

هیدگر و الهیات

نوشته جان دی کیپوتو

ترجمه م. غفورزاده

اندیشه هیدگر، از آغاز، به ژرفی با مسائل و ذهن مشغولیهای الهیاتی و دینی به هم بافته شده بود. ما به تازگی از پژوهشهای تاریخی دقیق هوگو اوت، جزئیات پرورش و آموزش اولیه هیدگر در کلیسای کاتولیک را دریافته ایم. هیدگر در زمینه ای کاتولیک - محافظه کار در کشتزارهای جنوب مرکزی آلمان زاده شد و پدرش از متولیان و خادمان کلیسای سن مارتین بود؛ کلیسایی که در آن سوی حیاطی زیبا و کوچک و در فاصله ای کمتر از پنجاه یارد از خانه هیدگر قرار داشت. در بحث و جدالی که از سوی شورای واتیکان نخستین و به تبع طرد و رد بیانیه عصمت و خطانابذیری پاپها از سوی کاتولیک های «آزاداندیش» انگیزه شده، خانواده هیدگر استوار و پابرجا در وفاداری به کلیسا باقی ماند. هیدگر جوان و باطراوت، با چنان پرهیزکاری و استعدادی، از ابتدا برای «کشیش کاتولیک شدن» منظور و نشان شده بود. این جوان فقیر، اما تیزهوش و مستعد، از رهگذر یک رشته آموزانه (بورس آموزشی) به هزینه کلیسا، که یکی از آنها برای دانشجویانی اختصاص داده شده بود که درصدد ارائه اثر دکترای خود درباره «توماس آکویناس» بودند، از میان آن کشتزارهای روستایی برخاست و به افتخار دریافت منصبی در دانشگاه آلمان نایل آمد. بر پایه یافته های هوگو اوت، نخستین آثار هیدگر در سالهای ۱۹۱۰-۱۹۱۲ در Der Akademiker، نشریه بس محافظه کار

کاتولیک که از خط مشی پاپ پیوس دهم (Pope Pius X) پیروی می کرد، آشکار شدند. هیدگر جوان که هنوز در نخستین سالهای دهه دوم زندگی خویش به سر می برد، در نوشته هایی راجع به بررسی کتاب، بر ضد خطر مدرنیسم برای حکمت جاوید سنت کاتولیک، بی پرده و بی پروا سخن گفت. او مؤیدانه گفتار یوزف فون گورس کبیر (Josef von Görres) را چنین باز می گوید: «ژرف تر بکاو، آنگاه خود را بر زمین و زمینه مسیحیت کاتولیک، ایستاده خواهی یافت.» هیدگر که به خاطر بازیابی تندرستی جسمانی اش، در سال ۱۹۱۱ وادار به ترك و ختم مطالعات و تحقیقاتش برای نیل به مقام کشیشی شده بود، ابتدا به ریاضیات و علوم طبیعی روی نمود، و سپس به فلسفه، که

هویتش در آن ساحت، آشکارا با فرقه کاتولیک تعریف و شناسایی می‌شد، پرداخت. نخستین مقام تدریس وی، جانشینی موقت کرسی فلسفه کاتولیک در فرایبورگ، و نخستین ناکامی پیشه‌ای او شکست در دست و پا کردن مقام ثابت و همیشگی برای آن کرسی در ۱۹۱۶ بود. نخستین دل‌بستگی‌های فلسفی و الهیاتی هیدگر در آن ایام، بر تخصیص و تصاحب نویدبخش و نوین فلسفه مدرسی قرون میانه در پرتو پژوهش در بنیادهای منطق مدرن و اثبات نادرستی روان‌شناخت باوری (Psychologism) از سوی هوسرل تمرکز یافت. هیدگر، در مقام یک فیلسوف، روان‌شناخت باوری - یعنی تلاش در جهت بنیاد نهادن منطق و ریاضیات بر شالوده ساخت روانی ذهن آدمی - را به مثابه گونه‌ای از تجربه باوری (expericism) و نسبی‌انگاری (relativism) نپذیرفت و همزمان با آن، از منظری الهیاتی با مدرنیسم همچون نوعی از نسبی‌انگاری تاریخی که در صدد سست کردن و فرسودن پایه حقیقت ابدی الهیاتی است، دشمنی ورزید. هیدگر میان «پژوهشهای منطقی» هوسرل، که منطق و ریاضیات را بر بنیان «پدیدارشناسی محض» می‌نهاد، و «دستور زبان نظری» وارد در سنت فلسفی اسکوتیستی (فلسفه دونس اسکوتس) در واپسین روزگاران قرون وسطی، پیوستگی و استمرار می‌دید. مطابق سنت مذکور که به ژرفی ضد نسبی‌انگاری و ضد روان‌شناخت باوری بود، گونه‌های دستور زبان و اشکال زبانی (modus significandi) محصول و بازتابنده صورت‌های عام و ناب اندیشه‌اند (modus intelligendi)؛ که اینها نیز خود، بازتاب‌های خود هستی (modus essendi) شمرده می‌شوند.

اما هیدگر، همچنین به وجه دیگری از سنت قرون وسطایی نظر کرد، که در تقابل با وجه منطقی و واژه محورانه‌اش (logocentric)، «وجه زنده و حیاتی» آن سنت است و می‌باید در «حیات مذهبی» ای که به تجربه زیستن (Lebens-erfahrung)، تعبیری که از دیلتای وام گرفته بود (قرون وسطایی، حیات و شور و حال می‌بخشید، دست می‌یافت.

هیدگر در پی نوشت پایان‌نامه‌ای که به جهت کسب شرایط و آمادگی برای تدریس در دانشگاه تهیه کرده بود، بر این نکته پای می‌فشرد که، ما باید بدانیم که نظریه‌های انتزاعی و دشوار فیلسوفان و متالهان قرون میانه از «تجربه عینی حیات» برمی‌خیزند و به «ارتباط روح با خدا»، آنچه‌آن که در حیات قرون وسطایی تجربه شده است، بیان و نمودی مفهومی می‌بخشند. هیدگر بر آن است که ما برای حصول بدان ساحت از سنت قرون وسطایی، می‌باید الهیات اخلاقی قرون وسطایی و عرفان آن دوران، بویژه از آن مایستر اکهارت، را با علاقه و دقت بررسییم. اگر در آن روزگار به این انگاره مفهومی - فلسفی که «عقل در هماهنگی درونی با هستی است و بدان تعلق دارد» عنایت

فراوان می‌رود، به سبب حضور این باورداشت مشابه عرفانی است که روح تماماً متعلق به خداست و این باورداشت، خود بر پایه نوعی استعلا و فراروی به سوی خداوند بر ساخته شده است. این انگاره که اندیشه به هستی تعلق (gehört) دارد، همانا بخشی از نگرشهای پسین خود هیدگر است که وی همواره و به هر طریقی از آن سخن می‌گفت. هیدگر با فراخوانی و احضار معنای زنده و حیاتی عرفان قرون وسطایی، نخستین تلاش خود را به منظور ویرانگری (destruction) «سنت» به کار می‌بست. البته «ویرانگری» نه به مفهوم «انهدام» یا «نابودی»، بلکه بیشتر به معنای استیلا و غلبه بر سطح مفهومی مابعدالطبیعه سنتی، به منظور اعاده یا بازپس‌گیری ریشه‌های زنده و تجربه‌های حیات بخش آن. این نکته و اشاره را هیدگر در طول زندگی اش بارها و بارها تکرار کرد، و از این رو، ساختارشکنی یا ویرانگری (deconstruction) معروف «فلسفه» یا «تاریخ هستی‌شناسی» وارد در «هستی و زمان» را می‌باید همواره کار کنشی اثباتی (positive) و نه منفی و سلبی (negative) انگاشت.

