

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

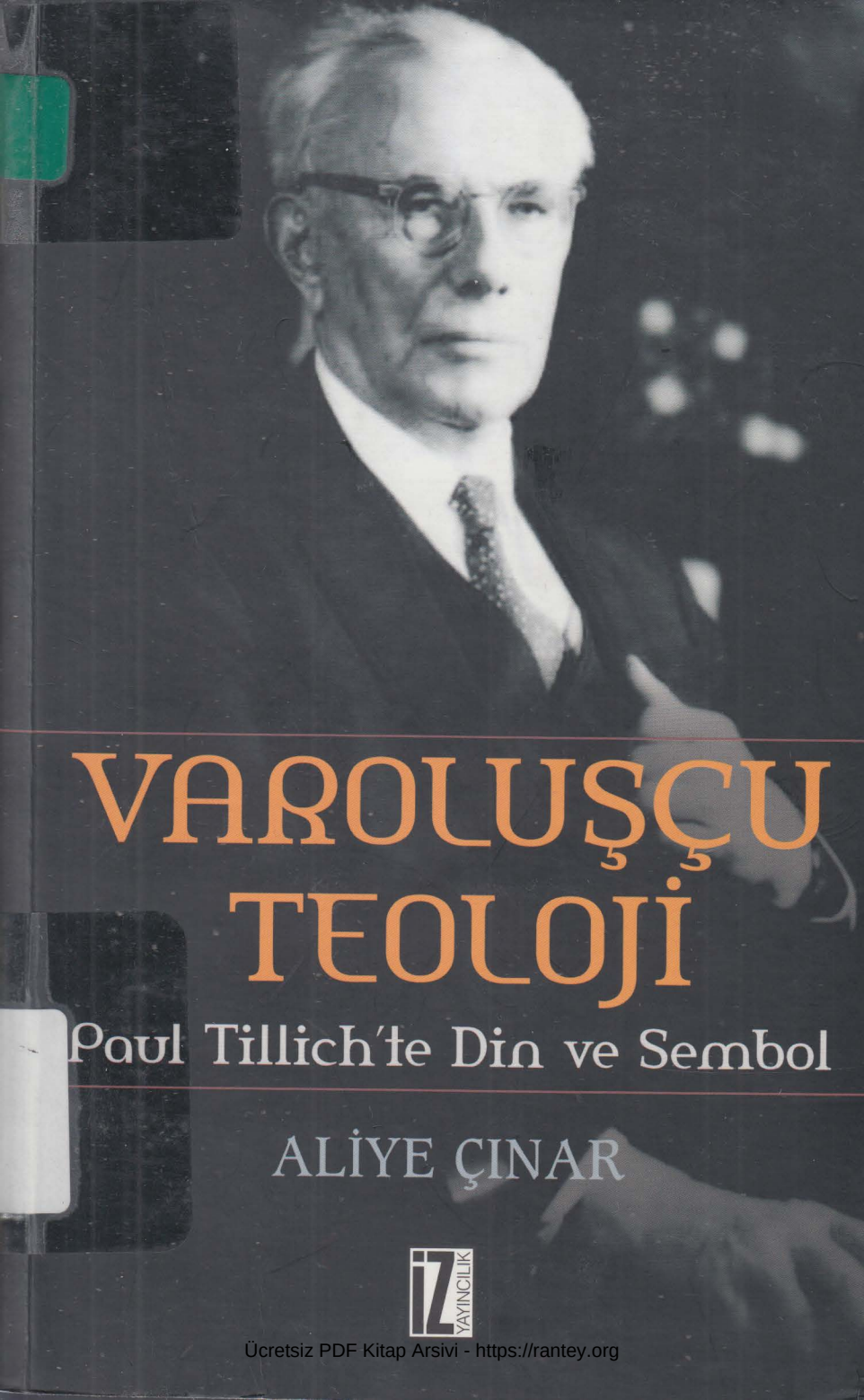
## RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

### Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



# VAROLUŞÇU TEOLOJİ

Paul Tillich'te Din ve Sembol

ALİYE ÇINAR





# Varoluşçu Teoloji

Paul Tillich'te Din ve Sembol

ALİYE ÇINAR

**© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2007**

**Sertifika no: 0207-34-007609**

**İZ YAYINCILIK: 540**

**İnceleme araştırma dizisi: 178**

**ISBN 978-975-355-694-1**

**İstanbul, 2007**

**Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul**

**telefon: (212) 5207210**

**faks: (212) 5115791**

**www.iz.com.tr**

**e-posta: bilgi@iz.com.tr**

**kapak: Medine Efe**

**Basıldığı yer: Şenyıldız Matbaası; Gümüşsuyu Caddesi No:3 Topkapı-İstanbul**

ALİYE ÇINAR

# Varoluşçu Teoloji

Paul Tillich'te Din ve Sembol



**ALİYE ÇINAR;** Dr., 1996 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden "Descartes Epistemolojisinde Tanrı'nın Fonksiyonu" başlıklı tezle mezun oldu. 1998'de aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, "Leibniz'de Tanrı-Âlem ilişkisi" konulu yüksek lisans, 2004 yılında ise "Paul Tillich'de Din-Sembol ilişkisi" başlıklı doktora tezini tamamladı. 1998 yılından beri mezun olduğu fakültede araştırma görevlisi olarak görev yapan yazarın, çeşitli dergilerde makale ve çevirileri, sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri yayımlanmıştır. Tillich'in küçük hacimli *Morality and Beyond* isimli kitabına, yine Tillich'den bazı önemli makaleleri de ilave ederek hazırladığı *Ahlâk ve Ötesi* isimli derleme 2006 yılında Elis Yayınlarından çıkmıştır.

# İçindekiler

|             |    |
|-------------|----|
| KISALTMALAR | 7  |
| ÖNSÖZ       | 9  |
| GİRİŞ       | 13 |

## BİRİNCİ BÖLÜM DİN ANLAYIŞI

|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| I. DİN NEDİR?                                   | 43  |
| A. DİN-TİN ( <i>SPIRIT</i> ) İLİŞKİSİ           | 47  |
| B. DİNİN SEMBOLİK BİR İFADESİ OLARAK NİHAİ İLĞİ | 51  |
| II. DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ                         | 63  |
| A. ANLAM                                        | 63  |
| 1. Şartsız                                      | 66  |
| 2. Şeytani                                      | 73  |
| B. TEONOM, HETERONOM VE OTONOM KÜLTÜR           | 76  |
| 1. Kutsal ve Profan                             | 79  |
| 2. Protestan Prensip                            | 83  |
| III. DİN VE KÜLTÜR BİRLİĞİNİ KAVRAMA:           |     |
| MANTIK ÖTESİ YÖNTEM                             | 86  |
| IV. DİNE GİRİŞ YOLU OLARAK İMAN                 | 94  |
| A. ODAKLANMIŞ BİR EDİM OLARAK İMAN              | 94  |
| B. İMAN VE VAR OLMA CESARETİ                    | 102 |

## İKİNCİ BÖLÜM TANRI ANLAYIŞI

|                                          |     |
|------------------------------------------|-----|
| I. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ                    | 117 |
| A. TİLLİCH'DE GENEL OLARAK AKIL          | 120 |
| B. AKIL VE VAHİY                         | 130 |
| C. VAHYİN HAKİKAT DEĞERİ                 | 140 |
| II. TİLLİCH'İN TANRI KAVRAMI             | 147 |
| A. NİHAİ İLĞİ                            | 147 |
| B. BİZZAT-VARLIK ( <i>BEING-ITSELF</i> ) | 157 |
| C. NİHAİ İLĞİ Mİ BİZZAT-VARLIK MI?       | 168 |



|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| III. TİLLİCH'DE ATEİZM PROBLEMİ | 185 |
| IV. TANRI'NIN KANITLANAMAZLIĞI  | 194 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### TİLLİCH'İN DİNİ SEMBOL ANLAYIŞI

|                                                          |     |
|----------------------------------------------------------|-----|
| I. GENEL OLARAK SEMBOL                                   | 205 |
| A. SEMBOL                                                | 205 |
| B. METAFOR                                               | 215 |
| C. DİNİ SEMBOL                                           | 218 |
| II. TİLLİCH'DE DİNİ SEMBOL ve KARAKTERİSTİKLERİ          | 222 |
| A. SEMBOL VE GÖSTERGE                                    | 224 |
| III. DİNİ SEMBOL TEORİLERİ                               | 232 |
| IV. DİNİ SEMBOL SEVİYELERİ                               | 236 |
| A. ASLİ DİNİ SEMBOLLER                                   | 237 |
| B. TALİ DİNİ SEMBOLLER                                   | 237 |
| 1. Aşkın Düzlem                                          | 237 |
| a) Tanrı Fikri                                           | 237 |
| b) Tanrı'nın Sıfatları                                   | 241 |
| c) Tanrı'nın Eylemleri                                   | 242 |
| 2. İçkin Düzlem                                          | 243 |
| a) Enkarnasyon                                           | 243 |
| b) Ayınsellik                                            | 245 |
| c) İşaret -Semboller                                     | 246 |
| B. TALİ DİNİ SEMBOLLER                                   | 247 |
| V. DİNİ SEMBOLERİN HAKİKATİ                              | 250 |
| VI. SEMBOL VE REFERANS İLİŞKİSİ                          | 257 |
| VII. DİNİ SEMBOLLERİN KAYNAĞI                            | 261 |
| A. MİT-SEMBOL İLİŞKİSİ                                   | 261 |
| 1. Mit                                                   | 261 |
| 2. Tillich'de Mitsel Düşünce                             | 267 |
| B. DİNİ SEMBOLLERİN İŞLEVİ                               | 276 |
| 1. Dinî Tasavvurda Sembol ve Sembolize Edilen (Referans) | 280 |
| 2. Tanrı'nın Sembolik ve Lafzi (Bizzat-Varlık) Görünüşü  | 284 |
| VIII. TİLLİCH'İN SEMBOLİK DİLİ YORUMLAMA ÇABASI          | 293 |
| IX. TEOLOJİ-FELSEFE İLİŞKİSİ                             | 313 |
| SONUÇ                                                    | 321 |
| BİBLİYOGRAFYA                                            | 329 |
| İNDEKS                                                   | 337 |

# Kısaltmalar

|        |                                                              |
|--------|--------------------------------------------------------------|
| a.g.e. | : adı geçen eser                                             |
| a.g.m. | : adı geçen makale                                           |
| a.y.   | : aynı yer                                                   |
| BRSUR  | : Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality      |
| CEWR   | : Christianity and the Encounter of the World Religions      |
| CTB    | : Courage to Be                                              |
| çev.   | : çeviren                                                    |
| der.   | : derleyen                                                   |
| DF     | : Dynamics of Faith                                          |
| DnF    | : Din Felsefesi (Tillich)                                    |
| ed.    | : editör                                                     |
| EN     | : The Eternal Now                                            |
| HCT    | : A History of Christian Thought                             |
| IH     | : Interpretation of History                                  |
| IRCM   | : The Irrelevance and Relevance of the Christian Message     |
| LPJ    | : Love, Power and Justice                                    |
| MB     | : Morality and Beyond                                        |
| MSA    | : My Search for Absolutes                                    |
| PE     | : The Protestant Era                                         |
| s.     | : sayfa                                                      |
| SF     | : The Shaking of the Foundations                             |
| SS     | : The System of the Science According to Objects and Methods |
| SSOTS  | : The Spiritual Situation in our Technical Society           |
| ST     | : Systematic Theology                                        |
| TC     | : Theology of Culture                                        |
| vd.    | : ve devamı                                                  |
| Yay.   | : Yayınevi / Yayıncılık                                      |



# Önsöz

**G**erek teolojinin gerekse de felsefenin en önemli referansı kuşkusuz Tanrı'dır. Çünkü insan ve dünyayı şu ya da bu şekilde izah etmek için Tanrı bir bakıma zorunlu uğrak merciidir. Sadece varoluşu açıklamak için değil, aynı zamanda insanın kendi farkındalığını kazanması için de Tanrı kaçınılmaz bir ölçüttür. Zira diyalogun öteki ucunun adı, Tanrı'dır. Söz konusu durumu en yalın biçimde yaradılış kıssasında görürüz. Cennet tablosunda, yalnızca Âdem ve Havva'nın birbiriyle değil, onların Tanrı'yla diyaloglarının önemi de açığa çıkar. Orada emir ve karşı gelme şeklinde cereyan eden diyalogda, insanın kendini ilk fark edişi zuhur eder. Bu fark ediş, sonlu ve sonsuzu kavramadır. Dahası çizilen panoramada bilmenin düğümü atılmış olur ya da bilmenin şifresi verilmiştir. Bilgelik ağacından yiyen insan, bedeliyle birlikte iyiyi kötünden ayırma yeteneğini elde eder. Bu, insan olma açısından bir bakıma gerekliydi. Öyle ki ateist varoluşçular buradaki ilişkideki başkaldırıyı hareket noktası alırken, teist varoluşçular insanın varolması için ayrılma ve kavuşmanın önemine dikkat çekmişlerdir. Demek ki, sadece teist bir dünya tasavvurunda değil, ateist bir dünya görüşünde de Tanrı vazgeçilmezdir.

Bir teolog olarak Paul Tillich (1886-1965) klasik teizmin Tanrısına başkaldırır. Çünkü insanın kendi bilincinin farkındalığı-

na ya da şuuruna Tanrı tasavvurları sayesinde ulaştığını dikkate alırsak, klasik teizmin Varlık olan Tanrı'sını ölçüt alan insan, kendisini sadece akıl varlığı olarak fark edecek ve dolayısıyla bununla sınırlayacaktır. Zira Varlık olan Tanrı, düşünceyle özdeşdir ve o bir ilkedir. Dahası o, bir objeden başka bir şey değildir. Oysa Tillich'e göre Tanrı, bilinçle özdeş olmayıp, onu keşintiye uğratan bir güçtür. Dahası böyle bir Tanrı, bizi, kendi öznelliğimizden mahrum bırakır; çünkü o, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine yılmaz bir zorbadır. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir objeye, kendisinin kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştüren ve kendini de diğer varlıklar arasında, en üst bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır; çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir varlığı tolere edemez. Tillich'e göre bu, ateizmin en derin köküdür. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içerimlerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizmdir.

Çünkü söz konusu Tanrı, insanın varoluşunu tehdit etmektedir. Dahası Tanrı insanda varoluşun bütün katmanlarının bir araya gelerek bütünleşmesinde ve bir odak etrafında merkezileşmesinde tartışmasız öneme sahiptir. Oysa rasyonel teolojinin Tanrısı bunu gerçekleştiremeyeceği gibi salt akli merkeze koyarak, bütün bir insan profilinde gedik açar. Akıl, esas ve baskın olduğu için, his, irade, eylem vb. insanın diğer yönleri gölgede kalır. İnsana yaşantısının merkezinin Nihai İlgi olması gerektiğini ısrarla vurgulayan Tillich, bu odağın *cogito* olması durumunda Varoluşun Varlık etrafında teşekkül edeceğini hatırlatır. Bunun da bir anlamda yabancılaşmayı beraberinde getireceğine işaret eder. Ontolojik temelin salt düşünceye indirgenmesi, tek boyutlu bir insanın sahneye davet edilmesidir.

İşte sözünü ettiğimiz yabancılaşmada Tanrı tasavvurunun rolü ve bundan ayrı düşünülemez olan teolojik dil ve din dilinin payı inkar edilemez. Yabancılaşmaya çanak tutan dil,

kavramsal ve lafzi bir dildir. Kavramsal ölü bir Tanrı'nın sözcüsüdür. Tillich'e göre, canlı ve dinamik bir dinin dili, sembolik bir dil olmak zorundadır. Bu, hem Tanrı'nın, hem insanın, hem de dilin canlı bir özellik arz ettiği anlamına gelir. Düşünceyi kesintiye uğratan Tanrı'yı, doğal olarak lafzi bir dil ifade edemez. Bu dil olsa olsa, dondurulmaya ve belirlemeye karşı koyan sembolik bir dil olabilir.

Öte yandan sınırlı bir düşünce ve dil imkanına sahip olan insanın, Tanrı hakkında konuşmalarının zorunluluğu ve bu konuşmanın ne tür bir konuşma olduğu, din felsefesinin önemli bir problemi olmuştur. Ancak, din felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan dini sembol konusunda ülkemizde yeterli çalışmanın yapılamamış olduğu da bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda, çalışmamız, Tillich düşüncesinin ve dolayısıyla dini sembolizmin anlam ve öneminin anlaşılması çabalarının küçük bir halkası olmayı hedeflemektedir.

Sınır teologu Tillich'i inceleyen bir çalışmada sıra dışı bir duruşla önce Paul Tillich'e teşekkür etmeliyim. Çünkü ondan bir değil, birçok perspektif kazandım. Her çalışma şüphesiz çalışana bir ayna tutar. Doğrusu bu konuda Tillich çok cömertti. Gizlendiysem suç elbette bana ait. Kâh gizlenerek, kâh kaçacak delik bulamayıp kendimi bu aynada görürken, beni ona yaklaştıran başka aynalar da vardı kuşkusuz: Gerek tez konumun belirlenmesi aşamasında, gerekse de çalışmam boyunca ilgi, destek ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Zeki Özcan'a teşekkür ederim. Çalışmama desteklerinden dolayı değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Cevizci, Prof. Dr. Yaşar Aydın, Doç. Dr. Erol Göka, Doç. Dr. İsmail Çetin, tezi baştan sona okuyarak gerekli tashih, önerilerinde bulunan Yard. Doç. Dr. Hidayet Peker'e, son olarak da ailemin sevgi, ilgi ve desteğine müteşekkirim. Elbette tezin basımını üstlenen İz Yayıncılık'ın değerli yayımcılarına da teşekkür etmek zevkli bir görevdir.



# GİRİŞ





**F**ransız metafizikçi Georges Gusdorf'a göre, klasik felsefenin faaliyeti, "insan, dünya ve Tanrı'yı, bir ve aynı realiteye yöneltilmiş üç ayrı bakış açısının objesi"<sup>1</sup> olarak araştırmaktan ibarettir. Bunlar arasındaki ilişkiyi dengeli ve tutarlı bir şekilde sadece felsefe açıklayabilir. Bu faaliyetteki yegane aracı akıl olan felsefe, gerçekliğin aklın tekelinde ve himayesinde olduğunu söylemek ister. Zira her üçünde de akıl ortak paydadır. Hakikat konusunda tek otorite olan akıl, en uygun ve en mükemmel kullanımını, Tanrı sayesinde kazanır. Dolayısıyla düşüncede ona en büyük imtiyaz verilir ve Tanrı, öteki varolanların yerlerinin belirleyicisidir. Şu halde, hakikat bir tek olmasına rağmen, niçin dünya, insan ve Tanrı şeklinde karşımıza çıkmaktadır? Varoluş düzeninin çeşitli olmasının nedeni, sadece düzenlerin akla direnmeleri ve akla karşı akıldan kaynaklanmayan bir güvensizlik duymalarıdır. Nitekim uygarlıklar ve dinler tarihini göz önünde bulundurmadan bir Tanrı kavramını oluşturmak imkansızdır. Kaldı ki, evrensel ortak duyu, tanrısalığa sadece entelektüel normların basit özelliklerine indirgenemeyen karmaşık yüklemeler yükler.<sup>2</sup>

---

1 Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, s. 13.

2 A.g.e., s. 13-4.

Öte yandan insan da, aklın farklı bir görünüşü olduğu iddiasına karşı çıkar: Akıl, insanın önemli olmakla birlikte bir yönüdür. Oysa insan, çok boyutlu bir varlıktır ve akıl bu kompleks bütünü temsil edemez. Çünkü insan şu ya da bu şekildeki bir indirgemeciliğe meydan okuyacak kadar karmaşık bir yapıdır. Diyebiliriz ki, Gusdorf'da olduğu gibi Tillich düşüncesinde de mekanikleşmiş, zamansızlaşmış, donuklaşmış ve saydam bir dünya, insan ve Tanrı tasavvurunu ele alan rasyonel kozmoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel teolojiye başkaldırı vardır.

Nitekim Tillich'e göre, Tanrı kesinlikle bir obje değildir.<sup>3</sup> Onun düşüncesinde iyi bir metafizik, dünyayı ve insanı düşündüğü tarzda Tanrı'yı düşünmenin imkansızlığını kabul etmelidir. Bu, bir bakıma zihin ve gerçeklik analizinde bir paradigma değişikliğinin habercisidir. Değişmesi istenen paradigma, tek boyutlu insan düşüncesidir. Tek boyutlu insan düşüncesini öne çıkaran pozitivizm, insanlığın bilinç tarihini, teolojik, metafizik ve bilimsel diye üç evreye ayırmıştı. Oysa Tillich, din ya da kutsalı, bilincin tarihinde bir evre olarak kabul etmeyip, bilakis onu bilincin yapısının vazgeçilmez bir unsuru olarak telakki eder. Böylece Tillich, insanı "*homo religiosus*" şeklinde nitelendirir. Çünkü ona derinlik boyutunu kazandıran bu nitelikten başkası değildir. Doğrusu burada, Tanrı'ya, insana ve dünyaya parçalanmamış bütün doğalarının geri teslim edilmesinin çağrısını duymaktayız.

Aydınlanma ve modernizmle birlikte düşüncenin farklı bir güzergâha girdiği bilinen bir gerçektir. Zira bu dönem itibariyle, Orta Çağ'da başköşenin tahsis edildiği Tanrı'yla bir vedalaşma söz konusudur. Stephan Toulmin *Kozmopolis*'te Descartes'la başlayan ve Aydınlanmaya uzanan modernizmin, akılı bir yandan bilginin ve toplumsal ilerlemenin itici gücü olarak görürken, öte yandan da hakikatin imtiyazlı odağı ve sistematik bilginin kaynağı olarak gördüğünü kayde-

3 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", *Theology of Culture* (bundan sonra TC) içinde, s. 25.

der. Düşünce ve eylemin hareket ettirici gücü olarak akıl kabul edilir. Hedefe, Descartes'dan tevarüs edilen "rasyonel" bir ideal konulur.<sup>4</sup> Tillich de, hedefe konulan rasyonel idealin modern zihni sembolize eden uzay keşfinde açığa çıktığını söyler. Ona göre, zaman ve uzayda sonsuzca ileriye giden ilerlemeci düşünce, modern zihinde baskın bir tema olan yatay boyutu temsil eder. Yine uzay keşfi, modern aklın doğayı kontrol etme amacının iyi bir sembolüdür. Uzayın içine fırlatılmış bir töz olarak düşündükleri dünya, onların öğrenme hırsları için iyi bir araçtır. Dünyada varolan her şey, hesaplanabilir şeylere indirgenirken, insan akli da salt hesapçı akla mahkum edilmiştir.<sup>5</sup> Sonuç itibariyle, derinlik boyutunu kaybeden modern insanın, dünyasıyla ve kendisiyle ilişkisi de değişmiştir. Bu dönemde doğa, bilimsel ve teknik olarak insanın kontrolüne boyun eğdirilmiştir ve insandaki derinlik boyutu yerini, yatay boyuta devretmiştir.<sup>6</sup>

Yukarıda tasvir edilen tablonun teolojiye nasıl yansıdığını pekâla sorabiliriz. Tillich'e göre, deizmin yükselmesiyle birlikte, ilahiyatçıların temel problemlerinden biri, modern bilimle Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sını uzlaştırma olmuştur. Asıl sorun, Kitab-ı Mukaddes'in şahıs Tanrısı, modern teknik uygarlığın bir parçası haline getirilmeye çalışılmıştır. Böylece modernizmle birlikte Tanrı, doğaya müdahale etmekten ziyade, doğanın en uç sınırına itilen "belirleyici bir kavram" yapılır. Doğa, klasik Newtoncu görüşle, ölçülebilen, bütünüyle belirlenmiş bir yapı arz eder. Zira insan doğayı kendi amacı doğrultusunda kontrol edebilmektedir. Yine aynı prensip, bilimsel olarak psikoloji ve sosyoloji yoluyla insana ve topluma da uyarlanır. Bireysel insan, büyük üretim ve tüketim makinesine itaat eder hale gelir; dahası o da, makinenin bir parçası olur çıkar. Kısacası insanın kendine, dünyası-

4 Toulmin, *Kozmopolis*, s. 18-19.

5 Tillich, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message* (bundan sonra: *IRCM*), s. 24-5.

6 Tillich, *The Spiritual Situation in our Technical Society* (bundan sonra: *SSOTS*), s. 43.

na açılması için zorunlu bir ufuk olan “ebedi Sen” ya da “ilahi şahıs” manipüle edilmiştir. Dolayısıyla da varolan her şey doğal bir çarkın işleyişine terk edilmiştir.<sup>7</sup>

Tasvir etmeye çalıştığımız paradigma değişikliği şüphesiz bu yeni oluşuma götüren araçlarda ve kullanılan dilde de değişikliği beraberinde getirmiştir. Böylece bilim ve pragmatizmin yükselmesiyle dolaylı yani sembolik düşünceye karşı doğrudan düşünce ya da imge değil de kavram konur. John Locke’un meşhur ifadesiyle, ‘bilginin yolu üstünde duran çalılıkları temizlemek’ gerekmektedir. Yeni bilimsel anlayışa göre, teolojik ve metafizik düşünme modu, dolaylı anlatımla zihni karıştırmaktan başka bir şey yapmamıştır; asıl olan doğrudan düşünmeyi kabul eden bilim çağıdır. Zira bilimsel ve imgesel düşünüş modları birbirinden farklıdır. Bilim sisli imgelemden ziyade, doğrudan nesnel algının peşindedir. Bilimsel düşünceye göre, imgede bilinç, bir bulanıklık içindedir. Pozitivizm, sembolün va’d ettiği aşkınlığa açılma arzusu- nu béyhude bulmaktadır. Deneysel dünya görüşü, bilebileceğimiz şeylerin duyu dünyasıyla sınırlı olduğunu ileri sürer. Oysa sembolik imgelem, sınırlı duyu dünyamızı aşarak ruhu uyandırmayı amaçlar.<sup>8</sup>

Şu halde, genel çerçevesini çizmeye çalıştığımız tabloda Tillich’i mühim kılan şey, onun bir yandan insanın dinî bir varlık olduğunu vurgulaması, öte yandan da, bu yöne ulaşacak araçların farklılığına dikkat çekmesidir. O, modernizm ve Aydınlanmayla tek boyutluluğa hapsedilen insanın tinsel yaşamını, sembolleri yeniden yorumlamak suretiyle tekrar canlandırma gayretine girer. Zira saf aklın ürettiği kavramların uyandıramadığı ruhumuzun derinlikleri için semboller uyarıcı olabilir.<sup>9</sup> Nitekim insanın kültürel yaratıcılığına ilişkin vurguyu görmezden gelen ve bilimi oluşturan öğelerin

7 TC, s. 190-92.

8 Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 20-26.

9 Tillich, *Systematic Theology* (bundan sonra ST), Cilt I, (üç cilt bir arada), s. 60-63.

kültürü de meydana getirdiğini kabul eden modern düşünceye karşı yavaş yavaş bir tepki oluşmaya başlar. Kutsalın indirgenemezliğini ve onun bilinç tarihinde bir evre olmayıp, bilincin ayrılmaz bir karakteristiği olduğunu gösterme gayesiyle, Eranos çevresi diye nitelendirilen bir grup düşünür bir araya gelir. Bu çatı altında onlar, özellikle de insanın varoluşsal bütünlüğü, kolektif bilinçdışı, arketipsel modeller ve mitoslar gibi problemler üzerine yoğunlaşırlar. 1933'te Majeur Gölü kıyısında Eranos derneği çatısı altında belli aralıklarla Paul Tillich, Martin Buber, G. Jung, J. Campbell, M. Eliade ve G. van der Leeuw gibi düşünürler biraraya gelerek hararetli tartışmalar sergilerler.<sup>10</sup>

Yukarıda ifade edilen kutsalı, bireyin ve insani aktivitenin özgün ve bağımsız bir yönü olarak kabul edip, dolayısıyla insandaki bilinçle birlikte bilinçaltının önemini teslim etme fikri ve dini sembollerin anlamı ve fonksiyonu gibi problematikler üzerinde düşünme isteği bizi Tillich çalışmaya götürmüştür. Bu çalışmadaki amacımız, öncelikle rasyonel teolojiye alternatif bir kulvarda yürüme isteğidir. Sonra din felsefesi okumalarımızda dönüp dolaşıp geldiğimiz din dili problemi üstüne düşünme arzusudur. Araştırmamız esnasında insanı bir bütün olarak kavramanın önemini ve kültürde iptal etmenin adeta onu çoraklaştırmaya götüreceği gerçeğini anlama fırsatı bulduk. Yine dinin varoluşsal gereğini idrak etmenin ya da dini din olarak anlamının önemini ve kutsal kitaplardaki sembollerin felsefi terminolojide nasıl kavramsal karşılık bulduğunu –Varlığın bölünmezliğini ya da insani tecrübelerin bir bütün olduğunu– anlamaya çalıştık. Kısacası, Tillich'in ana temalarından birinin rasyonel teolojiye ve klasik teizme baş kaldırı olduğuna tanık olduk.

Bu problematlere cevabı, insan varoluşunun dinî boyutuna şümüllü bir yorum ve açıklama getirmeye çalışan din filozofu Tillich'de bulabileceğimiz gibi, Hristiyan teolojisi üzerine kafa yoran ilahiyatçı Tillich'de de arayabiliriz. Til-

10 Sharpe, *Comparative Religion: A History*, s. 211.

lich'in eserlerinde bu iki çaba birbirini dışlamaksızın sürmekle birlikte, çoğu zaman ilahiyatçı olma yönünün ön plana geçtiğini gözlemek mümkündür. Ancak biz, kendimizi özellikle din filozofu Tillich ile sınırlamaya çalıştık. Bu bağlamda onun bir ilahiyatçı olarak Protestan ve bir din filozofu olarak da varoluşçu motiflerinin buluştukları noktaları tasvir etme gayretinde olduk. Onun gerek din, gerek kültür, gerek Tanrı gerekse de, dini sembol görüşlerinin birbirine ne kadar bağlı olduğuna tanık olduk ve gördüklerimizi tasvir etmeye çalıştık. Bir başka ifadeyle, onun insanı dinî bir varlık olarak tanımlaması, bir yandan kültüre derinliğini veren Tanrı'nın ya da Tillich'in ifadesiyle Şartsız'ın zorunluluğunu gerektirirken, öte yandan da dini sembole duyulan ihtiyacı gözler önüne serer. Dini semboller salt kavramsal alanın ötesindeki insani boyutu ifade etmede vazgeçilmez bir araçtır. Onlar dinî edimde ima edilen, bizi nihai olarak ilgilendiren nihai gerçekliğe işaret eder. Kısacası, ifade ettiğimiz meseleler üzerinde gezen düşünce bunlardan biriyle meşgul olurken, farkında olmadan ötekinde de çoktan yolu yarılamış olur. Ancak, Hristiyan bir ilahiyatçı olmasından dolayı, Kristolojiye ilişkin meseleler asıl problematiğimiz dışında kalmakla birlikte yeri geldikçe, sadece işaret edip geçmeyi tercih ettik.

Gerek Aydınlanma ve modernizm projesinin gerekse de deizmin hatta klasik teizmin, köklerinin Grek metafiziğinin Varlık'ına dayandığını söyleyebiliriz. Felsefedeki bu yolun sonuna gelindiğinin ve yeni bir dönemecin en cesur habercisi kuşkusuz Nietzsche'dir. Onun ilan ettiği, "Tanrı'nın ölümü, aynı zamanda, Parmenides'ten Platon'a ve Descartes'tan Spinoza'ya değin sürmüş olan, Varlıkla düşünce denkleşiminin, birliğinin araştırılması olarak tanımlanan metafiziğin sonuna işaret eder."<sup>11</sup> Gerçekten Nietzsche'de Varlık'ın yani temelci düşüncenin felsefi akıl tecrübesiyle tarihsel süreçte çözüldüğünün yansıması 'Tanrı Öldü' ibaresinde açığa çıkar. Nietzsche'nin düşüncesinde "Tanrı" ve "Hristiyan Tanrısı"

11 Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 127.

duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. Bu duyu ötesi dünyanın kökenlerini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hıristiyan yorumunda aramak gerekir. O'nun felsefesi Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesini hedef almıştır.<sup>12</sup>

İşte Tillich de ifade edilen Batı felsefesinden beslenen teolojiyi hedef almıştır. Ona göre, "Varlığın temelinde kök olan varlığımızın anlamı"<sup>13</sup> ancak zihinsel yönelimle, bir başka ifadeyle, bizim ve varlığımızın temelinin tarihselleşmesiyle ifşa olur. Algı, bir yandan yönelimlerimizin ebedi ufku olarak varlığın temeline dayanırken, öte yandan da bizzat duyu dünyasına bağlıdır. Zira "algı", bir bakıma Heideggerci terminolojiyle konuşmak gerekirse, "dünyada olmanın"<sup>14</sup> bir başka ifadesidir ki, bu da tözcülüğe bir tavır alıştan başka bir şey değildir. Rasyonalist ve tözcü metafizikte Tanrı, kesinlikle bir varlık metafiziği çerçevesinde takdim edilmiştir. Bir başka ifadeyle inanan, varoluşsal bir bütün olarak Tanrı'ya yönelme de o, bizzat bir duyu ötesi salt düşünülen bir düşünce varlığından başka bir şey değildir.

Tillich'e göre inanma objesi olan Şartsız (*Uncondition*), iman ediminde zihnin yönelimiyle (*intentionality*) açığa çıkar.<sup>15</sup> Bu, ifade ettiğimiz gibi, bir yandan klasik Varlık metafiziğine karşı alınan bir tavidir. Öte yandan da her türlü teoriyi önceleyen algı, yaşamda bir varlığın algısı olarak zuhur eder. Ancak her varlığın dayandığı varlığın temelinden pay almaksızın, bu algının da mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir. Çünkü, algının ontolojik olarak yeniden aydınlığa kavuşabilmesi için varlığın tekrar gözden geçirilmesi ya da hesaba katılması gerekir. Diyebiliriz ki, fenomenoloji;

12 Vattimo, *Modernliğin Sonu*, s. 59, 82, 218.

13 Tillich, *The Eternal Now* (bundan sonra EN), s. 35.

14 Tillich düşüncesinde Heideggerci motiflerin olduğu inkar edilemez. Çünkü o, 1925'te Marburg'da verimli eserler kaleme alırken, Heidegger'le aynı ortamı paylaşır ve pek çok hususta onunla fikir teatisinde bulunur. Bkz. Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years–", *My Search for Absolutes* (bundan sonra MSA) içinde, s. 42-48.

15 Tillich, *Dynamics of Faith* (bundan sonra DF), s. 10 (Türkçe tercümesi: *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000. yay. not.).



Descartesçı kartezyencililiği onaylamakla birlikte, ondaki düşünce -varlık özdeşliğini yadsısa da, aslında düşüncesinin ilmeklerini oradan atmaya başlamıştır.

### a) Niçin Anlam ve Varoluş?

Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların Varlık'ın yerine oluş ve eylemi koymaları gibi Tillich de, Varlığın yerine *varoluş*, tözün yerine *anlamı* koyar. Tillich'e göre felsefe, anlamın prensiplerinin bir teorisidir. Ya da anlamı oluşturan fonksiyonların ve kategorilerin doktrini. Anlamın fonksiyonunu, anlamlar evreninde, onun zorunlu olarak işgal ettiği yeri gösterdiğimiz ölçüde kavrarız. Bu fonksiyonlar, anlam tesis etmede etkin olan tinin, gerçeklikle ilişkisindeki tinsel edimlerdir. Zira anlam, tinin gerçeklikle ilişkisiyle kurulur. Kategoriler ise, her anlam sahasında objeyi oluşturan anlamın formlarıdır. Filozof, gerçekliğin bütününde anlamın yapısını keşfetmeye çalışır.<sup>16</sup>

Klasik felsefenin 'varlığı varlık olma bakımından sorgulama' faaliyetinde, varlığın yerini varoluş ve anlam alınca bu durumda din felsefesi ve teolojii nasıl konumlandıracağız? Tillich'e göre din felsefesi, anlamın prensiplerini dinin özünün bir teorisiyle irtibatlandırma çabasıdır. Ya da din felsefesi, dinî fonksiyonun ve onun kategorilerinin teorisidir. Teoloji ise, belirli, somut bir ikrarın klasik sembollerine dayanan dinin normatif yönüyle meşgul olur. Veya "teoloji, din kavramının somut tasavvurunun normatif ve sistematik biçimde sunulmasıdır."<sup>17</sup>

Aslında hem filozofun, hem teoloğun peşinden koştukları şey birbirinden çok farklı değildir. Temel fark tavır ya da tutum farkıdır. Filozof, varlığı bilimsel araştırmacının incelemesini objektif olarak sürdürmesi gibi sorgularken, ilahiyatçı, tutkuyla, korkuyla ve sevgiyle baktığı varlığa varoluşsal olarak dâhildir.<sup>18</sup> Gerçekten de her ikisinin üzerinde düşündüğü

16 ST, I, s. 23.

17 Tillich, *The System of the Science According to Objects and Methods* (bundan sonra SS), s. 160; Tillich, *Din Felsefesi* (bundan sonra DnF), s. 42.

18 ST, I, s. 22-23.

alan, insan, insanın ürettiği kültür, dünya ve Tanrı'dır. Bunlara sadece farklı bakış açısıyla yönelirler. Teolojinin kılavuzu iman ilkesiyken, felsefeninki akıl ilkesidir.

Varoluşun bütünlüğünü ve nihai gerçekliği araştırma, felsefi kaygıda olduğu gibi, dini ilgide de mevcuttur. Tillich'in kognitif eros olarak da ifade ettiği felsefi eros, dinde asla kayıp değildir. Yegane fark, dinî ilginin daha kuşatıcı oluşudur. Din, nihai gerçekliği sadece onaylamaz, aynı zamanda nihai gerçekliği yeniden kurar, yeniden birleştirir. Bu, sözkonusu erosun sevk ettiği ve keşfedilen gerçekliğe göre yaşayan insanın dünyasını şekillendirecektir. Felsefe ve din arasındaki ortak payda, Nihai gerçeklikle, kognitif olarak ya da varoluşsal olarak birleşme arzusudur. Bir başka ifadeyle, "insan ruhunun Tanrı'yı bilme iştiyakı" hem felsefenin hem de dinin arkasındaki hareket ettirici etmendir.<sup>19</sup> Ancak sözünü ettiğimiz ortak paydanın altında "Mesih olarak İsa'da somutlaşan *logos* ile evrensel *logosu* aynı telakki eden Hristiyan iddiasının"<sup>20</sup> yattığı göz ardı edilmemelidir. Tillich açıkça Hristiyan düşüncesinin temelindeki *logosun*, felsefi *logos* kavramıyla örtüştüğünü söyler.<sup>21</sup>

Ancak Tillich'e göre, dinî tutum ile felsefi tutum arasında benzerlikler olmakla birlikte, göz ardı edilemeyecek olan farklılıklar dikkate alındığı zaman, ilahiyatçı ve filozof bir yere kadar beraber yürürken, daha sonra yolları ayrılır. Felsefe varlığın yapısıyla teorik olarak ilgilenirken, din, varlığın anlamıyla varoluşsal olarak alakadâr olur. Din, bizzat kendini felsefenin meşgul olduğu ontolojik kavram ve kategoriler sayesinde ifade ederken, felsefe, varlığın yapısını, varoluşsal tecrübede ifşa olduğu ölçüde keşfedebilir. Esasında buradaki merkezî tema Tanrı fikridir. Varlığın doğasına ilişkin belirli temel iddialar, insanın *nihai ilgisinin* sembolleştirilmesinde zımnen vardır. Dolayısıyla teoloji, bir yandan felsefi hakikatleri felsefi bir temel üs-

19 Tillich, "Religion, Science and Philosophy", *SSOTS* içinde, s. 169.

20 *ST*, I, s. 28.

21 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", *Philosophical Writings* içinde, Cilt I, s. 413-4.

tünde tartışırken, öte yandan da, dinî temel üstünde nihai ilginin ifadeleri olarak onlarla mücadele eder.<sup>22</sup> Kısacası teolojinin asıl kavramları inançsal varoluşla ilgilidir. Mesela Hristiyan teolojisi, Hristiyan varoluşun Varlığının anlamını kavrar. Dahası o, inanca ilgi ve kaygı geriliminde nüfuz eder.

Bununla birlikte Tillich, bu tutum ve tavır farklılıklarının zaman zaman birbirini bütünlediğinden, felsefe ve teolojinin ortaklaşa işleyişinden söz eder. Teolojinin, kavramlarını oluştururken, felsefeden pek çok öge aldığı bilinen bir gerçektir. Ancak Tillich, felsefenin de teolojiye müracaat ettiğine ve ondan yeni ögeler aldığına dikkat çeker.<sup>23</sup> Mesela bu hususta klasik Tanrı kanıtlarını, özellikle de Tanrı'nın varlık olmasını hatırlayabiliriz. Gerçi Grek düşüncesindeki Tanrı da, var olan bir Tanrıdır. Ancak onun bu yönünün vurgulanması özellikle düşüncenin *Çıkışta* geçen 'O ki Vardır' Tanrısal buyruğuyla karşılaşmasından sonra mümkün olmuştur.<sup>24</sup> Bu vurgu kendisini felsefede 'düşünüyorum, o halde varım' önermesinde hissettirmiştir.

### ***b) Teolojinin Amacı***

İster felsefe teolojiden beslensin, isterse de teoloji felsefeden beslensin onların amacı insani tecrübeyi kavramsallaştırma ve sistematize ederek düşüncenin gelişimini ve akışını tasvir etmektir. Elbette bu bir bakıma yol göstericilik olarak da görülebilir. Tillich de, bir teolojinin belirli bir amaca hizmet etmesi gerektiğine inanır. Gerçekten o, bir teolojinin gayesi ya da amacı ifadesini sadece kendi teolojisine bir rehber olarak değil, aynı zamanda çeşitli teolojik hareketleri değerlendirmek için de bir kriter olarak kullanır.

Teolojik bir sistem iki temel ihtiyacı tatmin etmelidir: Bir yandan Hristiyan mesajın gerçekliğini muhafaza ederken, öte yan-

<sup>22</sup> ST, I, s. 230.

<sup>23</sup> Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 414.

<sup>24</sup> Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 59.

dan da her yeni nesil için bu gerçekliği yorumlamalıdır Teoloji iki kutup arasında, ebedi hakikat ile ebedi hakikatin alındığı geçici durum arasında gider-gelir. Teoloji sistemlerinin birçoğu mükemmel bir şekilde bu iki talebi dengeleyemedi. Çoğu, ya hakikatin ögelerini feda etti, ya da durum hakkında konuşamadı.<sup>25</sup>

Burada iki noktaya işaret edildi: (1) Tatmin edici bir teoloji ebedi hakikati belirlemeli ve bu hakikati çağdaş durumla irtibatlandırmalıdır ve (2) teolojik sistemlerin çoğu bu amacı başaramadı ve sonuç itibarıyla tatmin edici değildir. Böylece Tillich bu temel ihtiyaçları yerine getiremediği için döneminde yürürlükte olan fundamentalizm, liberalizm ve Karl Barth'ın geliştirdiği yeni-ortodoks teolojiyi eleştirir.<sup>26</sup>

Bir teolojik hareket olarak fundamentalizm, iki ihtiyacı yerine getirememesinden, yani o hem ebedî hakikatleri bildirmediğinden, hem de çağdaş duruma hitap etmediğinden dolayı Tillich'in hedef aldığı teolojik bir harekettir. Fundamentalizm, ebedi hakikat ile geçici hakikat ifadelerini yani İncil'in sözlerini özdeşleştirdiği için ebedî hakikati ifadede başarısızdır. Onun, ebedi hakikati geçmişte ifade edilen İncilin bazı lafzi anlayışlarla özdeşleştirildiğinden çağdaş duruma hitap etmesi de mümkün değildir. Tillich, tıpkı liberal teolojinin insanın psikolojik ve sosyolojik bakımdan nabzını tutmak için, Tanrı'nın krallığını, insanın ilerlemesi ve demokrasinin gelişmesi gibi süreçlerle açıklama gayretine girmesi gibi, fundamentalizimin de bu tür yolları seçtiğine dikkat çeker. Bu şekildeki popülerliklerle geçici de olsa gündemde kalmayı başarır; ancak onun çağdaş duruma hitap ettiği söylenemez. Bu noktada Tillich, "çağdaş durum" dan ne anlamaktadır diye sorabiliriz. O, bununla, zihnin psikolojik durumunu ya da çoğumuzun içinde bulunduğu toplumsal durumu kast etmez. Tillich "şimdiki durum" ile teolojik olmayan disiplinlerin insan hayatını ve varoluşunu yorumlamasını kast eder. "Durum", insani yaşamda ve varoluşun bilimsel, felsefi, ekonomik, poli-

25 ST, I, s. 3.

26 Rowe, *Religious Symbols and God – A Philosophical Study of Tillich's Theology*, s. 2.

tik ve sanatsal yorumlarında açığa çıkar. Tillich ebedi hakikati, insan bilimlerinin sunduğu insani varoluş yorumları ile ilgilendiremeyen bir teolojiye karşı çıkar. Tillich'in gözünde, fundamentalist teolojinin, bizzat durumda zuhur eden problemleri, teoloji kisvesi altında yine duruma dayanarak çözmeye çalışması nafil bir çabadır. Zira ebedi hakikati, İncil sözlerinin lafzi bir yorumu ile özdeşleştirerek fundamentalizm, kutsal Kitaba ait mitleri –yaratılış ve insanın düşüşü, İsa'nın Meryem'den mucizevi doğumu ve onun yeniden dirilmesi– sözde bilimsel hipotezlere dönüştürmüştür ve bu dönüşümleri 'durum'da zuhur eden sorulara cevap olarak sunmuştur. Dolayısıyla da teolojinin mevcut durumla irtibatı kesilmiş olur ve o, bir kısır döngüye mahkûm edilir.<sup>27</sup>

Tillich, öte yandan teolojik bir hareket olarak liberalizm, Hristiyan mesajı idrak edemediğini iddia eder. Çünkü bu hareket, Hristiyan mesajının ebedî hakikatlerini, çağdaş durumun belirli yönlerine indirger. Örneğin Dewey, Tanrı teriminin anlamını, bazı temel fikirlere ve doğal süreçleri temsil eden kavramlara indirger. Tillich'e göre teolojik liberalizm, Hristiyan mesajını, mevcut durumdaki bazı süreçlere ve kavramlara indirgeyerek, mesajın tamamının sadece kaybolması pahasına, onu şimdiki durumla ilişkilendirir.<sup>28</sup> Mesela bilimsel gelişmelerle birlikte kutsal kitaptaki pek çok unsurla bilimin söylediklerinin örtüştüğünü söylemek de benzer bir indirgemecilik örneği olarak görülebilir. Bilhassa bilimsel düşüncenin hızla ilerlemeye başladığı dönemlerde büyük ölçüde bilim ve din arasındaki güç kavgasında uzlaşım bulmak için bilim ve dinin çatışmadığı fikrini ortaya atmakla yetinilmemiş, daha da öte gidilerek her iki taraftan deliller getirilmiş ve bu fikir ispatlanmaya çalışılmıştır. Bir başka ifadeyle, kutsal kitap zaman zaman kozmoloji, zaman zaman astroloji vb. kitabı gibi okunmaya çalışılmıştır. Öte yandan benzer gayretlerle felsefe ve din arasındaki gerilimler giderilmeye

---

<sup>27</sup> ST, I, s. 4-5.

<sup>28</sup> A.y.

çalışılmıştır. Mesela Augustinus'un Platon dünyaya geri dönseydi, Hristiyan olmak için sisteminden çok az şeyi değiştirmesi gerekecekti' dediği nakledilir.<sup>29</sup>

Teolojinin amacını yerine getiremediği için Tillich'in tenkit ettiği son teolojik hareket, Kıta ilahiyatçısı Karl Barth tarafından geliştirilen bazen kerigmatik de denilen Yeni-Ortodoks teolojidir. Barth ve kendi teolojisi arasında birçok noktada yakınlık bulunduğu için Tillich burada ihtiyatlıdır. O, Barth'ı, Hristiyan mesajının ebedi gerçekliğini, onun herhangi bir sonlu yani geçici ifadesi ile özdeşleştirmede olduğu için över. Barth'ın ilahi kelimeler ile İncil sözünü özdeşleştirmeyi yadsıyışına Tillich içtenlikle katılır. Barth için vahiy, teklif kabilinden olmayıp tecrübîdir. (Bu, Yeni Ortodoksluk ile fundamentalizm arasındaki en büyük farktır.) Barth'a göre İncil'in sözleri, vahiy olaylarını kaydeder; ancak bu sözler, vahiy olaylarıyla bir ve aynı değildir. Sonuç itibarıyla İncil sözleri sınırlıdır. Tillich, Barth'ın teolojisinin bu yönünü övgüye layık bulur; çünkü onun teolojisi, belirli bir form ya da önermeler serisine hapsedilmeksizin, Hristiyan mesajın özünü yakalamaya yönelik bir teşebbüstür. Bununla beraber, Tillich bu kerigmatik teolojinin Hristiyan mesaj ile şimdiki durumu ilişkilendiremediğini ileri sürer. Zira o, teoloji ile felsefe ve Hristiyan mesajı ile durum arasında bir köprü kurma çabasına pek yanaşmaz. Barth mesajı rasyonelleştirmeye çalışmanın, İncili küçültmek olacağını düşünür. Böylece durumdan (situation) kaynaklanan belirli sorunlara, Hristiyan mesajın nasıl bir cevap oluşturduğunu gösterme diye bir mesele sahte bir problem olacaktır. Oysa Tillich imanın içeriğinin insan aklı için makulleştirilmesi ya da yorumlanması gerektiğini ileri sürer.<sup>30</sup>

Bir ilahiyatçı olarak Tillich'in Hristiyan imanını anlaşılır kılma çabası içinde olduğu açıktır. Çünkü "Hristiyan mesaj günümüz dilinde ifade edilebilirse, bize hitap etmesi mümkün olacaktır."<sup>31</sup> Eğer teolojinin amacı Hristiyan mesajın ebedi ha-

29 Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 106.

30 ST, I, s. 4-7.

31 EN, s. 13.

kikatini çağdaş durumla ilişkilendirmekse, ilahiyatçı bu amacı gerçekleştirmek için nasıl bir yol izlemelidir? Bu teolojide ne tür bir metot kullanılmalıdır? O, bu metoda “*korelasyon yöntemi*” der ve yönetime dair şunları söyler:

Korelasyon yöntemi, durumda ima edilen sorunlarla, mesajda kastedilen cevapları karşılıklı ilişkilendirmeye çalışır... Korelasyon metodunun kullanımında sistematik teoloji şu şekilde işler: Varoluşsal sorunlardan kaynaklanan insani durumu analiz etmek ve böyle sorulara cevap olan Hıristiyan mesajda kullanan sembolleri göstermek.<sup>32</sup>

Şu halde Tillich’in korelasyon yöntemiyle neyi kast ettiğini daha açık ve sistematik bir şekilde ifade etmek gerekirse:

1. Durumdan kaynaklanan belirli temel sorunlar yani “varoluşsal sorunlar” vardır.
2. Her ne kadar bu sorunlar durumun felsefi bir analizi ile ortaya çıksa da, bizatihi durumdan kalkarak cevaplandırılmaz
3. Bu sorunlar cevaplarını Hıristiyan mesaj içindeki büyük sembollerde bulur.
4. İlahiyatçının görevi, Hıristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşunu tehdit eden sorulara birer cevap olduğunu göstermek ve onları gereği gibi yorumlamaktır.<sup>33</sup>

Ancak niçin böyle bir görev diye sorabiliriz. Her zaman bütün insanlar için insanın maruz kaldığı çıkmaz aynı değil midir? Ve Hıristiyan iman her daim bu çıkmaza cevap olarak gösterilemez mi? Eğer bu sorulara evet diyeceksek, niçin Hıristiyanlığın başlangıcındaki ve Orta Çağdaki bazı teolojiler günümüzde işlevsel olamıyor? W. Rowe, Tillich’in, bu sorulara şu şekilde karşılık verdiğini kaydeder: İlk o, Hıristiyan mesajın cevap olabileceği evrensel bir insan çıkmazının olduğunu kabul edebilir. Ancak o, insanın çıkmazlarını anlama ve kavramsallaştırma şeklinin tarihin bir döneminden di-

32 ST, I, s. 8, 62.

33 Rowe, s. 7.

ğereine değıştığını belirtir. Bu nedenle Hristiyan teoloğun görevi, insani çıkmazdaki karmaşık “varoluşsal sorunlara”, Hristiyan imanının nasıl cevap olduğunu göstererek, zamanının hakim kavramsal çerçevesine başvurmak suretiyle, Hristiyan inançlarını ve sembollerini yorumlamak olmalıdır. Tillich’in insani durumun analizde başvurduğu kavramsal yapı büyük ölçüde yakın zamanlardaki varoluşçu edebiyattan beslenir. Varlık, öz, varoluş, yabancılaşma ve belirsizlik gibi kavramlar sadece insan varoluşunun analizinde değil, aynı zamanda Hristiyan sembollerin yorumunda da kullanılır. Böylece örneğin, Mesih olarak İsa sembolü, Tillich tarafından varoluşsal yabancılaşma şartları altında, özsel insanın kişisel bir hayatta ya da varoluşsal alanda görünüşü olarak yorumlanır.<sup>34</sup>

Demek ki, Tillich modern durum ışığında İncil’i ve İncil ışığında modern zamanı yorumlayan diyalektik bir düşünür dediğimiz zaman yanlış bir şey söylemiş olmayız. Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, gerek içinde bulunulan zaman aynasından İncil’i görmek, gerekse de bu zaman diliminde yaşayan insanı ve açmazlarını anlamak için teolojinin felsefe, dinler tarihi, kültür ve sanat tarihi, psikoloji, sosyoloji ve doğal bilimlerle temas halinde olması gerekir. Mesela bir dönemin sanat eserlerine nüfuz etmeye çalışırsak, o dönemdeki insanların birincil problemlerini ve çıkmazlarını nasıl dışa vurduklarını anlamış oluruz.

David Tracy, ‘durumu’ bütün ciddiyetiyle ele alırsak, korelasyon yönteminin getirdiği çözümün adamakıllı eleştirel olarak sorgulanması gerektiğine inanır. Ona göre korelasyon yöntemi varoluşsal duruş ya da durum için zihni bütün yetileriyle işe davet ederken, çözümde dogmatik bir tavır alır.<sup>35</sup> Zira bu yöntemde sanki ilahiyatçı, nihai anlamdaki tutkulu soruları sorarken filozoftur, bunlara vahiydeki sembollerle cevap bulmaya çalışırken asıl kimliğine dönerek ilahiyatçı-

34 A.g.e., s. 7-8.

35 Tracy, *Blessed Rage for Order*, s. 46.



dır. Filozofun kendi sorularına cevap bulmada yetersiz kalışı varoluşunun şartlılığıyla ilgilidir. Şartlı aklın bulduğu cevaplar insanın tek yönüne deva olabilirken, gerçekte aranan ilaç ise, insanın bütünlüğünü kuşatması gerekmektedir.<sup>36</sup>

Aslında korelasyon yöntemi Tillich'in din felsefesi ya da teolojideki duruşunu çok iyi yansıtmaktadır. Onun durumu tahlil edişi ve durumda mevcut sorunları tespit edişi ya da insan varoluşunun dinî boyutuna şümulü bir yorum ve açıklama getirmeye çalışması dikkatimizi din filozofu yönüne çeker. Ancak onun bu soruların cevabının dini sembollerde yatışını söylemesi ve entelektüel faaliyetini bu yönde sürdürmesi Tillich'in ilahiyatçı yönünü ortaya koyar. Belki de bu husus, onun sınır düşünür olmasının bir sonucudur. Bu yaklaşımların ikisi de yanlış değildir; çünkü Tillich hem kiliseye hizmet eden bir ilahiyatçı hem de dinî fenomeni anlamaya çalışan spekülative bir filozoftur. Şüphesiz bu iki çabayı birbirinden tamamen ayırmak mümkün değildir. Çoğu zaman şu ya da bu şekilde bunlar birbirini gerektirir. Tillich'in teolojisi büyük ölçüde ontolojik veya felsefi kavramları kullanarak, Hristiyan telakkilerini yorumlama ya da en azından açıklama teşebbüsüdür. Bir başka ifadeyle o, felsefesini Hristiyan terimlerle okuyan bir düşünürdür. Ancak onda farklı olan motifin Peter Slater'le birlikte, salt bir spekülasyondan daha fazla bir şeyi kucaklamaya çalışan teoloji olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, çağdaş felsefenin kavramlarını kullanır fakat bu kavramlara bir de teoloji yakasından bakmaya çalışır.<sup>37</sup> Meseleye bir başka perspektiften bakacak olursak, belki de Tillich, filozofun varlığa dair nihai ilgi ve varoluşsal bağlılık içindeyken sadece filozof değil aynı zamanda gizli bir ilahiyatçı olduğunu ima etmektedir.<sup>38</sup> Varlığın yapısıyla teorik olarak uğraşan bir kişinin varlığın anlamına kayıtsız kalması pek akla yatkın gözükmemektedir. Ancak terazinin iki kefe-

36 ST, I, s. 59-65.

37 Slater, "Dynamic Religion, Formative Culture and Demonism in History", *Harvard Theological Review* içinde, Ocak 92.1, s. 102.

38 ST, I, s. 24-5.

sinden birinin ağır basması kaçınılmaz bir şeydir. Kendisi de bu düşünceyi açıkça desteklemektedir:

Bir tür apoloji olarak okunabilecek olan *Systematic Theology*'min asıl amacının, sekülerizmle mücadele etme ve dolayısıyla bir tür apoloji yapma olduğunu kesinlikle söylemeliyim. Onun amacı Hristiyanlığa felsefi ve bilimsel tenkitlerinden gelen soruları tartışmaktı ya da cevaplamaktı... Belki de bizim sistematik teolojik incelemelerimizin ve dinsel tarihi araştırmalarımızın daha kuşatıcı ve öteki dinlerle de irtibat kurularak daha yoğun bir yorumuna ihtiyacı vardır.<sup>39</sup>

Bir düşünürün düşüncesinin filizlenmesinde elbette yaşadığı dönemin ve tecrübelerinin etkisi göz ardı edilemez. Burada Tillich'in yaşamında ve düşüncelerinde etkin olan iki önemli olayın altını çizmemiz gerekir. Bunlardan biri, onun Birinci Dünya Savaşında bir savaş papazı olarak hizmet etmesi öteki ise, 1933'de Hitler rejimi ile arasının açılmasından dolayı 47 yaşında, doğup büyüdüğü memleketinden Amerika'ya sürgün edilmesidir.<sup>40</sup> İnsan yaşamında dinin önemini açıkça müşahade etmenin yollarından biri şüphesiz, yaşam mücadelesinde varolma ile olamama olasılığını derinden tecrübe etmektir. İşte bu tecrübenin en yoğun yaşandığı sahnelerden biri de savaştır. Tillich'in Birinci Dünya Savaşında bir ordu papazı olarak görev aldığı dikkate alınırsa, savaş sırasında dinin varoluşsal değerini yakından gözlemesi çok tabiidir. Hem bu açık savaşı hem de din ve kültürler arasında devam eden gizli mücadeleleri gözlemesiyle, "sevgi, güç ve adalet, ilahi temelde bir bütündür ve insan varoluşunda da bütün olması gerekir"<sup>41</sup> fikrini daha duyarak yazar. Aynı şekilde bir sürgüne maruz kalması ona, insanı, hayatı ve hayatın anlamı-

39 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", *The Future of Religions* içinde, s. 91.

40 Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years–", *MSA* içinde, s. 33, 45.

41 Tillich, *Love, Power and Justice* (bundan sonra *LP*), s. 108 (Türkçe tercümesi: *Aşk, Güç ve Adalet*, çev. Ruhattin Yazoglu ve Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004. yay. not.).

nı tekrar tekrar gözden geçirme imkan ve cesaretini verir. Bu bir bakıma onun benliği ile benliğinin neşvü nema bulduğu yuva arasında üstesinden gelinmez bir yarığın açılması anlamına gelir. Çünkü benliğin şekillenmesinde, kişisel faktörlerin ve kültürel genlerin beslenip açılması için çevresel faktörlerin ve kültürel hafızanın önemi inkar edilemez.

Sürgün yaşamak demek, insanın dünyayı kavradığı, yaşadığı dilden de sürgün yaşaması anlamına gelir. Çünkü insan, hayatı belirli bir dilde yaşar. Bu kişinin mütefekkir olduğu dikkate alınır, bulunduğu kültüre ve dünyaya kısacası hayata açıldığı dille vedalaşmak zorunda olması, onun belleğinde şüphesiz onulmaz yaralar açar. Tecrübelerini yaşadığı, kazandığı, özümsemiştiği ve hatırladığı Almanca'da değil de Tillich bu kez düşünsel ağını ve kritik yeteneğini İngilizce'de yeniden kurmak zorunda kalır. Pek çok Tillich yorumcusu onu tanıtmaya başlarken zihninin karışıklığından ve kavramlarının çok fazla berrak olmadığından yakını. Meseleye sözünü ettiğimiz açıdan bakarsak, bunun böyle olması kaçınılmazdır. Ancak sözkonusu durum sadece bununla da izah edilemez.

### c) *Kültür Teolojisi*

Yine savaş yıllarını ve Almanya'nın çöküşünü müşahade eden Tillich, bir anlamda doğduğu dünyanın dinî, felsefi ve sosyal geleneklerinin yetersizliğine de tanık olur. Berlin'de savaş sonrasında kültürel ve politik yaşamdaki çalkantının etkisiyle o, 'kültür teolojisi' üstüne kafa yormaya başlar ve dini sosyalist hareketin büyük teorisyenlerinin başında yer alır.<sup>42</sup> Bu hareketin temel kavramlarından biri olan, Yeni Ahit'ten aldığı, yeni bir başlangıç, radikal bir dönüşüm dönemi, vaat (*fulfillment*) zamanı ya da dopdolu an anlamına gelen *kairos* kavramını geliştirir.<sup>43</sup> Bu düşüncelerini temellendirmede Marx'ın fikirleri ile pek çok noktada aynı düşündüğünü fark eder. O, Marx'ın sosyal gerçekliğin gelişen formları-

42 Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years–", s. 38-9.

43 Tillich, "Religion and Secular Culture", s. 120.

nın geri planındaki gücün ideolojik ya da politik karakterinin önemini vurgulamasını kesinlikle kabul eder. Yine Marx'ın ekonomik materyalizm konusundaki fikirleri ile Kierkegaard'ın insanın kendine yabancılaşması doktrini arasında paralellik görür. Ona göre, iktisadi materyalizm idealizmin ihmal ettiği insanın cennette değil de, dünyada yaşadığı gerçeğini ya da felsefi olarak ifade etmek gerekirse, özde değil de varoluşta yaşadığını tasdik eder. İnsanın ürettiği emek insandan kopararak anlamlı değildir. Yine idealizme bir tepki olarak Marx'ın peygamberî bir tutum sergilediğinin altını çizer: Marx'ta da toplumu radikal olarak yeniden yapılandırma ve yenileme gayreti tamamen peygamberî bir tutkudur.<sup>44</sup>

Jerald Brauer, Tillich'in hem iki ayrı kültürü, hem savaşı ve barışı yaşadığına dikkat çeker. Aynı şekilde bir yandan dini yadsıyan, öte yandan da farklı kılıflar altında dini sunmaya çalışan bir toplumun gerilimini yakından tecrübe etmiş olması, onun her daim kutsal ve profan, felsefe ve teoloji, din ve kültür, Avrupa ve Amerika, varlık ve yokluk arasındaki sınırlarda yaşayan bir ilahiyatçı olarak tezahür etmesine neden olur. Bütün bunlar onun diyalektik düşüncelerinin filizlenmesine katkıda bulunur.<sup>45</sup> Öte yandan o, çocukluğundan itibaren anne-baba bakımından da iki farklı uç denilebilecek karakterlere tanık olur. Babasını otoriter, muhafazakâr, saygın ve inandırıcı Lutheryan bakış açısına sahip biri olarak tanımlarken, annesini daha demokrat ve liberal ancak Protestanlığın etkisi altındaki sıkı ahlaka bağlı bir kişi olarak tasvir eder. O, sevgi ve sıkı disiplini birlikte teneffüs eder. İlahi otoriteye bağlı ailevi kimliği onun kişiliğinin şekillenmesinde etkin olur. Geleneğe saygının önemini babasından öğrenirken, yaratıcı, liberal ve imgesel ruhunun mayasını annesinden alır.<sup>46</sup>

Hem yaşam tecrübesinin hem de düşüncelerinin onu, dinamik ve canlı bir teoloji oluşturmaya zorladığı açıktır. İşte bu

44 Tillich, *Interpretation of History*, s. 63-5.

45 Brauer, "Paul Tillich's Impact on America", *The Future of Religions* içinde, s. 19.

46 Tillich, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", s. 28.

amacını gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce felsefi zeminin de buna uygun olması gerekiyordu. Bu nedenle salt özcü ya da idealist fikirler bu amaç için yetersiz kalacağından, Alman idealizmine varoluşçu öğeler aşılayarak daha verimli bir ortam yakalayacağını düşünür: “Benim düşünce çizgimde hem özcü hem de varoluşçu iki motif birleşmiştir,” diyor Tillich.<sup>47</sup> Öyle ki Alman idealizmi de, tıpkı Platon, Aristoteles ve skolastik düşüncede olduğu gibi nesnel akıl üzerine kurulmuştur. Bu görüş, insan ve onun amaçları da dahil olmak üzere, bütün varlıkları içine alan bir sistem ya da hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu.<sup>48</sup> Zira salt bu zeminde dini anlama ve anlamlandırmak entelektüalist bir teolojiden öteye geçemezdi. Eğer Batı metafiziği, Nietzsche ve Heidegger’in okuduğu gibi Platonizmin tarihi ya da Whitehead’in ifade ettiği gibi Platona düşülmüş bir dipnotsa –ki bu bir bakıma duyulur olanla akledilir olan arasındaki uçurumun derinleşmesidir– Tillich bu iki ucu bir araya getirme çabasında olan bir düşünürdür.

Bu bağlamda ‘insan nedir’? sorusunu sormak ve bu soruya cevap aramak, zikredilen iki uçun ne olduğunu vuzuha kavuşturmaya yardım ettiği gibi, kurulması istenilen köprü-nün mahiyetine dair de ip uçları verebilir. Tillich’e göre insan, her şeyden önce özsel olarak vardır. Bu idea ya da bu öz, insanı insan kılan şeydir ve bu, aynı zamanda insanı ‘sınırlı bir özgürlük’ olarak tanımlayabileceğimiz anlamına gelir. Elbette söz konusu durum iradenin rasyonel özgürlüğü anlamına gelmez. Bununla öncelikle dile, dolayısıyla evrensellere ve kavramlara sahip olma ve sonuç olarak doğayı kontrol edebilme kast edilmektedir. Bir de insanın bu özden varoluşa geçmesi ya da mitsel olarak ifade etmek gerekirse, düşüş diyebileceğimiz insanın varoluşsal yabancılaşması ve dolayısıyla varoluşsal duruşumuzun olduğu inkar edilemez.<sup>49</sup> Demek ki o, insanın hem öz hem de varoluş olarak bir bütün ol-

47 Tillich, “Philosophical Background of my Theology”, s. 416.

48 Horkheimer, *Akil Tutulması*, s. 56.

49 Tillich, “Philosophical Background of my Theology”, s. 418-419.

duğunu düşünür. Ancak bir bütün olarak insan, varoluşsal durumda kavranmalıdır.

Varoluşçu felsefe, özcü felsefenin rasyonellik adına olgusal gerçekliği soyutlamasının aksine, varoluşu doğrudan ve kişisel tecrübede, varlık ile düşüncenin objelerini özdeşleştirerek kavrar. Yine o, rasyonel zorunluluk formunda özden varoluşa geçişi yadsıyarak varoluşa: bütünlüğü yakalamaya çalışır. Tillich'e göre, bu felsefenin insani sorunlara dair söyledikleri ile vahiy sırrının sembollerinin getirdiği mesaj birbirine çok uzak gözükmez. Varoluşçu felsefe, insanı bir yönüyle dinin kapısının önüne kadar getirir. Ancak özcü felsefe Varlık, Gerçeklik ve Varoluş ayırımına gitmez; bunlar son tahlilde bir ve aynı şeyi söylemektedir. Oysa varoluşçuluğa göre gerçekliği bizzat 'şimdide' kavrayabiliriz. Varoluşçu felsefe, esasen on dokuzuncu yüzyılın başında Alman entelektüel durumunun geriliminden kaynaklanmıştır. Tillich, özellikle de kendi kuşağının politik ve tinsel felaketlerinin varoluşçuluğu büyük ölçüde tetiklediğini kaydeder.<sup>50</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Alman idealizmi büyük ölçüde Greklerdeki ve modernizmdaki aklın bir başka versiyonudur. Aslında bu, insanı kendine yabancılaştırmaktan başka bir şey değildir. Mesela bu anlamda insanı anlamada önemli bir ayna ya da miyar diyebileceğimiz Tanrı'da varoluşçu felsefeye göre, öz ve varoluş arasındaki ayırma gitmek mümkün değildir. Zira Şartsız olan, öz ve varoluş şeklindeki ayırımla şartlandırılmaz. O, bunların hepsiyle bir bütün olarak saf aktüelliktir.<sup>51</sup>

Tillich Tanrı'nın, öteki varolanların yanında en büyük de olsa bir varlık olmasına karşı çıkarak, onun Şartsız, Bizzat-Varlık yani bütün varolanların gerçek temeli olması gerektiğine dikkat çeker.<sup>52</sup> "Bizzat-Varlık (*Being-Itself*), mutlak yokluğun yadsınmasıdır".<sup>53</sup> Objektifleştirilen Tanrı'ya, Tanrı'nın

50 Tillich, "Existential Philosophy", *Philosophical Writings* içinde, Cilt I, s. 354 vd.

51 A.g.m., s. 357.

52 Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 46.

53 ST, III, s. 5.

ötesindeki Tanrı adına başkaldırmayı o, bu Tanrı'nın sürekli ortaya çıkması için dinsel alandaki yaratıcı cesaretin göstergesi olduğuna işaret eder.<sup>54</sup> Tanrı'nın mevcudiyeti eğer onun sürekli ortaya çıkmasında yatıyorsa, modernitede Tanrı'nın yokluğu her daim Tanrı'nın varolmasıdır. Tillich'in Bizzat-Varlık ya da teizmin Tanrısının üstündeki Tanrı'yla kast ettiği büyük harfle başlayan ve nesnelleştirilen Varlığa bir başkaldırıdır. Çünkü bizzat-varlığa varlık demek onu diğer nesneler gibi görmek demektir. Oysa o, bütün varolanların temeli ve onların pay aldığı bir gerçekliktir.

Öte yandan Tillich doğaüstücü ve doğal teolojilerin insanın varoluşsal dinî problemlerine çözüm getiremediğini düşünür. Doğaüstücü teolojiye göre Tanrı kavramı, insanın hâlihazırdaki ortak tecrübesinin birikimine müracaat etmeksizin, salt vahiysele dökümanlarda nasıl formüle edildiyse olduğu gibi teolojiye aktarılmaya çalışılır. Ortodoksluk için bu görüşler Kitab-ı Mukaddeslerde, İslâm için ise Kur'an'da bulunabilir.<sup>55</sup> Demek ki, Tanrı kavramının oluşumunda Kutsal Kitapta tasvir edilen Tanrı'yı teolojiye naklederken sanki o muhitin insani tecrübesinin, zamanın ruhunun ve İbrahimî gelenegin arkeolojik okunmasının hiçbir önemi yokmuşcasına salt metinde olanı almayı Tillich, bir gaflet olarak düşünür. Yine vahyin metin haline gelmesindeki peygamberî akıldaki kültürün önemi gözardı edilemez.

Bir de, dinî kavramların, bir bütün olarak karşılaşılan gerçekliğin analizinden -özellikle de insan zihninin bir analizinden- felsefi olarak çıkarıldığı doğal teoloji metodu vardır. Genellikle Tanrı ve diğer kavramlar bundan sonra geleneksel doktrinlerle ilişkilendirilir, bazen de ilişkilendirilmez.<sup>56</sup> Örneğin klasik Tanrı kanıtlarını hatırlayacak olursak, ister ontolojik isterse de kozmolojik kanıtta zihnin mutlak gerçeklikle karşılaşmasının bir analizini ve dökümünü bulmaktayız.

<sup>54</sup> May, *Yaratma Cesareti*, s. 59.

<sup>55</sup> Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 91.

<sup>56</sup> A.g.m., s. 92.

Tillich'in eleştirdiği teolojilerden sonra onun ilahiyatçıya önerdiği korelasyon yöntemini geliştirmek için nasıl bir yol önerdiğine yakından bakacak olursak: Öncelikle ilahiyatçı, insanların varoluşsal tecrübesininin teolojik formülasyonundan oluşan geleneğin materyaline müracaat eder. Sonra, sonluluk tecrübesi, varlığımızın anlamına ilişkin ilgi tecrübesi, Kutsal tecrübesi gibi dinî soruların yerini göstermek için, zihin ve gerçeklik analizini naturalist metodolojiden alır. Üçüncü merhalede ise ilahiyatçı, hem bizzat öz olarak vahiy hem de bu vahyin tecessüm etmiş kültürel formu olan semboller, ritüeller, fikirler vb. tarzdaki din dilinin ifade biçimlerine nüfuz etmeye çalışır. Aynı şekilde o, kutsal kitabın dili ile geleneksel teolojik kavramlar arasındaki ilişki ve bu ilişkiden –ya da ilişkisizlikten- kaynaklanan problemleri ortaya koyar. Son olarak da, yeniden yorumlanan kavramlar, dinî ve seküler tarihin dinamiklerinin çerçevesine ve özellikle de hâlihazırdaki dinî ve kültürel durumun yapısına yerleştirilmeye çalışılır. Bu sayede, dini sembollerin geliştiği kültürel bünye ile şimdiki sosyal ve kültürel yapı arasındaki ilişkiyi anlama imkanı doğar. Bu, son derece önemli bir husustur. Zira dini semboller gökten yağan taşlar değildir. Onların, yerel çevre dahil insan tecrübesinin tamamında, hem politik hem de ekonomik bütün dallanıp budaklanmalarda köklerinin olduğu su götürmez bir gerçektir.<sup>57</sup> Demek ki, Tillich temelde dini sembolleri yorumlama çabasında ilahiyatçının dikkatini Kitab-ı Mukaddes'e, Kitab-ı Mukaddes'in hayat bulduğu kültüre ve yaşadığı kültürün teolojik, felsefi kategorilerine çeker.

Çalışmamızda izlediğimiz yönetime gelince: Her şeyden önce, incelememiz boyunca problemleri organik bir bütünlük içinde vermeye çalıştık. Büyük ölçüde, din, din-kültür, iman, Tanrı ve dini sembol nosyonlarını tasvir ederken, bunlardan birinden ötekine geçiş noktalarındaki sürekliliği yakalayıp ve bunu açığa çıkarmaya çalıştık. Hermenötik bir söylemle, Tillich'in düşünce seyrindeki tarihi kültürel konteksi yeniden

<sup>57</sup> A.g.m., s. 92-3.



inşa ederek, belli kavram ve ilkelerdeki değişiklikleri, bir yandan tasvir etmeye, öte yandan da gerekçelerini göstermeye çalıştık. Bununla birlikte bazı durumlarda Tillich'in içinde bulunduğu şartlar hakkındaki bilgi eksikliği ve tarihî-kültürel mesafe nedeniyle onun niyetini bütünüyle ihata etmenin imkansızlığını da burada ifade etmeliyiz. Ancak düşünürü onun kültürel bağlamından kopuk anlamaya çalışmak mümkün değildir. Bir yandan onun düşüncelerinin arka planına gitmeye çalışırken, öte yandan da mevcut fikirlerin oluşumundaki hali hazırdaki etmenleri göstermeye çalıştık.

Yine Tillich düşüncesini tasvir ederken hem tarihsel süreçte onun yerini göstermeye gayret ettik, hem de bunlara problematik olarak yaklaşmaya çalıştık. Aslında bunlar birbirini zorunlu olarak gerektirir. Çünkü tarihsel süreç verilirken asıl problemler bağlamlarında belirginleşirken, problematik olarak ele alınan meseleler de, onları meydana getiren sebeplerle açıklanmaya çalışılırken tarihsel süreç verilmiş olunur.

Kısacası Tillich'in din fenomeni anlayışını, geniş anlamda fenomenolojik bir tavırla, sürekli anlama peşinde olduk ve dolayısıyla onun düşüncelerini ne mahkum ettik ne de gölgede bıraktık. Farklı kültürel ve dinî zihinsel prizmaya sahip oluşumuzdan kaynaklanan yargıyı askıya alarak onun din olgusunu anlamlandırma çabasına nüfuz etmeye gayret ettik. Bu anlama çabası içinde, onun düşüncelerinde, felsefi antropolojinin ifade ettiği gibi, insanın sadece bilen değil, aynı zamanda inanan, yalnızca teori üreten değil aynı zamanda edimde bulunan, sadece hisseden değil aynı zamanda irade ve arzu gösteren yönleriyle bir bütün olduğunun önemine işaret ettik.

