retroagindo no passado que, por sua vez, vivifica-se e permanece no presente. Desta forma, o futuro e o passado estão vivificados no presente, possibilitando que o presente seja a *Ekstase* da decisão do *Dasein* sobre o agir em sua vida (HEIDEGGER, 1977, p. 428-440).

Em sua *Brief über den Humanismus*, Heidegger chama atenção para que o homem deva ater-se ao cuidado com a sua *ek-sistência ek-stática*, cujo significado é *postar-se para fora na verdade do ser*, designando *a determinação do que é o homem no destino da verdade* (HEIDEGGER, 1976, p. 326). Assim, o homem constitui-se em “Pastor do Ser” – “Hirt des Seins” – (HEIDEGGER, 1976, p. 331). Este ser não é nem Deus, nem um fundamento do mundo, mas é próximo ao homem como uma clareira – *Lichtung* – que possibilita enxergar o dar-se do Ser ao homem que se abre à recepção desse mesmo Ser. Essa relação do Ser que se dá ao homem é manifestada na linguagem denominada como “casa do Ser” (HEIDEGGER, 1976, p. 333). Por isso, a linguagem não se fixa em determinadas fórmulas linguísticas inexpressivas a essa relação do ser que se dá ao homem. Ao caracterizar a linguagem como *morada do Ser e a habitação da essência do homem*, Heidegger designa que a linguagem deve abarcar as mudanças de época, o espírito emergente na história, o poeta que torna o pensar, meditativo e capaz de mergulhar na *ek-sistência* do homem, cuja identidade se encontra no dinamismo humano, nas mudanças históricas, nos desafios e na compreensão dos novos sentidos da vida (HEIDEGGER, 1976<sup>a</sup>, p. 313-333).

Diante do exposto, cabe pergunta: qual é a relação da *Ereignis* e do *pensar meditativo* com o fenômeno religioso analisado por Heidegger a partir da *faktische Lebenserfahrung*? O salto hermenêutico é visível, mas a intuição de *aletheia* é a mesma tanto na fenomenologia hermenêutica da faticidade quanto na meditação ontológica sobre

*Ereignis*. Desta forma, o fenômeno religioso é um tema a ser pensado à medida que se pensa a *Ereignis* (VATTIMO, 2004, p. 151-167). Com isso, a reflexão heideggeriana sobre a *morte de Deus* efetuada por Nietzsche é assaz pertinente e relevante.

No fragmento 125 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche narra que o *homem louco* estando em praça pública, gritando com voz firme *Procuro Deus*, defrontou-se com diversos homens, muitos dos quais não acreditavam em Deus, e com a mesma voz firme disse-lhes que procurava por Deus. Após indagações sobre a possibilidade de Deus ter-se perdido ou se escondido ou se emigrado, o *homem louco* saltando para o meio deles e fitando-os com um olhar profundo, revelou-os: *Deus está morto*. Os sujeitos de sua morte são o próprio *homem louco* e todos os que estão na praça. A revelação de que os homens são sujeitos da *morte de Deus* causa perplexidade. No entanto, urge a pergunta: como esse ato se realizou? Ou melhor: como foi possível que esse ato se realizasse? Assim se exprime o próprio Nietzsche:

Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desligamos esta Terra do seu Sol? Para onde se move ele agora? Para onde nos movemos nós? Longe de todos os sóis? Não caímos constantemente? E para trás, para os lados, para frente, para todos os lados? Há ainda um acima e um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não nos bafeja o espaço vazio? Não arrefeceu? Não vem cada vez noite e mais noite? Não têm as lanternas de ser acesas de manhã? Não ouvimos ainda nada do barulho dos coveiros que sepultam Deus? Não cheiramos ainda nada da decomposição divina? Também os deuses se decompõem! Deus morreu! Deus permanece morto! (NIETZSCHE, 1993, p.121).

Ora, com a *morte de Deus*, o homem está sem Deus ou assumiu o lugar de Deus? Seria o homem o novo Deus? E com isso, teria havido uma mera transposição do poder divino para o homem? Seria o homem o super-homem e este o substituto de Deus? Assim continua a afirmar o próprio Nietzsche:

E nós matámo-lo! Como nos consolamos, os assassinos de todos os assassinos? Aquilo que de mais sagrado e mais poderosos o mundo até agora possuía sangrou sob nossos punhais: quem nos limpa deste sangue? Com que água poderíamos purificar? Que festas expiatórias,

que jogos sagrados inventar? Não é a grandeza desse ato demasiado grande para nós? Não teremos nós mesmos de nos tornar deuses, para apenas aparecermos como dignos dele? Nunca houve um ato maior e quem nascer depois de nós pertence, por causa deste ato, a uma história maior do que a toda a história o foi até agora! (NIETZSCHE, 1993, p. 121).