نخستین نوشته‌ها

هیدگر در ۱۹۱۹ در سی سالگی، همزمان با مناسبت غسل تعمید فرزند نخستش، دست از ایمان به مذهب کاتولیک فرو شست و در نامه‌ای به انگلبرت کرپز، همان کشیش جوانی که زمانی «مارتین» و «الفرید» را (در ۱۹۱۷) به عقد زناشویی یکدیگر درآورده و شاید غسل تعمید فرزندشان را نیز او به جای آورده بود، نوشت:

«بینشهای معرفت‌شناختی، که تا «نظریه شناخت تاریخی» بسط یافته، نظام عقیدتی مذهب کاتولیک را پیچیده و تردیدآور، و برایم ناپذیرفتنی ساخته‌اند. اما البته مسیحیت به طور کلی، و مابعدالطبیعه، به یقین در مفهوم و معنایی جدید همچنان در باورم معتبر و مورد اعتمادند.»

این اولین «چرخش» در اندیشه هیدگر است و از اهمیتی و رای حد تقریر و تأکید، بهره دارد. چرا که با گسست از مذهب کاتولیک و رویکرد به آیین پروتستان، دل‌بستگیها و ذهن مشغولیهایی این اندیشمند جوان نیز دگرگون گشتند. هیدگر از «پرسشهای منطقی» به «پرسشهای تاریخی»، و از «پدیدارشناسی محض» (هوسرلی) به آنچه وی «هرمنیوتیک واقعیت‌مندی» (حیات عینی) می‌خواند، و از الهیات جزم‌اندیشانه به الهیات انجیلی روی کرد. او سرمشق و الگوی خود را نه از میان متالهان مدرسی همچون آکویناس، اسکوتس و سوارز که از پاسکال، لوتر و کی‌یرکگارد

برگزید و این آخری (کی یرکگارد) وی را به سوی آگوستین و پاول بازگردانید. در بین سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۲۲، هیدگر-که در ۱۹۲۱ خود را به عنوان یک متاله مسیحی به کارل لویت معرفی کرده بود- در تلاشی برای بازیابی تجربه اصیل مسیحی، امر تحقیق و مطالعه جدی و ژرف در باب «تجربه واقعیت‌مند حیات» در جوامع انجیلی (بوئزه تجربه زمان، نزد ایشان) را بر دوش نهاد و در پیش گرفت. هیدگر در این طرح، الگوی خود را، نقد لوتر از ارسطو و فلسفه مدرسی ارسطوگرای قرون میانه برگزید. لوتر، همچنان که یک مورخ متأخر و متخصص در این امور، به تازگی خاطر نشان کرده، به منظور تشریح و توضیح طرح خود در خصوص بازیابی و اعاده مسیحیت منصوص اصیل، که در زیر داریست الهیات قرون وسطایی نشسته و نهفته بود، از واژه destruction (ویرانگری) سود می جست. هرمنیوتیک واقعیت‌مندی، که در «هستی و زمان»، عنوان «تحلیل وجودی» به خود گرفت، نشانه‌های ویژه و ممیز حیات واقعیت‌مند دازاین را مشخص و معین می ساخت. بدون مبالغه و گزاف گویی، تلاش هیدگر برای صورت بندی «هرمنیوتیک واقعیت‌مندی»، از نقد لوتر از الهیات مابعدطبیعی قرون وسطایی و نقد کی یرکگارد از مسیحیت نظری هگلی الهام یافته است. اکنون، همچنان که شمار افزون تری از سخنرانیهای اولیه فرایبورگ در Gesamtausgabe در دسترس قرار می گیرند، ثبت و ضبط آن تحقیقات نیز ادامه دارد و صورت آنها برای همگان به معرض نمایش درمی آید. یکی از جالب توجه ترین این «دوره-درس گفتارها»، که وعده انتشار هرچه زودتر آن داده شده، سخنرانیهای هیدگر در خصوص سن آگوستین است که در آنها هم وی معطوف بود به «بازیابی و اعاده تجربه مسیحی «رمان» در نوشته های آگوستین» که در زیر «روساخت مابعدالطبیعه نوافلاطونی» خفته و نهان گشته است. نزدیک ترین سرنمون «ویرانگری تاریخ هستی شناسی» در «هستی و زمان» و آنچه بعدها «غلبه بر مابعدالطبیعه» خوانده شد، طرح ذاتاً الهیاتی ۱۹۱۹ است که در آن، هیدگر عزم بر بازیافت و اعاده مقولات اصلی و بی پیرایه حیات واقعیت‌مند مسیحی دارد. در همان حال، وی طرح موازی دیگری درباره ارسطو را نیز بر عهده گرفته بود. فیلسوف جوان، برخلاف لوتر، ارسطو را همچون طاعونی که خداوند، وی را به سبب گناهان ما به عالم نازل ساخته، نمی پنداشت. برعکس، از آنجا که الهیات قرون وسطایی، دستگاه مفاهیم مابعدطبیعی ارسطو را برگرفته بود، هیدگر عزم آن داشت تا به منظور کشف مبادی و منابعی که آن دستگاه در حیات واقعیت‌مند دارد، بر آن چیرگی و تفوق یابد. به زعم هیدگر، ارسطو از عظیم ترین حساسیتهای پدیدارشناختی در جهان باستان برخوردار بود. در واقع، نیت و آرمان هیدگر از تفسیر ارسطو،

بازیافت آن تجارب حیاتی و زنده‌ای بود. همان ساختارهای واقعیت‌مند «هستی» ارسطویی و یونانی - که در فلسفه ارسطویی، قالب و برونه مفهومی کسب کرده بودند. تفسیرهای هیدگر از ارسطو آنچنان پرمایه و نوآورانه بود که بسیاری را در جهت ارسطوپژوهی برانگیخته و الهام بخشید و مستقیماً نیز در اتخاذ سمت و مقامی که در ماربورگ بدو پیشنهاد شد، مؤثر افتاد. وی در ماربورگ از ۱۹۲۳، ضمن ارتباط و همفکری نزدیک با متاله بزرگ و نامبردار پروتستان، رودلف بولتمان (که به الهیات انجیلی گرایش داشت) امر تدریس را آغازید. این دروس، سرانجام در هیئت «هستی و زمان» اثری سراپا گره خورده با پرسشهای الهیاتی - منتشر شد که مشتمل بر بازیافتی دوگانه، از یکسو بازیابی ارسطو و از سوی دیگر حیات انجیلی، بود. به گمان من، در اندیشه و دیده هیدگر، این دو امر خطیر در واقع یک عمل بیش نبودند. بدین معنا که چه اخلاق نیکوماخوسی ارسطو خوانده می شد و چه انجیل، در نهایت، بازیافت ساختار شکنانه «مقولات حیات واقعیت‌مند» به نتایجی یکسان دست می یافت. چرا که «مقولات حیات واقعیت‌مند» - یعنی مقولات «دغدغه» و «برجا هستی» (existence) «مراقبت» و «ابزارانگاری» (instrumentality)، «زمانمندی»، «ناپایداری» و «تاریخی بودن» (historicity) - هر جا که یافت شوند، اینچنین اند. در این نکته، نوع ویژه‌ای از تاریخ ناباوری (ahistoricism) در تفکر هیدگر مشهود است، که بسا همانند آن درونمایه‌ای است که با تعلق خاطر وی به «پدیدارشناسی به مثابه علمی عام و کلی» و نیز به «صورت، آرمانی (هوسرلی) ساختارهای جهانشمول زیست - جهان» (که مستقل از این که کجا دریافت شوند یکسانند) پدیدار شد. هدف «هستی و زمان» - در واقع، هدف کاملاً هوسرلی و نتوکانتی آن - صورت بندی این «ساختارهای واقعیت‌مند» بود؛ یعنی چارچوب بندی آنها با مفاهیم صوری - هستی شناسانه که از حیث هستی شناختی نسبت به آئی و لحظه‌ای بودن (instantiation) عینی و جزئی شان بی طرف و خنثی باشد. همین است آنچه در پس پشت آن تمایز و دوگانگی مشهور میان مفاهیم «وجودی=existential» و «وجودی=existentiell» یا «ontological= هستی شناختی» و «ontic= موجودانگاران» ، که در امر «تحلیل وجودی» مرکزیت دارد، نهفته و خفته بود. نیت و غایت هیدگر همانا ارائه ساختارهای کلی و پیشینی (apriori) حیات وجودی و دازاین حقی است؛ صرف نظر از این که آن ساختارها در واقعیت بالفعل شان - در مقام امری موجودی existentiell - یونانی باشند یا مسیحی.