Son olarak terminolojiye dair bazı hususları belirtmemiz gerekirse, hem bizzat Tillich terminolojisinden, hem de o kültürdeki pek çok kavramı karşılamada bizim felsefi ve teolojik kavram kısırlığımızdan kaynaklanan sıkıntıların altını çizmemiz gerekir. Tillich bir yandan hem felsefe hem de Yeni

Ahit'ten aldığı kavramlara yeni içerikler yüklerken, öte yandan da özgün kavramlar üretme peşinde olan bir düşünürdür. Mesele *kairos*, Şartsız (*Uncondition*), Nihai İlgi (*Ultimate Concern*), mantık ötesi (*metalogical*) yöntem, vaat, gerçekleşme (*fulfillment*), otonom-teonom-heteronom kültür gibi kavramlar sayılabilir. Yine bu ve benzeri bazı kavramları dilimizde karşılama konusunda da zaman zaman zorlandık. Bazı mefhumları ise karşılamaktan ziyade, bizim düşünce dünyamızda uyandırdığı anlamı ve tanımı vermeye çalıştık. Örneğin, *kairos*, teonom akıl bunlar arasındadır.

Tillich'in kavramlara yeni anlamlar yüklemesi gerçekten önemli bir sorundur. Öyle ki bunun ciddiyetine en iyi tanık olarak James Luther Adams'ın *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion* isimli eserini gösterebiliriz. Söz konusu kitabın ilk bölümünü yazar Tillich'de kavramsal analize ayırır. O, bu bölümde kavramları tek tek tahlil ederken, yeri geldiğinde aynı kavramların her bir meselede nasıl gözüktüğünü ve o bağlamda nasıl bir işlev gördüğüne işaret eder. Bu sadece Adams için geçerli değil, Tillich yorumcularının çoğunda bunu görmek mümkündür. Biz de çalışmamızın özellikle birinci bölümünde, asıl kavramları açıklamaya çalıştık. Ancak bir kavramı orada bütünüyle izah etmekten ziyade, gerektiği kadar verip, onu diğer bölümlerdeki ilgili yerlerle buluşturmaya özen gösterdik. Mesela heteronom ve otonom, *kairos* kavramını, iman, akıl, vahiy, Tanrı ve sembol konularında gerektikçe her bir bağlamdan nasıl gözüktüğünü tasvir etmeye çalışırken, orada oynadığı role de işaret etmeye gayret ettik. Böylece, her bir kavramı bir şehre benzetirsek, şehrin farklı perspektiflerinden çekilen fotoğrafları bir araya getirmek suretiyle bütün bir şehri görmeye can attık.

Tillich'de 'din, kültür ve sembol' başlığı altında incelediğimiz problemi, organik bir bütünlük içinde, üç bölümde irdelemeye çalıştık. Problemi işleyişimizde kavramları büyük ölçüde Tillich'in ele aldığı bağlamdan koparmadan, otantik yapıyı bozmadan tasvir etmeye özen gösterdik. Birinci bölüm-

de, Tillich'in din anlayışını ve onun din analizinden kesinlikle ayrılamayacak olan din-kültür ilişkisini tasvir etmeyi yeğledik. Yine dine giriş yolu olarak odaklanmış bir ben edimi diyebileceğimiz onun iman görüşünü ortaya koymaya ve bu düşüncenin bir uzantısı diyebileceğimiz var olma cesareti ve iman fikrini analiz etme yoluna gittik.

Tanrı Anlayışını konu alan ikinci bölümde ise, özellikle klasik teizmi karşısına alan Tanrı tasavvurunu, Tanrı'nın akıllığı ya da Tanrı'nın kanıtlanamazlığı meselesini, akıl-vahiy ilişkisini incelemeyi denedik. Öte yandan onun Tanrı düşüncesini netleştirebilme gayesiyle, Nihai İlgı mi yoksa Bizzat-Varlık mı sorusuna cevap aradık.

Nihayet son bölümde ise, asıl ilmeklerini onun din, din-kültür, iman ve Tanrı görüşünden çıkarabileceğimiz ya da bu unsurların iyi bir tahlilinin götürdüğü adres diyebileceğimiz, sistematik teolojinin asıl problemi olan dini sembol problemini tahlil etmeye çalıştık. Bu çerçevede öncelikle genel olarak bir sembolizm çerçevesi çizmeye gayret ettikten sonra, dini sembollerin doğasını, onun işaretlerden farkını ve dini bilinçte onların işlev ve işleyişini sorgulamayı denedik.

BİRİNCİ BÖLÜM

---

# DİN ANLAYIŞI



# Din Nedir?

**H**egel'in "gerçek olan rasyonel, rasyonel olan gerçek" ifadesi modern düşünceyi oldukça iyi özetleyen bir paroladır. Descartes, ölçme ve nitelendirme amacıyla matematiğin ve bütünü parçalara ayırmayı hedefleyen bir araştırma süreci diyebileceğimiz bilimsel yöntemin önemine çok önceden dikkat çekmişti. Düşünce tarihinin iki önemli kilometre taşı olan bu filozoflar bize aynı zamanda özgürlüğün şifresini de vermektedir: Düşünüyorum. Hatta düşünmenin var olma anlamına geldiğini Descartes açıkça ilan etmişti. Ancak düşünme, var olma ve özgürlük adına çıkılan yolun adeta kendi içine kapalı bir girdap, bir başka ifadeyle insanı içinde tutuklu kılan bir özgürlük olduğu gariptir ki, yine Hegel'de açığa çıkar. Zira Brian Morris'in Marleau-Ponty'ye atıfta bulunarak ifade ettiği gibi, Marx, Nietzsche felsefeleri, fenomenoloji, Alman varoluşçuluğu ve psikanaliz başlangıçlarını Hegel'de bulur. Nitekim akıldışını keşfetme, onu en genişletilmiş bir akılla bütünleştirme girişimini başlatan odur.<sup>1</sup>

Tillich girişte de ifade ettiğimiz gibi, her ne kadar Grek aklının bir ürünü olan modern düşüncedeki 'Varlığın' yerine 'anlamı' koysa da o, Hegel'le Hegel'e karşı çıkmaktadır. Kar-

1 Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, s. 5.

şı çıktığı düşünce yukarıdaki parola düşüncedir. Ancak ikame etmeye çalıştığı ve dört elle sarıldığı fikirlerin nüvesi çok farklı yerlerde değildir. Bunlar ayrı gözükmeyle birlikte, Hegel'in diyalektik düşüncesinde birbirini gerektirdiği gibi, Tillich'de de gerektirmektedir.

Elbette bu karşı çıkış bir sonucu dile getirir. Hareket noktasına gittiğimizde Descartesçı Ben (*ego*) bir varlık iken, Tillich düşüncesinde Ben'in birliğini ve bütünlüğünü mümkün kılan bilinçtir. Bir başka ifadeyle 'bir şeyin bilincidir'. Onun düşüncesinde Descartesçı donuk ben, etkin bilincin sadece bir formu olabilir. Kısacası genel olarak fenomenologlar ve özelde Tillich, 'Ben bu denizin *bilincindeyim*' derlerken, Descartes 'Bende bu denizin bilinci *vardır*,' der. Aslında Tillich, anlamın, dünyayla yönelimsel ilişkimizin bilincine varışımızda nasıl ortaya çıktığını açıklama peşindedir. Kısacası o, hem bilincin tecrübesinin nesnesine bağlı olduğunu, hem de kendine dönmek için kendini bu nesneden koparabildiğini söylemek ister.

Burada Tillich'in din anlayışını ortaya koymadan önce genel bir din kavramı açıklaması vermemiz gerekirse; İngilizce'deki "religion" kelimesi Latince *religio*'dan türemiştir. *Religio*'ya etimolojik açıdan bakıldığında, çift anlam taşımaktadır a) hem kişinin borçlu olduğu dış bir gücün varlığı anlamına gelirken, b) hem de kişinin kendini o güce adanma hissini içinde barındırır. Bu kavram düşünce tarihinde tarihi, kültürel, politik ve düşünsel faktörlere bağlı olarak farklı anlamlar kazanmıştır. Mesela Aydınlanma'nın rasyonalist, kişisel olmayan bir din şeması çizmeye çalışmasına genel olarak *doğal din* denildiği bilinen bir durumdur. Doğal din anlayışına göre, Tanrı'yla ilgili inançların tüm insanlarda ortak olduğu ve insanın doğal aklının erdemiyle bunlara ulaşılabilmesine inanılıyordu. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinde rasyonalist, doktrinci ve dogmatik bir din görüşü öne çıkmıştır.<sup>2</sup> Ancak XIX. yüzyılda din daha çok kişisel, anlamsal ve varoluş-

2 Tambiah, *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, s. 18.

sal şekilde telakki edilmeye başlanır. Bizi de asıl ilgilendiren bu dönemdeki din anlayışıdır.

Aslında dini, insani aktivitenin özgün ve bağımsız bir yönü olarak kabul edip, onun yerini tekrar teslim etme, dolayısıyla inceleme sahası olarak da bunun üzerinde odaklanma on dokuzuncu yüzyılın başlarına tekabül eder. Bu, bir bakıma anlam ya da tin bilimlerinin, pozitif bilimlerin kendilerini, yegane ölçüt olarak sunmasına bir başkaldırı olarak varlıklarını ilan etmesine rastlar. Zira sözkonusu dönem itibariyle din, bireysel ve sosyal hayatın bir unsuru olarak görülmeye başlandı. Mesele Schleiermacher'ın "Din Üstüne" (*On Religion*) isimli eseri dinin, müstakil bir mesele olarak görülmesinin bir ifadesidir. Daha önceleri ise din, büyük ölçüde kültürel gelenekle özdeşleştirilmekteydi.<sup>3</sup> Bu dönem ve müteakip zamanlar itibariyle dini tecrübe ve bağlılığı temel alan din incelemeleri de müstakil bir problematik olarak öne çıkmaya başlar.<sup>4</sup>

Yine bu dönemde bilinçdışını keşfetme ve onu bilinçle bütünleştirme çabasında, din ve dini bilincin öneminin altı tekrar çizilmiştir. Nitekim 'irrasyonel ögeyi arayıp bulmak için kutsal ve seküler antitezinden yararlanılmış ve... toplumun daima kutsal bir taban üzerinde seküler bir üst yapı olduğu' gerçeğine işaret edilmiştir. Bu bir anlamda toplumun hiçbir zaman irrasyonel mirasından koparılamayacağı ve ondan ayıklanamayacağı anlamına gelir. Esasında seküleri anlamak, onun kutsalla ilişkisini anlamaktır.<sup>5</sup> Sekülerizmin dini yadsıdığı açıktır. Fakat her yadsıma, yadsınanın olumlanması ile birlikte yürür.<sup>6</sup>

Sonuçta Modern Düşünce aşkınlık tasavvurunda insanın dinî boyutunu görmezden gelmiştir. Tillich insandaki dini boyutu, bilincin ilkel bir evresi görmenin aksine onu, bilincin

3 Bettis, *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, s. 170.

4 Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, s. 70,76.

5 Brown, *Ölüme Karşı Hayat*, s. 257, 260.

6 A.g.e., s. 294



asli bir özelliği yani bilincin yapısının vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eder. Bu düşüncesinin bir ifadesi olarak da o, insanın “nihai olarak ilgili” olması bakımından ‘dinî varlık’ olduğuna dikkat çeker. Zira “insan, Nihai İlgi veya Bizzat-Varlık hakkında mutlak surette ilgilidir”.<sup>7</sup> İşte bu boyut insana derinlik kazandırır ve nevi şahsına münhasır varlık olmasında vazgeçilmez bir önem arz eder. Ona göre din, tinin, Şartsız’a doğru yönelmesidir:

Din, Şartsıza yönelmedir. Din, var olan gerçeklikler, değerler ve kişisel hayat sayesinde Şartsız hakikatin anlamının ifşa olmasıdır. Öyle ki bu sayede daha önceki her cüz ve bütün cüzlerin toplamı, değerler ve değerler sistemi, kişilik ve toplumsallık, onların bizzat kendilerine-yeten varlık ve değer olmaları parçalanır.<sup>8</sup>

Demek ki, bu şekilde Şartsıza yönelme sayesinde mevcut anlam ve gerçeklikler hem mutlaklaştırılmamış olur hem de zenginleşir. Parçalanmayla kasıt, onların yok olması değil, aşılmasıdır.

Tillich, insanın dinî yönüne, “derinlik boyutu” (dimension of depth) der. “Derinlik boyutu, insanın tinsel yaşamındaki nihai, sonsuz ve şartsız bir şeye işaret eden dinî görünüş anlamına gelir”<sup>9</sup> Dindar bir varlık olmak demek, varoluşumuzun anlamına dair tutkulu bir şekilde sorular sorma ve bu sorulara cevap bulma arzusunda olmak demektir. Bu şekildeki bir din fikri, dini evrensel olarak insani bir olgu şeklinde sunar. Dolayısıyla bu din fikri, dar anlamdaki dinden farklılık gösterir. Zira bazen tarihî somut din, söz konusu *nihai ilgiyi* karşılayamadığı gerekçesiyle reddedilir; fakat bu, yine dini bir talep adına yapılır. Bir başka ifadeyle, bu kategorideki kişiler dinleri reddederken dindardırlar. Bu, insanın derinlik boyutuna dinamizm katar.<sup>10</sup>

7 ST, I, s. 211.

8 Tillich, “On the Idea of a Theology of Culture”, *Paul Tillich –Theologian of the Boundaries-* içinde, s. 40-1.

9 TC, s. 7-8.

10 SSOTS, s. 42.

Onun din kavramına geniş anlam atfetmesi doğal olarak, bunu insanın tinsel aktivitesinde vazgeçilmez devindirici güç olarak görmesinden kaynaklanır. Peter Slater'in de vurguladığı gibi, buradaki "din, esas itibariyle biçimselden ziyade dinamik bir şeydir. Bu düşüncenin altında büyük ölçüde, -İyi'yle Form'u özdeşleştiren- klasik Platoncu idealizmden, Tillich'in Alman idealizmine geçişi yatar. Öyle ki hayatın prensibi olarak ilahî Tin -vital prensip-, kesinlikle dinamiktir."<sup>11</sup> Dinamik olan bu vital prensip insan tininin bütün yaratıcı işlevlerinde ortaya çıkar.<sup>12</sup> Kısacası ilahi tin, ahlaki sahada, ahlaki talebin şartsız ciddiyeti olarak açığa çıkar... bilgi sahasında nihai ilgi, nihai gerçekliği kavramak isteyen tutku olarak zuhur eder... O, insan tininin estetik işlevinde nihai anlamı ifade etmek isteyen bitimsiz arzu olarak ortaya çıkar.<sup>13</sup> Demek ki, Tillich'in insanı, dinî bir varlık olarak gördüğü dikkate alınırsa, ondaki dinamik, vital ve yaratıcı güç dinî bir hüviyettir.

## A. DİN-TİN (SPIRIT) İLİŞKİSİ

Tillich yukarıda ifade edildiği gibi, insanın bu dinamik yönü olan tinin, dinin ve anlamın doğduğu kaynak olduğunu söyler. Nitekim o, insanın bu özgün yönüne "zihin (*mind*) entelektüel yönüyle ağır basmasından dolayı, zihin değil de, tin (*spirit*)"<sup>14</sup> der. İnsandaki bu dinamik kaynak, onun arzu, duygu, irade, düşünme vb. melekelerine açıktır. Ona göre, insanın bu dinamik yönü sayesinde ki, kendine verilen sınırlı dünyayı aşabilir. İnsan bu yönü sayesinde teknik ve tin-

11 Slater, a.g.m., s. 97.

12 TC, s. 7-8.

13 A.y.

14 Tillich, *Morality and Beyond* (bundan sonra MB), s. 17 (Eserin Türkçede iki farklı çevirisi mevcuttur: *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006; *Ahlak ve Ötesi*, çev. Ruhattin Yazoglu ve Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006. yay. not.)

sel dünyalar yaratabilir. İnsan bu dinamik yön aracılığıyla doğanın ötesine geçebilir ve gerçekliği ele geçirdiği gibi onu şekillendirir de.<sup>15</sup>

Tillich düşüncesinde din fenomenini açıklamada karşımıza doğrudan tin çıktığı için burada zihinci din açıklamalarından farklı bir mecrada olduğumuz açıktır. O, tini, ilahi tin ve onun insandaki etkisini ifade etmek için kullanır. Ancak buradaki tin büyük harfle başlayan Tin'dir (*Spirit*). Gerek Semitik, gerekse de Hint-Alman dillerinde tin, en geniş anlamında nefes anlamına gelir. Zihin (*mind*) kelimesi daha çok anlığı çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla bunlar farklı şeyleri karşılamaktadır. Zira Tanrı tindir ibaresi Tanrı zihindir (*mind*) ya da zekadır (*intellect*) şeklinde çevrilemez. Öte yandan, yaşamın bir boyutu olarak tin, akıldan daha ihatalı bir şeydir. Öyle ki, akla ilaveten, tutkuyu, tasavvuru ve erosu içine alır. Ancak o, logos-yapı (*logos-structure*) olmaksızın hiçbir şey ifade etmez. İşte bu nitelikten dolayıdır ki, insan hayvandan farklı olarak bizzat kendinin dışına çıkarak, yine kendini seyredebilme özelliğine ve verili doğanın dışına çıkabilme ve inanabilme özelliğine sahiptir.<sup>16</sup>

J.L. Adams, Tillich'de tinin şu anlama geldiğini kaydeder: "Tin (*Spirit-Geist*), insandaki yaratıcı dinamik güce işaret eden bir kavramdır. O, ne akılla ne de yaratıcı zeka ile özdeşleştirilebilir; daha ziyade bunların arasındadır. Tin, evrensel, rasyonel, varoluşsal, yaratıcı ve bireysel öğeleri birleştirir. Tinin temel kavramlarla ilişkisini gördüğümüz zaman, daha açık hale gelebilir. O, düşünce ve varlığa bağlıdır. Tin, varoluş sahasında düşüncenin kendini belirlemesidir."<sup>17</sup> Ya da tin, varoluşsal boyuttaki düşünce formudur. Düşünce, varlıkla karşılaşınca ve onu anlayınca, varlığın –bağımlı, sınırlı, doğrudan (*immediate*)– bir formu olduğu ortaya çıkar. Ancak tinin etkinliği içinde düşünce, kendi bağımlılığından ve sınırlılığından özgür olur ve varlığın bütün formlarına karşı ko-

15 ST, I, s. 178-180.

16 ST, III, s. 21-25.

17 Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, s. 57.

yar. Bu nedenle, varolan bir şeyin kendi sonlu formunun tahakkümünden bütünüyle kopması, tinin gerçekleşmesi ya da güncelleşmesi demektir.<sup>18</sup> Görüldüğü gibi, varlık metafiziğinde varolan bir şey, kendi sınırlı formunda varken, burada var olma demek, söz konusu formun donukluğundan, tinin etkinliği sayesinde bir ayrılma demektir. Varolma, tinsel etkinlikte varlığı ve düşünceyi gerektirir.

Tinsel bir edim içindeki birey, varlık ile düşünce arasındaki mükavemeti temsil eder. Düşünce ve varlık arasındaki diyalektik, tümelden tam bir kopuş, evrensel, tekilin içine girdiği zaman ve tekil bizzat evrensel olduğunda mümkündür. Ancak varoluş kazanan evrensel (tümel) ya da varolan düşünce, tindir. Bu nedenle tam birey tin taşıyan bireydir.<sup>19</sup> “‘Tin’ kavramı ‘varlık’ ve ‘düşünce’ kavramları kadar temel değildir; çünkü o, onlara bağlıdır: Tin, varlık içinde düşünce- nin kendi kendini belirlemesidir. Tinin özü, onun iç gerilimi ve dinamik karakteri düşünce ve varlık arasındaki sonsuz zıtlıktan kaynaklanır... Ancak tin, ne düşüncenin bir modudur ne de varlığın bir modudur. Bu öğelere bağlılığına rağmen tin indirgenemez bir öğedir. Tin varoluş durumundaki düşüncenin modudur.”<sup>20</sup> Açıkçası tin,

nihai boyutta ele geçiren, hareket eden güçtür; o, idealar ya da anlamlar sahasıyla aynı değildir. Tin, direncin üstesinden gelen dinamik güçtür. Şu halde tinin, dinamik gücün diğer formlarından farkı nedir? Tinsel güç, ne bedensel ne de psikolojik güdüyle (*compulsion*) çalışır. O, tam bir insan kişiliği içinde işler ve bu, sonlu özgürlük sayesinde tam bir kişilikle gerçekleşir demektir; ancak tinsel güç, insanın özgürlüğünü yok saymaksızın, onu sınırlayan zorunlu öğelerden bağımsız kılarak özgürlük kazandırır. Tinsel güç, tam bir kişiliği aşan ve sonuç olarak onun herhangi bir ögesinden bağımsız olan tam kişiliğe bir merkez kazandırır ve bu, kişiliği bizzat kendi içinde bütünleştirmenin yegane yoludur.<sup>21</sup>

18 A.g.e., s. 57.

19 SS, s. 116-7.

20 LPJ, s. 137.

21 A.g.e., s. 120.

Şu halde diyebiliriz ki, varoluştan bağımsız tinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Yine tini iptal eden bir varoluş betimlemesi esasında bir varlık tasvirinden öteye geçemez. Çünkü tin varoluşa canlılık ve dinamizm verir. Onun tini dinamik ve temel bir güç olarak konumlamasından da anlaşılacağı gibi, bir nevi anlam felsefesi diyebileceğimiz Tillich düşüncesi, esasında, düşünce, varoluş ve tin arasındaki ilişkilerin ve bağlantıların ortaya konmasıdır. Kısacası o, düşünce ve varoluşun birbirini kesinlikle gerektirdiğini söylemek ister.

Her tinsel yaratmada iki öge vardır: Biri, sayesinde yaratmanın orijinal bir durum olduğu varlık ögesi öteki ise, yaratmanın belirlenime ya da biçimsel duruma girdiği düşünce ögesi. Zira varlık, şartsız gerçekliğin, orijinal durumun prensibidir. Düşünce ise, formun, şartlı gerçekliğin ölçütüdür. Böylece her yaratma, düşünce ve varlığı birleştirir; dolayısıyla hem bireysel hem de evrenseli içine alır. Yaratma, evrenselin bireyselde gerçekleşmesidir.<sup>22</sup> Demek ki, varolanda, hem evrensel hem de bireysel boyut vardır. Yaratma, tinin evrensele yönelmesi ve bireyselde evrenselin gerçekleşmesidir.

Tin, her zaman hem anlamın tamamlanmasının zemini, hem de bizzat anlamın tamamlanması, kemale ermesidir. Burası, insan fiillerinin, varlığa, tinin taşıyıcısı Gestalt'a<sup>23</sup> veya kültürel kişiliğe kök saldıgı yerdir. Bu anlamda kültürel kişilik, bir taraftan anlamın gerçekleşmesinin aracı, öte yandan bu gerçekleşmenin ve tamamlanmanın objesidir.<sup>24</sup> Tinin taşıyıcısı olarak Gestalt, anlamın öğelerini bağlayarak ve onları anlamlı bir şekilde biçimlendirerek odaklanmış kültürel kişiliğin oluşmasına geçit verir.<sup>25</sup> Bu arada Gestalt, kendinde il-

22 SS, s. 139-142.

23 Gestalt: Düzenli organize bütün, biçim anlamına gelir. Bir algının sergilediği bütünlük duygusuna Gestalt denir. Parçaları olmakla birlikte işlevsellikte bu parçalardan daha fazla bir şey olan ve şu, şu... şeklindeki öğelere bölünmeye karşı koyan canlı bütün ya da varoluşsal bütünlüktür.

24 DnF, s. 72.

25 A.g.e., s. 73.

gili, kendi kendini muhafaza eden ve kendinden varlığını idame ettiren, yaşayan, canlı, diri bütün organik kültürel bünyenin adıdır.<sup>26</sup> Tinin kendi somutluk ve doluluğunu, bireysellik ve sonsuzluğunu kazanması bütünüyle onun tin taşıyan gestaltların işlevleriyle ilişki sayesinde. Bu husus tını, mesela matematik bilimlerin saf formundan ayırır. Yine de onda evrensel, geçerli ve şartsız talep vardır.<sup>27</sup> Diyebiliriz ki, anlamın gerçekleşmesinin temelinde tin ve tinden ayrı düşünülemeyecek olan olan Varlık, kültürel kişilik ve Gestalt üçgeni vardır. Şu halde, kültür ve geleneğin bir ucunda tin, öteki ucunda gestalt vardır.

## B. DİNİN SEMBOLİK BİR İFADESİ OLARAK NİHAİ İLGİ

Tillich'e göre din kavramı, tinin yöneldiği şartsızdan tüm-dengelim yoluyla çıkarılmıştır. İşte bu yönelim, imanın ta kendisidir. Zira iman, bir ucu teorik öteki ucu pratik etkinlik diyebileceğimiz bir tarzda Şartsız kavramaktır. Şartsız kavrayan iman edimi, hem biçim hem de öz bakımından ona nüfuz eder. İşte bu anlamda inkar da, herhangi bir şeyi yadsı-maktan ziyade, anlamın özüne nüfuz edemeyip sadece biçimde kalmak demektir.<sup>28</sup>

Açıkçası Tillich'in Şartsıza yönelme şeklindeki din tamını örtük bir şekilde iman tanımıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ona göre iman, Nihai İlgî veya Bizzat-Varlık tarafından ele geçirilmiş olmadır ya da insanın nihai olarak ilgili olma durumudur.<sup>29</sup> Öncelikle Tillich'in insanların nihai olarak ilgili ve tutkulu olma derecelerinin farklı olduğunu kaydettiğini belirtmeliyiz. İşte bu şekilde nihai gerçekliğe açık olmaya

26 ST, III, s. 20.

27 SS, s. 139.

28 DnF, 86-7.

29 ST, Cilt 1; s. 211.

din, “inayet” demektir. Bu vehbidir ve istek doğrultusunda üretilemez.<sup>30</sup> Nasıl ki estetik ve sanat tecrübesi bakımından insanlar farklılık arz ederse, bunun gibi “Tanrısal’ın Hâzır ve Nâzırlığı” ya da kutsal tecrübesinin de her ruhta ayrı ayrı olması gayet tabiidir.<sup>31</sup>

O, bu ilgiyi öteki bütün ilgileri kendisine götüren bir basamak olarak kabul eder. Bundan dolayı bu ilgi, karşı konulmaz bir şekilde şartsızdır ve onunla çelişen herhangi bir sonlu ilgiyi kesinlikle aşar. İşte bundan dolayı Tanrı da, bu ilginin içeriğinin dinî isminden başka bir şey değildir. Teistik olmayan dinlerde, mesela Brahma ya da Bir gibi en yüksek prensip bilinçte aynı işi görür. Nihai İlgi, seküler sözde-dinlerde de (*quasi-religion*) millet, bilim ve toplumun herhangi bir özel formuna ya da ilahi olarak düşünülen insanlığın en yüksek ideale yönelir.<sup>32</sup>

Tillich, Şartsız tecrübesinin ruhun derinliklerinde uyardığı akislerden yola çıkarak bazı tanımlamalara gider ve bunların özetine kısaca “Nihai İlgi” der. Din,

‘bir şahsın varoluşunun anlamı hakkında şartsız bir şekilde ilgili olmadır’. Dinin diğer bir olası ifadesi: ‘Bir şeyi mutlak surette ciddiye almak’. ‘Sonsuz ilgi ya da sınırsız tutku tarafından ele geçirilmiş olmak’. Bu, ...Kierkegaard’ın çizgisidir. Bir başka perspektiften din, ‘hayat tecrübesinin kendini aşması’, nihai olarak yüce olan uğruna bizzat kendini aşma veya nihai olarak yüce, kutsalla kastedilen şeye tekabül ettiği için bunun yerine ona, *kutsal* da denilebilir. Ben, bütün bunların bir özeti mesabesindeki sadece iki kelimeli *nihai ilgi* (ultimate concern) ibaresini kullanıyorum. Şu halde din, nihai olarak ilgili olmaktır. Bu temel anlayış, bütün somut dinin yargıcıdır; dar anlamdaki din anlayışı için esastır.<sup>33</sup>

Tillich’in geniş anlamda dinden ne kast ettiğini tasvir ederken, o, dar anlamda dinle neyi ifade etmek ister diye so-

30 DF, s. 109.

31 EN, s. 84.

32 Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, s. 4.

33 SSOS, s. 159

rabiliriz? Tillich, dar anlamda kullandığı dinden kastı şudur: Belirli bir yer, belirli bir zaman, belirli bir kişide, münhasır bir kitap ya da imajda, yine özel bir ritüel şeklinde, özel bir dilde ya da ayinsel obje-lerle tecrübe edilerek onlarda tecessüm eden kutsalın yeniden tecrübe edilmesidir. Bütün bunlar aynı zamanda kutsal tecrübesinin toplumsal ve cemaatsal boyutunu çağırıştırır.<sup>34</sup> Demek ki, dar anlamda din, Nihai İlginin farklı kültür ve toplumlarda kendine has düşünce ve eylem sembolleri şeklinde tecessüm etmesidir. Örneğin, düşüncenin sembolleri, mitler, litürjik ifadeler, teolojik formülasyonlar ve hatta metafizik kavramlardır. Eylemin sembolleri ise, ritüel aktiviteler ve onların ahlaki sonuçlarıdır.<sup>35</sup>

Tillich'in din tanımının yer aldığı zemini belirginleştirmek açısından, onun anlayışının büyük ölçüde Jung'un dini tasvir etme şekliyle paralellik arz ettiğini ifade edebiliriz. C. G. Jung'a göre de din, insan zihninin özgün bir tutumudur. Öyle ki 'güçler' olarak anlaşılan, ruhlar, şeytanlar, tanrılar, yasalar, tutkular ya da her ne isim verilirse verilsin, insanın dünyasında ciddiye alacağı kadar önemseydiği güçlü, riskli ya da kendini feda edercesine seveceği ve tapacağı kadar da anlamlı ve vazgeçilmez bulduğu şeylerin ciddiye alınmasıdır. Kısacası, böyle belirli dinamik etmenlerin kesinlikle dikkate alınması ve kayıtsız kalınmamasıdır.<sup>36</sup> Bu hususta Jung ile paralellik arz eden Tillich, hakiki bilim adamlarının da tutkulu ruhları olması sebebiyle onların geniş anlamda 'dindar ruhlu' olduklarını söylemektedir.<sup>37</sup> Yine ona göre, bütün "filozofların açıkça ya da zımnen dinî bir benlikleri vardır. Buna dinî ya da başka bir şey demenin çok önemi yoktur... Öyle ki, filozofların düşüncelerinin derinliklerine ve sitillerine baktığımız zaman onların felsefelerinin ardında "nihai ilgi"nin olduğunu görürüz. Aynı şekilde, felsefi düşüncenin objeleri olan kavramları kullanmayan hiçbir teoloji olmadığı için

---

34 SA, s. 131.

35 SSCS, s. 159

36 Jung, *Din ve Psikoloji*, s. 20.

37 "Religion, Science and Philosophy", s. 167-8.



onun ardında da yine nihai ilgi vardır..."<sup>38</sup> Aslında ilahiyatçı bütününüyle bir filozof olmasa da, yine de bir filozoftur. O, kullandığı kavramları sıkı bir felsefi disipline dayanarak geliştirir. Ancak ilahiyatçı filozofun kavramlarını kullansa da onun nihai amacı bu kavramların ötesine geçmektir.<sup>39</sup>

Tillich, nihai olarak ilgili olma durumunu, Kitab-ı Mukaddes'ten kavramsallaştırdığını ifade eder: "Rabbini bütün kalbinle, bütün ruhunla, varınla yoğunla seveceksin." (Tesniye: 6/5). O, nihai ilginin anlamının bu olduğunu ve nihai ilgi teriminin bu sözlerden alındığını kaydeder. Bunlar açıkça hakiki imanın ne olduğunu ve nihai ilginin sujesine tam bir teslimiyet talebini belirtir. Tillich, Eski Ahit'in bu teslimiyetin yapısını somutlaştıran emirlerle dolu olduğunu kaydeder.<sup>40</sup>

Şu halde imanın, objesine muazzam bir ihtimamı, şartsız bağlılığı ve nihai tutkuyu talep ettiğini söyleyebiliriz. Demek ki, insan nihai olarak ilgili olduğu şeye mutlak surette bağlanmaktadır.<sup>41</sup> Şu halde nihai ilgi, her insanın potansiyel olarak dinî olması anlamında, evrensel insani bir durumdur. Ancak buradaki dinînin Kantçı anlamda bir *a priori* olarak düşünülmemesi gerekir. Bir başka ifadeyle o, pratik ve teorik yönlerin yanında başka bir öge değildir.

Tillich imanın (*faith*), teorik ve pratik içerimleriyle daha çok varoluşsal ve dinamik bir olgu olduğuna dikkat çekerken, inancın (*belief*), gerçekte doğru da olabilen yanlış da olma olasılığı olan ve doğru olarak kabul edilen ve kesin olmakla birlikte, geçici olarak kabul edilen şey olduğunu ifade eder.<sup>42</sup> Zira bilgi ve imanın temelini oluşturan inanç, zihinsel bir işlem sonunda varılan bir hükmü içerir ve o, daha ziyade bilme ve kavramayla ilgili zihinsel bir durumdur.<sup>43</sup> Tillich,

38 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 419.

39 A.g.m., s. 420.

40 DF, s. 2-3.

41 MB, s. 30.

42 IRCM, s. 15.

43 Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 55.

varoluşsal iman ile önermesel Hristiyan inancı arasındaki farka da işaret etmiş olur. Ona göre, ilki için kararı içeren güven anlamındaki imandan söz edilebilir, oysa ikincisi için önermelerin hakikatine inanç ya da önermenin mantıksal tutarlılığı önemlidir. Kutsal Kitaplarda görüleceği gibi iman, Peygamber ile Tanrı arasında geçen diyalogtaki Tanrı'nın sözüne sadıklığına güven anlamına gelir.

Ancak burada güven ve ilgiyi içinde barındıran “Nihai İlgî” ifadesinin dinî imanın, hem subjektif hem de objektif yönünü sembolize ettiğini kaydetmemiz gerekir. Öyle ki bir müphemlik ihtiva eden nihai ilgi, bir yandan inanının yöneldiği doğası itibariyle nihai olan iken, öte yandan da insanda var olan onun nihai anlamda düşüncelerini ve eylemlerini yönlendiren ilgi skalasının en üstündeki ilgidir.<sup>44</sup> Zira nihai ilgi ibaresi, iman ediminin iki ucunu yani hem subjektif hem de objektif yanını ifade eder. Bir başka ifadeyle, insanın nihai olarak ilgili olma durumunun bir ifadesi, ilkinin temsil ederken, bu edimde iman objesi olarak yöneldiği şey ise ikincisini, objektif yönü sembolize eder.<sup>45</sup>

Demek ki iman, tinin nihai ilgi edimi ile bu eylemin kendisine yöneltildiği nihainin kendisini bir araya getirir. Bu iki taraf da birbirini karşılıklı olarak gerektirir. İman ediminde her zaman kast edilen (*meant*) bir şey kesinlikle vardır. Bu edim dışında imanının muhtevasına sahip olmaktan söz edilemez. İman ediminde kast edilen şeye, iman eylemi olmaksızın ulaşılamaz. İman edimindeki nihai ile bu edimde kast edilen nihai bir ve aynıdır. Mistikler, Tanrı'ya dair bilgilerinin, Tanrı'nın kendisi hakkındaki bilgisi olduğunu söyledikleri zaman sembolik olarak bu gerçeğe işaret ederler. Tillich'e göre Tanrı, aynı zamanda 'özne olmaksızın kesinlikle obje de olamaz'. Aynı şekilde o, Aziz Pavlos'un Tanrı içimizde dua eden bir tin olmadıktan sonra adamakıllı bir duadan söz edilemez (Romalılar 8) dediğini hatırlatır. Bu esnada sıradan anlamındaki bir obje-suje

44 Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, s. 13.

45 DF, s. 10.

yarılmasından söz edilemez. İman eyleminde, bu eylemin kaynağı olan şey, obje-suje ayrılığının ötesindedir.<sup>46</sup> Bununla birlikte inananın Nihai'den kopuk olduğu unutulmamalıdır. Buna rağmen ona iştirakın olduğu da bir gerçektir. İşte burası tam da mistisizmle yol ayrımıdır. Mistisizm insanın biçâre olduğunu ve nihaiden ayrı kaldığını el çabukluğuyla bertaraf etmekte ve ısrarla birleşmeden söz etmektedir.<sup>47</sup>

Nihai ilginin, imanın hem objektif hem de subjektifliğini temsil etmesi bir bakıma kendisinin müphemliğini ya da çift anlamlılığını yansıtır. Çünkü o, bir yandan doğası itibariyle bizatihi nihai olarak kabul edilen şeye yönelik bir ilgidir. Öte yandan da, söz konusu ilgi, inananları sonunda kendi düşünce ve eylemlerine yöneltme özelliğine sahip bir ilgidir. Bunlardan ilki, 'Tanrı'ya dair her dinî düşünce' 'Tanrı'nın Bizzat-Varlık ya da mutlak'<sup>48</sup> olduğu şeklindeki tasdike dayanır. Bir başka ifadeyle imanın objesi, başka her şeyin kendisinden çıkarıldığı, onunla değerlendirildiği ve yine başka her şeyin onun sayesinde anlam kazandığı, nesnelleşen bir objedir. Nihai ilginin subjektif yönü ise, inananın hislerini canlandıran, bütün kalbiyle sevdiği ve tamamen teslim olduğu (*total surrender*) içsel bir Tanrı'dır. Kısacası ona bir coşkusallık, derunilik ve dinamizm veren sonsuzca yaşamdır.<sup>49</sup> Nihai ilginin subjektifliğinin ötekini öncelediği açıktır. Ancak her iki yönünde birbirini gerektirir.

Tillich, nihai olanın insan tininin üç temel fonksiyonunda da mevcut olduğuna dikkat çeker. Bu üç temel fonksiyon, yaşamla iç içe olan ahlak, kültür ve dindir. Bunların üçünde de insan, ruh ve beden, bilinç ve bilinçdışı, his, irade ve entellektüellik dahil olmak üzere hepsinin bir bütün olarak biraraya geldiği somut bir kişidir. Çünkü tinin her fonksiyonunda bütün bir kişi vardır.<sup>50</sup> Aslında tin ve yaşam tecrübesi yani ben-

46 A.g.e., s. 22-3.

47 A.g.e., s. 100.

48 ST, I, s. 14.

49 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 18-9; DF, s. 3.

50 MB, s. 17.

lik (self) birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda yaşamın üç işlevinden veya benliğin üç görünüşünden söz edilebilir. İlkin, din, tinsel sahada bizzat yaşamın kendini aşmasıdır. Yine kültür, tinsel boyutta yaşamın, bizzat-kendi yaratıcılığında tezahür etmesidir. Öte yandan ahlak, tinsellik alanında bizzatıhi benin (self) bütünleşme ya da odaklanmış bir tamlik şeklinde zuhur etmesidir.<sup>51</sup> Bir bakıma tinin bu üç asli işlevinde Şartsızın farkına varmak mümkündür. Tillich'e göre mesela Kant, insanın, Şartsızın farkına etikte varacağını düşünmektedir.<sup>52</sup> Böylece dinî işlev, tin hayatında ötekilerin yanında bir prensip formu değildir; Dinî bilinç, tinin her işlevinde kesinlikle vardır. Zira dinî prensip tinsel ya da kültürel hayatın bütün kürelerinde aktüelleşir... Kültürel hayatın her alanında, "dinî" etkiye açık, özel bir daire, özel bir alan vardır.<sup>53</sup> Dinin bu şekilde tanımlanması onun her şeyden önce tinin diğer iki işlevinin bir niteliği olarak düşünüldüğünü ima eder. Aslında bu bir bakıma zorunludur; çünkü yaşamın bizzat kendini aşması ötekilerin yanında bir işlev olamaz. Hatta diğer iki işlevde yaşamın aşılması hep vardır.

Tillich için din, insani aktivitenin her ögesini etkileyen bir varoluş boyutudur. İster sanat ve bilim, isterse de ahlak ya da diğer aktivitelerde olsun, anlamın en derin seviyelerine doğru yol aldıkça, dinî seviyeye yaklaşılmış olunur. Din, "niha-i ilgi"ye yani kişinin temel değerlerine göndermede bulunur. Yine "derinlik boyutu", bireyin şahsi subjektifliği ile sınırlanamaz. Çünkü insandaki bu boyutun tecessüm ettiği kültür ve gelenek ona bir referanstır. Varoluşun derinlik boyutuna doğru ne kadar ilerlenirse, bilincin ötesinde uzanan bilinçdışı seviyeye doğru o kadar mesafe kat edilir. Aynı zamanda ifade ettiğimiz geleneğin beslendiği kollektif bilinçdışına doğru da ilerlenmiş olunur.<sup>54</sup>

51 ST, III, s. 253 vd.

52 Tillich, *A History of Christian Thought*, s. 360-1.

53 Tillich, "On the Idea of a Theology of Culture", s. 40.

54 Bettis, s. 170-1.

Öte yandan iman ediminde, obje-suje ayrılığının üstesinden gelinmesi ve tinsel sahada yaşamın kendini aşması hususu hakiki ve sahte nihaiyi birbirinden ayırmak için bir ölçüt işlevi görür. Öyle ki Tillich'e göre, paranın, başarının, sosyal konumun, ekonomik gücün, aşırı milliyetçiliğin de nihai ilgi konusu olduğunu söylemiştik. Bunlar, sosyal ve ekonomik yenilgi baskısıyla tehdit ederek, kişinin varlığının doyuma ulaşacağını vaat eder. Fakat bunlar sahte nihailerdir ve gerçek nihainin yerine ikame edilemez.<sup>55</sup> Çünkü sonsuz olmadığı halde sonsuzluk iddiasında bulunan sonlu (mesela bir ulus ya da başarı) suje-obje düzenini aşacak güçte değildir. İnanan Kişi, Nihai olana,, suje gözüyle bakmasına karşılık, aynı şeyi söz konusu sahte nihailer için söylemek mümkün değildir. Kişi ona sıradan bir bilgiyle yaklaşabilir. Gerçi sahte nihailerin hepsini aynı kategoride ele almak uygun değildir. Bir iman ne kadar çok putperestse, özne ve nesne arasındaki uçurumu kapatmaya da o kadar az muktedirdir. Sahte imanın kaçınılmaz sonucu, insanın bütün varoluşunu saran bir hayal kırıklığı yani "varoluşsal hüsrandır"!<sup>56</sup>

Şu halde Tillich'in din anlayışının teorik bir dinden ziyade varoluşsal din anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre İsa'nın söylevi, kavramsallaştırma olmayıp, dinin esası olan eylemdir. İsa bizzat kendini somut bir şahıs olarak ortaya koymakla bunu ifşa etmiştir. Ancak o, Mesih olarak Tanrı'yla birliğini korumak için kendini feda etmiştir. Din, gerçekliğin soluk fotoğrafları olmayıp, bizzat yaşamdır ve dinî kavrayış bil-fiildir. Yine kutsal ve seküler sahalar arasındaki gediğin ortadan kaybolması da varoluşsal din kavramının bir sonucudur. Eğer din, nihai bir ilginin ele geçirmiş olma durumu ise bu durumu özel bir sahaya hapsetmek mümkün değildir. Söz konusu ilginin şartsız karakteri, hayatımızın her kesitine, her anına damgasını vurur. Tillich'e göre dünya, Tanrı'nın mabedidir. Bütün başlangıç kabilindeki ilgilerde, onları kon-

55 DF, s. 3.

56 A.g.e., s. 11-2.

santre edecek, yoğunlaştıracak nihai ilgi vardır. Her ne kadar dinî ve sekülerin her biri kendi bağımsızlığını ilan etmeye temayül etse de, esas itibarıyla bunlar birbirinden ayrı değildir. Yine din ve kültür arasındaki ilişki de, varoluşsal din anlayışına göndermede bulunur. Nihai ilgi olarak din, kültürün anlam verici tözüdür ve kültür ise, dinin temel ilgisinin kendini ifade etmedeki formlar toplamıdır. Her dinî edim, kültürel olarak biçimlendirildiği için, kültür ile din arasında keskin bir ayrıma gitmek anlamsız olacaktır.<sup>57</sup>

Burada tinsel hayattaki her edim gibi, imanın da dile, kültüre ya da topluma ihtiyacı olduğunu belirtmemiz gerekir. Zira dil, yalnızca tinsel varlıkların var olduğu ya da etkin olduğu toplumda canlıdır. Dil olmadan iman ediminin varlığından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla dini tecrübenin varlığından da söz etmek mümkün değildir. Nitekim din dili, yani sembol ve mitler üretildikleri toplumda anlam bulur ve insanları harekete geçirebilir. Din dili, bir cemaat içinde iman ediminin somut bir muhteva kazanmasını sağlar. Tıpkı her insani eylemin ihtiyacı olduğu gibi iman da kendi diline muhtaçtır. Dil olmaksızın iman, bir muhtevaya doğru yöneltilmemiş, kendisinin bilincine varamamış bir körlük içinde olurdu. Bundan dolayı imanın beslendiği ve serpilip büyüdüğü bir cemaat kesinlikle önemlidir. Yine insan, bir dil bünyesinde imanını gerçekleştirebilir ya da onun imanının muhtevası hakkında konuşulabilir.<sup>58</sup>

Dilin insan varoluşunun bütününe temsil etmesi gibi, iman da kişiliğin sadece şu ya da bu ögesine indirgenemez. Bu anlamda dini, ne zihnin teorik yanına tahsis eden Hegel, ne pratik yönü vurgulayan Kant ne de dini hisle (*feeling*) özdeşleştiren Schleiermacher tek başına haklı olabilir. “Din, teorik, pratik ve duygusal ögelerin kompleks bir bütününe form vermek için birleşen tinsel bir tutumdur.”<sup>59</sup> Demek ki, dinî il-

57 TC, s. 40.

58 DF, s. 23-4.

59 Tillich, “On the Idea of a Theology of Culture”, s. 39.

gi, bütün varoluşumuzda bizim için hayatın anlamına dair ya da bütün öteki ilgilerimizin, kaygılarımızın onun ekseninde döndüğü bir ilgi olmalıdır. Bu ilgidir ki, bir bütün olarak kişiliği bir araya getirir. Gerek deruni hayatımız, gerekse de toplumsal yaşamımız zihnimizle, bedenimizle ve tinimizle bütün olarak varoluşun tehdidi ve desteğiyle karşı karşıyadır.

Ancak düşünce tarihinde dine insanın tinsel hayatının sadece özel bir işlevi gözüyle bakıldığı kesitler vardır. Dolayısıyla bu, dönemlerde dine geçit verilmesi şartlıdır. Mesala bu bağlamda önce din-ahlak ilişkisini ele alalım. Tillich genel olarak ahlakın, dinin en yakın akrabası olarak telakki edildiğine dikkat çeker. Fakat burada bu ilişki cılız bir ilişki olarak alınır ve dinin, ahlaki sahada ahlakiliğe hizmet ederek yerini buna göre kazanacağı düşünülür. Onun, ahlaki sahada barındırılması iyi vatandaşlar, iyi eşler, iyi çocuklar vb. yaratmasına bağlıdır. Ancak din, kendi hesabına iddialarda bulunursa, ahlak için ya lüumsuz ya da tehlikeli diye reddedilir.<sup>60</sup> Görüldüğü gibi burada din, ahlakın hizmetinde telakki edilmektedir. Oysa Tillich dinî diğer tinsel edimlerin yanında bir etkinlik olarak görmeyip, diğerlerinin temelinde olduğunu düşünür.

Aynı şekilde din-bilgi ilişkisine göz atacak olursak; öncelikle din, özel bir bilgi tarzı, mitolojik imgelem ya da mistik sezgi olarak kognitif işlevlerce de onaylanır. Zira mitsel düşünce-deki bilişsellik tasavvuru göz önüne alınınca, bu ilişki daha çok öne çıkar. Ancak her ne olursa olsun, bu ilişkisellikte amaç salt bilgi lehine işler ve din araç olarak kabul edilir. Saf bilgi bilimsel başarılarla iyiden iyiye güçlenince, kendini konumlamada ve tanımlamada araç olarak kullandığı dinden temelde ayrı olduğunu ilan eder.<sup>61</sup> Burada dini, din olarak kabulden ziyade, ona din kılıfı altında bilgi muamelesi yapılır.

Son olarak sanat-din ilişkisini düşünelim: Tillich burada önemli bir hususa dikkat çekerek, sanat dini sadece kendine katılması için değil, kendisinin de din olduğunu ifade ederek

60 TC, s. 5-6.

61 A.g.e., s. 6.

onu kabul edeceğini kaydeder. Çünkü ona göre, bu şekilde düşünenler dine, estetik gerçekliği açıklamıyor mu, diyeceklerdir. Ancak gizliden gizliye dinin sanata dönüştürülmesinden başka bir şey değildir, bu.<sup>62</sup>

Peki, dinin bir his, bir duygu (*feeling*) olduğunu söyleyebilir miyiz? Dinin bir duygu olduğu söylendiğinde, bunu, dinin müdahalesinden özgür kalmak isteyen bilgi ve ahlak sahasındaki içtenlikle onaylayacaklardır. Sadece his sahasına hapsedilen din, herhangi bir rasyonel ve pratik teşebbüs için artık tehlike arz etmeyecektir. Ancak bu durumda o, bütün ciddiyetini, hakikatini ve nihai anlamını da yitirmiş olacaktır. Nihai içerikten yoksun din ölmüş demektir. Dini, insanın tinsel hayatının bir yönü olarak hisse indirgemek de isabetli görünmektedir.<sup>63</sup> Demek ki, dini tinin şu ya da bu işleviyle özdeşleştirmek doğru değildir. Dahası hem bir bütün olarak, hem de şu ya da bu öge olarak tinsel hayat, yalnız ve yalnız onun dinî köklerinde aranabilir. Örneklerde de görüldüğü gibi, din her bir ögede çözülme durumuyla karşı karşıya kalır. Çünkü bunların hiçbirisinde din, ne teorik, ne pratik ne de estetik öğeleri bir araya getirme özelliğine sahip bir şeydir.

Eğer din, insanın tinsel hayatının bütününde mevcutsa, niçin insanoglu, mit, kült ve tapınak v.b yanında özel bir saha olarak dinî geliştirdi? diye sorabiliriz. Cevap: İnsanın tinsel hayatının kendi temelinden ve derinliğinden trajik yabancılaşmaya maruz kalmasıdır. Mitsel bilinçte olduğu gibi, Tanrı her halükarda, her yerde olmaya devam etmiş olsaydı, tapınaklara ihtiyaç kalmayacaktı. Öte yandan kurumsallaşmış haldeki din de, gündelik hayatın rutinliğinin ve seküler çalışmanın tekdüzeliğinin örttüğü insanın tinsel hayatını açılar. Ört bas edilen yönlerin açığa çıkmasını sağlar.<sup>64</sup> Aslında bu meseleye farklı bir yönden baktığımız zaman bunun kaçınılmaz da olduğu ortaya çıkar. Çünkü din hem kutsal hem de

62 A.g.e., s. 6-7.

63 A.g.e., s. 7-8.

64 A.g.e., s. 8.



profandan örölmüş bir yapıdır. Hatta Âdem kıssasına göz attığımız zaman, insanın yüzünün hem Tanrı'ya hem de dünyaya dönük olduğunu görürüz. Yine Tillich'in dar ve geniş anlamdaki din tanımlarının sürekli birbirini gerektirdiğine şahit olmaktadır.

# Din-Kültür İlişkisi

## A. Anlam

Tillich düşüncesinde din kavramından bahsederken yarı yarıya kültür kavramından da bahsedilmiş olunur. Onun düşünce dokusunda din-kültür ilişkisi oldukça önemli bir yer tutar. Bu meseleyi öylesine ciddiye almış olmasının bir ifadesi olmalı ki, önemli eserlerinden birinin adı 'Kültür Teolojisi'dir. Tillich'e göre kültür teolojisi, dini semboller ve mitler sayesinde insanların, kendi varoluşlarının "derinlik" boyutunu anlama ve ifade etme şekliyle uğraşır.<sup>1</sup> Zira sembol, mit, ayin ve inanç, kutsal tecrübesinin birer ifadesidir. Dolayısıyla bu tecrübeye anlam, varolma ve hakikat kavramları sıkı sıkıya bağlıdır. Gerçek ve anlamlı bir dünya bilinci, kutsallığın keşfiyle yakından ilgilidir. İnsan zihni, gerçek, güçlü, zengin, dolu ve anlamlı olarak zuhur edenle, bu niteliklerden yoksun olan arasındaki farkı kutsal tecrübesi sayesinde yakalayabilir.<sup>2</sup> Zira insan, dilin sınırlarının ötesinde bir randevuya, insanı açıkça bir başka kişi olarak oluşturan bir bağlanmaya başvurmak zorundadır. Bunun gerçekleşmesi demek, bir bakıma kültürde kutsalın işlevinin bir yansıması demektir. Dinî

1 Bettis, s. 170.

2 Eliade, *Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi*, s. 11.

ve kültürel sembollerde bu bağlanmanın izlerini ve kaidelerini görmek mümkündür.<sup>3</sup>

İnsanın Kutsalla ilişkisinin hem bir ifadesi olan, hem de ilişkiyi temin eden semboller, onun, anlamlandıran bir varlık olmasının araçlarıdır. Ancak, anlam tinin bir edimidir. Bir başka ifadeyle, tinin her fiili bir anlam verme fiilidir. Biz, su-je ve obje ilişkisini tinsel fiilde anlarız. Tini, tin olarak fark etmek ancak onun aktüelleşmesiyle mümkündür.<sup>4</sup> Tini tin olarak değil de, tezahürlerinde biliriz demek, onu ürettiği anlam sayesinde biliriz demektir.

Şimdilik anlamın öğelerinin, biçim ve öz olduğunu söyleyebiliriz. Tillich Batı mistisizminde anlamın özünün, ruhun derinlikleri, bilinç dışı, irade vb. psikolojik dilden ödünç alınmış sembollerden yararlanılarak ifade edildiğini kaydeder. Ancak bu teşebbüslerde düşüncenin temel ve yeni bir tutumu karşısında olduğumuzu unutmamalıyız. Belki de biraz görmezden gelinen insani boyut, tekrar anlam öğelerinin dinamiği, bilincin derin, sezgisel yanından kaynaklanan semboller halinde dile getirilmiştir.<sup>5</sup>

Peki, nedir anlam? "Anlam, kültürün teorik ve pratik alanlarının, bilimsel ve sanatsal, hukuksal ve sosyal gestaltların ortak özelliği ve nihai birliğidir."<sup>6</sup> Diyebiliriz ki, bütün kültürel yaratımların temelinde anlam vardır. Bununla birlikte anlam, akar ve sürüklenir. Onu ele geçirmek ve kavramak zordur. Bir göstergeler dizinine iliştilen anlam, kendini dönüştürür. Anlamın anlamı, sonu gelmeyen bir imadır. Gösterenin sonunu bilmediği ancak dur durak bilmeksizin yaptığı göndermedir. Sembolün duraksamaksızın göndermede bulunması anlamı ifşa ettirir. Bu semboller sayesinde anlamı kuran her kişi, her bir olayda farklı örüntüler yakalayabilir. Hatta aynı kişi bile farklı zaman ve mekanlarda aynı sembollerde

3 Pierre, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s. 283.

4 *DnF*, s. 67.

5 *A.g.e.*, s. 60.

6 *A.g.e.*, s. 67.

farklı anlamlar yakalayabilir. Bunun içindir ki, toplumsal yaşam anlama bir zorunluluk katmaya çalışır. Toplumun temelinde dayanan anlam, elimizden kaymaya hazırdır. İşte ayinler, törenler ve ritüeller anlamın sürüklenişini kısıtlamaya yarar.<sup>7</sup> Ancak ifade etmeliyiz ki, ayin ve ritüeller aynı zamanda anlamı üreten kanallardır. Zira ritüeller kutsala geçit veren kestirme yollardır. Bütün milletlerdeki ayinler ile özelde Hristiyan vaftizi gibi sayısız başlama ritüelleri ve belgeler, insanoğlunda sıradan yollarla yaklaşılamayan kutsal derinlik bilincinin olduğunu gözler önüne serer.<sup>8</sup> Demek ki, ritüeller ve ayinler hem anlamın neşet ettiği kaynağa ulaştıran ara geçitlerdir, hem de anlamı sabitlemeye yarayan olaylardır.

Açıkçası anlam, anlam olma bakımından gerçekliğini kültürde kazanır: “Anlam, varlığı kültürde gerçekleştirir”<sup>9</sup> Görüldüğü gibi Tillich bir Varlık metafiziğinden kökten ayrılır. Zira varlık metafiziğinde Varlık, tinin bir edimi sonucu zuhur etmekten ziyade, tinin yöneliminden önce en yetkin haliyle belirlenmiş vaziyettedir. İlkinde Varlık bir şey olarak ifade edilirken, ikincisinde o, bir olayda belirtmeye hazır halde-dir. İyi bir Tillich yorumcusu olan J.L. Adams’ın ifade ettiği gibi Tillich’de anlam, varoluşun, düşüncenin ve anlamın iç sonsuzluğunu ima eder. Bu nedenle o, sadece salt kelime ya da kavramla idrak edilemez. Anlam, sadece varoluşun, değerin ve anlamın şartsız yön ve niteliği olarak, tapınmada, korku ve titremede ifşa olur ve böylece gösterilmiş olur.<sup>10</sup>

Doğrusu, anlamın anlamını kavramaya çalışmak, çelişkili bir teşebbüstür ve anlam kavramını daha şümullü bir kavrama dayandıramayız.<sup>11</sup> Tillich anlamı temel olarak kabul etmekle birlikte, doğal olarak onun ne olduğunu tam olarak açıklamakta zorlanır. Belki de bu, temelin dolayısıyla da anlamın doğasından kaynaklanır. Zaman zaman onu doğrudan

7 Douglas ve Isherwood, *Tüketimin Antropolojisi*, s. 80.

8 Tillich, *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries*, s. 126.

9 DnF, s. 81.

10 Adams, s. 198.

11 DnF, s. 68.

açıklama yerine anlama alternatif olan kavramları devreye sokar. Mesela ona göre “değer” (*value*), “anlam”a alternatif-tir.<sup>12</sup> Görüldüğü gibi, anlamın, varlığın dinamik derinlikleri-nin ifade edilmesi olduğunu ve onun değer, varlık ve anlam-dan müteşekkil yaratıcı sahadan doğrulan varoluştaki bir *Gestalt* olarak anlaşıldığını ifade edebiliriz. Bir başka ifadeyle anlam, yaratıcı bireysellikteki değer ve gerçekliğin birleşimi-dir.<sup>13</sup> Anlam, düşünce ve varoluşu bir araya getirir. Anlam, düşünce ve varoluşu tüketilemez varlığın anlamı ışığında yo-rumlama teşebbüsüdür.<sup>14</sup> O, temelde belirir ve nevi şahsına münhasırdır. Tamamen ifade edilemez olan ve sürekli yo-rumlananın, var olmadığı söylenemez. İfade edilemez olan gösterilir; o, mistik ögedir ve dinin çekirdeğidir. Bir başka ifa-deyle, dilde bir terim başka bir terimle tasvir edilemediği an-da, bu terimin anlamı sadece tekrar edilerek açıklandığında biraz da tok sesle ‘bu böyledir’, diyerek haklılığı gösterildiği zaman temele yani anlam sahasına dokunuruz.<sup>15</sup> Söz konusu temel, kültürel yaratımların beslendiği kaynak ve bu yara-tımların ulaşmaya çalıştıkları hedeftir.

### 1. Şartsız

Açıkkası anlamın ne olduğunu tasvir etmek kolay olmasa da, Tillich’in onunla neyi kast ettiğini ifade ederken karşımı-za doğrudan doğruya Şartsız kavramı çıkar. Şartsız olana iliş-kin tecrübeler, gerçekliğini ifade etmek için kültürden ödünç aldığı dile ve sembollere muhtaçtır. Çünkü insanın tinsel ha-yatının her edimi dille aktarılır. Şüphesiz dil, sayısız kültürel yaratıcılık ediminin sonucudur. Yine dil, insanın kendisine verilen ve durumun ve onun somut taleplerinden özgür ol-duğunun bir ifadesidir.<sup>16</sup> Esasında dil ile Şartsız arasında kar-şılıklı birbirine bağlılık söz konusudur. Öncelikle anlamın

12 ST, III, s. 303.

13 Adams, s. 60.

14 A.g.e., s. 255.

15 Pierre, “Din Tanımının Açmazı”, s. 272.

16 TC, s. 47.

aracı olan dilin doğmasında Şartsız temel işlevi görür. Öte yandan Şartsız karşısında insanın yaşadığı tecrübe, dil sayesinde ifade edilebilir. Demek ki Şartsız, kültürün beslendiği verimli kaynaktır.

Şartsızın hem din hem de kültürle ilişkisi doğru olarak yorumlanırsa, bu ilişkiye iman denilir. Bu bağlamda iman, tinin bütün fonksiyonlarındaki etkinlikten başka bir şey değildir. O, ne tinin fonksiyonlarının birine, ne hepsine, ne de ayrıca özel bir fonksiyona özdeştir. Ne kesin olmayan hakikate ne de şüpheli objelere inançtır. Onun kabul edilirlilik ya da olasılıkla hiçbir alakası yoktur. O, daha ziyade bütün anlamlı fiillerde dile gelen bir şeydir; gerçekten de onun kökü anlamlı fiillerde aranmalıdır. İmanın özel bir “objesi” yoktur. Şartsız kesinlikle bir obje olamaz; daha çok o, sembolde sezilen anlamın temeli ve uçurumudur. İman, şeylerin bilincini aşar ve her şeyin kendisine dayandığı temel ve uçurumu yarıp geçer.<sup>17</sup>

Tillich’e göre insan, şartsız bir şeyi ya da obje ve suje yarılmasının ve bunların karşılıklı birbirini etkilemesinin *temeli* olan varlığın gücünün, doğrudan doğruya ya da bilfiil bilincine varabilir. Bu bilince varış, aynı zamanda anlamın zuhur ettiği bir temel ve uçurumun farkına varıştır. Şimdi Tillich’in bu temel veya derinlik ile uçurumla neyi kast ettiğini görme-ye çalışalım:

Şeylerde, dünyadaki şeylerin ilişkiselliğiyle gösterilemeyen yani rasyonel olmayan bir derinlik vardır... Biz buna derinlik diyoruz; çünkü o, şeylerin varlığının temelidir; ancak burada o, düşüncenin delip geçemeyeceği bir sır ifadesi olarak mutlak ve aşkın diye alınır; çünkü varolan olarak o, bizzat kendine dayanır. Şeylerin derinliği, varoluşun temeli, aynı zamanda onların uçurumudur da; bununla birlikte şeylerin derinliğinin tüketilemez olduğunu ifade etmeliyiz. Eğer tüketilemez olmasaydı, şeylerin formunda tüketilebilseydi, o zaman şeylerin derinliğinden onların formlarına doğru rasyonel bir şekilde düzenlenebilen bir yön olabilirdi. Bu durumda da dünya, varoluşun temelinin zorunlu ve sarıh açılımı olarak anlaşılırdı; yine temel bütünüyle

17 Adams, s. 225.

formlar kozmosuna dökülürdü; aynı şekilde derinlik, aşkınlık, mutlak olarak sona ererdi.<sup>18</sup>

Tillich, Şartsız kavramının bu şekilde iki görünüşünün olduğunu ısrarla vurgular. Onun ilahiyatçı olduğu dikkate alınır, temele dair vurgusu anlaşılır bir şeydir. Ancak onun teolojisini bir temeller felsefesi şeklinde düşünmek doğru değildir. Ontolojik bakımdan uçurumun (*abgrund*), tecrübi karşılığı olan anlatılamaz olan mistik öge sayesinde temel düşüncesinin sorgulanması mümkündür. Hatta Tillich'e göre varoluştaki ilişkilerimizin her biri, sonluluğuna rağmen varoluşun tüketilemezliğiyle ilgilidir. Bu tüketilemezlik, pasif bir tüketilemezlik veya dingin bir okyanus olarak yorumlanmaması gerekir; ancak aktif bir tüketilemezlik ya da varoluşun yaratıcı derunî sonsuzluğu olarak anlaşılması gerekir. O, her form için gerçek bir uçurum olan "tüketici ateş" olur. Böylece varlığın tüketilemezliği aynı zamanda doluluğun, varlığın gücünün ve her şeyin anlamının ifadesidir.<sup>19</sup> Tillich'in burada geçen "tüketici ateş" metaforu, daha önce ifade edilen Şartsız'a tinin her yöneliminin, mevcut formları parçaladığı fikrini hatırlatır. Yine yukarıdaki temel Nihai İlginin, ilgi, bağlılık ve güven yönünü temsil etmesine rağmen, uçurum ise sujenin Nihai olarak kaygılı olma durumuna tekabül eder.

Bu bağlamda Otto'nun numinous tecrübesi akla gelebilir. Tıpkı onun gibi Tillich'de de kutsal tecrübesinde hem 'büyüleyici' hem de 'ürpertici' ögeler vardır. Bütün bu ögeler, Dinî bilinç<sup>20</sup> temel ve uçurumu fark ettiği zaman zuhur eder. Kutsal, insanı takdis eder; çünkü onda bilinç, şartsız tamamlanmanın ciddiyetini bulur; ancak kutsal aynı zamanda dokunulmazdır ve seküler bilinçle ona yaklaşılamaz. İlk yön, mistiklerin mukaddes şiirlerinde; ikincisi ise kutsalın negatif şartsızlığının sembolü olan tabuda ifade edilir.<sup>21</sup> Diyebiliriz

18 *IH*, s. 83.

19 *A.g.e.*, s. 83-84.

20 *DmF*, s. 114.

21 *Adams*, s. 228.

ki, Tillich Tanrı'yı tasvir etmek için kullandığı temel ve uçurum metaforlarıyla, insanın Tanrı'yla ilişkisini de temsil etmeye çalışır. Tanrı, Şartsız sıfatıyla insandan ontolojik bakımdan farklıdır. Ancak insan onu, kendi zaman ve mekan kategorilerine göre, antropomorfik olarak tasarlarlarken, Tanrı insana oldukça benzemekte sadece daha güçlü, daha bilge vs.'dir. Temel metaforu Tanrı'nın bu yönünü temsil eder. Fakat bir de onun bütün bu sıfatlardan münezehheh olan özgün yönü vardır. İşte uçurumla sembolize ettiği bu yönle Tanrı kesinlikle insandan ontolojik bakımdan farklıdır.

Tillich'e göre eğer ateist bu ikinci yönü öne çıkarıyorsa, zımnen mü'min olduğunu söylüyordur. Ona göre imanın objesi kesinlikle sembolik olmalıdır. Çünkü bu obje söylediğinden daha fazla bir şeydir. İmanın amacı, objesini her zaman aşar. Öyle ki Şartsızın uçurumunda imanın amacı da objesi de kaybolur. Bu anlamda Tillich gerçek bir ateistin inkarcı olmayıp, mü'min olduğunu söyler. Dolayısıyla her gerçek teizmde Tanrı'nın Şartsız olarak konumlanmasında, ateizmin bir uçurumu vardır.<sup>22</sup> Çünkü Tanrı'yı Şartsız olarak düşünmek demek, onu yeniden bir varlık olarak konumlamaya meydan okumak demektir.

Nitekim Kutsal da, vecdî özelliklerinden dolayı varoluşun mevcut formlarını yarıp geçer. Kutsal varoluşların hepsi vecdî varoluştur. Bunda, kendi formal ve kültürel verilmişliğini içsel olarak bir aşma söz konusudur. Subjektif olarak bu, her iman ediminde geçerlidir; o, ifadesini kişisel ibadette ya da mistik vecdin bilinci aşan sarhoşluğunda bulsun, durum değişmez. Objektif olarak bu durum, korku ve huşu veren Hint Tanrıları kadar kendi derinliğine dayanan şahıs Tanrı'ya,<sup>23</sup> da işaret eder. Bunun bir nevi, ilahi sembol olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü "Tanrı", şartsızın sembolüdür. Dahası imanı, her fiilin temeli ve uçurumu olarak değil de, fiil olarak düşünürsek, Tanrı'nın sembolik olması gibi iman edimi de sem-

<sup>22</sup> DnF, s. 89.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 92.



boldür.<sup>24</sup> Şartsız, hem kültürel hem ahlaki hem toplumsal hem de bireysel yapılar için nihai semboldür. Kısacası onu, sadece ne teoriğin, ne pratiğin, ne de yalnızca tecrübenin bir sembolü olarak görmeliyiz.

Şu halde Şartlı nedir diye soracak olursak: O, tinin bütün işlevlerinde etkin olmaktan ziyade, onun etkin olduğu bilinç durumunun bir ürünüdür. Kesin olan bir hakikat sıfatını talep eder. Onun hakkında kesinlikle sadece tasdikten söz edilebilir. Şartlının kökü, tinin bilinç fonksiyonlarından biri olan bilince tekabül ettiğinden, onda aranmalıdır. Sonuç olarak o, dini inancın tartışmasız objesidir. Şartlı'yı bu şekilde düşününce iman da kendiliğinden, bilincin temeline iyice rapt olması şeklinde düşünülür.

İşte gerçek anlamın doğasını ortaya koymak için bu Şartsız-şartlı düalitesi zorunludur. Bir başka ifadeyle anlam, tinsel edimin form ve içeriğinin ilişkisinde anlaşılabilir. Her tinsel edimin bir form, bir içerik bir de anlamı vardır. Peki, form ile anlam arasındaki ilişki nedir? Töz ya da anlam içerikten farklı bir şeydir. Tillich içerikle, kendi yalın varoluşundaki objektif bir şeyi kast ederken, formla, entelektüel-kültürel alanı anlatmak ister. Bununla birlikte töz ya da anlamla, sadece forma anlamını veren anlamı ya da tinsel tözselliği anlarız. Dolayısıyla *töz ya da anlam, bir form sayesinde kavranır ve ona bir içerik içinde anlatım ve anlamlılık verilir*, diyebiliriz. Ona göre içerik, ârizidir; töz asıldır ve form aracı ögedir. Form, içeriğe uygun olmalıdır. Töz sayesinde formun taşması, içeriğin anlamını kaybetmesiyle aynıdır. İçerik, anlamın baskınlığıyla karşılaşınca ortadan kaybolduğu için form, içerikle kendi zorunlu ilişkisini kaybeder. Bu sayede form, sanki uzayda özgürce akan bir şey gibi, nötr bir nitelik kazanır.<sup>25</sup> Demek ki anlamın bir dışı vurumu olan kültürel yaratıcılıkta öz-form ilişkisi ya da ahengi o kadar önemlidir ki, bu yakalandığında mükemmel bir yaratımdan söz edilebilir.

24 A.g.e., s. 89.

25 Tillich, "On the Idea of a Theology of Culture", s. 43.

Hem uçurum hem de temel olan Şartsız, anlamın esası olmakla birlikte bunun yanında diğer iki ögenin de varlığı unutulmamalıdır. Kısacası her anlam bilincinde üç öge vardır: İlki, her farklı anlamın durduğu ve onsuz anlamsız olan bir anlam bağlamının farkındalığı. İkincisi, anlamın bağlamının anlamlılığının ve böylece de her özel anlamda mevcut olan *şartsız* bir anlamın bilincinin farkına varma. Üçüncüsü, şartsız anlamı icra etmek için, kendisinde özel bir anlamın durduğu ya da tutunduğu talebin ya da isteğin farkındalığıdır.<sup>26</sup> Bilinçsiz anlam düşünülemez gibi, anlam verme edimiyle de bilinç kendini dışa vurarak varlığını ifşa etmiş olur. Bu demektir ki, dünyada anlamın bütünlüğünün farkındalığı yeterli değildir: Hatta anlamın bütünlüğünün anlamlı olması gerekmiyor, ancak şartsız anlamın önvarsayımı her anlam ediminde canlı olmasaydı, anlamın bütünlüğü, her özel anlam gibi anlamsızlık uçurumunda kaybolabilirdi. Bununla beraber, anlamın şartsızlığı bizzat bir anlam olmayıp, daha ziyade anlamın temelidir.<sup>27</sup>

Yine anlamın zuhur ettiği bağlama “anlamın biçimi” dersek, şartsız bir anlam, “anlamın özü”dür. Ancak bu öz, anlamın bireysel olarak güncelleştirilmesinin anlamlı özü değil, fakat her bireysel anlama, onun gerçekliğini, anlamını ve özünü veren bir ögedir.<sup>28</sup> Bilinç, anlamın bireysel biçimlerine doğru ve bu biçimlerin birliğine doğru yönelmişse, kültüre başvurmamız gerekir. Şayet bilinç şartsızın anlamına, anlamın özüne doğru yönelmişse dine müracaat etmemiz gerekir. Her kültürel fiil, şartsız anlamı içerir; anlamın temeline dayanır. Kültürel fiil, bir anlam fiili olduğu ölçüde, özsel olarak dinîdir. Kültürel fiil, bilerek yapılmış dinî fiil değildir. Bir başka ifadeyle, herhangi bir kültürel yaratımda, şartsıza şartsız niyetiyle yani dinî bir amaç güderek yönelimden söz edilemez. Sonuç itibarıyla dinî olan, kültürel fiilde öz olarak bu-

<sup>26</sup> DnF, s. 68.

<sup>27</sup> A.g.e., s. 68.

<sup>28</sup> A.g.e., s. 68.

lunmaktadır. Halbuki kültürel olan, dinî olanda biçim olarak bulunur. Kültür, özel biçimlerin ve onların birliğinin tamamlanmasına, gerçekleşmesine doğru yönelen bütün manevî fiillerin özüdür. Din ise anlam birliğinin gerçekleşmesinde, anlamın şartsız özünün kavranmasına doğru yönelen bütün manevi fiillerin özüdür.<sup>29</sup> Demek ki kültür, anlamın ortaya çıktığı bağlam ya da anlamın biçimidir. Din ise, bu biçime tutunarak güncelleşen özdür.

Aslında Tillich form ve anlam arasındaki dengenin bizzat gerçekliği temin ettiği gibi, bunun gerçekliğin tabiatı da olduğunu kaydeder. Zira “dinî gerçekliğin bizzat kendi ‘evet’i ve bütün şeylere ‘hayır’ıyla zuhur etmesi, kesinlikle onun bizatihi doğasından kaynaklanır.”<sup>30</sup> Şartsızla bir ilişkisellik olan her anlam verme ediminde, Şartsız perspektifinden hem olumlayan hem de yadsıyan bir durum söz konusudur. Bu nedenle kutsal gerçeklik, Şartsızla anlam ve gerçekliğin hem temeli hem de uçurumu olması bakımından çift sembol olarak bağlantılıdır. Kutsal obje, kesinlikle, bizatihi kutsal değildir; daha ziyade bizzat kendini yadsıması sayesinde kutsaldır. Çünkü onun kendini olumsuzlaşması aynı zamanda sonlu her şeyi yadsımayı içerdiğinden dolayı kutsaldır.<sup>31</sup>

Demek ki, Tillich için her kutsal gerçeklikte ve her kutsal sembolde bir ‘Evet’ ve bir ‘Hayır’ın bulunması zorunludur. Şeylerin kutsallığının kutsallık bakımından bir önemi yoktur. Ancak belirli şeylerin, aşkın ve kutsal olana tanıklık etmesi bakımından özel ve seçkin sembolik gücü vardır. Belirli şeyler ve kişiler, formlar ve olaylar bütünüyle kendi karakterlerinden dolayı değil, fakat anlamların ve çağrışımların bağlantılarının yarattığı uyarıcılıktan dolayı sembolik bir güce sahiptir. Bu sembolik güç, kutsalı sekülerleştiren bir otonomi yüzünden çözülebilir. Bu durumda da sembolün vecdî ve pa-

29 A.g.e., s. 70.

30 Tillich, “On the Idea of a Theology of Culture”, s. 43.

31 Adams, s. 226.

radoksal karakteri yıkılır.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi, 'evet-hayır' diya-lektiği hakikati rasyonel bir tözün açılımı olarak kabule karşı bir garantörlük yapar.

Şu halde, varoluşta temel ile uçurum yani varlığın formu ile tüketilemez özü arasında bir gerilim vardır. Gerçekte on-lar, doğanın derinliğinde ilahi bir birlik içindedirler. Burada uçurum, temelle birleşmesinde yani anlamın oluşmasında yaratıcı öge iken, onun temelden koparak bağımsız akışı yıkı-cı unsur olur çıkar. Bir başka ifadeyle, anlamın temeli aynı zamanda anlamın tüketilemezliğinden dolayı anlama düş-mandır da. Şeytani ve Tanrısal ayrımı yapmayan Dinî bilinç-te, şeytani olanla Tanrısal olan yani anlamın uçurumunun tehdit ediciliği ile anlamın şartsız temeli özdeştir. Şeytaninin ve İlahinin ayrı ayrı idrakine varan bilinçte bir kırılma söz ko-nusudur.<sup>33</sup> Ancak buradaki kırılmadan kasıt, öz-form birliği-nin farkına varılmasıdır. Tamamen olmasa da, iki ögenin ayırdına varabilmek ve onları seçebilmektir.

## 2. Şeytani

Tillich şartlı olanın Şartsız mertebesine çıkarılmasını şey-tani (*demonic*) olarak tanımlar. Bu, bir anlamda Şartsız'ın ve anlamın sonsuzluğunun engellendiği anlamına gelir. Hatta form-anlam ilişkisi çerçevesinde düşünecek olursak, biçimin öz olarak telakki edilmesi de Tillich'e göre bir şeytanlaştırıl-ma durumudur.