O homem é o sujeito da *morte de Deus*, o responsável por este acontecimento tão ilustre, a ponto de ter o sangue de Deus em seus punhais. Deste modo, este é grandioso que torna a história fabulosa do que o foi até o presente momento. No entanto, este ato tornou-se elemento da consciência de todos os homens? A resposta está na continuidade do discurso de Nietzsche:

Aqui silenciou-se o homem louco, e voltou a olhar para os seus auditores: também eles se silenciavam e olhavam surpresos para ele. Finalmente, lançou a sua lanterna ao chão de tal modo que ela se quebrou e se apagou. ‘Chego demasiado cedo’, disse então ele, ‘ainda não chegou o meu tempo. Este acontecimento monstruoso ainda está a caminho e deambula. Ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O trovão e o relâmpago precisam de tempo, mesmo depois de terem sido feitos para serem vistos e ouvidos. Este ato está ainda mais distante deles que os mais longínquos astros e, no entanto, fizeram-no eles mesmos!’. Conta-se ainda que o homem louco entrou no mesmo dia em diversas igrejas e aí cantou o seu *Réquiem aeternam deo*. Expulso e interpelado, replicou sempre apenas isto: “Que são então ainda estas igrejas senão os túmulos e os mausoléus de Deus?” (NIETZSCHE, 1993, p. 122).

O discurso de Nietzsche, considerado como o “último dos metafísicos” (HEIDEGGER, 2008, p, 249), é uma crítica e uma reconsideração ao mundo suprassensível – o mundo da metafísica –, ao fundamento suprassensível de tudo o que é real. Segundo Heidegger, a *morte de Deus* desaba esse mundo suprassensível que era *sólido*, que sustentava o Cristianismo e que confortava o ser humano. Trata-se da efetividade do niilismo, cuja originalidade não se encontra em Nietzsche, mas no movimento da própria história, em que as forças se correlacionam consolidando-se como movimento de desconstrução e de reconstrução de valores. O niilismo é então, um movimento histórico-mundial dos povos da terra (HEIDEGGER,

2008, p. 252-253). Isso significa que o niilismo não é de modo algum uma referência crítica, única e exclusivamente destinada à questão de Deus e da religião. O niilismo não se identifica exhaustivamente com o ateísmo substancialista e com a negação absoluta da religião, mas como um movimento da história, em que de um lado, apresenta o modo de apropriação do ente pela história do ser, dando origem à metafísica que inclusive sustentou historicamente o próprio Cristianismo e de outro lado, explicita a desvalorização dos valores supremos construídos pela própria metafísica. (HEIDEGGER, 2008, p. 256-259). O niilismo então, não é apenas uma manifestação da decadência, mas a própria legitimidade da história do Ocidente. “O niilismo é a lógica intrínseca da história ocidental” (HEIDEGGER, 2008, p. 258)

No evento da *morte de Deus* emerge a figura do super-homem que não ocupa o lugar de Deus, evitando deste modo, que se troque um ente supremo por outro. O super-homem tem um lugar próprio que pertence a um âmbito próprio, com fundamento próprio. O âmbito do super-homem é a outra fundamentação do ente no seu outro ser: a subjetividade. Esta significa que o sujeito se relaciona com os outros entes e consigo mesmo, pois sua consciência é também autoconsciência. A humanidade desenvolve sua autoconsciência mediante a determinação da *vontade de poder*, na qual faz aparecer a essência de sua vontade, derrubando o mundo suprassensível das metas e das medidas que já não anima e nem sustenta a vida. A *morte de Deus* é então, conforme Heidegger, a morte deste mundo.

Haverá fé cristã aqui e ali. Mas o amor que vigora num tal mundo não é o princípio eficaz e atuante daquilo que agora acontece. O fundamento suprassensível do mundo suprassensível tornou-se, pensado enquanto realidade efetiva, atuante de todo o efetivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente “Deus morreu” (HEIDEGGER, 2008, p. 291).