غایت مطلوب «هستی و زمان»، رهانیدن «تحلیل وجودی» از هرگونه «صورت آرمانی موجودی» (existentiell Ideal) و هر «شیوه و نحوه عینی و واقعیت‌مند زیستن و بودن»، مانند

حیات مسیحی یا یونانی است. در خصوص این نکته، در مکتوبات هیدگر هیچ اشاره‌ای به این که زیست یونانی، کم و بیش از زیست مسیحی اصیل تر است، به چشم نمی‌آید. برعکس، هر دوی آنها بازنمایاننده آن صورتهای آرمانی موجودی‌ای بودند که در ورای عرصه «تحلیل وجودی» استقرار داشتند و تحلیل وجودی، خود از آنها صورت بندی هستی‌شناختی را وامی‌نمایاند. باری «هستی و زمان» دقیقاً از آن رو که تا اندازه‌ای پیامد تلاشی در جهت صورت بندی ساختارهای حیات واقعیت‌مند مسیحی بود، با استقبال پر شور و شوق متالهان پروتستانی همچون بولتمان (همو که تا حدی در تعبیه و تنویر آن اثر سهمیم بود و در طرح خود، آن مفاهیم را به کار بست) روبه‌رو گشت. آنگاه که متالهان مسیحی به صفحات «هستی و زمان» می‌نگریستند، از مشاهده نقش خویش - همان انگاره‌ها و آراء خود - به گونه صورت بندی شده، هستی‌شناختی شده و به قول بولتمان، اسطوره‌زدایی شده، در شگفت می‌شدند. به باور بولتمان، آنچه «هستی و زمان» به کشفش نایل آمده، همان ساختارهای زیست و برجاهستی (existence) دینی و مسیحی هستند؛ اما، البته تهی و بری از «جهان‌نگریهای اسطوره‌ای و موجودانگاران»، که سیما و ویژگی سلیقه‌ورزانه و یگانه‌انگارانه (idiosyncratic) کیهان‌شناسیهای قرن نخست بود. طرح «اسطوره‌زدایی مسیحیت» به نزد بولتمان به «مجزا ساختن ساختار جهانی - وجودی زیست مذهبی» به نحو عام، تنزل یافت. اسطوره‌زدایی، عزم بر یک سو نهادن و جدا کردن ساختارهای وجودی همچون دغدغه، تصمیم، زمانمندی و ناپایداری، و اصالت به رَغم مرگ، از اساطیر کیهان‌شناختی درباره بهشت و ملکوت «بالا»، جهنم «پایین» و زمین بین آن دو، اساطیر پیکهای آسمانی که در بین این سه حوزه در رفت و برگشت هستند، دارد. ما از خود عیسای تاریخی و آنچه او برآستی آموخته، چیزی نمی‌دانیم. اما از آن جوامع تاریخی که به فاصله اندکی پس از رحلت عیسی شکل گرفتند، و به خاطره‌های جمعی خود، صورت بندی اسطوره‌شناختی دادند، آگاهی فراوان داریم و همین‌ها گوهر پیام مسیحی، آن حقیقت رهاننده و نجات بخش را در بر دارند. وظیفه الهیات، که اکنون با تحلیل هیدگری هستی‌تجهیز شده، همانا ساختار شکنی و اسطوره‌زدایی اناجیل رسمی است، تا مگر بشارت و ابلاغ (kerygma) آنها را بازیابد و عودت دهد. تحصیل مجدد کریگما، آن پیام حیاتی - وجودی مسیحی، خود نوعی تغییر و گروهی وجودی، و گونه‌ای اصالت یافتن در برابر و به رَغم محدودیت و تصور و خطای بشری است و این وظیفه‌ای پیشاروی هر انسانی است. آنگاه که بولتمان، «هستی و زمان» را در الهیات مسیحی به کار بست، در واقع به صورت‌زدایی (deformalizing) «تحلیل وجودی» و مفصل بندی آن

برحسب یک صورت آرمانی موجودی و به لحاظ تاریخی، مشخص و ویژه، با عنوان «مسیحیت تاریخی» می پرداخت. صورت زدایی، از آن رو چنان نیکو ثمر داد که «تحلیل وجودی» در آن از اولویت و اولیت بهره داشت و خود، نه در پاره ای کوتاه، پیامد صورت بندی حیات واقعیت‌مند مسیحی بود. بولتمان، فرآیندی را که در ابتدا، «هستی و زمان» را فرآورده بود بازگونه ساخت. من بر این باورم که چنین چیزی دقیقاً در خصوص پل تیلیش نیز راست می آید. تیلیش همکار دیگر هیدگر در ماربورگ بود که «الهیات وجودی» اولیه اش، مضامین و درونمایه های خود را که اساساً از تحلیل عهد جدید سرچشمه گرفته و منتزع شده بودند، از درون «هستی و زمان» برگزید و برگرفت.

هیدگر در یکی از واپسین سخنرانیهایش در ماربورگ، با عنوان

«پدیدارشناسی و الهیات»، نگره های خود را در باب نسبت میان علم پدیدارشناسی کلی و عام و الهیات، پیش می نهد. فلسفه، به منزله دانش خود هستی، با الهیات، که علمی است موجودانگارانه (ontic) و درباره حوزه خاصی از موجودات و نه هستی عام و کلی، سرپا در تقابل و تضاد است. الهیات، دانشی اثباتی (positive) است؛ چرا که با یک موجود مثبت و «نهاد» (a positum) سروکار دارد و از این رو، بیشتر به شیمی ماناست تا به فلسفه. آن «نهاد» الهیات مسیحی، همانا مسیحی بودن (christianness) است که در دیده هیدگر، گونه حقیقی (factual) زیستن در مقام یک مسیحی مؤمن و معتقد، و نیز زیستن در «تاریخی» است که با «صلیب»، با «مصلوب»، با «مسیح بر صلیب» به جنبش و حرکت درآمده است. (این صورت بندیها علاقه هیدگر را به «الهیات صلیب اندیش لوتر» در اوایل دهه دوم فرامی نمایند). الهیات، همانا فرآوردن آن «نوزایش وجودی» است که از رهگذر ایمان، صورت مفهومی می یابد. الهیات دانش ایمان است؛ دانش «مؤمنانه زیستن» و «به سان یک مسیحی، حیات تاریخی داشتن» است. الهیات ایمان را نه سهل تر، که صعب تر می گرداند؛ چرا که نه تنها بدان زمینه ای عقلانی نمی بخشد، بل بیشتر نمایانگر آن است که این عمل، تنها چیزی است که از الهیات بر نمی آید.