Şeytani kavramından kalkarak Tillich, anlamın "özünde iki görünüşün olduğunu söyler. Bu görünüşlerin birincisi-ne göre anlamın "öz"ü, her özel anlamı oluşturan şeydir. Fakat ikinci görünüşe göre "öz", iç sonsuzluğundan dolayı her hususi anlamı sürekli olarak tehdit eden şeydir. Hususi bir anlam da, bu tehditten kurtulmak ve kendini her anla-mın özüyle özdeşleştirmek istediği zaman, heteronom ve

32 A.g.e., s. 228.

33 DnF, s. 95-7.

şeytani olur; çünkü o, biçimin şartsız olma isteğini tanımaz ve anlamlar evreninin birliğini yıkar.”<sup>34</sup> Demek ki, şeytanileşme durumunda anlanın ifşa olmasında form, içerik ve anlam ilişkisi bozulur. Mesela Nirvana gibi salt özü sembolize eden ‘mistik moneteizm’, biçimi yarıp geçip özün deryasında kaybolma arzusudur veya biçimi ihmalden başka bir şey değildir.<sup>35</sup> Mitte bu birliğin yakalandığına şahit olunur. Belki de paradoks din, bu Tanrısal birliğin tam anlamıyla ifade edildiği bir miti arar.<sup>36</sup> Bu anlamda vahiy de, anlamın formundan şartsız anlamın özünün süzülmesidir. Vahiy olayında ruhun iki fiili, gnosis ve agape (sevgi) fiilidir. İlahi hikmet ve dinamik güç olan sevgi formda tecesüm etmiştir. Biçim ve öz köklü biçimde birleşmiştir. Vahyin ideal sentezi açıkça ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Kısacası ikinci bölümde geniş olarak açıklanacağı gibi vahiy, şartsızın temel ve uçurumunun buluşmasıyla kemal noktadaki anlamın, kültürel biçime müdahalesidir. Öyle ki iman da, şartsız özün şartlı biçimlerde kavranmasıdır.<sup>38</sup> Bunun karşısındaki sahte iman ya da ideolojileri şeytani olarak düşünen Tillich, şartlı özün şartlı biçimlerde kavrandığını söyler. Oysa şeytaninin karşısına koyduğu ilahi kavramını ve vahyi açıklarken o, bunlarda bilginin ve sezginin, zekanın ve kalbin, şartlının ve Şartsızın kaynaştığını söyler.

Elbette vahiysel zaman, dolu dolu varoluşsal zamandır.<sup>39</sup> “Yaratmanın beraberindeki zaman içi boş, salt bir süre olmayıp, daha çok niteliksel bakımdan yaratma ve kade-re tekabül eden andır. Bu, Tillich’in Yeni Ahit’ten aldığı, yeni bir başlangıç, radikal bir dönüşüm dönemi, vaat edilen an, tamamlanmış an ya da kader ve karar olarak bize yaklaşan zaman dilimi anlamına gelen ‘*kairos*’ şeklinde ifade

34 Quellt, “Fransızcaya Çevirenin Önsözü”, *Din Felsefesi* içinde, Tillich, s. 33.

35 *DmF*, s. 105.

36 *A.g.e.*, s. 116.

37 *A.g.e.*, s. 119.

38 *A.g.e.*, s. 117.

39 Adams, s. 203, 255.

edilen zamandır.<sup>40</sup> Tillich Hegel'in Kairosu iyi yorumladığını kaydeder.<sup>41</sup> Tillich, bu kavramın köklerinin Grekler olduğuna dikkat çeker. Zira Greklerde biri kronos (*chronos*) diğeri ise kairos anlamında iki zaman anlayışı vardır. İlki, ölçülebilen saat zamanıdır ki, bizim kullandığımız kronometre ve kronoloji kavramlarının kökenidir. Öte yandan kairos saatin nicel zamanı olmayıp, niteliksel zamandır. Kairos, bir eylemi mümkün ya da imkansız kılan vuku bulmuş olan bir şeyi gösteren zamandır.<sup>42</sup> Bu düşünce modu, elbette zamansız düşünme modu diyebileceğimiz soyut logosun karşısında yer alır. Esasında Kairos, logosu önceler ve tabi olarak da onu belirler. Logos, kairos hakkında sadece kısmi bilgi verebilir. Zira kairos, Şartsız ve şimdinin ilişkilendirildiği ya da şimdide Şartsızla temasa geçerek, aktüel olarak var olmayı temsil eden bir kavramdır.<sup>43</sup> Demek ki logos, formlardaki statik düşüncenin zamansız ve tarihsiz soyutlamasından çıkarılırken, kairos bir bakıma hakikatin dinamik karakterine karşılık gelecek şekilde somut varoluşun karar ve kader karakteriyle bağlantılıdır.<sup>44</sup> Hristiyanlık bu anlamda zamanı ileriye yönelik varoluşsal bir etkinlik, bir tekrar anından ziyade soyut ve geriye dönük bir hatırlama olarak alır. Her karar, ilk karardan pay almayı sembolize ederek gerçekte somut, varoluşsal kararı tekrar eder. Bu anlamda Kierkegaard da, aktüalite alanını restore etme girişiminde bulunur. Akışa maruz varoluş safhında yer alma mücadelesini verir. Onun "korku ve titreme" kavramlarına yüklediği imanın gizemli devinimliliğini,<sup>45</sup> Tillich, uçurumun kıyısında hazır bulunmaya yükler. Sonuç olarak diye-

40 Tillich, "Religion and Secular Culture", s. 120.

41 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 85.

42 HCT, s. 1.

43 Adams, s. 55.

44 Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings", *Philosophical Writings* içinde, Cilt 1, s. 17.

45 Caputo, "Tekrar ve Knesis: Kierkegaard ve Metafizik'in Çöküşü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, s. 130, 142-144.

biliriz ki, Batı Metafiziğinde zamanı logosun temsil ettiği, Grek aklında Aydınlanma'nın, modernizmin vb. üretildiği dikkate alınırsa, Tillich perspektifinden bu metafiziğin şeytani bir metafizik olduğunu söyleyebiliriz.

## B. TEONOM, HETERONOM VE OTONOM KÜLTÜR

Dinin özünün kültürel biçimlerde gerçekleştiği ifade edilmişti. Bir bakıma din, anlamın şartsız özüyle anlamın şartlı biçimlerinin birleşmesinden doğmuştur. Bu birliğe Tillich, *teonomi* der. Aslında ona göre teonomi, hem din felsefesinin hem de teolojinin yegane amacı olmalıdır. Ona kulak verecek olursak: "Ben bunu *theos* (Tanrı) ve *nomos* (yasa)'dan oluşan *teonomi* ile isimlendiriyorum. Eğer bilginin, estetiğin, yasanın ve ahlakın özerk güçleri, hayatın nihai anlamına işaret ederse, o halde biz teonomiyle karşı karşıyayız demektir."<sup>46</sup> Bu, kültürün biçimlerinin, şartsızın özüyle dolu olması anlamına gelir. Aslında bütün kültürel yaratımların ardında Şartsız vardır ve o, dinin asıl özünden başka bir şey değildir. Kültür kendine has özü olmasını istiyorsa, dine muhtaçtır; aynı şekilde din, gerçekliğini ifade etmek için kültürün formlarını kullanmak zorundadır.<sup>47</sup> Demek ki, iman kulvarına girebilmek için kültürü yok saymak ne kadar yanlışsa, kültüre girebilmek için de imanı iptal etmek o kadar hatalıdır.<sup>48</sup> Şu halde diyebiliriz ki, teonominin özü, anlamın akli biçimlerinin ve anlamın temelinin, derinliğinin yeniden birleştirilmesidir.

Öte yandan şartlının şartsızdan bağımsız olarak ele alınabileceğini düşüncesi kültür ve dinin ayrılmasına yol açar. Bu ayrılmalardan ilkinin, otonomi kavramı üstünde düşünecek

46 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 90.

47 *DmF*, s. 84.

48 *ST*, III, s. 26.

olursak, her *otonomide* iki unsur vardır: “*Nomos*” ve “*autos*”. İlki, anlamın şartsız talebiyle uyumlu, izlenmesi gereken yolken, *autos* ise, biçimi bulunca şartsız özü kaybeden şartlının bizzat kendisince doğrulanmasıdır. Bu çerçevede inkar objektif olan bir şeyi ya da başka şeyi reddetme veya yadsıma değildir. Bunun esası, şartlı formlardaki objede durur ve dayanak mahiyetindeki anlamı yarıp geçemez. Belki de Tillich sisteminde buna otonom iman demek isabetli olacaktır. Bunun yanı sıra, bir de şartsız anlam belirli biçimlerde kavranabilir ve özgün biçimde dinî olan bir alanda açıklanabilir. Diğer biçimler bağımsız kültüre terk edilir. Sadece belirli biçimlerin dini sembollerin şartsız otoritesini kabul etmesine Tillich *heteronomi* der. Sonuç olarak Şartsız özün bulunmadığı otonomi, boş ve hayati-yaratıcı güçten yoksundur.<sup>49</sup>

Demek ki, bir öz ve form ilişkisinde, “form ne kadar artarsa otonomi o kadar büyük olur; töz ya da anlam ne kadar yoğun olursa, teonomi o ölçüde büyük olur. Ancak biri olmadan öteki var olamaz.”<sup>50</sup> Zira kültürel formda “yoğun bir anlam süzülmesi diyebileceğimiz vahiy, gerçekte git gide silikleşen bir formu içerir; öyle ki kendi dolup taşması içinde gerçekliğin formunu eritmesi, onu içerdği anlamına da gelir; ve bu dolup taşma bizatihi hâlâ formdur.”<sup>51</sup> Aynı şekilde teonomide Şartsız, hem biçimi hem de özü kesintisiz olarak kucaklar. Bu birliğe de bir inayetle, bir iman edimiyle ulaşılır. Paradoksa inanma, şartlı biçimde şartsız özün varlığını tasdik etmedir.<sup>52</sup>

İnkarcı tutum ise, şartlı biçimlerde kalıp, kendinin temeli olan öze ulaşamamaktır. Heteronom iman da, şartlı biçimlerde durur. O, şartlı biçimi şartlı olarak değil ancak şartsızın taşıyıcısı olarak anlaması bakımından bağımsız inançsızlıktan ayrılır.<sup>53</sup> Öz-form birlikteliğini gereği gibi yakalayamasa da heteronom iman, Şartsızı kabul eder.

49 *DnF*, s. 84-5.

50 “On the Idea of a Theology of Culture”, s. 42.

51 A.y.

52 *DnF*, s. 103-7.

53 A.g.e., s. 87.



Şu halde, “otonomi”, “heteronomi” ve “teonomi” kelimeleri, nomos ya da hayatın yasasına üç farklı bakıştır: Otonom ya da özerk akıl, evrensel aklın taşıyıcısı olarak insanın, kültür ve dinin kaynağı ve ölçüsü olduğunu iddia eder. Bir başka ifadeyle insanın ölçütü ya da yasası yine kendisidir. Heteronom veya bağımlı akıl, evrensel aklına göre edimde bulunamayan varlık olarak insanın, kendisine yabancı ve daha üst yasaya boyun eğmek zorunda olduğunu iddia eder. Teonomi ya da şer’i akıl, aynı zamanda insanın kendi temeli olan, ilahi temelde kök salan insanın bizzat kendi iç yasasıdır. Ancak hayatın yasası, insanın kendisi olmasına rağmen insanı aşar. Şimdi de din ve kültür arasındaki ilişkiye bu kavramlar uygulandığı zaman, sadece teorik ve pratik rasyonelliğin taleplerini izleyerek, nihai ve şartsız bir şeye herhangi bir referansta bulunmaksızın, kişisel ve sosyal hayatın formlarını yaratma teşebbüsünü Tillich, otonom bir kültür olarak isimlendirir. Öte yandan heteronom kültür, kendi rasyonellik yapılarını dağıtma pahasına da olsa, hem kurumsal bir din ya da sözde-bir dinin otoriter kriterlerine hem de düşünce ve edimin formlarına ve yasalarına boyun eğer. Teonom bir kültür, kendi yaratımlarında, yabancı bir şey olarak değil, fakat bizzat kendi tinsel temeli olarak, nihai bir ilgiyi ve aşkın bir anlamı ifade eder. Tillich’in ısrarla ifade ettiği gibi, *‘din, kültürün özü, kültür dinin formudur.’*<sup>54</sup> Kısacası dinin temeli olarak Şartsız tutkuyla yönelmeyi özde iki şekilde ifade edebiliriz. Otonom tinsel tutumda form, bizzat kendince belirlenir. Form ve öz yan yanadır. Oysa teonom tutumda bütün tinsel gerçekleştirmeler sayesinde Şartsız doğrudan doğruya kavrama isteği hakimdir.<sup>55</sup> Teonomide öz ve form ahenk içinde birbirine girmiştir.

Evet, burada Tillich’in gözünde din ve kültür arasındaki çatışmanın gerçek sebebi nedir? sorusunu sorabiliriz. Yukarıda tasvir ettiğimiz otonomi, sekülerleşir ve dinin dışında kül-

<sup>54</sup> Tillich, “Religion and Secular Culture”, s. 121.

<sup>55</sup> SS, s. 155.

türü ya da anlamı gerçekleştirmenin tamamını üstlenir. Böyle olunca da din ve kültür arasındaki çatışma kaçınılmaz olur. Otonom akıl Şartsız yerine geçer. Ancak kendi sıralarında meseleye bakacak olursak dinin görevi, otonom sürece Şartsızlık aşılmasıdır. Kültür ise, Şartsızın sembollerini rasyonelize etmeli ve biçimi hazırlamalıdır. Din ve kültür karşılıklı birbirini gerektirirken, aynı zamanda birleşmelerinde kendilerini de yaratmış olurlar.<sup>56</sup> Şu halde diyebiliriz ki, Tillich'e göre din-kültür çatışmasının asıl sebebi, otonom aklın hem kültürel formun hem de Şartsızın işlevini üstlenmesidir. Böyle olunca da çatışma kültür ile sözde-din arasındadır. Bizim seküler kültürel paradigmamızı örnek verecek olursak; Seküler akıl hem din hem de kültür işlevi görür. Özellikle de Tanzimat sonrasında sürekli modernleşen kültürün Şartsız ufku Seküler akıl olur. Ufuk yön vermekle birlikte, beraberinde sonsuzluğu barındırmalıdır. Tillich'in teonom kültür dediği şeyde sonlu ve sonsuz, öz ve form bir aradadır. Oysa Otonom kültürü sadece sınırlı akıl üretir ve dolayısıyla hem form hem de anlam işlevini gören sınırlı akıl kendi içinde çatışır. Tabiri caizse otonom akıl, kendi içinde kısa devre yapar.

### 1. Kutsal ve Profan

Otonom, teonom, ve heteronom kültürden bahsetmek demek, zımnen Kutsal karşısındaki üç ayrı duruştan da bahsetmek demektir. Heteronomi perspektifinden kutsal, tabiat üstü bir konumdadır. Otonomi yakasından kutsal ideal olur. Teonomi için o, paradokstan başka bir şey değildir. Şu halde Tillich için kutsal, aşkının paradoksal içkinliği şeklinde ortaya çıkar.<sup>57</sup> Tabiat üstüçülüğe göre "kutsal, kutsal objeye veya kutsal olaya öyle bağlanmıştır ki, bu obje veya olay üst bir alana yükseltilir ve geri kalan her şeye, sanki profan bir şeye karşı çıkılırcasına karşı çıkılır. Kutsal varlığın, kutsal özelliğinin kendi doğrudan varoluşunun inkarından doğduğu ve böyle-

<sup>56</sup> A.g.e., s. 204.

<sup>57</sup> Adams, s. 227.

ce kutsal varlığın her profan gerçeğe aynı durumda olduğu olgusu gözden kaçırılır.<sup>58</sup> Bir başka ifadeyle kutsal olarak tasavvur edilen, objektifleştirilir. Tillich buna 'şeytani' der.

Doğrusu Tillich'e göre hiçbir kültürel yaratım, kendi dinî temelini ve rasyonel oluşumunu gizleyemez. Dinî heteronomiye rağmen, dini bir sistemin bütün ritüellerinin, doktrinlerinin, kurumlarının ve sembollerinin, bir kültürü oluşturduğunu söylemek mümkündür.<sup>59</sup> Hatta nihai olarak ilgili olma şeklinde ortaya konan dinin, bir bakıma dinî sahalarda hor görülen sekülerle de ilişkisi göz ardı edilemez.<sup>60</sup> Çünkü seküler sahadaki gerçekliklerdeki Mutlakların en temelinde Biz-zat-Mutlak vardır.<sup>61</sup> Bilindiği gibi sekülerizasyon da bizzat mutlakdan ziyade, kilisenin kendini mutlakla özdeşleştirme-sine başkaldırır.<sup>62</sup>

Tillich'e göre otonom kültür, kendi nihai referansını, anlam merkezini, tinsel tözünü kaybettiği ölçüde sekülerleşmiştir. Mesela Rönesans, otonomiye yönelik bir adımdı ancak hâlâ o, rafa kaldırılmış Orta Çağ mirasının tinsel gücündedir. Aydınlanma, dinî özünü kaybetti ve hatta dinî olan ifadelerin pek çoğunu sekülerleştirdi. Ondokuzuncu yüzyılın sonları tamamen seküler bir otonomi tablosu sergilemiştir. Ancak burada bile, nihai bir şeyin kalıntısı olan dinî töz fark edilebiliyordu. Her şeye rağmen, bu kültürü yok etmeye çalışan çabalarda da yine dinî referans etkindi. Tillich'in hem biçimi hem özü, hem profanı hem de kutsalı yadsımaksızın yekpare bir yapı olarak gördüğü teonomiyi analizinde, insan kişiliğinin canlı ve bilinçaltı yarının, bilincin ahlaki ve entelektüel zulmüne karşı isyanı açığa çıkar. Bu, bir bakıma insanın dinî bir varlık olduğunu ifade etme isteğidir. Ona göre, din karşıtı hareketlerde bile gizli olan dinî ögenin varlığı inkar edilemez. Onların hepsinde ama hepsinde seküler terimlerle ifade

58 DnF, s. 93.

59 Paul Tillich: *Theologian of the Boundaries*, s. 122.

60 SA, s. 132.

61 A.g.e., s. 129.

62 A.g.e., s. 132-3.

edilse bile, nihai, şartsız, ve her şeyi belirleyici ilgi, mutlak suretle ciddi ve bu nedenle de kutsal bir hüvviyettir.<sup>63</sup>

Tillich'e göre kutsal ve seküler kavramlarını yan yana duran oluşumlar olarak düşünmek doğru değildir. Zira kutsal, sekülerin derinliklerindedir. Çünkü kutsal yaratıcı temeldir ve aynı zamanda seküleri eleştirmek için iyi bir kıstastır.<sup>64</sup> O, profan teriminin anlamını, "mabedin kapısının önünde olma" ve sekülerin anlamını "dünyaya ait olma" olarak tasvir eder. Her iki durumda da, Kutsalın vecdî, gizemli korkusu sıradan rasyonel yapıların dünyası adına terk edilir. Seküler rasyonedir ve rasyonelin Kutsalın irrasyonelliğini yargılaması gerekir. İşte tam da rasyonelin irrasyoneli yargılaması sırasında kendi şeytanileşmişliğini de fark etmesi mümkündür.<sup>65</sup> Seküler, kendi rasyonelliğini yargılarken, şeytanileşmişliğini fark eder. Ancak bu sırad, kutsalın da farkına varır.

Şu halde dikey ve yatay olmak üzere, insan varoluşunun anlamını sembolize edebilen iki boyuttan söz etmek mümkündür. İlki ebedî anlama işaret ederken, ikincisi ebedî anlamın zamansal gerçekleşmesine işaret eder. Her ne kadar dinlerin bazıları birini ötekine göre daha çok vurgulasa da, her iki öge de her dinde mevcuttur. Bütün dinlere has olan mistik öge dikey boyutla sembolize edilirken, yine bütün dinlerde mevcut olan etkin somut öge yatay boyutla sembolize edilir. Dikey boyut, "e rağmen" tutumuna yani nihai olan ile aradaki uçuruma rağmen, insanda var olan sonsuzluk boyutundan dolayı, ona koşma arzusunu sembolize eder. Oysa ikincisi, "çünkü" tutumuna yani insan sınırlı ve somut bir varlık olmasından ve bu şekildeki bir dünyada yaşamasından dolayı, nihai olana ulaşmada somut ögelerin vazgeçilmezliğine işaret eder.<sup>66</sup>

63 Tillich, "Religion and Secular Culture", s. 122-123.

64 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 82.

65 A.g.m., s. 89.

66 IRCM, s. 27-8.

Öte yandan o, somutun karşısındaki derinlik boyutunun her zaman bir gereklilik olarak karşımıza çıktığını kaydeder. İlahiyatçı, sezgi ve eylemin sembollerinin bir yapısı olarak dinin, en seküler kültürde ve bütünüyle mitten arındırılan teolojide bile, sürekli bir gereksinim olduğunu kabul etmelidir.<sup>67</sup> Tillich bu durumun kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Aksi halde tinin etkinliğinden söz edebilmek mümkün olmayacaktır. Zira tinden söz etmek demek, onun etkinliğinden bahsetmek demektir. Aksi halde tinin *cogitodan* farkı kalmayacaktır. Nitekim Tillich:

Ben dinin sürekli bir gereksinim olduğunu, tinin gerçek ve etkin olabilmek için cisimleşmeye ihtiyaç duyduğu olgusundan çıkarıyorum. Kutsal'ın, Nihai'nin ve Söz'ün seküler bir saha içinde olduğunu ve bunu pek çok kez bizzat tecrübe ettiğimi söylemek kesinlikle isabetlidir.<sup>68</sup>

Bir başka ifadeyle, kutsal genel olarak sonlu ve sınırlı her şeyde, ya da şu veya bu mahdut şeyde, özel bir şekilde tezahür eder. Gizemli niteliğine rağmen, görülebilen, duyulabilen ve temas edilebilen Kutsal burada ve şimdidedir. Demek ki, evrensel dinî temel, sonlunun içindeki Kutsal tecrübesidir.<sup>69</sup>

Yine de tinde yaşamın kendini aşması, aşılın sonlu gerçeklikler olmaksızın mümkün olamaz. O zaman aşılın ve aşılama-yan bakımından tinde yaşamın kendini aşmasında diyaletik bir durum vardır. Yaşamın kendini aşması olarak dinin, dinlere ve onları inkar etmeye ihtiyacı vardır. Demek ki, geniş anlamdaki din için, dar anlamdaki din, tinin kendini aşmasına aracılık eden bir merdiven fonksiyonu görür; hem de somut varoluştaki onun cisimleşmiş öğelerine mihlanıp kalmamak için onu inkar etme gereğini duyar.<sup>70</sup>

67 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 82.

68 A.g.m., s. 82.

69 A.g.m., s. 87.

70 ST, III, s. 98.

Tıpkı dinin demir attığı yaşam ve vital sahadaki belirleyicileri ifade etmemize yaşamın müphemliğinin karşı koyması gibi, dinde de sonlu ve sonsuzun bitip tükenmez devinimi müphemliğine yol açar. Öyle ki, dinde hem kutsal hem profan, hem somut hem soyut, hem öz hem biçim yani hem kültürel öğeler hem de tinsel cüzler birbirine öylesine girmiştir ki, bunları ayırt etmek mümkün değildir. Bu durum da, dinin belirsizlik yasasına tabi olmasına neden olur.<sup>71</sup> Ancak, Tillich, müphemliği, indirgemeciliğe ve belirlenimciliğe tercih eder. Özellikle de yaşam ve dinde, müphemlik bir zaaf olarak görülemez.

## 2. *Protestan Prensi*

Tillich'in, 'dinî geleneklerin büyük peygambervari ruhlarını harekete geçiren bir radikal' olduğu söylenebilir. Tillich'in asistanı olan Carl E. Braaten'in hocasında radikalizm olarak tanımladığı bu duruma Tillich'in protestan prensip dediğini kaydeder. Buradaki Protestanlık mezhepsel anlamda anlaşılmamalıdır. Zira o, Hristiyan geleneğin "katolik tözü"nün lehine de çalışır diyebiliriz. Çünkü amaç, katolikliği yok edecek bir protestodan ziyade, meselenin kalbinden yakalayacak eleştirel bir prensibi ikame etmektir.<sup>72</sup> Bu prensip "tarihsel bir orijinin yeni ve umulmadık gerçekleştirmelerini anlaşılır kılma olasılığını içerdiğinden dolayı dinamik bir kavramdır."<sup>73</sup> Aynı zamanda 'Protestan Prensi' Tillich'e göre, kutsal add edilenlerin mutlaklaştırılıp, putlaştırılmasına karşı koruyuculuk yapar. Zira Protestan Prensip'te "kutsal alan nihaiye seküler alandan daha yakın değildir; her ikisi de Tanrısala sonsuzca uzak ve kesinlikle çok yakındır."<sup>74</sup> Çünkü, bizzat kendinde varolan bir kutsaldan söz edilemez. Ondan söz edebilmek için, tinin Nihai olana bir yönelimi zorunludur.

71 TC, s. 66-7.

72 Braaten, "The Radicalism of Paul Tillich", *A History of Christian Thought* içinde, s. xiii.

73 Tillich, "Two Roots of Political Thought", *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries* içinde, s. 103.

74 CEWR, s. 47.

Tillich'e göre sadece protestan prensip değil onun düşüncesinde genel olarak prensip, fenomenin soyut tümelliğini içermeyip, gerçek olasılığı, dinamiği ve tarihsel gerçekliğin gücünü teslim eder. Prensip, kendi bireysel gerçekleşmesinden kesinlikle soyutlanamaz; çünkü o, sadece temel ve destekleyici bir ilişkide değil aynı zamanda, sürekli kendi gerçekliğiyle eleştirel ve yargılayıcı bir ilişkidir. Öz ve görünüş arasında çelişki olmayabilir; ancak prensip ile gerçekleşme arasında çelişme olabilir. Dolayısıyla bir prensibe aynı zamanda her daim bir karar ögesi içeren bir anlama edimi sayesinde ulaşılabilir. Örneğin Protestanlıkta her zaman vuku bulan ve her şeyin temeli olan Protestan prensibi hiç kimse anlayamaz; o, sadece bir karar temelinde yani sadece kavranmayıp, aynı zamanda eleştirilen bütün bir Protestanlık perspektifinden anlaşılabilir. Bu, tin sadece tinsel bir kararla anlaşılabilir şeklindeki düşünceyle bağlantılıdır.<sup>75</sup> Protestan Prensibe, tamamen Protestanlığa inanan akıl nüfuz eder desek, yanlış bir şey söylemiş olmayız.

Tillich geniş anlamdaki din ya da tinin hazır bulunuşu sayesinde salt profanlaşmaya veya şeytanileşmeye karşı konulabileceğini düşünür. Ruhtaki tinsel yaratıcı öge, kurumsallaşan dindeki sembollerin, ritüellerin ve diğer unsurların donmasına veya kilitlenmesine karşı koyar. Ancak öte yandan tinsel bir yönelimlilikle uyanan tinsel hâzır ve nâzırlık, kurumsal dinin öğeleri sayesinde dini ve kültürü yeniden gözden geçirmeye, dönüştürmeye ve yeniden yaratmaya can atar. Tillich'in Protestan prensip dediği şey budur. O, bütün kiliselere ebedilik yönünü gösteren ya da dinlerde her zaman olması gereken sonsuzluk ve dolayısıyla da onlara derinden bir dinamizm kazandıran bir ilkedен başkası değildir. Onun gözünde salt tinselliğin uçurumunda kaybolmaya veya şeytanileşmeye de tarihi dinler geçit vermez...<sup>76</sup> Protestan prensip, fikir ya da evrensel bir kavramdan vb. farklıdır. Prensip,

75 Tillich, "Two Roots of Political Thought", s. 103.

76 Tillich, *The Protestant Era*, s. xi vd.; *DF*, s. 28-9.

tarihsel bir fenomene kendini yeniden aktüelleştirme olasılığı vererek ve geçmişle irtibatını sürdürmek suretiyle devindirici ve destekleyici gerçek bir güçtür. Dolayısıyla prensip, gerçeğin tasviridir. *Bir prensip, kavramlarda kavranan tarihsel gerçeğin gücüdür.*<sup>77</sup> Demek ki, Tillich'e göre prensip geleneğin ve tarihin damarlarını ve katmanlarını içerdiği için, söz konusu geleneği tekrar diriltme gücüne sahiptir. Aynı zamanda o, bir kültürün nüvesini barındıran üstü örtük de olsa canlılığını kaybetmeyen, gelenek, tarih ve kültürün gücüdür.

---

77 Tillich, "Two Roots of Political Thought", s. 103.



# Din ve Kültür Birliğini Kavrama: Mantık  tesi Yöntem

**T**illich din ve kültürün birliğini kavrayan bir yöntemin gerekliliğine dikkat çeker ve o, bu yönteme mantık ötesi yöntem der. Ona göre göre tinin her ediminin bir anlam verme edimi olduğunu daha önce ifade etmiştik. Tıpkı realist bir epistemoloji anlamı kabul eden bir fiilden, idealist bir epistemoloji, anlamı veren bir edimden bahsetmesi gibi, mantık ötesi bir epistemoloji de anlamı gerçekleştiren bir fiilden söz eder. Bu bir anlamda suje ve obje ilişkisini ruhun fiilinde anladığımız anlamına gelir. Tin, her zaman anlamın g ncelleşmesidir ve tininin peşinde olduğu şey, anlamların karşılıklı olarak bağlanmasıdır.<sup>1</sup> Bir başka ifadeyle “tin ve şeyler arasındaki ilişki orijinal ile onun kopyası arasındaki bir ilişki olmayıp, şeylere anlam veren tindeki bir ilişkidir.”<sup>2</sup>

Tillich’e göre, din ve kültür ilişkisi mantık ötesi yöntem ışığında şu şekilde ifade edilebilir: Anlamın  z  ile formunun

1 *DnF*, s. 67.

2 *SS*, s. 164.

tam birliği demek, din ve kültür birbirleriyle karşılaşması demektir. Bu birlik, kültür zaviyesinden ulaşılabilecek en yüksek nokta iken, din için ise bir semboldür. Ancak Şartsız yakasından bu sembol hem kabul hem de inkar edilmiştir.<sup>3</sup> Çünkü Şartsız, kavranmaya ve belirlenmeye karşı koyar. Din de, özü bakımından böyle olduğu için, onlar açısından bu birliği bütünüyle ifade etmek zordur.

Tillich açısından mantık ötesi (*metalogical*) yöntem ne yapıp edip, aklın yaratıcı aktivitesini tasvir edebilmelidir. Bu süreç, elbette şartlı formlarda şartsız içeriğin tamamlanması ve kesinlikle bütüncül bir yapıdır. Mantık ötesi yöntem ise, bu süreci anlamaya yönelik bir kılavuzluk yapmaktan başka bir şey değildir. Mantık ötesi yöntemde hem mantık hem de mantıki olmayan diyalektik olarak aşılmıştır. Onun amacı tek yönlülükten ve soyutlamalardan ve dolayısıyla gerçekliğin soluk fotoğrafını çekmekten kaçınmaktır.<sup>4</sup>

Tillich, kendisinin tasvip ettiği mantık ötesi yönteminin temellerini Yeni-Platonculuk'dan aldığını ifade eder. Zira ona göre Yeni-Platonculuk da, düz, çıkarımsal aklın hakikati kavramakta yetersiz kaldığını fark eder. Ancak bu demek değildir ki, insanın bu yetisi görmezden gelinsin. Yeni-Platonculuk, çıkarımsal aklı yadsımadan onun öncülüğünde yol alırken, onu aşan coşkusal aklın önemine dikkat çekmiştir. Kısacası Tillich vecde dayalı aklın önemine işaret etmektedir. Hatta bundan dolayı itham altında kaldığını da kaydeder. Bu hususta ona kulak verecek olursak:

Yeni-Platonculuk'da da akıl inkar edilmemiştir. Zira onların icadı olan 'vecd' kavramını elde edebilmek için akla ihtiyaç vardır. Bir başka ifadeyle aklı yitirmeksizin ya da ondan vazgeçmeksizin onun içinde onu aşmak demektir vecd. Bundan dolayı da beni "kötü adam" yani "mistik" olarak suçlamışlardır.<sup>5</sup>

3 DmF, s. 82.

4 Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings", s. 16.

5 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 414.

Onun dine hayat tecrübesinin kendisini aşma dediğini hatırlayacak olursak, matematiksel akılla dini ortaya koyma çabası elbette yetersiz kalacaktır. Dinî ve kültürel yaratıcılığa coşkusal ve vecdsel bir durum mündemiçtir. İşte mantık ötesi yöntem de anlamın anlamını kavramaya çalışma, anlamın her güncelleşmesinin ritmini yakalamaya gayret etme ve bu sürecin işleyişini kavrama çabasıdır.<sup>6</sup>

Mantık ötesi yöntem Tanrı'dan sadece ona yalnızca dinî fiille yaklaştığımız ölçüde söz edebildiğimiz gerçeğini ısrarla vurgular. Dinî obje, dinî fiilin dışında belirlenemez; Şartsıza sadece çıkarımsal akılla ulaşamaz. Şartsızı kesinlikle dinî fiillerden başka bir yerde bulamayız. Tanrı'dan söz etme, metodolojik açıklamalardan ve nesnel varsayımdan oldukça farklıdır. Tanrı, imanla yaklaştığımız objedir. İmanla bilmenin dışında Tanrıdan söz etmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle imanı iman yapan şey, şartsıza doğru yönelmedir. Ancak Şartsızı kavrayan fiil, bir iman fiilinden başkası değildir; iman dışında Şartsıza yaklaşmak mümkün değildir.<sup>7</sup>

Tillich'e göre fiilin ve fiilin objesinin birbirinden ayrılması pek çok din felsefesinin temel yanılgısıdır. Bu ayrımı yapmakla, dinini nev'i şahsına münhasır bir fonksiyon olarak kavranmasının imkanı ortadan kaldırılır. Dinin özünü, şartsız anlama doğru yönelme şeklinde ifade eden mantık ötesi yöntem, bu sırada dinin hakikatini de kavrar. Şartsızın var olup olmadığını, dinî fiilin hakiki herhangi bir şeye yönelip yönelmediğini ve sonuç olarak bu fiilin hakikiliğini sorgulamak saçmadır. Gerçekte şartsızın varoluşu sorununun çözümü, şartsız olarak var olan şeyin bulunduğu kabulüne bağlıdır. Dolayısıyla da, Şartsızın kesinliği, temel kesinliktir. Her şüphe, bu temel kesinliğin kabulünden sonra ortaya çıkabilir. Dinin objesi, herhangi bir bireysel durum anlamında gerçek değildir. Evrensel sentez bir veri değil, ancak bir semboldür. Şartsızın şartsızlığını bozmaksızın

6 DİF, s. 67-8.

7 A.g.e., s. 88-9.

ve onu nesnelleştirmeksins olduğu gibi ancak ve ancak sembolle kavrarız<sup>8</sup>

Fakat öte yandan Tillich, “her bilgi fiilinde bilme ve bilinen şey, anlamı gerçekleştiren yönelme ve anlamın gerçekleşmesinin maddesi, düşünce ve varlık vardır”<sup>9</sup> der. Düşünce ve varlık özdeşdir. Ancak düşünce, kendisini sonsuzca aşmasına rağmen, bu iç gerilimi gizleyerek varlığa kendini denkleştirir.<sup>10</sup> Öyle ki bilginin bilgi olabilmesi için onun en genel anlamdaki varlıktan pay alması ya da ona katılması gerekir. Ancak burada Tillich bir yandan gerek iman gerekse de bilgi ediminde sujenin önceliğini vurgulamakla birlikte, öte yandan özcü bir metafizikte olduğu gibi bizatihi varlığı düşünceyle -aradaki gerilime rağmen- özdeşleştirerek bizatihi kâim bir varlık anlayışına da geçit verir. Gerçi o, bunun bir Varlık metafiziği çerçevesinde düşünülmesine karşı çıkacaktır. Buradaki düşünceyle varlığın özdeşleştirilmesiniyle o, etkin haldeki tinin varlığa yaklaşmasını kast eder.

Pek çok bakımdan fenomenoloji ile mantık ötesi yöntem arasında benzerlikler olmasına rağmen, Tillich, kendi yönteminin ötekinin eksiklerini tamamlayarak, onu aşma amacını güttüğüne dikkat çeker. Ona göre öz kavramı, kültürel alanda hususi fenomenlerden hareket ederek, dinî fenomenlerden özü soyutlayarak ya da özel bir objede, toplumsal ve evrensel bir tarihte, özün tezahürlerinin sezilmesiyle elde edilemez. Çünkü soyutlama, soyutlamayla keşfetmek zorunda olduğumuz şeyin bilincini gerektirir. Kıyaslamaya girmeden önce Tillich’in fenomenolojiyi nasıl anladığını ortaya koyalım: Fenomenoloji, özlerin dolaysız sezgisiyle fenomenin bilincine varmayı hedefler. Bir başka ifadeyle, yaşayan özü sezmeye çalışan bilinçteki öz fenomenolojik bir *a priori*dir. Belki de fenomenoloji, şu iki tablodan birini onaylamak durumunda kalır: ‘Her hususi fenomende özün sezgisine sahip olmak

8 A.g.e., s. 80.

9 A.g.e., s. 76.

10 a.g.y

için bireysel ve tarihsel bir gerçekliği, özün önemsiz bir teza-hürü olarak açıklar: Ya da hususi bir fenomeni, öz sezgisinin malzemesi olarak kullanmaya yanaşır.' Fenomenolojik yöntem, nesnelerin iç özüne doğru yönelmek için fenomenal dünyadan vazgeçen bir tutumun ifadesidir. Bu tutum, büyük ölçüde mistisizm de olduğu gibi, onu öze götüren biçim san-ki hiç yokmuş gibi bir görünüş sergiler. Belki de her daim sa-bit değişmez olanla birleşme isteğinin dışı vurumudur. El-bette söz konusu özlere yönelme bir bilinç durumunu gerek-tirir ya da bilinç demek onlara yönelme anlamına gelir. An-cak, biçimden ya da normdan bütünüyle soyutlanabilmiş bir özden bahsetmek zordur.<sup>11</sup>

Tillich'e göre mantık ötesi (*meta-logic*) yöntem, hem sez-giseldir hem de dinamiktir. O, bu yöntemle bir yandan ken-disinde akli biçimi barındırdığı, öte yandan sezgisel olarak saf biçimselliği aştığı için mantık ötesi der. Bu yöntem ya-şayan özü biçimde kavrar. Anlamın kategorilerini ve fonk-siyonlarını anlamlar evreninden çıkarır. Anlam öğelerini yani biçim ve özü derinden etkileyen canlı diyalektiği yaka-lamaya çalışır. 'Anlamlar evreninin kuruluşundaki iç dina-miğin sezgisine ulaşmak mantık ötesi yöntemin amacıdır.' Bu sezgi böylece, anlamın biçimlerini ve objelerini ayırır. O, büyük ölçüde objelerin oluşturulmasına yarayan, ancak bizzat objeler olmayan anlam biçimleriyle, fonksiyonlarla ve kategorilerle ilgilenir. Mantık ötesi yöntem, öz ve biçim arasındaki gerilimin anlamın teşkilindeki önemi yakalama-ya çalışır.<sup>12</sup> Demek ki bu yöntem, özü tinsel etkinlikte yaka-lama peşindedir.

Şu halde diyebiliriz ki, fenomenolojiyle karşılaştırıldığın-da, mantık ötesi yöntem özel biçimlerde durmaz fakat bu bi-çimlerin ardındaki –hem biçim hem de özün belirlediği ve özün her hususi sezgisinin bağlı olduğu- anlam ilkelerini sez-gisel ve dinamik bir şekilde kavrar. Kısacası mantık ötesi

---

11 A.g.e., s. 53-8.

12 A.g.e., s. 58-9.

yöntem, özün fenomenolojik alanının objektifliğini beyan eder. Anlamın ögeleri birbirinden ayrılmaz; çünkü biçimsiz öz ve özsüz biçim yoktur. O, hem anlamı hem de formu yakalamaya çalışır. Bu karşıtlık, özün sezgisi için geçerlidir. Bu yöntem, özün sezgisini, hayatı ve anlam biçimlerinin ilişkilerini, anlam ögelerinin özü ifade etme tarzlarından hareketle algılar.<sup>13</sup> Mesela gündelik dil, fenomenlere iyi belirlenmiş bir anlam verir. Bir şeye ad verilmesi, eleştirel biçimde açıklanmış öz kavramıyla, gündelik dilin genel ve yaşayan kavramını birleştirir. Bu noktada önemli olan bu birleşmeye nasıl bakmamız gerektiği ya da onu nasıl anlamamız gerektiği meselesidir. Fenomenoloji için dil, özün sezgisine giriş yoludur. Onun amacı sözün demek istediği şeyin sezgisine sahip olmaya çalışmaktır. Dilin yaratıcı Gestalt'ının özlerle sezgisel olarak birleştiği ve dilin gerçekte özü dolaysız biçimde ortaya çıkardığı hep varsayılan bir durumdur. Mantık ötesi yöntem bu varsayımı beli ölçüye kadar kabul eder. O, yaratıcı ruhun dilde ortaya çıktığını onaylamakla birlikte, bireysel yaratıcılığı ön planda tutmasından dolayı, dilin amaçlarının özü öz olarak ortaya çıkardığını kabul etmez. O, dile sadece hem dilin amacını anladığı hem de bu amacı değiştirdiği ölçüde bağlanabilir. Tillich'in önemle vurguladığı gibi mantık ötesi yöntem, anlamlar evreninin canlı akışına ve bu evrenin kutsal ve dinî yanına sadık kalır. Ancak o, eleştirel analizini sadece bu evrenden hareketle geliştirebilir. Yine mantık ötesi yöntem, bu akışın yapıcı eleştirisiyle dilde ve gerçeklikte yeni bir şeyi kavrar.<sup>14</sup>

Aslında mantık ötesi yöntem, imanın objesi olan Şartsız bütünüyle kavrama çabasıdır. Kutsal, bilincin dolaysız biçimlerini pozitif ve negatif olarak aştığından, o, bir taraftan bilincin kendini gerçekleştirme ve tamamlaması için temel olurken, öte yandan da bilincin önünde gerilediği uçurum olur. İlki sayesinde, hem bilinç hem de Şartsız, kendini ger-

---

13 A.g.e., s. 59-60.

14 A.g.e., s. 61-62.

çekleştirecek zemine sahipken, ikinci sayesinde de kutsal, profan bilincin yaklaştımadığı bir dokunulmazdır.<sup>15</sup>

Şartsız inanarak bilme çabasında bilincin varlığa bağlılığı kabul edilmelidir. Ama, bilincin varlığa bağlılığı onunla özdeşlik anlamına gelmez. Bilinç gerçekten varlığa bağlıdır. Tillich'in ifadesiyle bu bağlantı, biyografik olmayıp, işlevseldir. Hangi fikir olursa, olsun açıkladığı varlığın fikridir. 'Varlık ile bilinç arasındaki mesafe (*distance*) varlığın bilince yükselmesinin temel şartıdır. Bilgi sadece varlıkla ilişkiyi gerektirmez, aynı zamanda ondan uzaklaşmayı da gerektirir.'<sup>16</sup> Mantık ötesi yöntem, Şartsız temel olarak kavrarken, uçurumu da azami ima etme peşindedir. Eğer, ilkinin esas alıp uçurumu görmezden gelse, bir nevi rasyonel teoloji sınırlarında kalır. Öte yandan temeli hesaba katmaksızın Şartsızın uçurum oluşu kavramsallaştırılmaya çalışılsa, bu kez de dayanağı olmayan sezgi belirsizliğinde kısır döngü başlar.

Tillich'e göre fenomenoloji, saf öze nüfuz edip onu anlamak ister. Fenomenoloji, tin ile gerçeklik arasındaki dinamik ilişkiyi atlar. O, anlamı tinin icra ettiğini görmez. Onun bütün çabası bizzat özde varolan anlamı yakalamaktır. Mantık ötesi yöntem ise, anlam ilkelerini anlamlandırma evreninden hatta anlamlandırma esnasındaki tinsel edimde yakalamaya çalışır. Düşünce ve varlık arasındaki dinamik gerilim esnasında şartsıza yönelme, anlamın icra edilmesi ve yeni imal edilen anlamın anlaşılması söz konusudur. Ancak bunlar peş peşe olan edimler olmayıp, tinde bir ve aynı zamanda gerçekleşir. Öte yandan tinsel hayat herhangi bir anla sınırlandırılmaz. Tinsel sürecin iç sonsuzluğu onu, kendi yaratıcı gerçekliklerin bir adım daha ilerisine sevk eder.<sup>17</sup>

Demek ki Tillich, mantık ötesi yöntemle, rasyonel-irrasyonel, kutsal-seküler, öz-görünüş, anlam-biçim, kairos ve Protestan prensip kavramlarının hiçbirini kesinlikle dışta bırak-

<sup>15</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>16</sup> Tillich, "Two Roots of Political Thought", s. 102.

<sup>17</sup> SS, s. 164-7.

mayan bir yöntemi kast eder. İlk kaleme aldığı eserlerinde, fenomenolojinin aleyhine ve mantık ötesinin lehine sözler söylese de, daha sonra fenomenolojiye dair tavrı olumludur. Zira fenomenolojinin, algının bir yandan yönelimlerimizin ebedi ufku olarak varlığın temeline dayandığını, öte yandan da bizzat duyu dünyasına bağlı olduğunu söylediğini dikkate alırsak mantık ötesi yöntemle paralellik arz eder. Hatırlanacağı gibi Husserl'e göre bilinç, belirli bir şeyi nesnesi olarak düşünür (*to intend*); onun bir başına nesnesiz bir zihin hali olarak varolması sözkonusu olamaz. Bilinç bir şeyin bilincidir.<sup>18</sup> Ancak mantık ötesi yöntem dini tecrübedeki vecdî boyutu işin içine katmaya çalışır. Ancak Tillich'in bunu mantık ötesi yöntem çerçevesinde ne kadar başardığı tartışma götürür. Şüphesiz coşkusal ögenin önemine dikkat çekmek de kayda değerdir.

---

18 Husserl, "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* içinde, s. 108 vd.



# Dine Giriş Yolu Olarak İman

## A. ODAKLANMIŞ BİR EDİM OLARAK İMAN

Tillich, imanı tinin sadece herhangi bir edimi olarak görmenin bir gaflet olacağını kaydeder. Çünkü ona göre iman fiilinde bütün bir kişilik bir araya gelmiştir. İman ediminde tin odaklanmış bir durumundadır. Dahası imanın objesinden tin ona yöneldiğinde söz edebiliriz. Ona göre bir iman ediminde bilinç ve bilinçaltı, hissî ve iradi, tinsel ve –tutkusallığıyla ilintili olarak– tensel ve de rasyonel ve irrasyonel boyutlar vardır. İşte bunun için o, imanın bütün bir kişiliği talep ettiğini ifade eder.<sup>1</sup> O, bu konuda açıkça şunları kaydeder:

Nihai ilgi olarak iman, bütün bir kişilik edimidir. İman, kişisel yaşamın merkezinde cereyan eder ve kişiliğin tüm öğelerini ihtiva eder. İman insan tininin en merkezî edimidir. O, insanın bütün varlığının özel bir işlevi ya da belirli bir yönünün istidadı değildir. İman ediminde bütün bunlar birleşmiştir. Ancak iman, insanı oluşturan öğelerin etkisinin de bir toplamı değildir. O, bunların toplamını olduğu kadar her, özel etkiyi de aşar; onların her biri üzerinde kesin bir etkiye sahiptir.<sup>2</sup>

1 DF, s. 6-7, 106.

2 A.g.e., s. 4.

Ancak burada ifade edilen tin, kendisi nesne edilemeyen yegane şeydir ve o, salt edimsellikten başka bir şey değildir. Sadece kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleşmesiyle mevcudiyet kazanır. Şu halde tin, merkezi her yerde olan ve çevresi hiçbir yerde bulunmayan bir daire izlenimini vermektedir. Yine tinin merkezi olan “kişi” de nesne olamaz. “Nihai İlgî” olarak iman ediminde, bütün bir kişilik vardır. Bu, insanın bütün yönlerinin iman ediminde şu veya bu şekilde etkin olduğu anlamına gelir. Belki de karşımıza iman, onların hepsini etkinleştiren bir edim olarak çıkar. Beden, ruh ve tin insanın kesinlikle üç parçası değildir. Bunlar, insanda birbirine geçmiş üç boyuttur. Çünkü insan parçaların bir araya gelmesi değil, yekpare somut bir bütündür. İnsan, beden ve ruhun, vitallik ve rasyonallığın, bilinç ve bilinçdışının, duygusalılık ve entellektüelliğinin dinamik birliğidir. Nitekim iman da, bütün kişiliğin, nihai anlam ve önemi olan bir şeye doğru odaklanmış bir edimdir.<sup>3</sup> Zira iman, kişinin düşüncelerini, duygularını ve fiillerini canlandıran derunî bir güçtür. Öyle ki tapınmada adaleti, sevgiyi ve gücü birbirinden ayrılmazcasına birlikte tecrübe ederiz.<sup>4</sup>

Tillich burada ifade edilen odaklanmışlıktan kastının metaforik bir söylem olduğuna dikkat çeker. Nasıl ki bölünemez bir şey odak bir şeydir, onun kastettiği odaklanma da bireyselleşmenin bir niteliğidir. Metafora biraz daha yakından bakacak olursak, merkez bir noktadır ve açıkçası nokta ikiye bölünemez. Odaklanmış bir şey bizzat kendinden diğer varlığı geliştirebilir; veya ait olduğu bütünün bazı parçalarından mahrum kalabilir ancak merkez kesinlikle bölünemez. Olsa olsa o, tahrip edilebilir. Tillich’e göre bütünüyle bireyselleşmiş varlık demek, aynı zamanda tamamen odaklanan bir varlık demektir. Demek ki, buradaki ‘odak’ kavramı geometrik daireden alınıp, metaforik olarak bir parçanın tecrübe ettiği şeyi doğrudan ya da dolaylı olarak bütün diğer parçaların da deneyimlediğini anlatmak için kullanır.<sup>5</sup>

3 A.g.e., s. 4, 106; MB, s. 17.

4 Vancourt, “Hegel’in Din Felsefesi”, *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s. 32, 34.

5 ST, III, s. 32-33.

Tillich'e göre bütün bir kişilik edimi olarak iman, kişisel yaşamın dinamiklerine katılır. Kişisel yaşamın derinliğini onda ki kutupluluk ve derinlik oluşturur. İmanın oluşumu bağlamında bu kutupluluklardan ilk akla gelen bilinç ve bilinçaltı arasındaki kutupluluktur. Kişiliğin bir unsuru olarak bilinçaltı iman ediminde dışta kalmaz. Öte yandan bilinç ve bilinçaltı ögelerden her birini aşan kişisel merkeze bu ögeler katılınca, iman hem bir bilinç hem de bilinçaltı edimidir. Ancak merkezî bir edim olmaksızın bilinç ya da bilinçaltı güçler zihinsel durumu belirlerse imanın gerçekleşmesinden söz edilemez.<sup>6</sup>

İman edimine kişilik bütünüyle katıldığı için onu, kişisel hayatın dinamikleri içinde ele almak gerekir. Bilinçdışı ögeleri hesaba katmaksızın nasıl ki tam bir kişilikten söz edilemez, aynı şekilde imanı mütalaa edebilmek için bilinçdışını dikkate almak zorundayız. İmanın içeriğinde bilinçdışı ögeler önemli yer tutar. Nihai ilgi, tutkulu bir ilgidir, bu ilginin insanı ele geçirmiş olmasından başka bir şey değildir, inanma. En tinsel bir tutku dahi olsa onun tensel bir temelini olmaması düşünülemez. Beden, her hakiki iman edimine iştirak eder; çünkü iman, kesinlikle tutkulu bir eylemdir. Bir bakıma bilinçdışının temsilcisi olan beden, hem vital bir coşkusallığa hem de tinsel bir coşkusallığa götüren bir zühde iştirak eder. Eğer kişinin içselleşen bir imanından söz edilecekse, onun bilinçdışı itilimlerine tekabül edecek sembollerde bu güçler ifadesini, karşılığını bulması gerekir. İşte bilinçdışı itkilere temsillerini, sembollerini yani biçimini veren bilinçtir. İşte tam da burada bilinç ve bilinçdışı dirsek teması halindedir. Ancak bunların her ikisi de bunlardan her birini aşan kişisel merkezin içine (tin) alınırsa, onlar imanın gerçekleşmesine katılmış olur. Ancak bu durum olmazsa yani bilinçdışı ve bilinç ögeleri bir odaklanmış eylem olmaksızın zihinsel durumu belirleyecek olursa, iman gerçekleşmez ve bu bir zorlamadan öteye geçmez.<sup>7</sup> İman ediminde bilinç ve bilinçaltı ve diğer ögeler vazgeçilmez öneme sahip olmakla birlikte, benlikte vuku bulan aşmayı sağlayan kesinlikle tindir.<sup>8</sup>

6 DF, s. 4,5.

7 A.g.e., s. 5, 106, 107.

8 ST, III, s. 36.

Bilhassa dini tecrübede bilinç ve bilinçaltı birbirinden ayrılmazcasına birlikte iş başındadır. Biçimsel ve sınırlı bilinç adeta dört duvar arası diyebileceğimiz dünyayı kavrarken bu fenomenlerin ötesindekine bilincin ardındaki bilinçdışı nüfuz edebilir. Üst düzey dini tecrübede kişinin bilinç sahası, sujenin nereden geldiğini bilemediği bir hücumu uğrar. Zihnin bilinçdışı bölümü bilinci yarıp geçer.<sup>9</sup> Dini tecrübe esnasında kişinin bilinçdışı yaşantısı bilinçle bütünleşir. Bu kaynaşma kurgudaki bir bütünlük olmayıp, dinamik, dolayimsız, vital ve coşkusal bir kaynaşmadır.

Öte yandan bilinç sürekli değildir. O, kesintili, kopuk koptur. İnsan yaşamının bilinçli evreleri bir araya toplansa, toplam sürenin neredeyse yarısına ya da daha azına tekabül eder. Yine Jung'a göre 'bilinçdışı, değişmez, dural bir niteliktir, kesiksizdir. Kimi zaman bilinç etkinliği, sıfırın altına düşer ve bilinçaltında kaybolur. Varlığını bilinçaltı etkinlik biçiminde sürdürür.'<sup>10</sup> Bilinçdışı sürekli hareket halindeki bir enerji, bir kuvvet alanıdır. O, içgüdülerin, dürtülerin enerji alanıdır, O, bir enerji kaynağı olmakla birlikte bilinçten aldığı 'temsilcilerle' kurduğu ilişki sayesinde iş görür.<sup>11</sup> Demek ki, bilinçdışı bilincin kıyılarına çok şey bırakır; bir yandan onun zenginleşmesine katkıda bulunurken, öte yandan da bilinçte kendini bilinebilecek düzeye çıkarır.

Yine bilinç, bilinçdışının zhlileşmemiş, saçma sapkınlıklarını kontrol ederken, bilinçdışı da bilincin bayağı, boş, yavan akılsallıkta kuruyup gitmesine engel olmaktadır. Böylece onlar birbiriyle alışveriş halindeki bir kutuplaşma içindedirler. Bilinçdışının yaratıcılığı ussal, tek düze, düzenli ve biçimsel toplum ve yaşama tarzımızın yapısını ve önkabullerini tehdit eder. Bilinçdışı itilimler tam da doğalarından ötürü ussallığımızı yönelik bir tehdit oluşturabilir.<sup>12</sup>

9 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 234-238.

10 Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, s. 64-65.

11 Leledakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, s. 163.

12 May, s. 77, 87.

Belki de insanı bilinçdışı gibi bir derinlikten kopararak, Descartesçi anlamdaki hesapçı akla, düşünmeye ve bilince yani tek boyutluluğa hapsedme onun asıl bütünlüğüne ve doğasına yabancılaştırmak olacaktır. Aslında *cogito* varoluşa egemen olamaz; çünkü o, varoluşun bir alçalmasıdır. Varoluşu, mantıksal önermelerden çıkarılmış bir sonuç gibi görmek işin başında işlenen bir hatadır. Aksine düşünce, varoluşu kesinlikle yaşanılardan çıkarır.<sup>13</sup> Yine bilinçdışına dönük bir algılama diyebileceğimiz sezgi, özellikle de tinsel yaratıcılık edimlerinde görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. Belki de, insandaki biçimci rasyonel yönün temsilcisi Apollocu bilinç ile yaratıcılığın membaı, içgüdüsellliği kucaklayan ve olumlayan benliğin temsilcisi Dionysusçu bilinç bütün bir kişilikte birbiriyle temas halindedir.<sup>14</sup>

Her tinsel edim, hem belirli bir psikolojik materyal ağını, hem de bütün olarak odaklanmış ben için olası olan bir sıçrama oluşturmaya varsayar. Burada gerek düşünme, gerekse de karar noktasında, bütün odaklanmış bir benin reaksiyonu anlamında bir özgürlük vardır. Böyle bir özgürlük, bir bakıma var olan yetilerin -ki bunu kader olarak kabul edersek- bir araya gelip birleşerek yeni bir bütünlük içindeki tepkim de açığa çıkar. Odaklanmış bir ben edimi şu halde kader ve kararı bir araya getirir. Bu şekildeki bir insan anlayışı hem psikolojik (ya da biyolojik) monizmi hem de düalizmi yadsır. Tin boyutu yaşam sürecinde baskın olursa ya da damgasını vurursa, psikolojik merkez ona kendi içeriklerini şahıs merkezde birleştirilmesini teklif eder.<sup>15</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, hem bilinçdışı hem de bilinci aşan kişisel bir merkezde cereyan eden bir edim olarak iman, kişiliğe merkezî bir "konsantrasyon" yönü vererek bir ibre işlevi görür. İnsan bilincinin dağıtıcı ve parçalayıcı temayülü, kişisel hayatı tehdit eden önemli bir problemdir. Eğer birleş-

13 Kierkegaard, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, s. 294-298.

14 Nietzsche, *The Will to Power*, s. 1050; Brown, *Ölüme Karşı Hayat*, s. 190.

15 ST, III, s. 27-29.

tirici bir merkez yoksa, karşılaştığımız bir dünyanın sonsuz çeşitliliğinin yanı sıra insan zihninin içsel hareketleri, parçalanmış bir kişiliğin akışında sürüklenebilir.<sup>16</sup> Şu halde Tillich açısından imanı bir pusulaya benzetebiliriz. Pusuladaki mıknatıs kişilikteki her şeyi kendine çeken ve bundan sonra iman olarak mıknatıs değil de ibre olarak yol gösterme işini sürdürür. İman edimine de kişiliğin bütün yönleri katılmakla birlikte biz ona şu, şu... diyemeyiz; artık onların hepsiyle birlikte onlardan farklı ve daha fazla bir şey olmuştur.

İman ediminin gerçekleşmesinde ifade etmemiz gereken diğer kutupluluk ise rasyonel ve irrasyonel boyutlar arasındadır. Din ve kültür bahsinde imandaki irrasyonel yön zımnen söylendi. Elbette imanın gerçekleşmesi için hakikati bilebilmek, güzel ve adil olan anlamında iyiyi yapabilmek için de rasyonel boyut zorunludur. Ancak Tillich insanın asli yönünü rasyonellikle özdeşleştirmeye karşı çıkar. Çünkü insan, aklın lehinde ve aleyhinde karar verebileceği gibi, onu aşması da gayet tabiidir. Hatta akli tahrif de edebilir. Bu güç, insanının varlığının tüm öğelerinin birleştiği kendiyle ilişkiselliğin merkezi olan beninin (*self*) gücüdür. Kısacası iman, sadece rasyonel bir edim olmayıp, hem rasyonel hem de irrasyonel öğelerin aşıldığı bir edimdir.<sup>17</sup>

Yukarıda imanın hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerin aşıldığı bir edim olduğu söylenince, zımnen onun vecdî bir etkinlik olduğu da ifade olur. Zira o, kişiliği ihata eden merkezî bir edimdir. İmanın vecdî özelliği onun rasyonel yönünü dışlamaz ve rasyonel olmayan yönü de içine alır. Ancak vecdî yön ne rasyonel ne de rasyonel olmayan yön ile özdeşleştirilebilir. Esasında imanın vecdiliğinde hakikatin ve ahlaki değerlerin farkına varılır. Hatta onda geçmiş sevgiler ve nefretler, çatışmalar ve yeniden birleşmeler, bireysel ve kolektif etkiler vardır.<sup>18</sup> Demek ki "*vecd*, kişisel merkezde birle-

16 *DF*, s. 107.

17 *A.g.e.*, s. 6.

18 *A.g.e.*, s. 6-7.

şen kişiliğin tüm öğeleriyle birlikte, kendi olmaklığımız sona ermeden *onun dışında olabilmeyebilir.*"<sup>19</sup>

Odaklanmış bir edim olarak imanın anlaşılmasında son olarak kişilikteki bir başka gerilime göz atmamız gerekirse: bu, insan yaşamının bilişsel işlevi ile iradi ve hissi yönleri arasındaki kutupluluktur. Tillich her iman ediminde bilişsel bir edimin olduğunu altını çizerek. Ancak bu, imandan bağımsız bir inceleme süreci anlamındaki bir bilişsel süreç değildir. Zira buradaki bilişsellik, bir tasdik ve teslimiyet sürecinden ayrılmaz. Aynı şekilde imanı bağımsız bir 'inanma isteği' şeklinde telakki etmek de doğru değildir. Elbette insanı nihai olarak ilgilendiren şey hakkında istemli bir tasdik olduğunu bir gerçektir. Ancak imanı iradenin yarattığını söyleyemeyiz. İmanın vecdiliğinde, kabul ve teslim iradesi vardır. Tekrar ifade etmeliyiz ki, imana götüren sebep irade değildir. Aynı durum, his (*feeling*) için de geçerlidir. imanı duygusal bir patlama şeklinde ortaya koymak da doğru değildir. Vecdilikle kast edilen kesinlikle bu değildir. İnsanın tinsel yaşamının her ediminde olduğu gibi imanda da duygu (*emotion*) vardır; ancak duygunun imanı doğuramayacağı kesindir. İmanın bilişsel bir içeriği vardır ve o, iradi bir edimdir. Aslında merkezî bir bende bunlar birleşmiştir. Son olarak ifade etmeliyiz ki, kişilikteki bir öge imanın oluşmasında baskın olabilir ancak onun imanı yaratmasından söz etmek mümkün değildir.<sup>20</sup> Görüldüğü gibi, ona göre imanı ne iradeci, ne rasyonalist, ne duygucu ne de fideist tutumlar tek başına açıklayabilir.

Şartsıza yönelme şeklindeki iman ediminde bilgi, şartsızın gerçekten varolduğunu teyit eden bir bilgidir.<sup>21</sup> İman, bağımsız bir araştırmanın sonucu değil fakat bütüncül bir kabul ve teslimiyeti içinde barındıran bilişsel (*kognitif*) bir tasdiktir.<sup>22</sup> Aslında inanma edimindeki bilişsellik, 'dini duygunun yöneldiği objenin kesinlikle varlığını teyit eden' hü-

19 A.g.e., s. 7.

20 A.g.e., s. 7-8.

21 DnF, s. 80.

22 DF, s. 7.

kümde ifşa olur.<sup>23</sup> Zira o, bazı önermelerin kabulü ya da reddi olmayıp, bir varoluş halinin kelam ile buluşmasıdır. Bir diğer ifadeyle inanma ediminde kelam, mümine varoluşsal şah damarı olmayı taahhüt eder.<sup>24</sup> Ancak Şartsız, kendisinin tamamıyla bilinmesine, nesnelleştirilmesine karşı koyar. Bununla birlikte Nihai'ye ilişkin daha önceden hiçbir tecrübe olmaksızın, bir ele geçirilmiş olma ya da kavranılmış olmadan söz edilemez.<sup>25</sup> Zira nihai ilgi, insan doğasına yabancı bir şey değildir. İlgi, kavramı da bir yabancılıktan ziyade asılda var olan şeyi ima etmektedir.<sup>26</sup> Yine sözünü ettiğimiz ilgide, irade de mevcuttur.<sup>27</sup> Şu halde mutlak surette ilgili olma ediminde, tinsellik, akılla, bilinçle, tutkuyla, iradeyle ve duyguyla bağlantılıdır.

İlginçtir ki, Tillich, esasında Tanrı'yı da varlığın merkezinde olarak telakki eder. Zira inançsızlık da varlığın merkezindeki Tanrı'dan yabancılaşmadır. Bu bir anlamda sevgisizliktir. Çünkü son tahlilde Tillich'e göre imanı sevgiyle özdeşleştirmek mümkündür.<sup>28</sup> Öyle ki Tanrı da sevgidir. Ondaki sevgi Tanrı'nın diğer sıfatlarıyla da birdir.<sup>29</sup> Görüldüğü gibi Tillich sevgiyi irade, his vb. gibi tinin herhangi bir etkinliği olarak görmez ve onun bütün bunları aştığını söylemek ister. Burada Tillich'in Tanrı'yı Augustinuscu gelenek içinde telakki ettiğine tanık olmaktayız. Onun Tanrı'nın Bizzat-Varlık olması dışındaki tüm nitelermelerin sembolik olduğunu söylediğini aklımızda tutarak, yukarıda ifade edilen 'sevgi'—dir (is) şeklindeki değerlendirmesini de bu bağlamda düşünebiliriz. Ancak Tanrı bahsinde de göreceğimiz gibi Tillich'in Tanrı'yı bu şekildeki bir özdeşleştirmesi neredeyse yok denecek kadar azdır.

23 Deman, "Din ve Bilgi", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s. 131.

24 Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, s. 150,

25 DF, s. 7, 99.

26 Tillich, "Two Roots of Political Thought", s. 99.

27 DF, s. 99-100.

28 ST, II, s. 48.

29 LPJ, s. 115.



## B. İMAN VE VAR OLMA CESARETİ

Tillich'e göre imanın, Şartsız tarafından ele geçirilmiş olma ya da nihai olarak ilgili olma olduğunu söylemiştik. Ona göre bu tanımda ontolojik ve değer öğeleri birbirine münde-miştir. Tillich, Platon'un *Devlet'*inde cesaretin, tinsel (*spirited*) ve cesur öge (*thymós*) olarak ruhun bir yönü olduğuna dikkat çeker. Bu cesur öge, entelektüel ve duyusallık arasındadır. Öyle ki, cesaretin rasyonellik ve arzu arasındaki yarığı birleş-tirme işlevi vardır. Dolayısıyla onun ruhun yapısında merke-zî bir pozisyonu vardır.<sup>30</sup> Tillich cesaretin Almanca etimolo-jisine de giderek, yiğitlik ve cesurluk için iki kelimenin kulla-nıldığını söyler. İlki, Şövalyede üst değer için mevcut olan kararlılık ve kesinlik anlamındaki *Tapfer'*dir. İkincisi ise ruh-sal durum, yürek meselesi anlamındaki *muting'*dir. Tillich A. Thomas'ın ise akıl, hikmet, adalet ve ölçülülüğü cesarettten ayrı düşünmediğini kaydeder.<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi Tillich, Grekler ve Orta Çağ'da cesaretin tinsellik, bilişsellik ve duyusallıkla ilgili olduğunu hatırlatır. Cesaret bunlar arasında bir köprü işlevi de görür. Hatta cesa-ret Bizzat-Varlık ile bizim aramızda bir vasıta fonksiyonuna da sahiptir. İmanı, bu anlamda varolma cesareti olarak düşü-nebiliriz. Zira,

Cesaret, yok olma gerçeğine rağmen varlığın kendini onay-lamasıdır. O, ya kuşatıcı bütünün bir parçası olarak ya da söz konusu bütünde bireysel bir kişilik olarak bizzat kendini onay-layarak, yok olma kaygısını üstlenen bireysel ben edimidir.<sup>32</sup>

Varlığın bu şekilde kendini onaylamasında bir kesinliğin, bir güvenin olduğu açıktır. Ancak öte yandan iman, sonlu-nun sonsuz tarafından ele geçirilmesi şeklinde tasvir ettiği-mizde, bu kez de şüphenin mevcudiyeti kaçınılmazdır ve bu şüphe, sadece onu ortadan kaldırmaya yönelik odaklanınay-

30 Tillich, *Courage to Be* (bundan sonra CTB), s. 2-3.

31 A.g.e., s. 6-7.

32 A.g.e., s. 155.

la bertaraf edilemez ve onu göğüsleyecek olan şey cesarettir. İşte imanın dinamik görünüşlerinden biri de, bu şüphe ve cesaret arasında cerayan eder.<sup>33</sup>

İmanın kesinliği “varoluşsal” bir kesinliktir. Bu varoluşsal duruşun dinamik gerilimi diyebileceğimiz birbirine kenetli iki unsur vardır. İlki, nihai ya da mutlak olan bir şeyle ilgili olma (*related to*) konusundaki kesinliktir. Diğeri ise, şüphe ve cesaret içeren risktir. Öyle ki, sonsuzla ilişkide olan sonlu varlık iman ediminde şüpheyi derinlere bastırır. Tam da bu sırada onu kesinlik ele geçirir. Öte yandan iman gerçekten nihai olmayan ve nihai olarak alınırca yıkıcı olabilecek bir kaygıya (*concern*) teslimiyettir. Ancak bu kuramsal bir problem karşısındaki tedirginlik veya ikirciklenme olmayıp, varoluşsal bir “olma ya da olmama” meselesidir.<sup>34</sup> Kişi imanda, tam da nihai olmayan bir şeyi nihai olarak kabul etme ve kişiliği onun etrafında örmek suretiyle aslında hiç de nihai olmayan bir şeyi odağa alma ihtimalinden dolayı, kişilik merkezini tehlikeye atar. Bir başka ifadeyle, nihai ilgi adına putlaştırılan şey onun yerine geçirilebilir. İşte bu anlamda nihainin muhtevasına mutlak surette bağlanma kesinlikle içinde şüpheyi barındırır. Bu, metodolojik ya da septik şüpheden farklıdır; o, kesinlikle varoluşsal şüphedir. Şu halde, imanda nihai ilgi, şüphe ve cesaret birbirinden ayrılmazcasına kenetlidir. Öyle ki inanan ile inanılan arasındaki zorlu uçuruma rağmen, cesur tasdiktir iman. Bu şüphe, ilginin ve onun mutlaklığının da delaletidir.<sup>35</sup> Nihai olanın insanı ele geçirmesinde bir şüphe ögesinin bulunması ilk önce insana biraz tuhaf gibi gözükse de, ‘İbrahim’in imanında’ da benzer tutumun olduğunu anımsayınca bu gariplik yerini olağana bırakır. Öyle ki İbrahim arayış içindeyken, hakiki Tanrı’yla karşılaştığından emin olmasına rağmen, yine de ondan Tanrılığını doğrulayan deliller, alametler istemiştir. Bu belki de imanı dinamik tutan ve

<sup>33</sup> DF, s. 16.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 17-22.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 104.

kaçınılmaz olan bir iç gerilimdir. Ciddi bir '...e rağmen' ve nihai ilgi halinde kişinin cesur tasdiki imanının dinamiğinin bitip tükenmez enerjisidir.<sup>36</sup> Zira

Nerede bir meydan okuma ve cesaret varsa, orada bir ıskalama olasıdır. Cesaret, her zaman yoklukla tehdit edilir, her da-  
im riski içerir. Bu, gerek bizzat şahsiyetini kaybetme ve şeyler  
bütünü içinde bir şey olma riski, gerekse de kişinin ilişkisizliğin  
boşluğunda kendini yitirme riskidir. Cesaretin, *kader ve ölüm kay-  
gısında* tecrübe edilen, *boşluk ve anlamsızlık kaygısında* mevcut  
olan, *suç ve aşağılanma kaygısında* etkin olan yokluğun üstesinden  
gelici bir güce yani varlığın gücüne ihtiyacı vardır.<sup>37</sup>

Görüldüğü gibi varoluşsal cesaretin bir ucu tam birey olan şahısta iken, diğer ucu bireyin kavi dayanağı olan varlığın gücündedir. Zira iman ediminin inanan ile inanılan arasında var olan bir katılma ve ayrılma şeklinde cereyan eden başka bir gerilimi içinde taşıdığını söyleyebiliriz. Nihai ilgi tarafın-  
dan ele geçirilmiş olma olarak iman ediminde, iki tarafın ya-  
ni ele geçiren ve ele geçen aynı yerde olması zihinde hemen-  
cecik beliriveren bir gerçektir. Elbette burada ifade edilen 'ay-  
nı yerde olma' sözü metaforik bir sözdür. İnananın nihai ilgi-  
sine katılmaksızın onun bütünüyle nihai olarak ilgili olma-  
sından söz edilemez. Burada unutulmaması gereken husus-  
lardan biri de, nihai olana ait daha önceki bir tecrübe olmak-  
sızın ya da onun tecellilerine tanık olmaksızın tam bir katıl-  
ımdan da söz etmek mümkün gözüküyor. Katılma olmak-  
sızın imandan, imandaki kesinlikten söz edilemez.<sup>38</sup> Tillich'e  
göre tin, ahlaki edimde pratik olarak da olsa benzer bir bü-  
tünleşmeyi ve gerilimi tecrübe eder. Zira ahlaki edimde ise,  
tin, bir yandan tam bir bireyselleşme içindeyken, öte yandan  
da varlığın gücüne katılmaktadır. Bir başka ifadeyle burada  
da bir yandan Mutlak, öte yandan da rölatif ögenin olması  
kaçınılmazdır.<sup>39</sup> Aksi halde Nietzsche'in 'güç istemindeki'

36 A.g.e., s. 16, 21, 34-5.

37 CTB, s. 155-6.

38 DF, s. 99-100.

39 ST, III, s. 32.

insanın salt bireysellik sarmalına hapsolmuşluğu ile yüz yüze kalırız.

Katılma kavramı üzerine iyi bir tefekkür, katılan ve katılan arasındaki ayrılığa işaret eder. Bu ayrılıktır ki imandaki en önemli öğelerden biri olan “her şeye rağmenlik” ögesinden söz etmeye izin verir; böyle olmasaydı iman, ne bir riski, ne de cesareti barındırırdı ve mutlak surette kesinlik anlamına gelirdi. İnananın Tanrıdan kopuk olduğu ve dolayısıyla nihai olan sonsuzken, inananın sonlu olduğu ihmal edilirse, mistisizmin hatasını ‘marifet’ olarak ilan etme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.<sup>40</sup> Bu hatırı sayılır mesafedir ki, inanan ona el açar ve önünde dizleri titrer. Bu iki ayrı şeyin arasındaki birleştirici köprü cesarettir, sevgidir ve güvendir.

Şu halde iştirak ögesi imanın kesinliğini temsil ederken, ayrılık ögesi de ondaki şüphe unsuruna tekabül eder. Ve bunlar diyalektik bir gerilim içinde, zaman zaman kesinlik şüpheyi alt ederken, bazen de şüphe kesinliğe direnç gösterir. Ancak bu durumlar sürekli bir devingenlik içindedir ve onlar imanın unsurlarıdır. Geleneksel düşünce modunda kavi bir iman sanki hiçbir surette şüpheye yer bırakmaz gibi düşünülür. Bu kutupluluklardan birinin yani imanın dairesinde yer almak huzur sahası gibi düşünülebilir. Oysa bunların aşıldığı yerdedir huzur. İmanda şüphenin bastırılması geçici bir ferahlık verirken, sürekli aydınlık cesaretle kazanılır. İşte bu durumda cesaret, şüpheyi yadsımaz, sonluluğun bir ifadesi olarak onu bünyesine alır ve nihai ilginin muhtevasını tasdik eder. Söz konusu tasdik her ne kadar nihainin nihailiği konusunda bir meydan okuma ise de, bu meydan okumada nihailik konusunda bir risk her daim mevcuttur.<sup>41</sup>

Şimdi geleneksel teolojinin formüle ettiği iman için de bunları söylemek mümkün müdür diye soracak olursak; Tillich buna hayır diye cevap verir. Bu şekildeki iman, yukarda

40 D F, s. 100.

41 A.g.e., s. 100-1.

tasvir edilen dinamik yönden yoksundur. Geleneksel teolojinin imanı, nihai ilginin eski ya da bir zamanlar edinilen tecrübelerin ölü artığı olduğu söylenebilir. Ancak bununla birlikte dirilme şansı vardır. Geleneksel olmakla birlikte, bu imanın yaşadığı yer sembollerdir. Bu sembollerde imanın otantik gücü hâlâ mevcuttur. Öyle ki nesilden nesile aktarılan dini semboller sanki hayatîyetini yitirmiş gibi gözükebilir. Ancak onlar hayatın farklı cihetlerinden anlamın taşıyıcısı olabilirlerse, yine diriliğini muhafaza ediyor demektir. Unutulmamalıdır ki, yaşayan imanda, nihai ilgi, kesinlik kadar şüphe ve cesareti de ihtiva eder. Bu, tutku, kaygı ve vecd içinde tecrübe edilir. Ancak bu tecrübe, somut bir muhtevadan soyutlanarak tecrübe edilmez. O, somut muhtevanın içinde, onunla birlikte ve onun aracılığıyla tecrübe edilir. Fakat analitik zihin onu kuramsal bakımdan yalıtabilir.<sup>42</sup>

İnsanın kendi varlığının temeliyle ilişkisi, varlığın yapısından (*structure*) alınan sembollerde ifade edilmesi gerektiği için, katılma ve bireyselleşme kutupluluğu, var olma cesaretinin özel bir niteliğini tayin ettiği gibi, bu ilişkinin özel bir karakterini de belirler. Eğer katılma baskınsa, Bizzat-Varlıkla ilişki mistik bir hüviyettir; bireyselleşme hâkimse Bizzat-Varlıkla ilişki kişisel bir karaktere sahiptir; her iki kutupta kabul edilir ve aşılsa, Bizzat-Varlık'la ilişki *iman* karakterini haizdir.<sup>43</sup>

Tanrı'nın üstündeki Tanrıyla yani Şartsızla mistik birleşmedeki cesaret karşısında varlık düzeyine inmiş tanrıların tanrısallığından söz edilemez. Mistiğin nihai gerçeklikle birleşmesi, sonlu dünya perspektifinden onun kendini yadsıması olarak görünürken, aynı durum nihai açısından kusursuz bir kendini onama şeklinde görünür. Asli beninin bizzat varlığa ait olduğunu telakki eden kişi, aynı şekilde ölüm ve yokluk kaygısına da direnebilir. Var olan her şey varlığın gücüne katıldığı için mistisizmin dayandığı özdeşlik ögesi dini

42 A.g.e., s. 102.

43 CTB, s. 156-157.

tecrübede mevcuttur. Varlığın temeli ve bunun yokluğa direnen gücü etkin olmadığı sürece, ne sonlu varlığın kendini onamasından, ne de var olma cesaretinden söz edilebilir. Bu gücün tecrübesi, Tanrı'yla kişiyle kişi olarak karşılaşmadaki vazgeçilmez mistik ögedir.<sup>44</sup>

İmandaki bireyselleşme kutupluluğu, kendini dini tecrübede Tanrı'yla karşılaşma olarak gösterir. Orada mevcut olan cesaret, güven cesaretidir. Esasında bu güven cesaretini iman cesaretiyle özdeşleştirebiliriz. Şu halde iman, hem mistik katılımı, hem de kişisel güveni kucaklar. Paul Tillich, Luther'in iman için kullandığı "...e rağmen" ögesini benimser ve inananın Tanrı'ya sarsılmaz güveninden ve onunla şahıssal karşılaşmasından kendini bizzat şalus olarak onama şansını yakaladığından bahseder. İman sürecinde hakim olan kaygıya rağmen inanan, Tanrı'ya olan sarsılmaz güveninden ve onunla karşılaşmasından kendini nasıl onadığını tecrübe eder.<sup>45</sup> İmanda varoluş, tasdik edilmeyi arar. Kurtuluş ümidi, affedilmeyi bekler. Bu ümide eşlik eden kaygıyla birlikte Tanrı'ya 'efendim' diyen mü'min, varoluşsal olarak tasdiki tecrübe eder.

