



Makale Geliş | Received: 28.05.2024
Makale Kabul | Accepted: 31.08.2024
Yayın Tarihi | Publication Date: 30.09.2024
DOI: 10.20981/kaygi.1490856

Sevim ERŞAHİN KARAKAŞ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.
Munzur Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Tunceli, TR.
Munzur University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Tunceli, TR.
ORCID: 0000-0001-9430-1805
sekarakas@munzur.edu.tr

Heidegger Düşüncesinde Teoloji ve Yeni Tanrı

Öz: Heidegger Batı düşüncesini oluşturan temelleri bize gösterirken aynı zamanda onun onto-teolojik kökenlerini de ortaya koyar. Bu çalışmamızda, Heidegger'in felsefe aracı olan destrüksiyonuyla felsefe ve teoloji arasında nasıl net bir ayrıma gittiğini, Batı metafiziğinin kökeninin onto-teolojik olduğu tespitine nasıl vardığını ve en nihayetinde de Alman filozofun anlayışında Varlık ve Tanrı'nın aynı şeyler olmadığını göstermeye çalışacağız. Heidegger, Batı metafiziği ve Modernite eleştirisinin önemli ayaklarından birini oluşturan onto-teolojik köken analiziyle, "Dünya-Varlık hadisesinin" dile gelmesinde başat rol oynayan kutsallık ve Tanrı kavramlarını Hristiyanlık teolojisi dışında "başka" bir biçimde, yani Tanrı kavramını "Dünya-Varlık hadisesini" veren öğelerden biri olarak ortaya koyar. Dolayısıyla bu çalışma, Heidegger'in Tanrı kavramını nasıl zaman mefhumuyla ilişkilendirdiğini ortaya koymaya çalışır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Hristiyanlık, Teoloji, Onto-teoloji, Yeni Tanrı, Zaman.

Theology and New God in Heidegger's Thought

Abstract: While Heidegger shows us the foundations of Western thought, he also reveals its onto-theological roots. In this study, we will try to show how Heidegger made a clear distinction between philosophy and theology with his destruction, which is the tool of philosophy, how he came to the determination that the origin of Western metaphysics is onto-theological, and ultimately, in the German philosopher's understanding, Being and God are not the same thing. With his onto-theological origin analysis, which constitutes one of the important pillars of the criticism of Western metaphysics and Modernity, Heidegger uses the concepts of holiness and God, which play a leading role in expressing the "World-Being event", in an "other" way outside of Christian theology, that is, he interprets the concept of God as one of the giving elements of the "World-Being event". Therefore, this study tries to reveal how Heidegger's concept of God is associated with the concept of time.

Key Words: Metaphysics, Christianity, Theology, Ontotheology, New God, Time.

Giriş

Heidegger otobiyografik niteliğe sahip bir pasajda, Teolojik köken olmaksızın, düşüncenin yoluna asla varamayacağını, kökenin daima yeniden zuhur edeceğini (Heidegger 1976: 95) dile getirir. Bunun yanında, yine 1951 yılında vermiş olduğu Zürih Seminerinde, Heidegger bize şunları aktarır:

Aranızdan bazıları benim teolojiden geldiğimi, teolojiye ilişkin her zaman kadim bir aşk beslediğimi ve onsuz bir şeye varamayacağımı belki biliyordur. Eğer teolojik bir metin yazmam gerekseydi, ki bazen bu benim ilgimi çekmiştir, bu durumda “varlık kelimesi” içinde geçmemelidir. İnanç, Varlık düşüncesine ihtiyaç duymaz. İnanç varlığa başvurduğu andan itibaren, artık inanç değildir (Heidegger 1986: 423-439).

Heidegger’in teolojiyle olan ilişkisini kendi dilenden aktardığı bu cümlelere ek olarak, spesifik olarak bu konuda öğrencilerinin tanıklıklarına başvurmak faydalı olacaktır. Hans George Gadamer’e göre, Heidegger’in başyapıtı *Varlık ve Zaman*, onun 1923’te Marburg’a atanmasının ardından, dönemin “Protestan teolojisi ile olan tutkulu ve verimli iletişiminden doğmuştur” (Gadamer 2002: 98). Gadamer’e göre, Heidegger bu dönemde “Protestan diyalektik teolojisiyle” oldukça verimli bir diyalog sürdürmüştür (Dastur 2011: 252). Diğer bir öğrencisi olan Karl Löwith ise, “Heidegger’in tanrısız bir teolog” (Löwith 1988: 47) olduğunu, onun fundamental ontolojisinin de teolojiden geldiğini belirtir.

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, teolojik tefekkür Heidegger düşüncesi üzerinde önemli bir belirleyiciliğe sahiptir. Bu mühim kaynağın, Heidegger’e tanrının insan yaşamı için ontolojik manasını serimlemek konusunda büyük bir katkı sunduğunu söyleyebiliriz. Fakat bunun yanında, Heidegger düşüncesinde tanrı sorusuna yönelimin tamamen felsefi bir kaygı taşıdığını, tanrı sorusunun, varlık sorusuyla birbirinden ayrılamaz bir biçimde ilişkili olduğunu ve bu araştırmadaki yöntemin baştan sona “a-teist” ve ontolojik olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger yorumcusu Henri Birault’ya göre, “Kant’tan Tanrının ölümünü ilan edenlere kadarki” bütün düşünürler içinde en a-teist filozof Heidegger’dir ve onun felsefi arayışında bu tavır oldukça belirleyici olmuştur (Birault 2005).

Genel olarak diyebiliriz ki, Heidegger'in teolojiyle olan diyalogunda üç temel aşama vardır. İlk döneminde, Heidegger'in oldukça net olan bir a-teist tutum sergilediğini görürüz. Çünkü ona göre "filozof inanmaz" (Heidegger 1983: 34) ve "onun yaklaşımı teolojik olamaz" (Heidegger 1983: 34). Felsefesinde tamamen a-teist bir ilkeyle (Dastur 1994: 226-245) hareket ettiği bu dönemde, Heidegger felsefeyi teolojiden tamamen ayırmaya ve teolojinin kendisini bir bilim olarak kurabilmek için felsefeye ihtiyacı olduğunu ortaya koymaya çalışır. İkinci dönemde ise, Heidegger, Batı metafiziğinin onto-teolojik karakterini ortaya koymaya çalışır. Bu dönemde, Batı düşüncesinin başından beri varlıkla olan ilişkisinde bir ön kabule dayanarak hareket ettiğini, dolayısıyla metafiziğin temel karakterinin onto-teolojik olduğu tezini ileri sürer. Üçüncü dönem, yani *Die Kehre* döneminde, Heidegger'in teoloji dışında kalan, teolojinin dile getiremediği, başka olan bir kutsallık-Tanrı düşüncesini ortaya koymaya çalıştığını görürüz. Bu dönemde, Tanrı sorusu artık teoloji biliminin dışında, düşüncenin temeli olan varlık düşüncesi bağlamında ele alınacaktır. Buradaki Tanrı şairlerin dile getirdiği *fundamental-existensiyal* bir Varlık alanı olarak karşımıza çıkacaktır.

Birinci Dönem: Teoloji ve Felsefe Arasındaki Farkın Ortaya Konulması

Heidegger'in teolojiyle olan ilişkisinin ilk dönemi büyük bir eleştiri süreci olacaktır. Bu dönem kendisini temelde iki yaklaşım üzerinden ortaya koyar. İlk olarak, Heidegger'in ana amacının, kesin ve geri dönüşü olmayan bir biçimde, felsefeyi teolojiden ayırmak olduğunu söyleyebiliriz. İkinci olarak da, teolojinin bir bilim olduğunu ve kendini kurabilmek için felsefeye ihtiyacının olduğunu gösterir. Heidegger'in kutsallık düşüncesinin ilk dönemi olarak tanımlayabileceğimiz bu dönem, yeni bir Tanrı anlayışının geliştirilmesi için bir ön hazırlık aşamasıdır.