الهیات بر «ایمان» استوار است و ایمان محتاج فلسفه نیست؛ در حالی که الهیات به مثابه دانشی اثباتی نیازمند فلسفه است. انگاره های «صلیب» و «گناه» فقط در عرصه ایمان منزل دارند،

اما تنها به یاری فلسفه می‌توانند به جامعه مفاهیم درآیند. چرا که ایمان، نوزایش از گناه است، اما «گناه» خود نوعی چند و چون‌گذاری موجودی-موجودانگاران (ontico-existentiell) ساختار هستی‌شناختی خطاست که در «هستی و زمان» به تفصیل عرضه شده است. مفهوم مسیحی گناه، بر تشریح و توضیح بسنده مفهوم پیشامسیحی pre-Christian (کلی-هستی‌شناختی) «خطا» متکی است. این «اتکا» از «خطا» استنتاج نشده، بلکه بیشتر به معنای دریافت داشتن یاری و سمت و سوی مفهومی-یا به عبارت بهتر، برقراری همسویی و تصحیح متقابل با/ از هستی‌شناسی است. مفهوم الهیاتی گناه از تجربه ایمان برمی‌خیزد اما تنها به مدد فلسفه به بروئه مفهومی دست می‌یازد. به زعم هیدگر، هیچ‌یک از این مسائل، نظریه پولس در باب نزاع و مقابله میان فلسفه و ایمان را انکار نمی‌کنند. در حقیقت، همین نزاع و درگیری و همین حماقت نهفته در این رأی که فلسفه و ایمان، در نهایت، همکنار می‌گردند، مایه قوت و ثبات هر دو است. ایمان دشمن موجودی فلسفه است، اما اگر در پی کسب قالب مفهومی الهیاتی است، باید با این دشمن از در وفاق و سازگاری درآید.

سالهای جنگ

«پدیدارشناسی و الهیات» در حکم وداع هیدگر با الهیات مسیحی، به مثابه امری متعلق به علاقه شخصی و ظاهری، بود. اندیشه هیدگر پس از بازگشت به فرایبورگ و جلوس در جایگاه هوسرل در ۱۹۲۸ تن به تغییر بنیادین دیگری داد. تغییری که دیگر بار با بینش الهیاتی دیگرگون هماهنگ شد. این سرآغاز سیاه‌ترین روزگاران حیات و کار هیدگر است؛ که به فرجام، در تأیید و حمایت نفرت‌انگیزش از ناسیونال-سوسیالیسم [هیتلر] و تلاشهای پرحرارت و مشتاقانه وی برای طرد و پاکسازی عناصر غیرنازی از دانشگاه آلمان به اوج خود رسید. او در حالی که کی‌یرکگارد، لوتر و ارسطو را به پستی ذهن خود می‌راند، به یک خواننده و مفسر دوآتشه نیچه بدل گشت. اندیشه هیدگر در حالی که به ژرفی متأثر از آراء نامانوس و وهم آلود ارنست یونگر بود، به شدت -بسی بیشتر از هر آنچه در «هستی و زمان» یافتنی بود- سمت و سوی اراده باورانه و قهرمانانه یافت. او افسانه نیهیلیسم متجاوز و متعدی را سرود و از آن، آثار سوء و ناخواسته مدرنیته و نهادهای لیبرال دموکراتیک مدرن را مراد داشت و همه آنها را به منزله «ملایمت بورژوازی» و «عشق به آسایش» و آنچه وی «نظریه ارزش» اش می‌پنداشت، قلمداد می‌کرد. هیدگر در تقابل با این سیمای محتضر و مردنی یک فرهنگ، به دفاع از «عشق به خطر»، «نیاز به مواجهه با هاویه

هستی» و «گام نهادن به فراسوی مرزهای بی‌پایگی هستی» بحث و استدلال می‌کرد. و همین خود به تنهایی به «روح آلمانی» قدرت و عظمت می‌بخشید-روح آلمانی، یعنی تمامی انگاره‌های «دازاین» و «ساختارهای پیشینی‌عام و جهانشمول» که اکنون در «وجه اختصاصاً آلمانی هستی» اختصار یافته‌اند. این سختی و ستبری روح، به نوبه خود غرب را از مصرف‌گرایی بی‌حد و مرز آمریکایی، از سوئی، و کمونیسم روسی از سوی دیگر، صیانت می‌کرد. تمامی اینها نخست در سخنرانی مشهور هیدگر به عنوان رئیس دانشکده در ۱۹۳۳ و سپس در دوره-درس گفتارهای وی با عنوان «آشنایی با مابعدالطبیعه» در ۱۹۳۵ به ستیغ فلسفی دست یازیدند.

این پیشرفت شوم و تهدیدآمیز در تفکر هیدگر، ارتباطی بس نزدیک با یک نحوه تلقی و برداشت الهیاتی متغیر و دگرگون‌شونده دارد. اگر هیدگر ابتدا در مقام یک کاتولیک محافظه‌کار افراطی به عرصه تفکر گام نهاد و اگر پس از آن در ۱۹۱۷ به ژرفی، درگیر مکالمه‌ای با الهیات تاریخی و آزاداندیشانه پروتستان شد، اما از ۱۹۲۸ عمیقاً نسبت به مسیحیت، به کلی و به نحو عام، و به کاتولیسیسم فرایبورگ، به نحو خاص، موضع خصمانه‌ای اتخاذ کرد و نشانه‌ها و اشاراتی از الحاد شخصی را آشکار و بارز ساخت. وی در عرصه مدیریت و ساحت رفتار شخصی خود در فرایبورگ به دشمن‌کینه توز مسیحیت بدل گشت. او جوانان یسوعی را که به عنوان دانشجویان دوره دکتری وی به فرایبورگ می‌آمدند، نمی‌پذیرفت و با دیگر دانشجویان کاتولیک، مانند موکس مولر، رفتاری بغایت ناپسندانه داشت. و هنگامی که پایان‌نامه‌های این دانشجویان-با راهنمایی مارتین هونه‌کر، صاحب کرسی فلسفه کاتولیک-ارائه شد، هیدگر با فاصله‌گیری و حتی با تحقیر و اکراه، با ایشان برخورد نمود. (و تنها پس از ۱۹۴۵، اینان را رسماً به عنوان دانشجویان خود پذیرفت.) پس از درگذشت نامنتظره هونه‌کر در ۱۹۴۱ هیدگر مجال آن را یافت تا این کرسی را، همان‌که او خود یک ربع قرن پیش خواستارش شده بود، برچیند.