İnanan kendi sonluluğuna yani nihai ile arasındaki sonsuz uçuruma ve günah işleyerek ona karşı çıkma ihtimaline yani şeytani ayartma riskine rağmen, onunla bizzat karşılaşma şeklindeki kesin güveni derinden hisseder. Sözünü ettiğimiz aradaki hatırı sayılır uçurumun ya da ondan kopmuş olmanın üstesinden, insanın tininin sonsuzluğu barındıran en yüksek seviyesinin ona katılması şeklindeki mistik birleşmeyle gelinir. Yine inanan sonlu ve sınırlı bir varlık olarak nihai, sınırsız ve sonsuz olana katılmakla birlikte, tam bir birey olarak onun karşısında direnir.<sup>46</sup>

İşte Tillich'e göre bu '...e rağmen' unsurları yalnız ve yalnız "imanla meşrulaşabilir (*justification by faith*)". Ya da hem

<sup>44</sup> A.g.e., 156-160.

<sup>45</sup> A.g.e., s. 160-161.

<sup>46</sup> A.g.e., 162.

bağışlanılacağımızın hem de bu sonsuz yarığın aşılabileceğinin garantörü, inanan ile Tanrı arasındaki diyolojik ilişkidir.<sup>47</sup> Tillich'in gözünde iman sayesinde meşruiyet kazanma demek, sadece dinî-ahlaki yaşamı değil, aynı zamanda dinî entelektüel hayatı da içine alır. İnanan, sadece günahkar olmasından dolayı değil, imana mündemiç olan şüpheden dolayı da meşruluk kazanır. Şüphe durumu bizi Tanrı'dan bütünüyle koparmak için gerekçe olamaz. Hattaşüphe, inanan ile Tanrı aradaki büyük uçurumdan dolayı kaçınılmazdır. Fakat bu şüphe, imanın hâkim renginden dolayı gün yüzüne çıkamayacak kadar geride kalır. İmana kendi dinamizmini ve canlılığını veren onun şüpheyeye geçit vermeme mücadelesi olamaz mı? Öte yandan Tillich söz konusu şüphe 'olmasaydı, ben bir ilahiyatçı olarak kalmazdım', der.<sup>48</sup> Aynı şekilde imanın donuklaşmadan her zaman taptaze kalmasını temin eden ögenin onun şüpheyi de içermesidir. Yine dinî müesseselerin özellikle de kilisenin vahyi kendi içinde yeniden yorumlayarak tekrar yaratılmasına imkan vermesinde, "iman riski"nin önemi inkar edilemez.<sup>49</sup>

Tillich terminolojisinde iman riski, "Şartsızın farkındalığında herhangi bir olasılık ya da kesin olmayıştan ziyade, Şartsız ile insan yaşamı dahil, olumsal şeyler arasındaki ilişkiye işaret eder. Şartsız, bazı somut tecessümlerle özdeşleştirilirse, iman riskine davetiye çıkarılmış demektir. Aklın işlevi Şartsızı, anlamak, kavramak ve tasdik etmektir."<sup>50</sup> Demek ki Tillich, iman olayında hem inanan ile inanılan arasındaki mesafeden, hem de sahte nihailerle gerçek nihai yerine ikame etme kaygısından kaynaklanan şüphe durumunu 'iman riski' olarak ifade etmektedir.

Belli ki Tillich, var olma cesareti kavramını kasıtlı olarak seçmiştir. Peki, asıl maksadı neydi, bu seçimde? *Courage to Be*

47 A.g.e., 164-5.

48 PE, s. xii-xiii.

49 ST, I, s. 144.

50 Smith, "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy* içinde, Cilt 55, Sayı 22, s. 932-933.

isimli eserinde bu oldukça barizdir. Cevap: Mutlak imanı açıklamak için olacaktır. Tillich ne salt mistik birleşmenin, ne de kişisel karşılaşmanın, iman fikrini bütünüyle dolduramayacağına dikkat çeker. Bunların yarusıra iman, varlığın temeliyle birleşmekle birlikte ruhun sonsuza yükselmesidir. Yine iman, bizzat-varlığın gücü tarafından ele geçirilmiş olma durumudur. Var olma cesareti imanın ifadesidir ve imanla kast edilen şey, bu var olma cesareti sayesinde anlaşılmalıdır. Cesareti, yokluğa rağmen varlığın kendini onaylaması olarak tanımlamıştık. Bu kendini onaylama gücü her cesur edimde etkin olan varlığın gücüdür.<sup>51</sup> İşte *mutlak iman* bütün bunları içine alır.

Mutlak imanın doğasının analizi ondaki şu öğeleri açığa çıkar: Öncelikle mutlak iman, yokluğun en radikal tezahürü karşısında bile, varlığın gücünün tecrübesidir. Bu tecrübedeki canlılık ümitsizliğe karşı koyar. Bu edimdeki canlılık, niyet-sellikle orantılıdır. Anlamsızlık uçurumuna karşı koyabilen hayatîyet (*vitality*), anlamın yıkıcılığı içindeki gizli bir anlamın farkındadır. Mutlak imandaki ikinci öge, yokluk tecrübesinin varlık tecrübesine bağlı olması ve anlamsızlık tecrübesinin anlam tecrübesine dayanmasıdır. Söz konusu yokluk ve anlamsızlık tecrübesi umutsuzluğu da barındırır. Ancak varlığın gücünü tecrübe etmek bu umutsuzluğun boy vermesine izin vermez. Mutlak imandaki üçüncü öge, kabul edilmeyi kabul etmektir. Elbette umutsuzluk durumunda hiç kimsenin ya da hiçbir şeyin tasdikinden söz edilemez. Ancak burada kabulün gücünün tecrübesinden söz edilebilir. Tecrübe edildiği sürece anlamsızlık “kabulün gücü” tecrübesini içerir. Bilinçli olarak bu kabulün gücünü kabul etme, mutlak imana içkindir. Doğrusu bu iman, kuşkunun her somut içeriğinden soyutlanan ama iman ve var olma cesaretinin kaynağı olmaktan çıkmayan tasdiktir.<sup>52</sup> Görüldüğü gibi burada ilk iki öge ontolojik bir kategoriye, sonuncusu teolojik bir kategoridir.

---

51 CTB, s. 172.

52 A.g.e., s. 177.



Her ne kadar mistik tecrübe mutlak imana daha yakın gibi gözükse de, gerçek durum öyle değildir. Mutlak iman, mistik tecrübeye bulunamayan bir şüphecilik ögesini içerir. Mistisizm ayrıca bütün özel içerikleri aşar; ancak o, bunları kuşkuyla karşılayıp ya da anlamsız bulmaz, bilakis onları kabul eder. Hatta bunlar üzerinden yol alır. Bununla beraber anlamsızlık tecrübesi, bunları yadsır. Anlamsızlık tecrübesi mistisizmden daha radikaldir. Bundan dolayı o, mistik tecrübeyi aşar.<sup>53</sup>

Mutlak iman ayrıca ilah-insan karşılaşmasını da aşar. Bu karşılaşmada suje-obje şeması geçerlidir: Belirli bir suje (birey) belirli bir objeyle (Tanrı) karşılaşır. Ancak bu durumda şüphe atağı suje-obje yapısının altını keser. Zira bu karşılaşmaya radikal şüphe ve terk edilen yokluk mani olur ancak bunun üstesinden sadece mutlak iman gelebilir. Bununla birlikte dinî bakımdan geçerli böyle bir durumun kabulü, sıradan imanın somut içeriğinin eleştiriyi ve dönüşümü kabul etmesini ister. Kendi radikal formunda var olma cesareti, hem mistisizmi hem de Tanrı'yla karşılaşmayı aşan Tanrı fikrine götüren bir anahattır.<sup>54</sup> Elbette imanın kendini tekrar gözden geçirerek, bir dönüşümün gerçekleşmesinde şüphe ögesi vazgeçilmezdir.

Tanrı'nın üstündeki Tanrı tarafından ele geçirilmiş olma ya da mutlak iman, zihnin diğer durumları yanında ortaya çıkan bir durum değildir. O, kesinlikle tecrit edilebilen ve tasvir edilebilen seçkin ve belirli bir olay gibi bir şey değildir. Mutlak iman, her daim, zihnin diğer durumları içinde, bu durumlarla ve onların temelindeki bir harekettir. O, insani olasılıkların sınırındaki durumdur. Bu nedenle o, hem ümitsizliğin ardında belirmeyi bekleyen güven hem de her cesaretin kök saldığı asli cesur temeldir. Mutlak iman, kelimelerin ve kavramların güvenliğine sahip değildir. Ancak ifade etmeliyiz ki o, kilisenin, kültür teolojisinin ve hatta teolojideki kavramların derinliklerindeki devingenciliktir.<sup>55</sup> Dolayısıyla da Tillich, 'var olma cesa-

---

<sup>53</sup> A.g.e., s. 177-8.

<sup>54</sup> A.g.e., s. 178.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 188.

retinin, Tanrı, şüphe kaygısında ortadan kaybolduğunda, gün yüzüne çıkan Tanrı'da kök saldığını<sup>56</sup> söyler.

Tillich 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'nın anlamsızlık ve ümitsizlik şeklindeki sınır durumunda tecrübe edilebileceğini kaydeder. Mutlak iman diyebileceğimiz bu tecrübe, var olma cesaretine nihai formu verir. İşte bu cesaret, ümitsizliğin ve anlamsızlığın üstesinden gelir. M. Bernard'a göre Tillich'in *Var Olma Cesareti* isimli eseri özellikle insanın sonluluk ve kaygı sorununa, insanın cesaretinin ontolojik analiziyle cevap bulmaya çalışır. Zaman zaman teolojik ve dini çözümlemeleri işin içine katsa da, burada büyük ölçüde ontolojik bir analizin peşindedir.<sup>57</sup>

Tillich'e göre var olma cesaretinin nihai dayanağı ya da kaynağı "Tanrı'nın üstündeki Tanrı'dır". Teizmin Tanrısının üstündeki Tanrı, gizli olmasına rağmen, her ilah-insan karşılaşmasında mevcuttur. Ona göre, Protestan teolojisi kadar Kitab-ı Mukaddes dini bu karşılaşmanın paradoksal karakterinin farkındadır. Aslında o, bu farkındalığın her Dinî bilinçte varolması gerektiğini düşünür. Öyle ki Tanrı insanla karşılaşır, Tanrı ne obje ne de sujedir ve bu nedenle onun teizmin yerleştirmeye zorladığı şemanın üstünde olması gerekir. Personalist bir Tanrı kavramının, Tanrı'nın varlığının *transpersonal* bir kavramıyla dengelendiğinin de bilinmesi gerekir. Yine kabulün gücü ya da Kitab-ı Mukaddes'in ifadesiyle inayetin gücü insanda etkinse, bağışlamanın kabul edilebileceği fark edilebilir. Aynı şekilde o, "herhangi bir kişi" olmadığı için ondan bir şey isteme ya da onunla konuşmanın nevi şahsına münhasırlığı teslim edilmelidir. Yine o, bana benden daha yakın olsa da mutlak surette ötekidir. Bu paradokslardan her biri, dinî bilinci, *teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı'*ya yöneltir.<sup>58</sup> Tillich, teizmin tanrısının belirlenebilirliğine tepki olarak, onu aşan ve onun ötesindeki Tanrı anlamında "Tanrı'nın üstündeki Tanrı" ifadesini kullanır.

<sup>56</sup> A.g.e., s. 190.

<sup>57</sup> Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, s. 158.

<sup>58</sup> A.g.e., s. 186-187.

Ancak "Tanrı'yla kişisel karşılaşma ve onunla yeniden birleşme bütün hakiki dinlerin kalbidir."<sup>59</sup> Kutsalı tecrübe eden şahıs, bütün şahıslığıyla dimdik ayakta olduğu için, tecrübe edilenin de, tam şalus olduğunun söylenmesi gerekir. Aynı şekilde mitlerin bütün tanrıları, şahıstır ve onların hepsi insan beni için bir "sen"dir. Tillich bir bakıma bunun zorunlu olduğunu düşünür. Zira insan yalnız ve yalnız böyle olan tanrılara kurbanlarla ve ahlaki davranışlarla etkide bulunabilir. Mistisizm, Tanrı ve insan arasındaki ben-sen ilişkisini aşmaya çalışır ancak mistisizmin doğduğu dinler bizzat personalisttir. Hatta bu dinlerde aşılan bir şahıs Bir'in olduğu bilinse bile, tapılan tanrılar kesinlikle şahıs Tanrı'dır. Tillich Hindu bir Brahmanla yaptığı diyalogun buna iyi bir örnek teşkil edebileceğini düşünür: Söz konusu kişi kendisinin klasik Hindu geleneğinin şahsı aşan düşüncesine sahip olduğunu ifade eder; ancak aynı Hindu dindar Hindu olarak, Brahman'ın gücünün kendilerini bizzat şahıs kıldığını ya da şahıs imgelerle yüz yüze kaldıklarını kaydeder.<sup>60</sup>

Her dindar şüphesiz Tanrısına ibadette ya da duada "sen" diye hitap eder. Şahıs var oluşumuzun odağında bizi şartsız bir şekilde ilgilendiren nihai sayesinde kişi tam kişiliğini fark eder. Mesela İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emredilince, acaba o bir belirsizlikler sisi içinde bulunduğu ortamla birlikte kendisi de mi kaymakta mıydı, yoksa varıyla yoğunla hem ürpererek hem de cezbeyle bütünsel bir varoluş içinde hiç hissetmediği kadar kişi miydi sorusunu sorabiliriz. Belki de bu soru, gelen emrin şeytani mi yoksa ilahi kaynaklı mı olduğuna yol gösterici olabilir. Bu durumda "öteki", dünyamızı yarıp geçer ve bizim onunla etkileşimde olmamızın dışında mevcut olan bir varlık olarak karşımıza çıkıverir. Bir başka ifadeyle, biri ya da bir şey bizim dünyayı algılamamız esnasında kendisinin yansıdığı aynayı kırıp geçer ve bizimle karşılaşır. Evet, bu karşılaşmada inananın

---

59 ST, I, s. 86.

60 BRSUR, s. 23-24.

benliğine o, bir öteki olarak girer. Ancak insani olasılıkların felsefi bir analizinde bu karşılaşmaların sadece soluk fotoğraflarından söz edilebilir. Dikkatimizin objeleri her zaman yansımalarıdır (*projection*). Bununla birlikte, kendi yaptığımız bir obje olarak tecrübe edilemeyen yeni ve derin bir şekilde karşılaştığımız varlıktan söz edebiliriz. Bu karşılaşmada öteki bizi karşılayan ve önceki biriktirdiğimiz tecrübeleri geçen yeni bir gerçekliktir. Elbette biz ötekini doğrudan doğruya bir objeye dönüştürürüz. Ancak başlangıçta ötekiyle, bizatihi her nasılsa öyle karşılaşırız. İşte ayna kırıldığı içindir ki, İbrahim'e avucunun içi kadar iyi bildiği dünya yabancılaşmıştır ve her şey ürperti içinde oldukça tuhaf gözükmuştür. Burada dikkatten kaçmayacak kadar önemli bir husus, inanan açısından kendisini ilgilendiren Tanrı, diyolojik ilişkide ortaya çıkan Tanrı'dır.<sup>61</sup>

Aslında inanan Tanrı'yla karşılaşırken kendi kendisinin yani kişiliğinin en yüksek seviyesi ile karşı karşıya kalır. Çünkü inanma edimi sırasında "benlik, kendisiyle ilişkisi içinde, kendisi olmak isterken, kendi saydamlığı içinde, onu ortaya koyan gücün içine atlamaktadır".<sup>62</sup> Yine benlik Tanrı'nın, hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aştığını hem de "Sen" ya da "Efendim" diyebileceğimiz bir muhatapımız olduğunu fark eder. Bu husus oldukça önemlidir. Çünkü biz sadece şartsız ögeyi muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile hiçbir ilişki mümkün değildir. Şayet sadece ben-sen ilişkisi ögesini korursak, o zaman da ilahi unsurunu yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz."<sup>63</sup> Dinî benlik bir yandan Tanrı'nın Şartsızlığını hem de şahıslığını tecrübe ederken, bu sırada eş zamanlı olarak kendini de anlar. Çünkü inananın Tanrı'ya bağlı olduğunun bilincinde olması ve başka türlü kendisini tam olarak anlamasının imkansızlığı ifşa olur. Gadamer'in ifadesiyle 'inan-

61 Bettis, s. 220-1.

62 Kierkegaard, *Ölümün Hastalığı ve Umutsuzluk*, s. 146.

63 TC, s. 62.

cın kendini anlaması'<sup>64</sup> dediği şey vuku bulur. Yine inananın kendisiyle, çevresiyle karşılaşmasında bunların hepsinin farkında olan bireysel varlığa ilgililiğini idrak etmesi ise, onun farkındalık (*self-awareness*) düzeyinin ifşa olmasıdır.<sup>65</sup>

Diyebiliriz ki, şüphe ve cesaret arasında cereyan eden ve varlığın gücünde kök salan iman bir bakıma insanın anlam arayışının farklı bir ifadesidir. Bu durumu Yunan mitolojisinin pek erdemli bir karakter sergilemeyen Sisyphus mitine benzetebiliriz. İnsanları ve Tanrıları aldattığı, çevirdiği dolaplar ve ihanetler yüzünden ona, koskocaman bir kayayı tepenin başına çıkararak öte tarafa yuvarlaması istenir. Ancak o, her defasında dağın doruğuna çıktığında takati kesilir ve doğru dağın eteğine yuvarlanır. Ancak o, usanmadan, yılmadan doruğa çıkar. O böyle yapmakla insanın bitip tükenmek bilmeyen anlam arayışını temsil etmektedir. İşte inanan da tıpkı Sisyphus gibi, anlamsızlık çölünde kaybolmamak için hiç ümidini kaybetmeden aradaki hatırı sayılır mesafeye rağmen, cesaret ve dolayısıyla iman aracılığıyla Şartsız'a kavuşmak ihtiyakı içinde olur. Zira iman "kişinin kendi gücünden ve dünyasının gücünden daha büyük olan varlığın gücünde kök salmaktan başka bir şey değildir. Kişinin kendini bir parça olarak onaması ya da bizâtihi kendi olarak kabul etmesi kesinlikle yokluk tehdidinin ötesindedir."<sup>66</sup>

Öte yandan insanın anlam arayışını Sisyphus'un yılmak bilmeyen çabasına benzetebildiğimiz gibi, gerçek nihai yerine sahte nihailer ikame edildiğinde ise Sisyphus'un mahkum olduğu kısır döngü kaçınılmaz olacaktır. Çünkü sahte nihailer yokluk tehdidini bertaraf edemez. Hatta ona yapışanlar bizzat onda yokluğu müşahade edebilirler.

64 Gadamer, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", *Heidegger ve Teoloji* içinde, s. 188.

65 ST, III, s. 36.

66 CTB, s. 156.

İKİNCİ BÖLÜM

---

# TANRI ANLAYIŞI



# İman-Akıl İlişkisi

**T**illich'in hem din hem de Tanrı hakkındaki görüşlerinin rasyonel teolojiden temelden farklılık arz ettiği aşikar bir durumdur. Dolayısıyla gerek kendi düşüncesinde gerekse de rasyonalist gelenekte akla yüklenen anlam farklıdır. Rasyonel metafiziğin köklerinin Greklere kadar gittiğini söylemiştik. Greklerdeki aklın, Orta Çağ'da Hıristiyanlıkla karşılaşınca asıl doğasını kaybetmeksizin yeni unsurlar kazandığı bilinen bir durumdur. Ancak modern düşünceyi Orta Çağ düşüncesinin bir eleştirisi olarak okursak, bu, yeni katılımdan bir memnuniyetsizliğin olduğu anlamına gelir. Şu ya da bu değişimler olmakla birlikte, temelde aynı kalan Antik akla en radikal hücumun Nietzsche'den geldiğini girişte de ifade etmiştik. Nietzsche ve takipçilerinin düşüncelerini bazen kabul eden, bazen geliştirip teolojiye uyarlayan bazen de değişime uğratan Tillich acaba akla nasıl bir anlam yüklemiştir? Bir başka ifadeyle o, aklın hangi görünüşünü ön plana çıkarmıştır? Dahası o, nasıl bir epistemoloji geliştirmiştir?

Tillich'in yazılarında ince elenip sık dokunmuş bir epistemolojinin varlığından söz edemeyiz. Ancak bu şekildeki bir epistemolojinin yokluğunu ifade etsek de, bir ilahiyatçı ve din filozofu olarak onun yazılarından genel bir bilgi ve yöntem anlayışına ulaşmak mümkündür. Amerika'ya sürgün



edilmesinden önceki dönemde onun büyük ölçüde Alman idealizminin izinde olduğu söylenebilir. Bu meyanda Tillich'in form-içerik kavramları, bunların nihayetinde Şartsız olana dayanması, hatta onun din fikrinin temelleri Alman idealizmindeki aşkın (*transcendental*) düşüncesinden beslenir. Nitekim onun Şartsız ile Alman idealizmindeki aşkın fikri büyük oranda birbiriyle örtüşür.<sup>1</sup> Rasyonalizmin bir ürünü olarak düşünebileceğimiz ontolojik kanıtın Tanrı kavramında Tanrı'nın var olmasının içkin olduğunun tartışması gibi, Tillich'in din kavramı da aşkın bir postulat olarak Şartsız görüşü içerir.<sup>2</sup> Amerika'ya sürgün edilmesinden sonra ise, doğup büyüdüğü kültürden kazandığı kavramlar, yeni toplumu, yeni kültürü dahası yaşananları bütünüyle ihata edemez. Öncelikle Sistematik Teolojisinin I. cildinde "tinsel...anlamaların normatif ifadesini elde etmek için en uygun metot dediği"<sup>3</sup> eleştirel fenomeolojiye sarılır. Öyle ki "fenomenoloji, fenomenler kendilerini her nasıl verirlerse, olumlu ya da olumsuz yargıları işe karıştırmaksızın onlara işaret etme yoludur."<sup>4</sup> Ancak din fenomenini tasvir eden zihni sanki bilgi şartlarından uzakmış gibi düşünmek çok yerinde değil gibi gözüküyor. Çünkü kutsalın nev-i şahsına münhasır bir özellik olduğunu belirtmek mutlaka bir şeye göre olacaktır. Bir başka ifadeyle şu ya da bu algıya benzemediğini söylemek de bir bakıma bir belirlenim içinde olmak demektir. Eğer o, olumlu ya da olumsuz yargının işe karıştırılmamasıyla, olanı olduğu gibi tasvir etmeyi anlıyorsa bu düşünce de tıpkı ötekinin çizgisinden eleştirilebilir. Ancak öyle gözüküyor ki, Tillich'in fenomenolojiyle ilgili bu düşüncesi dini anlamada ve anlamlandırmada yapılan iki hataya dikkat çekmek istemektedir. Bu hatalardan biri, modernize ve Aydınlanmayla birlikte kendi tek yönlü kıstaslarından dolayı dini

1 Grube, "A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology", *Religious Studies* içinde, Sayı 33, s. 67-69.

2 A.g.n., 69-70.

3 ST, I, s. 108.

4 A.g.e., s. 106.

mahkum etme tavrıyla, öteki ise mesela Hegel düşüncesinde olduğu gibi, dini aşma gayretidir. Fenomenolojinin yapması gereken sadece anlamak olmalıdır. İşte sözkonusu yargıları askıya alarak o, dini olguyu sadece dini olarak kabul etme ve anlama gayreti gütmelidir.

Öte yandan o, salt fenomenolojik kavramların, kültürel ve tarihi bir holizm içindeki bir inanç ağıyla hatta somut durumla ilişkili olan vahiysele olayları kavramada yetersiz kaldığını keşfeder. Din fenomenolojisi başlangıç itibariyle esasında soyutlanmış kavramsal şemalarla dini anlamamanın mümkün olmayacağını söyleyerek, yargıyı askıya almak suretiyle din fenomenini olduğu gibi kavrama niyetiyle işe başlamıştı. Ancak din fenomenolojisinin ortaya koyduğu kolektif arketiplerin *a priori* kategorilerden çok farklı olduğu söylenemez. Tillich, fenomenolojinin yanı sıra, o dönemdeki Amerika'daki pragmatizmden ve varoluşçu felsefeden çok fazla öğeler alır. Tillich birinci bölümde ele aldığımız mantık ötesi yöntemle birlikte ifade ettiğimiz felsefelerden beslenir. Kısacası onun bu konuda mümkün olduğunca sentezci bir tavır takındığını söyleyebiliriz.<sup>5</sup>

Gerçekten de din fenomeni oldukça çok boyutlu ve karmaşık bir olgudur. Hal böyle olunca din üzerinde düşünen mütefekkirin işi hiç de kolay değildir. Din düşünürü bir yandan kutsal kitabın zuhur ettiği dönemdeki tarihî-kültürel bağlamı ve o dönemin insanının kolektif bilincini ve arkaik yapısını anlayarak ve elden geldiğince yeniden inşa ederek şimdiki zamana bir pencere açmaya çalışılırken, öte yandan da içinde yaşadığı dönemden açtığı pencereye bakmaya çalışır. Kısacası o, çağın aynasından eskiye bakarak, şimdinin felsefi ve teolojik kavramlarıyla geçmişin tecrübelerini yeniden yorumlayarak aradaki zaman aralığını doldurmaya çalışır. Bu noktada Tillich'in yaşadığı pek çok trajik ve karmaşık olayın ona, tasvir etmeye çalıştığımız tarihî, toplumsal ve kültü-

5 Grube, a.g.m., 75. vd.

rel mesafeyi olabildiğince daralttığını, dolayısıyla da anlama ve kavrama derinliği kazandırdığını söyleyebiliriz. Yine karmaşık din fenomenini anlamak için Tillich, idealizm mirasını, Jung ve Freud'un analitik psikolojisiyle, Eliade'ın din fenomenolojisiyle, Marx'ın yabancılaşma teorisiyle, Nietzsche'nin yaşam felsefesiyle, Heidegger ve Kierkegaard'ın varoluşçu öğeleriyle zenginleştirmesi gayet manidardır. Kısacası din fenomenini anlamaya çalışan her hangi bir din düşünürü ve özelde Tillich, yeri geldiğinde kültürel ve sosyal antropolog, yeri geldiğinde psikolog ve sosyolog olmak durumundadır. Ancak din düşünürünün sosyolog, antropolog ve psikolog duruşu onun ilahiyatçı ve filozof temeline yaslanır. Tillich'in metodoloji konusunda olabildiğince sentezci/eklektik olduğunu ve bunun sebebini genel olarak ifade ettikten sonra, şimdi onun akıl ve akıl-vahiy görüşlerine daha yakından şahit olmaya çalışalım.

## A. TİLLİCH'DE GENEL OLARAK AKIL

Daha önce Tillich düşüncesinde insan yaşamının bir bütün olduğunu söylemiştik. Bu bütünü oluşturan ögeler kesinlikle yan yana sıralanmış ögeler değildir. Bunlar farklı karakteristik özelliklere sahip olmasına rağmen, birbirleriyle iç içe geçmiştir dahası bu iç içe geçmişlik sayesinde ki, her bir öge bütünlük içinde olduğundan daha farklı ve daha etkin bir hüviyete bürünmektedir. Sözüünü ettiğimiz durum iman akıl ilişkisi için de geçerlidir. Nihai ilgili olma durumu ya da imanın, insanın rasyonel yapısıyla çatışma içinde olduğu söylenemez. Şimdi imanla karşılaştırıldığında "akıl" kelimesinin hangi anlamda kullanılmaktadır? Acaba Tillich akli, bilimsel metod, mantıki kesinlik ve teknik hesaplama anlamında mı kullanılmaktadır? Ya da o, Batı kültürünün pek çok kesitinde olduğu gibi akli, anlamın, özün, yapının, norm ve prensiplerin kaynağı anlamında mı kullanılmaktadır? İlk durumdaki akıl, ger-

çekliği tanımak ve denetim altına almak için araçlar sunar. İman ise bu denetimin tecrübe edilebileceği yönü verir. Teknik akıl, tür akla amaçtan ziyade araçlar temin eder.<sup>6</sup>

İkinci durumda akıl, insanın, insaniliği ile özdeşdir. Dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temelidir. O, odaklanmış bir kişisel hayatı mümkün kılar. İman, aklın karşısında ya da akla zıt olsaydı, insanı, insani özelliklerinden uzaklaştırmaya yönelik bir âmil olurdu. İmanın, insanın şu ya da bu yönünü dışta bırakmaksızın kuşatıcı hatta bu öğeleri bir araya getiren bir edim olduğunu söyleyebiliriz. Aklı yok sayan bir iman, kendisini ve insanın insaniliğini yok sayar. Nihai olarak ilgili olma diyebileceğimiz iman, akli dışta bırakmaz. Yine ahlaki buyrukların neliğini anlamak ve de kutsalın farkına varmak için akıl elzemdir. Ancak bu söylediklerimiz ilk anlamdaki akıl olmayıp, ikinci anlamdaki akıl yani zihnin ve gerçekliğin anlamlı yapısı anlamındaki akıl için geçerlidir.<sup>7</sup>

İman ediminde akıl, vecdî olarak bizzat kendi ötesine geçer. İnsan akli sınırlıdır ve o, bunun farkındadır ve bu farkındalık içinde, kendi sınırlarını aşar. İnsan, 'sonsuz aidiyet' duyar ve iman, sonsuzun sonlu olan insanı ele geçirmesinden başkası değildir. Eğer akıl, bir nihai ilgi tarafından sınımsız kavranırsa veya ele geçirilirse kendisinin ötesine çekilir ancak böyle olmakla birlikte akıl, sınırlı olma özeliğini yitirmiş değildir. Nihai ilginin vecdî tecrübesi aklın yapısını bozmaz. Zira vecd, inkar edilen değil, bütünlenen, tamamlanan akıldır. Ötelere çekilmeyen akıl tek yönlülüğün çiti içinde kendi sınırlı muhtevasını tüketip harcar; ki bu tablo Tillich'de şeytani bir tablodan başkası değildir. Böylece iman, aklın kemale ermesi ya da bütünleşmesidir. Nihai ilgi olarak iman, vecd halindeki akıldır.<sup>8</sup> Tillich gerek yukarıda gerekse de başka yerlerde sık sık nihainin insanı ele geçirmesinden, kavramasından (*grasp*) söz eder. Öyle gözüküyor ki, tıpkı niha-

6 DF, s. 74-5.

7 A.g.e., 75-6.

8 A.g.e., s. 76-7.

i ilgi kavramında olduğu gibi ele geçirme kavramını da o, kasıtlı olarak tercih etmiştir. Çünkü bu fiil, gerilimi bir arada temsil eder. Öyle ki, *grasp* bir yandan ele geçirilmiş olma ya da kavranma anlamına gelirken, öte yandan da isteyerek kabul etme anlamına gelir. Kısacası o, hem pasif olmayı hem de etkin olmayı içinde barındırır. Mesela Tillich'in *Systematic Theology*'de işlediği vahiy bağlamında bu kavramı düşünecek olursak, hem peygamberin Şartsıza bir yükselmesine işaret eder, hem de onun peygamberi kavramasını, ele geçirmesini temsil eder.<sup>9</sup>

Dilin, özgürlüğün ve yaratıcılığın temeli olan ikinci tür aklın farklı kültürel modlarda şu şekilde işlediğini kaydeder Tillich:

Filozoftaki akıl, doğadaki nedeni (*reason*) kavrar. Sanatçıdaki akıl, şeylerin anlamına nüfuz eder. Kanun yapan kişi, sosyal yapının dengelerine göre toplumu şekillendirir. Bir toplumun liderlerindeki akıl, içsel organik bağlılık yapılarına göre ortak yaşamı şekillendirir.<sup>10</sup>

Tillich, filozoftaki aklın doğadaki akıllı kavrar demesiyle kastı şudur: Filozof, kavrayan (*grasping*) akıl ile –şekillendiren (*shaping*) benin (*self*) logos yapısıyla ve kavranan (*grasped*)–şekillenen (*shaped*) dünyanın logosu arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışır.<sup>11</sup> Ancak B. Martin, Tillich'in bu ilişkiyi gerek idealizmin gerekse de realizmin tam olarak ortaya koyamadıklarını düşündüğünü kaydeder.<sup>12</sup> Demek ki o, felsefenin telosunun zihin ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi idrak etmek diye tasvir eden Antik görüşü kabul eder. Hatta bu düşünce bize, insan akıllı ile doğanın yasasının bir olduğunu söyleyen Aristoteles'in fikrini anımsatır.

Ancak Tillich felsefi faaliyeti yürüten aklın da iki görünüşünün olduğuna dikkat çeker: ilki teorik akıl, bir şeyi, bir ola-

9 ST, I, s. 127-128.

10 A.g.e., s. 77-8.

11 A.g.e., s. 75.

12 Martin, a.g.e., s. 40.

yı anlamak için ona nüfuz eder (*receive*) ya da o şeyin asli doğasını ve derinliğindekileri kavrar (*grasp*), daha sonra da ifade eder. İkinci olarak yaratıcı ya da pratik akıl ise, adeta bir tepkimede (*react*) bulunarak, bir tinsel bütünlük yani bir Gestalt ya da varlığın gücüne sahip canlı bir yapı içinde belli bazı materyalleri dönüşüme uğratar (*transform*).<sup>13</sup> Demek ki, felsefi edimde hem teorik hem de pratik akıl birlikte işlemektedir. Ancak bu tasvirin büyük ölçüde Kıta Avrupası felsefesi için geçerli olduğunu ifade etmek gerekir. Belki de filozofu filozof kılmada söz konusu pratik aklın büyük önemi vardır. Çünkü bir sosyal bilimci ya da benzer türde düşünsel etkinlikte bulunan kişi, ilgilendiği şeyin doğasını, onun geri planındaki bileşenlerini ve korrelatlarını kavrar ve onu dile döker. İşte mütefekkirin işi tam da bu noktada başlamaktadır. Kendi kültürünün tinsel bütünlük şemesında veya aşkın olanın yadsınmadığı canlı bir bünye içinde nüfuz ettiği, kavradığı olguları yeniden kurar ve dönüştürür.

Şimdi Tillich'de tasvir ettiğimiz teorik ve pratik akıl bağlamında "tecrübe" kelimesini ele almaya çalışalım. Özellikle bunu teorik ve pratik aklın genel olarak tecessüm etmiş hali diyebileceğimiz mit ve tapınma bağlamında düşünebiliriz. Aklın kavrayan yanının bir ifadesi ya da bilişsel ve estetik yönün bir birliği olan mit<sup>14</sup> ve aklın yaratıcı yanının bir ifadesi olarak tapınma karşılıklı birbirine bağlıdır ve birbirlerini kapsarlar.<sup>15</sup> Varlığın temelinin tezahürünün en somut ifadesi olan İsa Mesih'de bu birlik kurulur:

Mesih olarak İsa'da aşikar olduğu gibi, ilahi temelin hazır nazırlığı, rasyonel yaratıcılığın bütün formlarına tinsel bir töz verir. Aynı zamanda onlara derinlik boyutu da kazandırır. Ritüel ve mitler de bu derinliği ifade eden semboller altında onları birleştirir.<sup>16</sup>

13 ST, I, s. 76.

14 DnF, s. 114.

15 Martin, *a.g.e.*, s. 41.

16 ST, I, s. 147-8.

Zira tapınma, ilah ve insan karşılaşması şeklinde ifade edebileceğimiz ayinde etkin olan miti; mit de, kendisinden ayrı düşünülemeyecek olan tapınmayı içerir.<sup>17</sup> Mesela kurban olayında, kurban sayesinde kutsala erişme imgesi iş başındadır; bir başka ifadeyle, bu imge kulsalla birleşmeye aracılık eder ve kurban etme fiili de bu imgeyi uyandırır.<sup>18</sup> Gerçekten de mit ve ritüel ya da tapınma birbirinden ayrılmazca-sına kenetlidir. Eğer ritüel bir anlamın ifşacısı olmasaydı, o, etkisiz, nafile bir şey olurdu. Ya da mit bir edime dönüştürül-meseydi veya buna aracılık etmeseydi bu kez o verimsiz boş bir anlatı olurdu.<sup>19</sup> Bu noktada mitosla ritülin ayırımına işaret etmemiz gerekirse, “bir mitosun başkalarına sözle sazla okunması, her zaman onun kabul edildiğini göstermez. Mito-su anlatmanın yapmadığı ama bir törenin uygulayımının esas olarak yaptığı, töreni oynayanlarla oynadıkları şey ara-sındaki ilişkinin ne olduğunun gösterilmesidir”. Zira bir ri-tüelin yapısı içine, mitosta bulunmayan bir değişmezlik ve süreklilik ögesinin kodlanmış bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>20</sup> Dolayısıyla diyebiliriz ki, dini tecrübeye de aklın teorik ve pratik yanlarının etkin olduğu açığa çıkar. Bunun içindir ki o, sadece duyguyu değil aynı zamanda bilgiyi ve ritüeli ihtiva eder. İmanın soyutlamada dolu dizgin giden entelektüel yö-nün aksine bilfiil bir tecrübe olduğunu zaten ifade etmiştik. Tanrı’ya her içten yönelişte inananın düşüncesi, duygusu ve fiili canlanmaktadır. İşte bunun içindir ki, Tillich’e göre ima-nın somut muhtevasının yaşam pınarı olan İsa, hem sevgidir, hem güçtür hem de adalettir. Ve bunlar tapınanın imgelem dünyasında birbirine kenetli olarak hizmet eder.<sup>21</sup>

Şu halde Tillich’de bir tek rasyonellikten bahsedebilir mi-yiz? Ona göre her sahanın, her düzlemin kendine has rasyo-nel bir yapısı vardır. Zira “müzik, matematikten daha az ras-

17 A.g.e., s. 92.

18 DnF, s. 122-124.

19 Vries, *The Study of Religion*, s. 210.

20 Connerton, *Toplumsal Nasıl Anımsar?*, s. 86.

21 LPJ, s. 12-113.

yonel değildir. Müzikteki duygusal öge, matematiğe kapalı olan gerçekliğin bir boyutunu açar. Sohbetin yasadan daha az rasyonel olduğu söylenemez. Sohbetteki duygusal öge, ya-saya kapalı olan gerçekliğin bir boyutunu açar... Bu, Pascal'ın 'kalbin öyle sebepleri vardır ki, onu akıl anlayamaz' şeklindeki ifadesinin anlamıdır. Burada akıl çift anlamda kullanılır. 'Kalbin sebepleri' ile kast edilen, estetik yapılar, güzellik ve aşk gibi toplumsal tecrübelerdir. Bunlar teknik aklın nüfuz edemediği hususlardır."<sup>22</sup>

Bu yönün bir başka açıdan görünüşüne Tillich, aklın derinliği (*depth of reason*) adını verir. Ancak aklın derinliği ifadesi bizzatihi akıl olmayıp, akli önceleyen ve akıl sayesinde zuhur eden bir şeydir. Bu, gelişme içinde keşfedilebilecek ve ifade edilebilecek aklın bir diğer sahası değildir; ancak o, her rasyonel ifadede açığa vurulacak bir şeydir: Bu derinlik lafzi ve rasyonel terimlerle tasvir edilmekten ziyade, daha çok metaforik bir tarzda ortaya konabilir : "Rasyonel yapıda ortaya çıkan "töz" ya da varlığın logosunda zuhur eden "Bizzat-Varlık" veya her rasyonel yaratımda yaratıcı olan "temel" ya da her hangi bir yaratma veya onların (söz konusu yaratmaların) tümünün tüketemediği "uçurum"a ya da zihnin ve gerçekliğin rasyonel yapısına –ki bunları aktüelleştirerek ve dönüştürerek– boşalan "varlığın ve anlamın sonsuz potansiyelliğine",<sup>23</sup> aklın derinliği adı verilir. Bütün bu terimler metaforik bir karakterde olup, akli önceleyen derinliğe işaret eder. Esasında "öncelemek" de bizzat metaforiktir. Aklın derinliğini tasvire yönelik metaforik kullanım zorunlu denilse, yanlış olmaz. Çünkü terimler asli anlamında kullanılmış olsaydı, akla ait olurdu ve onu önceleyemezdi. Aklın derinliği ibaresini vuzuha kavuşturmak için bunu biraz daha açalım: Mesela bilişsel sahada aklın derinliği, bizzat hakikate işaret eden yani her bilgi sahasındaki rölatif hakikatler sayesinde nihai olarak gerçek olan varlığın sonsuz gücüne işaret eder.

<sup>22</sup> ST, I, s. 77.

<sup>23</sup> A.g.e., s. 79.



Bu, estetik sahada “bizzat-güzele” işaret eden aklın niteliğidir. Kısacası aklın bu boyutu bütün rasyonel işlevlerin asli niteliğidir. O, aklın bu boyutuna derinlik derken, onun zuhur ettiği yöne ise aklın yapısı der. Şu halde yapı ve derinlik ya da biçim ile öz arasındaki karşılıklı işbirlik kaçınılmazdır.<sup>24</sup> Görüldüğü gibi Tillich, Bizzat-Varlığı tasvir etmek için yarattığı uçurum ve temel kavramlarının bir ucu akla işaret ederken öteki ucu da kültüre işaret etmektedir. Kültürün bileşenleri de öz ve form değil miydi?

Tillich’in gerek dini tanımlamada insanın tinsel yaşamının *derinlik boyutu (dimension of depth)* dediği derinlik, gerekse de vahyi, varlığın temeli ya da aklın derinliğinin ifşa olması olarak tanımlaması, gerekse de burada olduğu gibi açıkça aklın derinliği ibaresini kullanması doğrusu dikkat çekicidir. Kısacası ona göre, Nihai ilgi, insan tininin bütün yaratıcı işlevlerinde derinlik olarak ortaya çıkar.

‘Aklın derinliği’ ibaresini metaforik olarak kullanmakla birlikte Tillich düşüncesinde bunun, Bizzat-Varlıkla irtibatlı olduğu açıktır. Tillich burada tamamen olmasa da büyük ölçüde Augustinuscu-Platoncu geleneği mütakiben onunla Tanrı’yı özdeşleştirmeye meyleder. Gerçekten de Platon’un ‘bizzat-hakikat’ dediği şey onun düşüncesinde Tanrı’ya tekabül eder. Tillich’in Tanrı’sı bütün şeylerde “varlığın gücü” olarak tezahür etmesi bakımından Augustinusçu Nihai Hakikat ya da Logos’dan daha fazla bir şeydir.<sup>25</sup>

Tillich’in tasvir ettiği derinliğe ilişkin açıklamalarının irrasyonalizme tekabül ettiği düşünülmemelidir. Çünkü irrasyonalizm ona göre, aklın yapısını ya da onun klasik anlamda rasyonel duruşunu hiçe saymaktadır. Ona göre irrasyonel olana ulaşmak için aklın yolu şu ya da bu şekilde rasyonelden geçer.<sup>26</sup> Öte yandan varlığın temeli açısından meseleye bakacak olursak, bu iki ögeye karşılık gelecek boyutlar birbi-

24 A.g.e., s. 79-80.

25 A.g.e., s. 279.

26 A.g.e., s. 93.

rini yadsımayıp bilakis gerektirir. Onda da vecdî ve rasyonel ögenin birliği vardır. Vecd halinde Şartsızla karşılaşmada o, bir yandan *agape* anlamındaki ilahi sevgiyken, öte yandan da ilahi hikmet yani *gnosis*'tir. Dolayısıyla bu tecrübeyi yaşayan kişide de hissetme ve bilme birbirine kenetlidir.<sup>27</sup> Kısacası her rasyonel ifade, ifade ettiğinin ötesinde bir şeylerin kaldığını ima eder. Hesapçı, nedensel akıl gerçekliğe nüfuz ettirme konusunda insana bir yere kadar yol aldırır. Ancak onunla sezgi birleşince daha güçlü bir araç var demektir. Bir başka ifadeyle teknik akıl gerçekliğin bir yönünü ortaya çıkarırken, hem gerçekliğin hem de aklın öteki yönünü gizler. Bu gizli yön bazı kültürel yaratımlarda dışa vurulur. Zira "hem mit, hem de tapınma (kült) aklın özel bir boyutudur ya da onlar sembolik form içinde aklın derinliğini sembolize ederler."<sup>28</sup>

Birinci bölümde ele aldığımız kültürü üreten otonom ve teonom akıl kavramlarına bu başlık altında daha yakından bakabiliriz. Aklın derinliğini dikkate almaksızın, kendi yapısını onaması ve onu aktüelleştirmesi otonom akıldır. Otonom akılda kişi, kendini rasyonel bir varlık olarak bulduğu aklın yasasına itaat eder. Benin (*autos*) yasası (*nomos*) bireyin kişiliğinin yasası değildir. O, subjektif ve objektif aklın yasasıdır; zihnin ve gerçekliğin logos yapısında ima edilen yasadır. Bu akıl, varoluşu bütünüyle belirlemek ister. Kendi yapısal yasalarına göre dünyayı ve kendi benini kavramak ve şekillendirmek ister. Bu nedenle otonom akıl, "kavranmamış izlenimlerden" ve "şekillenmemiş çabalardan" kendini özgür tutmaya çalışır. O, gerçekten kendi özsel yapısına yani zihnin ve gerçekliğin içindeki doğanın yasası olan aklın yasasına itaat eder. Şu halde o, aklın yapısını temsil etmekte ya da onun bir başka ismi olmaktadır.<sup>29</sup> Gerçekten de "auotos", biçime sıkıca sarılan ve derinliği görmezden gelen çabadır.<sup>30</sup> Demek ki

27 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 88.

28 ST, I, s. 81.

29 A.g.e., s. 83-4.

30 DnF, s. 84.

aklın kendi yapısını aşan herhangi bir şeyi kabule yanaşma anlamında otonom akıl bağımsızdır.<sup>31</sup>

Tillich'e göre modernize sınırlarına mahkum olan otonom ve heteronom akıl, onun şeytanileşmiş akıl dediği şeye karşılık gelir. Çünkü aklı tek boyutluluğu içine ya da onun ilk anlamdaki teknik akıl içine hapsedmek esasında insanın kendine yabancılaşmasından başka bir şey değildir.<sup>32</sup> Çünkü insan sadece gerçekliği tanıyarak onu denetim altına almaya çalışan bir varlık değildir. Kabul edileceği gibi, bu sınırlı ya da tek yönlü akıl yetisi, sanatı, ahlakı, dini ve kültürü üretmede yetersiz kalır.

Teonom akıl ise, aklın derinlik boyutuyla bütünleşmiş ya da birleşmiş haldeki otonom akıldır. Teonom durumdaki akıl, hem yapısal yasaya hem de tüketilemez dinamik derinlik güce itaat eder. Tanrı (*theos*), hem aklın yapısına hem de temeline yasa (*nomos*) olduğu için, bunlar onda birleşmiştir ve onların birliği teonom bir durumda ortaya çıkar. Ancak varoluş şartı altında tam bir teonomi yoktur. Tillich, mesela Platon'un yazılarında sözkonusu yapı ve derinliğin birleştiğine işaret eder. Çünkü ona göre, Platon'da aklın spontane derinliğinin bir ifadesi olan mit ile onları aklın biçimsel yönünün bir çabası diyebileceğimiz kavramın uyumlu bir birlikteliği vardır. Yine o dönem itibariyle septiklerin entelektüel faaliyetlerinin otonom akla örnek teşkil ettiği söylenebilir. Öte yandan Tillich, Augustinus'un heteronom bir çizgide olduğunu söyler.<sup>33</sup> Çünkü septiklerin aklının Descartesçiaklın kökeni olarak düşününce onun otonom akıl çerçevesinde düşünülmesi doğaldır. Augustinus'a gelince, o ilahi yasayı, Grek aklının temelinde değil de, onunla birlikte varolan bir gerçeklik olarak düşündüğü için, onun teonom akla yanaştığı söylenemez.

Her ne kadar konunun başında Tillich'in sistematik bir epistemolijisinin olmadığını ifade etmiş olsak da, onun akıl

31 Martin, s. 50.

32 DF, s. 78.

33 S7, I, s. 85.

anlayışını bitirmeden önce, ortaya koyduğu aklın nasıl bir bilgi öğretisi ürettiğine temas etmemiz gerekir. Her şeyden önce bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucu, özneye nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olan şeydir. Ona göre bilgi, Platonculuktan esinle “bilme, bir birleşme formudur”. Her bilme ediminde bilen ve bilinen şey birleşmiştir. Bir başka ifadeyle suje ve obje arasındaki yarığın üstesinden gelinmiştir. Suje, objeyi kavrar ve ona hâkim olur. Ancak bilgiye ilişkin birleşme alışılmışın dışındaki bir şeydir; o, ayrılık sayesindeki bir birleşmedir. Ayrılık, bilişsel birleşmenin şartıdır. Bilmek için bir şeye bakılması gerekir ve bir şeye bakılması için de “bir mesafe” nin olması gerekir. Bilişsel mesafe, kognitif birleşmenin ön şartıdır.<sup>34</sup>

Ancak burada Tillich’in bilgiyi tanımlamasındaki birleşmenin mahiyeti nedir diye bir soru sormak gerekebilir. Onun Tanrı görüşünde ele alacağımız gibi, ontolojik bakımdan Bizzat-Varlık ve epistemolojik bakımdan nihai ilgi, insan varoluşuna şu ya da bu şekilde bir eklenti olmayıp bizzat varoluşun merkezidir. Obe ile suje arasında kurulan ilişkide dolaylı ya da doğrudan Bizzat-varlığa (*being-itself*) katılır. Ancak bu katılımın dereceleri ve bunun bilincinde olmanın düzeyleri farklı farklı olmak zorundadır. Elbette her bilgi ediminde parçanın bütün içindeki yeri konusunda tam bir farkındalık olmasa da, en azından bu hususta belirsiz olmakla birlikte bir kanı vardır. Bu, bütünle ilişkiden kopuk olunamayacağı her bilgi edimine mündemiştir. Belki de felsefenin işi, bu spontan işleyişteki mekanizmayı açıkça ortaya koymaktır diyebiliriz.

Tillich’e göre bir bilgi ediminde her zaman bu iki unsurdan biri, birleşme ya da ayrılma daha baskındır. Eğer bilgi ediminde ayrımla ve mesafe daha çok baskınsa Tillich bu bilgiye Max Scheler’den aldığını itirafla, “denetleyici bilgi” adını verir. Bu tür bilgi daha çok teknik aklın bir ürünüdür.<sup>35</sup> Öte yandan bilgi ediminde birleşmenin baskın olduğu bilgi

34 A.g.e., s. 94.

35 A.g.e., s. 97.

türüne ise o, "kavrayıcı bilgi" der. Bu bilgi, ne aktüel olarak ne de potansiyel olarak amaç-araç ilişkisiyle belirlenebilir. Kavrayıcı bilgi, denetleyici bilginin mümkün olduğunca uzaklaşmaya çalıştığı duyguyu ihtiva eder. Duygu, kavrayıcı bilişsellik için bir taşıttır. Ancak taşıt, bizzat kendini içerik yapmaktan uzaktır. İçerik rasyonel, doğrulanabilen, eleştirel gözle bakılabilen bir şeydir.<sup>36</sup> Yine yaşam, tin, şahsiyet, toplum, anlam, değer ve nihai ilgi gibi gerçeklik sahalarında tam vukufu verecek olan kavrayıcı bilgidir. Zira sadece denetleyici bilginin sunduğu insan fazlasıyla belirlenmiş bir insandır: O, insanı varolan diğer şeylerden bir şey, üretim ve tüketim makinasının bir çarkı ve insaniliğinden soyutlanmış bir varlık olarak takdim eder.<sup>37</sup> Bütün bu açıklamalarımızdan da anlaşıldığı gibi, "bilgi bir ikilemde durmaktadır; denetleyici bilgi güvenilirdir ancak o, nihai olarak anlam taşımaz. Kavrayıcı bilgi kesinlikle anlam taşıyıcısıdır fakat bu kez de o, kesinlik vermez."<sup>38</sup> Peki, her iki yönü yani hem anlamı hem de kesinliği verdiğini iddia eden vahiy hakkında ne diyeceğiz?

## B. AKIL VE VAHİY

Tilich'e göre "vahiy, özel ve özgün bir şekilde gizlenen bir şeyin peçesini, eşsiz ve olağan dışı bir tezahürün kaldırmasıdır."<sup>39</sup> Bu gizliliğe genellikle mister denilir. Asıl anlamı itibarıyla mister, "kapalı gözler" ya da "kapalı ağız" (*muein*) anlamından türetilmiştir. Bilindiği gibi, gerçek bir mistere, sıradan bir bilgi edimimiyle ulaşılamaz. Mister, görme edimini aştığı için gözler "kapalıdır". Belki de bu kapalılık ruhun uyanmasına zemin hazırlayan karanlık için iyi bir geçittir. Öyle ya 'ru-

<sup>36</sup> A.g.e., s. 98.

<sup>37</sup> A.g.e., s. 99.

<sup>38</sup> A.g.e., s. 105.

<sup>39</sup> A.g.e., s. 108.

hun gece yarısı karanlığı olmaksızın temelin gizemi tecrübe edilemez'. Mister, suje-obje ilişkisini önceleyen bir boyutu temsil eder. Söz konusu boyut "sessizlikle" de ifade edilebilir. Çünkü bu tecrübeyi sıradan dille aktarmak imkansızdır. Dahası mister öyle bir şeydir ki, o ifşa olduğunda bile misterliliğini kaybetmez. Akıl, -aklı önceleyen- temel ve uçurumuyla bizzat kendi ötesine sürülünce Nihai mister zuhur eder.<sup>40</sup> Ancak, Nihai misterin mister olarak kendini açıklaması, bizzat-varlığın uçurum (*abyss*) yönünü gündeme getirse de, bu tecrübeyi alan kişinin bizzat-varlığın temel ve dayanak (*ground*) olmasından tamamen kopmuş olduğu söylenemez.<sup>41</sup>

Şu halde varlığın temelinin ya da bizzat varlığın nihai mister olduğunu söyleyebiliriz. Vahiy içinde artık varlığın temelinin veya aklın derinliğinin tezahürü diyebiliriz. O, varoluş misterine ve bizim nihai ilgimize işaret eder. Bu misterde her daim negatif ve pozitif olmak üzere iki yan vardır. Negatif yanda mister, zihin her şeyde ve gerçekliğin tamamında mevcut olan sonluluk damgasını ve yokluk tehdidini fark ettiği zaman, zihni ele geçiren ontolojik şokta ortaya çıkar. Burada varlığın temelindeki uçurumsal öge zuhur eder. Pozitif yanda ise mister, uçurum olarak değil temel olarak ifşa olur. O, yokluğun üstesinden gelen varlığın gücü olarak ortaya çıkar. O, bizim nihai ilgimiz olarak zuhur eder; ve bizzat kendini aklın derinliğine ve onun misterine işaret eden sembollerde ve mitlerde ifade eder."<sup>42</sup>

Tillich vahiy için "aklın derinliğinin ya da varlığın temelini tezahürü"<sup>43</sup> ya da "insanı nihai olarak ilgilendiren şeyin tezahür etmesi"<sup>44</sup> demişti. Ancak onda Varlığın temelinin tezahürü Spinoza'da ya da Yeni-Platonculukta olduğu gibi mekanik olmayıp bilakis tinseldir. İşte vahyin alınmasında da mucize ve vecdin korelasyonunu yaratan, ilahi yaşamın tin-

40 A.g.e., s. 108-110.

41 A.g.e., s. 119

42 A.g.e., s. 110-113.

43 A.g.e., s. 117.

44 A.g.e., s. 145.

sel karakteridir.<sup>45</sup> Tillich, mesela Yeni-Platonculukta “Bir”in tezahürünün *logos* kavramıyla karşılanabileceğine işaret eder. Zira *logos*, zamansız ve tarihsiz formlardaki statik düşünceye karşılık gelir. Oysa *kairos* bir bakıma hakikatin dinamik karakterine karşılık gelecek şekilde somut varoluşun karar ve kader karakteriyle bağlantılıdır.<sup>46</sup>

Vahiy ve vecdî tecrübede yukarıda ifade edilen ‘ontolojik şok’u vahyin muhatabı bir yandan korurken, öte yandan da onun üstesinden gelir. Bu şok, ilahinin hâzır ve nâzırlığının tüketici gücünde (*mysterium tremendum*) mevcutken, onun yükseltici gücünde (*mysterium fascinosum*) üstesinden gelinir. Bu tecrübe, aklı, bütün fonksiyonlarında sürüklendiği ya da sürüldüğü uçurum (*abyss*) tecrübesiyle, derinlik misterinin ele geçirdiği temel (*ground*) tecrübesini birleştirir.<sup>47</sup> Bu düşüncelerin köklerinin Rudolf Otto’da olduğunu Tillich açıkça itiraf eder. Otto ‘Numinous’ tecrübesi dediği ‘mysterium tremendum’un hem cezbedici hem de korkutucu özelliğini kaydeder. Zira Otto’ya göre bunda insanı, ‘muazzam bir güç ve mutlak bir yetkenin önünde hem emniyet hem de hiçlik duygusu ele geçirir’. Onun bu hususta söylediklerini daha yakından görelim:

Kutsalın hissedilmesi bazen hafif bir gel-gitin yayılması gibidir. Zihin derin, sakin bir tapınma hissiyle dolar. Ruh, gündelik tecrübenin ‘profan’ havasına yeniden bürününceye dek o, heyecanlı titreme ve yankı içinde, ruhun daha derin ve kalıcı tutumu haline geçer. Coşku ve sarsıntılarla ruhun derinliklerinden gelen ani bir taşma olur ya da anlaşılma heyecanlarıyla, sarhoş coşku-sallık ve vecdî kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşi ve şeytani formlarda da cereyan edip bir dehşet ve titreme hissine gömülebilir. Kaba, vahşi öncülleri olduğu gibi, güzel, saf ve harika bir şey içinde de gelişebilir. Kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir hâzır ve nâzırın önünde yaratık ürkek, suskun ve sükût halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyeninin önünde hissedilen açıklanamaz bir misterdir.<sup>48</sup>

45 A.g.e., s. 156, 158.

46 Wenz, “An Introduction to Paul Tillich’s Philosophical Writings”, s. 17.

47 ST, I, s. 113.

48 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 26-7.

Tekrar Tillich'e dönecek olursak aklın, tasvir edilen uç sınıra ulaşmasına, normal dengesinin alt üst olmasına ve yapısının sarsılması durumuna, vecd (*ecstasy*) der. Zorlu bir vecd esnasında bilinç dışta bırakılır. Aslında burada bilinçle çıkılan yolculukta o, aşılır. Yine vecdî akıl diyebileceğimiz bu durumda zihin kendi olağan durumunu aşar. Ancak Tillich ısrarla vecdî durumun, irrasyonellik ya da anti-rasyonellik olmadığıнын altını çizer. Yine o, sıradan aklın yadsınması değildir. Vecdî akılda cereyan eden şey, zihin, sonlu rasyonellik şartlarını yani obje-suje yapısını aşar ancak o, sıradan akıl denilen şeyi inkar etmez. Vecdî tecrübeye sadece istemli bir teşvikle ulaşamaz. Bir başka ifadeyle bu tecrübeyi amaç edinen bir duruş ona ulaşamaz. Zira vecdî tecrübe, zihnin 'varlığın ve anlamın temeli tarafından ele geçirilmesi esnasında vuku bulur'<sup>49</sup>

Aynı şekilde bu vecdî durumun yaşanması esnasındaki yer, zaman, semboller içinde olağan durumunun dışına çıkılmasından söz edilebilir. Kutsal obje de kesinlikle kendi özünden dolayı kutsal değildir. Ancak kendi nesnelliğini inkar ettiği ölçüde kutsaldır. Kutsal, saf olarak var olan nesnenin biçimine zorla girer ve vecdin niteliklerine sahip olur. Her kutsal varlık yani her vecd varlığı kendi yapısının dışına çıkan ve buna geçit veren varlıktır.<sup>50</sup>

Vecdî aklın iş başında olduğu durumlardan biri de mucize anlarıdır. Ona göre "mucize, doğal sürece doğaüstü müdahale olarak yorumlanamaz."<sup>51</sup> O, şaşkınlık yaratan ve varlığın misterine işaret eden işaret-olay (*sign-event*) olarak telakki edilmelidir. Tillich insanla gerçeklik arasında var olduğunu düşündüğü korelasyondan yola çıkarak, nasıl ki vecd, zihinde yokluk şokunu ön varsayar, mucize-olay ise, gerçeklikteki yokluk acziyetini ön varsayar, demek ister. Bu iki durumda varlık misterinin iki yanı ortaya çıkar. Mucizevî bir olayda şu üç durum vardır:

49 ST, I, s. 111-113; DmF, s. 92.

50 DmF, s. 92.

51 ST, I, s. 116.



1. O, gerçekliğin rasyonel yapısıyla çelişmeksizin, şaşırtıcı, olağandışı ve sarsıcı bir olaydır.
2. Mucize, muayyen bir şekilde bizimle varlığın misterinin ilişkisini ifade ederek, varlığın misterine işaret eder.
3. İşaret-olay (*sign-event*) aynı zamanda vecdî bir durumdur.<sup>52</sup>

Onun ısrarla vurguladığı husus, vecd ve mucize ile zihin ve gerçeklik arasındaki karşılıklı ilişkidir: “Vecd, zihnin mucizesidir; mucize ise gerçekliğin vecdidir.”<sup>53</sup> Demek ki, vahiy misterinin ortaya çıkışı ‘mucize’ vasıtasıyla objektif olarak gerçekleşirken, ‘vecd’ vasıtasıyla da subjektif olarak gerçekleşir.<sup>54</sup>

Görüldüğü gibi o, insani bir tecrübe olarak vecdin hakikat cephesindeki karşılığına mucize der. Nasıl ki vecdî durumda insan var olan yetilerini kaybetmeksizin sıradan akış askıya alınarak, tabiri caizse ileriye bir hamle yaşasa, mucizede de gerçeklik olağanın dışına çıkar. O, klasik teolojide olduğu gibi mucizeyi, doğal sürece doğaüstü müdahale olarak yorumlamaya yanaşmaz. Çünkü bu, bütünüyle bir doğal ve doğaüstücü teoloji tavrıdır. Aynı şekilde o, eğer “vahiy, iki varlık arasındaki bir konuşma statüsüne indirilirse bu, küfür ve maskaralıktan başka bir şey değildir,”<sup>55</sup> der. Çünkü Tillich için vahiy, anlamın zuhurundan başka bir şey değildir. Elbette o, dini tecrübeye olduğu gibi vahiyde de dini benlik açısından Tanrı’yla şahıs olarak karşılaşmadan söz edecektir. Ancak, Tanrı’nın doğası itibarıyla şahıslığından söz edilemez. Vahiy, benliğin aşkın bir tecrübe yaşamasıdır. Nitekim burada insanın dinî bir varlık olduğu unutulmamalıdır. Bir başka ifadeyle, vahye benliğin bir tür kendinin farkındalığıdır da denebilir. Çünkü o, *Love, Power and Justice* (Aşk, Güç ve Adalet) isimli eserinde açıkça vahyin akla yeni bir boyut kattığı-

52 A.g.e., s. 116-117.

53 A.g.e., s. 117.

54 Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, s. 104.

55 ST, I, s. 127.

nı söyler. Vahiy bilişsel aklın karar verdiği alanlarda ek bir bilgi vermez; ona boyut kazandırır.<sup>56</sup>

Vahiy ya da varlığın misterinin tezahürü şüphesiz bir aracı sayesinde vuku bulur. Bu aracı konusunda şöyle ya da böyle bir ayrıma gitmek uygun değildir. Bir başka ifadeyle, her şey vahyin alınmasına ya da ifşa olmasına aracılık edebilir. Her ne olursa olsun bu, varlığın temeli ya da Bizzat-Varlık için şeffaflaşırsa vahiy vuku bulur. Evet, doğal objeler, tarihsel olaylar, gruplar ve bireysel kişiler bunların hepsi vahye aracı olabilir. Bir taş ile kişi arasında vahyin potansiyel taşıyıcısı olma bakımından fark yoktur. Ancak onlar arasında aracılık ettikleri vahyin anlamı ve hakikati arasında büyük fark vardır. Taş, varlığın ve anlamın temeline işaret eden sınırlı nitelikleri temsil eder. Oysa birey, varoluşun misterine işaret eden bütün içerimleriyle asıl nitelikleri temsil eder. Bununla beraber taşın haiz olduğu bazı nitelikler vardır ki, bunlar açıkçası insanın temsil edemeyeceği niteliklerdir. Mesela kaya, dayanıklılık ve öz direnci insandan daha iyi temsil eder. Bu, Tanrı'ya uygulandığında onun 'çağların kayası' şeklinde ifade edilmesi, varlığın temeli olmasıyla kesinlikle örtüşür. Ayinsel öğeler olan, ekmek, şarap vb. de bu ışıktaki düşünebiliriz.<sup>57</sup>

Doğadaki pek çok şey, vahyin ortamları olabilir. Yine mesela gökyüzü olayları, gün ve gecem dönüşümü, doğum ve ölüm, beslenme, hastalık, cinsellik gibi psikosomatik tecrübeler, doğal felaketler vahyin ortamı ya da aracısı olabilir. Bütün bu durumlarda bunlar, vahyi karaktere sahip bir şey ya da bir olay değildir; vahyin ortamı ve taşıyıcısı olarak bunları kullanan şeyi açımalarlar.<sup>58</sup>

Ancak Tillich'in söyle kast ettiği Bizzat-Varlık olduğundan o, gerçek anlamda bir şey değildir. Gerek doğal gerek tarihsel, gerekse de şahıs ve grupların vahye aracılık etmesini

<sup>56</sup> LPJ, s. 83.

<sup>57</sup> ST, I, s. 118.

<sup>58</sup> A.g.e., s. 118-119.

temelde Tillich, varolan her şeyin ondan pay alması gerçeği ile açıklar. Zira vahiy bizzat varlığın kendini açıklaması olarak düşünülürse, bütün bunların varolma dayanakları da, kendileri varolduğu için açığa çıkmış demektir.

Bir grup ya da kişinin kendi tarihsel koşulunda vecdî bir tecrübeye sahip olması, diğer kişiler ve gruplar için vahiysel bir ortamın teminatı olur. İbrahim ve soyundan gelen peygamberlerin tecrübeleri bir sonraki nesil ya da nesiller için teminat olmuştur. Tillich terminolojisiyle konuşursak, bu kişilere anlamın kaynağı iyice kendini hissettirmiştir. Mesela Musa'ya Tanrı kendini Sina Dağında açıkladığında yaşadığı tecrübelerin kültürel kodlarına bütünüyle yabancı değildi. Muhammed'in Hira mağarasındaki Kutsalla karşılaşmadan önceki hazırlığı bir yana, yaşadığı tecrübenin karşı konulmaz ağırlığı karşısında 'beni örtün' demesi kültürel hafızasının da bir ürünüdür.

Aynı şekilde dil de, hem alamet hem de ifade bakımından sıradan anlamlarının ötesine işaret ettiği zaman onlar da vahyin taşıyıcısı olurlar. "Vahiy durumunda dil, kelimelerin sıradan anlamı sayesinde kelimelerle aramızdaki ilişkiye işaret eden bir gösterge gücüne sahiptir. Vahiy olayında, dilin sıradan etkileme olasılıkları sayesinde ifade edilemez olana ve ifade edilemez olanla bizim ilişkimize işaret eden anlamlı, etkileyici bir güç vardır."<sup>59</sup>

Tillich, mistiklerin, felsefi idealistlerin ve spiritualistlerin yaptığı gibi vahyi, insanın derunî bir söz sayesinde, ruhunun derinliklerinde sürgün veren içsel vahyi, kendi kendisiyle konuşarak ya da hatırlayarak ve de kendinde potansiyel olarak mevcut olan bir bilinç durumu haline getirerek, onu aktüelleştirme tarzındaki bir şey olarak düşünmez. İnsan, varlığın temelinden bir yabancılaşma durumunda olduğu için, bizzat Tanrı'nın mesajına tek başına ulaşamaz. Bu mesajın, vahiyle ona söylenmesi gerekir. Şu halde vahye aracı-

---

59 A.g.ü., s. 124.

lık eden sözle müminin varoluşsal bir sözleşmede olduğu söylenebilir. Bununla beraber vahiy, zihinleri sarsan ve mucizevi-olay olarak, 'mucizevî' bir durumda ifşa olmadıkça ve vecdî bir durumda varoluşsal olarak alınmadıkça, ne doğal objeler, ne tarihsel olaylar ne kişiler ne de kelimeler vahye aracı olabilir.<sup>60</sup>

Peki, Tillich Hristiyanlığın vazgeçilmez öğelerinden biri olan hakikatin ifadeye dökülemeyen ve onun gizli yönü olan içsel sözden (*inner word*) ne anlar? Ona göre zihnin ve gerçekliğin rasyonel yapısını tesis eden mantıki ya da rasyonel normla iç sözü özdeşleştirme dinin ruhuna uygun değildir. Zira monist bir ontolojiyi teklif eden bu tutum metafiziktir. Yine iç sözü ahlaki yapının normuyla özdeşleştirerek, onu zaten bize yabancı olmayan vicdanla aynı kılma tavrı da uygun değildir. Öyle ki insan ile vahyin vericisi arasındaki hatırı sayılır fark, mesafe kabul edilmelidir ve iç söz de Hristiyanlıkta vahyin bir aracısı olarak düşünülmelidir.<sup>61</sup> Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi buluşturan İsa, Tillich'e göre içsel sözdür. İçsel sözden bahsetmek, bir de dış sözün varlığını çağırıştırır. Onun terminolojisiyle konuşmak gerekirse, iç söz öze işaret ederken, dış söz formu temsil eder.

Hristiyan ilahiyatçısı olarak Tillich'e göre bir de vahye geniş anlamda bakmak gerekir. Sınırlı ya da bağımlı vahyî durum (otantik olmayan), İlahî tinin insan tinini ele geçirdiği, silkelediği ve harekete geçirdiği her anda mevcuttur. Her ibadet ve meditasyonun –kendi anlamını yerine getirdiği sürece– kişiyi kendi yaratıcı temeliyle buluşturması geniş anlamda vahiydir. Vahye ilişkin sözler –mister, mucize, ve vecd- her hakiki ibadette mevcuttur. Tanrı'ya el açma ve ondan cevap alma, vecdî ve mucizevî bir tecrübedir; bu durumda objektif ve subjektif aklın bütün sıradan yapıları aşılır. Vecdî bir tecrübe, varlığın misterinin mevcudiyetidir ve bizim nihai ilgimizin aktüelleşmesidir. Bu durumun, Tanrı'ya

60 A.g.e., s. 125.

61 A.g.e., s. 126.

'kalbin yani kişiliğin merkezinin yükselmesi' olarak anlaşılması isabetli olur.<sup>62</sup>

Şüphesiz bu mütalaa varoluşsal olmayan vahiy kavramını kesinlikle dışlar. Geçmişteki vahiy hakkındaki önermeler bize teorik bilgi vermesine verir ancak vahyî bir güç vermez. Zekanın otonom bir kullanımı sayesinde ya da iradenin heteronom bir itaatiyle onlar hakikat olarak kabul edilebilir. Elbette bu da insani bir çaba ve zihinsel bir etkinliktir. Ancak vahiy, sadece ondan pay alanlar için ya da vahiy dairesine girenler için vahyi bir güç, varoluşsal bir yaşam pınarıdır.<sup>63</sup> Öyle ki vahiy, vahyi alan kişide varoluşsal bir dönüşüm sağlar. Nitekim 'Musa, vahyî duruma ilişkin kutsal yerlere adım atmazdan önce ayakkabısını çıkarması' hem sıradan zamanın askıya alınacağıının hem de varoluşuna dair bir dönüşümün olacağıının bir sembolüdür. Aynı şekilde 'İsaiah da, vahyi almadan önce varlığındaki eksikliklere son vermek ve kemale ermek için yakıcı bir kömüre dokunması' gerekmişti.<sup>64</sup>

Vahiy bir toplumda zuhur ederken o, aynı zamanda yeni bir toplum da yaratır. Çünkü vahiyde, nihai ilgi insan zihnini ele geçirir (*grasp*) ve bu ilginin kendini eylemin, tasavvurun ve düşüncenin sembollerinde bizzat ifade ettiği bir toplum yaratır. Zira vahyi alana, ait olduğu toplum, sembollerle vahyin formunu verir ancak bu form aldığı özle birlikte artık yepyeni bir form olarak gerçeklik kazanır. Yeni bir toplum yaratan vahiy, elbette bunu yeni bir tin yaratmakla başaraçaktır. Aslında bunların birbirine muhtaçlığı diyalektik bir gerilimdir. Şu bundan ya da bu şundan öncedir demek çok kolay değildir. Peygamber otantik vahyi, peygamber söz konusu topluluğa ulaştırmada iyi bir aracıdır. Ancak onun pasif bir aracı olduğu nasıl söylenemezse, inananın vahiyle, sözle buluşması da teorik ve sıradan bir karşılaşma değildir. Peygamberin Tanrı'ya yükselmesiyle kişiliğin merkezinin

62 A.g.e., s. 127.

63 A.g.e., s. 127.

64 A.g.e., s. 145.

dolayısıyla da bütün bir kişiliğin Tanrı'ya yükselmesi ve varlığın temelini onu kendine çekmesi sırasındaki varoluşsal bir akım yaşanır, bağımlı ve geçişken bir tecrübe şeklinde ifade edebileceğimiz müminin sözle karşılaşması, düşük dozda da olsa yine gerilimli, varoluşsal bir çekimdir. Demek ki, bu şekildeki vahyi bir tecrübe nerede vuku bulursa, orada hem iman hem de akıl yenilenir.<sup>65</sup>

Tillich bütün bir kişiliğin Tanrı'ya yükselmesi ve varlığın temelini onu kendine çekmesi şeklinde tasvir ettiği vahiy ve mucize olayındaki zamanın niteliksel bakımdan da bambaşka olduğuna dikkat çeker. Onun Yeni Ahit'ten aldığı *kairos* yani zamanın doluluğu (*fullness of time*), ebedinin geçici olanı yarıp geçmesini ve faninin de bunu almaya hazırlanmasını temsil eder. Dinler tarihinde farklı kairoslar olmakla birlikte Mesih olarak İsa olayı buna en çarpıcı ve en somut örnektir.<sup>66</sup> Dolayısıyla Tillich'de, İsa Mesih olayı vahyin hakikat değerinin kriteridir. Açıkça görüldüğü gibi, Tillich gerek vahiy gerekse de mucizeyi açıklarken, tözcü kavramların yerine olay (*event*) kavramını kullanır. Nitekim J. Pierre'in ifade ettiği gibi kutsal, dilin ve düşüncenin doğmasını sağlayan temeldir. Bu temel, meşruluğunu olaysallığından alır. Onda hiçbir şey zorunlu olmayıp, ilinekseldir. Bu nedenle biçim ve özün kesiştiği yere "olay" denir.<sup>67</sup> Bütünlük arz eden ve dinamizmi vurgulayan 'anlam' 'şeyden' ziyade 'olay'ı dikkate almayı gerektirir. Kültürel form ile ilahi mesajın birlikteliği diyebileceğimiz vahiyssel Gestalt'ı, ilişkiselliğin, bütünselliğin ve dinamizmin önemli olduğu olay kavramı açıklayabilir.