Varlık ve Zaman'dan itibaren görebileceğimiz gibi, Heidegger, inşa edilmiş, katı, şaşmaz ve sarsılmaz bir rasyonalite içine hapsedilmiş olan modern öznenin dışında, insanı yeniden tanımlamaya girişir. *Varlık ve Zaman* eserindeki felsefi araştırmaları neticesinde, Heidegger, insanın, özne yerine *Dasein* kavramıyla

karşılanması gerektiği sonucuna varır. Bu yeni kavramın, tüm geleneksel felsefi koşullanma ve kategorizasyonlardan muaf oluşu sebebiyle, Heidegger, felsefenin temel uğraşısının, *Dasein*'in dünyaya fırlatılmış (*Geworfenheit*) bir varoluşa sahip olduğu gerçeği (*Faktizität*) ile ilgili olması gerektiğini belirtir. Çünkü, ona göre, Batı düşüncesinin Descartes'tan beri unutmuş olduğu şey, insanın bu varoluşsal durumudur. Buradan hareket ederek diyebiliriz ki, felsefe zorunlu olarak yaşamın varoluşsal durumunun açıklanmasıdır (Heidegger 1992: 53). Dolayısıyla, birincil meşguliyeti yaşamın kendisi olan felsefenin, tavrının kesinlikle ateist olması gerektiğinin altını sıkça çizen Heidegger, bunu şöyle ifade eder:

Felsefi araştırma ateisttir ve ateist kalır ve böylece felsefe "düşüncede aşırılığa" cesaret edebilir, düşüncede aşırılığa cesaret edebilmesi şöyle dursun, bu felsefenin en içkin zorunluluğu ve onun gerçek gücüdür ve büyük birinin bir gün dediği gibi, felsefe tam olarak bu ateizmde "şen bilime" dönüşür" (Heidegger 2006: 126).

Her ne kadar Heidegger'in kökensel olarak ait olduğu Hristiyanlık geleneğine yer yer bağlı olduğunu görsek de onun felsefesinin metodik bir ateizm sergilediğini söyleyebiliriz. Çünkü felsefe radikal bir sorgulama ve kendi gerçekliğinde (*facticité*) yaşamı bir nesne olarak ele alan bir araştırmadır. Buna karşılık, Hristiyanlık ise bu alanı kendisine asla konu edinmez ya da edinemez. Heidegger sorgulanabilirliğin (*Fraglichkeit*) kendisinin dinle alakalı olmadığını (*ist nicht religiös*), fakat bunun kendisinin ilkin bizi dini bir karar durumuna götürebileceğini, ancak bir filozof olarak dindar olabilse de, felsefe yaparken dindar bir davranışının olmadığını, felsefenin, radikal ve kendi sorgulanabilirliğinde (*Fraglichkeit*), ilke olarak ateist olması gerektiğini ısrarla dile getirir (Heidegger 1985: 197).

Böylece, teolojiyle olan ilk tartışmasında, Heidegger felsefi sorgulamanın kökenliliğinin altını çizip, felsefenin var olan merkezli bir araştırma olmadığını vurgulu bir biçimde dile getirir. Felsefe, kendi kökeninde var olanı, var olan olarak başka bir var olana başvurarak, yani sanki varlık mümkün bir var olanın karakterine sahipmiş gibi belirlemeye çalışmaz (Heidegger 1985: & 2). Felsefi sorgulamanın sürekliliği varlık sorusunun bir gizem olarak kalmasından kaynaklıdır. Bu sürekliliği

daimî kılan varlık hadisesinin hakikatının gizemi, kendisini dile dikte ettiğinde bile tam bir açıklıkla yapmaz. Oysaki ki teoloji, hakikatin sır perdesini araladığını düşünür ve yüce var olan olarak tanrının peşindedir. Heidegger'in bakış açısına göre, teoloji işte tam da bu nedenle dogmatiktir; çünkü,

Kaynağını hiçbir şekilde esasen inançlı bir sorgulamadan almayan ve kavramsallığı teolojik problematiğe kâfi gelmek şöyle dursun, onu örten ve doğasını dönüştüren bir "temel"e dayanmaktadır (Heidegger 1985: &3).

Yine Heidegger'in teoloji ve felsefe arasındaki ilişkinin neliği konusunu Tübingen'de 1927 yılında vermiş olduğu *Teoloji ve Felsefe* adlı konferansta yeniden ele aldığını görürüz. Heidegger burada düşüncesinin başat ayrımı olan ontik ve ontolojik alan üzerinden teoloji ve felsefe arasında net ayrıma gider ve ontik alanın kendisinin var olanların alanı olduğunu, ontolojik alanın kendisinin *faktisite* ya da *eksistansiyel* alanla ilgili olduğunu ve ilaveten teolojiyi pozitif bir bilim olarak değerlendirdiğini ve bu nedenle felsefeden tamamen farklı olduğunu dile getirir (Heidegger 1970). Heidegger temel düşüncenin yani sadece felsefenin bu son alanla ilgilendiğini dile getirir. Dolayısıyla, teoloji ontik olan alanı yani var olanı kendisine konu edinir, bundan dolayı teoloji pozitif bilimler gibi çalışır. Pozitif yapısından dolayı teoloji diğer bilimler gibi felsefede görmediğimiz bir ön varsayıma başvurur. Bu nedenle Heidegger teolojiyi "inancın bilimi", bir *Wissenschaft* olarak tanımlar (Dastur 1994: 226-245).

Heidegger bundan dolayı, inancın bilimi olarak kendi pozitifliğini inşa etmek için teolojinin de diğer bilimler gibi felsefeye ihtiyacının olduğunu belirtir. Varoluşsal bütün sorgulamalardan imtina eden inancın bilimi, her zaman felsefenin "düşmanı" olarak kalır. Çünkü felsefe en temel ve en derin sorusu olan neden hiçlikten ziyade varlık var sorusuyla ilgilenirken teoloji, temel sorusunu ortaya çıkartan bu otantik soru karşısında herhangi bir yanıt vermeksizin inancın güvenli kollarına sığır. Bu anlamda ele alındığında, bütün mutlak gerçeklikleri yok eden bu soru üzerine teolojinin hiçbir tefekkürü yoktur. Gerçekten de, inanç alanında, insan bütün sonuçlarını göze alarak otantik bir biçimde bu en derin soruyu

kendisine sormaya muktedir değildir, çünkü her seferinde “ona ondan daha yakın” olan yaratıcı tanrının kollarında kendisini bulur. Konuya ilişkin Heidegger şunları aktarır;

Kutsal kitapların tanrısal bir vahiy olduğuna ve onların tanrısal hakikati barındırdığına inanan biri için neden yokluktan ziyade Varlık var sorusunun cevabı aşikârdır: Var olan eğer kendisi Tanrı değil ise Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrının kendisi dolayısıyla yaratılmamış olan yaratıcı’dır”. Dolayısıyla böylesine hazır bir cevaba sahip olan biri felsefenin bu temel sorusunu otantik bir biçimde kendisine soramaz ama sanki soruyormuş gibi yapar (Heidegger 1967: 20).