فعالیت فلسفی هیدگر که همیشه از حیث روش شناختی خدا ناباورانه بود، بی‌طرفی هستی‌شناسانه خود را از کف داد و یکسره مسیحیت ستیز شد. او اگر تا ۱۹۲۸ بر آن بود که هستی یونانی و مسیحی، در عینیت تاریخی‌شان، نشان و مثال ساختارهای عام و کلی هستی واقعیت‌مندند، اما در طول دهه سوم در یک چرخش فکری این نظر را ابراز داشت که مسیحیت، گونه‌ای دورافتادگی منحنی از اصالت (primordiality) تجربه یونانی بوده است. و از واژه «یونانی»، نخستین فلاسفه و متفکران یونانی را اراده می‌کرد و افلاطون و ارسطو را چونان نمایندگان و باز نمودارگران فراموشی مابعدطبیعی هستی در نظر می‌گرفت. کینه‌توزی و خصومتی

را که بر تصویر و توصیف هیدگر از نسبت و رابطه میان «پرسشگری فلسفی» با «ایمان مسیحی»، میان «الحاد روش شناختی» او و «کفر تمام عیار و پرخاشجویانه ترش» سایه افکنده بود، می توان در مقایسه ذیل نگریست. هیدگر در سال ۱۹۲۲ چنین نگاشت:

”پرسش پذیری“ (questionability) امری دینی نیست؛ اما چه بسا که واقعاً به موقعیت و حالتی از تصمیم گیری دینی رهنمون گردد و بینجامد. من در فلسفیدن، مشی متدینانه ای ندارم، هرچند که به عنوان فیلسوف می توانم انسانی مذهبی و متدین باشم. اما هنر در این است: فلسفیدن، و از این رهگذر خالصانه مؤمن بودن؛ به تعبیری بهتر واقعیت‌مندانانه برگرفتن امر دشوار تاریخمند و اینجهانی «فلسفه ورزی» آن هم در عمل و در عالم عمل، و نه در ایدئولوژی و خیال پروری دینی. فلسفه در پرسش پذیری خود-نهادۀ ریشه اش، می باید در بنیاد، خدانا باورانه باشد.

و فریکاری در مقام یک فیلسوف نیز از این قرار است: به هنگام ارائه پاسخ و واکنش نسبت به دعوت ایمان، خود را در لاک پرسش پذیری ریشه ای-همان توانایی مطرح ساختن پرسشهای ریشه ای-فرو بردن و همان جا جاخوش کردن. پرسشگری فلسفی، ایمان نیست و نمی تواند هم بشود، مگر با انصراف از پرسشگری. اما مؤمن می تواند ایمان خود را گشوده و باز نگاهدارد و تنها به واسطه تحمل و زنده داری حیات پرسشگرانه، آن را از گزند ایدئولوژی جزم اندیشانه، مصون بدارد. اما در نوشتار «آشنایی با مابعدالطبیعه» می خوانیم:

هر آن که نزد او انجیل حقیقت و انکشافی (revelation) الهی است، پاسخ به این پرسش را که «چرا موجودات «هستند» به جای آن که نباشند»، از پیش، حتی پیشتر از آن که پرسیده شود، در دست دارد... و هرکه چنان ایمانی را محکم برگرفته، گرچه می تواند تا اندازه ای در پاسخ دهی به پرسش ما شرکت جوید، اما بدون دست فروستن از تدین، و پذیرفتن تمامی تبعات و پی‌آیندهای چنان اقدامی، واقعاً از طرح پرسش ناتوان است. او تنها می تواند ادای چنان پرسشگری را در بیاورد.

کمی بعد، در همین متن، هیدگر بر اثری با عنوان «انسان چیست» از تئودور هکر، متاله مسیحی که سخنرانیهایش در آن ایام در فرایبورگ از سوی دانشجویان نازی مورد اعتراض خشمگینانه ای واقع شده بود، تاختن می آورد:

باور داشتن به گزاره‌های اصول ایمانی (dogma) مذهب کاتولیک، همانا امری است بازیسته به دل‌بستگی فردی یک مؤمن؛ و ما را در اینجا با آن کاری نیست. اما چگونه می‌توان از ما چشم داشت که مردی را جدی بگیریم که بر روی جلد کتابش نگاهشسته: انسان چیست؟ حال آن‌که پرسشگر نیست و جویندگی نمی‌داند؛ چرا که اساساً نسبت به طرح پرسش، ناتوان و بی‌علاقه است. چرا من درباره تفسیر رأی و سخن پارمنیدس، از چنین امور نامربوطی سخن می‌گویم؟ این‌گونه شتابزده و بی‌دقت نوشتن، فی‌نفسه بی‌اهمیت و عاری از معناسست؛ اما آنچه ناچیز و بی‌معنا نیست فروختن همه عطش و شور پرسشگری است که این دیری است که در خانه جان ما مسکن گزیده است.

اکنون باور هیدگر، آشکارا، آن است که تناقضی وجودی (existential) - اگر نه منطقی - میان پرسشگری فلسفی حقیقی و باور دینی وجود دارد. شخص مؤمن، شور و عشق و یا صداقت ورود به هاویۀ پرسش‌پذیری هستی را فاقد است. این نگرش، در همین حال، ایمان مسیحی را از نظرگاه نوسازی (renewal) ناسیونال-سوسیالیستی، نیرویی ضد انقلابی می‌سازد و می‌نمایاند. نما و ظاهر پرسشگری یک مؤمن، همیشه واجد گونه‌ای کیفیت ساختگی و تقلیدی است. آثار غیرصادقانه نویسندگان مسیحی را نباید با عظمت متفکران یونانی، همچون پارمنیدس، در یک مرتبه نشانند و به یکسان مورد توجه قرار داد. اما و هزار اما، هیدگر به نحوی طنزآمیز و به گواهی قدرت اندیشه اش، آنگاه که نوک پیکان حمله اش را متوجه انحراف و حقارت و لجاجت «انسان» می‌ساخت، تأثیر فراوانی بر الهیات کاتولیک، بویژه طی این دوران، اعمال می‌کرد. شخصیت‌های برجسته آیین کاتولیک از قبیل گوستاوی ورت، یوهانس لوتز، و برتراند راسل به علاوه مولر، که همگی آلمانی یسوعی مذهب بودند، طی دهه سوم به این سخنرانیها گوش فرا دادند. رانر مسأله پرسشگری را در راستای تومیسم استعلایی، که نخست از سوی مارشال بلژین یسوعی تعیین و تعریف شده بود، باز گشود. به گمان وی، «پرسشگری» به مثابه «فرآیند گشایش یافتن اساسی اندیشه در پیشگاه و آستانه هستی»، نمایشگر پویا یا شتاب ذهن به سوی خداوند است. او پیش‌داشت (pre having) هستی از سوی قوه ادراک را به منزله «دریافت و ادراک پیشینی خداوند»، از آن حیث که یگانه مطلوب وجود ما در عرصه‌های کردار و پندار است، تلقی کرد. رانر در دومین اثر عمده خود «نیوشندگان کلام» مضامین و درونمایه‌هایی از قبیل گفتن و شنیدن، دعوت کردن (خواستن) و مدعو (مطلوب) واقع شدن را از آن خود ساخت. این درونمایه‌ها را

هیدگر برای نخستین بار در دهه سوم در ارتباط با قرائتهایی که از متفکران یونانی نخستین به عمل می‌آورد، به وضوح و تفصیل تشریح کرده بود. رانر اندیشه‌های هیدگر را در عرصه الهیات به کار بست و در آن مدعی شد که مؤمن از جنبه هستی‌شناختی مستعد و متمایل به انکشاف است و دازاین از نوعی ساختار هستی‌شناسانه بهره دارد که از طریق آن، هستی دازاین از سوی خود هستی، مخاطب قرار می‌گیرد. آن ساختار هستی‌شناختی، آنچه‌آن که در مکتوبات فلسفی هیدگر ساخته و پرداخته شده، شرط و حالت امکان «مدعو بودن» و «مخاطب واقع شدن» از سوی «کلمه» (عیسی مسیح) - همان کلمه‌ای که «پدر» با وساطت آن با نوع بشر سخن می‌گوید - را مفصل بندی می‌کند. رانر همچنین از مفهوم هیدگری «هستی معطوف به مرگ» در رساله‌ای کوتاه با عنوان «الهیات مرگ» استفاده‌ای نیکو و بس مهم می‌نماید.