65 DF, s. 78; ST, I, s. 127-8.

66 Tillich, "Religion and Secular Culture", s. 120; ST, III, s. 140, 144.

67 Pierre, "Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, 294-302.

## C. VAHYİN HAKİKAT DEĞERİ

İslâmla Hıristiyanlığın en belirgin özelliği ilkinde Kutsal Kitap kendisinden öte bir şeye göndermezken, Hıristiyanlıkta Kutsal Kitap her zaman kendisinden öte bir yere işaret eder. Çünkü Hıristiyanlıkta tam ve mükemmel bir açıklama bir kitapta değil de, bir insanda gerçekleşir. Kelâm İsa'nın insanlığında açılır.<sup>68</sup> "Onlar için Tanrı'yı ifşa eden, Tanrı'nın insana söylemek istediğini yaşamında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan, *Masih İsa*'dır."<sup>69</sup> İster İsa şeklinde, isterse de, başka türlü vuku bulsun Tanrı kendini şu ya da bu şekilde ifşa etmiştir:

Öncelikle vahyî tecrübelerin evrensel olarak insani olduğunun ifade edilmesi gerekir. Dinler, her nerede yaşarsa yaşasın insana verilen bir şeye dayanır. İnsana, her zaman kurtarıcı güçleri ima eden özel bir tecrübe çeşidi yani vahiy verilir. Yine vahyi, insan, kendi sonlu durumuyla alır. Vahiy ve kurtuluş kesinlikle birbirinden ayrılamaz. Tanrı kendini tanıksız bırakmamıştır.<sup>70</sup>

Şüphesiz vahyin hakikat değeri sıradan bilgi için kullanılan kriterle yargılanamaz. Onun kriteri bizzat vahiyde zımnen vardır. Bu kriter de, bütün ötekilere ölçüt olan kesin, hakikatin gerçeklik kazanmış hali, aşılamayan, son (*final*) vahiy diyebileceğimiz Mesih olarak İsa olayıdır. Onun son olması da bu olayın doğasında mevcuttur. Bir başka ifadeyle eğer vahiy, kendini kaybetmeksizin bizzat kendini yadsıma gücünü içinde barındırıyorsa o, son ve kemâle ermiş vahiydir.<sup>71</sup>

Öte yandan ele avuca sığmayan mister tecessüm edince, onu pusuda bekleyen tehlike putlaştırılması ya da putlaşması değil midir? Ancak vahyin putlaşmasına yine onun kendi iç dinamiğiyle karşı konulur. Tarihsel insan olan İsa'nın –vahyin sonlu aracısı–, kendi sonlu durumlarının hepsini ve

68 Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 17, 57.

69 A.g.e., s. 18.

70 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 80-94.

71 ST, I, s. 131-133.

kendini de feda etmek suretiyle, bütün bu sonlulukların üstesinden gelmesi hali bizzat son vahyin anlamıdır. Bütün bu insanilik özelliği bir yana, onun yegane işlevi “açımladığı mister için bütününüyle şeffaflık, saydamlık (*transparent*)” yapmaktır. Bu durumda İsa, adeta son olması bakımından çift teste tabidir: Bir yandan kendi varlığının temeliyle kesintisiz birlik, öte yandan Mesih olduğu kadar İsa olarak da bizzat kendini sürekli feda etme.<sup>72</sup> Öyle ya,

İlahinin hâzır nazırlığının tamlığında bizzat tecessüm eden İsa, bir idol, Tanrı'nın yanında diğer Tanrı, havarilerin ihdas etmek istedikleri bir tanrı olmamak için bizzat kendini feda etti: Ve bu nedenle tartışmasız mesel, Peter ona, “Mesih” ünvanını teklif ettiğinde onun kabul ettiği meseldir. O, bunu, acı çekmek ve ölmek için Kudüs’e gitmek kaydı şartı ile kabul eder; ki bu, bizzat kendi nâmına bile putperestlik kabilinden temayülü inkar etmek demektir.<sup>73</sup>

Aslında bu kriter din ve kültür tarihinin hepsinde geçerlidir. Bu ölçüt bir yandan bir ‘Evet’i yani hangi formda zuhur ederse etsin, imana ilişkin herhangi bir hakikati kabul etmeyi öte yandan da bir ‘Hayır’ı içerir. Esasında vahyi alan kişi dışında bu anlamda hiçbir insan nihai olarak iman hakikatine nâil olamaz.<sup>74</sup> Yani vahyin kriteri kendisinin bir yandan olumlanmasını isterken, öte yandan da nihai anlamda sabit, değişmez bir hakikat olarak görülmesini yadsımıştır.

Bu vahyin açınlanması sayesinde ki, otonom ve heteronom akıl birleşmiştir. Bir başka ifadeyle, son vahiy sayesinde aklın biçim ve öz asimetrisi birleşmiş ve teonom akli tesis edilmiş demektir.<sup>75</sup> Aynı şekilde vahiy tecrübesine en yakın tecrübe diyebileceğimiz dini tecrübeyi yaşayan akılda da, onun farklı ögeleri ya da görünüşlerinde bir bütünleşme, bir birleşme söz konusudur. İsa Mesih tablosu da, bize insaniliği şu, şu diye bölmemize izin vermeyen somut, büsbütün varo-

72 A.g.e., s. 133-137.

73 Tillich, “The Nature of Religious Language”, TC içinde, s. 67.

74 DF, s. 98.

75 ST, I, s. 148.



luşsal bir duruştur. Hatta de buna somut, şahsi varoluşun hiçbir şart ya da sınırlama olmaksızın mutlak olan şeyin taşıyıcısı diyebiliriz.<sup>76</sup>

Mesih olarak İsa tablosunun sunduğu önemli bir ölçüt ise, bunun sevgi yasası olmasıdır. Ve bu sevgi elbette mutlak nitelikteki bir sevgidir. Ancak onun mutlaklığı somut duruma girebilme gücüdür. O, rasyonel yaratıcılığın bütün sahalarına nüfuz eder. Bir başka ifadeyle, rasyonelliğin şu ya da bu yönünü öne geçirerek ötekini gölgede bırakmak suretiyle varlığını hissettirmeyip bütün yönleri kucaklayandır. Öyle ki, kendini feda eden İsa'da hem karar hem eylem hem his hem de düşünce birbirine kenetli bir şekilde bağlıdır.<sup>77</sup>

Unutulmamalıdır ki, Tillich'e göre, 'filozofların zikrettikleri Logos, ilahiyatçıların gündeme getirdikleri final vahiyle örtüşür' ya da onlar aynı şeyin iki farklı görünümüdür.<sup>78</sup> Logos fikri büyük ölçüde insanı ve karşılaştığı dünyayı birleştirir; ki bu Hristiyan teolojisi tarafından alındığı gibi onun temeli de olmuştur. İsa'ya logos denildiği zaman Hristiyan teolojisi başlamıştır. Gerçekten de logos kavramı Hristiyan düşüncesinde kök salan felsefi ögedir.<sup>79</sup> Bilindiği gibi, logos kavramı Hristiyanlığa Greklerden geçmiştir. Ancak o, Hristiyanlıkta metafizik bir ilke olmayıp, Tanrısallığın özellikle bilgi boyutunu ifade etme aracıdır.

İşte bu bağlamda son vahiy, klasik felsefe ve teolojinin gnosis dediği şey çerçevesinde mütala edilebilir. Bilindiği gibi gnosis, episteme –bilimsel bilgi– ile çelişmez. Ancak gnosis veya "hikmet" (*sapientia*) hayatta doğrudan doğruya yaklaşamayacağımız ancak nihai olarak *yegane* önemde bir şeyin olduğunu varsayar. Bu nedenle de episteme ya da "bilgi" (*scientia*) seviyesini aşar. O aslında suje ve obje yarılmasından önceki Varlık ve hakikat seviyesidir ve bundan dolayı, bir

76 A.g.e., s. 50.

77 A.g.e., s. 152.

78 A.g.e., s. 53-4.

79 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 413-4.

mister hüviyetindedir. Sadece obje olan şeye, bilimsel akıl ve teknik araçlarla doğrudan doğruya yaklaşılabilir.<sup>80</sup>

Öte yandan Tillich'e göre "sonsuz tutkunun (Kierkegaard) ele geçirebildiği şeyle, her rasyonel bilgi ediminde kriter olarak ortaya çıkan şey bir ve aynıdır...Final vahye ilişkin nihai ilgi kesinlikle duygusal olduğu kadar rasyoneldir de."<sup>81</sup> İşte bütün bunlardan dolayı din ve teolojinin kesinlikle akla hücum etmemesi gerekir; çünkü o zaman bindiği dalı kesmiş olur. Aynı şekilde bunların dünyayı ve insanı da kucaklaması gerekir.<sup>82</sup> Vahyin temeli, kategorik anlamdaki "neden" anlamına gelmeyip, varoluşta ifşa olan varlığın temelidir. Bu anlamda vahyin temeli ile onu alanların ilişkisi yalnızca kişisel kategoriler sayesinde idrak edilebilir. Kişinin nihai ilgisi olan şey, şahıstan daha az bir şey olamaz – her ne kadar onun şahıs olmadan daha ziyade olması lazımsa da. Bu durumda ilahiyatçı, vahyi tasvir etmek için kullandığı kavramların kavramsal özelliğini vurgulamalıdır. Mesela "temel" kelimesi de bu anlamdadır. O, neden ve töz arasını sarsar ve her ikisini aşar. Tillich'e göre, vahyin temeli ne bir kendini vahiysel sonuçtan uzak tutan bir neden, ne de sonuca nüfuz eden bir tözdür; ancak daha ziyade vahiyde ortaya çıkan misterdir ve ifşa olmuş halinde sır olarak kalmaya devam eder.<sup>83</sup>

Bu gerçeği İlahi yaşam sembolü sayesinde anlamak daha kolaydır. Bu sayede tecrübi yaşamın temel yapısı ve yaşamın kök saldıği varlığın temeli arasında bir analojinin olduğunu varsayabiliriz. Bu analogi sistematik teolojide farklı şekillerde ortaya çıkan üç ögenin onanmasına işaret eder. *İlahi yaşam* derinlik ve formun dinamik birliğidir. Mistik dilde ilahi yaşamın derinliğine –onun tüketilmez ve etki edilemez karakterine- "*uçurum*" denir. Felsefi dilde ilahi yaşamın, anlam ve ya-

80 Tillich, "Religion and Secular Culture", s. 126.

81 ST, I, s. 154.

82 A.g.e., s. 155.

83 A.g.e., s. 155-6.

pı ögesine “logos” adı verilir. İki ögenin dinamik birliğine “Tin” denir. İlahiyatçıların bu üç terimi vahyin temeline işaret etmek için kullanması gerekir. İlahi yaşamın uçurumsal karakteri ihmal edilirse, rasyonalist deizm, vahyi, bilgiye dönüştürür. İlahi yaşamın mantıki özelliği göz ardı edilirse, irrasyonalist teizm vahyi, heteronom bir konuma çevirir. İlahi yaşamın tinsel karakteri ilmal edilirse, bütünüyle vahiy tarihi iptal edilmiş olur. Böylece vahiy doktrini, ilahi yaşamın üçlü yorumuna ve onun kendini açıklamasına dayanır.<sup>84</sup>

Bütün bu açıklamalar ışığında Hristiyan teolojisinde önemli bir yer işgal eden Tanrı Sözü ibaresinden anlamamız gereken nedir sorusunu sormamız yerinde olacaktır. Söz, varlığın temelindeki logos ögesi olarak yorumlanabilir mi? yoksa Tanrı Sözü konuşulan bir söz olarak mı alınmalıdır? Vahyin konuşulan ya da yazılan söz şeklinde düşünülmesi ya da vahyin aklileştirilmesi (*intellectualization*) doğrusu Tillich’e göre Logos Kristolojisinin karşısındadır. Logos Kristolojisi, aşırı anlıkçılık değildir aksine tam da buna bir silahtır. Mesih olarak İsa’ya Logos denilecekse, bu, vahiysel bir söze değil de, vahiysel bir gerçekliğe işaret eder. Bu husus dikkatten kaçmadığı sürece o, bizi konuşulan ya da yazılan söz anlamındaki teolojiden alıkoyar. Ancak ‘söz’ü anlamak adına hangi yol takip edilirse edilsin, karşımıza çıkacak olan tablo aynıdır: O, Tanrı’nın ifşasından başka bir şey değildir. Açıkçası “Tanrı Sözü” sembolünün anlamı tam da Tanrı’nın kendini ifşa etmesidir. Bu ifşa, yaratmada, vahiy tarihinde, final vahiye, kutsal kitapta ve bu kitaba aktüellik ve pratiklik kazandırmaya çalışan kişilerde olabilir. Fakat bizi burada daha yakından ilgilendiren elbette son vahiy meselesidir. Kısacası ‘söz, Mesih olarak İsa’dır. Logos yani bütün ilahi tezahürlerin prensibi, varlığın temelini temel ve belirleyici ilişki formunda ifşa olmasıyla, varoluş şartları altında tarihte bir varlık olarak ortaya çıkar’. Söz, İsa’nın konuşmalarının bir bütünü değildir. O, hem söz hem de fiilleriyle bir bütün olarak İsa’ya

---

84 A.g.e., s. 156-7.

tekabül eder. Peki, İncil'in Tanrı sözü olmasını hangi anlamda almalıyız? Elbette o, son vahyin bir dökümanıdır; ve o, döküman olması hasebiyle son vahye katılır ve ondan ayrı düşünülemez.<sup>85</sup> Her ne kadar Tillich bunları söylemekle birlikte, onun vahiy ile ilgili düşüncesinde Tanrı, vahyin objesi olmayıp, vecdî tecrübenin bir ufkudur. Son tahlilde vahiy, bilincin bir yükselme hamlesi ve bunun farkına varılması durumudur. Ancak burada Kitab-ı Mukaddes geleneğinin vahiy anlayışından bir sapma olduğu düşünülebilir. Yine vahyin ve kutsal kitabın vecd içindeki peygamberin sözü olduğu sonucu pekâla çıkarılabilir.

Bu noktada aklın sıradan sınırlarının ötesine geçilmesi olarak değirlendirilen vecdî tecrübeye, aşmış olma (*transcend*) durumunun ilahî ya da şeytani olduğunun farkına nasıl varılacak diye sorulabilir? Tanrı'yla karşılaşmada insan kesinlikle bir belirsizlik sisi içinde kaybolmaktan ziyade, adamakıllı bir şahıs olarak varolduğunun derinden farkındadır. Hal böyle olunca, bu karşılaşmada, kişi bir bütün olarak Tanrı'nın karşısında dimdik ayaktaadır.

Onunla ilişkimiz esnasında aslında biz kendi kendimizin yani kişiliğimizin en yüksek seviyesi ile karşılaşırız. Onunla karşılaşma esnasında hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aşan şeye hem Tanrı'ya "Sen" diyebilen hem de ona ibadet edebilen bizlerin kendi şahıslığına uygun olan şeyle karşı karşıya kalırız. Tanrı hakkındaki her mütalaada onun hem Şartsızlığı hem de şahıslığı muhafaza edilmelidir. Eğer biz sadece şartsız ögeyi muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile hiçbir ilişki mümkün değildir. Şayet sadece ben-sen ilişkisi ögesini –bugün ifade edildiği gibi– korursak, o zaman da ilahi unsuru yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz.<sup>86</sup>

Demek ki, Tanrı'yla karşılaşmada onun iki kutupluluğu açığa çıkar: O, hem şahıstır, hem de şahsı aşan bir aşkındır.

85 A.g.c., s. 157-9.

86 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 61.

Böylece kişi bu miyarda, kendisinin hem şahıslığını hem de içinde mevcut olan sonsuzluğu fark eder.

İşte varoluşun bir bütün olarak Şartsız olana açıldığı ve dini tecrübenin daha tam yaşandığı zemin elbette ayin ve ritüeldir. Gerçi ayinsel olanın bizzat putlaştırılarak asıl göndermesi gerekenden alıkoyması tehlikesinden dolayı Yahudi ve Hristiyan peygamberlerinin mücadelesine hedef olmuştur. Ayinsel ve mistik ögeler olmadan bir dini tecrübeden bahsetmek doğru değildir. Ayinsiz din, sonunda enlektüalist bir ahlak kuralları olur çıkar ve sekülerleşir.<sup>87</sup> Nasıl ki oyunda insanın bütün yönleri birbirine kaynaşmış şekilde yekparedir, ayinde de benzer durum zuhur eder. Öte yandan, bu durumda Tanrı hem Şartsız hem de Şahıs olarak kavranır.

Hatırlanacağı gibi kutsal tecrübesinin en önemli karakteri onun hem korkutucu hem de cezbedici olmasıydı. Bunlar, benliği dipdiri şahıs olarak tutmada oldukça önemlidir. Oysa Jungcu bir mistik tecrübeye tabir caizse kişiliğin iyiden iyiye gevşediği ve kişiliğin diğer ögeleri tamamıyla geride kalıp imgelem yönünün hâkim olduğu söylenebilir. Demek ki, dini tecrübeye Tanrı'yı Şahıs olarak tecrübe etmede kişi kendini sıradan durumlarından daha çok, daha kavi şahıs olarak bulurken, mistik tecrübeye ise adeta ayağının altından kayan dünya içinde kendisi de kaybolmaktadır.

---

87 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 87.

# Tillich'in Tanrı Kavramı

## A. NİHAİ İLGİ

Tillich'in vahiyle ilgili düşüncelerini tasvir ederken o, Tanrı'nın her ne kadar bir obje olmayıp vahyin bir ufku olduğunu söylese de, teolojisinde bu hususta bir dilem hep kendini hissettirir. Acaba bunun sebepleri ne olabilir? Yoksa böyle bir problem yok da, biz sahte bir problemi mi çözmeye çalışıyoruz. Şimdi de onun Tanrı konusundaki görüşlerini ele almaya çalışalım.

Paul Tillich'in Tanrı kavramını incelemeye başlarken, Tanrı'nın iki görünüşünün olduğunu söylemek yerinde bir tesbit olacaktır. Tanrının felsefi görünüşüne o, Bizzat-Varlık (*being-itself*) derken, dinî görünüşüne ise, nihai ilgi (*ultimate concern*) der. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tillich, nihai ilgi olarak ifade ettiği Tanrı'nın dinî görünüşünün esasında Kitab-ı Mukaddes'teki Tanrı tasvirinin kısaltılmış hali olduğuna dikkat çeker: Orada bu, "Rabbimiz Bir'dir; ve onu, bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün zihninle ve bütün gücünle sevmelisin" (Tesniye: 6/5),<sup>1</sup> şeklinde geçer. William Rowe'un da haklı olarak belirttiği gibi, öyle gözüküyor ki buradaki nihai ilgi, bü-

1 ST, I, s. 11.

yük ölçüde “tam bağlılık” ya da “tam teslimiyete” (*total surrender*) tekabül etmektedir. Elbette, ifade edilen Tanrısal buyruktaki bağlılık veya teslimiyet, sevgi ögesini de içinde barındırır. Tillich’de imanın odaklanmış bir ben (*centered act*) edimi olduğunu anımsarsak, bu “tam teslimiyet”teki *tam* belirteci, teslimiyet olgusuna bütün insani boyutların –zihin, kalp, ruh, irade– katıldığını ifade eder. Burada nihai olarak bağlı olma herhangi bir hukuk kuralına bağlılıktan daha farklı bir şey olduğu için, teslimiyetin bir tecrübe boyutunda işlediği açıktır.<sup>2</sup> Söz konusu tecrübî boyutta itici güçtür, sevgi. Bir bakıma iman ediminde sevgi, hem birleştirici hem de dönüştürücü bir işlevi haizdir. Zira Tanrı’yı bütün kalbiyle, bütün ruhuyla seven kişide kesinlikle kişisel bakımdan bir dönüşüm kat edilir. Bir başka ifadeyle o, yeniden doğar. Belki de kişiliğin gelişmesi, tekrar tekrar doğmadan geçer.

Şu halde Tillich’de Tanrı’yı inananın nihai olarak ilgili olduğu şey şeklinde tasvir ettikten sonra, acaba sözünü ettiğimiz ilgili olma durumunu hemen hemen her şey karşılayamaz mı ya da neler insanın nihai ilgisi olabilir diye soramaz mıyız? Ona göre, bayrak, milliyetçilik, para, başarı, sosyal statü gibi şeyler de pekala insanın nihai ilgisi olabilir.<sup>3</sup> Ancak Nihai İlgî’yle esasında o, Tanrı’yı kast eder. Öyle ki Tanrı dışındaki başka şeyler de bizim nihai ilgimiz olsa da, onlardaki sonluluk çok geçmeden şu ya da bu şekilde ortaya çıktığı gibi, bunlar insanı, tecrübî bir boyutta kolay kolay ele geçiremez; böyle olduğu kabul edilse bile, bu tecrübe oldukça sığdır ve bunlar karşısında insan benliğinin odaklanmış bir ben içinde hem irade, hem, his, hem zihin hem de edimi içine alacak şekilde yani insani bütünlüğün tamamını kucaklayacak şekilde ihata edildiği veya ele geçirildiği söylenemez. Nitekim bu konuda Tillich’e kulak verecek olursak:

Bizi nihai olarak ilgilendiren şeyin bir bütün (*whole*) olarak gerçekliğe ya da *Varlığa* ait olması gerekir. Aksi halde bizim

2 Rowe, s. 12-13.

3 DF, s. 1-3.

onunla karşılaşmamız [tecrübe] söz konusu olamaz ve bizi sınırsızca ya da nihai olarak ilgilendiremez. Elbette bizi bu şekilde ilgilendiren şeyin öteki varlıklar arasında bir varlık olduğu söylenemez; öyle olsa sonsuzca ilgilendirmesinden söz edilemez. O, varlığımızı ya da yokluğumuzu belirleyen, varlığın nihai ve şartsız gücü olan varlığımızın temeli olmalıdır.<sup>4</sup>

Doğrusu Nihai'den daha az olan bir şeyin bizi hakikaten ilgilendirmesinden söz edilebilir; ancak nihai olarak ilgilendirmesinden söz edilemez: "Şartsız İlgi, ...şartsız olana ilişkin ilgidir. Sonsuz tutku, sonsuza dair tutkudur... Nihai ilgi, nihai olarak tecrübe edilen şey hakkındaki ilgidir."<sup>5</sup> Öte yandan, 'nihai olarak ilgili olma' ibaresi insan tecrübesindeki bir iç gerilime işaret eder. Bir yandan somut bir şekilde karşılaşamayan... bir şey hakkında ilgili olma paradoksal bir durumken, öte yandan da, nihai ilginin her sonlu ve somut ilgiyi aşması gerekir. Yine onun, sonlu, sınırlı yaşanan tecrübeye ima edilen sorulara cevap olabilmesi için, bütün sonluluk sahasının ötesinde olması gerekir. Sonluluğu aşarken dinî ilgi, bir varlıkla-varlık ilişkisindeki somutluğunu da kaybeder. O, somut ögeden gelen reaksiyonları engelleyerek hem mutlak hem de soyut olmaya meyleder. Bu, Tanrı fikrinin kaçınılmaz iç gerilimidir.<sup>6</sup> Aynı şekilde bizim dinî ilğimizde, mutlak ve somut öge arasında bir gerilimin olduğu da açıktır. Ve bu gerilimi aşma işi, teolojiye düşen asli bir meseledir.<sup>7</sup>

Bütün bunlar dikkate alındığında özellikle de "bizi nihai olarak ilgilendiren şeyin bir bütün (*whole*) olarak gerçekliğe ya da *Varlığa* ait olması gerekir" gibi ifadeler, bir dinî benlik duruşundan ziyade, kesinlikle metafizikçinin duruşunu ya da onun tutkulu tefekkürünü ilham eder. Ancak nihai olarak ilgili olma sadece tefekkür eden kişiyi değil, düşünmeyi de dışlamayan dinî duruşu bir başka ifadeyle varoluşsal bütün bir kişiliğin ilgisini dile getirir. Kısacası burada meseleye hem

4 ST, I, s. 21.

5 DF, s. 9.

6 ST, I, s. 211.

7 ST, III, s. 283.



psikolojik hem de ontolojik bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği unutulmamalıdır.<sup>8</sup>

Şimdi insanın bu nihai tutku ve ilgisinin acaba kendisindeki hangi durum ya da durumlara tekabül ettiğini ya da insanda mevcut olan hangi durumların üstesinden geleceğini sormamız gerekir. İnsanın kendini varolma bakımından tasdik etmesini, *ölüm*den kaynaklanan yokluk tehdit ederken; tinsel bakımdan kendini onamasını *anlamsızlıktan* beslenen yokluk tehdit eder ve son olarak yokluk, kişinin ahlaki olarak kendini onamasını *günah ve suçluluk* yüzünden tehdit eder.<sup>9</sup> Bütün bu kaygıları genel bir kavram altında toplayacak olursak, insanın sonlu bir varlık olması olacaktır. Ölüm, zamanımızın, anlamsızlık tehdidi, değerlerimizin, günah ve suçluluk ise eksik tabiatımızın sonluluğunu yansıtmaktadır. Ancak odaklanmış bütün bir kişilik tüm bunlarla birlikte, varoluşun, yokluktan varlığa ve oradan tekrar geriye varolmama ya doğru sürekli bir akış olduğunun bilincindedir.<sup>10</sup> Tillich'e göre nihai olarak ilgili olma ya da varlığın gücüne demir atma aynı zamanda bir var olma cesareti olarak düşünülebilir. Çünkü cesaret, yok olma gerçeğine rağmen varolma yönünde direnç gösterme ve dahası yokluğa doğru salınımını da göze almaktır.

Böylece Tillich'e göre, "insanın kendi varlığı ve varlığın anlamına dair kaygılı (*concern*) olduğunu"<sup>11</sup> belirtmemiz gerekir. Yine "insan ait olduğu, koptuğu ve özlediği sonsuz hakkında sınırsızca ilgilidir (*concern*)."<sup>12</sup> İman, "nihai bir ilgi yani sınırsız alâka (*infinite interest*) veya kişinin şeksiz şüphesiz, ciddi olarak kabul ettiği bir şey tarafından ele geçirilmiş olma (*grasp*) durumuydu."<sup>13</sup> Şu halde bir şey hakkında ilgili

8 Alston, "Tillich's Conception of a Religious Symbol", *Religious Experience and Truth* içinde, s. 20-21.

9 CTB, s. 41.

10 Göka, *Varoluşun Psikiyatrisi*, s 130-131.

11 ST, I, s. 14.

12 A.g.e., s. 14.

13 MB, s. 30.

*olma* ne anlama gelir? sorusunu tekrarlayacak olursak, ona canla başla sarılma, samimiyetle ona katılma demek olduğunu söyleyebiliriz. Tillich'e göre, bundan daha fazla da bir şey demektir. O, bizim neden ilgili olduğumuzu yani kaygımızı da ifade eder. Dilimizin hikmeti genellikle ilgi ile kaygıyı özdeşleştirir. Her nerede ilgili isek, orada bir kaygının da varlığından söz edebiliriz. Bizi ilgilendiren, şefkat ya da korkumuzu kıskırtan pek çok şey vardır. Ancak onlar bizim gerçek ilgilerimiz değildir.<sup>14</sup> Nihai ilgimiz varlığımızı ve yokluğumuzu belirleyen şeydir... Ancak burada bir ayrıma dikkat çekmemiz gerekirse, "insan kendi varlığı ve varlığının anlamı hakkında nihai olarak kaygılıdır... Öte yandan yine insan, kendisinde ve çevresindeki bütün şartlıların ötesinde, varlığını şartlandıran şey hakkında şartsız bir şekilde ilgilidir."<sup>15</sup> Demek ki Tillich, "nihai ilgi" (*ultimate concern*) ibaresini bir yandan insanın kendi varlığıyla kaygılı (*anxiety*) olma anlamında kullanırken, öte yandan da varlığımızı tehdit eden yokluğun üstesinden gelebilecek şeye can atma ve bağlanma anlamına gelen, ilgi anlamında kullanmıştır.<sup>16</sup> Bu şekilde birbirini gerektiren anlamları ihtiva eden bir kavramı o, iki anlama gelecek şekilde bilerek kullanmıştır.

Yukarıda ifade ettiğimiz kaygılar insanın kemale ermesinde basamak işlevleri görürler. Zira insan bu kaygıların üstesinden gelirken Tanrı'ya katılır. Bu katılma, bir bakıma hem bir bütünleşme hem de dönüşüm dolayısıyla da yeniden doğma demektir. İşte bu anlamda klasik felsefenin kötülük problemi olarak ortaya attığı meseleye aynı perspektiften bakılabilir. Tillich de, "her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sevgi Tanrı'sı olan İlâh, yeryüzündeki sefaletle nasıl olur da göz yumar?" şeklindeki itirazların defalarca tekrarlandığını hatırlatır. Onun ya sevgisinde ya da gücünde noksanlık vardır. Ona göre duygusal bir feveran olarak bu soru gayet anlaşılırdır. Ancak Tan-

14 Tillich, "Our Ultimate Concern", *The Essential Tillich: An Anthology of The Writings of Paul Tillich* içinde, s. 33.

15 ST, I, s. 20.

16 Rowe, s. 20.

rı, fizikî ve ahlaki kötülüklerin imkansız olduğu bir dünya yaratmış olsaydı, yaratıklar yeniden birleştirici ve dönüştürücü sevgi tecrübesinde varsayılan Tanrı'nın biricikliğine nâil olamamış olacaktı. Bir masum hayal cenneti olan bir dünyada ne sevgi, ne güç ne de adalet gerçek olabilirdi:

Kişinin potansiyellerinin gerçekleşmesi kaçınılmaz olarak onun özsel varlığından yabancılaştırmayı içerir; öyle ki biz bu yabancılaştırmayla olgunluk evresinde de karşılaşabiliriz. Çocuğun mutluluğu hakkında son derece endişeli ve bu yüzden onu icbar edilmiş bir masumiyet halinde tutan ve onu kendi hayatını paylaşmaya zorlayan budala bir anneye benzeyen bir Tanrı yaratıklarını bir rüya cenneti hapishanesinde tutabilirdi. Tıpkı annenin durumunda olduğu gibi söz konusu durum, sevgiden ziyade gizli düşmanlıktan başka bir şey olmazdı.<sup>17</sup>

Kısacası Tanrı'nın gücü, yabancılaştırmayı engellemekten ziyade onun üstesinden gelir; bir başka ifadeyle, bu yabancılaştırmadan üstesinden gelecek gücü Tanrı insana verir. Bu yaratıklarla ilgili ızdıraba Tanrı'nın katılması demektir. Hıristiyanlıkta bu, Mesih olarak İsa sembolüdür. Bu, bizzat gerçekliğin derinlerindeki sevgi ve gücün birliğidir. Demek ki, ilahi sevgi, ilahi güç ve adaletin, yokluk yani ölüm, suçluluk ve anlamsızlık kaygısının üstesinden gelen dinamik güçler olduğunu söyleyebiliriz.<sup>18</sup>

İlginin, insandaki yokluk tehdidinden kaynaklanan kaygıya direnmedeki gücün adının Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Tanrı'nın sadece nihai ilginin adı olduğunu söylemekle meseleden teğet geçmiş oluruz. İnsanı ele geçiren şey bir karşılaşma, bir tecrübe esnasında insanın nihai ilgisidir. Öyle ki "sadece kutsal olan şey, insanı nihai olarak ilgilendirebilir ve yalnızca insanı nihai olarak ilgilendiren şeyin kutsallık niteliği vardır."<sup>19</sup> Nitekim nihai tecrübesi, hem insan varlığının temeli, hem de uçurumu olması bakımından iki uçlu bir tecrübedir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> LPJ, s. 112.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 112-113.

<sup>19</sup> ST, I, s. 215.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 216.

Şimdi Tillich'in nihai ilgi tecrübesini ifade ederken sık sık sembolik olarak kullandığı, Tanrı'nın varlığımızın temeli ve uçurumu olmasının ne anlama geldiğini irdelemeye çalışalım: Kutsal, yokluğun mevcudiyeti paradoksuna dayanır.<sup>21</sup> İşte Otto'nun tasvir ettiği şekilde kutsal tecrübesi, hem cezbeden (*fascinosum*) hem hûşu uyandıran (*tremendum*) bir tecrübeydi. Bunun ontolojik karşılıklarının varlık ve yokluk kategorilerine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Ancak kutsal tecrübesinde bunlar birbirinden ayrılamayacak şekilde birbirine kaynaşmış olarak tecrübe edilir. Bu şekilde adeta yepyeni, bütün haldeki yapıda zihin, 'niçin yokluk değil de varlık vardır'? -onaylatma içeren- soruyu, varolmanın kutlu zaferinde sorar.<sup>22</sup> Ancak insanın bu mistiri tecrübe esnasında bu soruyu sorması çok isabetli gözükmüyor. Ancak bunun üzerine yapılan tefekkür, sözünü ettiğimiz tecrübeye ulaşmanın yolunun üstündedir. Bir başka ifadeyle, hem kutsalın tecrübesinden önce, hem de tecrübeyi kavramsallaştırırken, 'niçin hiçbir şey değil de bir şey vardır' sorusu zihinde açıklık kazanan bir sorudur.

Yine bu metaforun insani tecrübedeki izdüşümünü insanın hiçbir boyutunu dışta bırakmaksızın hepsini kucaklayan bir yapının temsilcisi olarak da görebiliriz. Tanrı'nın hem temel hem de uçurum olması, mantıki ve estetik amacın birliğini, yasal ve sosyal amacın denkliğini, yine metafizik ve ahlaki amacın örtüşmesini sembolize eder. Bu sembolü sadece ne teoriğin ne pratiğin ne de yalnızca tecrübenin bir sembolü olarak görmeliyiz.<sup>23</sup> Bilakis o bütün bunların toplamına tekabül eden bir semboldür.

Öte yandan meseleye ontolojik olarak bakarsak, Tanrı'yı tasvir etmek için kullandığı bu asimetrik kavramlarla -temel ve uçurum- Tillich, var olan her şey için Tanrı, bir yandan temeldir (*ground*), var olmak için her şey ondan pay alır, tabiri

21 Roberts, "Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünün Yeniden Düşünmek* içinde, s. 248.

22 SA, s. 129-130.

23 DnF, s.,89.

caizse onda kök salar. Öte yandan da o, diğer varolan şeylerden öylesine farklıdır ki, o nev'i şahsına münhasırdır. Diğer varlıklar ile arasında aşılmaz mesafe vardır. Bu mesafeyi ve ayrılığı sembolize etmesi bakımından Tillich, uçurum (*abyss*) metaforunu kullanır.

Ele avuca sığmayan kutsal tecrübesini ancak ve ancak güç ve anlam bakımından sıradan tecrübeyi aşan Tanrıyla birebir ilişki teminat altına alır. Öte yandan insanın doğal yapısı dikkate alındığında, onun doğrudan doğruya karşılaştığı nihainin hem somut hem de mutlak aşkın olması gerekir. Dindar insan Tanrı'ya her başvurusunda aslında insani nitelikleri olan bir varlığa müracaat eder. Tanrılar uzam ve zamanda etki edilen, etki eden, aktif ve pasif, hatırlayan ve sezen, ortaya çıkan ve ortadan kaybolan tözlerdir.<sup>24</sup> Böyle olması kaçılmazdır. Aksi halde Tanrı'yla dinamik, şalışla-şahıs ilişkisinin varlığından söz edilemediği gibi, aynı şekilde belirsiz bir siste yüzen Tanrı'nın insana ne şah damarından yakın olması ikna edici gelir, ne de onun için Tanrı canlı bir yaşam pınarı olabilir ne de o tasavvur edilebilirdi. Aslında antropomorfizmden ne kadar uzaklaşmaya çalışılsa da, kaçınılmaz gibi gözüküyor. Ancak, Tillich burada kalmak istemez ve onun hakkında söylenen her şeyin sembolik olduğunu ifade eder:

\* Tanrı, bizi nihai olarak ilgilendiren şeyin temel ve evrensel sembolüdür. Bizzat-Varlık olarak o, hakikaten gerçek olan her şeyin aslı, temeli ve uçurumudur. Tanrı olarak onunla, bil-fiil bir şahısla karşılaşma tablosuyla yüz yüzeyim; o, bütün sembolik ifadeler sayesinde benim nihai ilgimi ifşa ettiğim, temel referanstır. Bizzat-Varlık hakkında söylediğim her şey sembolik olmalıdır. O, bizim sonlu gerçeklik materyalimizden devşirilir ve sonluyu sonsuzca aşana uygulanır. Bu nedenle o, lafzi anlamında kullanılamaz. Tanrı hakkında kelimelerin lafzi anlamında bir şey söylemek, onun hakkında yanlış bir şey söylemek anlamına gelir. Tanrı ile sembolik ilişki lafziden daha az doğru değildir fakat onun hakkında konuşmanın yegane doğru yoludur.<sup>25</sup>

24 *ST*, I, s. 211-3.

25 *LPJ*, s. 109.

İşte insanın Tanrı tasavvunun bir ucu sonsuza dayalıyken, öteki ucu da onu imgelemde canlandırmak için somut gerçeklikten topladığı sembollere dayalıdır. Çünkü Tanrı'nın bir yönüyle nihailik, bir aşkınlık boyutunun olması gerekir. Tanrı, kategorik sonluluğu kesinlikle aşan özelliklere sahiptir. Tanrılarının ortaya çıkıp gözden kaybolmalarından söz edilmesine rağmen, zamansal sınırlılıkların ötesinde olmaları bir bakıma "ölümsüz" olmalarıyla örtüşür. Her yerde hâzır ve nâzır olduğu söylenirken bile, onlardaki uzamsallık da yadsınır. Sonlu varlıklar ve öteki ilahi güçler onlara bağlı olmasına rağmen, Tanrı, kendilerine atfedilen meydan okuyucu ve mutlak güçle birlikte nedensellik ve etki zincirinden ırak tutulur.<sup>26</sup>

Ancak Kutsalın taşıyıcısı olan taş vb. her şey, dini tecrübe esnasında şahıssal bir çehreye bürünür. Grekçe *prosopon* kelimesi gibi *persona* da bireysel ve aynı zamanda genel olarak sahnedeki aktörün karakterine işaret eder. Çünkü şahıs (*person*), ferdiyetten (*individuality*) daha fazla bir şeydir. "Şahıs", kişinin kendisiyle, dünyasıyla ve dolayısıyla rasyonnallik, özgürlük ve sorumluluğu haiz, insani düzlemdeki ferdiyettir. Bu, ben ve benliğin öteki benlikle karşılaşmasıyla tesis edilir; ki genellikle "Ben-Sen" ilişkisi şeklinde ifade edilir ve sadece kişilerin var olduğu toplumda vücuda gelir. Şahıs olan varlığın temel karakteristiği, soru sorma ve cevap alma gibi temel özellikleri beraberinde taşımasıdır. Dini tecrübeye "şahıslaştırmadan" söz ettiğimiz zaman, her ne kadar gerçekten bunlara sahip olmasalar da, bütün bu karakteristikleri kutsalın taşıyıcılarına atfederiz. Mesela bir taşın ne kendi kendisiyle bir ilişkiselliğinden, ne de özgürlük ve sorumluluğundan söz edilebilir. Şahıslaştırmaları, bilişsel bir yaklaşımdan ziyade, bir karşılaşmanın yani kütsalla karşılaşmanın objeleri olarak düşünmemiz gerekir. Esasında bunlar bu karşılaşmanın bir parçasıdır.<sup>27</sup>

26 ST, I, s. 211-3.

27 BRSUR, s. 22-3.

Sidney Hook, Tillich’de referansın doğasından ziyade sadece insani tecrübenin tabiatından çıkarılan Tanrı’nın kişilik olmasına dikkat çeker. Bu da dini sembollerde dile gelir. Ona göre, ontolojik bakımdan Tanrı’nın bir kişi olduğunu veya onun bir kişiliğe sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.<sup>28</sup> Ancak kişinin nihai ilgisi olan şey, –her ne kadar onun kişilikten daha fazla bir şey olması lazımsa da– şahıstan daha az bir şey olamaz.<sup>29</sup> Görüldüğü gibi Tillich, Tanrı’nın doğası bakımından Şahıslığını kabul etmezken, şahıslığı dinî benliğin ördüğüne dikkat çeker. Bu, hem dini tecrübe açısından, hem de bu tecrübeyi yaşayanın şahıs olmasından dolayı bir zorunluluktur.

Tillich Tanrı’nın şahıslığını tartışırken özellikle de ‘Ben-Sen’ ilişkisi bağlamında M. Buber’e atıfta bulunur. Biz de, Buber’in bu konuda ne söylediğini ondan dinleyelim:

Tanrı’nın bir kişi olarak tasviriyle inanan, tıpkı benim düşündüğüm gibi, herkes onunla (her ne kadar Eckhart gibi mistikler bazen O’nu ‘Varlık’la özdeşleştirsel de), bir ilkeyi ve (Platon gibi filozofların dediği gibi), bir fikri değil, kesinlikle, biz insanlarla yaratıcı, esinletici, ve kurtarıcı fiillerde doğrudan doğruya ilişkiye giren ve böylece de bizim onunla bil-fiil ilişkiye girmemize imkan veren Şahsı anlar... Şahıs varlık bütünüyle Tanrı kavramını ifade etmekte yetersiz kalsa da onun Şahıs olduğunu söylemek hem mümkün hem de zorunludur.<sup>30</sup>

Zira onun şahıslığı, kesinlikle tartışmasız ‘öteki’ olması bakımından zorunludur. Ancak o, estetik-bilişsel sahada kaldığı sürece ve özgürlüğü benim özgürlüğümle çatışan ilahi “Sen”in ötekiliği olarak tecrübe edilmezse, gerçekten öteki olarak idrak edilemez.<sup>31</sup> İnanan da, kendini mutlak öteki sayesinde tanımlayabilir.

28 Hook, “The Atheism of Paul Tillich”, *Religious Experience and Truth* içinde, s. 60.

29 ST, I, s. 156.

30 Buber, *I and Thou*, s. 135.

31 ST, I, s. 263.

## B. BİZZAT-VARLIK (BEİNG-ITSELF)

Tillich'in Tanrı'yı hem nihai ilgi hem de Bizzat-Varlık olarak ortaya koyduğunu yukarıda ifade etmiştik. Nihai İlgi düşüncesinin büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı tasavvurundan beslendiğini söylerken, Bizzat-Varlıkla o neyi kast etmektedir? diye sorabiliriz. Varlık olarak varlık olmanın ne anlama geldiği sorusuna cevap bulmaya çalışan felsefe, aslında, dönüp dolaşıp, latince *esse-ipsium* (*being-itself*) –Bizzat-Varlığın– ne anlama geldiğini anlamaya çalışır. Bir başka ifadeyle felsefe, bütün varlık türlerinde ortak olan bizzat-varlığı, kategorileri ve yapıyı anlama peşindedir. Var olma ne demektir?<sup>32</sup> W. Rowe haklı olarak bizzat-varlığı yorumlamak için Yeni-Platonculuğun 'Bir'ini model olarak alırsak, büyük ölçüde Tillich'in düşünce iklimine yakın yerlerde dolaşmış oluruz, der. Her ne kadar Tillich, bir ve aynı olanın iki farklı görüntüsü olsa da, Nihai ilgi ile İbrahim'in Tanrı'sını, Bizzat-Varlıkla da Tümelî (*Universal*) kast eder.<sup>33</sup>

Tillich tümeller tartışmasında büyük ölçüde ılımlı realist gelenek kanadında yer alır. Zira o, x'in bir tümel olduğunu söylediğim zaman, onun zihin dışı bir varoluşa ya da gerçekliğe sahip olduğunu kast ederim, der. Bir tümel sadece zihinsel bir fikir değildir. Bu demektir ki her ne zaman, mesela x'in bir insan ya da ağaç olduğunu söylediğimizde, aynı zamanda insanlık ya da ağacın gerçeklik ya da var oluşunu ön varsayarız. Aynı şey Tanrı ya da Bizzat-Varlık için de geçerlidir. Ancak, burada Tillich'in ılımlı realist olduğunu, onun tümelin varolduğunu kabul etmesinin sujenin ona katılımıyla mümkün olduğu gerçeğinden hareket ettik.

Bilindiği gibi tümeller tartışmasında realist görüşün ya da kavram realizminin kökleri ta Platon'a dayanır ve Patristik felsefeye damgasını vurmuştur. Bu düşünceye göre türlerin ve cinslerin hem insan zihninden bağımsız hem de duyusal

32 A.g.e., s. 181; *LPJ*, s. 19.

33 Rowe, s. 43-4.



varlıklardan müteşekkil fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Böylece duyusal ya da fenomenlerden ziyade, duyu üstü dünyanın öneminin altı çizilmiş olur. Özellikle Orta Çağda tümelleri Tanrı'nın zihnine veya ayrı tinsel bir dünyaya yerleştiren bu düşünce oldukça revaçtaydı.<sup>34</sup> Nitekim Tillich de, özellikle Yeni-Platonculuk ve Hristiyan teolojisinin, her bireysel şeyin fikri ya da özünün İlahi Zihinde mevcut olduğunu kabul ettiğini kaydeder.<sup>35</sup>

Bu düşünceler ışığında Bizzat-Varlık nedir sorusunu sormamızın tam da zamanı diyebiliriz. Onun, özel bir varlık ya da varlıklar grubu veya somut ya da soyut bir şey olmadığı açıktır; o, daha ziyade her ne zaman bir şeyin var olduğundan söz edilsin, açıkça ya da zımnen düşünülen bir şeydir.<sup>36</sup> Her varlık bizzat varlıktan pay alır. Burada katılma ya da pay alma (*participation*) tikelle, tümel olarak ifade edilen kendilik (*entity*) ilişkisini açığa kavuşturmak için kullanılır. Bununla birlikte o, katılma kavramını sadece bu anlamda kullanmaz. Tillich'e kulak verecek olursak, "katılma kavramının pek çok anlamı vardır. Bir sembol, sembolize ettiği gerçekliğe katılır. Bilen bilinene katılır. Seven sevilene katılır. Varolan, varoluş şartları altında onu o şey kılan öze katılır. Birey, kopma ve suç kaderine katılır. Hristiyan İsa Mesih olarak tezahür eden Yeni Varlığa katılır."<sup>37</sup> Onun düşüncesinde katılma, bir şeyin varolması için onun dayanağı olan şeyle birleşmesi ve bütünleşmesidir. Ancak bu zımnen ayrılığı da içinde barındırır.

Burada dikkatten kaçmaması gereken hususlardan biri tümel tikel ilişkisidir. Öyle ki tümel vardır ancak var olan değildir var olan bir şey o kendisini var eden varlığın gücünden pay aldığı için vardır. Mesela bir insan, insanlık tümelinden pay aldığı için vardır. Bu anlamda varlığın gücü o şeyi her ne ise o şey yapan, bir başka ifadeyle, var olmamasına karşı ko-

34 Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s. 67.

35 ST, I, s. 254-255.

36 A.g.e., s. 163.

37 A.g.e., s. 177.

yar.<sup>38</sup> Tillich tümelin varlık şartını, tikel olan bireyin katılması olarak belirlemiştir. Bizzat-kendinde varolan bir tümelden bahsetmek mümkün değildir.

Diğer varolanların kendisine katıldığı en genel olana ya da tümele Tillich düşüncesinde en yüksek nitelikler atfedilse bile ona varlık (*being*) demek pek doğru değildir: “Her ne zaman sonsuz ya da şartsız güç ve anlam en yüksek varlığa atfedilirse, o artık bir varlık olmayıp bizzat varlık olmuştur.”<sup>39</sup> Aksi olsaydı yani en yüksek nitelikler atfedilse bile varlık olma ondan daha Şartsız bir şey tarafından şartlanmış olmayı ve bundan dolayı da ikincil durumda olmayı gerektirirdi. Şartsız diyebileceğimiz tümel “varlığın gücüdür” ya da Bizzat-Varlık “varlığın gücüdür”.<sup>40</sup>

Bu açıklamalarımızdan da anlaşılacağı gibi Tillich, nominalist görüşe katılmaz. Bu hususta şunları kaydeder:

Nominalizme göre, sadece bireyin ontolojik gerçekliği vardır; tümeller bireysel şeyler arasındaki benzerliklere işaret eden sözel işaretlerdir. Bu nedenle bilgi bir katılım (*participation*) değildir. Bilgi, şeyler, kavrama ve kontrol etmeye yönelik harici bir edimdir. Kontrollü bilgi, nominalist ontolojinin epistemolojik ifadesidir; dolayısıyla empirisizm ve pozitivizm onun mantığı sonuçlarıdır. Ancak saf nominalizm savunulamaz. Empirist bile bilgi yoluyla yaklaşılan her şeyin, “bilinecek varlığın” yapısına sahip olması gerektiğini kabul etmesi gerekir. Ve bu yapı bilen ve bilinenin karşılıklı katılımının bir tanımını içerir. Radikal nominalizm, anlaşılır bilgi sürecini ortaya koyamaz.<sup>41</sup>

Tillich nominalistlere katılmadığını söylerken, onların fikirlerini şu şekilde ortaya koyar: Nominalistlere göre sadece birey ya da tikel olanın burada ve şimdi bir gerçekliği vardır. Tümeller varlığın herhangi bir gücüne sahip olmaksızın iletişim araçlarıdır. Bundan dolayı Varlık herhangi bir gerçekliğe işaret etmez. Sonuçta onlar, Tanrı’nın tikel ve en yetkin şahıs

38 A.g.e., s. 236, 254.

39 A.g.e., s. 235.

40 A.g.e., s. 250.

41 A.g.e., s. 177.

olması gerektiğini vurgularlar. Ancak Tillich, Varlığın sadece en yüksek bir soyutlamadan ibaret olduğu düşüncesini kabul etmez. Gerçi düşüncenin varlıkla başlamak mecburiyetinde olduğunu ve onun, varlığın arkasına geçemeyeceğini teslim eder. Ancak ona göre, Varlık her ne kadar köklü bir soyutlamayla vuku bulsa da, yokluk tecrübesine direnen varlık tecrübesinin bir ifadesidir. İşte bundan dolayı o, yokluğa karşı koyan varlığın gücü diye tasvir edilir. Orta Çağ filozoflarının pek çoğunun varlığa tümel ve tikelin ötesindeki temel aşkınlık atfetmesi tesadüfi değildir. Yine bu anlamda Tillich, Greklerde Parmenides'in ve Hindistan'da Shankara'nın Varlık analizinin oldukça isabetli olduğunu kaydeder. Aynı şekilde çağdaş varoluşçulardan Heidegger ve Marcel bu düşüncenin önemini yeniden keşfetmişlerdir, der.<sup>42</sup>

Tillich'e göre yokluğa direnen varlık tecrübesi ya da bizzat-varlığın ortaya çıkması varoluşsal bir farkındalıktadır. Tillich, buna ontolojik farkındalık veya varoluşsal bir kavrayış der. Zira söz konusu farkındalık:

realizmin varlık (*ens realissimum*) kavramını reddederse –ki, yapması gerekir– nominalizm ve realizm arasındaki tartışmayı açar. Ontolojik farkındalıkda hâzır ve nâzır olan Bizzat-Varlık (*Being-Itself*), en güçlü varlıktan ziyade varlığın gücüdür; o, ne realizmin varlığıdır (*ens realissimum*) ne de nominalizmin varlığıdır (*ens singularissimum*). İster tümel ister tikel, ister bir şey ister bir tecrübe olsun, güce mâlik her şeydeki güçtür, o.<sup>43</sup>

Görüldüğü gibi Tillich, ne realizmin tümelin varlığını kabul edişini, ne de nominalizmin onun varlığını yadsıyışını onaylar. Tümelin varlığını, insan ona katılması şartıyla kabul eder. Mesela bu anlamda Heidegger ve Marcel ile paralel düşündüğünü kaydeder. Eğer tümeli kesinlikle kabul etmemiş olsaydı, bütün sisteminin dayanağı olan Bizzat-Varlık da varolmamış olacaktı.

42 A.g.e., s. 181; ST, II, 10-1.

43 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25-6.

Tillich'e göre Nietzsche zaten canlı olmayan realizmin ve nominalizmin varlığının öldüğünü duyurmuştur. Onun insanla ve zamanla bir irtibatı yoktur. Nietzsche'nin düşüncesinde, Hristiyan Tanrısı duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. O, Hristiyanlığın tanrısının eleştirmekle onun beslendiği Grek felsefesini daha açık söylemek gerekirse Platoncu felsefeyi hedef almıştır. Öte yandan Nietzsche Tanrı'nın ölümünü ilan ederken zamandan ve toplumsal ilişkilerden kopuk bir özne anlayışını benimseyen Aydınlanma Projesinin öznesinin de öldüğünü duyurmuştur. Modern düşüncede Varlığın öznenen bağımsız olarak bizzat varolması gibi, özne de bir başına 'kurgulayan özne' konumundaydı. Oysa Tanrı insan ilişkisini 'Ben-Sen' ilişkisinde ve ontolojik farkındalıkta konumlayan Tillich için, insanın insan olması bir bakıma 'öteki'yle diyaloga girmesiyle mümkündür.

Ancak Nietzsche, Batı Metafizikinin zamanı iptal ederek ya da görmezden gelerek tesis ettiği ontolojiye karşı çıkmakla birlikte, bazı bakımlardan onun içinde tutuklu kalmıştır. Varlık zamansallık içinde yakalanabilir. Varlık, adeta düşünen insanın önünde bir olay (*event*) olarak vuku bulur. Hatta bu ufuktan da insan, insan olarak kendine süzölmüş olur. Ancak ne var ki Nietzsche burayla ve şimdiyle bir bağlantısı olmayan Varlığın düşünce tarihinde bir yanılsama olduğunu söylerken, bu Varlığı tarihsel akıl tecrübesinde eriten sujeyi de tam bir düze çıkardığı söylenemez Çünkü onun üst-insanı, kendi iyisini o güne kadar varolmuş olan toplumsal dünyanın hiçbir yerinde bulamaz; fakat kendisinin yeni yasasını ve yeni erdemler listesini dikte ettiği kendi benliği içinde bulabilir. Aslında onun tavrı, liberal bireyci modernliğin kavramsal şemasından bir uzaklaşma ya da bu şablona bir alternatif olmaktan ziyade, bu şemanın kendi içsel açılımı içinde yer alan bir şube olduğunun gizli itirafından başka bir şey değildir.<sup>44</sup>

Tekrar Tillich'e dönersek, tümelin varlığının, bireyin ona katılmasıyla mümkün olduğunu söylerken o, varlık sorusu-

44 MacIntyre, *After Virtue*, s. 257-259.

nun ya da ontolojik sorunun ‘metafizik şok’ gibi bir şey esnasında zuhur ettiğine dikkat çekmek istemektedir. Yokluk tehdidi zihni ele geçirirken zihnin normal dengesini sarsan bir şok meydana getirir.<sup>45</sup> Bu şok ya da kaygının üstesinden var olma cesareti gelir:

Var olma cesareti, yokluk gerçeğine rağmen, varlığın kendini onamasıdır. Metaforik bir ifadeyle, varlığın yokluğu içerdiği ancak yokluğun varlığa galip gelmediği söylenebilir... Yokluk varlığa dâhildir ve ondan ayrılamaz. Çifte bir yadsıma olmaksızın, “varlığı” düşünemeyiz; yani varlık, varlığı yadsımanın yadsıması olarak düşünülmelidir. Varlığı en iyi şekilde “varlığın gücü” metaforuyla tasvir etme sebebimiz budur. Güç, varlığın, diğer varlıkların direnişine karşı bizzat aktüelleşme olasılığıdır. Bizzat-varlığın gücü hakkında konuşursak, varlığın yokluğa karşı bizzat kendini onadığına işaret ederiz. Yokluk olmaksızın varlığın kendini onaması kendini onama olamaz sadece sabit bir kimlik olabilir. Yokluk (*nothing*) aşikâr olamaz, ifade edilemez ve ifşa olamaz. Ancak yokluk, varlığı kendi kuytu köşesinden sürer ve onun bizzat kendini dinamik olarak onamasına zorlar. Yokluk (ki Tanrı’da kendi dinamik onamasını gerçekleştirir), ilahinin kendi inzivasını açar ve onu güç ve sevgi olarak ifşa eder. Yokluk, Tanrı’yı yaşayan bir Tanrı kılar.<sup>46</sup>

Bizzat-Varlık yokluğun yadsınması, aynı zamanda yokluğun varlık olarak onaylanmasıdır. Mutlak yokluğun inkarıdır. Bu gerilim ise bizzat-varlığı dinamik kılar. Zira ondaki yadsımayı icra eden, kendisinde varolan güçtür.

Tillich’e göre ontolojik soru ya da Bizzat-Varlık sorusu metafizik şok gibi, sanki yokluğun da olası olabileceği bir durumda zuhur eder. Bu soruyu Tillich “Niçin hiçbir şey değil de bir şey vardır” şeklinde sorar. Ancak sorunun bu şekilde ortaya konması ve cevapların soruyu sona erdirmesine yar-

45 ST, I, s. 126.

46 CTB, s. 179-180.

dımcı olması beklenemez. Her ne kadar Tillich, varlığa olumlu bakmasa da, düşünce varlıkla başlamak mecburiyetindedir; o, varlığın arkasına geçemez. Zira yokluğun olmamasının sebebi sorulduğunda bile yokluğa varlık atfedilmektedir. Düşünce varlığa dayanır ve bu temeli terk edemez. Demek ki şeylerin kavranmasını sağlayan “akli ilke” zihnin hareket noktasıdır. Ancak düşünce var olan her şeyin yadsınmasını tasavvur edebilir ve yokluğa karşı koyma gücünü veren varlığın doğası ve yapısını tasvir edebilir.<sup>47</sup> Alistair M. Macleod’a göre, her ne kadar varlığın ortaya çıkış şartındaki yokluk tehdidi insanının bütünsel tecrübesinden dolayı kuru bir soyutlama olmasa da, Tillich’de varlık en yüksek soyutlamadan başka bir şey değildir. Yani o, kesinlikle bütün varolanlardaki müşterek olanı temsil eder.<sup>48</sup>

“Niçin yokluk değil de, varolan şeyler vardır” sorusunu daha önce aynı şekilde Leibniz sormuştu. Bir bakıma ondan beri bu soru sorulagelmektedir denebilir. Leibniz’e göre eğer her şey olumsal olsaydı, o zaman yokluk olabilirdi ancak bir şey dahası zorunlu bir şey olduğu için varolan şeyler vardır. Gerçekten de zorunlu bir varlık olmamış olsaydı, olumsal varlıklar da olmamış olacaktı. Bu düşünceyi Leibniz’in yeter-sebep ilkesini dikkate aldığımız zaman temellendirmek zor olmayacaktır.<sup>49</sup> Nitekim Yahudi-Hristiyan geleneğinde de, Tanrı’nın ilk fonksiyonu yaratıcı olmasıdır. Grek geleneğinde ise bu, Demiurgos’un ya da ilk hareket ettiricinin fonksiyonudur. Bu tasvir edilen tablo, “niçin yokluk değil de, varolan şeyler vardır” düşüncesini açıklamak için tek referans olur. Herhangi bir yerde, mantıksal bakımdan ya da kronolojik olarak başlangıçta, doğa, akıl diyebileceğimiz bütünü yöneten bir niyet varsa, reelin bütününe açıklamak mümkündür. Bu, bütünü açıklamak

47 ST, I, s. 182.

48 Macleod, *Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, s. 101.

49 Fleming, “Why is there Something rather than Nothing”, *Analysis* içinde, Cilt 48, s. 32-5.

için zorunlu ilkedir. İnsan aklının güvenliği için böyle bir şey gereklidir.<sup>50</sup>

Bu soru karşısında Tillich'in birbirinden farklı iki temel tutumunun olduğunu söyleyebiliriz. Biri, tıpkı Leibniz'de olduğu gibi sorunun her cevaplandırılma çabasında zihin bizzat-varlığa dokunmak zorunda kalacaktır ve bu anlamda bu eksersizlerde Bizzat-Varlık tekrar tekrar onaylanmış olacaktır. Dolayısıyla anlamsız bir soru deyip geçmemek gerekir. Bu tavır tipik rasyonalist ya entellektüalist bir tavidir. Öte yandan 'niçin yokluk değil de varlık vardır' sorusunu Tillich bir de Heideggerci anlamda varoluşçu kulvarda düşünür. Bu soru, belki de bütüncül bir varoluşun üstündeki yani hem Tanrı, hem insanın kendisinin, hem de dünyanın, bir göz kırpması gibi küçük bir anda kuşatılması ya da kavranmasında yokluğa direnerek varolmayı tecrübe etmek için sisin kaldırılmasında adeta bir İsrail Suru fonksiyonun görmektedir. Heidegger Descartesçicogitoyu değerlendirirken, düşüncenin dolayısıyla varlığın zamansallığını teğet geçmesinden dolayı onu ciddi olarak tenkit etmişti. Bu soru varlığın dondurulması ve emekli olmasından ziyade zamansallıkla birlikte dinamikliğini ve aktüelliğini temin eder. Marleau-Ponty bu hususta, "aklın en yüksek noktası, zeminin ayaklarımızın altından kayışını mı fark etmektir; devam dilen bir şaşkınlık durumunu, tumturaklı bir şekilde, soruşturma diye mi adlandırmaktır, daire şeklinde yol alışı araştırma diye, tam olarak olmayanı Varlık diye mi adlandırmaktır?"<sup>51</sup> diye sorar. Bütün bu sorularda, varoluşun bütün olarak kavranmasının önemine işaret edilmektedir. Öte yandan Tillich, bu soru bağlamında, Doğu Düşünürü Takeuchi'nin mutlak yokluğu, varlık ve yokluğun ötesindeki bir şey olarak tanımlamasına atıfta bulunur. O, hiçbir teoloji bu sorudan kaçamaz, diye ilave eder.<sup>52</sup>

50 Gusdorf, s. 99.

51 Marleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 80.

52 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 417.

Bütün bunlara rağmen Tillich, "Niçin hiçbir şey değil de bir şey vardır?" sorusunun anlamsız bir soru olduğunu düşünür; çünkü her olası cevap sonsuz bir teselsül içinde aynı soruya boyun eğer.<sup>53</sup> Onun bu soruyu reddetmesinin iki sebebi vardır. İlki, her ne zaman niçin bir şeyin varolduğunu izah ederken göndermede bulunduğumuz şey için de aynı soruyu sormak kaçınılmaz gözükmektedir. Bu sorunun her soruluşu ve cevaplanması bir yeni baştanı içinde barındırdığı için bir adım bile ilerleme olmaz. İkinci sebep ise, sözünü ettiğimiz soruyu sorduğumuzda diyor Tillich, yokluğa bile varlık atfetmekteyiz. Varlığın varolmaması idrak edilmesine rağmen yokluğun varolması idrak edilemez. Her hangi bir varlığın var olmamasını düşünebilirken, bizzat-varlığın var olmamasını düşünemeyiz.<sup>54</sup> Öyle ki, "Bizzat varlık, mutlak yokluğun olumsuzlamasıdır. Ya da her daim birşeyin olduğunun olumsuzlamasıdır," demek yanlış olmayacaktır.<sup>55</sup>

Aslında Platon'dan beri Batı epistemolojisi, öz ve görünüş arasındaki ilişki problemine mahkum edilmiştir. Ancak varıyla yoğuyla bütün entelektüel çaba, özün mantığının tarihsel gerçeklikler karşısında bağımsız olduğunu gözler önüne sermeye çalışmıştır.<sup>56</sup> Dahası ikinci kavram ilk kavramı güçlendirmek için gerekli gibi görünmektedir. Öz ve görünüş ya da idea-fenomen için söylenenler, numen-fenomen, form-madde ve varlık-yokluk ikilisi için de geçerlidir.

Tillich'in tinin dinamikliğine yaptığı vurgunun kökeni Yeni-Platonculuğun mutlağına dayanır.<sup>57</sup> Öyle ki, bu durumu Plotinus şöyle ifade eder:

Bütün varlıkların önünde, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır; ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık başka şeylerde, başka tarzda bulunur. Basit şey gerçekten Birdir...Hatta onun

53 ST, I, s. 163-164.

54 A.g.e., s. 163-164.

55 ST, III, s. 26.

56 Tillich, "Two Roots of Political Thought", s. 102.

57 ST, I, s. 179-180.



hakkında Bir demek bile yanlışdır. ‘O, ne sözün ne de bilimin objesidir’; o, ‘özün ötesinde’dir. Eğer basit her âraza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; o, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır; basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır.<sup>58</sup>

Şimdi de ‘Bir’ ile Şartsızın benzerliklerini daha yakından görmek için Şartsız kavramının çağrıştırdığı anlamlara göz atalım:

1. Tillich, Platon’un bizzat-hakikat kavramını kabul etmekle birlikte, o, “varlığın gücü” olması bakımından, Platoncu-Augustinusçu Nihai Hakikat ya da Logos’dan daha fazla bir şey olduğunu ifade eder.<sup>59</sup>
2. Şartsız, öz ve varoluş arasındaki ayrımla şartlandırılmaz. O, bunların hepsiyle bir bütün olarak saf aktüeliktir.<sup>60</sup>
3. Şartsız, metafiziksel en büyük varlık değildir. Zira böyle kavramlar, sonsuzluğu uzamsallaştırdığı için def edilir. Onun “varlığından” söz edilemez çünkü o, bütün varoluşun ve anlamın bir niteliğidir.
4. O, bizimle ve şartlı düzendeki şeylerle ilgisiz olma anlamında şartsız değildir. Bilakis Şartsız, bizi anlamın, coşkusallığın ve yaratıcı cesaretin lütfunun kollarına bırakan bir semboldür. O, bütün anlamlı düşünce ve eylemde var olan ve bizi şartsız bir şekilde ilgilendiren şeyin sembolüdür. O, obje ve sujenin buluştukları ve anlamın paradoksal olarak icra edildiği noktanın sembolüdür.
5. O, insanın, üstünde kontrolünün olmadığı anlamında şartsızdır.
6. O, varoluşun ve anlamın tümündeki temel ve uçurumun bir sembolüdür. O, varoluşların ve anlamların

58 Plotinus, *Enneadlar –Seçmeler–*, s. 39.

59 ST, I, s. 279.

60 Tillich, “Existential Philosophy”, s. 357.

toplamıyla özdeşleştirilemez. Varoluşun, düşüncenin ve anlamın iç sonsuzluğunu ima eder. Bu nedenle o, sadece salt kelime ya da kavramla idrak edilemez; o sadece varoluşun, değer ve anlamın şartsız yön ve niteliği olarak, minnettarlıkta, korku ve titremede işaret edilebilir, gösterilebilir.

7. Bu nitelermelerden hiçbirisi yeterli değildir. Şartsız kelimesinin his-boyutu yalnız ve yalnız cezbedici ve ürperici numinous tecrübesinde ortaya çıkar.<sup>61</sup>
8. "Dinî bilginin hepsinde sembolik olmayan öge, şartlı her şeyin sınır, temel ve uçurum olarak Şartsızın tecrübesidir. Bu tecrübe insan aklının sınır-tecrübesidir ve bundan dolayı o, negatif-rasyonel terimler çerçevesinde ifade edilebilir Ancak Şartsız Tanrı değildir. Tanrı negatif-rasyonel terimlerin sınırının ötesine işaret eden ve bu nedenle de bizzat pozitif sembolik bir terimdir."<sup>62</sup>

Görüldüğü gibi, gerek Yeni-Platonculuğun "Bir"i, gerekse de Tillich'in "Şartsız" kavramı, rasyonel tözcülüğe muhaliftir. Tanrı ile varolanlar arasında ontolojik fark vardır. Ancak bunu Yeni-Platonculuğun ontolojisi için söylerken biraz çekimser kalırız. Çünkü basit 'Bir' kendinden sonra gelenlerde başka türlü bulunmakla birlikte, onun asıl doğası ile varolanlar arasında çok fark yoktur.

Sonuç itibariyle, mesela Sidney Hook, nasıl ki David Strauss ve Feuerbach için insan, bir birey olmayıp, insanlık, insanoğlu ya da türden başka bir şey değildir –ki bu Tanrı için de geçerlidir– Tillich için de Tanrı, Yahve, Baal, Zeus, ya da Odin olmayıp bütün varlıkların katıldığı Şartsız'dır, der. Dolayısıyla ona göre Tillich, bütün varlıkların müştereken sahip olduğu şeyin ya da Tanrı'nın öteki varlıklar gibi bir varlık olamayacağı şeklindeki anlayışında haklıdır. Zira bütün varlıkların müştereken sahip oldukları şey bir öz (Essence) ya da

61 Adams, s. 198.

62 Tillich, "Symbol and Knowledge", *Journal of Liberal Religion* içinde, Cilt 2, Sayı 4, s. 203.

tanım veya ortak bir yüklemidir. Öyle ki her şeyden önemlisi bir öz ya da tanım ontolojik bir varolan (*entity*) ya da herhangi bir büyüklükteki varlık değildir.<sup>63</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi, Tillich bütün varlıkların katıldığı Şartsızın tümelliği için bireyin varlığını şart koşar. Ancak burada bu koşul, Şartsızın Şartsızlığına gölge düşürmektedir. Burada, idealizm ile varoluşçuluk arasındaki gerilimlerden birine şahit olmak-tayız.

Hatta Tillich'in kendi gözünde, "şartsız aşkın" sözle anlatılamaz. Şartsızı, dini sembollerin bir referansı olarak belirlemeye götüren mütalaalar, hiçbir şeyin onun gücünün dışında olmayıp, her şeyde Tanrı'nın olmasından dolayı, onu "bir bakıma Şartsız immanent" olarak nitelendirme<sup>64</sup> çabasının bir yansımasıdır. Fakat buradak içkinlik Spinoza'da olduğu gibi ontolojik bir objektivizmden ziyade, varoluşsaldır.

## C. NİHAİ İLGİ Mİ BİZZAT-VARLIK MI?

Yukarıda Tillich'in Tanrı görüşünü hem Nihai İlgi olarak Tanrı hem de Bizzat-Varlık olarak tasvir etmeye çalıştık. Ancak bunlar aynı şeyin iki ayrı görünüşü mü yoksa iki farklı şeyin önce bir sentezini ortaya koyduktan sonra tek bir şeymişçesine onu tasvir etme gayreti midir? Dahası, Tillich düşüncesini temellendirmede ne kadar ikna edici? Şimdi de, bu soruların cevabını Tillich'in bir pasajında aramayı deneyelim:

Batı düşüncesi, *mitosun* hakiki materyalleri olan, yarı dinî-yarı büyüsel, yarı ilahî-yarı şeytani, yarı ulvi-yarı sufli, yarı soyut-yarı somut varlıklar şeklindeki "güçler"i yılanmış esaretinin üstesinden iki gelişmeyle gelmişti. Bu güçlerin birine yani İsrail peygamberinin Tanrı'sına, onların itaatleriyle, söz konusu "güçler" *dinî olarak* zapt edildi. Adaletin tanrısı şeklindeki niteliği, onu evrensel Tanrı kıldı. Nitekim bu güçlerin hepsinden da-

63 Flook, a.g.m., s. 60.

64 A.y.

ha gerçek olan bir prensibe itaatlarıyla “güçler” felsefi olarak ele geçirildi.<sup>65</sup>

Görüldüğü gibi din düşünürümüze göre, dinî bir varlık olarak insanın derinlik boyutunu (*dimension of depth*) farklı şekillerde dışa vurduğu *tecrübelere* dinî ve felsefi olmak üzere iki perspektiften bakabiliriz. Bu sayede insan zihnindeki örneğin yarı ulvî-yarı sufli şekilde müphemlik arz eden güçler de nispeten belirgin bir kimlik kazanmıştır. Elbette bu belirliliğin oluşumunda ya Kitab-ı Mukaddes’in Şahıs Tanrı’sı ya da felsefenin tümel prensibi veya aklî ilke galip gelir. Bir de burada mitosun materyallerinin bir yönünün insani tecrübelerle dayandığı, öte yandan bu tecrübelerin döküldüğü kalıplara ya da formlara dayandığı unutulmamalıdır. Bu öz ve formun bütünlüğüne insanın subjektifliği yakasından bakarsak, buna tecrübe diyebiliriz. Fakat tecessüm etmiş mitoslar yakasından bakacak olursak, güçler diyebiliriz. Fakat her iki durumda da fikir, his ve eylem bir bütün halinde teşekkül eder.

Ancak bu dönüşüm ya da terfi sürecinde ifade edilen “güçler”, kendi kutsal ve özgün karakterini kaybeder ve kutsal karakterleriyle birlikte insan bilincindeki dayanaklarını da yitirirler. Bütün kutsallıklar son tahlilde mutlak Tanrı’ya ya da mutlak prensibe dönüştürülür. Ancak bu durumda tanrılar gözden kaybolur ve mutlak Tanrı’nın ya da mutlak prensibin görünüşleri olurlar. Öyle ki tümel Tanrı bir ilkeden öteye geçemediği için, insan varoluşunda kendilerini hissettirmek için bu “güçler”, gerek batıl inanç, gerekse de farklı mitoslar altında varlıklarını hissettirmişlerdir<sup>66</sup> Hatta çoğu zaman mesela Orta Çağ felsefesinde, felsefi formülasyon içinden doğrulan Yahova’nın buyurucu sesine kalpler açılmaya çoktan hazırdır bile.

Aslında dini mutlak ile felsefi mutlağın birbirinden alakasız olamayacağı bir gerçektir. Belki de bütün mesele bilmek

65 TC, s. 11.

66 A.y.

kadar varolmak perspektifinden onların bağıntısı nedir? sorusunu sormak ve bu soruya cevap bulmaya çalışmaktır.<sup>67</sup> Zira bir kişi kendini hem filozof, hem de ilahiyatçı olarak takdim ederse, 'bunların her ikisini de iptal etmemenin' gerekliliğini düşünmesi gayet tabiidir. Tillich'e göre, düşünce varlıkla başlamak mecburiyetindedir; o, varlığın arkasına geçemez.<sup>68</sup> İşte bu nedenle Alistair M. Macleod, Tillich'de varlık en yüksek soyutlamadan başka bir şey değildir şeklindeki değerlendirmesinde isabetli görünmektedir. Yani o, kesinlikle bütün varolanlardaki müşterek olanı temsil eder.<sup>69</sup> Tillich bütün varolanların kendisinden pay aldığı Bizzat-Varlık'ı (*being-itself*), her ne kadar yadsısa da, Varlık'ın yerine koymaktadır. Yeni ihdas edilen, eskinin işlevini görmekle birlikte, adlandırmada ve varoluşu kavrama noktasında daha şumüllü fonksiyonu yerine getirdiği kabul edilmektedir. Zira o, Bizzat-Varlık'ın öz ve varoluşun ötesinde olduğunu söyler ve onun biricikliğini korumaya çalışır.<sup>70</sup>

Şimdi Tillich nazarında varlık (*being*) ile Bizzat-Varlık (*being-itself*) arasındaki farkı biraz daha yakından görmeyi deneyelim: Varlık nedir? Varlık, varolandır, mevcut olandır. Aynı soruyu Tanrı açısından soracak olursak bu kez cevabımız, Tanrının varlığı, uçsuz bucaksız bir cevher okyanusudur, olacaktır. Ancak Bizzat-Varlık daha farklı bir şey olup, yakalanmaya karşı koyar ve ele avuca sığmaz. Çünkü ona göre Bizzat-Varlık, gerçekliğin metafizik yapısının derinliklerinde yatmaktadır. Sözüünü ettiğimiz bu varlık metafiziğinin modern felsefedeki uzantısını Kierkegaard, "düşünüyorum, o halde varım" şeklinde formüle edildiğine ve burada düşünce ve varlığın özdeşliğinin altı çizildiğine dikkat çekerek.<sup>71</sup> Oysa Bizzat-Varlık, bütün varoluşun temeli ve dayanağıdır.

---

67 TC, s. 12.

68 LPJ, s. 18-20.

69 Macleod, s. 101.

70 ST, II, s. 22-3.

71 Kierkegaard, *Ölümciil Hastalık Umutsuzluk*, s. 106.

İşte sözünü ettiğimiz varlık ve bizzat varlığın esas alınmasıyla tefekkürün iki tip din felsefesini vücuda getirdiğine dikkat çeker Tillich:

Biri Tanrı'yla yabancılaşmanın üstesinden gelme, diğeri ise bir yabancıyla karşılaşma şeklinde olmak üzere, Tanrı'ya dair iki farklı yaklaşım tarzı birbirinden ayırt edilebilir. İlk tarzda insan, Tanrı'yı keşfederken bizzat kendini keşfeder; her ne kadar keşfettiği, kendini sonsuzca aşmasına rağmen, onunla özdeş olduğunu, keşfettiğinden yabancılaşmakla birlikte kesinlikle kopmadığını ve de kopamayacağını fark eder. İkinci yolda insan, Tanrı'yla karşılaşırken bir yabancıyla karşılaşır. Karşılaşma tesadüfidir. Esas itibarıyla onlar, birbirine ait değildir. Onlar tecrübe kabiliyetinden ve farazî bir temel üzerine arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar seret edilebilir.<sup>72</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, ilk modelde bir bakıma Tanrı'ya giden yol insandan geçer. Tanrı'yla diğer varlıklar arasında bir varlık olarak karşılaşmaz. Esasında onunla karşılaşma zihnin gerçeklikle bilişsel bir karşılaşmasını çağrıştırmaktadır ki, bu ilk tarz din felsefesini tasvir eder. Oysa Tillich için onunla bir karşılaşmadan ziyade, derinden bir farkında oluş söz konusudur. Ancak insanın kendi "ben"inin farkındalığı ile Tanrı'yı fark etmesi arasında doğrudan bir orantı vardır. Kendimizin farkında olduğumuz ölçüde Tanrı'nın da farkında oluruz.

Görüldüğü gibi Tillich Tanrı'nın, ruhumuzda mevcut olduğunu ve onun doğrudan doğruya bilinebileceğini düşünür.<sup>73</sup> Çünkü Tillich'de "bilmek demek, bir şeyin varlık olduğunu ya da var olduğunu onaylamak demektir."<sup>74</sup> "Ebedî hakikati idrak etme ve onu kabul etme bir ve aynı"<sup>75</sup> olduğuna göre ona bir aracıya gerek kalmasızın doğrudan doğruya ula-

72 TC, s. 10.

73 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 13.

74 IJP, s. 20.

75 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 14.