Dolayısıyla, dinin yaratmış olduğu rahatlık alanından çıkmak istemeyen insanoğlu için, tanrının tek hakikat ve en gerçek olan varlık olmasının kabulü ve bu kabulün bir düşünüşe dönüşmesi önünde hiçbir engel kalmamıştır. Fakat, insanın kendi faktisitesi karşısındaki kaçışını engelleyen yegâne şey olan felsefi düşünüş ile, insan herhangi sınırlıyıcı bir dünya görüşü içerisinde olmaktan çıkarak bu “gerçek” olan tek soru karşında kaçmadan durabilir. Bu nedenle, bu sorunun gerektirdiği şey inanç için bir delilik olarak kalmaktadır. Böylece, yüzeysel sorgulamalara kökensel bir biçimde düşman olan bu sorunun radikalliği sadece felsefede kendine ev sahipliği bulabilmektedir. Özellikle varlık sorusunu açıklamaya girişmesiyle felsefe deliliğiyle her şeyi sorgulamaya tabi tutma riskine girmekte ve bu sorunun tükenmezliğini tüketmeye girişmektedir (Heidegger 1967: 20). İşte burada şunu dile getirmek gerekir ki, Heidegger için felsefe tam da teolojinin üstlenmediği bu cüretli delilikte, önünde kaçınılmayan bu yegâne soruda ikamet eder. Bu nedenle, Heidegger “Hristiyan felsefesi kare bir çemberdir ve bir yanlış anlamadır” (Heidegger 1967: 20) derken felsefe ve teolojinin bir arada var olamayacak iki alan olduğunu net bir biçimde dile getirir. Bu temelde birbirinden farklı olan iki alanın zorla bir aradallığını savunmanın kendisi de bir o kadar büyük bir yanlış anlaşılma olarak kalacaktır. Dolayısıyla, felsefenin kendi yegâne, radikal ve onu biricik kılan sorusuyla diğer bütün alanlardan ayrıştığının altını çizmemiz gerekmektedir.

İkinci Dönem : Batı Metafiziğinin Özü Onto-teolojidir.

İkinci yaklaşımda, Heidegger Batı metafiziğinin özünün kendisini onto-teoloji olarak ortaya koyduğu tezini ileri sürer. Buna göre, Yunan metafiziğinin Hristiyan teolojisi tarafından bir transformasyonun söz konusu olmadığı, tam tersine, Hristiyanlığın Batı metafiziğinin onto-teolojik kökeni sayesinde bir transformasyona uğramış olduğu analizini geliştirir.

Beiträge zur Philosophie'nin yazarına göre, Yunan başlangıcının kökeninde metafizik var olana yönelmiştir. Böylece var olanın var olan olarak kendisini ortaya koyma biçiminin kendisi onto-teolojik bir biçimde kendini inşa eder. Başlangıcından beri metafizik var olanı bütünlüğü içinde, başka bir deyişle var olanın şeyliğini her yerde temsil eder. Heidegger'e göre, burada hatırlamamız gereken şey şudur, metafizik var olanın şeyliğini ikili bir biçimde dile getirir. İlk olarak var olanın bütünü, yani onun en genel özelliklerini temsil eder. İkinci olarak metafizik kutsal olandan hareket ederek var olanın bütünü en yüksek var olan olarak temsil eder (Heidegger 1968a: 40). Burada var olan hem en genel anlamıyla hem de kurucu temel (*Grund*) olarak temsil edilir. Böylece metafizik, var olanın genelliğinin ve var olanın en yüksek zirvesinin hakikatidir. Bu ikili temsiliyet durumuyla metafizik kelimenin tam anlamıyla hem ontoloji ve hem de teolojidir (Heidegger 1968a: 40). Dolayısıyla, ontolojinin onto-teolojik karakteri Yunan Metafiziğinin daha sonraları Hristiyan Teolojisi tarafından dönüştürülmüş olmasından ileri gelmemektedir.

Ontolojinin tarihine baktığımızda onun onto-teolojik karakterinin daha çok var olanın var olan olarak kendisini saklamasından ileri geldiğini görürüz. Böylece, Heidegger düşüncesinde ontoloji tarihinde var olanın bu gizlenmesi durumunun Hristiyan teolojisinin kendi faydası adına kendisini Yunan felsefesine dayandırmasını mümkün kıldığı fikrini okuruz (Heidegger 1968a: 40). Burada Heidegger kesin bir şekilde Hristiyan teolojisinin kendisini Batı metafiziğinin onto-teolojisi üzerine inşa ettiğini belirtir. *Schelling* başlıklı çalışmasında bize şunu aktarır:

Hristiyan teolojisi Hristiyan dışı bir teolojinin Hristiyanlaştırılmasıdır; zaten bu nedenden dolayıdır ki, bunun karşılığında Hristiyan teolojisi daha sonraları sekülerleştirilebilmiştir. Hiç kuşku yok ki, teoloji için felsefe en nihayetindeşeytani bir yöne sahiptir. Çünkü her türlü sorgulamasında derin bir şüpheyle hareket ederek felsefe sorgulamanın her alana ve en nihayetinde tanrı sorusuna kadar götürülebileceğini bize gösterir. İşte bu sınırsız şüpheyle hareket eden sorgulayan karakteri nedeniyle, felsefe ve teoloji birbirinden tamamen ayrılırlar (Heidegger 2015: 95).

Dolayısıyla, Heidegger'in felsefi bakış açısına göre herhangi bir inanç teolojisi ancak ve ancak felsefi bir arka plana kendisini dayandırarak var olabilir. Yani teolojinin varlığı için felsefi temel bir zorunluluktur. Çünkü Heidegger Batı felsefesi geleneğinin, yani metafiziğin varlığı bütünlüğü içinde düşündüğünü, "onu en "evrensel", en "geçerli", en "yüksek" ve "her şeye hükmeden" şey olarak düşündüğünü belirtir. İşte bu şekilde "var olanın varlığı kurucu olan temel olarak düşünülmüştür. Bu nedenle bütün metafizik özünde ve özünden başlayarak, özü açıklamaya, özü akılla temellendirmeye ve en nihayetinde ondan nedenini soran temeldir" (Heidegger 1968b: 292-293). Dolayısıyla, ontoloji ve teoloji var olanı bu şekilde derinleştirip onu akılla her şeyde inşa ederler ve bu düşünce sisteminin sonunda ontoloji ve teoloji birer mantık alanına dönüşür. Anlaşılmış olan varlığı temel, var olanın nedeni gibi açıklarlar. İşte burada, Heidegger bütün Batı metafiziğinin temel çalışma prensibi olarak duran şeyi bize gösterir. Ontoloji ve teoloji logosun mantığıdır. O halde diyebiliriz ki, metafizik özünde onto-teo-lojiktir (Heidegger 1968b: 293). Görüleceği gibi, metafiziğin bu onto-teo-lojik karakteri sayesinde Tanrı felsefeye giriş yapar. Heidegger'in felsefedeki tanrı anlayışlarına ilişkin gerçekleştirmiş olduğu derin bir analizini *Identität und Differenz* başlıklı çalışmasında buluruz. Burada Batı düşüncesinin en nihayetinde nasıl bir tanrı anlayışına varmış olduğunu oldukça karakteristik bir biçimde dile getirir:

Batı metafiziğinin tanrısı mantıksal kanıtlarla korunan yüce bir varlıktır. Bu mantıkta bütün var olanlar da korunmaya alınabilirler. Metafiziğin bu tanrısı *Causa sui*'dir (kendi kendinin nedenidir: "Çünkü varlık temel olarak ortaya çıkar, var olan kurulmuş olan şeydir, halbuki ilk neden anlamında Yüksek var olan akılla kuran şeydir. Tüm var olanların ortaklığı açısından var olanın temelini düşündüğü zaman, Metafizik ontolojik olarak o halde bir mantıktır. Metafizik var

olanı bu şekliyle bütünlüğü içinde düşündüğünde, yani başka bir deyişle akılla her şeyi inşa eden yüksek var olan açısından düşündüğünde, metafizik teolojik olarak bir mantıktır (Heidegger 1968b: 305).