Nesta perspectiva, o lugar de Deus não é ocupado pelo homem, mas o lócus da atuação causadora e da manutenção do ente como algo criado. Ainda que este lócus possa permanecer vazio, com a sentença da *morte de Deus*, o super-homem ocupará lugar tão

somente no âmbito da subjetividade (HEIDEGGER, 2008, p. 288-293). Deste modo, o ser humano se torna a medida e o centro de todo ente. Enfaticamente, afirma Heidegger:

O homem é aquele ente que se encontra na base de todo ente, isto é, expresso em termos modernos, de toda objetivação e representabilidade, ele é o *subiectum*. Por mais incisivamente que Nietzsche se volte sempre cada vez mais contra Descartes, cuja filosofia fundamentou a metafísica moderna, ele nunca se volta contra Descartes senão porque ainda não tinha estabelecido de maneira suficientemente completa e decidida o homem como *subiectum*. A representação do *subiectum* como *ego*, como eu, ou seja, a interpretação “egóica” do *subiectum*, ainda não é para Nietzsche suficientemente subjetivista. É só com a doutrina do além-do-homem como a doutrina do primado incondicionado do homem no interior do ente que a metafísica moderna chega à determinação extrema e consumada de tal essência. Nessa doutrina, Descartes festeja o seu mais elevado triunfo (HEIDEGGER, 2007, p.44).

Ao considerar a relação entre super-homem e subjetividade, Heidegger afirma que todo ente é ou objeto do sujeito ou sujeito do sujeito. Em toda parte, o ser do ente assenta no colocar-se diante de si mesmo e, por conseguinte, no levantar-se. No interior da subjetividade do ente, o homem levanta-se para a subjetividade da sua essência. Se de um lado, o homem inicia um levantamento, de outro, o mundo torna-se objeto. No levantamento da objetivação de todo o ente, a Terra em que habita o homem, o objeto de representação, é deslocada para o meio do homem. Em termos interrogativos: o que faz o homem com a Terra? É aqui que entra em cena a questão da técnica presente na relação do homem com a Terra, pois se trata de conceber a técnica como uma atividade do homem e um meio para atingir um determinado fim (HEIDEGGER, 2002, p. 11-12). Os acontecimentos históricos da era contemporânea apontaram para a possibilidade de catástrofes imensas que o homem pode realizar mediante o poder da técnica? Seria a técnica algo a refutar?

A resposta heideggeriana às questões acima é imediata: não. A técnica não é uma invenção do homem, pois ela surge na vida humana e coloca o desafio acerca da elaboração do conjunto das formas da técnica. Por isso, a análise da técnica é compreendida mediante a

relação entre desvelamento e velamento, uma vez que a essência da técnica ainda que permita sua modernização, não se esgota jamais em determinadas composições históricas (HEIDEGGER, 2002, p. 35-36). Disso resulta a necessidade da serenidade – *Gelassenheit* – (HEIDEGGER, 2000) para pensar meditativamente, sem apelar para o Deus da onto-teologia que, mediante o dogmatismo refuta a técnica e pretende manter o homem em total estado de submissão. Este Deus é declarado morto. Aliás, a própria formulação teológica que o eleva a um valor supremo, dando-lhe a condição de ente supremo, é responsável pela sua morte à medida que se tornou objeto do homem que pode decifrá-lo, conceituá-lo, dar-lhe nome, dominá-lo. É este modo de conceber Deus que refuta a análise heideggeriana à luz de Nietzsche. Não se trata de pensar um Deus que refuta abruptamente a técnica emergente e nem uma formulação tão valorativa que o coloca na condição de um ente supremo totalmente conceituável e dominável pelo homem.

Disso resulta relevante a contribuição de Wilhelm Von Hermann com sua expressão “ateísmo hermenêutico” (VON HERMANN, 2004, p. 32), originada a partir de uma análise minuciosa da obra *Beiträge zur Philosophie*. Esta expressão corresponde a uma postura propriamente filosófica em não impor uma determinação sobre Deus e de buscar a clarificação da transcendência do homem como *Dasein* – ser aí – preocupando-se fundamentalmente com o *aí* do ser e com a distinção entre a verdade do ser e Deus (VON HERMANN, 2004, p. 30-33).