دیگر بار، می‌توان این پرسش را پیش نهاد که، آیا این متالهان جوان کاتولیک که تفکر هیدگر را صرفاً از آن رو بدان سان با کار بست الهیاتی، سازگار و متناسب می‌یافتند که آن تفکر در آغاز به وجهی عظیم از منابع و مأخذ الهیاتی الهام یافته بود؟ باور این نکته غیرممکن می‌نماید که آن قرائتی که هیدگر از یونانیان نخستین به دست می‌داد، پیامد و نتیجه انتقال مقولات و مفاهیم مسیحیت به متون یونانیان اولیه نبود. او در عباراتی پیامبرگونه، سخن از «آغازی دیگر» ساز می‌کرد که با گونه‌ای *metanoia* [=تغییر اساسی و دین‌گردانی] و نیز باورداشتهای مذهبی «فرارسیدن ملکوت» یا حتی «رجعت»، همانندی داشت. او نسبت و ارتباط میان هستی و اندیشه در نزد پارمنیدس و هراکلیتوس را در عباراتی «مبلغانه و بشارت‌آمیز» (Kerygmatic) مورد بررسی قرار داد و بر آن بود که این اندیشوران نخستین یونانی، هستی را چونان امری احاله شده به آدمی می‌انگاشتند که وی را فرا می‌خواند و دعوت می‌کرد، و همین‌طور، هستی آدمی را بر حسب پاسخ‌پذیری (answerability) و واکنش‌گری (responsiveness) وی نسبت به این دعوت، تعریف می‌کردند. هیدگر چنین ادامه داد که منبع الهام تصور عمیقاً تاریخی او از هستی، که حتی شامل تصور آخرت‌شناسانه تاریخ هستی نیز می‌شد، از بن یونانی بود. اما نزد همگان، جز شاگردان و مریدان سرسپرده و خشک‌اندیش وی، هویدا و روشن است که هیدگر آشکارا در پی تقدس‌زدایی از انگاره اساساً کتاب مقدسی تاریخ‌رستگاری، و یونانی‌سازی آن بود. او به معنای بس دقیق کلمه، عزم بر بنیاد نهادن و برساختن یک تاریخ مقدس (Heil sgeschichte) به منزله رقیب و هم‌اورد نوع کتاب مقدسی آن، که پیشتر در مطالعه انجیلی خود فراچنگ آورده بود، داشت. ممکن است کسی به این تفسیر و برداشت که کار هیدگر همانا به سادگی، اسطوره‌زدایی

تاریخ رستگاری و اعطای معنا و مفهومی هستی شناختی بدان بود. که تفاوتی با آنچه وی در هستی و زمان آورده بود نداشت. اعتراض کند. تفاوت، به نظر من، در این است که تاریخ هستی لاحقِ وی، همچون تاریخ رستگاری [است] و به همان میزان، اساطیری و به همان نسبت نیز محتاج اسطوره زدایی است که تاریخ رستگاری. همان گونه که کی پرکارد یک سده پیشتر گفته بود، کشف زمان و تاریخ، امری یهودا-مسیحی بود؛ همچنان که ما می توانیم بدان بیفزاییم، تمامی درونمایه های «سخن گفتن» و «پاسخ دادن» و «طلب یا دعوت کردن» و «مطلوب یا مدعو واقع شدن» این گونه اند. هیدگر بی پرده، مفهوم زمان شناختی (Kairological) - Kairos یعنی زمان معین و ویژه، «آن» و «لحظه» (Augenblick) حقیقت و تصمیم در «هستی و زمان» - و مبلغانه و بشارت آمیز بر جا هستی (existence) آدمی را که یکسره با ذهنیت یونانیان بیگانه بودند، و وی در ابتدا آنها را از مسیحیت آموخته بود، از آن خود می سازد و بر آنها تمرکز پیدا می کند. متالهان کاتولیک جوان این عناصر و بن پاره های اندیشه او را با فعالیت الهیات پردازی خود، بس موافق و سازگار می یافتند؛ و این البته شگفت آور نیست. و این چنین بود که بولتمان، و متکلمان پروتستان اگزیستانسیالیست، پیشاپیش ایشان (متالهان کاتولیک)، آنگاه که به درون متون هیدگر نظر می افکندند، نقش خویشتن را در آنها می یافتند.

نوشته های پسین

هیدگر پس از جنگ به میزان زیادی در پوشاندن و مخفی داشتن همکاری و پیوند گذشته اش با جنبش ناسیونال-سوسیالیست کامیاب شد. جریان ثابت و منظمی از انتشار آثار نو، تصویر «هیدگر لاحق» را (که پیشتر تنها برای شمار اندکی از آنان که قادر به پیگیری سخنرانیهای وی در طول سالهای جنگ بودند، آشنا بود) ایجاد کرد و ثبات و قوام بخشید و موجی کاملاً تازه از اندیشه هیدگری، سراسر فلسفه اروپا را درنوردید. در فرانسه، بویژه، استقبال پر شور و هیجان فرانسویان از هیدگر، که با سوءفهم اگزیستانسیالیستی فرانسوی آغاز شد و امروزه با پسامدرن گرایان آن دیار دنبال می شود، وی را بسی تشجیع و تقویت نمود. نامه به فرانسویان در ۱۹۴۷ (به ژان بوفره و به جهان فلسفی) حدود و مرزهای انسان باورانه اگزیستانسیالیسم و ضرورتها و نیازهای واقعی «اندیشه هستی» را پیش نهاد. بر همگان آشکار بود که تفکر هیدگر دستخوش چرخش دیگری شده بود؛ چرخشی که بر پایه اطلاع کنونی ما به دست نوشته ای مربوط است متعلق به حدود ۸-۱۹۳۶ با عنوان «مقالات فلسفی»، که به تازگی منتشر شده اند.

تفکر لاحق هیدگر از بن، اختیار ناباورانه (antivoluntristic) و غیر نیچه‌ای شده بود. این تفکر، مابعدالطبیعه سنتی از افلاطون تا روزگار کنونی را به منزله فراموشی و عقب نشینی خود هستی (و نه یک خطای بشری) تعبیر و تفسیر کرد. بر بنیان این تفسیر و تعبیر، مابعدالطبیعه اراده معطوف به قدرت، که نهایی ترین نمود و بیان آن، تکنولوژیک ساختن کنونی عالم و آدم است، همچون اوج تاریخ فراموشی و نتیجه آن انگاشته می شود. حال، عمل اندیشه ورزی دقیقاً به مفهوم «اراده نکردن» تعریف می شد؛ یعنی ابتدا با «اراده کردن اراده نکردن» و سپس با «اراده نکردن به طور کامل». در اینجا، اراده کردن بر مبنای مفهوم عام آن، نه فقط بر «گزیدن و خواستن» در معنای معین و خاص آن، بلکه همچنین بر همه اندیشه مفهومی با تمثیلی (representational) که در ذات سنت علمی و فلسفی غرب ریشه دارد، دلالت می کرد. آن لحنهای حماسی در باب کشمکش سخت میان هستی و بشریت - همان پولموس (polemos) هراکلیوس که هیدگر در طی سالهای میانی دهه سوم زندگی اش بیشتر می پسندید که Kamp ترجمه اش کند - از میان رخت بریست. هیدگر به جای «اراده کردن» از «رخصت به بودن (چیزی)» (Lettingbe) سخن به میان می آورد و در این نکته واژه Gelassenheit [=وارستگی] را به کار می بست که یکی از کهن ترین و مقدس ترین پاره های واژگان عرفای راین لند، بویژه مایستر اکهارت، شمرده می شد. «هستی» آن چیزی نیست که تفکر بشری را یارای تصور یا درک و چنگ انداختن به آن باشد، بل امری است که تنها می تواند به تفکر «اعطا» گردد. اندیشه ها به ذهن ما درمی آیند؛ ما آنها را تفکر و تصور یا خلق و ابداع نمی کنیم. اندیشه همانا «عطیه» و «موهبت» است؛ رویدادی است که ما را غافلگیر و مسحّر می سازد؛ خطابی است که ما را رویاروی خود می نشاند و خطابه ای است که ما، منفعلانه، بدان گوش می سپاریم. اما با این همه، نقش آدمیان نه رخوت و عدم تحرك کامل و تمام عیار، بل همکاری در پدیدآوری هستی و گشوده ماندن نسبت بدان است. کاری که انسان را یارای انجام آن هست نه «اراده کردن»، بل «اراده نکردن» و تهیه و تمهید عرصه ای برای پیدایی و ظهور هستی است. این نه خاموش نشینی و عزلت گزینی، که زهدورزی و پارسامنشی است. آن کردار سترگ و صعب برخاسته از نوعی «فقر روح» است. بحثی در باب جایگاه «کنش» و «اخلاق» در اندیشه هیدگر در گرفت که تا حال نیز تداوم و استمرار یافته است. بحثی که مباحثات و مشاجرات وارد در ادبیات سنتی بر سر عرفان و کنش اخلاقی، را مجدداً به عرصه نمایش می آورد. که این نیز یکسره به حکایت «مریم و مارتا»ی آمده در کتاب مقدس و گفتگوهای قرون وسطایی در باب شایانیه و مقتضیات نسبی و مربوط به هم «کنش»