Bununla birlikte, Heidegger'in Batı metafiziğinin onto-teolojik karakteri üzerine olan önemli analizlerinden birini *Der Satz vom Grund* (*Neden İlkesi*, 1955-1956) adlı eserinde yine buluruz. Filozof burada Leibniz'in ünlü *principium rationis* (yeter neden ilkesini) ele alır ve hiç kuşku götürmez bir şekilde yeter neden ilkesinin Leibniz'in felsefi sisteminin kalbini oluşturduğunu dile getirir. Bu metinden açıkça anlaşılacağı gibi, Batı düşüncesinin de en önemli felsefi prensiplerinden biri olarak karşımıza çıkan yeter neden ilkesi Leibniz'in sisteminde bütün var olanların açıklanabilmesinin koşulu olarak karşımıza çıkar. Yani, var olan her şeyin varlık nedenini bize açıklayan bu ilkeye göre hiçbir şey nedensiz olmaz (*nihil fit sine causa*) (Heidegger 1962: 86). Dolayısıyla, köklerini Aristoteles'in *Metafizik* adlı çalışmasında bulduğumuz ve Batı felsefesine Aristoteles'in ontolojik araştırma yöntemiyle girmiş olan bu temel felsefi ilke, Aristoteles'te olduğu gibi Leibniz'de de bütün var olanları ilgilendirir ve hatta bilgi ve bilimin temel ilkesi olarak ortaya konulur. *Teodise*'nin yazarına göre *principium rationis* var olan her şeye uygulanabilir çünkü bu neden şeylerin "doğasında" bulunur ya da vardır (*Natura quam rebus tribuere solemus*). Şeylerin doğasında, hiçbir şeyden ziyade bir şeyin var olmasını sağlayan bir neden vardır (Heidegger 1962: 87). Leibniz'e göre şeylerin doğasında bulunan ve daha çok var olmaktan ziyade var olmaya meyleden bu neden ya gerçek var olanda ya da onun amacında var olmalıdır (Heidegger 1962: 87). Böylece, Leibniz mantık yürütmesinin sonucunda şuna varır:

O halde, bir ilk neden var olmak zorundadır. Bu ilk neden Leibniz tarafından *ultima ratio Rerum* olarak tanımlanır. Bu neden var olma nedenidir ve her şeyin nihai nedenidir (Heidegger 1962: 87).

Böylece, Leibniz yeter neden ilkesine ilişkin temel tezini şöyle nihayetlendirir: "ve zorunlu bir biçimde en yüksek neden olan bu varlık alışıldığı üzere tek kelimeyle ifade edersek Tanrıdır (Heidegger 1962: 87). Burada görebileceğimiz gibi, var olan kendi varlığının bütünlüğünde, *prima causa*'ya,

tanrıya kadar, *principium rationis* tarafından yönetilir. Dolayısıyla, Leibniz'in felsefi sisteminde tanrı yeter neden ilkesi altında ele alınır (Heidegger 1962: 89). Böylece, Leibniz ünlü sorusuna "Neden hiçlikten ziyade bir şey var?" yeter sebep ilkesinde cevabını bulur: "*Nihil est sine ratione*", hiçbir şey nedensiz olmaz yani nedensiz sonuç yoktur, olamaz. Eğer bir şey varsa, onun var olmasının bir nedeni vardır. Böylece Leibniz'e göre son kertede bu neden zorunlu ve nihai bir varlık olmalıdır. Yoksa her seferinde başka bir neden aramak zorunda kalırız. İşte tam da bu şekilde, Leibniz'in sisteminde yeter neden ilkesi ile bütün var olanların var oluşlarının arkasındaki neden olan varlık olarak tanrıya varılır.

Heidegger'in belirlenimine göre, bu metafizik yapıda *Causa sui, ultima ratio Rerum*, yani varoluş, nihai, en yüksek ve şeylerin ilk nedeni olarak anlaşılan tanrı ilksel olan şeydir (*Ursache*). Batı metafiziğinin onto-teolojik temel yapısına ilişkin eleştirisinde, Heidegger, varlık ve var olanın özü arasındaki farkı uzlaşma olarak düşünmüş olmamızdan dolayı, tanrının, felsefeye ilk olarak girdiğini, farkın metafiziğin kendi özünü üzerine inşa ettiği genel plan olduğunu, uzlaşmanın, varlığı bize getiren ve sunan bir zemin olarak tanıttığını ve ayrıca bu zeminin kendisinin de uygun bir gerekçeyle, kendisini akılda kurmuş olan şeyden itibaren, yani başka bir deyişle *Causa sui* olarak düşünülen en orijinal ve ilksel olan Şey (*Ursache*) tarafından nedenselleştirilmesine ya da temellendirilmesine ihtiyaç duyduğunu dile getirir. Böylece, felsefede tanrıya uygun olan isim *Causa sui* olur (Heidegger 1968b: 306).

Teolojideki Tanrının Terk Edilmesi ve "Yeni Tanrıya" Doğru

Düşünen düşünce için, bu önünde diz çöküp dua bile edemeyeceğimiz (Heidegger 1968b: 306) Hristiyan tanrısı bize düşüncenin asıl ögesi olan varlığın unutulmuşluğunu tam olarak gösterir. Bu nedenle, varlık düşüncesinin kökenine gitmek bir zorunluluk teşkil etmektedir. Bunu yapmak için Heidegger destrüksiyon aracını Batı metafiziğine uygular. Ona göre Batı metafiziğinin alaşağı edilmesi (*verwinden*) negatif bir anlamda ele alınmamalıdır. Çünkü, Nietzsche felsefesindeki gibi yıkıcı ve yok edici bir araç olmaktan ziyade, Heideggerci destrüksiyon Batı

düşüncesinin örtük kalmış düşünsel katmanlarının bir bir kaldırılıp yeniden ele alınmasını, düşüncenin temel elamanlarına bir geri dönüş olarak algılanması ve böylelikle bu temel düşüncelerin varlıklarının kendilerine yeniden götürülmesi olarak ele alınmalıdır. İşte Heidegger'in *verwindung*'u bir alaşağı ediş olarak bir geriye götürmedir. Husserl'in meşhur yaklaşımı olan "şeylerin kendisine dönme" (*zurück zu den Sachen selbst*)'ten esinlenilmiş olan bu Heideggerci fenomenolojinin bir gerekliliği olarak, varlığın kendisine dönerken buradan itibaren diğer bütün felsefi alanlara da bir yeniden dönme zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, Heideggerci fenomenolojinin ele alacağı en önemli konulardan biri de Kutsallık ve Tanrı kavramları olacaktır.