şılabilir. Bu bağlamda ontolojik din felsefesi tipinin hareket noktası, 'hem kendi varlığımız hem de her incelemede ve özellikle eleştirel şüphe ve sorgulamada varsayılan "hakikat bende (*self*) mevcuttur" önvarsayımına dayanır. Burada gözden kaçmaması gereken husus, dinî bilincin varsayıldığı te-fekküre uygun bir başlangıç bulabilmek için benin dışına çıkı-lamayacağı ve onun farkındalığının gerekliliğidir.<sup>76</sup>

Zira Tillich Augustinusda bu fikirlerin varlığına işaret eder:

Varlık, öncelikle zekada ortaya çıkar. Bu Varlık (varlık teki değil), saf aktüelliktir ve bu nedenle ilahidir. Onu, tıpkı aslında ışığı fark etmeksizin her şeyi ışıktaki gördüğümüz gibi, her daim görürüz ancak her dem fark edemeyiz. O, herkese ortak biri olarak aracısız bilinir.<sup>77</sup>

Ancak burada Tillich işaret ettiğimiz gibi, her ne kadar Varlık yerine kendi sisteminde Bizzat-Varlık'ı ikame etse de o, düşüncede varlığın işlevini görmektedir. Elbette klasik metafiziğin Varlık'ının Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı'sını karşılamada yetersiz kaldığını düşünür. Çünkü bir Hristiyanın dini tecrübede bir Şahıs olarak karşılaştığı Tanrı, hem varlık, hem Logos hem de sevgidir. Görüldüğü gibi onun bir kısmı dikkate alınırken diğer yanlar tam olarak kavranamaz ancak daha sonra tam bir formülasyon içinde 'aslında onlar da bunun içindedir' demeye getirilir. Tillich'in bütün derdi bir kısmını sonradan eklenti şeklinde değil de, bütün olarak onu ilk kavramsallaştırmada ihata etmeye çalışmaktır. Fakat varlığın temeli dediği bizzat-varlığı bir prensipten hatta harekete geçirci nedenden ayırt etmek zor gibi gözüküyor.

Tillich'in teizmin Tanrısına karşı çıkması aslında metafiziğin Varlığına başkaldırmasının uzantısıdır. Temelde Tanrı'yı diğer varlıklar gibi bir obje olarak gören klasik teizmin farklı versiyonları vardır: Onun başkaldırdığı teizmin versiyonlarının birinde, Tanrı gerek ahlaki gerekse de duygusal bakım-

76 Smith, "The Present Status of Natural Theology", *Journal of Philosophy*, Cilt 55, Sayı 22, s. 927-928.

77 TC, s. 13-14.

dan bir etki, bir gücün sembolünden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle burada Tanrı fikri bir tür retorik-politik gücü temsil etmesi bakımından merkezî bir öneme sahiptir.<sup>78</sup> Toplumsal ve kültürel belleğe iyice kazınmış olan bu türden bir Tanrı kavramı yadsınamaz olduğu için şu ya da bu şekildedeki bir güç ya da iktidar mücadelesinde o, kesinlikle hesaba katılır. Dahası ona ne kadar çok dayanılıyorsa, o kadar daha güç kazanılmış ve dolayısıyla o kültürel doku tarafından o kadar onaylanmış demektir.

Tillich'in karşı çıktığı teizmin bir başka versiyonu ise, Tanrı'yla karşılaşmayı neredeyse sıradan bir ilâh-insan karşılaşması şeklinde takdim eden teizmdir. O, şahıs Tanrı'yla mümin ilişkisini vurgulayan, ancak bu karşılaşmadaki misteri görmezden gelen Yahudi-Hristiyan geleneğindeki bire bir ilişkinin sadece dini bilinç için değil, aynı zamanda bilimsel düşünce için de zararlı olacağını düşünür:

Doğa olaylarına müdahale eden 'Şahıs bir Tanrı' ya da doğa olaylarının bağımsız bir sonucu olan varlık, Tanrı'yı ötekilerin önünde bir doğa nesnesi konumuna getirir. Varlıklar arasında bir varlık, belki en büyük olmakla birlikte, yine de bir varlıktır. Bu sadece bir fiziksel bir sistemin yıkımı değil, anlamlı bir Tanrı düşüncesinin de yıkımıdır.<sup>79</sup>

Bu anlamdaki teizm, Kitab-ı Mukaddes ve Protestan akidesindeki personalist Tanrı imajlarını, yaratma ve vahyin aracı olarak kelâmı, Tanrı'nın krallığının ahlaki ve sosyal karakterini, imanının doğasını ve ilahî bağışlamayı, dünyanın tarihsel vizyonunu, ilahî bir amaç fikrini, yaratan ve yaratılan arasındaki sınırsız mesafeyi, Tanrı ve dünyanın mutlak ayrılığını, Kutsal Tanrı ile günahkâr insan arasındaki çatışmayı, dua ve ritüelleri Şahıs bir Tanrı tablosunda sunar. Bu yön önemli olmakla birlikte, Kitab-ı Mukaddes dininin ve tarihsel Hristiyanlığın mistik ve aşkın yönünü ihmal eder. Bu teizm bakış açısından ateizm, ilah-insan karşılaşmasından kaçma

<sup>78</sup> CTB, s. 182-3.

<sup>79</sup> TC, s. 130.



teşebbüsüdür.<sup>80</sup> Elbette Tillich insanın Tanrı'yı bir şahıs olarak tasavvur edip, bu tablodaki karşı karşıya gelmeyi onaylar. Ancak Tillich'in karşı çıktığı klasik teizmin Tanrı'sı diğer varlıkların yanında bir varlıktır ve esasında gerçekliğin bir cüz'üdür. O, kesinlikle gerçekliğin en önemli parçası şeklinde düşünülür ancak bir parça olarak ve bu nedenle de bütünü'nün yapısına boyun eğen olarak mütalaa edilir. Oysa düşünürümüze göre Tanrı, gerçekliği tesis eden ontolojik öğelerin ve kategorilerin ötesinde var olmalıdır. Klasik teizm onu, bir dünyaya sahip olması bakımından bir ben (*self*), yine seninle ilişkili olan bir ego, kendi etkisinden ayrı bir neden, antropomorfik olarak uzam ve zamanla ilintili olarak düşünür. O, Bizzat-Varlık olmayıp, bir varlıktır.<sup>81</sup> Salt bir şahıs ve varlık olarak takdim edilen Tanrı tasavvurunda Tanrı'nın öteki, tecrübi, biricik ve gizemli olduğu görmezden gelinir.

Öte yandan söz konusu Tanrı, bizi, kendi subjektiviteliğimizden mahrum bırakır; çünkü o, her şeyi bilen ve her şeye gücü yetendir. Klasik teizmde Tanrı, bütün diğer varlıkların özgür ve öznel olamamalarının aksine yılmaz bir zorba olarak ortaya çıkar. O, karşı konulmaz bir tahakkümle her şeyi bir objeye, kendisinin kontrol edebildiği makinenin bir çarkına dönüştürmeye çalışan ve de kendini de diğer varlıklar arasında, en üstte olsa bir varlık konumuna yerleştiren modern aklın efendisidir. Bu Tanrı'ya varoluşçuluk karşı çıkar. Bu, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır; çünkü hiç kimse sadece mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir varlığı tolere edemez. Tillich'e göre bu, ateizmin en derin köküdür. O, teolojik teizme ve onun rahatsız edici içerimlerine karşı reaksiyon olarak meşrulaştırılan bir ateizmdir.<sup>82</sup> Aslında buradaki tepkiyi idealizme bir tepki olarak da okursak, insanın kendisinin yarattığı Tanrı'yla birlikte, içinde geliştiği idealizmi kemâle erdirmek için bu Tanrı'ya muhtaç

---

80 CTB, s. 183-4.

81 A.g.e., s. 184.

82 A.g.e., s. 184-5

olduğu unutulmamalıdır. 'Tanrı'nın ölümü' ilan edilirken onun neşet ettiği kaynağın yani idealizmin de kuruduğunun fısıltısını duymak mümkündür.

Tillich'in tenkit ettiği bir başka teizm versiyonu da, dinî tözü kavramsallaştırmaya çalışır. Tanrı'yı tasdik etmenin zorunluluğunu ortaya koymaya çalıştığı sürece ilk anlamdaki teizme yaklaşmaktadır. Bu fikrini temellendirmek için de 'sözde kanıtlar' geliştirir. Ancak bu fikrini bir doğal teoloji içinde gerçekleştirmesinin iknadan uzak olduğunu düşünmesinden dolayı, Kutsal Kitap'dan personalist öğelere müracaat eder. Bu yönüyle de ikinci tür teizme yaklaşmış olur.<sup>83</sup> Aslında bu bağlamda dinî kavramların, bir bütün olarak karşılaşılan gerçekliğin analizinden -özellikle de insan zihninin bir analizinden- felsefi olarak çıkarıldığı doğal teoloji metoduna bir başkaldırının olduğundan söz etmek mümkündür.<sup>84</sup>

Tillich'e göre Tanrı'nın anlamının her şeyden önce Bizzat-Varlık, varlığın temeli ya da varlığın gücü olduğu açıktır.<sup>85</sup> Bu durumda, Tillich'in Orta Çağın çizgisinden mesela Aquinas'dan farkı, Tanrı ifadesinin herkeste yaptığı anlamı tartışmaktan ziyade, kendisindeki Tanrı kavramını ve dolayısıyla her kişinin Tanrı kavramının farklılığına dikkat çekmiş olmasıdır.<sup>86</sup> Nihai olarak ilgili olma, *Varlık* ya da bizi çepeçevre sarmış olan bütün (*whole*) bir gerçeklik"<sup>87</sup> karşısında olma birbirinden farklı değildir. Orta Çağ teolojisi Varlık'la ilgili olmaktan ziyade Varlığı teoloji gözlüğüyle okuma peşindedir. Bu teolojide, hem Varlığın ikame edilmesindeki hem de hâlihazırda onun karşısında duran insan faktörü gölgede kalmıştır. Demek ki, Tillich'de Orta Çağ düşüncesinden ziyade daha çok varoluşçu öğeler taşıyan Tanrı'nın ya da Bizzat-

83 A.g.e., s. 184.

84 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 92.

85 ST, I, s. 235.

86 Rowe, s. 32.

87 ST, I, s. 21.

Varlığın düşüncenin ufku olduğunu söylemek isabetli olacaktır. İşin aslı o, Bizzat-Varlık karşısında, kişi sayısı ile doğru orantılı perspektifsel ufukların olacağını düşünmektedir. O, Bizzat-Varlık ya da Şartsız ontolojik ve metafizik bağlamda temellendirmekten ziyade, psikolojik ve personalist zeminde ele alır.

Konu başlığımız olan, Nihai İlgi mi, Bizzat-Varlık mı sorusunu yineleyecek olursak; Tillich birbirine zıt gözükten dinî ve felsefi öğeleri yorumlamak suretiyle parçalanması mümkün olmayan hakikat arasında bir arabuluculuk görme işini teolojinin görevi olarak kabul eder. İşte bunun içindir ki o, Pascal'ın felsefenin Tanrısının, İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısından farklı olduğu yönündeki ayrımına itiraz eder ve bu iki Tanrı'nın bir ve aynı olduğuna ve olması gerektiğine dikkat çeker.<sup>88</sup> İbrahim, İshak ve Yakup'un Tanrısı, Çıkış'da Mısır halkına kılavuzluk eden 'somut Tanrı'dır'. Bu Tanrı, kendi beyanatının yanında varlık iddia eden öteki şeytani iddiaları tolere etmeyen, hem somutluğu hem de mutlaklığı iddia eden, 'kıskanç bir Tanrı'dır. Milleti ile O'nun arasındaki ilişki kesinlikle ahde (*covenant*) dayalıdır. Bu ahid, emirlere uymayı yani adaleti talep eder.<sup>89</sup> Diyebiliriz ki, felsefi mutlak eşgalini dine ve kültür borçludur. Daha da önemlisi, varoluş parçalanamayacağına göre varoluşun miyarı olan Tanrı'yı iman ve aklın Tanrısı olarak ikiye ayırmamız baştan işlenecek bir hatadır.

Aslında Tillich bir bakıma filozofun Tanrısının monoteist gelenekten ödünç alındığını söylemek ister. Monoteist geleneğin ise "arka planında kollektif bilinçaltı, dindarlık ve teoloji vardır."<sup>90</sup> Bu meyanda Tillich, önce dinin Tanrısı vardı ya da felsefe onu dinden ödünç almıştır anlamında "Tanrı, Tanrı sorununun ön varsayımıdır",<sup>91</sup> der. Zira Bizzat-varlık

88 *IRCM*, s. 29.

89 *ST*, I, s. 227.

90 Gusdorf, s. 19.

91 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 13.

ya da "Tanrı, nihai ilginin içeriğinin adıdır."<sup>92</sup> Filozof aslında dinî sezgiyi felsefi kavramlara döker. Hatta bunun içindir ki, pek çok felsefi kavramda dini motifi, dinî öğeleri bulmak mümkündür. Kant'ın Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük kavramları hemencecik akla geliveren örneklerdir.<sup>93</sup> Öte yandan felsefeden dine geçişlerde teoloji aracılık yapar. Zira Tanrı'yı Bizzat-Varlık olarak tanımlayarak oluşturulan bir Tanrı doktrini, varlığın felsefi kavranını sistematik teolojiye katar. Düşüncede şeylerin kavranmasını sağlayan "akli ilke" zihnin hareket noktasıdır. Tefekkür için bu başlangıç ya da varılacak nokta kaçınılmazdır. Aslında spontane düşünce film şeridinin oldukça hızlı bir geçişiyken, tefekkürün yaptığı, ayrınımları ve mekanizmayı ortaya koymak için, söz konusu filmin yeni baştan yavaş çekime alınmasıdır. Aynı şekilde dinin Tanrısı sadece düşüncenin başladığı sıfır nokta değil, aynı zamanda insan zihninin kılı kırk yaran düşünce kabiliyetine rağmen o, çaresiz kaldığı boşlukları yani dünyanın başlangıcı, insan ruhunun sonu gibi konuları da Tanrı'nın açımldığı din sayesinde doldurur.

Kısacası Tillich, felsefenin Tanrısı ile dinin Tanrısının bir ögesinin özdeşleştirilmesini teklif etmiştir.<sup>94</sup> 'Tanrı vardır' hükmünde bu ortaklık tesis edilir. Öte yandan adaletin Tanrısı şeklindeki sıfatıyla o, tümel tanrı yapılır.<sup>95</sup> Hatırlanacağı gibi o, "dini, bir şahsın varlığı ve tümel olarak varlık hakkında ilgili olma halidir", diye formüle etmiştir.<sup>96</sup>

Öte yandan Hristiyan Tanrı doktrininin, Varlık nosyonu ile Platon'un 'İyi İdeası'nı birleştirdiği bilinen bir durumdur. Edimde bulunabilen bir Varlık diyebileceğimiz Hristiyan Tanrısı, Platoncu İdea ile özdeşleştirilir. Yine o, sadece bir varlık olamaz aynı zamanda İyi'dir de. İyi, varlığın gölgesin-

92 ST, I, s. 211.

93 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 85.

94 TC, s. 22.

95 A.g.e., s. 11.

96 SSOTS, s. 42.

de kalır. Varlık değerden soyutlanınca ona ibadetten ve hürmetten söz etmenin de anlamı kalmaz. Bu düşünce Tillich'in "varlığın gücü" dediği Bizzat-Varlık için fazlasıyla geçerlidir. İşte bu anlamda ahlaki değerlerin onun teolojik sisteminin geri planına itildiği söylenebilir. Varlık olma esastır ve temeldir ve onun her şeye gücü yeter ve onun hiç kimseden emir alması gerekmez. Burada aslında varoluşçuluğun izlerine tanınır olunur. Çünkü onlar, varlık üstündeki olumlu vurguyu sürdürürken, değerlerin mutlaklığına ilişkin negatif görüşü kabul ederler.<sup>97</sup> Ancak Tillich'in özellikle varlık-değer ilişkisini tartıştığı iki kitabı olan *Morality and Beyond* (Ahlak ve Ötesi) ve *Love, Power and Justice* (Aşk, Güç ve Adalet), çerçevesinde bu yoruma bütünüyle katılmak mümkün değildir. Zira o, değerlerin varolabilmesi ve dahası mutlak olabilmesi için Varlığa kök salması gerektiğini söyler. Zira Tillich değer ve varlığı birbirinden kopuk olarak düşünemeyeceğimizin altını çizer: Nitekim "değerler sadece hakikate kök saldığı zaman, gerçeklikleri vardır. Onların geçerlilikleri ontolojik temellerinin bir ifadesidir. *Varlık, değeri önceler, ancak değer varlığı tamamlar.*"<sup>98</sup> Bu durumu insan varoluşunda da gözlemenin mümkün olduğuna dikkat çeken Paul Tillich, öncelikle "bilme bir şeyi varlık olarak onamaktır"<sup>99</sup> diyerek bilgi-ve varlığı birleştirirken, *Bilge olmak için iyi olmanın gereğine* işaret ederek, bilgi ve değeri birleştirir. Dolayısıyla bilginin erdemi yarattığı şeklindeki Sokratesçi iddia, tam kişiyi ihata eden bilgi olarak yorumlanmalıdır. Öyle ki, ona göre ahlaki bir akt ile birleştirilen kognitif akt, daha çok ahlaki fiilleri (ve daha fazla bilişi) doğurabilir.<sup>100</sup> Hatta bu düşüncenin köklerini Greklerde bulmanın imkanına da değinir: Nitekim Greklerde

97 Demons, "Tillich's Philosophical Theology", *Philosophy and Phenomenological Research* içinde, Cilt 19, Sayı 1, Eylül 1958, s. 83.

98 MB, s. 25-26; Varlık-Değer Birliğini karşılaştırmak olarak ele alan şu makaleye bakılabilir: "Mevlâna ve Tillich'de Varlık-Değer Birliği", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Mevlâna Özel Sayısı, 2007/3, Konya, 2006, s. 141-153.

99 LPJ, s. 20.

100 MB, s. 58.

“ahlak ve bilişsellik ayrı değildir”<sup>101</sup> diyerek, bilgi, değer ve varlığın birliğine göndermede bulunur.

Ancak gelenek böyle olmakla birlikte nerede bir manipülasyona gidildi? sorusunu sormak gerekir. Belki de bunun yol ayrımı felsefe ve metafiziktir. Bu noktada Platon’un Tanrısın İyi İdeası olduğu hatırlatılabilir. Ancak bu kavram sayesinde ulaşılan yüce Varlık, her tür düşünülülüğün (intelligibility) kaynağı olmasından dolayı, her tür varlığın kaynağı olan bir düşünülür şeyden başka bir şey değildir. Şu halde Grek felsefesinde İyi’nin diğer şeylere üstünlüğü, varoluşu (varlığı) ‘İyi’ye tabi kılmaya zorlarken, Hristiyan düşüncesinde, Çıkış’tan da anlaşılacağı gibi<sup>102</sup> varlığa tanınan üstünlük, ‘iyi’yi varoluşa tabi kılmaya zorlar.<sup>103</sup> Aynı şekilde Tillich’in Bizzat-Varlığı, Bizzat-iyi ya da Bizzat-Hakikatle özdeşleştirmesi ya da bunları bizzat iyyinin tezahürleri olarak telakki edişi gerçekten dikkat çekicidir.<sup>104</sup> Fakat, genel olarak gerek Grek metafiziğinde gerekse de onun uzantısı diyebileceğimiz modern felsefede Tanrı yaratmak için vardır. Oysa Hristiyanlıkta var olduğu için yaratır.

Ancak bu hususa bir açıklama getirmemiz gerekirse, Hristiyan düşüncesinde ‘iyi’ varoluşa tabi kılınırken, Tanrı’nın büyüklüğünün ve özgünlüğünün bir başka ifadesini duy-maktayız. Oysa bir değer olarak ‘iyi’ merkeze alındığında, her ne kadar Grek düşüncesinin hem bir devamı hem de eleştiriye tabi tutulması diyebileceğimiz modern düşüncede insan öznesinin bir yüceltilmesi söz konusudur. Aslına bakılırsa Grek düşüncesindeki ‘İyi İdeası’ için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Zira onların Tanrıları bazı farklılıklarla insanlar arasında olan bir Tanrı’ydı. O, tanrılardan soyutlanan İyi değeri Tanrı’yla özdeşleştirilince adeta onun değere indirgenmesi söz konusudur.

101 A.g.e. s. 59.

102 Tanrı, Musa’ya, “Ben, ben olanım” öyle ise İsrailoğullarına diyeceksin ki, beni size “Var Olan O” (veya “O ki vardır”) gönderdi, dedi. – Çıkış 3:13-14.

103 Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, s. 54-55.

104 ST, I, s. 207.

Tillich, Tanrı'nın iki görünüşünü olduğunu söylemişti. Bunlardan ilki Nihai İlgi, ikincisi ise Bizzat-Varlık'tı. Özellikle ilki yani nihai ilgi hakkında konuşulduğunda aslında odaklanmış bir kişilik olarak insanın tinsel durumu hakkında konuşulmaktadır. Elbette bu, Tanrı diye bir varlık var ve onunla nihai olarak ilgileniliyor anlamına gelmez. Daha önce de ifade edildiği gibi, iman edimi insanın tinsel yöneliminde ortaya çıkar. Bu da, bir anlamda Tillich'in din felsefesini anlama, felsefi antropolojiden geçer demektir. Ancak burada Nihai İlgi ibaresi ile Bizzat-Varlık arasında bir gerilim vardır. Nihai İlgi açısından Tillich'in Tanrısını anlamayı sürdürürsek, bu ilgili olmada rölatiflik kaçınılmazdır. Konu Tanrı olunca onun vazgeçilmez özelliği diyebileceğimiz mutlak olma yönü nasıl muhafaza edilecektir? Belki de sözünü ettiğimiz gerilim bunun önemini açığa çıkarmaktadır. Tillich'in Bizzat-Varlık üzerinden tahlile devam etmesi, zımnen nihai bir bağlamın varlığını temsil eder.<sup>105</sup> Belki de o, doğal teolojinin nihainin nihailiğini koruma pahasına insanı ihmal etmenin handikabına düşmek istemez.

Meseleye farklı bir perspektiften bakarsak, hemen hemen aynı sonuca yaklaştığımızı görebiliriz. "Teizmin Tanrısının üstündeki Tanrı",<sup>106</sup> düşüncesi bir bakıma Whitehead'in Tanrı'da değişen ve değişmeyen asli yön şeklindeki ayrımını çağrıştırmaktadır. Bir başka ifadeyle, Tillich'e göre, Tanrı insanın inanma objesi olmasından dolayı inananın ona yönelimiyle 'burada ve şimdide' bir nihai olarak ortaya çıkması onun değişen yönünü temsil ederken, öte yandan 'Bizzat-Varlık oluşu' ise Tanrı'nın sâbit ve değişmeyen yönünün temsil eder. Elbette onun, teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı'yla kastı da Tanrı'nın değişmeyen yönüne tekabül eder.

Tözcülük, tözleri esas alır ve tecrübeyi arazlara bağlar. Bu, tecrübe bir şeyin asli yapısını etkilemez. Sebep-sonuç ilişkisine ağırlığını Sebep'ten yana koyar. Sebep, aktif sonuç ise pa-

105 Durfee, "The Reformulation of the Question as to the Existence of God", *Philosophy and Phenomenological Research* içinde, Cilt 28, Sayı 3, Mart 1968, s. 387-388.

106 CTB, s. 190

siftir. Klasik metafiziğin Tanrı'yı "Basit" olarak görmesi bundan kaynaklanmaktadır.<sup>107</sup> Oysa süreç metafiziği gerçeklikteki iki yönü yani akışta değişmeyen ve süreklilikte ise değişim temayülünün her zaman olduğu gerçeğinden hareket eder. Çünkü her "bilfiil şeyin" özü süreçtir. Dolayısıyla ne Tanrı'nın, ne de âlemin statik bir tamlıkta olduğu söylenebilir. Hem Tanrı'da hem de âlem de organik bir bütünlükten ve ilişki içinde olmaktan söz edilebilir.<sup>108</sup>

Yine benzer gerilimleri onun sevgi, güç ve adalet analizinde de görmek mümkündür. Mesela sevgi kavramına göz atacak olursak, sevgiyi, ahlaki ve duygusal olarak yorumlarken kesinlikle onun ontolojik temeli gösterilmelidir. Bir yandan sevgi, güç ve adalet varlığın rasyonel nitelikleri ve onun güçleri olarak telakki edilir. Öyle ki bunlar Greklerden önce her biri mitolojik tanrılar olarak düşünülmekteydi. Dolayısıyla sonra birer soyutlama ve tümel olarak kabul edilmiştir. Öte yandan da yaşamı sürekleyici ve yabancılaştırmanın üstesinden gelen varoluşsal bir güç olarak telakki edilmiştir. İşte bu sevgidir ki, ilahi sevgide kök salar.<sup>109</sup> Varlığın rasyonel niteliği şeklindeki yorum onun Bizzat-Varlık düşüncesiyle yani nihai bir bağlam problemiyle örtüşürken, varoluşsal motive edici ya da ilahi sevginin bir şavkı şeklindeki yorumu ise, Tanrı'yı Nihai İlgî olarak görmesiyle paralellik arz eder. Burada ifade edilen ilk türdeki Spinozacı anlamda ya da "entelektüel sevgi, zihnin en rasyonel durumunda zeka ve duyguyu birleştirir."<sup>110</sup> Demek ki sevgi teması altında Tillich, insanın bir yandan ontolojik olarak, öte yandan da varoluşsal olarak kendini gerçekleştirmesinden söz eder. Aslında T.M. O'Keeffe'yla birlikte onun, burada Heideggerci anlamda bir ontik ve ontolojik kavram ayrımına gittiğini söyleyebiliriz.<sup>111</sup>

107 Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Âlem'den Allah'a* içinde, *Ufuk Kitapları*, İstanbul, 2. Baskı, 2001, s. 40.

108 *A.g.e.*, s. 41-42.

109 *LPJ*, s. 21, vd.

110 *ST*, I, s. 72.

111 O'Keeffe, "The Metaethics of Paul Tillich: Further Reflections", *The Journal of Religious Ethics* içinde, Bahar 82, Cilt 10, Sayı 1, 1982, s. 136.



Tillich düşüncesinde, somut tanrı tümele terfi edince, Tanrı'dan ayrı düşünülemez olan, sevgi, güç ve adalet gibi sıfatlarının da tümelde eridiği açıktır. Ontoloji-değer ilişkisini irdelediği *Love, Power and Justice* isimli kitabında Tillich şunları kaydeder: Tanrı'nın Bizzat-Varlık (*being-itself*) olduğu söylenirse, sevgi, güç ve adaletin Tanrı'yla ilişkisine dair temel bir iddiada bulunulmuş demektir. Bizim temel ontolojik analizimize göre, Bizzat-Varlık, güç ve adalet kadar sevgiyi de ima eder."<sup>112</sup> Buradaki sevginin hatta ilahi sevginin varoluşu kavrayan bir sevgi olup olmadığı sorulmalıdır. Ona kulak vermeye devam edecek olursak, "Tanrı, sevgidir ancak artık ilahî sevgidir. İlahi sevgi demek, daha ulvi bir varlık, kusursuz anlamda bizim sevgi dediğimiz şeye sahip demek değildir; fakat sevgimiz ilahi boyutta yani bizim hayatımızı varlık ve anlamda sınırsızca aşan bir şeyde kök salar demektir."<sup>113</sup>

Sevgi, güç ve adalet, ilahi temelde bir bütündür ve insan varoluşunda da öyle olması gerekir.<sup>114</sup> Ancak sadece formülasyona dayanan mesela adalet, doğrusu tam anlamıyla adalet olamaz. Çünkü hem evrensel yasanın talebi hem de belirli durumun talebi kabul edilir ve somut durumda etkin kılınırsa adalet gerçekleşmiş olur. Ancak, somut duruma katılımı sağlayan sevgidir. Elbette bu, sevginin adaletle eklenmesi anlamına gelmez. Gerçekten somut durum, adalette zımnen var olan sevgi sayesinde tam olarak açığa çıkar.<sup>115</sup> Sevgi, adalet ve güçteki yaratıcı ögedir.<sup>116</sup> Görüldüğü gibi dinin Tanrısı'nın vazgeçilmez sıfatlarının yorumlanmasından ziyade, asıl doğalarından uzaklaştırılarak metafizik bir bağlamda tartışıldığına şahit olmaktayız. J.L. Adams'ın da haklı olarak ifade ettiği gibi, nasıl ki, Şartsız, şahıs bir Tanrıdan ziyade, Yeni-Platoncu belki de gnostik bir Tanrı'ya yaklaşmıştır, Tanrı'nın sevgi, şahıs, güç vb. sıfatları da Şartsızın Şart-

---

112 *LPJ*, 109.

113 *A.g.e.*, 109-110.

114 *A.g.e.*, 109.

115 *A.g.e.*, s. 15.

116 *A.g.e.*, s. 82-83.

sızlığını yakalamaya geçit veren ontik semboller olarak mü-talaa edilebilir.<sup>117</sup>

Tillich, mutlakla bilişsel karşılaşmada onu Bizzat-Varlık olarak düşünürken, ahlaki karşılaşmada ilahi sevgi olarak tecrübe ederiz diyerek bu konuda ilke Tanrı ile hayatın temeli olan Tanrı arasındaki farka dikkat çeker. Zira felsefi mutlak ve dinî mutlak kendi özgünlüklerini kaybetmeye göz yummazlar, dolayısıyla da onun sevgi olarak tecrübe edilmesi, güç ve adaleti de içinde barındırır. Öte yandan bu sevgi mutlak ve rölatifi birleştirir.<sup>118</sup> Tillich burada nihainin bir yönüyle de olsa, rölatifliğini ifade etmiş bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi Tillich'in varoluşçuluk ile idealizm arasında gidip geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü varoluşçular, varlık üstündeki olumlu vurguyu sürdürürken, değerlerin mutlaklığına ilişkin negatif görüşü sürdürmekteydiler.<sup>119</sup> İşte Tillich sevgi, güç ve adalet analizinde bir yandan ontolojik olarak onların mutlaklıklarından taviz vermezken, öte yandan da insani gerçeklik olarak rölatif olmalarını teslim eder.

Aslında bütün sentez ve analiz işlemlerinden sonra, tefekkür bir yandan Kitab-ı Mukaddes'ten öte yandan da ontolojiden gelen iki farklı sesin olduğunu itiraf etmek ister. Kitab-ı Mukaddes, Tanrısı'nı bir kişi (*person*) olarak takdim ederken, ontoloji onu tümel prensip şeklinde sunar. Kutsal Kitaplar genel olarak insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi, özellikle de ritüellerde karşılıklı kişiyle-kişi ilişkisini öne çıkarırken, ontoloji bu ilişkiyi bir katılım (*participation*) olarak telakki eder. Yine ontolojideki katılım, bizim bir parçası ya da bizim bir parçamız olan şeyin doğrudan bir farkındalığını verirken, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısını ise sadece ve sadece onun kendini vahiy aracılığıyla açınıldığı kadarıyla bilebiliriz.

117 Adams, s. 267-8.

118 MSA, s. 127-8.

119 Demons, "Tillich's Philosophical Theology", s. 83.

Kısacası Tillich'in gerek Tanrı gerekse de diğer fikirlerinde üç farklı öge ya da kesiti birleştirme gayretinde olduğu dikkat çekmektedir. Mesela Tanrı kavramını işlerken onun bazen Yeni-Platoncu, bazen varoluşçu bazen de Hıristiyan yönü öne çıkmaktadır. Ancak o, bunları bir sentezde uyumlu bir şekilde sunma çabasıdadır. Çoğu zaman bu üç ögenin aslında tek bir şeyi farklı farklı şekillerde söylemekten ibaret olduğuna dikkat çekmeye çalışır. Öyle ki din somut, parçalanmamış bir bütün halindeki insanı muhatap alır ya da dönüştürmeye çalıştığı insan bu insandır. Varoluşçuluğun tasvir ettiği ya da ortaya koyduğu insan da burada ve şimdide olan insandır. Bir başka ifadeyle varoluşçuluk insanı dinin kapısının önünde bırakır. O zaman bu iki öge hiç de bir birine uzak değildir. Öte yandan Yeni-Platonculuğun peşinde koştuğu şey bizzat hakikati yakalamaya çalışmaktır. Aslında varoluşçuluk da bunu yapmaya çalışıyor. Tabir-i caizse varoluşçuluk aşağıdan başlayarak yol alırken, özcülük yukarıdan başlamaktadır.

## III.

## Tillich'de Ateizm Problemi

**H**er ne kadar konu başlığını, 'Tillich'de Ateizm Problemi' şeklinde koyduysak da, Tillich teoloji çevrelerinin vazgeçilmez isimlerinden biridir. Ancak o, açıkça "Tanrı'nın var olmadığını"<sup>1</sup> söylemektedir. Buradan hareketle Tillich'in bir ateist olduğunu söyleyebilir miyiz? Acaba o, bu tezini neye dayandırmaktadır? Kendi sistemi açısından meseleye baktığımız zaman bir çelişkiyle karşılaşmıyoruz, yoksa bu sisteminin götürdüğü zorunlu bir sonuç mudur? Neden Tillich aykırı bir motif işliyor?

Tillich, Tanrı'nın var olmadığını söylediğine göre daha işin başında onun klasik teolojiye karşı bir tavrından yine söz edebiliriz. Nitekim ona göre "Tanrı, öz ve varoluşun ötesindeki Bizzat-Varlıktır. Bundan dolayı da Tanrı'nın var olduğunu iddia etmek, aslında onu inkar etmektir."<sup>2</sup> İşte dolayısıyla "Tanrı'nın varoluşu sorusu ne sorulabilir ne de cevaplandırılabilir. Eğer sorulursa o, tamamen varoluşla doğrudan bağlantılı olan onun doğasına ilişkin bir sorudur ve bundan dolayı da, cevap ister olumlu isterse de olumsuz olsun, Tan-

---

1 ST, I, s. 205.

2 A.g.e., s. 205.

3 A.g.e., s. 237.

rı'nın doğasını inkar anlamına gelir. Onu inkar etmek kadar Tanrı'nın varoluşunu tasdik etmek de ateist bir tutumdur.”<sup>3</sup>

Tillich'in gözünde hem 'Tanrı'nın var olduğunu' hem de 'Tanrı'nın var olmadığını' ileri süren her iki ifade de ateist bir beyanattır; çünkü her ikisi de Tanrı'nın asıl doğasını yadsı-maktadır. Aynı şekilde 'Tanrı var mıdır' sorusu zımnen onun varlığını idrak edilebilen bir tür kendilik ya da varlık (*entity*) olarak kabul eder. Oysa Tanrı'nın varolmamasını ileri sürmek anlaşılmaz bir şeydir. Elbette Tillich Tanrı'nın varolmasının anlaşılmaz olduğunu söylerken kast ettiği, bu 'yuvarlak bir karenin varolmasının' anlaşılmaz olması anlamında değildir. Zira yuvarlak ve kare kavramlarının birlikte düşünmek mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın var olmasının yadsınmasının sebebi, Tanrı'nın doğası ile varoluşun yan yana düşünüle-mesinden kaynaklanır. Bu nedenle de onun var olduğunu ya da olmadığını ileri süren ifadeler anlaşılmazdır.<sup>4</sup>

Yine Tillich'e göre, 'Tanrı'nın varoluşu' düşüncesi öz ve varoluşun yaratıcı temeli olarak kabul edilen Şartsız düşün-cesiyle çelişir. Varlığın temeli demek, yine varlık niteliğinde olmakla birlikte en büyük varlık demek değildir. Öz ve varoluşun temeli diyebileceğimiz Tanrı, özden varoluşa geçişin gerilimlerine ve dağılmasına maruz kalmaz.<sup>5</sup> Demek ki, Tillich Tanrı var değil derken onu bu sonuca götüren iki gerek-çesi vardır. a) İlk, Tanrı kavramı ile varoluş kavramının bir-likte düşünülmesi mümkün değildir. Tanrı Bizzat-Varlık ola-rak bütün varolanların kendisinden pay aldığı ya da bütün var olanların ona katıldığı (*participation*) yaratıcı bir temeldir ve dolayısıyla o, diğer varlıklar gibi düşünebileceğimiz bir varlık değildir. b) İkinci olarak, Tanrı bütün varolanlardaki bozulup dağılmadan uzaktır. Bir başka ifadeyle varolma de-mek, uzam, zaman, nedensellik gibi varlık kategorilerini ge-rektirir oysa onun gözünde Tanrı için bunları düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Tanrı'nın sonsuzluğunu işin ba-

4 Rowe, s. 74-5.

5 ST, I, s. 204-5.

şında ortaya koyduktan sonra onu sonluluk şartlarına uydurmak çelişkili bir durumdur. Kaldı ki Tanrı, eğer bir varlık olmuş olsaydı, onun bizzat-varlığa bağımlı olması gerekecekti.

Eğer Tanrı'yı dünyada var olan bir şey gibi, tıpkı diğer şeyler gibi alırsak, o zaman onun varolmasını ya da varolmamasını kanıtlamak anlamlı bir çabadır. Tanrı'yı en yüksek varlık olarak alır ve onun varlığını çıkarımsal aklın kuralları içinde kanıtlama yoluna gidersek, o zaman ateizme giden yolun parkelerini döşemiş oluruz.<sup>6</sup> Zira Tillich *demonic* (şeytani) kavramını bizzat-varlığa da uyarlar. Schelling'in etkisiyle, ilahi olanın derinliğinde hem ilahi hem de şeytani yani hiç kimsenin anlayamadığı irrasyonel bir şeyin olduğunu ileri sürer.<sup>7</sup> Böylece de aklın Tanrı'yı kavramasının mümkün olmadığını işin başında söylemek ister. Ancak heteronom akıl, gerçekliğin temelini ve uçurumunu dünyanın üstünde özel bir gerçeklik haline getirir. Şartsız, varlık ve anlamı, kişilik ve sevgiyi temellendirme olarak düşünülürken, öte yandan hakikat de şartsızın nesnel bir anlamda varlık ve anlam, kişilik ve sevgi olarak telakki edilmesi anlamına gelir. Bu da Tanrı'nın dünyanın yanında bir dünya olması anlamına gelir. Burada Şartsız, seküler hüviyete bürünür ve hususi bir biçim ya da obje haline gelir. Ancak aksine teonomi, dünyanın temelini ve uçurumuna ulaşmak için biçimlerin sentezini aşar; bu temel ve uçurum ne dünya içi ne de dünya üstüdür. Ancak onlar, dünyanın gerçekleşmiş biçimine zorla girerler. Bununla birlikte bu, biçimin yanında hususi bir biçim değildir.<sup>8</sup>

Tillich'e göre ifade ettiğimiz gibi, Tanrı'nın var olduğu ya da varlık olduğu söylenemez. Çünkü bu itirazın odak noktası, Tanrı'nın varlık olduğunu söylediğimiz zaman, zımnen onda öz ve varoluş arasında bir ayrım olduğunu ima etmiş olmamızdan kaynaklanır. Ona göre, Tanrı öz ve varoluş ayrımının ötesindedir. Öz ve varoluş Tanrı da bir ve aynıdır; Tan-

6 TC, s. 5.

7 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 415.

8 DnF, s. 90-91.

rı'nın özü kesinlikle varolmasıdır da. Diyelim ki, x'in bir varlık olduğunu düşünürsek, diğer türlerden ayrı bir özünün ve varoluşunun olduğunu ima ederiz. Ancak Tanrı'nın özü onun var olma edimiyle aynıdır.<sup>9</sup> Öyle ki "Tanrı" ve "varoluş" kelimeleri tamamen kesin olarak ayrılıyorsa, bu, Hıristiyan apolojistlerin en büyük zaferi olabilirdi. ...Tanrı var değildir. O, öz ve varoluşun ötesinde Bizzat-Varlıktır.<sup>10</sup> Tillich bu noktada Skolastiklerle aynı düşündüğünün altını çizerken, onların kendi tezleriyle çeliştiğini de belirtir: "Skolastikler Tanrı'da öz ve varoluş ayrımının olmadığını söylediklerinde haklıydılar. Ancak onlar Tanrı'nın varoluşuna dair konuştuklarında ve ispat etmeye kalkıştıklarında ilk savlarından sapmış oldular."<sup>11</sup>

Tillich'in Tanrı'nın var olmadığı şeklindeki fikrini kendi sistemi içinde düşündüğümüz zaman anlamlı gelmekle birlikte, Onun aynı zamanda, var olduğunu da ima ediyor olduğunu düşünebilir miyiz? Her şeyden önce Tillich, Bizzat-Varlık ya da Tanrı'nın dünyayı aştığını ve var olan her şeyin ondan pay aldığını<sup>12</sup> söyler. Yine Tanrı'nın başlangıcı ve sonunun olmadığını, var olmamanın sadece Tanrı'yla ilişki dışında lafzi olarak yokluk olduğunu, Tanrı'nın ontolojik düzlemde var olmamayı öncelediğini, Tanrı'nın başlangıcı ve sonunun bizzat kendisi olduğunu<sup>13</sup> ifade eder. Bu ifadelerde o, bir yandan her sonlu varlık Tanrı'nın varoluşuna dayanıyor derken, öte yandan da Tanrı var değildir der. Ancak bu ifadeler düşünceyi ne kadar tatmin etmektedir? Tillich'in yukarıdaki ifadeleri sembolik ya da analojikse, bunun mahiyetini bizzat onun vuzuha kavuşturması gerekirdi. Kaldı ki bir şey hakkında konuşma onun dilde varlığını göstermez mi?<sup>14</sup> Öte yandan tümeller tartışması perspektifinden meseleye tekrar

9 Rowe, s. 78-80.

10 ST, I, s. 205.

11 A.g.e., s. 205.

12 A.g.e., s. 237.

13 A.g.e., s. 189.

14 Rowe, s. 82-85.

bakacak olursak, Tillich'in daha önce ılımlı realist olduğunu söylemiştik. Bu düşünceye göre, bir tümel diyebileceğimiz bizzat-varlığın bir gerçekliği vardı, onun için sadece bir isimdir demek tutarlı değildir. Açıktır ki, Tillich'e göre düşünce varlıkla başlamak zorundadır.

Düşünce tarihinde, ateist düşünce genellikle yaratmanın Dünyanın Tanrı tarafından yoktan değil de, ezellilikten varolduğu şeklindeki kanaatle özdeşleştirilir.<sup>15</sup> Nitekim onun yaratma doktrininde yaratma, "bir zamanlar vuku bulmuş bir olay" olmayıp, yaratılmışlık durumuna ve onun korrelatındaki ilahi yaratıcılığa işaret ettiğini hatırlamamız yerinde olacaktır. İlahi hayat ve ilahi yaratıcılık birbirinden farklı değildir. Onun gözünde yoktan yaratma (*creatio ex nihilo*) demek, Tanrı kendisinde yokluğu (*nothing*) hazır bulur ve kendi yaratıcılığıyla ya da kendi yaratıcı telosuyla ona etki eder. Yoktan yaratma doktrini her hangi bir nihai düalizm türüne meydan okur. Büyük ölçüde bu, Greklerdeki madde-form doktrininin farklı şekildeki ifadesidir. Yaratılmada bunlar, bizzat kendini varlığın gücüne daldırır ve bu varlığın gücü de aslında bizatihi, bizzat-varlığa ya da varlığın yaratıcı temeline katılır. Böylece yoktan yaratma demek, varoluşun trajik karakterinin, 'varlığın yaratıcı temelinde' kök saldıgı anlamına gelmez. Sonuç olarak, varoluş, şeylerin asli doğasından farklıdır ya da ona ait değildir. Demek ki, varoluş kazanacak her şeyin ideası ilahi zihinde mevcuttur; ancak bunlar onun yaratıcısından pay alarak öz ya da nüve olmaktan varoluşa geçer.<sup>16</sup>

Bize öyle geliyor ki, Tillich burada Hristiyan teolojisindeki yoktan yaratma doktrinindeki yokluğu, büyük ölçüde Antik Grek metafiziğinin yokluktan anladığı şekilde anlar. Hatırlamamız gerekirse Grekler, "hiçliği, varlığın yokluğu (*non-être*) yani kendisine şekil veremeyen; görünüşü olmayan şeylerden mahrum madde anlamında tasavvur eder. Varlık,

15 Hook, "The Atheism of Paul Tillich", s. 62.

16 ST, I, s. 252-5.



kendisini vücuda getiren ve olduğu gibi görünen surettir.”<sup>17</sup> Madde-form ikilisi şeklinde ortaya konan ilk madde (*prime matter*), tümüyle potansiyel olarak varolan, her tür özellikten yoksun bulunan dayanaktır. Bütün fizikî nesnelerde aynı olan aktif güç, ilk ilkeler ya da form tarafından şekillenen madde'dir. Kısacası o, hiçbir yerde tek başına var olamayan, bundan dolayı, bir soyutlamanın sonucu olan ve ancak madde ve formdan meydana gelen bireysel şeylerin doğasındaki bir öge olarak varolan dayanaktır.<sup>18</sup>

Problemimize inanılan ve ibadet edilen Tanrı perspektifinden bakacak olursak, Tillich'e göre milyonlarca insanın ibadet ettiği tanrı ölüdür; çünkü o, Bizzat-Varlık (*being-itself*) ya da varlığın kendisi yerine bir varlık olarak idrak edile gelmektedir. Ancak onun ölümünden dolayı yas tutmamız onun yeniden dirileceğinin kanıtıdır. Çünkü bu anlamdaki bir inanma ihtiyacı, bireyin, Varlığın gücüyle irtibatlanarak kazandığı kozmik bir güvenliğe işaret eder, bu da bir anlamda zımnen psikolojik ve metafizik bir açlığa delalet eder.<sup>19</sup>

Sidney Hook bu konudaki analizini şöyle sürdürür: Tillich aslında yığının Tanrı'sının varolmadığını düşünür. Hatta onun varoluşuna inanmanın bir idole inanmak ve eninde sonunda batıl inancı kucaklamak olacağına dikkat çeker. Tanrı diğer varolanlar arasına en yüksek dâhi olsa, bir varlık olamaz. Klasik teizmin temelinde bir varlık düşüncesi olduğunu hatırlayacak olursak, Hook, Tillich'in bir ateist olduğunu bile söyleyebileceğimizi kaydeder. Bununla beraber Tillich günümüzün önde gelen ilahiyatçılarından biridir.<sup>20</sup> Nitekim bu düşünceler onun satır arası fikirleri olmayıp, bilakis açıkça ifade ettiği gerçeklerdir. Tillich, Tanrı'nın diğer varlıklar gibi bir Varlık olarak düşünülmesinin onun mahiyetiyle kesinlikle uyuşmayacağına dikkat çeker: İnsan zekası doğal erdemle,

17 Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 52.

18 Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 460.

19 Hook, a.g.m., s. 59-60.

20 A.g.m., s. 62.

yani yeter-sebeup ilişkisi çerçevesinde ilahi töze ulaşamaz. Çünkü, hali hazırdaki hayat tarzımıza göre, zekamızın idraki duyuyula başlar. Bizim, oradan nedensellik kategorisi ile Tanrı'ya yükselmemiz gerekir. Bu, kolay bir şekilde, kozmolojik terimlerle yapılabilecek bir din felsefesidir. Orada saf aktüelliğin gerekliliğini görebiliriz, çünkü potansiyellikten aktüelliğe geçiş, her hareketi önceleyen aktüelliğin varlığına bağlıdır. Dolayısıyla ontolojik kanıt, ifade edilen varoluşsal farkındalıktan ziyade, bir bakıma nedensellik zincirinde Tanrı'yı bulmaya çalıştığı için başarısız bir kanıttır.<sup>21</sup> Çünkü dinî benlikte Tanrı'ya ilişkin uyanan varoluş imgesi kesinlikle onun bizzat sonsuzca yaşam olması anlamındaki bir varoluştur, yoksa kanıtlama sırasında sınırlı zihnimizin Tanrı'nın varlığını tesis ederken yükseldiği varoluş değildir. Açıktır ki, ikinci varoluş kavramı, O'nun varlığını bir taş, bir yıldız seviyesine düşürür ve sonuçta Tanrı'nın söz konusu düzleme indirilmesi ateizmi sadece olası değil, kaçınılmaz da kılar.<sup>22</sup>

Tillich'e göre 'Yüce Varlık' ya da Tanrı' dinî edimde Nihai olana şartsız surette göndermede bulunma durumunun temsilcileridir. Onlar, varlık kavramını aşan Şartsız aşkının temsilcileridir. Eğer Tanrı bir varlık olarak kabul edilirse, bu, dinî edimde tüketilir. Söz konusu Varlığın tüketilmesi aslında ateizme içkindir. Dinî edimin en derin yönü tezahür eder ve bizzat-varlığa temas edilir. Her nerede bu yön kaybedilirse, Şartsızın objektifleştirilmesiyle yani onun Varlık kılınmasıyla karşı karşıya kalınır. Bu aynı zamanda kültürel yaşamda olduğu kadar dinî hayatta da yıkımla sonuçlanır. Böylece Tanrı'nın bütünüyle Tanrı olmasından söz edilemez. Bu tablo içinde dinî edimin, adamanın ve zühdün uygun bir şekilde işlemesi beklenir ancak insan zihninin tabir caizse kısa devre yaptığı söylenebilir.<sup>23</sup>

21 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 18.

22 A.g.m., s. 15, 18; ST, I, s. 206-8.

23 Tillich, "The Religious Symbol", *Religious Experience and Truth* içinde, s. 314-315.

Meseleye yukarıda ima edilen içkinlik-aşkınlık meselesinden bakmaya devam edecek olursak, "Tanrı, dünyanın sürekli yaratıcı temeli olması bakımından içkinken, kendi özgürlüğü açısından ise aşkındır."<sup>24</sup> Var olan her şeyin ondan pay aldığı gerçeğini dikkate alırsak, onun içkin olduğunu düşünmeye başlarken, öteki varolan şeyler olmasa da, onun Bizzat-Varlık olması gerçeği onun dünyayı aştığını gösterir.<sup>25</sup> Nitekim Tillich, onun, mantıksal olarak ve ontolojik olarak bütün varolanları öncelediğine işaret eder.<sup>26</sup> Yine Bizzat-Varlık kavramının bir analizi de, öteki şeylere bağlı olmamayı ima eder. Ancak var olanlar kanadından bakarsak, uzaktan bir içkinlik havası alır gibi oluruz. Aslında bu düşünceyi en somut şekilde ifade etmek gerekirse ve özellikle onun Tanrısının felsefenin ve dinin tanrısından ögeler taşıdığını hatırlayacak olursak, felsefenin verdiği adres içkinliğe götürürken, dinin elimize tutuşturduğu pusula aşkınlıklığı gösterir.

Nitekim Tillich, Tanrı'nın ve dünyanın özünün bir ve aynı olmasına karşı çıkar. Tabiatçılık Tanrı'nın tezahürlerini bazen tabiatta (romantizmde) bazen de tarihin açılımında görür (Hegelmilik). Tanrı'nın, dünya ve insanla aynı olduğu söylenemez. Her ne kadar Tillich, Şartsızın anlamın özü ya da varlığın bizzat temeli olmasını söylüyorsa da o, bunu mecazi bir şekilde her şeyin var olmak bakımından ondan pay aldığını ifade eder. Bir şeye katılan ve ondan pay alan öz itibarıyla onunla aynı olması gerekmez. Şu halde din felsefesinin, hem Tanrı'nın dünyada bulunuşunu, hem de dünyadan farklı oluşunu açıklaması gerekir. Tanrı'nın dünyada bulunması, dünya ile ontolojik bakımdan aynı olması anlamına gelmez. O'nun dünyadan farklı olması gerekir ki, onun şu düşüncelerini tutarlı bir şekilde temellendirmek mümkün olabilsin:

- a) Vahiy mesajı ve onun varoluşsal durumumuzla ilişkisini;

<sup>24</sup> ST, I, s. 263.

<sup>25</sup> A.g.e., s. 237.

<sup>26</sup> Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25.

- b) Dogmatizme, düşünceyi ve yaşamı donuklaştırmaya, putlaştırmaya ve sahteliğe meydan okuyan din dilinin sembolik anlamını;
- c) Nihai hakikatin, sadece bir tasavvurda, bir formülde, veya bir yapıda tümüyle içerilmediği ilkesini.<sup>27</sup>

Kısacası nihai hakikatin çok boyutluluğu ve yukarıda sayılan gerekçeler Tanrı ile diğer varolanların ontolojik bakımdan farklılığını gerektirir. Öte yandan Tillich ateist midir sorusunu yineleyecek olursak, cevabın klasik teizmin bir değillemesinde aranması gerekir. Klasik teizmin Tanrısı kanıtlanabilir bir Tanrı'dır. Pek çok bakımdan farklılıklar olmakla birlikte, Tanrı ve diğer varolanlar doğası bakımından aynıdır. Oysa Tillich'e göre Tanrı bir Varlık olmadığı gibi, dünya da rasyonel bir tözün açılımı değildir. Bunlar arasında mahiyet bakımından kökten bir fark vardır. Dolayısıyla rasyonel teoloji perspektifinden baktığımız zaman, Tillich'in ateist olduğunu söyleyebiliriz.

---

27 Özcan, "Önsöz", *Din Felsefesi* içinde, Paul Tillich, s. 9.

# Tanrı'nın Kanıtlanamazlığı

**T**illich açıkçası iki sebepten dolayı klasik Tanrı kanıtlarına katılmaz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, varoluş kavramı ile Tanrı'nın doğası birbirine uygun değildir. Öte yandan biz işe dünya hakkındaki bazı belirli olgularla başlar ve daha sonra da Tanrı'nın varoluşunu çıkarırsak, kaçınılmaz olarak Tanrıya dünyanın bir parçası ya da öteki varlıkların yanında bir varlık olarak muamele ederiz. Elbette Bizzat-Varlık şeklinde düşünülen bir Tanrı tasavvuru ile bu düşünceler uyuşmaz.<sup>1</sup> Kısacası "Şartsızın temsilcileri olan Tanrı ya da onun yerine başka bir şey, varlığı ya da yokluğu tartışılması gereken şeyler değildir."<sup>2</sup> Zira, Kutsal Kitaplarda, Tanrı'nın, şeytanın ve meleklerin varlığı hakkında bir argüman ileri sürülmez. Esasında insanlar ilkin Tanrı'ya *inanma*dılar. Tıpkı diğer manevi varlıkların durumunda olduğu gibi, onu yaşadılar, tecrübe ettiler. Bu nedenle sorun, Tanrı'nın var olup olmadığı sorunu değil, tecrübemizde onun neye, nasıl tekabül ettiği veya *güvenin* kaynağı olup olmadığı sorunudur. Dolayısıyla da iman, O'nun varolduğuna iman meselesi olmayıp, yaşantılanmış ve kendini geçerli kılıcı bir veri olarak var olduğu bilinen varlığa güvendir.<sup>3</sup>

1 ST, I, s. 204-5.

2 Tillich, "The Religious Symbol", s. 315.

3 Laing, "Aşkın Yaşantı", *Sana Rıhtan Soruyorlar* içinde, s. 272, 274.

Bu nedenle, Tanrı'yı öteki varlıklar gibi bir Varlık olarak gören düşünce modu Tillich'e göre, Tanrı'ya imandan ziyade ona ilişkin inançtan söz edebilir. Çünkü Tanrı'yı tıpkı öteki varlıklar gibi düşünerek onu kanıtlamaya ve elde edilen bu malumata inanç (*belief*) denilebilir. Oysa iman (*faith*), ibadet sayesinde Tanrı'yla karşılaşma ve bir bakıma onu etkileme ve de ibadet eden kişinin bütünüyle kendi benliğinin farkına varması durumudur.<sup>4</sup> Tam olarak Şartsız da esasında, bu esnada zuhur eder. Bu nedenle kanıtlanmaya çalışılan Tanrı,<sup>5</sup> iman objesi Tanrı olmayıp, inanç (*belief*) objesi olan Tanrı'dır. İman, kesinlikle düşük dereceli bir delili olan bilgi değildir. İhtimal taşıyan bir bilgi, teorik temelinin yetersizliğine rağmen kabul edilir. Ancak bu durumda imandan ziyade inançtan bahsedilmektedir. Bir başka ifadeyle iman, nihai ilgi tarafından ele geçirilmiş değildir. Ancak iman, Tanrı denilen en yüksek varlığın varoluşuna inanç değildir.<sup>6</sup>

Öte yandan Tillich, Tanrı kanıtları dikkatlice tahlil edildiği zaman onların insani bir gerçeğe atıfta bulunduklarına dikkat çeker. Bir başka ifadeyle o, Tanrı kanıtlarından bir nevi arkeolojik bir perspektifle, görünüşün ardındaki gerçekliği gün yüzüne çıkarmaya çalışır ya da bu çabada dilin derinliklerinde ve ortak bilinçteki asıl vurguyu yakalama peşindedir:

Tanrı'nın varoluşuna yönelik argümanlar bu anlamda ne kanıttırlar ne de Tanrı'nın varoluşunun delilleridir. İnsani sonlulukta ima edilen Tanrı sorunun ifadeleridir. Onlarda hakikat aranacaksa bu soru onların hakikatidir ancak onların verdiği her cevap hakiki değildir... Tanrı'nın varoluşuna ilişkin kanıtlar bir bakıma insani durumu yani Tanrı sorunun mümkün ve zorunlu olarak ortaya çıkışını analiz eder.<sup>7</sup>

İşte bu gözlükle bakılınca her bir kanıtta insana dair farklı manzaralar görülür. Mesela "kozmolojik Tanrı kanıtı, ka-

4 ST, I, s. 272.

5 Tanrı'nın kanıtlanırlığıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Necip Taylan, *Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 1998.

6 TC, s. 40; DF, s. 31.

7 ST, I, s. 205-6.

tegorik sonluluk kaygısını kabul eden ve üstesinden gelme cesaretini bulmaya yönelik bir arayış, bir sorundur.”<sup>8</sup> Bu kanıtta nedensellik ya da töz fikri düşüncesinin temele alınmasıyla, insanla Tanrı arasındaki mesafeyi kapatma çabası insana sadece entelektüel bir rahatlık verebilir. Fakat asıl önemli olan, insanın bütünsel varoluşunu tehdit eden yokluk kaygısına kozmolojik kanıtın sunduğu imgeler ve sembollerin cevap verip verememesi, onun üstesinden gelebilme cesaretini temin edip edememesidir. Yine bu bağlamda tıpkı kozmolojik kanıtın varlığın temeli sorununu formüle etmesi gibi, teleolojik kanıtta anlamın temeli sorununu formüle eder.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi, ona göre akıl, kozmolojik ve teleolojik kanıtta varlığın temeli ve anlamın temeli sorununa cevap arar. Burada Tillich, tözcü metafiziğin olmazsa olmaz entelektüel faaliyeti diyebileceğimiz tanrı kanıtlarının ortaya konulmasının sadece rasyonel bir ferahlık ve zihinsel bir eksersiz olacağını düşünür. Ancak o, teleolojik kanıtın da rasyonalist metafiziğe hizmet ettiğinin farkında olmasına rağmen, kendi düşüncesinde rasyonel Varlığın anlam olduğunu bir kez daha itiraf eder. Öyle ki, teleolojik kanıtın, anlamın temeli sorununa cevap olduğunu söyler. Aslında bu, bir bakıma öyle olmasını istemesinin ya da kendi düşüncesinde temelde olanın Varlık değil de Anlam olduğunun gizli bir ifadesidir.

Ontolojik kanıtta da bu perspektiften baktığımız zaman, düşüncenin temelinin tesis edilmesi ya da zihnimizin Varlık’la ilişkisinin rasyonel tasviri olarak yorumlamak mümkündür. Öte yandan yine bu kanıtta insan, kendi sonluluğunun farkına varır ve ayrıca Tanrı’dan kopmuş olmakla birlikte, ait olduğu potansiyel sonsuzluğun da farkındadır. Bir başka ifadeyle, kanıtların geri planında gizli olan insani gerçekliğin bir dışı vurumunu görmek mümkündür.<sup>10</sup>

8 A.g.e., s. 209.

9 A.g.e., s. 210.

10 TC, s. 15; ST, I, s. 206-8.

Tillich'in akli teorik ve pratik akıl olarak mütalaasını hatırladığımız zaman, ontolojik kanıt yapan sadece teorik akıldır. Elde edilen bilgi de bütünüyle teknik aklın ürünü olması sebebiyle denetleyici bilgi"dir. Burada mukayese imkanı vermesi açısından Descartes'ı hatırlayabiliriz. O, insanı ruh ve beden olarak böldüğü gibi, insanın akli yetisini de tek yönlü olarak düşünmüştür. Bu düşüncesinin sonucudur ki, Tanrı'yı sıradan varlıklar gibi bileceğini düşünmüştür. Dünyayı da o, sadece yer kaplama ve harekete indirgeyerek, bunlar elinde olsa dünyayı tekrar yaratabileceğini söylemeye kadar gitmiştir. Esasında her şeye, matematikte iş başında olan akıl nüfuz edebilir, Tanrı'ya bile.

Böylece Tillich'e göre klasik tanrı kanıtlarının gerçek Tanrı anlamında hiçbir şeyi kanıtladığı söylenemez. Tanrı'nın varolan bir varlık olduğunu kanıtlamak, kendi içinde çelişkilidir. Çünkü o, varolan bir varlık değildir. Şu halde Tanrı'nın varoluşunu ya da olmayışını kanıtlamaya çalışmak nâfile bir teşebbüstür. O, öz ve varoluşun ötesindeki yaratıcı temeldir. Çünkü:

Varlığın bu gücü, varlığı haiz olan her şeyin esasıdır (prius). O, mantıksal olarak ve ontolojik olarak bütün özel içerikleri önceler. Yine o, her ayrılmayı aşar ve her etkileşimi olası kılar; çünkü o, ne ayrılmanın ne de etkileşimin düşünülebildiği özdeşlik noktasıdır. Bu, esas olarak edim de olduğu kadar bilmede de obje ve süjenin ayrılması ve birbirini etkilemesine işaret eder. Objeye ve süjenin esası, teorik ve pratik açıdan bir konu şeklinde, insana obje olamaz. Tanrı, süjeler olarak bizlere obje değildir. O, her zaman bu bölünmeyi önceleyen şeydir. Fakat öte yandan O'nun hakkında konuşuruz ve O'nda eylemde bulunuruz. Ve bundan kaçınamayız; çünkü bizim için gerçek olan her şey obje-süje ilişkisine girer. Bu paradoksal durumda, yarı-imansız ve mitolojik 'Tanrı'nın varoluşu' kavramı doğar. Ve bunlar, bu objenin varlığını ispatlamak için kusurlu teşebbüslerden başka bir şey değildir.<sup>11</sup>

Bu paradoksal durum, Tanrı'nın bir yandan Bizzat-Varlık ya da varlığın temeli olarak obje ve süjenin esası ve de süje

11 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25.



olarak insana bir obje olamaması anlamına gelirken, öte yandan da, onu konuşmamızda ve düşünmemizde dilsel olarak objektifleştirmekten kurtulamadığımızın ifadesidir. Bir başka ifadeyle, Tillich, her ne kadar bizim için gerçek olan şeylerin suje-obje ilişkisine girmesinin bir nevi zorunluluk olduğunu ifade etse de, gerçekte Tanrı'nın bir obje olmadığını açıkça söyler. Tanrı kanıtlarının hareket noktası ise, Tanrı'nın en üstün olmakla birlikte, belirlenebilir bir obje olmasıdır. Bu düşünceye Tillich kökten itiraz eder.

Tillich'e göre Tanrı'nın varoluşuna dair ontolojik argüman –her ne kadar bu formda ifade edilse de– ne bir argümandır ne de Tanrı'nın varoluşuyla ilgilidir. O, ontolojik kanıtın, aslında zihnimizin Varlık'la ilişkisinin rasyonel tasviri olduğunu düşünür. Zihnimizin fark etmesi farklı zamanlarda olsa da, doğrudan doğruya delil hüviyetindeki apaçık prensipler (*principia per se nota*), yani aşkın, varlık (*esse*), hakikat (*verum*), iyi (*bonum*) tarzında ilkeler ima eder. Onlar, bilgi ile bilinen arasındaki farkın aktüel olmadığı Mutlak'ı (*Absolute*) tesis eder. Varlığın prensibi olarak Mutlak, mutlak kesinliğe sahiptir. O, bütün düşüncelerin ön varsayımı olduğu için zorunlu bir düşüncedir. 'İlahi töz, bir bakıma yokluğu düşünülmemeyen şeklinde bilinir'. İnsan zihni sürekli, duracağı bir başlama noktası ve varacağı bir hedef arar. Ancak söz konusu ilkeyi Tanrı olarak önermelere yerleştirmek ve bir çıkarsamada bulunmak zorunlu olmadığı gibi, ona tamamen zihinsel bir eksersiz gözüyle de bakılabilir.<sup>12</sup>

Onun nazarında ahlak kanıtı da ya ontolojik olarak ya da kozmolojik olarak yorumlanmalıdır. Eğer kozmolojik olarak anlaşılırsa, o, ahlaki değerlendirme olgusu ya değer ve mükemmelliğin nihai birliğini garantileyen en büyük varlığa ya da değer yaratıcı süreçlerin galip gücüne inanmayı esas alan bir çıkarsama olur çıkar. Ahlak kanıtı, ontolojik tarzda yorumlanırsa, ahlaki buyruğun şartsız niteliğinin tecrübesi,

12 Tillich, a.g.m., s. 15; ST, I, s. 206-8.

herhangi bir sonuç çıkarma olmaksızın, Mutlak'ın doğrudan doğruya tecrübesidir. Bu bağlamda örneğin, Descartes, zihnimizdeki sonsuz varlık fikrinden, tanrı'nın varlığını kanıtlama yoluna gitmişti. Öte yandan Augustinus'un benzer şekilde şüphenin üstesinden geldiği hatırlanabilir. Descartes rasyonal varlık kavramından yola çıkıp, şüpheyeye karşı koyarken, Augustinus da mistik tecrübe sayesinde Descartes'la yollarını kesiştirir.<sup>13</sup> Ancak burada Augustinus'un mistik tecrübesinin bir nevi Descartes'ın "düşünüyorum, o halde varım" önermesiyle paralellik arz ettiğini söyleyen Tillich, elbette söz konusu mistik tecrübeye dinî öğeler olmakla birlikte baskın motifin düşünce ya da tefekkür olduğunu söylemek ister.

Yine ontolojik kanıt çarpıtılmadan anlaşılırsa, bizzat-varlığın gerçekliğinin düşünce tarafından ön varsayıldığını ortaya koyar. Ancak burada bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Tillich, bir yandan varoluş ve Tanrı kavramlarının birbirine uygun olmadığını söylerken öte yandan da o, kanıtlar irделendiği zaman Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamasa da onlar, bir yandan insan ruhunun Tanrı'yı bilme iştiağını ortaya koyarken, öte yandan da Bizzat-varlığın varlığını ima ettiğini ya da varsaydığını söyler.<sup>14</sup> Genel olarak Tanrı kanıtlarına özelde de mesela ontolojik kanıta doğrudan Tanrı'nın varlığını kanıtlama şeklinde yaklaşırsak, Tillich haklıdır; bunlar Tanrı'nın varlığını kanıtlamaz. Ama o, kanıtların ardında insan ruhunun sonsuza olan özleminin mevcut olduğunu ifade eder. Ancak bu iştiahta zımnen onun varlığını ima eder. Demek ki Tillich, rasyonalist metafiziğin ürünü olan ve adeta bir çıkarsama şeklindeki kanıtlamaya karşı çıkar. Hareket noktasını ve vardığı sonuçları tıpkı tözcü metafizik gibi olmasa da, farklı sunumlarda kabul eder.

Kısacası onun temel kaygısı, Tanrı'yı Mutlak bir şey olarak alırsak, düşünme ile varlığın tamamıyla bir özdeşliğinden söz edilecek ve Tanrı'ya büyük payeler verilmiş olsa da

13 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 20.

14 Rowe, s. 92, 95.

en büyük akıl olacaktır. Bu durumda Tanrı, insani varoluşa bir öteki olarak girmekten ziyade, insanın tefekkür aktivitesinin bizatihi kendisi, Tanrı'nın varlığının yansıtıcı yüzeyi ya da aynası olacaktır.<sup>15</sup> İşte Tillich klasik metafiziğin Varlık düşüncesinin yerine bizzat-varlığı koymakla, varoluşsal bir farkındalıkta hâzır ve nâzır olan Bizzat-Varlık'ın (Being-Itself), en büyük varlıktan ziyade varlığın gücü olduğunu ifade etmek ister. Zira Bizzat-Varlık varoluşsal tecrübeye ifşa olur.<sup>16</sup> Varoluşsal tecrübeye yakalanan Hakikat konusunda Tillich, Augustinus'la mutabık tır:

Hakikat (*veritas*) Tanrı'dır. Esasında hakikati inkar edemezsiniz, Çünkü, bunu sadece hakikat adına yapabilirsiniz –ki bunu da hakikati tesis ederek icra edersiniz. Eğer hakikati tesis ederseniz, Tanrı'yı onarsınız. Augustinus da 'hakikati bulduğum yerde, bizzat hakikat olan Tanrı'yı buldum' der.<sup>17</sup>

İşte bunun içindir ki Tillich, "Tanrı'nın, Tanrı sorununun ön varsayımı olduğunu"<sup>18</sup> söyler. Bu alıntıyı daha önce dinin Tanrısının felsefi mutlağı öncelediğini temellendirme de kullanmıştık. Ancak bu fikirler birbirini destekler mahiyettedir. Çünkü insan ruhu kendisindeki sonsuzluğun farkındadır. Nitekim, "insan, pratik tarzda olduğu kadar teorik olarak da, obje ve suje yarılmasının ve obje ile sujenin birbirine tesir etmesinin temelindeki (*prius*) şartsız bir şeyin doğrudan doğruya farkındadır"<sup>19</sup>

Sonuç olarak, insanın dinî bir varlık olmasıyla onun bu deruni bir güç olan tecrübesinin iki şekilde sunulduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, bu konuda şunları söyler:

"Güçler" in mutlak Tanrı ve mutlak prensibe itaatiyle zuhur eden problem *iki Mutlak probleminden* başkası değildir. Onlar birbirleriyle nasıl ilişkilendirilir? Dinî mutlak (*Deus*=Tanrı) ve

15 Klemm, "Teolojik Tartışmanın Retoriği", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* içinde, s. 348.

16 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25-6.

17 A.g.m., s. 12.

18 A.g.m., s. 13.

felsefi mutlak (*esse*=Varlık) birbirinden alâkasız olamaz! Bilmek kadar varolmak perspektifinden onların bağıntısı nedir? "Tanrı vardır", şeklindeki en basit bir ifadede irtibat kurulur; ancak din felsefesinin bütün problemlerindeki mesele bu bağlantının niteliğidir. Bu soruya verilen farklı cevaplar, Batı dinî düşünce güzergâhının kilometre taşıdır; bu güzergâh, dinî bilincin gittikçe artan *kaybına* gider.<sup>20</sup>

Görüldüğü gibi, dinî mutlak ve felsefi mutlağın birbirinden bağımsızlığını Tillich kabul etmez. Biri, bilme boyutumuzun temeli, diğeri ise varolma yönümüzün dayanağıdır. Varolmanın bilmeyi içermekle birlikte öncelediği açıktır. Ancak Tillich, Batı düşüncesinin varolma aleyhine ve bilme lehine ilerlediğini kaydeder. Kısacası felsefi mutlak, 'bilginin güç olduğunu' söyleyerek, dinin mutlağının geride kaldığını ima eder.

Yine Tillich'in *Systematic Theology*'sindeki Bizzat-Varlık olan Tanrı'yla *Courage to Be*'deki 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı' temelde aynı Tanrı gibi gözükse de, yukarıdaki gerçeği farklı şekilde dile getirirler. Zira Tillich, *Courage to Be*'nin Tanrı'sına insanın anlamsızlık ve ümitsizliğin sınırında doğrudan tecrübeyle ulaştığını, dolayısıyla mutlak imanın bu durumdaki Tanrı'nın kavramasıyla açığa çıktığını kaydeder. Oysa B. Martin ile birlikte *Systematic Theology*'nin Tanrısı insanın sonluluğunda ima edilen sorunlara Hristiyan vahyinin verdiği cevap olduğunu söyleyebiliriz. Bunun içindir ki, bu Tanrı, Hristiyan vahyinin ürünü olan belirli semboller sayesinde tasvir edilir.<sup>21</sup>

---

19 A.g.m., s. 22.

20 A.g.m., s. 12

21 Martin, s. 158.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

---

TİLLİCH'İN  
DİNÎ SEMBOL ANLAYIŞI



# Genel Olarak Sembol

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Tillich’de dini sembol konusunu ele almaya çalışacağız. Ancak Tillich’de sembol, gösterge, mit ve dini sembol konularına hazırlaması ve bu meselelere bir perspektif vermesi düşüncesiyle, öncelikle genel olarak bir sembol çerçevesi çizmeye çalışacağız.

## A. SEMBOL

Sembolik düşünce modu, dilin sınırlarının tecrübenin nihai sınırı olmadığı gerçeğine dayanır.<sup>1</sup> Bir başka ifadeyle, lafzi dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir.<sup>2</sup> Nitekim insan bilincinin dünyayı tasavvur etmek için iki tarzdan faydalandığı bilinen bir gerçektir: “Bu tarzlardan biri *doğrudandır* ve bizzat eşya algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Diğer tarz ise *dolaylıdır* ve her

1 Langer, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, s. 236-237.

2 Koş, *Din Dili*, s. 89.



hangi bir nedenden dolayı örneğin çocukluk hatıralarımızda, Mars gezegeninin manzaralarının hayalinde, atomik bir çekirdeğin etrafındaki elektronların zekasında veya ölümden öte bir dünyanın tasavvurunda eşyanın duyuya “canlı bir şekilde” görünmemesinde ortaya çıkar. Bütün bu dolaylı bilinç durumlarında varolmayan nesne, bilince kelimenin en geniş anlamında bir imge aracılığıyla yeniden sunulur.”<sup>3</sup> Dolayısıyla bilimsel ve imgesel düşünüş modlarını birbiriyle farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bilim, imgelemenin saptırıcı kıvrımlarından ziyade, doğrudan nesnel algının peşindedir. Bilimsel görüşe göre, imgede bilinç karmaşık bir bulanıklık içindedir. Zira sembolik imgelem lafzi bilgi aktarmaktan ziyade ruhu uyandırmayı amaçlar.<sup>4</sup>

Ancak ifade edilen ilk düşünme biçimi ya da yegane düşünme modu olarak kabul edilmek istenen bilgi nosyonu, insanın kültürel ve yaratıcı etkinliğini tanımlamada yetersiz kalmaktadır. Zira insanın bu yetisiyle kendisinin ve çevresinin doğal sınırlarını aşması mümkün değildir. İşte bunun içindir ki, Ernest Cassirer, Aristoteles’in insanı rasyonel hayvan olarak tanımlamasının yerine “simgeleştiren hayvan –*animal symbolicum*– olarak tanımlamanın”<sup>5</sup> daha kuşatıcı olacağına işaret etmiştir. Hatta Susanne Langer bize “işaret kullanımının zihnin asli ilk tezahürü”<sup>6</sup> olduğunu söyler. Nitekim yapısalcı ve işlevselci çözümlemenin, ilkel düşünceyi *bilişsel* açıdan değil de, *simgesel* açıdan yorumlaması doğrusu dikkat çekicidir.<sup>7</sup> Dolayısıyla, sembol yaratma ve anlama gücünün insanoğlunun en karakteristik ve en temel özelliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Şu halde, insanın sembol sayesinde dünyayı anlamlı kıldığını ve hayatın anlamını sembolle yakaladığını hatta onunla anlamı kurduğu sonucuna gidebiliriz. Yine insan zihnini ade-

3 Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 7.

4 A.g.e., s. 20 vd.

5 Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 42.

6 Langer, s. 35.

7 Goody, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, s. 35.

ta sembol üreten bir fabrika gibi düşünebiliriz. İnsan, doğal çevresini imgelem sayesinde aşar ve özgürlüğünü bu yolla ifşa edebilir.<sup>8</sup> Sembolleştirme sayesinde ki, insan yaşamı, Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamı olmaktan kurtulmuştur. Söz konusu yaşam içinde insan, biyolojik ihtiyaçları ve pratik ilgileri olan bir varlık olmanın ötesine geçmeyecekti. Sonuç olarak insan, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerinden kendine açtığı "ideal dünya"ya sembollerle geçit bulur.<sup>9</sup> Demek ki, insanın yaşamın doğal sınırlarını aşması ve dünyasını sürekli olarak yeniden biçimlendirmesi ve kurması onun sembolleştirme yeteneği sayesinde.<sup>10</sup> Sembol yoluyla insan, bir katılma faaliyetinde ve benzerliğin temin ettiği basamak sayesinde kendini aşan bir boyuta yükselir.

Peki, nedir sembol? İbranice'de *mašhal* Grekçe'de *symbolle* ve Yunanca'da *symbolon* olarak karşılanan sembol, iki yarım parçanın –gösteren ve gösterilenin– bir araya getirilmesi anlamına gelir.<sup>11</sup> Bir isim olarak sembol kelimesinden ziyade "sembolize etme", etimolojik bakımdan bir ittifakı güvence altına alan ve onun nişanesi olan, kırılmış bir madeni para veya madalyonun iki parçasının birbirine yaklaştırılması anlamına gelir. Sembolün önemi, yeniden birleştirilerek (*sym-ballein*) etkin olmada yatar. Bu iki parçadan biri hemen ulaşılabilecek şekilde el altındayken, öteki parça ise "başka bir yerde"dir. Sembolik olay, iki ögeyi bir araya getirmeye ve onları birbirine uydurma diyebileceğimiz büyük ölçüde karmaşık bir süreci ima eder. Bir kişinin elinde olan parçanın biri, sembolün "sembolize edici öge"si olarak düşünülürken, elde olmayan öteki öge ise, anlamın tamamlanabilmesi için gereken diğer yarıyı yani onda sembolize edilen şeyi temsil eder. O, bir yandan sembolün tezahür eden ve aşıkâr olan yönü diyebileceğimiz sembolize edici form ile anlamın ufkunu oluşturu-

8 Avis, *God and the Creative Imagination*, s. 104.

9 Cassirer, *İnsan Üstüne*, s. 56.

10 A.g.e., s. 80.

11 Durand, s. 16.

ran semboldeki sembolize edilen form arasında bir ayracın olduğunu ön varsayar. Şu halde sembolün ilk akla gelen fonksiyonu, onun bir merdiven, bir bağ, bir ilişki kurma aracı olmasıdır.<sup>12</sup> Demek ki, sembol biri somut bir parça, öteki ise tinsel gerçeklik düzeni olmak üzere iki parçayı spontan ve daimi olarak bağlamaya veya bir araya getirmeye işaret eder.<sup>13</sup> Sembolik ifade, duyu dünyasına ait bir nesneyle bu nesneyi kesinlikle aşan insan ruhunun ve dolayısıyla da aşkının temasa geçmesinin dışı vurumudur.