(Vita activa) و «اندیشه» (Vita contemplativa) بازگشت دارد.

برای باری دیگر، چرخشی اساسی در تفکر هیدگر رخ نمود و این بار نیز با اشارات مذهبی آشکار. آن خصم خشماگین مسیحیت در طول سالهای جنگ - که خود زمانی یک پروتستان و زمانی دیگر یک کاتولیک دوآتشه بود - ظاهری عارفانه به خود گرفته بود. هیدگر با این چرخش اخیرش، چنانکه خود گفت، به سرآغاز الهیاتی خود باز می‌گشت. به یاد می‌آوریم که وی در جوانی شدیداً به عرفان قرون وسطایی دل بسته بود و عزم آن داشت که کتابی درباره‌ی مایستر اکهارت بنگارد. او همچنین (در ۱۹۱۹) اعلام داشته بود که در پی برگزاری یک سلسله درس گفتار در باب عرفان قرون وسطایی است؛ اما مقدمات آن دوره‌ی درسی، ظاهراً با ظهور جنگ جهانی اول مختل گشت و آن درس گفتارها هیچ‌گاه ارائه نشد.

روابط هیدگر در دوران پس از جنگ با متألّهان کاتولیک و پروتستان، به گونه‌ی بهت‌آوری باژگونه شده بود. در محاکمه‌هایی که به فاصله‌ی اندکی پس از جنگ، به منظور پاکسازی افراد وابسته به جریان نازیسم برگزار شد، هیدگر، که محاصره شده و احتمالاً سقوطی جزئی را نیز تجربه کرده بود، ابتدا روی مددجوی خود را به سوی یار و مشاور قدیمی اش، کنراد گروبر، اسقف اعظم فرایبورگ، گرداند؛ چرا که گروبر به سبب اتخاذ موضع مخالف در برابر نازیها در حین جنگ (همان امری که هیدگر در طول آن سالها، هیچ‌گاه مهر تصویب و تأیید بر آن نهاده بود) به کسب احترام و بزرگداشت گسترده‌ای نایل آمده بود.

این چرخش به هیچ‌وجه دلالت بر بازگشت تفکر پسین هیدگر به ایمان دوران جوانی اش ندارد. بُعد عرفانی تفکر پسین وی امری است دقیقاً و سراپا ساختاری و مربوط به این تناسب معین: ارتباط و نسبت اندیشه با هستی از حیث ساختاری، همسان رابطه و نسبت روح با خداوند در عرفان دینی است. اندیشه روی هستی، و نه خدا، دارد. «هستی»، خدا نیست، اما تحقق آشکارگی است؛ حدوث حقیقت وجود و تعیین تاریخ تجلیات عصری وجود - از یونانیان نخستین تا اراده‌ی معطوف به قدرت - است. هستی، در تعریف، بسا شبیه به تاریخ است؛ اما با دو تفاوت برجسته: (۱) تاریخ به سان تاریخ حقیقت یا آشکارگی، یا جوه و صورتهای گونه‌گون هستی در سراسر اعصار انگاشته می‌شود (همانند «eidos» افلاطون، «روح» هگل و «اراده‌ی معطوف به قدرت» در مدرنیت اخیر) که البته با تاریخ سیاسی، نظامی، اجتماعی و یا اقتصادی در تقابل است. (۲) تاریخ نه تاریخ بشر، که از آن هستی است؛ تاریخی است که تحت پیشگامی هستی در دهش و اعطا به اندیشه و بازپس‌گیری از آن، شکفته و پدیدار می‌شود.

شان و مقام خدا در تفکر پسین هیدگر، که بیشتر رنگ و بوی دینی و عرفانی یافته بود، مورد مباحثه و مشاجره فراوان واقع شده است. هیدگر از خدا و ایزدیان سخن به میان می آورد؛ اما آن خدایی که، از منظر یهودا-مسیحی، به فقدان فرمانروایی مطلق خویش بر تاریخ نشسته و صرفاً به کارکرد تاریخ هستی تبدیل شده است. بدین سان، ارسال (sending) دوره ای ایزدیان و عصر (ظهور و فرمانروایی) امر مقدس سپری گشته و ما اکنون به انتظار خدایی جدید نشسته ایم و چشم به ارسال تازه و غیر مترقبه فیاضیت امر مقدس دوخته ایم که ظاهراً کارکردی از ارسال هستی است و نه خواست و مشیت خداوند. هیدگر در جایی، عصر از دست رفته امر مقدس را، همان روزگار دین یونانیان، عصر عهد عتیق، و زمانه موعظه گری عیسی معرفی کرد که به گونه ای تاریخ باوری، در باب راههای متنوعی که به وساطت آنها، امر مقدس خود را منکشف و متجلی می سازد و یا آشکال گونه گون تاریخی به خود می گیرد، اشاره داشت. البته، در این طرز تلقی هیچ کدام از آن راهها و آشکال، امری مطلق قلمداد نمی شد. با این حال، هیدگر در این مکتوبات، رجحانی قاطع و محرز برای جهان یونانیان نخستین، برای تجربه یونانی «هستی به مثابه فویزیس (physis) و آلتیا (Aletheia) (نامستوری، ناپوشیدگی، کشف المحجوب)»، و «برای تجربه ایزدیان و خدایگان همچون مرتبه و پاره ای از مراتب چهارگانه عالم» قائل است. مراتب چهارگانه-زمین، آسمان، میرایان و ایزدیان- مفهومی عمیقاً هولدرلینی است که هیدگر طی قرائت خود از طرح هولدرلین، مبنی بر شاعرانه گویی و شعرگونه سازی (poetizing) عالم یونانی، فراچنگ آورد. بر این رو، خدایی که در نوشتار پسین هیدگر ظهور می یابد، خدایی است به ژرفی شعری و شاعرانه و تجربه شاعرانه «جهان در مقام امری قدسانی و قابل تکریم و تعظیم» است. این سان خدایی، بیشتر شعری-کافرکیشانه (pagan) است تا یهودا-مسیحی و اخلاقی-مذهبی. و خداوندی چنین، عملاً هیچ نسبتی با آن خداوندی که عیسی، پدر (abba)ش خواند، یا با «مذهب صلیب» بدان گونه که هیدگر در لو تر یافت، ندارد. در حقیقت، نوشتارهای پسین هیدگر بیشتر اشارتگر و یادآور نوعی «بوداگروی»، گونه ای «بزرگداشت و احترام متاملانه و خاموش جهان» هستند، تا یهودیت یا مسیحیت.