Heidegger'in analizlerinin bize göstermiş olduğu gibi, varmış olduğu nihai noktasında, Batı metafiziği, iyice yerleşmiş olan düşünen düşüncenin yokluğu dönemi olarak, yani şu anki mevcudiyetimizi belirleyen ve gelecekteki varoluşumuzu planlayan metafiziğin bir yüzü olarak teknik, Tanrıların bir daha geri dönülemez bir biçimde kaçışına yol açmıştır. Heidegger'in son dönem yazılarından da sıkça okuyabileceğimiz gibi içinde bulunduğumuz dönem metafiziğin son dönemi olup, bu dönemi belirleyen temel şey tekniğin gezegen çapındaki hükümdarlığını tamamen ilan etmiş olmasıdır. İşte gezegensel hal almış olan teknik, şuan insanlığın içinde yaşadığı dönemin metafiziğidir. Heidegger'in özellikle *Beiträge zur Philosophie*'de dile getirdiği gibi, çağımız metafiziğinin temel işaretlerinden biri, Tanrıların yokluğudur. Bu dönemde kutsal olan ya da Tanrılar artık kendilerini göstermezler. Çağın metafiziğinde insan, teknik tarafından alabildiğine büyülenmiştir. Yaşam alanlarının ve düşüncenin tamamının teknik tarafından organize edilmişliği içinde, insan, düşünen Varlık olmaktan çıkmış, tekniğin öngörücü ve her şeyi önceden hesaplayıcı aklı karşısında kendi düşüncesine başvurma yetisini yitirmiş ve son kertede tekniğin elinde bir mahkûma dönüşmüştür. Bu durumun kaygı vericiliğinin, insanlık tarihindeki radikalliğinin ve gidişatın çözümsüzlüğünün altını çizmek adına Heidegger, hiçbir birey, hiçbir insan grubu, en seçkin devlet adamlarından, bilim adamlarından veya teknisyenlerden

oluşan hiçbir komisyonun, hiçbir sanayi ve ekonomi birliğinin atom çağının tarihsel gelişimini yavaşlatamayacağını ve yönetemeyeceğini, insani hiçbir örgütünün çağımızın yönetiminin dizginlerini elinde tutamayacağını dile getirir (Heidegger 1966: 143). Bu geleceğin bize gösterdiği şey tekniğin düşünen düşünceyi yok etmesidir. Heidegger'in kıtlığın ve yokluğun organizasyonu olarak nitelediği tekniğin (Heidegger 1958: 111) kendisini tanrıların kaçışıyla birlikte tam manasıyla somutlaştırdığını, insanlık tarihinin en karanlık dönemi olarak tekniğin dünyanın yani varlığın temel unsurlarını yok ettiğini dile getirir. Teknik aklın tamamen kendisini tahsis ettiği günümüz dünyasında, Heidegger metafiziğin onto-teolojik yapısından ve bu gelenekten beslenen Hristiyan teolojisinden kaynaklı olarak dünyanın tanrısızlaşması (*Entgötterung*) fenomeninin zorunlu bir biçimde bizi artık dünya olmayan bir dünya içinde yaşamaya ittiğini belirtir. Tekniğin bir memuru haline gelmiş insan (Heidegger 1962: 240) artık varlığın unutulmuşluğunun unutulmuşluğu döneminde kutsal olanı düşünecek durumda değildir. İnsan artık dünya olmaktan çıkmış bir dünyanın tarihini niteleyen yegâne süreç olan tüketim için çürüme çemberinin basit bir parçasıdır (Heidegger 1962: 111).

Diyebiliriz ki, “şimdide” deneyimlediğimiz Tanrıların yokluğu ya da Nietzsche'nin deyimiyle Tanrının ölümü döneminin sona erdirilmesi için ve gelecekteki Yeni Tanrının gelişi için düşüncenin hazır edilmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle, Heidegger metafiziğin artık mümkün olmadığını (Heidegger 1989: 183) ve bu nedenle yeni bir başlangıcın bir zorunluluk olduğunu dile getirir. Diyebiliriz ki, bu yeni başlangıçta, Batı metafiziğinin onto-teolojik temeli üzerine kurulmuş olan tanrı anlayışının yıkımı zorunludur. Bunu takip edecek olan süreçte tabii ki eski tanrının terk edilmesi ve yeni düşünce, yani varlığı dile getirmeye çalışan düşünen düşüncenin belirttiği “daha kutsal olan tanrıya” yaklaşmak olacaktır. Böylece düşünen düşüncenin önemli görevlerinden biri metafiziğin onto-teolojik yapısının ve Hristiyan tanrısının dışında kalan yeni bir kutsallık anlayışını ortaya koymaktır. Heidegger'in yukarıda belirtmiş olduğumuz bu eleştirileri artık metafizik olmayan “Kutsal tanrı” (Heidegger 1968b: 306), yani *Der Spiegel*'de dile getirildiği gibi

insanın varlıkla bir ilişki muhafaza edebilmesinin zorunlu bir koşulu olarak ortaya konan kurtarıcı kutsal tanrı (*Nur noch ein Gott kann uns retten*) (Heidegger 1995: 48-50) veya son Tanrı (*Der Letzte Gott*) (Heidegger 1989: 405) düşüncesi için bir hazırlık aşamasıdır. Yeni başlangıçta tanrı tam anlamıyla bütün kutsallığıyla karşımıza çıkacaktır.

Hemen belirtmeliyiz ki, Heidegger'in Tanrı anlayışı klasik metafizik tanımlamaların dışında tutulmalıdır. Ona göre Varlık ve Tanrı "aynı şey" değildirler. Varlık ve Var olan arasındaki farkın unutulmuşluğu üzerine inşa edilen metafizik tanrının dışında "Kutsal Tanrıya" ulaşmak için Varlığın düşünce tarafından yeniden dile gelmesi gerekir. Heidegger, bütün var olanlar arasında, yalnızca varlık tarafından çağrılmış insanın varlığı, başka bir deyişle harikalar harikası olan var olanın varlığını deneyimlediğini belirtir (Heidegger 1968a: 78-79). Varlığın dile gelmesi için zorunlu olan öğelerden ilki *Dasein* yani insandır. Heidegger *Varlık ve Zaman* döneminden beri varlığın çağrısına sadece insanın kulak verebileceğini ve onun kendi varoluşunun temel *existansiyal* durumlarına yönelmesi gerektiğini dile getirir. Heidegger düşüncesinin ikinci dönemi olarak nitelendirilen *Kehre* sonrasında ise, Heidegger varlığın var olanı ortaya çıkarmasının koşulları olan diğer öğelerden bahsetmeye başlar. Düşünsel anlamda anlaşılması zor olan dörtlü (*Das Geviert*) diye nitelendirilen Yeryüzü, Gökyüzü, Ölümlüler ve Tanrılar birlikteliği, Heidegger düşüncesinde, varlığın yeniden var edebilmesinin prensibi olur. Burada Dünya metafizik anlamda, yani tüm var olanların toplamı olarak ele alınmaz. Dünya doğa bilimlerinde açıklanmaya çalışılan doğa da değildir. Heidegger'in düşüncesinde dünya insanlık tarihinin ele aldığı biçimdeki veyahut teolojik bir biçimde anlatılan yaratılış hikâyesine konu olan dünya da değildir. Onun nazarında, Dünya, var olanların toplamı olarak değil, birbirlerine bir ayna oyunuyla bağlı olan *Das Geviert* olarak tanımlanır (Heidegger 1994: 3-68). Heidegger, varlığın insanı çağırmasıyla dile gelen, bu dörtlünün kendi içlerinde birbirlerini yansıtmaları ya da birbirlerini birbirlerine göndermelerıyla veya birinin diğer üçünü yansıtmasıyla var olanların ortaya çıktığını dile getirir. Bu olaylar döngüsü (*Das Reigen des*

Ereignens), var olanların ortaya çıkma döngüsü dediğimiz şeyin kendisi yalın ve örtüsüz bir biçimde tüm sadeliğiyle karşımızdadır. Bu dörtlünün yıldızlar gibi birbirlerinin etrafında dönmesiyle ortaya çıkan dairesel, birinin diğerlerini yansıtması oyununun içinde varlığa gelen var olanlar kendi kaynağı olan varlığın yeniden kendini geri çekmesiyle sonuçlanır.