Görüldüğü üzere sembol, iki şeyin yani iki anlam ya da dünyaların bir araya geldiği bir olay, bir oluşumdur. En basit tanımında sembol, bir şeyi diğer formda tasavvur etmek demektir. Demek ki sembol, görünmez olan şeyi bir formda görme işidir. Bu temel tanımdaki *diğerinin formunda bir şeyi tasavvur etme* ibaresinin altının çizilmesi gerekir. Zihin, bir sembolleştirme işinde yaratıcı ve yapıcı bir hüviyettir. İmgelem, sembolün boy verdiği ortamdır. Sembolün olmazsa olmaz iki unsuru imgelem ve formun soyutlanmasıdır.<sup>14</sup> Şu halde sembol, ölü ve hareketsiz şeylerin bir çeşit canlı, diri ve global taslağı diyebileceğimiz bir fizyonomidir. İnsan bilinci bu şekildeki sembolleştirme edimiyle, gerçekliğin organizasyonunu oluşturur.<sup>15</sup>

Şimdi de sembolün belirgin niteliklerine daha yakından bakacak olursak: Sembolün en önemli özelliklerinden biri, onun çok anlamlı oluşudur. Bu nedenle sembol, nihai bir nedene indirgenen bir etkiyle özdeşleştirilemez. Sembol bir şeye göndermede bulunur; ancak tek bir şeye indirgenemez. Çünkü sembolün sembol olarak cisimleşmesinden önceki zemini oldukça belirsiz ve anlaşılması zordur. Jung'un ifade ettiği gibi, onun geri planında kültürel arketip ve bilinçdışının olduğu unutulmamalıdır. Bizzat kendiliğinde 'boş'

12 Heisig, "Symbolism", *Encyclopedia of Religion* içinde, Cilt 14, s. 204; Trías, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", *Religion* içinde, s. 103.

13 Wach, *The Comparative Study of Religions*, s. 61.

14 Avis, s. 103-104.

15 Durand, s. 52.

olan ve bilinçte algılanabilir olmak için benzer ya da birleşik olan tasvir unsurlarının yardımıyla bilinç sayesinde dolan, arketipsel şekli veren bilinç dışıdır. Kollektif bilinçdışı, sezginin, algının ve idrakin doğuştan gelen biçimleri olan ilk örneklerin kaynağı, bütün psişik süreçlerin zorunlu *a priori* belirleyicisidir. Bu ilk örnekler içgüdülerle bağlantılıdır; içgüdülerin basitçe varsaydığı biçimlerdir.<sup>16</sup> Elbette Jung, arketipin içgüdülerle bağlantılı olduğunu söylemekle haklıdır. Ancak psikoloji jargonuyla konuşulduğunda bunu böyle ifade etmek gayet doğaldır. Çerçeveyi biraz genişletmek için arketiplerin insanlığın bilinçdışı ve irrasyonel yönünden beslendiğini veya bu yönlerin arketiplerden beslendiğini söylemek daha kuşatıcı olacaktır.

Demek ki Jung'a göre, kollektif bilinç altından spontane olarak zuhur eden semboller ve imgeler, insanı hâlihazırdaki sınırlı ve şartlı dünyasından öteye açılmasına imkan verir. İnsan ruhunu tekrar kendine takdim etme yolu diyebileceğimiz arketipsel imgeler, insan fiilinde sürekli aktüelleşerek bireyi yeniden dengeye kavuşturur.<sup>17</sup> Şu halde sembolün, bilinç ve bilinç dışı diyebileceğimiz bir psişik bütünlüğün ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bütünlük, insanın sadece kavramsal düşünce yetisine hitap etmeyip, bütün bir insanı talep eder. Çünkü "insan varoluşunun katıldığı ve bütünleştiği zemin, aynı zamanda imgelerin zuhur ettiği derin uçurumdur."<sup>18</sup> İşte Platon, bu nedenle sembollerini ve mitleri kullanır. Bu demektir ki, öz ve varoluş ilişkisi hakkında konuştuğumuz zaman, bu ilişki kavramlardan ziyade sembollerle sağlanır.<sup>19</sup>

Şimdi meseleye bu perspektiften bakınca "sembolik yetenek sayesinde insan, sadece işaretlerin yüzeysel alemine yani fizik nedenselliğin alemine değil, aynı zamanda sembolik zuhurun yani libidonun durmak bilmez dönüşümü sayesinde

16 Jung, *Din ve Psikoloji*, s. 77-78, 123.

17 Meslin, *Pour une Science des Religions*, s. 196.

18 Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 59.

19 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 413.

kesintisiz olan sembolik yaratılışın alemine aittir. Demek ki, insanda sembolik işlev 'geçiş' yeridir, zıtların toplandığı bölgedir. Sembol özünde ve etimolojisinde "zıt çiftlerin birleştiricisi"dir.<sup>20</sup> Şu halde sembolün bilinçdışından zuhur eden imge ile bilincin algı ve formlarının birleşmesi olduğunu ya da onları bir arada tutma yeteneği olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, iki zıt kutbunun bir araya gelmesi demek mümkün. Çünkü sembol, düşlenen ben ile verili dünya arasında kurulmuş olan oldukça iyi bir diyalogdur.<sup>21</sup>

Sembolün etimolojisinde de ifade edildiği gibi, sembolde görünen ve görünmez boyut vardır. Sembolün el altında olan görünür yanı ile anlama nüfuz edilirken, burada olmayan parçası büyük ölçüde ilki vasıtasıyla bizi özümser (*assimilate*). Burada görünürdeki parça, görünmez olana ulaşmak için bir merdiven işlevi görür. Esasında sembolün asıl fonksiyonu da kendisi sayesinde bir benzerliği anlamaktan ziyade, bizi asimile etmesidir. Zira kültürel dönüşümde semboller kavramlara oranla daha esaslı bir işlev görürler. Yine sembolü bütünüyle kavramsal dille tüketmek mümkün değildir. Nitekim hiçbir kavramsal kategori sembolün bütün semantik olasılıklarını tüketemez.<sup>22</sup> Burada ifade edilen özelliklerden dolayıdır ki, toplumsal bir değişim ve dönüşümde sembollere esaslı bir görev yüklenir.

Bir sembolün var olması demek, onun öncelikle bir obje ya da bir şey olması anlamına gelmez. Bu ya da şu sembol hakkında konuşmak, burada şu ya da bu sembolik olay hakkında konuşmak demektir. İşte bu olay dairesi içinde, iki parça şeklindeki para ya da madalyonun bir araya getirilebilmesinden ya da getirilememesinden söz edilir. Eğer onların gereği gibi bir araya getirilmesi mümkünse, sembolik olay icra edilmiş demektir. Ancak bu sembolik olayın meydana gelebilmesi için gerçek bir sembolik kategorilerin mevcut olması gere-

20 Durand, s. 54.

21 A.g.e., s. 54-9.

22 Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meanings*, s. 55-7.

kir: Sembolik olayın gerçekleştiği süreç ya da oluşum, sembolize edilen anlamın anahtarları ile sembolize eden öge birbirine geçtiğinde ve anlam ifşa olduğunda ya da yeniden üretildiğinde fark edilir.<sup>23</sup>

Sembolün sonsuz, gizemli olanın somutta tecelli etmesi gerçeğinden hareket eden Paul Ricoeur üç tür gizin üç somutta tezahür ettiğine işaret eder. *Kozmik* bakımdan gösterilen, betimlemesini bizi çevreleyen dünyadan alır ki, bu kutsalın tezahürleri ya da Eliade'ın hierofani dediği şeydir. *Şiirselliği* de bu bağlamda görmemiz mümkündür. Zira şiir, sıradan dünyanın karşılayamadığı ve adeta insanda sürgün veren gerçeklikde, kendini ifade aracı olarak sembollere ya da somut dile başvurur. Son olarak bilinçaltının uçsuz bucaksız karmaşıklığı bir şekilde gün yüzüne çıkıp kendini sunacak aracı özellikle *riiyya-da* bilinçten aldığı sembollere yükler ki, psikanalizin uğraş alanıdır bu. Kısacası kendisini kavrayacak şartlar bir araya geldiğinde kavranabilen üç farklı gösterilen, kozmik, şiirsel ya da düşsel somut alemde tecessüm etmektedir.<sup>24</sup>

G. Durand'ın da ifade ettiği gibi, gücünü tekrarlamadan alan sembol, tekrar sayesinde sürekli varoluştaki gediği kapamaya çalışır. Mesela ritüellerle inananın hareketleri sayesinde bedeni ve dokundukları yerler anlam kazanır. Aynı şekilde mitler de imge ve düşünce arasındaki bazı ilişkilerin tekrarıdır. Yine hakiki bir ikon, anlam kurma işini üstlenir. Algıların cansız kopyası, anlamın belirsizliği ya da tutulması diyebileceğimiz basit imgeye ikon sürekli tekrarlar hayat verir. Şu halde, 'sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı anımsayamadığı bu denkliği somut olarak ifade etmek zorunda olan ve bunu da yani uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelter ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinlemeler oyunu aracılığıyla yapan işarettir.'<sup>25</sup> Burada olan somut ile gönderilen arasındaki

23 Trías, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", s. 107-8.

24 Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s. 12-4; Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 54.

25 Durand, s. 11-13.

mesafeyi imgelem doldurur. Maurice Marleau-Ponty'ye kulak verecek olursak:

İmge, dışın içi ve için dışıdır; bunu hissetme, iki yanlılığı olanaklı kılmaktadır; ve bu dışın içi ve için dışı olmasa, imgelem sorununu bütünüyle oluşturan hemen hemen bulunuş ve olmak üzere olan görünürlük hiç anlaşılmayacaktır...Zira imgelem, şimdi olana hem çok daha yakın, hem çok daha uzaktır.<sup>26</sup>

İmgelemin bir ucu hali hazırda olan şimdiye değerken, öteki ucu ise henüz görünmeyene değer. İmge, hayal ile gerçek arasındaki köprüyü kurarak, önceki imajlar üstündünden yükselerek yani hayallerin boy vermesine neden olur. Özellikle kültürde tecessüm eden imgenin görünen yüzü gibi, onun görünmeyen ama hep yaratıcı olan yönünün zorunlu olarak varolması gerekir.

İmge, nispeten daha özel, daha sezgisel ve ele avuca gelmeyen ilişkilerden çıkarılan izlenimlerin daha genel ve daha evrensel ilişkilerin ifadesi olarak kullanılmasıdır.<sup>27</sup> Aslında onların süratle nüfuz edici oluşları, belirme ile kaybolmanın arasında oluşları oluşlarından kaynaklanır. Bunun içindir ki imge her zaman kilden kaplara dolmayı tercih eder.

Sembolik imgelem, dinamik olarak yok olmanın, ölümün ve zamanın inkarıdır. Sembol, evrenin yalınkatlığının ve pozitif entropisinin karşısına en yüce değerini alanını koyarak akıp giden zamanı, bitip tükenmeyen kaynaktan besler ve dengeler. Kısacası "sembolik işlev, yaşamı biyolojik ölümün karşısına, sağduyuyu akılsızlığın karşısına, sitenin mitlerine katılmayı yabancılaşmanın ve ahenksizliğin karşısına koyar. Sembolik imgelem dinamizminin doruk noktasında yeni bir diyalektiğe doğru yönelir."<sup>28</sup>

Öte yandan sembolün işlevselliği göz önüne alındığı zaman, sembol anlamı büsbütün açmaz. Bir kısmını ifşa ederken, diğer kısmı ise örter ve gizler. Sembolün etimolojisine

26 Marleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 37.

27 Wach, s. 61.

28 Durand, s. 98.

baktığımız zaman da iki parçanın biri el altında, meydanda iken, öteki parçası gizlidir.<sup>29</sup> Tıpkı Âdem ve Havva'nın sadece günahlarından dolayı değil, kutsalla doğrudan karşılaşmanın vüsatine göğüs geremeyecekleri için ağaçların ardına saklandıkları gibi (Tekvin: 37-9), din ya da semboller de bir yandan insanların kutsalla iletişim kurmalarına aracılık ederken, öte yandan da kutsalla doğrudan doğruya karşılaşmanın dehşetinden korumada iyi bir paravandır.<sup>30</sup>

Bir sembolün kurucu öğeleri iyice tahlil edildiğinde, onun içinde hem linguistik hem de linguistik olmayan ya da semantik ve semantik olmayan bir şeyin olduğu fark edilir. Sembollerin linguistik karakteri, onun bir semboller semantiği oluşturma durumuyla teyit edilir: Bu, anlam sayesinde onların yapısını açıklayabilen bir teoridir. Böylece biz sembollerin çift anlamlı olduklarını, yani bir ilk ve ikinci anlam düzeyine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ancak linguistik olmayan boyut tamamen lingüistik olan kadar varlığını derinden hissettirir.<sup>31</sup>

Zira sembol kendi amacını çift bir niyetsellikte saklar. Ancak her zaman lafzi ya da doğal işaretin üstünde uzlaşım sal anlamın zaferi görülür. Mesela sembolik bir anlatımda leke, kir lafzi kutsal perspektifinden, anlamın üstüne insanın kirli durumu kazınarak asıl olan bu ikinci niyetsellik verilmiş olur. Burada lafzi anlam apaçık iken sembolik, anlam şeffaf değildir.<sup>32</sup> Şu halde, semboldeki işleyişe "bizim son yani ikinci anlama katılmamızı sağlayan ve benzeyene zihinsel olarak hâkim olmaksızın, sembolize edilen şeye bizi asimile eden ilk anlamın hareketidir."<sup>33</sup> Lafzi anlamın öncelikli işlevinin köprü kurmak olduğunu unutmamamız gerekir.

29 Heisig, "Symbolism", s. 204.

30 Kitagawa, "Theos, Mythos and Logos", *The History of Religions* içinde, s. 240.

31 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 53-4.

32 Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s. 15.

33 A.g.e., s. 16.



Yine anlamın hem mantıki hem de psikolojik bir yönü vardır. Psikolojik açıdan bir anlama sahip olan bir öge bir işaret ya da sembol olarak iş görmesi gerekir yani o birisi için bir işaret ya da sembol işlevini üstlenir. Mantıki açıdan ise o, bir anlamın taşıyıcısı olmasıdır. Bazı anlam-ilişkilerinde bu mantıki yön gölgede kalır ve zımnen kabul edilirken, ötekinde ise baskın konuma gelebilir. Sözünü ettiğimiz bu iki yön çoğu zaman biri, “o, ... işaret eder ya da onun anlamı var”, öteki ise “Ben demek istiyorum” şeklindeki iki anlamlı “kast etmek” (*mean*) fiilinde görülebilir. Mesela bir kişide yeri kast etme işlevini gören Ankara kelimesi, hemen hemen aynı anlamdaki bir şehrin alâmeti değildir.<sup>34</sup>

Demek ki “sembolik bir ibare anlamın farklı kıyılarını bir araya getirir ve ayrıca onları yeni bir birliğe dönüştürür.”<sup>35</sup> Kısacası farklı kıyılardan süzülüp gelen anlam ağını sembol koyunda bulmak mümkünken, kavramlar bunu karşılamada yetersiz kalır. Dolayısıyla her sembolik işlemin, sosyal, kültürel ve dini bir bütünü gerektirdiğini söyleyebiliriz. Sembolün anlamının uygun bir yorumu için bu bütün, sembolü sembol olarak dikkate almalıdır.

Sembollere ilişkin son olarak, onun göstergelerle ortak özelliğinin olduğunu kaydetmemiz gerekir. Ancak işaretlerin pek çoğu, uzlaşımsal olarak oluşturulan mevcut ya da doğrulanabilir olan nesneye göndermede bir tasarruf yolundan başka bir şey değildir.<sup>36</sup> Üstelik işaret işaret ettiği şeyden pay almaz.<sup>37</sup> Öte yandan allegorik işaretler ise, anlatılması ve ifade edilmesi karmaşıklık arz eden bir durumun somuta çevrilmesi ya da gösterdikleri gerçekliğin bir kısmını somut olarak betimleyen göstergelerdir. Bu bağlamda sembolü anlamak biraz daha kolaylaşır. Gösterilen hiçbir surette tasvir edilemez olduğunda, işaret algılanır bir nesneye değil de bir anla-

---

<sup>34</sup> Langer, s. 55.

<sup>35</sup> Emmet, s. 106.

<sup>36</sup> Durand, s. 8.

<sup>37</sup> DF, s. 43.

ma gönderme yaptığında, nihayet tam anlamıyla sembolik imgeden söz ederiz. 'Betimlenemez olan aşkınlığı betimleyemediğinden sembolik imge, ebediyen soyut bir algıyla somut tasvirin şekil değiştirmesidir.'<sup>38</sup>

## B. METAFOR

Sembol deyince hemen akla gelen kavramlardan biri de şüphesiz metafordur. Öyleyse nedir metafor? Her şeyden önce metafor, başka bir şeye ait olan bir ismi belirli bir şeye verme işlemi dikkati çeker. Bir başka ifadeyle metafor, bir şeyi öteki şey sayesinde tasvir eder, tanımlar. O, biri asıl, diğeri ikincil ya da ödünç alınan iki algıyı birleştirir.<sup>39</sup> Dolayısıyla metafor, sadece başka bir şey sayesinde bir şeyin ismi olmayıp, daha ziyade bir şeyi başka bir şey ışığında, görme, tecrübe etme ve anlamadır.<sup>40</sup> Metafor, bütün yaşayan dillerdeki vital prensiptir. Yaratıcı sentezin gücüyle imgelemin süreç ve ürünlerinin sözel ifadesidir... Dolayısıyla metafor dildeki dinamik, sentetik ve yaratıcı güçtür. Metaforun bu özgün ve kompleks yapısı rasyonalize edilmeye meydan okuyan bir özellik arz eder.<sup>41</sup>

Metafor, metaforik bir ifadedeki iki terim arasındaki gerilimin sonucudur. P. Ricoeur bu hususta farklı örneklerle zihnimize açıklık getirmeye çalışır. Mesela şairin "mavi melekler" ya da "elem pelerinininden" bahsetmesinde asıl anlam ile vasıta anlam arasında bir gerilim vardır.<sup>42</sup> Ne var ki bu gerilim zihnin imgelem ve yaratıcı gücünü tetikleyerek yeni anlam şoklarına yol açar. Bütün bedenler çimendir" (İsaiah 40) metaforundaki 'semantik şok' 'semantik yaratıma' götürür.<sup>43</sup> Shakespea-

<sup>38</sup> Durand, s. 8-10.

<sup>39</sup> Avis, 94.

<sup>40</sup> A.g.e., s. 97.

<sup>41</sup> Stanford, *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, s. 100-101.

<sup>42</sup> Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 50.

<sup>43</sup> Stiver, *The Philosophy Religious Language: Sign, Symbol & Story*, s. 116.

re 'zaman' hakkında bir dilenci olarak konuştuğu zaman o, bize zamanı ...olarak, yani bir dilenci gibi görmemizi öğretir. Öncelikle iki farklı sınıf burada birden bire bir araya gelir ve benzerliğin işleyişi, her ikisinden de bir şeyler çalmakla birlikte yeni bir anlama gebedir.<sup>44</sup>

Şu halde konumuzdan uzaklaşmadan sembol ve metafor ilişkisine kısaca göz atalım:

- a) Sembol, iki boyutu, hatta iki dünya diyebileceğimiz, bir yandan linguistik öte yandan da linguistik olmayan söylemi bir araya getirir.<sup>45</sup> Bir başka ifadeyle semboldeki semantik yön, bizi semantik olmayan yöne geri gönderdiğinden o, iki boyutu ya da iki dünyayı bir araya getirir. Dolayısıyla sembol bir bakıma sınırdır. Sembol bizi güç tecrübesinin gölgesine iter. Metafor, sembollelerin sadece linguistik yüzeyleridir.<sup>46</sup> Sembol ve metafor arasındaki ilişki lafzi ve lafzi olmayan bir fenomen arasındaki fark olarak da ifade edilebilir.<sup>47</sup>
- b) Metafor sadece kelimeler dünyasına aitken, semboller gerçeklik sahasına aittir. Metafor logos dünyasında oluşurken, semboller yaşam ve logos arasında ayrım yapmaz. Sembol, güç ve formun uzlaştığı yerde doğar. Semboller kutsal dünyaya sınırdırlar, yakındırlar. Metafor büyük ölçüde keyfî ve serbestken (söylemin özgür bir yaratımı anlamında), semboller şeylerin doğası tarafından belirlenmiştir (kozmosa sınırdır). Öyle ki, semantik olmayan Kutsalın (*sacred*) tezahürü kesinlikle güç ve etkinlik olarak zuhur eder. Bu tecrübenin eşiğindeki kişiye o, kendisini logos kategorisi içinde olmaya karşı koyar. Otto'nun numinous tecrübesi dediği şey kesinlikle bir söz hakkında konuşma olmayıp, bir etkinlik hakkında konuşmadır. Zira sembol, tam da

44 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 51.

45 A.g.e., s. 53.

46 A.g.e., s. 69.

47 Stiver, s. 122.

güç ve formun rastlaştığı yerde doğar. Mesela Kutsal, onun etkinliğinin taşıyıcısı ya da formu olarak taşta, suda ağaçta tezahür eder. Demek ki, metafor sözlerin ve linguistiğin dairesinde dönerken, aksine sembol, yaşamın, duyguların ve dünyanın sarsılmaz coşkunluğuna ve dolululuğuna demir atar.<sup>48</sup>

Sembol ve matafordan bahsedince karşımıza çıkan kavramlardan biri şüphesiz alegoridir. Alegoride işaretlerin spontane bir yaratımından ziyade, yorumsayan bir mod hakimken, sembol ise bu tavrı önceler. Alegoride ilk anlam daha çok ön plandadır oysa sembolde ikinci yani sembolik anlam her ne kadar sisli ya da donuksa da, hâkim anlam odur.<sup>49</sup> Alegorinin anlaşılabilmesi için bir bilgi gerektirdiğini ve doğrudan doğruya kavranamadığını belirtmemiz gerekir; oysa sembolün işlevsel olabilmesi için bir didaktik ve pedagojik aşamaya gerek yoktur. İşte zihinsel prizmayı ve sembolü dokuyan bu üçlü saç ayağının kaynağının oluşumu iyi bilinmediği takdirde, o kültür için asli bir sembol olan bir şey, kültürel dokuyu bilmeyen için bir işaretten öteye geçemez. Alegorinin yerine kendi başına bütünüyle anlamın ifşa olmasına imkan veren doğrudan bir söylem konulabilir. "Alegori tırmandıktan sonra ayağımızla ittiğimiz merdivendir."<sup>50</sup> Şu halde allegori ile sembol arasındaki farkları kabaca şöyle ifade edebiliriz: Alegori, genel olarak gösterilenin uzlaşım tasviriyken, sembol de böyle bir uzlaşım söz edilemez; ilki aslında ekonomik bir biçimde gösterileni tercüme ederken, sembol bir tecelliden başka bir şey değildir. Alegori, gösterilenin karmaşıklık ya da soyutluğundan dolayı doğrudan algılanması güçken, sembol katıyen her nasıl olursa olsun doğrudan düşünceyle algılanamaz. Dolayısıyla da allegori gösterilenden önce verilirken sembol, sembolik süreç dışında zuhur etmez ya da verilmez.<sup>51</sup>

48 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 59-61, 64.

49 Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, s16.

50 Ricoeur, *Interpretation Theory*, s. 56.

51 Durand, s. 14.

## C. DİNİ SEMBOL

İnsanın, inandığı varlığın bütün özelliklerini ihata eden bir kavrama sahip olduğu söylenemez. Dolayısıyla da onun tanrısal gerçekliğe doğrudan nüfuz etmesi mümkün değildir. Söz konusu gerçekliğe sadece sembollerin dolaylı aracılığıyla ulaşabilir. Bu semboller ise gerçekliğini nesnel, duygusal ve toplumsal düzlemlerden ödünç almıştır.<sup>52</sup> Kısacası başka türlü iletilmesi mümkün olmayan bir gerçekliğin ifşa olması ve yine aynı gerçekliğe insanın ulaşabilmesi için köprüler olan semboller, kutsalın tecelli ettiği yerler, mekanlar, şekiller, tarzlar, mitoslar ya da ritüeller olabilir. Bunlar sayesinde insan yaşamı bütüncül kavradığı gibi, yaşamının kaynağıyla iletişime geçer ve bu kaynağın taptaze pınarından su içer. Ancak dinî imgede insan, varoluşu ile kutsal arasında med-cezir yaşar: Çünkü:

Dini işlev, saf içsel dünyayı keşfettikten sonra, doğal varoluş yani dış varoluş dünyasına geri çekilir ve bu varoluş ruhunu kaybeder ve kendini ölmüş şeylerin seviyesinde bulur... Bütünlüğü içindeki dış dünya ve hassas imgeleri bütünüyle kendi sembolik anlamlarını tecrit etmek durumundadırlar; çünkü bu, hiçbir maddi figür tarafından ifade edilemeyecek olan, saf öz-nelliğin yeniden derinleşmesine imkan sağlar.<sup>53</sup>

Aslında bu esnada insan dilin ötesine, bir sözleşmeye, insanı açıkça bir başka kişi olarak tesis eden bağlanmaya başvurmuş olur. Bu sözleşme insanlar arasındaki sembollerin evrensel sisteminde içerilmiştir. İşte bu, kültürü besleyen kutsalın fonksiyonudur.<sup>54</sup> Kutsalın en dolaysız dile gelişi dini semboller sayesinde gerçekleşir. Ancak dinî bilincin içeriği mitsel bilincinle paralellik arz eder. Eğer mitsel bilincin öğeleri dinî inançtan uzaklaştırılırsa ve tecrit edilirse, bu durumda gerçek anlamda tarihi tezahürü içindeki dinden söz etmemiz mümkün değildir. Ancak bunların içerikleri birbirine dokunmuş

<sup>52</sup> Gusdorf, s. 69.

<sup>53</sup> Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Cilt 2: *Mythical Thought*, s. 241.

<sup>54</sup> Pierre, "Din Tanımının Açmazı", s. 283.

olmakla birlikte, onların formları farklıdır. Dini form, bilinç, mitsel imge dünyasına yönelirken teşekkül eder. Burada anlam ile öz ve varoluş ile anlam arasında her zaman diyalektik bir gerilim vardır. Dolayısıyla mitsel bilincinin farkındalığı dini bilincin örülmesine geçit verir. Bu örgününilmekleri Peygamberlerde yaşayan dinî iradenin gücü ve kesinliğinde atılır. 'Zira peygamberler mitsel bilincin içine onu kendi içinde bozmak ve dağıtmak için yabancı bir gerilim ilave ederler. Yine de pozitif faktör bizzat bu bozulmanın içinde bulunmayıp, bilakis onun neşvü nema bulduğu, dinî hissin kalbine geri dönen tinsel motifte yer alır. Esasında peygamberî görüşteki Tanrı ile insan arasındaki ilişki Ben ve Sen arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla da bu temel ilişkiye dahil olmayan her şey değer kaybeder.<sup>55</sup> Ancak burada "bütün sembolik formların gelişmesinde olduğu gibi ışık ve gölge birlikte ilerler."<sup>56</sup>

Görüldüğü gibi mitsel bilinç ile dini bilincin aynı olmadığını ifade etmemiz gerekir. Ancak ikincisi daha ileri bir düzeye işaret eder. Mitte ideal ile gerçek, anlam ve varoluş arasında ayrım yoktur. Dini bilinç, miti ortadan kaldırmazken onun putlaşmasını varoluşsal olarak kritize ederek tam bir gerilimi temsil eder. Onda mitin mit olmaklığını ihlal etmemenin mahiyetinin farkındalığı vardır.<sup>57</sup> Dinî fikirlerin ifade edildiği sembolik formlarda, salt düşünceyle örülmüş tecesümden uzak bir biçim bulamayız. Mitsel düşünce, insan zihninin *a priori* sembolik formudur. Esasında mitsel düşünceye, bilimsel düşüncenin incelmemiş ve başarısız bir türü olarak bakamayız. O, parçalanmamış, tam bir dünyaya bakmaya alternatiftir.<sup>58</sup>

Bu nedenle dini sembollere, belirli temel tecrübeler karşısında insan zihninin cevap formlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İnsanlığın temel ihtiyaçları ve yaşamın feryadı

55 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 238-241.

56 A.g.e., s. 245.

57 A.g.e., 238 vd.

58 Enunet, s. 98-99.

hemen hemen ortak olduğu için olmalı ki, dini sembollerde şekillenen tecrübeler de büyük ölçüde aynıdır. Belirli tecrübe anlarında zihnin bu cevapları sayesinde insan, aşkınla ilişkisini idrak eder ve dolaylı olarak da bizzat aşkının tabiatını kavrar.<sup>59</sup> “Aslında bu cevap ya da tepkilerde insan, kendi yaşam gücünün ötesindeki, Tamamen Öteki olan ancak kendisini derinden ilgilendiren bir şeyin sınırına gelir dayanır”.<sup>60</sup>

Dinî benlik, dini sembollerin lafzi anlamda olmadığıнын farkındadır. Aslında dinî düşünce, sembollerdeki imajları negatifleme ile tasdik etme şeklini birlikte kabul eder. Bir başka ifadeyle dinî zihin, hem semboldeki anlamı kavramaya çalışır, hem de onun literal anlamını yadsır. Semboller, bir yandan tecrübeye kavranan şeyi ifade ederken, öte yandan da sembolün temsil ettiği ötekine işaret eder. Sembollerin sembol olmağını tüketmesinin zirvesinde ‘zihin kendini sessizliğe bırakır’. Ne zaman ki düşünce ve ritüelde sembolik bir ifade formu baskın olursa, orada bizatihi sembolü bir putlaştırma söz konusudur. Mesela Protestanlığın doğuşunun sebebi buna bağlanabilir. Ancak gariptir ki anlamın tecessüm etmiş şekli diyebileceğimiz sembollere yine anlamın gerçekleşmiş formu sayesinde saldırıda bulunulur.<sup>61</sup>

Nitekim ibadet objesi, zihnin bir yaratımı olmadığı gibi, fenomenal obje ve tecrübelerden de bütünüyle farklıdır. Dolayısıyla tamamen Öteki olanı nitelendirmek için dil literalden ziyade sembolik bir anlamda kullanılır.<sup>62</sup> İşte dini sembollerin asıl fonksiyonlarından biri, belki de en önemlisi, Ötekiyle diyaloga geçmede hem uyarıcı hem de köprü işlevi görmesidir. Bunun içindir ki, semboller, iman hayatının can damarıdır. Dolayısıyla, dinî bir topluluğu kavramanın ve orada kimlik kazanmanın anahtarı onun dini sembollerinden geçer.

---

59 A.g.e., s. 101.

60 A.y.

61 A.g.e., s. 104-5.

62 A.g.e., s. 110.

Dini sembole özgün ve otantikliğini veren ve ona bir üst belirlenim kazdıran kutsal kitaptır. Aslında insanlık hemen hemen birbirine yakın arketipler karşısında durur ya da benzer mitler örerler. Ancak her kavmin kutsal kitabı ona yeni bir sınırlama ve belirlenim verir. Mesela yılan sembolizmine göz atacak olursak, gerek kozmogonik, gerek düşsel, gerekse de şiirsel somutlaştırmalarda yakın anlamları temsil eder yılan. Ancak Kutsal kitaplar ona münhasıran şeytan kılıfını giydirir ve düşünce ile eylem akışındaki yerini bu şekilde belirler.<sup>63</sup> Ayrıca dini sembol, gerçekte insanı bağladığı üstün bir realiteyi ifade amacı güttüğü için, onu yaşayan insanın varoluşunu belli bir ölçüde yükümlülük altına sokar. Dini sembol, önceki bilinçdışı realitesini ne kadar iyi ifade ederse, o oranda varoluşsal bir değere sahiptir. Sembolün motor gücü dediğimiz, belli bir kültürün arketipi ile sembol arasındaki dinamik ve vital ilişki onun hayatiyet derecesinin de göstergesidir. Bu bağ canlılığını yitirdiğinde artık sembol de ölmüş demektir.<sup>64</sup>

---

63 Meslin, s. 198.

64 A.g.e., s. 200.



## Tillich’de Dini Sembol ve Karakteristikleri

**T**illich’in gerek din, gerek iman, gerekse de Tanrı hakkında fikirlerinin dönüp dolaştığı adres dini sembol meselesidir. Hatta, dini semboller, onun temel problemidir. Tillich’e göre, öncelikle sembolik ve sembolik olmayan iki konuşma türünü ayırt etmek gerekir.<sup>1</sup> Sembol deyince de bir tek sembol türünün olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Tillich her şeyden önce sadece göstergeler olan sembollerin aksine, “temsili semboller”in varlığına dikkat çeker. Temsili sembollerin ortaya çıktığı sahalar dil, tarih, sanat ve dindir. Bu alanların ve sembolik dillerinin de farklı karakteristikleri vardır.<sup>2</sup> Zira “birbirinden kesinlikle farklı gerçeklik seviyeleri mevcut olup, bunlar farklı yaklaşımları ve farklı dilleri talep etmektedir. Gerçeklikteki her şey, mesela matematiksel bilimler için en uygun dil ile idrak edilemez. Bu durumun bilincinde olma, semboller meselesinin ciddi olarak yeniden ele alınması”<sup>3</sup> için oldukça önemli bir farkındalıktır.

1 Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 54.

2 Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, *Religious Experience and Truth* içinde, s. 3.

3 Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 54.

Tillich'in nazarında doğal olarak din de ayrı ve özgün bir gerçekliktir. Ancak düşünce ve uygarlık tarihi dikkate alındığında pek çok bakımdan benzerlikler olmakla birlikte, özde dinler arasında da şüphesiz farklılıklar vardır. Mesela Aydınlanma düşüncesinin ürettiği din ile vahiyssel dinler birbirinden ayrılır. Öyle ki "dolaylı ve düşünsel din, bizzat kendini teolojik, felsefi ve sanatsal terimler çerçevesinde de açıklayabilir. Ancak dinin kendini doğrudan ifadesi, semboller ve mit dediğimiz semboller grubu sayesindedir".<sup>4</sup>

Ona göre, semboller doğal olarak "sembolik materyal" kullanılır. Doğrudan doğruya ele geçirilemeyen yani kavranamayan ancak dolaylı olarak, sembolik materyal aracılığıyla ifade edilmesi gereken bir şeye ulaşmak için bir kelimenin sıradan anlamı, tarihsel bir şahsiyetin tecrübi gerçekliği, tablodaki bir insan yüzündeki çizgiler, tanrısalın tasvirinde insanı bir güç ya da fazilet sembolik materyal olarak işlev görebilir. Ancak bu demek değildir ki, söz konusu sembolik materyal, kendi hakiki ve sıradan anlamındadır. Önemli olan onun bu formda başka ya da kendi taşıdığı anlamla sınırlı boyutu farklı ufuklara taşımasıdır.<sup>5</sup> Sembolik materyal, kişisel, toplumsal, politik ve evrensel kürelerden alınır.<sup>6</sup> İlginçtir ki, bu hususlar sadece sembolü besleyen alanlar olmayıp, onlar aynı zamanda sembollerin karakteristiklerini de belirler.<sup>7</sup>

Din dilinin sembolik olmasının sebebi, nihainin ve imanın doğasından kaynaklanır. Nihai olan, sonlu gerçeklik alanını kesinlikle aşar. Öyleyse, sonlu hiçbir gerçeklik onu doğrudan doğruya ifade edemez. Dinî bir çerçeve içinde konuşulduğunda, Tanrı kendi adını aşar. Düşünce tarihinde bu kavramın merkezî bir öneme sahip olmasının ve tartışmalı olmasının sebebi budur. Dolayısıyla Ona ister Tanrı diyelim ya da demeyelim, bizi nihai olarak ilgilendiren hakkında söyleye-

4 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 3.

5 A.g.m., s. 4.

6 ST, III, s. 357.

7 A.g.e., s. 358-359.

ceğimiz her şeyin sembolik bir anlamı vardır. O, işaret ettiği şeyden pay almakla birlikte, kendisinin ötesine gönderir. İman kendisini gereği gibi başka hiçbir şekilde ifade edemez. İmanın dili, sembollerin dilidir. Kendisiyle nihai olarak ilgilenilen hal olarak imanın, semboller dışında hiçbir dili yoktur.<sup>8</sup>

Bununla birlikte din dili, ifade ettiği şeyin gücünden –varlığın ve anlamın nihailiği–dolayı farklı olmakla birlikte sıradan dildir. Onun ifadeleri hikaye edici kabilden (*narrative*), mitolojik, tarihsel, menkıbe, ya da peygamberî, şiirsel veya liturjik olabilir. Ona kutsallık, işlevinden dolayı atfedilse de, bizatihi tabiatının böyle olduğu söylenemez.<sup>9</sup>

Şimdi sembollerin genel karakteristiklerini Tillich'in yolunu izleyerek, özellikle de sembol ve işaret arasındaki farklılıklara dikkat çekerek, ele almaya çalışacağız. Zira din, düşü-nürümüze göre 'sembollerin anlamını her hangi bir şekilde aydınlatmanın ilk adımı, onu işaretlerin anlamından ayırt etmektir.' Bu ayrımın zorunlu olduğunu ifade etmemiz gerekir. Mesela matematik, sembolü değil de işareti kullanır. Matematiksel "göstergeler", "sembol" olarak düşünülürse beraberinde pek çok karışıklığı getirir. Matematiksel işaretler, yanlışlıkla semboller denilen işaretlerdir. Şu halde yapılması gereken, semboller denilen işaretlerle gerçek sembolleri birbirinden ayırt etmektir.<sup>10</sup>

## A. SEMBOL VE GÖSTERGE

Tillich genel olarak sembolü, özelde de dini sembolü açıklama girişiminde her şeyden önce sembol ve işaret arasındaki ayrıma ve benzerliğe dikkat çeker. Sembollerin göstergelerle (*signs*) ortak bir özelliği vardır. Onlar kendilerinin ötesindeki başka bir şeye işaret ederler. Mesela trafiği düzenle-

8 *DF*, s. 44-45

9 *TC*, s. 47.

10 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 55.

yen kırmızı ışık arabaların hareketlerini belli aralarla durdurma düzenine işaret eder. Kırmızı bir işaret ile arabaların durdurulmasının birbirleriyle özde hiçbir ilişkisi yoktur. Fakat onlar, uzlaşımsal olarak birleştirilirler. Aynı şey harfler, sayılar ve hatta kısmen sözcükler için de geçerlidir. Bunlar da kendilerinin ötesindeki seslere ve anlamlara işaret ederler. Onlara bu özel fonksiyon, belirli uzlaşımalarla verilir.<sup>11</sup>

Öte yandan sembol, işaret ettiği şeyden pay alır (*participate*). Bayrak temsil ettiği milletin gücüne ve ihtişamına katılır. Bu nedenle o, sembolleştirdiği milletin gerçekliğini değiştiren tabii bir felaketten sonra, milletin yerini tutabilir. Bayrağa bir saldırı, temsil ettiği millete bir saldırı olarak telakki edilir.<sup>12</sup> Demek ki, işaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamından ve gücünden pay alırlar. Sembolize edilen gerçekliğe katılma sembolleri tanımlarken, “yönelinen” gerçekliğe katılmama ise işareti tanımlar. Örneğin alfabenin harfleri “A” ya da “R”, işaret ettikleri seslere katılmazlar; öte yandan bayrak ifade edildiği gibi, temsil ve sembolize ettiği kralın ya da milletin gücüne katılır. Aynı şekilde Tillich, monarşik bir yönetim gücünü anlamak için, hem kralın hâkim olduğu toplumun gücünün bir sembolü olduğunu, hem de icra ettiği bu gücü kavramazsak, tam monarşik bir fikri bütünüyle anlayamayacağımızı söyler.<sup>13</sup> Demek ki kral, temsil ettiği şeyin varlığının gücünü ve anlamını yayar.<sup>14</sup>

Tillich için esasında her ilişki bir katılımı ya da pay almayı gerektirir. Genel olarak bilgi ediminde bilen bilinene, yine seven sevilene katılır. Aynı şekilde kayıtsızlık veya düşmanlık olsa da durum değişmez. Çünkü bunlarda da negatif yönde seyreden bir ilişki vardır.<sup>15</sup> Ancak Tillich'in burada ifade

11 DF, s. 41-2.

12 A.g.e., s. 42.

13 TC, s. 54-5.

14 Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 4.

15 ST, I, s. 177.

ettiği bilginin, teknik akıldan ziyade Kantçı terimlerle, pratik aklın ve estetik tecrübenin ürettiği bilgi olduğunu belirtmemiz gerekir. Hal böyle olunca, bilgi ve sevgi edimlerinde bilinen ve sevilene katılmanın olması garip gelmemeli. Sonuçta onlar da semboldür. Nitekim Leyla'nın Mecnun açısından hem beşeri hem de ilahi aşkın sembolü olması gibi.

Sembollerin başka sembollerle yer değiştirilemeyeceği hususu ise onların bir başka karakteristiğidir. Her sembolün, kendine uygun neyse o olan, özgün bir işlevi vardır. Bu durum işaretlerden farklıdır; çünkü işaretlerde, yerlerine başkalarının ikame edilmesi olasıdır. Muhtemelen yeşil ışığı, mavi bir ışık kadar yeterli bulmazsak, hiçbir şeyi değiştirmeyip sadece mavi bir ışık yerleştiririz. Ancak, sembolik bir kelimede (mesela "Tanrı" gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez.<sup>16</sup> Kısacası semboller gösterdikleri şeyin gerçekliğinden pay aldıkları halde, onların yerine ikame edilemezken, göstergeler işaret ettikleri şeyin gerçekliğinden pay almazlar ancak onlar gösterdikleri şeyin yerine ikame edilebilir.<sup>17</sup>

Sembolün bir diğer karakteristiği onun deruni bir güce sahip olmasıdır. Bu yön sembolü bizatihi doğası itibariyle güçsüz olan işaretten kesinlikle ayırır. Sembolün deruni gücü, ona "sadece bir sembol" gözüyle bakılmasına karşı tam bir silahtır. İşte bu özellik beraberinde sembolün yerine bir başka sembolün kolaylıkla konulamayacağı gerçeğini getirir. Oysa bir işaretin başkasıyla değiştirilmesinde keyfilik vardır. Bu değişim zorunluluktan kaynaklanmaz; çünkü o, içsel deruni güçten yoksundur. Sembol, iç gücünü kaybettiği zaman bilinçte işlevini yitirir ve ortadan kaybolur. O, sadece oluşturamaz özellikle yaratıldığını söylememiz isabetli olur. Onlar, tabiatları gereği sahip oldukları bir güçle ifade ettikleri anlamı taşırlar. Tillich dini sembollerin, mistik dünya görüşünden teknik dünya görüşüne geçişin sonucu olarak bütünüyle

<sup>16</sup> TC, s. 57-8.

<sup>17</sup> DF, s. 42.

olmasa da, kendi sembolik karakterlerini kaybettiklerine dikkat çeker. Bir kez onlar kendi içsel güçlerini yitirdikleri zaman artık gösterge olarak varlıklarını sürdürürler.<sup>18</sup>

Semboller aksi takdirde bize kapalı kalacak gerçeklik düzeylerini ifşa ederler. Bütün sanatlar, kendine başka bir şekilde erişilemeyen bir gerçeklik düzeni için semboller yaratır. Bir tablo ve bir şiir, kendilerine bilimsel bir tarzda yaklaşılmayan gerçeklik unsurlarını açığa çıkarır. Bir yaratıcı sanat eserinde gerçeklikle, bu türden eserler olmadığında bizim için kapalı kalacak bir boyut içinde karşılaşırız.<sup>19</sup> Nitekim her sembol, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açıklar. Bu durumu özellikle de sanatsal yaratımlarda müşahade ederiz. Sembollerin anlamına ne kadar girmeye çalışırsak, onun, gerçeklik seviyesini açıklayan bir sanat işlevi olduğunu o kadar fark ederiz; şiirde, görsel sanatta, müzikte başka türlü bize kapalı kalan gerçeklik düzeyleri açıklanır. Sanatsal yaratmalar kesinlikle sembolik karaktere sahiptir.<sup>20</sup>

Sembolün özgün özelliklerinden biri sadece aksi takdirde kendisine yaklaşılmaz olan gerçeklik boyutlarını ve unsurlarını açması değil, fakat aynı zamanda ruhumuzun gerçekliğinin gizli boyutlarını da açığa çıkarmasıdır. İlginç bir piyes, sadece bize insan manzaralarına dair yeni bir vizyon vermekle kalmaz, fakat varlığımızın gizli derinliklerini gözler önüne serer. Bir piyesin bize gerçeklik bakımından açıldığını, bundan dolayı nüfuz edebiliriz. İnsanda, yalnızca semboller yoluyla müzikteki melodiler ve ritimler olarak farkına varabileceğimiz boyutlar vardır.<sup>21</sup> Örneğin Dede Efendi'nin bir peşrevinde başka diyarlara yolculuk başlar. Bunun dışında bu tecrübeye yükselinemeyebilir. Bu eserde, sesin, ahengin, iniş çıkışların etkisinin ruhu kıpırdatmasına ve uyandırmasına tanık oluruz.

18 Tillich, "The Religious Symbol", s. 302.

19 DF, s. 42.

20 TC, s. 56-7.

21 DF, s. 42.

Bu örnek, “gerçeklik düzeylerinin ifşa olması” ibaresi ile kastedilen şeyi gösterebilir. Ancak bunu yapmak için, yani tin düzeylerimiz, içsel gerçekliğimiz açılmalıdır. Bunların, bir sembolün açıldığı haricî gerçeklikteki düzeylere teka-bül etmesi gerekir. Böylece her sembolün iki ucunun, iki kut-bunun olduğu ortaya çıkmaktadır. Sembol, hem gerçekliği hem de ruhu açılar. Tillich bu tür sembollerin etki edemediği ruhların da olduğunu kabul eder. Elbette, müziğin, şiirin ya da bunlardan daha fazlasının veya görsel sanatların hiçbirinin nüfuz edemediği, insanlar vardır. Demek ki, “ifşa ettirmek”, daha derin seviyelerdeki gerçeklik ve öznel seviyelerdeki insan ruhunun açmak anlamında, iki kutuplu bir işlevi temsil etmektedir.<sup>22</sup>

Semboller insan tininin boyutlarının. koşutu olan gerçekliğin boyutlarını açma gücüne sahiptir. İnsan tininin farklı görüşlerini de, onları ifade edecek semboller dışa vurur. Tarihsel semboller gündelik tarihsel olaylar ve aktivitelerin örtbas ettiği tarihsel potansiyelliği gösterir. Sanatsal semboller, esasında bütün sanatsal yaratımlar, insan tininin estetik tecrübe boyutunu açar ve onlar kendi asıl anlam boyutuyla gerçekliği ifşa eder. Dini semboller, kutsalın niteliğini alarak aracı işlevi görebilirler. Kutsal tecrübesinde yerler, zamanlar, kitaplar, sözler, imajlar, kutsal ifşa ederler ve kişilerde kutsal tecrübesini üretirler. Hiçbir felsefi kavram aynı şeyi yapamaz; teolojik kavramlar orijinal dini sembollerin sadece kavramsallaştırılmasıdır.<sup>23</sup>

Semboller niyet edilerek yaratılamazlar. Onlar, bireysel ve kolektif bilinçdışından doğarlar ve işlevlerini ancak varlığımızın bilinçdışı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirilebilirler. Politik ya da dini semboller olarak özel bir fonksiyonu olan semboller, içinde doğdukları topluluğun kolektif bilinçdışı tarafından yaratılır ya da en azından kabul edilir.<sup>24</sup> Açıkçası sembollerin istemle de yaratıldığı söylene-

22 Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 57.

23 Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 4.

24 *DF*, s. 43.

mez. Göstergelerde olduğu gibi, semboller, bir uzlaşım ve el-verişli bir çareye başvurma meselesi değildir. Bu nedende, metaforik olarak sembollerin doğduğundan ve öldüğünden söz edilebilir. Bireysel yaratıcılık (sanatçı ya da peygamber) sembolün vücut bulduğu ortam olsa bile, onun sembol olması bir grubun bilinç-bilinçaltı tepkimesinden kaynaklanır. Bir grup olmaksızın hiçbir temsili sembol yaratılamaz ve ileri sürülemez. Söz konusu grup artık onu kabul etmezse, antik tanrılar gibi o, bir metafor olur ya da kendi şiirsel-sembolik gücünü sürdürür fakat dinî bir sembol olarak varlığından söz edilemez.<sup>25</sup>

Sembollerin niyetlenilerek yaratılamaması onların icad edilemediği anlamına da gelir. Onlar, tıpkı canlı varlıklar gibi, doğarlar ve ölürler. Semboller, şartlar kendileri için olgunlaştığı zaman doğarlar, şartlar değiştiği zaman da ölürler. Mesela "kral" sembolü tarihin özel bir döneminde doğmuş ve daha sonra dünyanın birçok bölgesinde ölmüştür. Semboller insanlar onları istedikleri için ortaya çıkmazlar, bilimsel ya da pratik eleştiriden dolayı da yok olup gitmezler. Onlar orijinal olarak ifade edildikleri gruba bundan böyle cevap vermedikleri için yok olup giderler.<sup>26</sup> Sembollerin sembol olarak etkinliğini yitirdiğini söylerken belki de onların işlev gördüğü bir toplumda artık bir işaretten öteye geçmediği durumları kaydetmemiz gerekir. Mesela ciddi manada sekülerleşen bir toplumdaki dini sembolleri birden söküp atmak mümkün değildir. Çünkü sonuçta bu sembol, o kültürün bir ürünüdür ve dolayısıyla o kültürün kodlarını taşır. Ancak vücut bulduğu toplumun bireylerini sembol olarak kuşatma ve harekete geçirme özelliğini kaybetmiş olabilir.

Sembolün kaynağının kolektif bilinç dışı olduğunu dikkate alırsak, bu şekilde zuhur etmesi demek onun toplumsal olarak kök saldığı ve toplumsal olarak desteklendiği anlamına gelir. Böylece bir şey ilkin bir boldü ve daha sonra ka-

25 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 4.

26 *DF*, s. 43.



bül gördü denilemez; sembol olma süreci ve onun bir sembol olarak kabulü birliktedir. Bir sembolün yaratılma sürecinde, her ne kadar bir sembolün çiçeğe durması bireyde olsa da, onun çimlenmesi ve filizlenmesi toplumsal bir edimdir. Birey işaretleri kendi ihtiyaçlarına göre tasarlayabilir ancak aynı şey sembol için söylenemez. Eğer bir şey, bir kişi için bir sembol olursa, sembolik formu onun ait olduğu kültür ve toplumla irtibatlıdır. Sembol toplumun kültürel şifresidir<sup>27</sup>

Tillich sembollerin bütünleme ve parçalama gücünün olduğuna da dikkat çeker. Dinler tarihi, dini sembollerin yükseltici, bütünleyici ve istikrar kazandırıcı gücüne ilişkin sayısız örnek sunar. Dini sembollerin “iyileştirici” bir güce sahip oldukları da söylenebilir. Ancak onların bütünleyici fonksiyonun aksine, sembollerin ayrıca parçalama etkisi de vardır: Tedirginliğe, kaygıya, ümitsizlik, vecd, coşku ve fanatizme v.b. sebep olma. Bu kısmen onların işaret ettiği şeyin karakterinden kaynaklanırken, kısmen de ele geçirdiği (*grasp*) kimse-lerin reaksiyonuna bağlıdır. Sembollerin, sosyal gruplar üstünde de hem yaratıcı ve yıkıcı etkisi vardır. Toplumsal grubu bütünleştirme sembollerin asli gücüdür: Bir kral, bir olay, temsilî sembolizme ilişkin bir doküman, epik bir çalışma, mimarî semboller, kutsal bir şahsiyet, kutsal bir kitap, dindeki kutsal bir ritüel. Ancak çocuğun kurban olarak sunulması gibi semboller bilinçte bir yarılmaya neden olur. Sembollerin bu karakteristiği onlardaki muazzam yaratıcı ve yıkıcı gücü gösterir. Onlara sadece zararsız semantik ifadeler gözüyle bakılamaz.<sup>28</sup>

Mesela Tanrı'nın İbrahim'den çok sevdiği oğlu İsmail'i kurban olarak istemesi bilinçte bir yarılmaya, zihnin bir an alabora olmasına sebep olur. Çünkü bu emir sadece genel temayüle ters olmakla kalmayıp, aynı zamanda ahlaki ödeve de aykırıdır. Ancak bu sembol sayesinde iman kendisine içsel olan eylemi kavrayacaktır. İbrahim'den, çok sevdiği oğlu-

27 Tillich, “The Religious Symbol”, s. 302.

28 Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 5; *JRCM*, s. 15.

nun istenmesi kurban olayının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sınırdır durumda İbrahim'in hem tam mü'minliği hem de tam insanlığı ifşa olmuş olur.

Tillich, öncelikle gerek linguistik gerekse de linguistik olmayan sembollerin<sup>29</sup> karakteristiklerinden biri olan mecazi niteliğe dikkat çeker. Mecazilik bir yandan sembolün niteliği olarak gözükmekle birlikte, öte yandan sembolize edilenin de mecazi ve temsili bir yapısına işaret eder. Sembolize edilen şey, sonradan daha yüksek derecedeki bir şey için bir sembol olabilir. Böylece yazının, söze ilişkin bir sembol olduğu söylenebildiği gibi söz de, anlama dair bir semboldür. Haç sembolü öncelikle Golgotha üstündeki çarmıha yönlendirirken, aslında buradaki adama, Tanrı'nın ve dolayısıyla İsa'nın kurbanı eylemine işaret eder.<sup>30</sup>

Semboller kavranabilme, idrak edilebilme niteliğine sahiptir. Bu, tabiatı itibarıyla görülmez, ideal ya da aşkın bir şeyin sembolde idrak edilir kılındığı anlamına gelir. Dolayısıyla da bu şekilde ona objektiflik verilmiş olunur. Sembolün kavranılması demek yukarda verilen çarmıh örneğinde olduğu gibi, ya da şiirsel kahramanlardaki gibi imgesel olarak idrak edilebilme anlamına gelir. Hatta soyut kavramların da sembol olarak bu işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Mesela dinî topluluğun bilincindeki nihai ilginin bir sembolü olarak "Yüce Varlık" fikri, buna örnek teşkil edebilir.<sup>31</sup>

29 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 57.

30 Tillich, "The Religious Symbol", s. 301.

31 A.g.m., s. 301.

## Dini Sembol Teorileri

**T**illich'e göre, dinî bir sembolü dinî olmayan bir sembolden ayırmanın en kestirme yolu ilki bizzat-varlığa gönderirken, ikincisinin bu dünyada varolan bir şeye göndermesidir. Mesela bayrak bir kralı ya da devleti temsil eder ve bunların dünyada objektif bir gerçekliği vardır. Ancak burada dünyada olmayan şeylere de gönderen seküler semboller yok mudur ya da tarihteki olaylara veya belirli objelere işaret eden dini semboller yok mudur diye sorulabilir. Her ne kadar görünüşte böyle olsa da, bunlar, dini sembolün tam aksine görünen ve burada olan bir şeyi temsil ediyordur.

Sembol teorileri negatif teoriler ve pozitif teoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Negatif teoriler, sembolleri, sembolde bilinçli olarak niyetlenilmeyen gerçekliğin bir yönünün yansıtıcısı olarak yorumlarlar. Onlar sembollerin objektif bir referansının mevcudiyetini yadsırlar ve ona sadece subjektif bir nitelik atfederler. Özellikle psikolojik ve sosyolojik sembol teorilerinin bu kategoride düşünülmesi gerekir. Öyle ki, bu tür sembol teorileri, bütün sembol türlerinde psikolojik ve sosyolojik durumun elzemliğini gösterirler. Bunun da ötesinde negatif teoriler, genetik yapı içinde zımnen bir sembol teorisinin varlığını ima eder. Tillich, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl düşüncesinin kilometre taşları olan Marx, Ni-

etzsche ve Freud'un bu temayüle ivme kazandırdıklarını düşünür. Söz konusu kişilerin çabasında sembollerin, bir sembol kompleksine karşı mücadele etmek ve onları ortadan kaldırmak için tasarlandığı müşahede edilebilir. Onların mücadele ettiği obje, burjuva toplumunun desteklediği kilise dahil olmak üzere burjuva toplumunun sembolizmidir. Psikolojik ve sosyolojik itkiler sembollerin seçimine etki edebilir. Onlar, varoluşun nihai metafizik yapısı için semboller olarak görülebilir ya da onu temsil eden sembollerin oluşumuna malzeme verebilirler.<sup>1</sup>

Tillich mesela Marx'ın "ideoloji"yi politik bir sembol olarak kullanışını negatif sembol teorisine örnek gösterir. Marx'a göre, sembollerin entelektüel içeriği yani objektif referansı ya da onunla ifade edilen şey bilinçli ya da bilinçsiz olarak hâkimiyet adına yaratılan politik bir hiledir. Marx bu söylediklerine pratikte bir karşılık bulamadığı gibi, bizzat kendisinin de bunu pratize edebildiği söylenemez. Gerçekten de, Marx'ın sözünü ettiği ideoloji, gerçek bir ilişkiyi ifade etmekten ziyade, proleterya sosyal sınıfını temsil eder. Böylece sembol olan "ideoloji", bizzat bir ideolojiden öteye geçmez.<sup>2</sup>

Bu noktada Tillich'in din tanımını hatırlayacak olursak, o dinin insanın nihai ilgisi olduğunu veya nihai olarak ilgili olunan şey tarafından ele geçirilme olduğunu söylemişti. İşte Marksizm de özellikle emeği vurgulayarak kendi ideolojisini bir tür nihai ilgi olarak sunmanın yollarına gitmektedir.<sup>3</sup> Elbette toplumu sembolik olarak kavramak için, ürettiği ideolojinin o topluma hem nüfuz etmesi, hem de hâkim düşüncenin sembollerini iptal etmesi gerekmiştir. Ancak görüldüğü gibi, sözde bir din olarak sunulmaya çalışılan düşüncenin kesinlikle aşkın olanla bir irtibatı yoktur. Bu ideolojinin yaratılmasında hareket ettirici güç, 'ne yap, ne et, o toplumu derinden yakala' ilkesi olmuştur. 'Dinin bir af-

1 A.g.m., s. 303-304.

2 A.g.m., s. 304-305.

3 CEWR, s. 6-7.

yon' olduğunu söyleyen Marx, böylece kendi düşüncesinin parolasını söylemektedir.

Günümüzde Nietzsche'den beslenen sembol teorisi ise bilinç dışı psikolojiyle belirli noktalarda buluşmuştur. Aynı şekilde Freudyan bilinç dışı analiz, kültürel ve dini sembollerin bilinç dışı süreçten kaynaklandığını söyler. Rüyaların belirsiz ve gizemli sahasının sembolleri, bilinç dışının sembolleri olarak yorumlanır. Bütün semboller bastırılmış olan canlı ve içgüdüsel dürtülerin yüceltilmesi olarak kabul edilir. Bu yorum, büyük bir başarıyla rüya ve mit gibi her hangi bir objektif temelden yoksun olan semboller bağlamında gezinir. Dolayısıyla da onların objektif referansının ne olduğu sorusuna cevap arandığında, problemin etrafında dolanılır.<sup>4</sup>

Semboller kültürel-morfolojik bakımdan düşünüldüğünde, salt negatif teorilerin onu açıklamada yetersiz kaldığı ortaya çıkar. Tillich bu yönü açıklamada yol gösterici teoriye pozitif teori der. Tıpkı negatif teoride olduğu gibi, bunda da sembollerin seçimi subjektif bir faktöre yani kültürün ruhuna dayanır. Ancak bu subjektif faktör onların objektif referansından ilgisiz ve kopuk değildir. Öyle ki burada iki şey arasında özsel bir bağ vardır. Zira bu bağ sayesindedir ki, subjektif faktör 'kültürün ruhu' olarak tanımlanır. Canlı ve kültürel olan şey birbirinden ayrı olmayıp bilakis onlar, kültürün yaratıcı ve biçimleyici prensibi içinde bir birlik oluştururlar. Bütün kültürel yaratımlar, belirli psişik ve biçimleyici bir prensip için sembollerdir. Bununla beraber, bu sembolik karakterin köklerinde onun objektif dayanağı vardır.<sup>5</sup>

Tillich'in din ile ilgili görüşlerini tasvir ederken gördüğümüz gibi, ruh kendisini doğrudan doğruya dini olmasının dışında ifade edemediği durumda -ki bu vaziyette şartsız aşkınla ilişki asli ve yapıcıdır- ruh kendini dinî olarak ifşa eder. Kültürün ruhundaki vital ve yaratıcı öğeler, aşkın noktada te-

4 Tillich, "The Religious Symbol", s. 305.

5 A.g.m., s. 306-8.

masa geçerek etkin olurlar. Tinsel ögeler kültürel stillerde dışa vurulduğunda ya da ifade edildiğinde, yine şartsız aşkınla ilişki onda açığa çıkar.<sup>6</sup>

Kültürel biçimlerle aşkının birlikteliğinin en bariz dışa vurumu Tillich'e göre mitler yoluyladır. Mitler incelendiği zaman Freudcu ve Jungcu bilinç dışının bunlarda önemli rol oynadığı görülür. Ancak bu, resmin sadece bir boyutunu izah edebilir. Oysa izah edilen yaratıcı tablonun ardında daha derin, daha tükenmez bir güç vardır. İşte bunun içindir ki, Tillich ruhun kendisini dinî olarak ifade ettiği durumların öneminin altını çizer. Sözünü ettiğimiz bu ruhun din olarak dışa vurumu aslında mitsel bilinçde mündemiçtir. Dolayısıyla o, din ile mit arasındaki çatışma mitle bir çatışma olmayıp, belirli bir mit ile öteki arasında var olan bir çatışmadır, diyecektir. Nitekim Tillich mitin hem subjektif faktörü hem de objektif faktörü içermesinden dolayı dinî bir sembol olduğunu söylerken, pozitif sembol teorisi için de iyi bir kriter olduğunu söylemektedir. Burada ifade etmeliyiz ki Tillich, pozitif ve negatif teorileri bu şekilde izah etmekle birlikte, pozitif teorilerin Bizzat-Varlıkla ilgisi nereden bilinecek diye sorulsa o, 'elbette Kutsal Kitap'dan' diyecektir. Dolayısıyla bu tavrın teolojik bir tavır olduğunu söyleyebiliriz. Tillich'e göre sembolün referansının sonsuz ve sınırsız bir şey olması, pozitif sembol teorisi için yegane ölçüttür.

---

6 A.g.m., s. 308.

## Dini Sembol Seviyeleri

**T**illich dinler tarihinde neredeyse sayısız miktarda dini sembolün olduğuna dikkat çeker. Ancak dini sembollerin oldukça çeşitli olması tesadüfi değildir. Tillich'e göre bu, gerçeklikle belirli bir karşılaşmada her şeyin kutsalın bir taşıyıcısı olmasından kaynaklanır. Hiçbir şey kutsal bir şey olmaktan alıkonamaz. Sadece tarihsel olumsuzluklar onu alıkoyabilir. Ancak söz konusu tarihsel olumsuzluklar, varolanların hemen hemen her sınıfının örneklerini kutsal şeyler olmaktan alıkoymamıştır. Bu, dinler tarihinin tutarsız bir imgelemler kaosu olduğu izlenimini uyandırır. Ancak işin iç yüzü böyle değildir. İnsan tecrübesinin bu sahasının dinamiğini anlamak için pek çok anahtar vardır. Dini sembollerin muazzam çokluğunu anlamak için bunların sınıflandırılması gerekir.<sup>1</sup> Aslında bu tasnif, Tillich'in 'Bizzat-Varlık dışında Tanrı hakkında söylenen her şey semboliktir,' düşüncesinin bir çözümlemesinden başka bir şey değildir.

Tillich öncelikle bütün dini sembolleri asli ve tali olmak üzere ayırdıktan sonra, asli dini sembollerin iki temel düzlemi olduğuna dikkat çeker: İlkin, tecrübe ettiğimiz tecrübî gerçekliğin ötesine geçen aşkın düzlem. İkinci olarak, tecrübî

1 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 8.

gerçekliğin içinde karşılaştığımız içkin düzlem. Daha kolay anlaşılması bakımından tasnif edecek olursak:

### A. ASLÎ DİNÎ SEMBOLLER

#### 1. Aşkın Dini Semboller

- a) Tanrı
- b) Tanrı'nın Sıfatları
- c) Tanrı'nın Eylemleri

#### 2. İçkin Dini Semboller

- a) İlahinin Enkarnasyonu (İsa, Buda)
- b) Ayinsel Semboller (Rab'bin Son Akşam Yemeğindeki materyaller)
- c) İşaret-Semboller (Haç)

### B. TALÎ DİNÎ SEMBOLLER

Şimdi bu maddeleri açıklamaya geçelim.

## A. ASLÎ DİNÎ SEMBOLLER

### 1. Aşkın Düzlem

#### a) Tanrı Fikri

Tillich'e göre aşkın düzlemdeki temel sembol Tanrı'dır. Ancak Tanrı'nın bir sembol olduğunu söylemek, onun hakkında her zaman iki şeyi dile getirmemiz gerektiği anlamına gelir: İlkin, bizim Tanrı imajımızda sembolik olmayan bir öge vardır. Nitekim Tanrı'nın nihai hakikat, Bizzat-Varlık (*being-itself*), varlığın gücü, varlığın temeli oluşu sembolik olmayan ifadelerdir. Öte yandan, o, bütün varolanlar açısından düşündüğümüzde en büyük varlıktır. Bunu söylemekle, zihnimizde en büyük mükemmellik niteliklerine sahip olan en büyük varlık imajına sahip olmuş oluruz. Ancak bu, Tanrı fikrinde sembolik olmayan şey için –Bizzat-Varlık– sembollerimizin olduğu anlamına gelir.<sup>2</sup>

2 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 61.



Dinî bilinçteki Tanrı tasavvurunu tasvir etmemiz gerekirse:

Tanrı kelimesi çift anlamı içerir; o, bir yandan aşkını, öte yandan da bir dereceye kadar sıfat ve eylemlerle donatılı bir objeyi çağrıştırır. İlki, mecazi ya da sembolik değildir ancak en dar anlamıyla var olduğu söylenebilir. Bununla beraber ikincisi, gerçekten sembolik ya da mecazidir. İkincisi, dinî bilincin tasarladığı bir objedir. Belirli nitelikleri haiz Yüce Varlık bilinçte vardır. Dinî bilinç, Tanrı fikrini duyduğunda bunun bir objeye işaret etmeyip, mecazi bir fikir olduğunun yani objenin aşılması gerektiğinin farkındadır. Tanrı fikri, bir yandan gerçekten zihinde olan mecazi bir şeyi, öte yandan da bu fikrin temsil ettiği şeyi içerecek bir gerilim üretir. “Tanrı” kelimesi temsili işlevleri ve sadece temsil olan fikirleri içerir.<sup>3</sup>

Görüldüğü gibi, Tanrı kavramındaki Bizzat-Varlık sembolik olmayan tek nitelemedir ancak bunu dolduran pek çok eylem ve sıfat vardır ki, bunlar da semboliktir. Dini semboller, şeyler, kişiler ve olaylar sayesinde nihaiyi taşırlar. Sembol, somut ile soyutu bir araya getirme işini üstlenmektedir. Hal böyle olunca, dinî bilinçte gerilimlerin hatta çelişkilerin zuhur etmesi kaçınılmazdır. Ancak bu sayededir ki, Dinî bilinç yaratıcı olma bakımından kendisine rakip tanımaz. Aradaki gerilimi yumuşatmak için O, hem varolan imgelere daha fazla anlamlar yüklemeye çalışırken, öte yandan da yeni imajlar bulma peşindedir. Hatta bu çaresizlik ve çırpınış yeni kazanımların müjdecisidir. Demek ki, Tanrı kavramı bir yandan kavranabilen akli ilkeyi, öte yandan da sembollerle obje yapılabilen somut yönü kendinde barındırır.

Açıktır ki, Tanrı bizi nihai olarak ilgilendirdiği için temel semboldür. Şu halde Tanrı hiçbir şey olmayıp, bir sembol müdür? diye sorulabilir. Bunun akabindeki soru ise, “ne için bir sembol” olacaktır. Cevap, “Tanrı için” olacaktır. Tanrı, Tanrı için semboldür. Bu, Tanrı kavramında mevcut olan iki unsuru birbirinden ayırmamız gerektiği anlamına gelir: Kendi içinde sembolik olmayıp doğrudan deneyimin bir konusu

3 Tillich, “The Religious Symbol”, s. 315.

olan nihailik unsuru ve gündelik deneyimden çıkartılıp sembolik olarak Tanrı'ya uygulanan somutluk unsuru. Nihai ilgisi kutsal bir ağaç olan insan, hem ilgisinin nihailiğine ve hem de nihai olanla ilişkisini sembolleştiren ağacın somutluğuna sahiptir.<sup>4</sup>

Din düşünürümüz, Tanrı fikrindeki bu iki ögeyi ayırt etmenin önemini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü Tanrı'nın bir şahıs olup olmadığı, O'nun diğer varlıklara benzeyip benzermediği yönündeki tartışmalar eninde sonunda gelip buraya dayanır. Hatta bu konudaki yanlış yorumlamalar dini tecrübeyi iptal etmeye kadar gidebilmiştir. O, bu hususta şunları söyler:

Şartsız bir şeyin farkındalığı kesinlikle, onun sembolikliği olmayıp, aksine bizzat her ne ise onun farkındalığı" olduğu gerçeğini gözden uzak tutmamalıyız. Skolastikler gibi ona "Bizzat-Varlık" diyebiliriz. Ancak bu nihai ile ilişkimizi sembollere dökeriz ve dökmeliyiz de. Eğer o sadece "nihai varlık" olsaydı onunla iletişime geçemezdik.<sup>5</sup>

Zira Şartsız olarak onun farkına varmak, hem aşkınlığını ya da sonsuzluğunu hem de şahıslığını kavramak demektir. Dolayısıyla da, Tanrı'yla ilişkimiz esnasında ya da onunla karşılaşmamızda aslında biz kendi kendimizin yani "kişiliğimizin en yüksek seviyesi ile karşılaşırız. Tanrı hakkında sembolik form olarak konuştuğumuzda, hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aşan, hem Tanrı'ya "Sen" diyebilen, hem de ona ibadet edebilen bizlerin kendi şahıslığımızı uygun olan şeyle karşı karşıyayız."<sup>6</sup>

Ancak Tillich'e göre, bu iki öge, biri diğerinin gölgesinde kalmaksızın muhafaza edilmelidir. Çünkü biz sadece şartsız ögeyi muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile hiçbir ilişki mümkün değildir. Şayet sadece ben-sen ilişkisi ögesini korursak, o zaman da ilahi unsuru yani suje ve objeyi ve de bütün

4 DF, s. 46.

5 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 61.

6 A.y.

diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz.<sup>7</sup> Gerçekten de Tanrı kavramı konusunda teolojiyi en çok zorlayan husus budur. Genel olarak bu konudaki zaaf ya Tanrı'nın nihailik boyutu korunurken, onun mutlaklığını müdafaa eden bir felsefi kulvarda yer alınır, ya da özellikle de dini tecrübe çerçevesinde yorumlanırken o farkına varılmadan sıradan varlık seviyesine indirilir. Elbette dini benlikte tasavvur edilen Tanrı için antropomorfizm kaçınılmazdır. Ancak onun öteki yönünün buharlaştırılmaması gerekir. İlginç hususlardan biri de, varlık seviyesine indirilen Tanrı adeta bir müsvette durumuna düşürüldüğünden, onu gerçek yerine yükseltmek için din düşünürlerini bir kaygı basar.

Klasik teolojinin, Şartsız'ı bir Varlık olarak telakki etmesi benzer yanılsamalardan biridir. Tanrı bir 'Yüce Varlık' olarak takdim edilir. Bunun, dinî edimde nihai olarak göndermede bulunulan şeyin temsilcisi olduğu düşünülür. Aslında bunun varlık kavramını aştığı ve Şartsız aşkını temsil ettiği kabul edilir. Ancak Tanrı bir varlık olarak düşünülürse, bunun dinî edimde tüketileceğine daha önce işaret edilmişti. Bu durumda dinî edime ateizm içkindir ve dinî edimin en derin yönü tezahür eder. Her nerede bu yön kaybedilirse Şartsızın objektifleştirilmesiyle sonuçlanır. Elbette bu demektir ki, aynı zamanda kültürel yaşamda olduğu kadar dinî hayatta da yıkımla sonuçlanır. Böylece Tanrı, gerçek bir şey olmayıp ya da bizatihi kendinin dışında bir şey şeklinde ihdas edilmiş olur. Bu tablo içinde asıl olarak nihai ilginin, adamanın ve zühdün uygun bir şekilde işlemesi beklenir; ancak Tillich dinî bilincin kesinlikle kısır döngüye mahkum olacağını duyurur.<sup>8</sup> Rasyo- nel teolojinin Tanrı düşüncesinde onun aşkınlığı korunmasına korunmuştur, ancak inananla ilişkisi ya da inananın önemi toptan görmezden gelinmiştir. Daha sonra bu yapıya unuttulan öğeler yapıştırılmaya çalışıldıysa da, asıl bünyenin hesabında olmadığı için o, bunları itmiştir.

7 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 61-2.

8 Tillich, "The Religious Symbol", s. 314-315.

### b) Tanrı'nın Sıfatları

Yukarı da da ima edildiği gibi, Tanrı tasavvurundaki somutluk unsuru bir yönüyle onun sıfatlarına işaret eder. Tanrı'nın sevgi, merhamet, güç, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, her yerde hâzır ve nâzır olduğunu söylediğimizde, onun sıfatlarından söz etmiş oluruz. Tanrı'nın bu sıfatları bizzat bizde mevcut olan niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Tillich'e göre bunlar lafzi anlamında Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer lafzi anlamda alınır, telafisi mümkün olmayan hatalara yol açar. Dinin tahrif sebeplerinden biri de bunların yanlış yorumlanmasıdır. Ayırı şekilde, böyle niteliklerin sembolik karakteri tutarlı bir şekilde iddia edilmelidir. Aksi halde onun hakkında her konuşma anlamsız ve çelişkilerle sonuçlanır.<sup>9</sup> Demek ki, Tanrı, imanın temel sembolüdür, fakat biricik sembolü değildir. Ona yüklediğimiz tüm nitelikler, kudret, aşk, adalet sonlu deneyimlerden alınır ve sembolik olarak sonluluk ile sonsuzluğun ötesinde olana uygulanır. Mesela Tanrı'ya "kâdir-i mutlak" adı verilirse, sonsuz ilginin içeriğini sembolleştirmek için onun hakkında insani güç deneyimi kullanılır. Fakat bu demek değildir ki O, istediği her şeyi yapabilen en yüksek bir varlıktır. Aynı şey insanların Tanrıya yükledikleri tüm diğer nitelikler ile geçmiş, şimdi ve gelecekteki bütün fiiller için geçerlidir. Bunlar, Tanrı'nın bir zamanlar yapmış oldukları veya gelecekte bir gün yapacak oldukları ile ilgili malûmat olmayıp, gündelik deneyimden türetilen sembollerdir.<sup>10</sup> Böylece antropomorfizme pirim verilmediği gibi, Tanrı'nın dinamikliği de her zaman korunmuş olunur.

Kısacası Tillich düşüncesinde Tanrı, doğrudan doğruya dini sembolizmin hepsinin referansına işaret eder. Öte yandan da insan ve kozmik tecrübeden devşirilen niteliklerle ona sıfatlar atfedilir ve bu sıfatlar dinî niyetin özgünlüğüyle genişletilerek "yüce" bir varlık oluşturulur. Özellikle de bu ihdas edilen varlığa şahsiyet, güç, sevgi, adalet vb. gibi nitelik-

9 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 62.

10 *DF*, s. 47.

ler yüklenir. Öyle ki Tanrı varlık ve olmanın ötesinde (*beyond*) öz ve varoluş arasındaki yarılmanın da ötesindedir. Burada ki "öte", benzeri uzamsal terimlerin sembolik bir kullanımından başka bir şey değildir.<sup>11</sup> Zira ifade edilen "öte" metaforu, onu Varlık yapmaya karşı zırh görevi görür.