البته قابل درک است که متألهان مسیحی علاقه و گرایش قابل توجهی به مکتوبات پسین هیدگر نشان داده، بسا که از آبشخور آن نوشته ها، کام اندیشه خود را تازه کرده اند. این نوشته ها در حکم نشان و اثری هستند از گفتمان عمیقاً-هرچند نوعاً-دینی هیدگر در باب دهش و دریافت، فیض و فیاضیت، نجات و خطر، خطاب و اجابت، فقر و گشودگی، پایان دوران و آغازی جدید، و راز و

باز پس روی؛ همواره با درونمایه های نوینی از خدای مقدس حقیقی، موج تازه ای از مثالهان پروتستان پسا-بولتمانی سر بر کردند که به فراسوی الهیات وجودی بولتمان راه بردند و موضعی اختیار نمودند که بازتاباننده چرخش و رهیافت خود هیدگر به ورای تحلیل وجودی بود. این مثالهان از اندیشه هیدگری تاریخی بودن (historicality) و زبانمندی (linguisticity) هستی، دریافتی دقیق به دست آوردند و در مطالعات و کارهای الهیاتی خود به کار بردند.

شخصیت اصلی و برجسته این جنبش پسابولتمانی «هاینریش اُت» است. وی که شاگرد کارل بارث است و آثار بولتمان را نیز به گونه گسترده ای ژرفکاوی نموده، در اثرش با عنوان «اندیشه و هستی» (Denken und Sein) در ۱۹۵۹ دقیقاً نمایاند که واژنش و طرد انسان باوری (humanism) از سوی هیدگر لاحق، امکانات جدیدی برای الهیات فراهم نمود. این اثر اعتراضات دیرپای کارل بارث به بولتمان (و «هستی و زمان» هیدگر) را به دیده تأیید می نگرد و بیانگر آن است که الهیات بارث مبنی بر برتری و اولویت خداوند، در واقع با رویکرد هیدگر لاحق به هستی سازگار و همراه شده است. نزد اُت، الهیات از درون تجربه ایمان می بالد و می خیزد و امری متعلق به حوزه عینیت یافتگی الهیاتی علمی نیست، همچنان که به نزد هیدگر، تفکر از درون تجربه اندیشه، از ژرفنای تجربه هستی از سوی اندیشه سر برمی کند و سخن می گوید. اُت، در ادامه، «تاریخ رستگاری» را به مثابه «تاریخ آشکارگری» تفسیر می نماید که این با انگاره هیدگری تاریخ آشکارگری هستی، قیاس پذیر است. او همچنین تصور هیدگر از «زبان همچون فراخوان و ندا» را در تفسیر زبان کتاب مقدس استخدام می کند. در این امر، برای مثال، عبارات عهد جدید در باب رستاخیز نه چونان بیانات گزاره ای امور واقع، بل همچون فراخوانی به شیوه نوینی از بودن، ملحوظ می گردد. کار اُت و تمامی تأثیر هیدگر لاحق بر تفکر الهیاتی، در کتابی با عنوان «هیدگر لاحق و الهیات» به آمریکا گام نهاد.

هیدگر در ۱۹۵۹، در دیداری با ماربورگی های سابق، یک روز تمام در خصوص نسبت میان اندیشه پسین خود و ایمان مسیحی به بحث پرداخت و در آن اظهار داشت که گرچه اندیشه وی خدای مابعدالطبیعه را از کرسی حکمفرمایی فرو کشید و بیرون راند، اما این به هیچ روی با (برقراری و حفظ) نسبت و رابطه ای غیر مابعدطبیعی با خدا ناسازگار نیست. دستاورد «تفکر» برای الهیات، دست شستن از انگاشت خدا در مقام علت اولی و علت موجد و مَبْقِیة عالم، و در عوض، رویکرد به خدایی است که بتوان در پیشگاهش زانو زد، یا به سماع و پایکوبی پرداخت. وی این سان «خدایی» را «خداوند مقدس و متعال حقیقی» می داند و می خواند. و این دستور

پاسکال، به چشم فروهشتن از خدای فیلسوفان به سود خداوند ابراهیم و اسحاق، را تداعی می‌کند. این صورت‌بندی کاملاً باز و فراخی از نسبت تفکر با ایمان دینی، و طریق قطعی و دقیقی بود که اُت برگرفت و به بسط آن دست برد. این رأی، همچنین به شیوه‌ای جالب و مؤثر از سوی دیگر متاله فرایبورگ، برنارد ولت، در جانب مذهب کاتولیک برگرفته شد. به باور ولت، فریافت هیدگر از تاریخ هستی، همانا بازگویی قصه تیره و تاریک سازی فن آورانۀ زمینی است که در آن، سایه پندار سروری آدمی نور ظهور و نمود خداوند را فرامی‌گیرد و فرو می‌نشانند. آن «آغازی دیگر» وارد در بحث هیدگر، نشان از [فرارسیدن] عصر نوین [ظهور و استیلای] امر مقدس دارد. دورانی که در آن، خداوند به حقیقت خدا باشد و خدایی کند. ولت، همچنین با حساسیت والایی در خصوص مایستر اکهارت و انگاره «وارستگی» به نوشتن پرداخت و مقاله‌ای عالی در مقایسه هیدگر لاحق، مایستر اکهارت و توماس آکویناس (همو که مایستر اکهارت، کرسی دومینکن وی را در پاریس تصاحب کرده بود) عرضه کرد.

مارتین هیدگر در ۱۹۷۶ در هشتاد و ششمین سال زندگی خود درگذشت. پیکر وی در محوطه کلیسای کاتولیک در مسکرش، میان مادر و پدرش به خاک سپرده شد. به درخواست هیدگر، مراسمی طبق آیین کاتولیک از سوی برنارد ولت در کلیسای سن مارتین (همان‌جا که پدر هیدگر منصب خادمی اش را داشت و مارتین نوجوان نیز در محل کار وی در زیرزمین همان کلیسا، که گاه به بازی می‌پرداخت) برپا شد. ولت که همشهری هیدگر نیز بود در مدح و تمجید وی سخن راند. وی، بدرستی، اظهار داشت که اندیشه هیدگر که در پیکر این قرن لرزشی افکنده، همواره پویا، جویا و در راه بود. او این‌گونه «در راه بودن» را با انگاره انجیلی «جوینده به فرجام، یابنده است»، مربوط ساخت:

او، همان‌که می‌جوید- که شایان آن است تا بر تارک حیات و اندیشه هیدگر نقش بندد. او، همان‌که می‌یابد- که می‌تواند همان پیام پنهان و رازآمیز درگذشت وی باشد.

آیا هیدگر با ابراز این نکته در نوشتار «در راه به سوی زبان»، که آینده وی از اندوخته «آغاز الهیاتی» اش تهیه و تأمین می‌شود، چرخه‌ای کامل را طی کرده بود؟ آیا چنان فرجام کاتولیک مآبانه، تکرار آغاز کاتولیکی وی بود؟ آیا این چرخشی نهایی در طریق تفکر بود؟