Dörtlü olarak Dünya şeyleri varlığa, onları kendi orijinal haline getirir yani onları meydana çıkarır. Burada Dünya ve Varlık aynı şeydir. Varlık Dünyadır, yani var eden, var kılandır. Fakat bu var kılan kendisini ele vermez. Bu nedenden dolayıdır ki, Heidegger düşüncesinin son döneminde artık Varlığın üzerine bir çarpı konulur ve *Seyn* biçiminde yazılır. Bu dörtlünün dairesel yansımalarından doğan, var olanları mevcudiyete getiren varlık tekrar kendi gizemli oyununu sergileyip kendini geri çekerek dile gelinmeyi engeller. Başka bir biçimde dile getirirsek, varlık her seferinde bu dörtlünün oyunu içinde bir sır olarak kalmaya devam eder. Dile gelmeyen, kendi gizini, sırrını bizlere vermeyen ama her seferinde var eden, Dünya-Varlık hadisesi, kendisini hep geri çekme yoluyla gizemli örtüsünün arkasında tutar. Dünya-Varlık var ederken bu dörtlünün; Yeryüzü, Ölümlüler, Gökyüzü ve Tanrıların birlikteliğinin oluşturmuş olduğu yansıtılmalı halkasal oyunun daimi bir aradalığının gözetilmesi bir zorunluluktur. Başka bir biçimde söylersek, bu Dünya-Varlık hadisesinin halkasal dörtlüsünün kendi varoluşlarını en özgün biçimde icra edebilmeleri için, ölümlülerin Dünya-Varlık hadisesine kulak vermesi ve onu dile getirmesi düşünsel bir zorunludur. Düşüncenin tüm alanlarının temelini oluşturan Dünya-Varlık hadisesinin anlatımı ölümlü varlıkların zorunlu yazgısıdır. Ölümlüler kendi varoluşsal ezgilerini varlığın çağırısıyla Yeryüzü üstünde, Gökyüzü altında ve Tanrıların tanıklığında söylemek zorundadır.

Diyebiliriz ki, varoluşsallığı dile getirmekle yükümlü olan ölümlülerin tekniğin tahripkâr karakterine kapılması, bahsettiğimiz bu meydana getirici dörtlünün halkasal oyununu tamamen ortadan kaldırır. İşte bunun kendisi *Gefahr* (Tehlike) olarak ortaya konulur. Düşüncenin kaynağı olan bu Dünya-Varlığın

sağlamış olduğu dörtlünün bir aradalığının yok olması asıl daha büyük bir *Gefahr*'ı kendisinde barındırır; o da düşüncenin de yok olmasıdır (Heidegger 1994: 46-68). Heidegger için bu dörtlünün oluşturmuş olduğu hermeneutik döngünün kırılmasıyla birlikte Tanrılar Yeryüzünü terk edip, Gökyüzünü ve Yeryüzünü anlamsız kılıp ve ölümlüleri büyük bir ıssızlık içinde bırakıp gitmişlerdir. Modern dünyanın haşin döngüsü olan teknik içinde düşünmeye yer açamayan Ölümlüler zorunlu olarak bu dörtlünün oluşturmuş olduğu döngüsel oyunun dışına çıkarak diğer üçünü de düşünsel alanın dışına itmiştir. Heidegger bu dörtlünün hermeneutik döngü içinde varoluşsalıklarının anlatıma gelebilmesinin koşulu olarak teknik dünyanın oluşturmuş olduğu "her şeyin imparatorluğundan" (*Machenschaft*) (Heidegger 1989: &64) çıkılmasını şart koşar. Dolayısıyla, bu Ölümlüleri terk etmiş olan Tanrılar çağının, yani Varlığı unuttuğu Batı metafiziğinin terk edilmesiyle ancak "yeni bir düşüncenin" inşasına olanak tanınabilir. Bu yeni düşüncede bahsetmiş olduğumuz dörtlüler kendilerini en otantik haliyle ortaya koyabileceklerdir. Dolayısıyla, yeni düşüncenin en önemli görevi, bu dörtlünün bir aradalığını koruyup kollamak ve onların kendilerini ifşa edebilmelerinin olanaklarını sunmak olacaktır. Böylece insan, Varlığın çobanlığını yapıyor olacaktır.

Böylelikle, Heidegger düşüncesinde Yeni Tanrı en kutsal olan Tanrı olarak, dolayısıyla en görkemli ve göz kamaştırıcı haliyle biz ölümlülerin karşında duracağını söylemek mümkündür. Burada yeni Tanrının ortaya çıkış koşulu, Ölümlülerin teknik dünyanın zorbalığında kaybolmuş ve kendi varoluşsal hakikatinden tamamen uzaklaşmış bir biçimde sürekli olarak istencin istenciyle (*Wille des Willens*) şeylerin gereksiz fazlalığı dünyasında kendi varoluşsal duygu durumlarından (*der Stimmungen*) uzaklaşmış bir şekilde yaşamlarını sürdürmelerini bırakmalarıdır. Kendi varoluşsal ruh durumlarından uzaklaşmış olan Ölümlüler için Dünyayla karşılaşmayı sağlayan, Dünyaya ilişkin açık olmasını ve kendi olma imkânını sağlayan fundamental duygu durumu olan kaygı (*Die Angst*) varlıkla ilişki kurmanın ve dolayısıyla Yeni Tanrının gelişine zemin hazırlamanın zorunlu koşuludur. Ölümlülerin en temel duygusu olan kaygıyla birlikte, Ölümlüler

hiçbir nesnesi olmayan, dünyada olmanın kendisinin vermiş olduğu bir his içindedir. İşte bu nesnesi olmayan, kaynağını bu dünyada olmaklımızdan alan temel *stimmung* sayesinde, Ölümlüler bir yabancılık hissine, bir *Unheimlichkeit* yani evde olmama duygusuna derin bir biçimde kapılırlar. Heidegger için düşünce, Ölümlülerin kendi zamansallıklarına ilişkin duymuş oldukları bu kaygı içinde ortaya çıkan bu evde olmama, bu her şeye yabancı olma durumundan kaynağını alır. Burada insan kendi varlığının sonluluğu (*endlichkeit*) karşısında ontolojik anlamda bir hiçliği (*das Nichts*) deneyimler. Bu deneyimin kendisi insan için ürkütücüdür. Kendi gündelik dünyasından ve alışkanlıklarından çıkmış olarak *Dasein*, çırılçıplak bir biçimde hiçliğin karşısında dehşet verici bir yabancılığın içine düşer. Her şey anlamını yitirir, burası kelimelerin anlamlarını bulmak için sustuğu ve anlamın inşa edilebilmesi için Varlıkla ilişkinin başladığı yerdir. Heidegger'in dediği gibi bu açıklıktan itibaren her şey inşa edilir. Ölümlülerin Varlıkla ilişki kurduğu bu dünyaya yabancı olma ve bu varlığa yönelik açık olmamızı sağlayan kaygı *stimmung*'u içinde, Ölümlüler varlığın çağrısını "anlamaya yönelirler". Bu anlamaya yönelme hareketi düşünceyi başlatan şeydir. İşte buradan itibaren, Heidegger'in bahsetmiş olduğu varoluşsal hermeneutik (*die Existenzielle Hermeneutik*) başlar ve Dünya yeniden dörtlüler sayesinde bir yurt (*Die Heimat*) olur. Bu dörtlüler arasında, Ölümlülerin kendi varoluşsal sonluluklarının ezgisini (*Die Dichtung*) söylemesi başlar. Böylece, Varlığın vuku buluşu (*Das Ereignis*), saf bir verme olayı yani kısacası "Varlık vardır" (*Es gibt Sein*) diyebilmemizin koşulu olan bu dörtlünün her bir ögesinin birbiriyle olan bağının bir aradalığı sağlanır. Diyebiliriz ki, Heidegger düşüncesi esasen, Tanrının Yeryüzünü, Gökyüzünü ve Ölümlüleri terk edişi ile Dünya-Varlık hadisesinin vuku bulmasının mümkünatını tamamen ortadan kaldıran Modern düşünceye karşı bir eleştiri olup, "Yeni Tanrının", "Gelecekteki Tanrının" ya da "son Tanrının" ortaya çıkışının Dünya-Varlık hadisesine cevap verecek olan Ölümlülerin *Dichtung*'unda olduğunu dile getiren bir düşünsel tohum ekmeye çalışır.