Nesta perspectiva, a questão de Deus pertence ao pensamento referente à história do ser, não mais presente em lugar sistemático, mas totalmente aberto. Com a expressão “o último Deus” (HEIDEGGER, 1994, p. 409), Heidegger apresenta diferença entre Deus e *Ereignis* e afirma a necessidade que Deus tem da *Ereignis* para abrir-se a si mesmo. “O ser não é jamais uma determinação de Deus mesmo, mas o ser é aquilo que necessita da divinização do Deus, para permanecer, porém, distinto de tudo” (HEIDEGGER, 1994, p. 240). Assim sendo, o *último Deus* ou o *Deus divino* está mais próximo de um pensamento sem Deus do que de um pensamento

com um Deus entificado de modo supremo, tal como se consolidou na metafísica onto-teológica.

A manifestação do *Deus divino*, autêntico na unidade de sua essência divina, manifesta-se como tal tão somente na *Ereignis*, o acontecimento-apropriação. Este Deus se manifesta ultrapassando a configuração escriturística da perspectiva judaico-cristã e se configura como o *totalmente Outro*, que é acolhido pelo homem, que por sua vez, se dedica a este Deus, levando a cabo a *Ereignis*, em sua tradução e condição de acontecimento-apropriação. Esta apropriação do homem exige um retorno ao *como* originário da hermenêutica da faticidade, mas propiciando um novo início, marcado por uma nova linguagem, denotativa de um novo evento, em que o Deus da metafísica ontoteológica deve ser superado, e que o Deus divino autenticamente se manifesta. Trata-se da reabertura da história do ser por meio do “pensamento meditativo” (HEIDEGGER, 2008b, p. 203-210) que supera o pensamento calculista da ciência e o raciocínio ateuista substancialista, que emerge da *serenidade* para pensar Deus e a religião a partir da experiência religiosa intrínseca à vida fática e do acontecimento do ser que se dá ao homem. Neste sentido, dois elementos são fundamentais: a sensibilidade à existência humana, compreendida em sua epocalidade e em sua fundamentação abissal, visando à formulação de um pensamento, em cuja linguagem habita o Deus divino. Nesta linguagem, são ultrapassados o absolutismo moral e dogmático das instituições religiosas, o ateísmo substancialista e o niilismo fechado, para que seja apresentada a *destruição da metafísica* como redimensionamento da metafísica em sua condição de *ontologia fundamental*, em perspectiva fenomenológico-hermenêutica que recupera o lócus do Deus divino, no humano sempre aberto ao *novum*.

## Conclusão

Objetivou-se responder à pergunta sobre o lócus de Deus à luz da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger. Para isso, conceituou-se fenomenologia hermenêutica e apresentou-se a análise

heideggeriana sobre o livro X das *Confissões* de Santo Agostinho e sobre a sentença da *morte de Deus* efetuada por Friedrich Nietzsche. Esta análise exigiu apreender a *faktische Lebenserfahrung* presente em escritos da década de 1920 e antes da publicação de *Sein und Zeit*, e a *Ereignis*, de originalidade de algumas obras, próprias da *viragem* heideggeriana.

Conforme se pôde observar, a centralidade da *faktische Lebenserfahrung* já é a efetividade da hermenêutica, enquanto processo de compreensão e de interpretação. Deste modo, essa fenomenologia aplicada à análise da religião cristã se preocupa com o *como viver a fé cristã*, com a experiência religiosa no interior das tensões e inquietações da própria vida, e com a experiência mística enquanto é constituída de modo próprio de vivência do encontro do homem com o divino. Com isso, a experiência religiosa só se efetiva no interior da experiência de vida fática, no âmbito dos nexos vivenciais.

Crê-se que essa fenomenologia hermenêutica possibilitou a formulação da análise ontológico-hermenêutica da meditação sobre *Ereignis*, aplicando-a ao anúncio nietzschiano da *morte de Deus*. *Ereignis* é o encontro entre o homem e o Ser, marcado pelo dar-se do Ser e pela recepção do homem. Por isso, a interpretação heideggeriana da *morte de Deus* não é uma negação substancial de Deus e um decreto sobre o fim da religião. É uma crítica ao caráter ontoteológico da metafísica, a afirmação de um *ateísmo hermenêutico* para tornar presente o *último Deus*, o único *Deus que salva*, em que possibilita redimensionar hermeneuticamente a religião e a concepção de Deus. “Para Heidegger, trata-se no fundo de manter o que não se torna presente com o Deus judeu, o Deus cristão, o Deus da ontoteologia, a saber, que o homem está em sua casa no ser, que ali habita antes de toda vinda do Deus. Se o Deus deve advir, ele deve se apresentar nessa habitação do homem. O ‘Deus’ de Heidegger é essa apresentação mesma, essa vinda estrangeira, radical, o outro do ser que vem ao ser” (CAPELLE, 2009, p. 324).