Sonuç

Diyebiliriz ki, Heidegger felsefe tarihinin hiç görmediği bir şekilde oldukça ateist bir tavır takınarak felsefe ve teoloji arasındaki farkın radikalliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Heidegger'e göre, Batı felsefesi Varlık ve Tanrı kavramlarını aynı şey olarak tanımlayıp Varlığın tezahür etmesini engellemiştir. Batı metafiziği Varlığın kendi farkını ortaya koyamaması tarihi olarak düşünceyi zorunlu bir biçimde teknik bir sona hazırlamıştır. Dolayısıyla, Heidegger bütün felsefe tarihinin bir onto-teoloji olduğunu ve bu geleneğin bir devamı ve Batı metafiziğin son hali olarak tekniğin, farkın fark olarak kendisini verme ihtimalini yok eden dönem olarak büyük bir tehlike barındırdığını dile getirir. Dolayısıyla, "Farkın" fark olarak kalabilmesi, Varlığın var olanları ortaya koyabilmesi için, Ölümlülerin varlığın çağrısına kulak vermesi gerekir. Varlık hadisesinin ya da vermenin gerçekleşebilmesi için bir "yere", bir "zemine" ihtiyacı vardır. Heidegger dediği gibi bu zemin, Dörtlülerin bir aradlığında Varlıkta kalabilen Ölümlüler, yani zaman-yer (*Zeit-Raum*) olarak tanımladığı *Dasein*'dir. Dolayısıyla, her şeyin kendisini ifşa ettiği ve görünür kılabilirdiği "yer" olan *Dasein* Tanrının ifşasının zorunlu yeri olarak ortaya konulur. Böylece, Heidegger düşüncesinde, Tanrının ifşasının zorunlu bir biçimde insanın ölümlülüğüne, yani *Da*-sına bağlı olduğunu ve en nihayetinde *Dasein*'in faktisite hermeneutiği yapmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Böylece, kutsal, yeni ve son Tanrının kendisini ortaya koyabilmesi için "zaman ve yer" olan *Dasein*'in kendi derin dipsiz uçurumuna (*Abgrund*) "yöneldiği" ve "bakması" kaçınılmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Theology and New God in Heidegger's Thought

Summary

Sevim ERŞAHİN KARAKAŞ

Assist. Prof. Dr.

Munzur University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Tunceli, TR.

ORCID: 0000-0001-9430-1805

sekarakas@munzur.edu.tr

Introduction

In an autobiographical passage, Heidegger states that without theological origin, thought can never find its way, and the origin will always reappear (Heidegger 1976: 95). In addition, in the Zurich Seminar he gave in 1951, Heidegger tells us the following:

Some of you may know that I come from theology, that I have always had an ancient love for theology and that I could not have achieved anything without it. If I were to write a theological text, which has sometimes interested me, then the word "being" should not appear in it. Faith does not need the thought of Being. From the moment faith appeals to being, it is no longer faith (Heidegger 1986: 423-439).

In addition to these sentences in which Heidegger quotes his own words about his relationship with theology, it would be useful to refer specifically to the testimonies of his students on this subject. According to Hans George Gadamer, Heidegger's masterpiece *Being and Time* was born out of his "passionate and fruitful communication with the Protestant theology" of the period after his appointment to Marburg in 1923 (Gadamer 2002: 98). According to Gadamer, Heidegger maintained a very fruitful dialogue with "Protestant dialectical theology" during this period (Dastur 2011: 252). Another student of his, Karl Löwith, states that "Heidegger is a theologian without a god" (Löwith 1988: 47) and that his fundamental ontology also comes from theology.

As can be understood from these statements, theological contemplation has an important determining effect on Heidegger's thought. We can say that this important source made a great contribution to Heidegger in revealing the ontological meaning of God for human life. However, we can also say that in Heidegger's thought, the orientation towards the question of God carries a completely philosophical concern, the question of God is inseparably related to the question of being, and the method in this research is completely "a-theist" and ontological. According to Heidegger commentator Henri Birault, among all thinkers "from Kant to those who declared the death of God", Heidegger is the most a-theist philosopher, and this attitude has been quite decisive in his philosophical search (Birault 2005).

First Period: Explaining the Difference between Theology and Philosophy

The first period of Heidegger's relationship with theology will be a period of great criticism. This period reveals itself mainly through two approaches. First, we can say that Heidegger's main aim is to separate philosophy from theology in a definitive and

irreversible manner. Second, he shows that theology is a science and needs philosophy in order to establish itself. This period, which we can define as the first period of Heidegger's thought of holiness, is a preliminary stage for the development of a new understanding of God.

As we can see from *Being and Time*, Heidegger attempts to redefine the human outside of the modern subject, which is imprisoned within a constructed, rigid, unwavering and unshakable rationality. As a result of his philosophical research in *Being and Time*, Heidegger concludes that the human should be defined with the concept of *Dasein* instead of the subject. Since this new concept is free from all traditional philosophical conditioning and categorizations, Heidegger states that the fundamental concern of philosophy should be related to the fact (*Faktizität*) that *Dasein* has an existence thrown into the world (*Geworfenheit*). Because, according to him, what Western thought has forgotten since Descartes is this existential situation of the human. Starting from this, we can say that philosophy is necessarily the explanation of the existential situation of life (Heidegger 1992: 53). Therefore, Heidegger, who frequently underlines that philosophy, whose primary concern is life itself, must have a decidedly atheist attitude, expresses this as follows:

Philosophical research is and remains atheistic, and thus philosophy can dare "excess in thought," far from daring to extremity in thought, this is philosophy's most innate necessity and its real power, and as a great one once said, it is precisely in this atheism that philosophy becomes "a gay science" (Heidegger 2006: 126).

Although we see that Heidegger is partly connected to the Christian tradition to which he originally belongs, we can say that his philosophy exhibits a methodical atheism. Because philosophy is a radical questioning and research that deals with life as an object in its own reality (*facticité*). In contrast, Christianity never takes or can take this field as its subject. Heidegger insists that questionability (*Fraglichkeit*) itself is not related to religion (*ist nicht religiös*), but that this itself can first lead us to a religious decision, but even if he can be religious as a philosopher, he does not have a religious behavior while philosophizing, and philosophy, in its radical and questionable nature (*Fraglichkeit*), must be atheistic in principle (Heidegger 1985: 197).

Second Period: The Essence of Western Metaphysics is Onto-theology

In the second approach, Heidegger puts forward the thesis that the essence of Western metaphysics reveals itself as onto-theology. Accordingly, he develops the analysis that there is no question of a transformation of Greek metaphysics by Christian theology, but on the contrary, Christianity has undergone a transformation thanks to the onto-theological origin of Western metaphysics. According to the author of *Beiträge zur Philosophie*, metaphysics, at its origin in the Greek beginning, is directed towards what is. Thus, the way in which being manifests itself as being, itself constructs itself in an onto-theological form. From its beginning, metaphysics represents being in its totality, in other words, the thingness of being is everywhere. According to Heidegger, what we must remember here is that metaphysics expresses the thingness of being in a dual form. First, it represents the whole of being, that is, its most general characteristics. Second, starting from the sacred, metaphysics represents the whole of being as the highest being (Heidegger 1968a: 40). Here, the being is represented both in its most general sense and as the constitutive foundation (*Grund*). Thus, metaphysics is the truth of the generality of being and the highest summit of being. With this dual representational status,

metaphysics is both ontology and theology in the full sense of the word (Heidegger 1968a: 40). Therefore, the onto-theological character of ontology does not come from the fact that Greek Metaphysics was later transformed by Christian Theology.

The Abandonment of God in Theology and Towards a “New God”

For the thinking thought, this Christian God, before whom we cannot even kneel and pray (Heidegger 1968b: 306), shows us exactly the forgottenness of Being, which is the essential element of thought. Therefore, it is a necessity to go to the origin of the thought of Being. In order to do this, Heidegger applies the tool of destruction to Western metaphysics. According to him, the overthrow of Western metaphysics (*verwinden*) should not be considered in a negative sense. Because, rather than being a destructive and destructive tool as in Nietzsche's philosophy, Heideggerian destruction should be perceived as the removal and reconsideration of the implicit intellectual layers of Western thought one by one, as a return to the basic elements of thought, and thus as the being of these basic thoughts being taken back to themselves. Here, Heidegger's *verwindung* is a taking back as an overthrow. As a requirement of this Heideggerian phenomenology, which was inspired by Husserl's famous approach of "returning to the things themselves" (*zurück zu den Sachen selbst*), while returning to being itself, from here on, a necessity to return to all other philosophical fields has emerged. Therefore, one of the most important issues that Heideggerian phenomenology will address will be the concepts of Divinity and God.

As Heidegger's analyses have shown us, at its final point, Western metaphysics, as a period of the absence of thinking thought that has become firmly established, that is, as a facet of metaphysics that determines our present existence and plans our future existence, has led to the irreversible escape of the Gods. As we can often read in Heidegger's last writings, the period we are in is the last period of metaphysics, and the fundamental thing that determines this period is that technology has completely declared its planetary sovereignty. Here, technology, which has become planetary, is the metaphysics of the period in which humanity is currently living. As Heidegger particularly states in *Beiträge zur Philosophie*, one of the fundamental signs of our age's metaphysics is the absence of Gods. In this period, the sacred or the Gods no longer show themselves. In the metaphysics of the age, man has been fascinated by technology to the utmost. In the organization of all living spaces and thought by technology, man has ceased to be a thinking Being, has lost the ability to resort to his own thought in the face of the foresight and pre-calculating intelligence of technology, and has ultimately become a prisoner in the hands of technology. In order to underline the alarming nature of this situation, its radical nature in human history and the irresolvability of the course of events, Heidegger states that no individual, no human group, no commission consisting of the most distinguished statesmen, scientists or technicians, no industrial and economic union can slow down and manage the historical development of the atomic age, and no human organization can hold the reins of our age's administration (Heidegger 1966: 143). What this future shows us is that technology destroys thinking thought. Heidegger states that technology, which he describes as the organization of scarcity and scarcity (Heidegger 1958: 111), has fully embodied itself with the flight of the gods, and that, as the darkest period of human history, technology has destroyed the fundamental elements of the world, that is, Being.

Conclusion

We can say that Heidegger has tried to reveal the radicality of the difference between philosophy and theology by adopting a very atheist attitude that the history of philosophy has never seen. According to Heidegger, Western philosophy has defined the concepts of Being and God as the same thing and prevented Being from manifesting. Western metaphysics has historically prepared thought for a technical end due to Being's inability to reveal its own difference. Therefore, Heidegger states that the entire history of philosophy is an onto-theology and that technique, as a continuation of this tradition and the final state of Western metaphysics, carries a great danger as a period that destroys the possibility of difference presenting itself as difference. Therefore, in order for "Difference" to remain as difference and for Being to present beings, mortals must heed the call of Being. In order for the event of Being or giving to take place, there needs to be a "place", a "ground".

As Heidegger says, this ground is Dasein, which he defines as the Mortals who can remain in Being in the unity of the Four, that is, as time-place (*Zeit-Raum*). Therefore, Dasein, which is the "place" where everything reveals itself and can make itself visible, is presented as the necessary place of God's disclosure. Thus, we can say that in Heidegger's thought, the disclosure of God is necessarily connected to man's mortality, that is, to his Da-, and ultimately, Dasein has to do a hermeneutics of facticity. Thus, in order for the holy, new and final God to reveal himself, Dasein, which is "time and place," inevitably has to "turn" and "look" into its own deep, bottomless abyss (*Abgrund*).

KAYNAKÇA | REFERENCES

- Birault, H. (1961). *De l'être du divin et des dieux chez Heidegger* (ed. Casterman, kolektif, ss. 49-76). Paris: Casterman.
- Dastur F. (2011). *La pensée à venir*. Paris : J. Vrin.
- Dastur F. (1994). "Heidegger et la théologie", *Revue Philosophique de Louvain*, (Quatrième série, tome 92, n°2-3), 226-245. DOI: 10.2143/RPL.92.2.556255
- Gadamer, H. G. (2002). *Les chemins de Heidegger* (çev. Jean Grondin). Paris : J. Vrin.
- Löwith, K. (1988). *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*. Paris: Hachette.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, GA 61*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole* (çev. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier ve François Fedier). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1983). "Le concept de temps" (çev, Michel Haar ve Marc B. De Launay). Cahier de L'Herne Heidegger. (derl. Michel Haar, ss. 33-52). Paris: Editions de l'Herne.
- Heidegger, M. (1992). *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (çev. par J. F. Courtine, T.E.R. bilingue, Mauvezin). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Zürcher Seminar. Aussprache am 6. November 1951*, (in GA 15). Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Etre et temps* (çev. Emmanuel Martineau). Richlieu: édition hors commerce.
- Heidegger, M. (1970). *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (çev. Alan Boutot). Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique* (çev. Gilbert Khan). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1968a). *Qu'est-ce que la métaphysique?* (çev. Henry Corbin, in *Questions I et II*, ss. 21-84). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2015). *La métaphysique de l'idéalisme Allemand, Schelling* (çev. Pascal David), Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1968b). *Identité et différence* (çev. André Préau, in *Questions I et II*, ss 253-310). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1962). *Le principe de raison* (çev. André Préau). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1966). *Sérenité* (çev. André Préau, in *Questions III et IV*, ss. 131-182). Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1958). *Essais et Conférences* (çev. André Préau). Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nul part* (çev. Wolfgang Brokmeier). Paris : Gallimard.

Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1995). "Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel" (çev. Jean Launay, in *Ecrits politiques 1933-1966*, ss. 239-272). Paris : Gallimard.