Diante do exposto, a pergunta inicial Onde está Deus?, deve ser respondida: está na experiência de vida que o homem realiza.

O lócus do encontro do homem com Deus não está distante da vida humana e nem exige uma fuga do mundo vivenciado pelo homem, mas abertura ao niilismo, compreendido como processo de simultaneidade entre desconstrução e reconstrução de novos valores, em que o homem se aproxima do divino se humanizando, à medida que se abre ao dar-se do Ser, que cuida e pastoreia o Ser, com espírito de Serenidade, propiciando uma nova linguagem, efetivamente afetiva e denotativa do encontro do homem com o Deus divino, *que salva* o homem, tornando-o efetivamente *humanum*.

## Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

ARAÚJO, Paulo Afonso. O estudo filosófico da religião. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (org.) *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012a. p. 13-50.

BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

CAPPELLE, Philippe. O divino e Deus em Martin Heidegger. In: LANGLOIS, Luc – ZARKA, Yves Charles (orgs.) *Os Filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.

CAPUTO, John D. *Demythologizing Heidegger*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

COMTE, Augusto. Curso de Filosofia Positiva. In: *Augusto Comte. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1991, p. 1-39.

DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

FILORAMO, Giovanni – PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. Confissões de Santo Agostinho – Memória e Perdão. In: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira – Faculdade de

Ciências Humanas (Org.). *Actas do Congresso Internacional. As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois: Presença e Actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2002, p. 766-788.

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

\_\_\_\_\_. A identidade da teologia no estudo da religião. In: *REB*, n. 71 (2011b), p. 19-24.

\_\_\_\_\_. A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes (Org.) *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: Idéias & Letras, 2012a, p. 77-112.

\_\_\_\_\_. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. In: *Revista Horizonte*, n. 10(2012b), p. 566-583.

\_\_\_\_\_. A revelação à luz da conjugação entre o círculo hermenêutico e a antropologia transcendental, in *REB*, n. 73/291 (2013a), p. 65-663.

HEBECHE, Luiz. *O escândalo de Cristo*. Ijuí: Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 241-305.

\_\_\_\_\_. *Wegmarken. Gesamtausgabe 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Philosophie. Gesamtausgabe 65*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis – Bragança Paulista: Vozes – São Francisco, 2002. p. 11-38.

\_\_\_\_\_. Tempo e Ser. In: *Martin Heidegger. Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1991. p. 203-219.

\_\_\_\_\_. *Ontologie. Hermenutik der Faktizität. Gesamtausgabe 65*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretations zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe 61*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Religiösen Lebens. Gesamtausgabe 60*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sein und Zeit. Gesamtausgabe 2*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

\_\_\_\_\_. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.

\_\_\_\_\_. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Frühe Schriften. Gesamtausgabe 1*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HICK, John. *Teologia cristã e pluralismo religioso. O arco-íris das religiões*. São Paulo: ATTAR Editorial; Juiz de Fora: PPCIR, 2005.

LETTIERI, Gaetano. “Capítulo 11: Agostino”. In: COVOLO, Enrico dal (org.). *Storia della Teologia(I). Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*. Dehoniane: Bologna, 1995. p. 352-424.

\_\_\_\_\_. *Il senso della storia in Agostino d'Ipona*. Borla: Roma, 1988.

LIBÂNIO, João Batista. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

LÖWTHI, Karl. *Significato e fine della Storia*: Milano, Il saggiatore, 1989.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. La Gaia Scienza. In: *Nietzsche. Opere 1882/1895*. Roma: Newton Compton Editori, 1993. p. 51-216.

PASTOR, Félix Alejandro. Quærentes summum Deum. In: *Gregorianum* 81/3(2000), p. 453-491.

Pieper, FREDERICO; ROOS, Jonas. Religião, Existência e temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 14, n.1, 2012. p. 101-119.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000a.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica. Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis – Bragança Paulista: Vozes – São Francisco, 2003.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. *Pensar e Errar. Um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2011.

TROELTSCH, Ernst. *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*. Tübingen, 1905.

VATTIMO, Gianni. *Credere di Credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*. Garzanti: Milano, 1998.

\_\_\_\_\_. *Depois da Cristandade. Por um Cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004.

VON HERMANN, Friedrich Wilhelm. *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1997.

\_\_\_\_\_. *La metafísica nel pensiero de Heidegger*. Urbaniana: Città del Vaticano, 2004.

WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.