### c) Tanrı'nın Eylemleri

Tillich gerek "Tanrı dünyayı yaratmıştı", "Tanrı oğlunu göndermişti", şeklindeki onun geçmişteki fillerini, gerekse de "Dünyayı kemâle erdirecek" tarzındaki gelecekte yapacak oldukları eylemlerini farklı bir çerçevede yorumlar. Bu şekilde ki geçici, nedensel ve benzeri ifadelerin hepsinde, Tanrı hakkında sembolik olarak konuşuruz. Örnek olarak bu cümlelerden "Tanrı oğlunu göndermişti" ifadesine göz atalım. Burada "mıştı" sözü ile bir geçicilikle, fanilikle karşı karşıyayız. Ancak Tanrı her faniliğin olmasa bile, bizim faniliğimizin ötesindedir. Burada kastedilen uzamdır; "birinin gönderilmesi" demek, bir yerden başka bir yere hareket etmesi demektir. Her ne kadar uzamsallık Tanrı'nın yaratıcı temelinde bir öge olmasına rağmen, "birinin gönderilmesi" sembolik bir konuşmadır. O "göndermişti" dediğimizde, onun bir şeye sebep olduğunu kast ederiz. Bu şekilde Tanrı, nedensellik kategorisine bağlıdır. Tanrı ve O'nun Oğlu hakkında konuştuğumuz zaman, iki farklı töze sahibiz ve ona töz kategorisini uygularız. Eğer bütün bunlar lafzi olarak alınırsa saçma olur. Sembolik olarak alınırsa, Hristiyan tecrübesindeki Tanrı ile insan arasındaki derin farkı dile getirir.<sup>12</sup> Aslında "iman böylesi hikâyelere duyulan inanç değildir; fakat o, bizim nihai ilgimizi kutsal eylemler aracılığıyla ifade eden sembollerin kabulüdür."<sup>13</sup>

Tanrı'nın yaratma, inayet, mucizeler gibi ilahi fiilleri aynı şekilde sembolik karakterdedir. Tillich'e göre bu sembollerin sembolik karakterini vurgulamak özellikle önemlidir; çünkü

11 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 8.

12 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 62-3.

13 *DF*, s. 47.

onların, genellikle lafzi olarak anlaşılması, karmaşıklığa ve çözümsüzlüğe yol açar. Bütün bu sembollerde dinî imgelem, zaman, uzam, töz ve nedensellik kategorileriyle nihai gerçeklik olan şeye boyun eğer. Bu kaçınılmazdır ve sembolik karakter onandığı sürece sakıncası yoktur. Böyle yapılmadığı takdirde, Tanrı ve dünya arasındaki ilişki -mesela, İlahi takdir ya da Tanrı'nın Kadiri mutlaklığı gibi eylemler- anlamsız ifadeler olmanın ötesine geçemez.<sup>14</sup> Ancak, bizzat Tanrı kavramında da işaret edildiği gibi, Tanrı kavramının bütününü sembolik olarak okunması onun belirsizlik sisine gömülmesi anlamına geleceğinden, sıfatlar sembolik olarak düşünüldüğünde bu kez de kendisine sıfatlar atfedilen Şartsız bir obje olarak varsayılır.<sup>15</sup>

## 2. İçkin Düzlem

### a) Enkarnasyon

Şimdi de uzam ve zamanda ilahi olanın görünüş seviyelerine temas edelim. Bir başka ifadeyle Tanrısala içkin düzlem açısından bakalım. Burada her şeyden önce ulûhiyetin uzam ve zamanda farklı varlıklarda cisimleşmesi ile yani ilahi varlıkların, uzam ve zamanda zuhur eden hayvanlar, insanlar ya da diğer varlık türlerine girmesiyle karşı karşıyayız. Tillich bu hususta özellikle enkarnasyonun Hıristiyanlığın tekelindeymiş gibi düşünülmesine karşı çıkar. Çünkü enkarnasyon, dinler tarihinin hemen hemen her kesitinde mevcut olmakla birlikte özellikle de, pek çok kültür ve tarihten söküp atılamayacak olan paganlığın vazgeçilmez unsurudur. İlahi varlıklar daima farklı formlarda tecessüm eder (*incarnation*). Bu husus paganizmde gayet tabiidir. Kısacası İlahi varlıkların tecessümü, Hıristiyanlık ile diğer dinler arasındaki gerçek ayrım değildir.<sup>16</sup> Demek ki imanın diğer bir semboller öbeği, kutsal olanın şeylerde ve olaylarda, kişiler ve cemaatlerde, sözcükler ve belge-

14 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 9.

15 Tillich, "The Religious Symbol", s. 316.

16 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 63.

lerdeki tezahürleridir. Dolayısıyla bütün bu kutsal nesneler alanı, bir semboller hazinesidir. Kutsal şeyler bizzat kendiliklerinden kutsal değildir. Fakat kendilerini kutsal kılan şey, nihaiye işaret etmiş olmaları ya da ona aracılık etmiş olmalarıdır.<sup>17</sup>

Ancak, burada zihinlerde aşkın olan kutsalla tecessüm etmiş içkin kutsalın ilişkisinin nasıl kurulacağı sorusu belirebilir. Meseleye tarihsel açıdan bakacak olursak, ilk zamanlar için bu soru sözde bir probleminden öteye geçmezdi. Çünkü mesela arkaik bilinçte içkin ve aşkın diye bir ayrıma gitmek mümkün değildi. Örneğin diyor Tillich, bütün gerçekliğe yayılan ilahi mistik güç olan "Mana" doktrininde, hem gizli bir güç olarak her şeyde içkin olan, hem de aynı zamanda sıradan bir insana açık olmayan oldukça güç ritüel aktiviteler sayesinde yakalanabilen aşkın bir şeyin ilahi hazır bulunuşu varsayılır.<sup>18</sup> Ona göre yine içkin ve aşkının bu özdeşliğinden, Grekler'de, Semitik Milletlerde ve Hindistan'da büyük mitolojik tanrılar zuhur etmiştir. Söz konusu mitolojik Tanrılar içkin ve aşkının ayırt edilmediği bir hüviyete bürünmüştür.<sup>19</sup>

Doğal ve tarihsel objeler de kutsal obje olarak dini sembol olurlar. Yine tarihsel şahıslar da bu daireye dahil olabilir. Onlar semboller olarak düşünüldüğü zaman, objektif dünyada yerleri yoktur. Daha doğrusu önemli olan sembolik işlevleridir. Mesela İsa veya Buda'da Şartsız aşkın tasarlandığı sürece onlar sembollerdir. Ancak onlar, aynı zamanda tarihsel, empirik yönleri olan ve sembolik anlamda empirik gerçekliği de ima edilen sembollerdir. İşte bu iki yön bu türden bir sembolde tezahür eder ve onların sembolik gücü bu olguya dayanır. Bu semboller, yanlış bir objektifleştirmenin tahrif ediciliğinden korunmalıdır. Bu semboller grubunun geçerliliği için ölçüt, onlarda Şartsız aşkının etkin bir şekilde ne ölçüde ifade edildiğidir.<sup>20</sup>

17 DF, s. 47.

18 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 63.

19 A.g.m., s. 64.

20 Tillich, "The Religious Symbol", s. 316-317.

Doğrusu enkarnasyon fikri hemen hemen çoğu dinde aşkının meydan okuyucu uzaklığını yakınlarla getirme ve ona erişebilme çabasıdır. Çünkü Tillich "Tanrılar ne kadar çok aşkın olursa, aşkın ögenin güçlenmesiyle gelişen ilahinin uzaklığının üstesinden gelmek için kişisel enkarnasyonlara ya da ayinsel niteliklere de o kadar çok ihtiyaç duyulur,"<sup>21</sup> der. Mesela Antik yunan mitolojisinde, Tanrılar adeta insanların abartılı bir tekrarından başka bir şey olmadığı için, onlarda sayısız enkarnasyonlara ve ayinlere ihtiyaç duyulmamıştır. En azından İbrahimî gelenekte olduğu gibi insan ve Tanrı arasındaki onmaz uçurumu yaklaştırma çabası diyebileceğimiz bu yollar için fazla çaba harcamaya gerek kalmamıştır. Mesela Hristiyanlıktaki teslis düşüncesini bu bağlamda düşünebiliriz. Fazlasıyla Grek düşüncesinin etkisi altındaki Hristiyan teolojisindeki Tanrı neredeyse Aristoteles'in 'hareket etmeyen hareket ettiricisi' gibi düşünülünce, yine Platon ve Yeni-Platoncu düşünceden miras alınan hiyerarşik ontoloji sayesinde üretilen teslis düşüncesi aradaki korkunç uçuruma bir köprü olur düşüncesiyle ihdas edilmiştir.

### b) Ayinsellik

Bilindiği gibi ayin, özel bir şekilde ve belirli şartlar altında Kutsalın burada ve şimdide bulunmasıdır. Tillich bu anlamda, Rab'bin (İsa'nın) Son Akşam Yemeğinin ya da Rab'bin Son Akşam Yemeği'ndeki materyallerin sembolik olduğuna dikkat çeker. Tillich sembolikliğin anlamını vurgulamak için o bildik sorusunu yineler ve cevaplar: "Sadece sembolik mi?" diye sormak, sanki "lafzi" ifade, sembolik ifadeden daha fazla bir şeymiş gibi bir hava estirir. One göre, elbette lafzi, sembolikten daha fazla bir şey olmayıp, bilakis daha az bir şeydir. Sembollerden başka türlü yaklaşmadığımız gerçeklik boyutu hakkında konuşursak, o zaman, "sadece" tabirinden ziyade, sembol başvurmamız zorunlu olan tabirdir. Bazen

21 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 64.



yalnızca işaretlerle sembollerin bir karışımından dolayı “sadece bir sembol” ibaresi, sadece “bir işaret” anlamına gelir. O zaman soru yerinde bir sorudur. “Sadece bir işaret mi?” “Hayır”. Ayin sadece bir işaret değildir. Ayinsel materyaller, sembolün gerçek anlamında, sembollerdir. Ancak sembol sadece sembol olarak kullanılır ama işlevsel bakımdan sadece işaret şeklinde telakki edilirse, o zaman ayinsel materyaller bundan daha fazla bir şeydir.<sup>22</sup> Demek ki, ayinsel materyaller Dinî bilinçte sembol işlevini gördükten sonra, onları bir gösterge kategorisine dahil etmenin önemi yoktur.

Diyebiliriz ki Tanrısal, sonlu gerçeklikteki tezahürlerle veya kutsal şeyler ya da objelerdeki ilahi tecessümlerle yaşar. Dinler tarihinin dinamiğinde bu seviye “en eski” bir düzlem olarak mütalâa edilmelidir. Çünkü asıl dini tecrübe, burada ve şimdide bulunan somut şeylerde, kişilerde ya da eylemlerdeki kutsalın mevcudiyetidir. Kutsalın “ayinsel mevcudiyeti, dini tecrübenin hepsinin daimi temelidir ve Tanrısalın daha yüksek bir aşkınlık seviyesine yükseltilmesi daha sonraki bir gelişmedir.<sup>23</sup> Özellikle de, mitsel düşünceyi anımsayacak olursak, ritüeller sayesinde kutsal insanlarla iç içedir.

### c) İşaret-Semboller

İçkin düzlemde düşünülebilecek son sembol türü ise, işaret-sembollerdir. İşaret-semboller aşkın düzleme gönderen özel bir anlamı olan eylem ve işaretlerdir. Bütün dini semboller, bir yandan eylemler, öte yandan da dinî tutumu sembolize eden objeler olmak üzere ikiye ayrılır. İlk kategoride bütün kültürel jestler, ikinci grupta ise tasvir edici yani Haç ya da ok başı gibi semboller sayılabilir. İşaret eden semboller asıl kutsal güçten bir şey taşırlar.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> A.g.m., s. 64-65.

<sup>23</sup> Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 9.

<sup>24</sup> Tillich, “The Religious Symbol”, s. 318.

Kilise binasının özel bölümleri, mumlar, Roma Kilisesinin girişindeki su, bütün kiliselerdeki özellikle de Protestan kiliselerdeki haç gibi pek çok şey, esas itibarıyla işaretlerdir ancak kullanımda sembol olurlar. Bu şekildeki görünüşte işaret olmakla birlikte kullanımda sembol olan yaratımlara işaret-semboler diyebiliriz.<sup>25</sup>

Aynı şekilde mesela Kâbe ilk önce İslâmiyetteki Hac ibadetinin bir göstergesi olmakla birlikte, tavaf esnasında sembol olmanın yanında ilahinin tecessüm etmiş hali olarak hissedilir ya da tasavvur edilir. Görüldüğü gibi, Tillich anlaşılması bakımından sembolleri öncelikle aşkın ve içkin şeklinde ayırdıktan sonra bunları da kendi arasında tasnif etti. Ancak nasıl ki iman ediminde insan varoluşu bir bütündür, tıpkı bunun gibi söz konusu tasniflere bir meydan okuma vardır. Öte yandan Tillich'e göre sembol fonksiyonunu kulsala götürme ve dini eyleme dair harekete geçirme bakımından işlevini yitirdiyse, artık o bir işaret olarak kalabilir ve sembollüğü dejenere olmuş olabilir.<sup>26</sup>

## B. TALİ DİNÎ SEMBOLLER

Tillich'e göre bütün asli semboller 'Tanrı'nın üstündeki Tanrı'ya' ulaşmak için araçlardır. Hatta Tanrı da kendi adını aştığı için, Şartsıza ulaşmak için o da bir semboldür. Ancak yukarıda sayılan asli sembollerin inanana kendisini açması yine semboller sayesinde. Tillich bunlara "tali sembol" adını verir. Su, ışık, yağ gibi fiziksel semboller bunlardandır. Yine, asli dini sembollerin sanatkârane bir şekilde yeniden sembolize edildiği veya bunların mesellerde ya da şiirde metaforik ifadeler şeklinde kullanılması da bu türe dahil edilebilir. Bunlar, asli semboller seviyesine yükseltilmemelidir.<sup>27</sup>

25 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 65.

26 Tillich, "The Religious Symbol", s. 318.

27 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 9.

Aynı şekilde dinlerdeki kurban olayına da bu gözle bakılabilir. Normal şartlarda Tanrı'ya sunulmadan önce o nesnelerin Kutsala aracılık ettiğinden söz edilemez. Ancak kurban olarak niyetlenilmesiyle sıradan zaman ve mekanın askıya alınması esnasında, onlar artık ayine götüren araçlar olur. Burada tali olmanın anlamı, sunak olan şeylerin, kutsal daire sine girmeden önce herhangi bir kutsal çağrışımının olmamasında yatar. Bu anlamda asli semboller grubunda yer alan Tillich'in içkin dini sembol dediği ayinsel ile tali sembollerin çoğu zaman iç içe girdiği görülür. Mesela İsa'nın Son Akşam Yemeğinde kullandığı nesneler normal şartlarda hem işaret-sembol olarak hem de tali sembol şeklinde düşünülebilir. Ancak bir ritüel ve ayinde onlar, asli içkin sembollerdir.

Tillich ağırlıklı olarak kullanılan metaforlarda iki tür sembolün birlikte işlediğinin ve böylece onların inanarı Şartsıza ulaştırmaya çalıştıklarının altını çizer. Mesela:

Mezmurların yazarının "Rab çobanımdır", ibaresindeki "Rab" gerçek ve asli dini sembolken, "çoban" şiirsel bir metaforudur. Burada yapılan ayrımların ne dışlayıcı ne de statik olmadığı ilave edilmelidir. Seviyeler birbirine karıştırılabilir ve genellikle bu seviyelerin biri öteki üstünde etkin olabilir yani tali dini sembollerin bir kere asli dini semboller gibi bağımsız bir duruşu vardır ve tabii ki bunun zıddı da doğrudur.<sup>28</sup>

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Tillich bir sembolün semantik açıdan yeni bir yaratıma götürüp götürmediğini tartışmaz. Zira bir metaforun, metaforik bir ifadedeki iki terim arasındaki gerilimin sonucu olduğunu anımsayacak olursak, bu gerilim zihnın imgelem ve yaratıcı gücünü tetikleyerek yeni anlam şoklarına yol açar. Mesela Paul Riceour'un "Bütün bedenler çimendir" (Isaiah 40) metaforundaki 'semantik şok' 'semantik yaratıma'<sup>29</sup> götürür. Ancak öyle gözüküyor ki, Tillich sembolde anlamın ortaya çıkması gibi semantik tahlillere girmez.

28 A.g.m., s. 9.

29 Stiver, s. 116.

Yine Tillich hem işaret hem de sembol olan linguistik oluşumların varlığına dikkat çeker. Linguistik işaret-sembol ile linguistik olmayan işaret sembolü birbirinden ayırmak gerekir. Mesela bir dildeki kelimeler, açıkladıkları anlamın işaretleridir. “Sıra” kelimesi, oldukça farklı bir şeye, yani yazı yazmak için kağıt konulan ya da üstüne oturarak etrafı seyredildiğimiz bir banka işaret eden bir göstergedir. Böyle dört harfli “sıra” kelimesinin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Yine bu anlamda mesela bayrak ya da haç işareti linguistik olmayan sembollere örnektir. Oysa liturji ya da şiir dili, sadece belirli bir anlama işaret eden işaretler olmayıp aynı zamanda gücüne katıldıkları bir gerçekliğin yerine geçen linguistik sembollerdir.<sup>30</sup> Mesela dinî motifleri sanatsal formda ifade etme diyebileceğimiz ilahileri pekala bu bağlamda düşünebiliriz.

---

<sup>30</sup> TC, s. 55-56.

# Dini Sembollerin Hakikati

**T**illich dini sembollerin doğasını analiz ettikten sonra, onların gerçeklik kriterinin ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışır. Öncelikle dini sembollerin genel olarak geçerlilik ölçütünün, ifade ettikleri dini tecrübeye uygunlukları olduğunu söyler. Bu, bütün sembollerin temel kriteridir. Buna, onların “otantikliği” denilebilir. Ona göre, kendî tecrübî temellerini kaybeden ancak gelenekten kaynaklanan sebeplerden ya da estetik değerlerinden dolayı kullanılan semboller otantik olmayan dini sembollerdir. Sembollerin otantiklik kriteri geçerlidir ancak tek başına onların hakikat kriteri için yeterli değildir. Bu bağlamdaki “hakikat” terimi, bütün dini sembollerin referansına ulaşma ya da ulaştırma derecesine işaret eder. Tillich’e göre dini sembollerin gerçekliği problemine pozitif ve negatif olmak üzere iki kriterle yaklaşılabilir. Dinî bir sembolün hakikatini belirleyen negatif kriter ya da nitelik, temel referansa aracılık eden sembolün bizzat kendini olumsuzlaması ve onun şeffaflaşmasıdır. Dinî bir sembolün hakikatini belirleyen pozitif nitelik, onda kullanılan sembolik materyalin kendini sembol olarak hissettirmesidir.<sup>1</sup>

1 Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 10.

Negatif kritere daha yakından bakacak olursak; Tillich'e göre, semboller her şeyden önce herhangi bir empirik eleştiriden bağımsızdır. Doğal bilimlere ya da tarihi araştırmalara dayanan tenkitlerle, sembolleri ortadan kaldırmak mümkün değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, semboller sadece zuhur ettikleri şartlar artık geçerliliğini yitirdikleri zaman yok olurlar. Semboller, deneysel eleştirinin geçersiz kılabilceği bir düzlemde yer almazlar. Bu konuda, Tillich, bakire Meryem'e dair iki örnek vermenin uygun olacağını düşünür. İlkin, Tanrı ile ilişkinin değişen durumuyla bağlantılı olarak Protestanlık'ta Meryem'e dair sembolün ölmüş olduğuna tanık olunur. Çünkü Protestanlık'da Tanrı ile bil-fiil ve doğrudan doğruya ilişki, aracı gücü iptal eder. Bu sembolün ortadan kaybolmasına yol açan diğer sebep ise, bakireliğin yüceltilmesinde ima edilen vecdî ögenin artık önemini yitirmiş olmasıdır. Bu sembol, Protestan dinî durum devam ettiği sürece, yeniden tesis edilemez. O, Protestan âlimler, 'Kutsal Bakireye dair söylenenleri artık deneysel veri doğrulamıyor' şeklinde konuştukları için ölmemişti. Aynı şekilde onun tekrar kutsiyet kazanması, özgün sembolik gücünün iade edilmesi ve dinî benlikte de o, etkiyi uyandırabilmesiyle mümkündür. Örneğin Roma Kilisesi Meryem'i özellikle bizzat Teslisten ayrılmayan özgün bir sembolik güce yerleştirdiğinde, Meryem, İsa ile birlikte-Kurtarıcı olarak tasavvur edilir ve bu durumda Meryem, gerçekten bizzat ilahilik içine alınmış olunur.<sup>2</sup>

Yine İsa'nın bakire Meryem'den doğumu hikayesine de bu gözle bakılabilir Pek çok insan kitlesi arasında bu sembollerin sembol olmak bakımından miyadını doldurmuş olmasının sebebi onun efsanevi karakteri değildir. Sebep, onun teolojik olarak tartışmalı olmasıdır. Ona göre, bu, İsa'nın bütünüyle ilahiliğinin yanında onun tam insaniliğini de kabul eden klasik Hıristiyan doktrini olan Kalsidan (*Chalcedon*) çerçevesinde tartışılır. Bu doktrine göre, insani bir babaya sahip olmayan bir insan varlığının bütünüyle insaniliğinden söz edilemez. O halde

2 Tillich, "The Nature of Religious Language", s. 65-6.

bu hikaye, tarihsel temelde değil de, kendi içsel-sembolik bağlamında tenkit edilmelidir. Demek ki sembollerin hakikati, yaratıldıkları dinî duruma uygunluklarıdır; ve bir başka duruma hitap etmemesi bir bakıma yaratılmış oldukları gerçekliklerini yitirdikleri anlamına gelir. Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu husus, sembollere ilişkin hem olumlu hem de olumsuz kriterdir.<sup>3</sup> Görüldüğü gibi, asli dini sembol seviyesine ait olan İlahinin tecessüm etmiş hali olan İsa'ya ilişkin bazı hususlar Dinî bilinçte doğdukları zamanki etkiyi yapamazlarsa varlıklarından söz edilemez. Bu da demektir ki, sembolik olmayan Bizzat-Varlık dışında, Tanrı'ya ilişkin sembollere sabit, değişmez gözüyle bakılamaz.

Açıkçası şeylerin kutsallığı bizatihi kendilerinin kutsallığından kaynaklanmaz. Ancak belirli şeylerin, aşkın ve kutsal olana tanıklık bakımından özel ve seçkin sembolik gücü vardır. Belirli şeyler ve kişiler, formlar ve olaylar bütünüyle kendi karakterlerinden dolayı değil, fakat anlamların ve çağrışımların zorunlu olmayan ilişkilerden kaynaklanan çağrışımlardan dolayı sembolik bir güce sahiptir. Bu sembolik güç, kutsalı sekülerleştiren bir otonomi yüzünden çözülebilir. Dolayısıyla da sembolün vecdî ve paradoksal karakteri yıkılır.<sup>4</sup>

Tillich sembollerin gerçekliği için öne sürdüğü negatif kriteri iki anlama gelecek şekilde kullanır. Bir yandan sembol asıl referansa götürmekle ya da ondan bir güç getirmekle birlikte dinî benlikte asli referansın yoğunluğunda kendisini yitirtmesi ve şeffaflaşmasıdır. Bunu kendi kültürel belleğimiz çerçevesinde düşünecek olursak, mesela Hz. Muhammed'in miraca yükselmesi olayında miraç sembolizminde bilincin peygamberî hem olumlayarak hem de yadsıyarak aşmak suretiyle ilahi mesajın büyüünde kalmasını düşünebiliriz. Öte yandan negatif kriteri o, zuhur ettikleri durumda olduğu gibi dini tecrübe de etkisini ve işlevini yitirmesi anlamında kullanır. Yukarıda Meryem'e ilişkin verilen örnek bunu açıklamaktadır.

<sup>3</sup> A.g.m., s. 66.

<sup>4</sup> Adams, s. 228.

Tillich rasyonel teolojinin dünyayı ve dini rasyonelleştirmesinin aksine hayattaki her şey gibi dinin de, belirsizlik yasasına tabi olduğunu söyler. Bu “belirsizlik”, aynı zamanda hem yaratıcı hem de yıkıcılık anlamına gelir. Dinin hem kutsallık hem de profanlık yönü vardır. Dindeki bu hem kutsallık hem de profanlık, dini sembolizm hakkında söylenenlerden de bellidir. Dini semboller kendilerini bütünüyle aşan şeye sembolik olarak işaret ederler. Tıpkı semboller gibi, dini semboller de işaret ettikleri şeye katıldıkları için, onların işaret ettikleri şeyle yer değiştirme ve elbette insan zihninde bizzat nihai olma temayülü her daim vardır. Dini semboller böyle oldukları anda, putlaşırlar. Putperestliklerin hepsi, Kutsalın sembollerinin mutlaklaştırılmasından başka bir şey değildir ve onlar, Kutsalla bizzat aynılaştırılmıştır. Örneğin bu şekilde, kutsal bir kişi, bir tanrı haline geldiği gibi, ritüeller de, sadece özel bir durumun ifadesi olmalarına rağmen, şartsız bir geçerlilik kazanırlar. Dinin bütün ayinsel etkinliklerinde, bütün kutsal objelerde, kutsal kitaplarda, kutsal doktrinlerde, kutsal ritüellerde, “şeytanileştirme” (*demonization*) diyebileceğimiz bu tehlikeyi bulabiliriz. Onlar, bizzat kutsalın şartsız ve nihai karakterine yükseldiği anda şeytanileşirler.<sup>5</sup>

Doğrusu sembollerin, bizzat kendileri ve işaret ettikleri şey arasında bir karışıklığa neden olmaları bütün dini sembollerini bekleyen tehlike ve hemen hemen kaçınılmaz bir tuzaktır. Buna, din dilinde putlaştırma adı verilir. Özellikle insanın belirlenmeye karşı koyan doğası bir yana, kültür ve din için de bir müphemliğin varlığını ifade etmeliyiz. Ancak dinin doğasında olan bu müphemliğin kaldırılarak ona bir kesinlik, bir mutlaklık kazandırıldığı bilinen bir durumdur. Belki de bunu yapmanın yolu din dilinin mutlaklaştırılmasından, nihai bir kesinlik kazandırılmasından geçtiği düşünülmüştür. Dolayısıyla dini sembol, putperestlik kabîlinden olabilir, şeytanlaştırılabilir; her ne kadar bizzat nihai dışında hiçbir şey nihai olmamasına rağmen, dini sembol kendini ni-

5 Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 60.



hai gerçekliğe yükseltebilir. Hatta bunun zıddı da cereyan ederek hiçbir dinî doktrin ya da dinî ritüel olmayabilir. Hristiyanlık, kendi sembolizm dünyası içinde, Mesih'in çarmıhında ifade edilen haç sembolünün diğer sembollere göre daha çok hakikat ihtiva ettiğini iddia edebilir.<sup>6</sup> Tillich Hristiyan düşüncesinde bu sembole en esaslı sembol ölçütü gözüyle bakabileceğimizi söyler. Çünkü:

İlahinin hâzır ve nâzırlığının tamlığında bizzat tecessüm eden İsa, bir idol, Tanrı'nın yanında diğer tanrı, havarilerinin ihdas etmek istedikleri bir tanrı olmamak için bizzat kendini feda etti. Ve bu nedenle tartışmasız mesel, Peter ona, "Mesih" unvanını teklif ettiğinde onun kabul ettiği hikayedir. O, bunu, elem ve ölüm bedeliyle kabul eder. Bu, bizzat kendi namına bile putperestlik kabîlinden temayülü inkar etmek demektir. Putlaştırmaya karşı çıkan bu durum, aynı zamanda bütün diğer sembollerin ölçütüdür ve o, her Hristiyan kilisesinin bizzat uyması gereken kriterdir.<sup>7</sup>

Görüldüğü gibi Tillich Mesih ya da Haç sembolünün hakikatlik ölçeğinin kendisinin mutlaklaştırılmasına karşı koyuşuyla doğru orantılı olduğunu söyler. Tekrar belirtmek gerekirse, putlaştırma terimi bütün dinlerin kendilerini güçte ve anlamda nihaiye yükseltmeye yönelik zımni bir temayülünü ifade eder. Öte yandan bütün dinler, yaratıldıkları ve varlıklarını sürdürdükleri semboller sisteminde yaşar. Sembollerin hepsi, dinlerin özel karakterinin ifadesi olduğu sürece varlığını sürdürürler. Bir dinî grubun sembollerinin gücünün sona ermesiyle, o grupta sona ermiş olur. Bununla beraber semboller gücünü idame ettirdiklerinde, onların putperest suistimalleri hemen hemen kaçınılmazdır. Bütün Hristiyan sembolizminin merkezi olan "haç" sembolü, belki de tamamıyla kendini putperestliğe yükseltmeye ilişkin en radikal eleştiri ona karşı en radikal tepkidir. Ancak o bile Hristiyan Kiliseler içinde ayrıca putlaştırma aleti olmuştu. Bu düşünce, negatif perspek-

6 A.g.m., s. 67.

7 A.y.

tifden dini sembollerin hakikatine ilişkin soruya cevaptır. Onların hakikatinin ölçütü, onların işaret ettikler şey yani Bizzat-Kutsal, varlığın ve anlamın gücü hususunda kendilerini yadsıma ölçütüdür.<sup>8</sup> Demek ki, negatif kriterde sembol, nihaiye götürme konusunda aralığa 'evet' derken, kendisinin de bu sırada nihaileştirilmesine kesinlikle 'hayır' der.

Dini sembollerin gerçekliğine ilişkin pozitif kriter, büyük ölçüde onların sembolik materyaliyle ilgili niteliktir. Açıkçası sembolik materyal olarak kullanılan ağaçlar, kayalar, taşlar, hayvanlar ya da kişiler ve topluluklar arasında farklılıklar vardır. Sadece insanın sembolik materyal olması durumunda, semboller gerçekliğin bütününe içerirler. Çünkü yalnızca insanda karşılaşılan dünyanın bütün boyutları birleşmiştir. Bu nedenle sembollerin, sembolik materyallerinin insani kişilikten alınması onun payesi ve değeri için tartışılmazdır. Bu nedenle büyük dinlerde, nihai ilgi kişisel sınırlarda ortaya çıkar ve her ne kadar söz konusu kişi iptal edilmesine rağmen, onun aşıldığı bilinen bir durumdur. Bir başka ifadeyle, dini tasavvur, genel olarak dinlerde kişisel bir gelişme üstüne odaklanır.<sup>9</sup> Bunun böyle olması şaşırtıcı değildir. Nasıl ki insan kendini Tanrı tasavvuru sayesinde kavramaktadır, bunun gibi Nihai ilgi'ye en iyi aracılığı da insan yapabilir. Yine bu sayededir ki, dinlerin soyut felsefi öğreti olmasının da önüne geçilir. Mesela İsa, Buda ve Muhammed bu salt kavramsallaşmaya meydan okur. Demek ki, dinin somuta dokunduğunun en somut ifadesi merkezî kişilikler üzerinden kendi toplumlarına açılmalarıdır. Şu halde sembolün gerçekliğine ilişkin pozitif kriter ise, sembolün insanın şahıslığıyla ne kadar ilgili olmasıyla doğru orantılıdır.

Tillich'in açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, dîni sembollerin kriteri onların hakikatinin, sembolik materyalle ilgili olgusal ifadelerin geçerliliğiyle ilgili olmadığı görülmektedir. Mesela İsa'nın tarihsel gerçekliğini tartışmak ona göre

8 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 10.

9 A.g.m., s. 11.

kesinlikle Mesih sembolünün gerçekliğiyle ilgili bir tartışma değildir. Onunla ilgili anlatılan tarihsel bilgileri denetlemeye çalışmanın din dili açısından hiç bir önemi yoktur. Önemli olan onun Dinî bilinçte gördüğü fonksiyondur. Öte yandan Mesih'in sembolikliğini de olgusal ifadeler kesinlikle belirlemez.<sup>10</sup> Yine sembollerin kognitif yargılar anlamında doğru ya da yanlış oldukları söylenemez. Ancak ortaya çıkmaları hususunda onların otantik ya da otantik olmadığı; etkileme güçleri hususunda yeterli veya yetersiz olduğu; varlığın nihai gücüyle irtibat hususunda ilahi ya da şeytani olduğu söylenebilir.<sup>11</sup>

Demek ki, bir sembolün hakikati ya da geçerliliği, sembolü yaratan bilinç ile sembolün işlevsel olduğu bilinç arasındaki içsel bir bağlantıya işaret eder. Sembolün hakikatine yönelik şüphe, aslında Şartsız aşkına yönelik bir mantalite değişimine yani yeni bir tutuma işaret eder. Yegane kriter şu olmalıdır: Sembolde Şartsız kendi şartsızlığı içinde ele geçirilmeli ve şartlı bir şey Şartsız seviyesine yükseltilmemelidir.<sup>12</sup> Şu halde dini bir sembol, gönderdiği ilahinin gücüne katıldığı sürece ve dolayısıyla, sembole sarılanı ilahi olandan pay aldırttığı ölçüde ve de temsil ettiği vahyi ifade edebiliyorsa, o, doğru bir sembol demektir.<sup>13</sup>

---

10 A.y.

11 Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* içinde, s. 409

12 Tillich, "The Religious Symbol", s. 316.

13 ST, I, s. 239.

## Sembol ve Referans İlişkisi

**D**in dilinde “ima edilen şey” (referans) problemi önemli bir meseledir. Dinî bir sembolün neyi ima ettiği sorulabilir. İma edilene nasıl vasıl olunur? Eğer sadece sembollerle ona erişilebilirse, ulaşılan bir şeyi nasıl bileceğiz? Bu tür sorular kesinlikle yerinde sorulardır. Bütün bunlar şu soruda özetlenebilir. Dini sembollerin ima ettiği şeye dair sembolik olmayan bir ifade var mıdır? Bu soru olumlu olarak cevaplandırılmazsa, din için sembolik dilin zorunluluğu onanamaz ve bütün argüman kısır döngüye döner. O halde soru şöyledir: dini sembolizmin ima ettiği şey nedir ve o, semboller dışında nasıl bilinebilir? Dini sembollerin ima ettiği şey nasıl bilinebilir? Dini sembol ile onun göndermede bulunduğu şey arasındaki ilişki nasıldır?<sup>1</sup> Sembol bizatihi kendinden başka bir şeyi temsil eder. O pay aldığı şeyin güç ve anlamının yerine geçer. Bu, her sembolün temel bir işlevidir. Madem ki semboller kendilerinden başka bir şeyin yerine geçiyor, o halde niçin “sembollerin temsil ettiği şeye doğrudan doğruya sahip değiliz? Sembollere niçin ihtiyaç duyarız?”<sup>2</sup>

1 Tillich, “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 6.

2 Tillich, “The Nature of Religious Language”, s. 56.

Nihai hakikatin boyutu, Kutsal'ın boyutu olduğuna göre, dini sembollerin kutsalın sembolü olduğunu söylediğimizde yanlış bir şey söylemiş olmayız. Sembolü asıl tanımlayışımıza göre, dini semboller Kutsal'ın kutsallığına katılırlar. Ancak katılım özdeşlik değildir ve dini semboller bizatihi kutsal da değildirler. Tamamıyla aşkın olan Kutsalı, sembolün bütünüyle karşılamasından söz edilemez. Dini semboller, tecrübi gerçekliğin bize verdiği malzemeden devşirilir. Dinler tarihinin bazı kesitlerinde, uzam ve zamandaki her şeyin Kutsal için bir sembol olduğu dikkati çeker. Dünyada karşılaştığımız her şey varlığın nihai temeline dayandığına göre, varolan her şeyin kutsala aracılık etmesi gayet tabiidir. Bu husus, dinler tarihinde oldukça anlaşılmaz gibi görüneni açacak olan anahattır. Bu, insan zihni ile onun kendi nihai temeli ve anlamı arasındaki özel bir ilişkiye, gerçeklikteki her şeyin, bir sembol olarak etki edebilmesidir.<sup>3</sup> Tillich'e göre dini semboller hakkındaki bu kaosun görünüşteki kapalı kapılarını açmak için sadece şu sorulmalıdır: "Sembolize edilen nihai ile bu sembollerin ilişkisi nedir?" Bu soru cevaplandırıldığı takdirde, ortadaki anlamsızlık yok olur. Aksi halde onlar, insan bilincini ve bilinç altını kontrol eden, insan zihninin en ifşa edici, en özgün, en güçlü yaratımları olarak telakki edilir.<sup>4</sup> Sembol referans ilişkisi iyi kurulamazsa, ya Bizzat-Varlık anrtopomorfik olarak ilan edilir, ya da semboller aracı olma mecralarından çıkarılarak, asli nihai hüviyete büründürülür.

Tillich'e göre, din dilindeki göndermede bulunan şeyi, fenomenolojik ve ontolojik olmak üzere iki yolla analiz etmek mümkündür. Her iki yol da, ima edilen şeyi mümkün olduğunca olduğu gibi yakalamaya çalışır. Bilindiği gibi tümevarımsal yol, asıl meselenin dışında gezinir. Çünkü gözlem ve çıkarsama sadece sonlu objeler dünyasında sonuç verir. Fakat her dini sembolün niyeti sonluluğu aşan şeye işaret etmektir. Dolayısıyla, sonlu ilişkiler dünyasının hiçbir parçası

---

3 A.g.m., s. 59.

4 A.g.m., s. 60.

dini sembollerin referansı olamaz. Demek ki, tümevarımsal yolla ona ulaşmak mümkün değildir.<sup>5</sup>

Fenomenolojik yaklaşım kutsal (*holy*), gerçeklikle bazı karşılaşmaların bir niteliği olarak tasvir eder. Kutsal, diğer objeler arasındaki bir obje olmayıp, "karşılaşmadaki bir nite-likdir". Ancak, o, objeler bütününde temeli olmayan duygusal bir tepki de değildir. Kutsal tecrübesi, tecrübenin obje-suje yapısını aşar. Sonlu bir objede cisimleşen kutsal tarafından cezbedilen suje, bu karşılaşmada kutsallık kazanır. Söz konu-su tecrübenin analizinde, kutsal her nerede ortaya çıkarsa onun hem çekici hem de ürpertici olan nihai bir ilgi meselesi olduğu zuhur eder. Tillich, kutsal tecrübesinin fenomenolojik analizinin, özellikle Rudolf Otto tarafından mükemmel bir şekilde yapıldığına dikkat çeker. Fenomenolojik analiz, dini sembolleri kullanırsa, bu tahlilinde o, kastedilen şeyi açığa vurmaya çalışır. Ancak o, tasvirin ötesine geçemez. Fenome-noloji, açıklık getirdiği fenomenin geçerliliği sorununu orta-ya atmaz.<sup>6</sup>

Tillich dini sembolizmin referansına ulaşmanın diğer yo-lunun, ontolojik yol olduğunu ifade eder. O, insanı varoldu-ğu dünyaya bağlılık içinde analiz eder. Ontolojik yaklaşım, farklı açılardan sonlunun sonluluğunu inceler; bireyin sonlu-luğunun farkındalığıyla bağlantılı olarak kaygıya (*anxiety*) işaret eder ve nitekim her şeyin temeli olan Bizzat-Varlık (*be-ing-itself*) sorununu ortaya atar. Bu yaklaşım, kutsal ve kut-salda ima edilen nihai ilgi şeklindeki dini sembolizmin refe-ransını bulmaya çalışır. Onun bu çabasını bir tecrübe içinde yakalamaya çalıştığı söylenemez. O, bunu esasında varlığın karakteri yani her şeyin neliği çerçevesinde bulmaya gayret eder. Görüldüğü gibi, ontolojik metod, hakkında dinin sem-bolik ifadelerde bulunduğu bir varlığın varoluşunu tartış-maz; bu metod, karşılaşılan dünyanın sonluluğuna dair bir analiz verir ve bu analiz sayesinde o, bizzat kendini aşan

5 Tillich, "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 6.

6 A.g.m., s. 6-7.

–sözkonusu sonluluğun ötesine işaret eden– bir nitelikle karşı karşıya kalır. Söz konusu analizin vardığı yer, dini sembollerin referans ettiği şeydir. Tanrı bahsinde de ifade edildiği gibi, “bizzat varlık”, “varlığın gücü”, ya da “nihai gerçeklik” veya “nihai ilgi” gibi metaforik isimler verilebilir. Böyle isimler bir varlığın isimleri olmayıp, varlığın bir niteliğidir. Dini semboller bu niteliği ilahî isimlerde ifade ederlerse, bu isimlerin referansının onların lafzi anlamını sonsuzca aştığı da ima edilmiş olur.<sup>7</sup> Bu tahliller gösteriyor ki, dini sembollerin referansına, insanın karşılaştığı sonluluk tecrübesinin sonsuzluğu ima etmesiyle ulaşılır.

Elbette ontolojik analizin ulaştığı nihai’yi fenomenolojik yol kutsal olarak ifade eder. Dolayısıyla, Tillich, “fenomenolojik tasvirin içerdiği şey aynı zamanda ontolojik analizin ve dini sembollerin referansının bir araya geldiği yerdir”,<sup>8</sup> der.

---

7 A.g.m., s. 7.

8 A.y.

# Dini Sembollerin Kaynağı

## A. MİT-SEMBOL İLİŞKİSİ

### 1. Mit

Tillich'de dini sembollere kaynaklık etmesi bakımından mit-sembol ilişkisini ele almadan önce, genel olarak bir mit çerçevesi çizelim. Mit bir simge olmayıp, insan zihnini uyarıcı kutsal şeyin doğrudan ifadesidir. O, bilimsel ilgiyi doyurmaya yönelik bir açıklamadan ziyade, hayli geçmiş dönemdeki bir anlatı formundaki gerçekliğin yeniden yaşanmasıdır. Bu bilgi, derin dinî ihtiyaçların, ahlaki amaçların, toplumsal bağlılığın karşılanması gibi pratik ihtiyaçlara cevap verir. Mitin ilkel kültürlerde vazgeçilmez bir işlevi vardır; o, inancın ifadesidir hatta inancı derinleştirir ve onu şifreler; ahlaki korur ve ona güç verir; ayinin üretkenliğine kefil olur ve insan için örnek olacak pratik kuralları ihtiva eder. Demek ki mit, ilkel inancın ve ahlaki bilgeliğin bir dışa vurumudur.<sup>1</sup>

Ancak mitsel imgenin ilk kez ortaya çıkması bir imge ya da tinsel ifade olarak alınamaz. O, gerçek ve ideal, varoluş ve anlam küresi arasında ayrımın olmadığı ancak onlar arasında yani insan düşüncesinin, inancının ve eylemi arasında her za-

---

1 Malinowski, *Bitiyü, Bilim ve Din*, s. 98.



man bir akımın cereyan ettiği yerde kök salar. İlk toplum-  
daki insanın düşünme modu somuta dönüktür ve dünyayı  
anlamadaki referansı doğaüstüdür.<sup>2</sup> Onlar, düşüncelerinin  
ve eylemlerinin temel dinamiğine göre: “gerçeklik, bir güç,  
etkinlik ve süre olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla asıl  
gerçeklik kutsal olandır; zira, yalnızca kutsal olan mutlak-  
tır, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür.”<sup>3</sup>

Açıktır ki mitsel düşünce modunda tamamen belirlenmiş  
nesnel bir dünyayı meydana getiren ideal ve rasyonel form-  
ların varlığından söz edilemez. Aksine, burada bütün gerçek-  
lik, somut bir bütün içinde sezilir. Mitsel düşüncenin oluşturu-  
duğu her özel sentez, sadece tamamen bütünde aşikar olan  
bir niteliği, bir yapıyı tecessüm ettirir; yine bu düşünce miza-  
cında, her şey ayrıma, farklılaşmaya gidilmeksizin bütüne  
dokunmak suretiyle oluşturulmaktadır. Belirli bir obje soyut  
düşüncede olduğu gibi bütünden koparılabilir ya da ondan  
ayrı düşünülemez. Varlığı anlamak için tümel nitelik ve nice-  
lik yasası burada geçerli değildir ancak onlar her bir cüzde  
zaten açıkça canlı ve etkin bir şekilde vardır. Bu anlamda on-  
lar için bir şey ve onun sıfatları arasındaki bir ilişkiden söz  
edilemez. Çünkü bu düşünce modunda sıfat, herhangi bir şe-  
yi tanımlayan yönlerden bir şey olmayıp, bilakis, o şeyin bü-  
tünü içinde bu sıfat ifade edilir ya da orada mevcuttur. De-  
mek ki, mitin oluşumunda şeylerin pasif bir tasavvurundan  
söz edilemez; burada bütün tasavvurlar bir his ve irade edi-  
minden, bir tutumdan başlar. Belki de her neyse onu, o yapan  
yaşam hissinin dinamikliğinde kavrarız.<sup>4</sup>

Mitsel bilincin farklı şekillerde dışa vurduğu oluşumları  
besleyen onlardaki kutsal fikridir. “Kutsal kendisini bir şey  
vasıtasıyla ifşa eder: Sembollerde, mitoslarda tezahür eder.  
Fakat kesinlikle bütünüyle ve dolaysız olarak zuhur etmez.”<sup>5</sup>  
Esasında burada semboller çift yönlü bir iş görürler: Bir yan-

2 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 238.

3 Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 25.

4 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 62-9.

5 Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, Londra, 1958, s. 26.

dan kutsalın tezahür ettiği nesne konumundayken, öte yandan da inananların kutsala her başvurusunda kesinlikle elzem olan vasitalardır. Kutsal bizzat tümüyle kendini aracısız bir şekilde ifşa edemez. Ancak kutsala vasıta olan şeyler de tamamıyla kutsal olabilir. Esasında kutsalın diyalektiği, her tazahürün biricikliği ile arketipin genel formu arasında zuhur eden bir med-cezirden başka bir şey değildir.

Kültürde daha önce farklı biçimlerde ve şeylerde açılan kutsalın, en son ve en kuşatıcısı şekilde ifşa olan şeye form işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Elbette daha önce bu işlevi yerine getirenler daha tam olan için bir hazırlık, bir merdivendir ancak o artık daha cılız kaldığı için yerini ötekine devreder. Tıpkı Yahudilerin Yahova'sı onların dilsel ve tarihsel gelişimine karşılık gelirken, aynı işlevi daha önce yerine getiren eril Baal ve dişil Belit tanrısal çifti artık veda etme durumunda kalmıştır ve Yahve'ye geçit vermiştir.<sup>6</sup> Mitin gelişmesi demek, onun sadece daha önceki bir dönemdeki belli özelliklerinin gelişmesi anlamına gelmeyip, aynı zamanda, onların pek çoğunun da artık yok edildiği anlamına gelir. Elbette bu diyalektik sadece mitsel bilincin içeriğine değil, onun içsel formuna da etki eder.<sup>7</sup>

Nitekim "insan kendi toplumunun formunu kendi mitleri sayesinde şekillendirir"<sup>8</sup> demek, isabetli bir tespit olacaktır. Hatta bu düşünceye daha daraltılmış bir perspektiften baktığımız zaman, aynı kalıpların bu kez de insani tecrübeye biçim verdiğini söyleyebiliriz: Zira "dini sembollerin başka bir dünyanın gizemli bilgisini verip vermemesi sorun değil, asıl sorun bizi biçimlendiren tecrübeye form vermesidir."<sup>9</sup>

Öte yandan kutsalın ansızın kendini ifşa etmesiyle dünyanın kurulduğu esasına dayanan mitoslarda insan, kendi yaşamında yeniden üretilmesi gereken bazı modeller belirler.

6 A.g.e., s. 3-4.

7 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Cilt 2, s. 235.

8 Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Macmillan, Londra, 1949, s. 104.

9 A.g.e., s. 114.

Böylelikle insan prototip olan ilahi davranışların devamlı güncelleştirilmesi suretiyle, dünyayı kutsalın dairesi içinde muhafaza eder. Mitsel davranış, dünyada insanı aşan bir modele öykünüşle, örnek bir senaryonun tekrarıyla ve kutsal dışı zamandan sıyrılmak ve ilahi zamana rapt olmak suretiyle varolan bir varoluş şeklidir. Mitos, insan davranışlarına kutsalın tecrübesini verirken, yine insana bu dünyadan tamamen farklı olan ilahi dünyanın bilincinin uyarılması ve korunması işlevini kazandırır. Mitosun şifresi sayesinde bu dünya, saydamlaşabildiği gibi, başlangıçtaki yaratılma olayının çağdaşı haline de gelir.<sup>10</sup>

Mitte insan, profan yani kutsal olmayan kronolojik nitelikteki zamanının dışına çıkar. İnsan nitelik bakımından farklı bir zamana, hem en eski hem de sonsuza dek yakalanma çabası içinde olunan 'kutsal' bir zamana açılır. Mesela bir kurban ayininde hâlihazırdaki zamanın dışına çıkılarak bu eylemin pay aldığı ana bir açılma vardır. Aslında genel olarak ilkel insanlığın bütün ayinlerinde, ritüellerindeki temel temayül, "Tanrılar başlangıçta ne yaptılarsa biz de onu yapalım" şeklindeki Hint vecizesine uygundur. Daha doğrusu mitsel bilinçte sadece ritüeller açısından değil, insanların bütün yapıp ettikleri için aynı şeyi söylemek mümkündür. Çünkü arkaik dünyada "dindışı" diye bir eylemden söz etmek mümkün değildir. Belirli bir anlamı olan her eylem –avlanma, balıkçılık, tarım, savaş, oyunlar, evlilik– şu ya da bu şekilde kutsal olana katılmaktadır. Sadece eylemler değil, aynı zamanda nesneler de ancak bir arketipi tekrar ettiği ölçüde gerçeklik kazanmaktadır. Buradan modern zihin ile arkaik zihin arasında bir kıyaslamaya gidecek olursak, ilki için kişisel an önemliken, öteki için ortak kolektif yapılardan pay alınması hayatiyet taşımaktadır.<sup>11</sup> Zira bir nevi mitoslar bağlamında düşünebileceğimiz ritüeller, başka bir kanalın gereği gibi ifa-

10 Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, s. 410 vd.; Riés, "Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik", *Din ve Fenomenoloji* içinde, s. 16-8.

11 Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, s. 35 vd.

de edemeyeceği tecrübelerin sembolik bir dönüşümüdür. Çünkü ritüeller aksi durumda kesinlikle farkında olamayacağımız şeyi fark etmeye aracı olurlar.<sup>12</sup>

Peki, her ne kadar yukarıda zımnen ifade edilmiş olsa da, bu mitosların materyalleri ve kaynağı nedir? Doğrusu *mitosun* hakiki materyalleri, yarı dinî-yarı büyüsel, yarı ilahî-yarı şeytani, yarı ulvi-yarı sufli, yarı soyut-yarı somut varlıklardır.<sup>13</sup> Söz konusu bu varlıkların insan varoluşunda etkilediği alan bilinçdışıdır. Öyle ki varoluşun derinlik boyutuna doğru ne kadar ilerlenirse, bilincin ötesinde uzanan bilinçdışı seviyeye doğru o kadar mesafe kat edilir. Aynı zamanda kolektif bilinçdışına doğru da ilerlenmiş olunur. Böylece kolektif bilinçdışının önemini vurgulayan her din dili, dinin sosyal yönünü de vurgulamış olur.<sup>14</sup>

Mitler, düşsel öğelerle aynı kaynaktan, aynı kolektif bilinç altından beslenirler. Sonuç itibariyle mit, insan psişesinin subjektif öğelerini ve doğduğu dünyanın açılıp serpildiği kültürün objektif kalıplarını birleştirir. Demek ki, mitte insanın subjektif yönü ile yine ondan bu şekilde çıkmakla birlikte kültürde nesnelleşen objektif modlar bir araya gelir. Mit dünyanın biçimlenme tarzının canlı imgesidir. Mit, arketiplerin perdesidir; arketipler sembollere dönüştüklerinde, onların tezahür modudur. Sembolde motor fonksiyonunu yerine getiren şeyin arketip olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekte sembol, insandaki bilinçli ve bilinçsiz yön arasında arabuluculuk yapar.<sup>15</sup> Şu halde arketipin dinamik bir şekil ve imgelerin düzenleyici yapısı olduğuna şahit olmalıyız. Ancak o, aynı zamanda imgelerin meydana gelişinin bireysel, biyografik, kültürel ve toplumsal yoğunlaşmalarını her zaman aşmaktadır.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Langer, s. 52.

<sup>13</sup> TC, s. 11.

<sup>14</sup> Bettis, s. 171.

<sup>15</sup> Meslin, s. 194.

<sup>16</sup> Durand, s. 53.

Ancak mitlerle ilgili olarak altı çizilmesi gereken hususlardan biri de, ilkel bir toplulukta, bugünkü anlatıldığı haliyle sadece anlatılan bir anlatı olmayıp, yaşayan bir gerçekliktir. Bir romanda karşılaştığımız bir kurgu gibi algılanmayıp onların bilincinde, eski zamanlarda yaşanmış ve o zamandan beri de insanın kaderini sürekli etkileyen canlı bir gerçeklik olduğuna inanılır. Mesela Hristiyanlıkta İsa ile ilgili anlatılanlar, inanan bir Hristiyan için ne ifade ederse, mit de ilkel bilinçte onu ifade eder. Mitin ilkellerdeki işlevini anlamak için Kutsal kitaplı dinlerin ayininde ve etiğinde yaşayan, inançlarında egemen olan ve davranışı yönlendiren kutsal öykülerle karşılaştırılabilir.<sup>17</sup>

Öyle gözüküyor ki mitler, bir bakıma insanın kendini anlayıp anlamlandırması için de bir vasıtaadır. Mesela yaprakların hışırdaması, rüzgarın uğuldaması, güneş ışığının raks edip parlaması, orman yaşamının hiç de bildik gelmeyen ses ve tınıları, mitsel bilinç tarafından, bütün bunlarda ikamet eden pek çok ruhların doğrudan doğruya tezahür etmesi olarak idrak edilir. İşte bu anlamda tarım ve hayvancılıkta yetiştirme ve hasat ritüelleri de verimi arttırmak ve olumsuz şartları bertaraf etmek gayesiyle söz konusu ruhları adeta yola getirmek için yapılmıştır. Hatta toprağın işlenip verim alınabilmesi için her eylemin ve her dönemin farklı farklı tanrılarının olduğuna inanılır ve onlar gerektiğinde usulüne uygun bir şekilde harekete geçirilirdi. Yine ateşin bulunmasını, alet yapımını mitsel bilinç kendi tanrılarının bir lütfu olarak düşünür. Şimdi insanın bu çerçeve içinde kendisini eylemlerinde tam bir şahıs olarak düşünmesi mümkün müdür? İnsan eylemlerinde bütün bir şahıstır. İnsan bilinci zamanla ziraat vb. yapıp etmelerinde mitsel aracı güçlere başvurmaksızın bizzat kendi eylemleriyle bunları başardıklarını fark ettiklerinde, kendi şahıslıklarını da fark etmişlerdir. Bu an, sadece insanın kendini fark etmesi için bir başlangıç olmamış, aynı zaman da şahıs tanrıları tasavvur edebilmek için de bir adım

---

17 Malinowski, s. 98.

olmuştur. Ancak burada insan zihni ilginç bir git-gel yaşamıştır; insan kendi tamamlanmış kişiliğini Tanrı'ya transfer etmekle ya da ona bunları ödünç vermekle kalmamış, aynı zamanda kendi bilincinin ya da bizzat kendisinin farkındalığına bu şekilde varmıştır.<sup>18</sup>

Kaldı ki, kutsalın insana ait temel bir düzlem olduğunu ifade etmiştik. Zira insan, bütün gerçeklik içindeki yerini sadece Tanrı'ya bağlı olarak, Tanrı karşısında bulabilir. Ne zaman ki insanı bütün haldeki gerçekliğe yerleştirmeye kalkışalım, Tanrı, zorunlu bir ufuk olarak çıkar karşımıza. Dahası insanın kendini bilmesinin, kavramasının miyarı, ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruyla doğru orantılıdır ya da bu tasavvur sayesinde kendini anlar. Öte yandan ahlaki açıdan da insanın en üst skalasıdır Tanrı; ya da insan baştan aşağı Tanrı olma isteğidir. Demek ki insanın Tanrı'yla ilişkisi, onun varoluşunun zihinsel, tinsel ve ahlaki alanının üst tavanının belirlenmesi için gereklidir.<sup>19</sup> Kısacası Cassirer'in de gayet iyi ifade ettiği gibi, "insanın kendi bilincinin farkındalığına ya da şuuru-na Tanrı tasavvurları sayesinde ulaşır."<sup>20</sup>

## 2. Tillich'de Mitsel Düşünce

Tillich'e göre mitsel bilinç, gerçekliği çepe çevre yakalaya-bilmenin en iyi ortamıdır. Bu zihinsel tutum her ne zaman gerekirse o zaman, mitsel bilinç şu ya da bu şekilde iş başındadır. Mit, hem entelektüel hem de kültürel küredeki her şeyin asli ögesidir.<sup>21</sup> Dolayısıyla mitsel bilinç ile dini bilinç birbirine karşıt olmayıp, bunlar arasında bir koşutluk vardır. Yahudi peygamberlerin pagan mitolojisine karşı mücadelesi din-mitoloji çatışmasından ziyade, mesela Yahveciliğin Baalcığa karşı mücadelesinde olduğu gibi, dinî veya mitsel olarak onları belirleyen şeyler arasındaki güç mücadelesidir. Ancak Baal di-

18 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 201-211.

19 Gusdorf, s. 33, 68, 104-5.

20 Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Cilt 2, s. 211.

21 Tillich, "The Religious Symbol", s. 311.

ninde mitolojik ögenin etkin olması gibi, Yahve dininde de etkindir. Yahve miti tarihin tecrübî gerçekliğiyle bağıntılı tarihsel bir mittir. Elbette aşkınlığın bu Tanrıda da olduğu bir gerçektir. Yahve şartsızlığını dinî edimde yönelimsellikle kazanır. Ancak ne olursa olsun, burada altı çizilmesi gereken husus, dini bilinçten mitsel öge uzaklaştırılamadığı gerçeğidir.<sup>22</sup>

Tillich, mit konusuna giriş yaparken bahsettiğimiz miti doğal mit olarak isimlendirirken, bir de tarihsel mit olduğuna dikkat çeker:

Dünya eski İran'da olduğu gibi iki tanrısal gücün mücadele alanı olarak görülürse, bu tarihsel bir mittir. Yaradılışın Tanrısı bir milleti seçer ve bu millete bütün tarihi aşan bir sona doğru tarih boyunca yol gösterirse, bu da tarihsel bir mittir. –Aşkın tanrısal bir varlık– İsa zamanın tamlığı içinde ortaya çıkar, yaşar, ölür ve yeniden dirilirse, yine tarihsel bir mittir.<sup>23</sup>

Tillich tam olarak mitle neyi kast eder? İmanın sembolleri soyutlama ya da kavramsallaştırma diyebileceğimiz tecrit yoluyla meydana gelmez. Söz konusu semboller Yunanca “*mythos*” -mit, efsane- anlamındaki “tanrıların hikâyelerinde” biraraya getirilir. Bu bağlamda Tanrı'ların insani kişiliklere benzer olan, cinsel bakımdan ayrımlaşmış, birbirlerinin soyundan gelen, birbirleriyle aşk ve mücadele ilişkisi içinde bulunan, dünyayı ve insanı yaratan, zaman ve mekan içinde eylemde bulunan bireyselleşmiş şahsiyetler olduğunu ifade etmemiz gerekir. Tıpkı insanlar gibi onlar da, insana has olan izzet ve sefalet, yaratıcılık ve yıkıcılık gibi özelliklere sahiptir. Onlar insanların kültürel ve dinî gelenekleri oluşturmada etkindirler. Kutsal ayinleri beslerler. Mitler bir bakıma kutsal yer ve kişilerde Tanrıların tecelli etmeleriyle bir kült yaratılması anlamına gelir. Bununla birlikte onlar, bizzat kendileri, varolan her şeyin ötesindeki bir kaderin hakimiyeti ve tehdidi altındadırlar. Bu, en etkileyici bir biçimde antik Yunan'daki, mitolojidir. Bununla birlikte, bu karakterlerin birçoğu her

22 Tillich, a.g.m., s. 309.

23 DF, s. 53

mitolojide bulunabilir. Tillich'e göre, mitolojik tanrılar genellikle eşit değildirler. En tepede, Yunan'da olduğu gibi, yönetici bir Tanrı, Hindistan'da olduğu gibi tanrılardan bir üçleme ya da İran'da olduğu gibi bir tanrılar ikiliğinin bulunduğu bir hiyerarşi vardır. En yüksek tanrılarla insan arasında aracılık eden, insanın ölümünü ve acısını da zaman zaman paylaşan kurtarıcı tanrılar vardır. Bu, mitin her daim değişmekle birlikte temelde aynı kalan büyümlü dünyasıdır. İnsanın nihai ilgisi, kutsal figür ve eylemlerde sembolleştirilir. Demek ki mitler, imanın Tanrı-insan karşılaşmaları ile ilgili hikâyeleri bir araya getiren sembollerdir.<sup>24</sup> Kutsal karşılaşmanın şahısal nitelikler içinde cereyan ettiğini belki büyük mitolojik dinler doğrular niteliktedir. Mitsel tanrıların hemen hemen hepsi şahıs tanrıdır. Onlar insan beni (*self*) için bir şahıstır.<sup>25</sup> Bununla birlikte Şartsız aşkın, bütünüyle idrak edilemez. Dinî bilinç açısından Şartsız'ın idrak edilmesi zorunludur ve bu sadece mitsel kavramlarla yapılabilir."<sup>26</sup>

Peki, sembollerle mitlerin ilişkisini ya da sembollerin nereden doğduğunu soracak olursak: Tillich sembolik materyalin, kişisel, toplumsal ve politik kürelerden alındığını<sup>27</sup> söyler ve ancak son tahlilde kaynağının, grup bilinçaltı ya da kolektif bilinçaltından beslenen mitler olduğunu söyler. Her ne olursa olsun, mesela bir kelime ve ya bayrak bu grubun kabul etmesinden zuhur eder; onlar isteğe dayalı olarak yaratılamaz ve bazen olduğu gibi, her hangi bir sembol bu şekilde yaratılsa bile, o, bir grubun bilinç altının sadece "evet" dediği bir semboldür. Bu şu anlama gelir: İnsan grubunun bu içsel durumu bir sembolün varlığına son verdiği anda, o ölür. Sembol artık her hangi bir şey "ifade" etmez. Pagan tanrıların hepsi bu şekilde yok olmuştur. Onların zuhur ettiği şartlar değiştiğinde, semboller de ortadan kaybolmuştur.<sup>28</sup>

24 A.g.e., s. 48-9.

25 Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, s. 25.

26 Tillich, "The Religious Symbol", s. 310.

27 ST, III, s. 357.

28 TC, s. 58.



İmanın dili sembol olduğu için, mitler, bütün iman aktlarında hep mevcuttur. Ancak mitlere aynı zamanda insanlığın büyük dinlerinin her birinde saldırılır. Onlar, bu dinlerde eleştirilip aşırlılar. Bu eleştirinin nedeni, mitin doğasının bi-zâtihi kendisidir. Mit, gündelik deneyimden türetilmiş malzeme kullanır. O, tanrılara dair hikâyeleri, zaman ve mekanın ötesine gitmek, her ne kadar nihai olanın özünde olsa da, zaman ve mekan çerçevesi içine yerleştirir. Tanrısal olanı çeşitli figürlere böler, onların her birinin nihailiğinin altını keser. Bu kaçınılmaz olarak hayatı, toplumu ve bilinci mahvedebilen çatışmalarına götürür.<sup>29</sup> Demek ki dini sembollerin beslendiği kaynak olan mitleri din aşmaya çalışır. Çünkü din, Tanrı ile insan ve dünya arasındaki mesafeyi vurgularken, mit bu mesafeyi yaklaştırmaya çalışır.

Mite yönelik eleştiri her şeyden önce, Tanrısal olanın bölünmesini reddeder. Tanrı'lar arasında bir iş bölümünden ziyade güçlü bir tek Tanrı'yı ikame etmeyi hedefler. Aslında tek bir Tanrı bile mitolojik dilin bir nesnesi olabilir ancak, her ne olursa olsun mitsel düşüncede, aynı Tanrı zaman ve mekan çerçevesi içine çekilir. Hatta o, somut ilginin içeriği yapılsa nihailiğini kaybeder. Bu durumun bir sonucu olarak mit eleştirisi, sadece çok tanrılı mitolojiyi hedef almaz.<sup>30</sup>

Tillich'e göre bu anlamda monoteizm de mit eleştirisinin kapsamı içine girer. O, mit eleştirisi için "mitten arındırma" (*demythologization*) kavramını kullanır. Ona göre bu sözcük, hem Eski hem de Yeni Ahit'te, Cennet, Adem'in Kovulması, Nuh Tufanı, Museviler'in Mısır'dan kovulması, İsa Mesih'in bakire Meryem'den doğması, onun birçok mucizeleri, yeniden doğuşu ve Göğe yükselişi, dünyanın yargıcı olarak onun beklenen dönüşü ile ilgili hikâyeler ve sembollerdeki mitsel unsurların incelenip işlenmesi bağlamında kullanılmıştır. Kısacası içinde Tanrı-insan etkileşiminin anlatıldığı bütün öyküler, karakter bakımından mitolojik hikâyeler olarak değer-

<sup>29</sup> DF, s. 49.

<sup>30</sup> A.g.e., s. 49-50.

lendirilir ve mitten arındırılmanın konusu olurlar. Tillich'in Tanrı hakkında söylenenlerin sembolik olduğu kaidesini hatırladığımız zaman, bahsedilen hikayelerin lafzi anlamda düşünülemediği açıktır. Peki, bu olumsuz ve yapay kavram ne anlama gelir? Ona göre bu kavram, bir sembolü bir sembol, bir miti de bir mit olarak tanıyıp tasdik etmenin zorunluluğuna işaret ettiği takdirde, kabul edilmeli ve desteklenmelidir. Sembollerin ve mitlerin bütünüyle ortadan kaldırılması anlamına gelirse reddedilmelidir. Ancak insan bilincini bir sembol ve mit üreten fabrika gibi düşünecek olursak, bunların bütünüyle ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığı açıktır. Bir mit başka bir mitle değiştirilebilir. Fakat mit insanın tinsel yaşamından sökülüp atılamaz. Zira nihai ilgimizle ilgili sembollerde mitsel öğeler mevcuttur.<sup>31</sup>

"Mitten arındırma" kavramından sonra Tillich onunla paralel düşünebileceğimiz "parçalanmış mit" (*broken myth*) kavramını kullanır. Bir mit olarak anlaşılan, fakat ortadan kaldırılamayan ya da değiştirilemeyen bir mite "parçalanmış mit" adı verilebilir. Tillich Hristiyanlığın, doğası gereği parçalanmamış bir miti reddettiğini söyler. Çünkü nihai olanın nihai olan olarak tasdik etme ve herhangi bir puta tapmayı reddetme demek, parçalanmamış bir miti reddetmek demektir. Dolayısıyla Kitab-ı Mukaddes'deki bütün mitolojik unsurların mitolojik olduklarının kabul edilmesi gerekir. Fakat onlar sembolik formları içinde korunmalı ve bilimsel karşılıklarıyla değiştirilmemelidirler.<sup>32</sup> Zira sembollerin ve mitler başka şeylerle değiştirilerek bu yerine geçen yeni oluşumların imanın dili olmasını beklemek saçmadır. Demek ki, Tillich'e göre "Hristiyanlık da başka her din gibi mitolojik dili konuşur. O, parçalanmış bir mittir fakat yine de bir mittir; aksi takdirde, Hristiyanlık nihai ilginizin bir ifadesi olmazdı."<sup>33</sup>

31 A.g.e., s. 50.

32 A.g.e., s. 50-51.

33 A.g.e., s. 53.

Tillich'e göre parçalanmamış bir mitte üç öge birbirine bağlıdır: Dinî, bilimsel ve gerçekten mitsel olan. Şartsız aşkına bağlılık olarak dinî öge; objektif gerçekliğe bağlılık olarak bilimsel öge; aşkının objektifleştirilmesi olarak mitsel öge.<sup>34</sup> O, din felsefesinde bu birliği hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde başka şekilde de ifade eder: Mitte şartsızın mantıki kavranması ve estetik kavranması birleşmiştir. Mit, yalnız estetik değildir: O, doğruyu ve gerçeği ifade etmek ister ve sadece mantıki de değildir. Şartsızın özünü sezgisel bir biçimde kavramak ister. Her ikisi (mantıki ve estetik) asli bir mitte birbirine çok bağlıdır.<sup>35</sup>

Bu birlik sadece, dinî aşkının şarsızlığı ve şeylerin dünyasının rasyonelliği bilinçten gizli kaldığı sürece mümkündür. Her ne zaman bu aşkın öge ile objektif dünyanın bağlantısı kurulursa, mitsel bir sembolle işbirliği içindeyizdir. Bu birliğin kırılması demek, otonom bir dine ve bilime geçiş ve orijinal mitsel bilincin kırılması anlamına gelir. Ne olursa olsun, şartsız aşkın'ın doğrudan ya da dolaylı olarak tasavvur edildiği dini sembolde mit merkezî bir kavramdır. Mitsel bir sembol bizatihi doğası bakımından öylece ya da sembol olarak yorumlandığı için öteki sembollerden 'temelsiz' ya da içeriksiz olması bakımından ayrılır. Bu açıdan düşünüldüğünde her sembolde aşkın ögeye tekabül eden bir mitsel boyut vardır. Mitsel sembol, hem varoluş hem de anlamın kaynağı olan şartsız aşkınla kesinlikle bağlantılıdır.<sup>36</sup> Demek ki, Tillich'e göre mitsel bilinçteki, hakikati bütün olarak kavrama olayı rasyonel düşünceyle karşılaşınca, ister istemez onun bileşenlerinin fark edilmesi demek, parçalanması anlamına gelir. Ancak dini bilinç dünyayı bir bütün olarak Şartsız merkezinde tekrar kavradığında yine mitsel düşünce modundadır.

Tillich mite dair en radikal eleştirinin özellikle de ilkel mitolojik bilincin kendi mitlerini yorumlama teşebbüsü oldu-

34 Tillich, "The Religious Symbol", s. 311.

35 *DmF*, s. 114.

36 Tillich, "The Religious Symbol", s. 312-314.

ğuna dikkat çeker. Genel olarak mitten arındırma aktıyla sembollerin ve mitlerin bütünüyle ortadan kaldırılması anlaşılırsa, bu tavır dinî bilincin kan kaybetmesine yol açar. Zira böyle olursa, parçalanmış mitin hakikatinden ve ikna edici gücünden mahrum kalınmış demektir. Böyle olmaksızın parçalanmamış mitolojik bir dünyada yaşayanlar kendilerini emin ve güvenli hissederler. İlkel bilinç açısından düşünecek olursak, "miti parçalamak" ibaresinin gerçekten parçalanma kelimesinin çağrıştırdığı olumsuzluğu beraberinde getirdiğini görürüz. Dolayısıyla onlar için mitin sembolik karakterinden yana bilinçli hale gelerek bir kesinsizlik ögesini gündeme getirme teşebbüsü, çoğu zaman bir tedirginliği beraberinde getirir.<sup>37</sup> Nitekim o, "dinî kritizmin bizzat ilahî ve şeytani zıtlığında tezahür ettiğini"<sup>38</sup> söyler. Bu demektir ki, mitsel bilincin bütünüyle bileşenlerinin fark edilmesi, dinî kritizmin başlama noktasıdır. Öte yandan o, mitin parçalanmasını çoğu zaman mesela *Systematic Theology*'de miti yorumlamak şeklinde de alır. Zira "Tanrı hakkında konuşulduğunda tam bir mitten arındırma söz konusu değildir."<sup>39</sup> Tanrı'nın aşkınlığının kabul edildiği her yerde şu ya da bu şekilde mitsel öğeler vardır.

Öte yandan mesela hem dinin şeriat yönünü vurgulayan dini teokrazi (daha çok biçimi öne çıkarır) hem de biçimi yok sayarak güya sadece öze nüfuz ettiğini düşünen mistisizm, dini benlikteki kırılmayı ifade eder. Ve bu bir anlamda bir yandan kutsaldaki bütünlüğün (kutsal ve profan) bozulması anlamına geldiği gibi, öte yandan da, odaklanmış bir ben şeklindeki Gestalt olan benliğin de dağılması anlamına gelir.<sup>40</sup> Yine mitin ve sembolün bütünüyle çözülmesi sonucu ya onların salt yaptırım yönünün ya da mistik yönünü esas alarak oluşan din, tahrif olmuş bir dindir. Elbette her ne olursa olsun, bu mitsel fikirler kendi anlamlarının

37 DF, s. 51.

38 Tillich, "The Religious Symbol", s. 319.

39 ST, II, s. 29.

40 DnF s. 115.

ötesine işaret eder. Şu halde mitsel bilinç kırılmış ya da krize edilmiş olsa da, bütünüyle ortadan kalkması mümkün değildir.<sup>41</sup>

Ona göre bir sembolü bir sembol, bir miti de bir mit olarak tanıyıp tasdik etme anlamındaki mittin arındırma teşebbüsüne lafızcılık (*literalism*) direnç gösterir. Lafızcılıkta semboller ve mitler dolaylımsız anlamları içinde anlaşılır. Tabiatı ve tarihten alınan malzeme lafzi anlamı içinde kullanılır. Sembolün kendisinin ötesindeki başka bir şeye işaret etme özelliği bir kenara bırakılır. Mesela lafızcı anlayış “yaratılış”ı bir zamanlar vuku bulmuş sihirli bir akt olarak değerlendirir. Aynı şekilde Adem’in cenneten kovuluşu özel bir coğrafi noktaya lokalleştirilir ve bir insan bireyine izafe edilir. İsa Mesih’in bâkire Meryem’den doğuşu biyolojik terimlerle, yeniden doğuş ve miraç fiziki olaylar şeklinde, insanın yeniden dünyaya gelişi dünyevî ya da kozmik bir olay olarak anlaşılır. Böyle bir lafızcılığın önkabulü, Tanrı’nın zaman ve mekan içinde hareket eden, özel bir yerde ikamet eden, olayların seyrini etkileyen ve herhangi bir varlık gibi etkilenen bir varlık olmasıdır. Lafızcılık Tanrı’yı nihailiğinden ve yüceliğinden yoksun bırakır. O, Tanrı’yı aşağıya, nihai olmayanın, sonlu ve koşullu olanın seviyesine çeker. Son tahlilde belirleyici olan, mite dair rasyonel eleştiri değil, fakat içsel dinî eleştiridir. Çünkü bu şekildeki bir eleştiri miti mit olarak, sembolü sembol olarak kabul ederek ilerler. Tillich imanın sembollerini lafzi bir anlam içinde alınması durumunda, imanın kesinlikle puta tapar özellik arz edeceğinin altını çizer. Bu durumda nihaiden daha az olan şeye nihai denilmiş olunur. Sembollerin sembolik karakterinin bilincinde olan iman, Tanrı’ya onun Tanrılığından kaynaklanan onuru bahşeder.<sup>42</sup> Ancak sembolleri lafzi olarak kabul eden iman, Tanrı’yı yaşamdan kopararak sadece kavramlar içine hapseder.

41 Tillich, “The Religious Symbol”, s. 310.

42 *DF*, s. 52.

Tillich lafızcılığın da iki evrede anlaşılacağına işaret eder: Doğal ve tepkisel evreler. Lafızcılığın doğal evresi, mitsel olanın, lafzi olandan ayırt edilemediği evredir. Bu evre, insanların, sembolik muhayyilenin yaratımlarını gözlem ve deneyle doğrulanabilen olgulardan ayıramadığı ilkel dönemdir. Bu evrenin bütünsel bir değeri vardır. İnsanın sorgulayıcı zihninin yaban düşüncede bir ayrıma gidemediği ana kadar bu evreye diyecek bir şey yoktur. Bununla birlikte, bu an geldiği takdirde, iki yol mümkündür. Birincisi, parçalanmamış mitin yerine parçalanmış miti ikame etmektir. Bir de bilinçli olarak, belli gayelerle sembolik düşüncenin çözümlenmesinin bir boyutunu lafzi olarak öne çıkaran kısacası literal anlamla sembol ve miti bastıran tepkisel lafzicilik vardır. Ancak, eleştirel bir teolojinin düşmanı doğal lafızcılık değil, fakat özgür düşüncüyü bastırması ve böyle bir düşünceye yönelik saldırıganlığıyla birlikte, bilinçli lafızcılıktır.<sup>43</sup> Tillich'in asıl çabası bu bilinçli lafziciliğe karşı koymaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dini bilinç sembolünün bütün karakteristiklerinin sergilenmesi demek, onun profanlaşmasına karşı koymak anlamına gelir. Sekülerizm ile dini bilincin azalması arasındaki doğru orantı Tillich'e soru olarak getirilecek olursa, o, bilimsel eleştiri dini sembolleri ortadan kaldırma gücüne sahip değildir der. Her nerede bilim, bu güce sahip gözükmürse, Dinî bilinçte çoktan bir yön değiştirme başlamış demektir. Demek ki, Tanrı fikrinin sembolikliğinin kan kaybı, Tanrı düşüncesinin kan kaybıyla doğru orantılıdır. Tillich'e göre "ne zaman ki gerçeklik sembolik gücünü kazanır ve böylece belirli semboller alanı zorunsuz olursa, o zaman, gerçeklik ve sembol aynı olabilir."<sup>44</sup>

43 A.g.e., s. 52-3.

44 Tillich, "The Religious Symbol", s. 319-321.

## B. DİNİ SEMBOLLERİN İŞLEVİ

Tillich'in Tanrı'yı Nihai İlgi ya da Bizzat-Varlık olarak tanımladığını anımsayacak olursak, Tanrı'yla dini tecrübenin ne ölçüde yaşanabileceğini sormak gereksiz bir soru olmasa gerek. Zira inananın somut ögeler içermeyen muhtevassız bir şeyle dini tecrübe yaşaması mümkün değildir. Bu durumda şu veya bu zamanda, dinî tutumun merkezinde bulunan herhangi bir şeyin yani sonlu bir objenin veya sembolün hem bu ihtiyaca cevap vermesi hem de sınırsız bir varoluş, evrensel anlam kazanması dikkat çekicidir. Bu meyanda sıradan bir taş, ağaç, yıldız, insan, Tillich'in ifadesiyle kutsallık kazanan her şey, nihai ilginin içerikleri olur. İnsanın sonsuz boyutunun bir ilgisi, yeryüzündeki hemen hemen herhangi sonlu bir obje üzerine odaklanması kaçınılmazdır. Üstelik böyle doğal objeler, dinî tutumun objesi olurken dönüşüm yaşamaktadır; onlar bu durumda kutsallık kazanmaktadırlar. Öyleyse şu soruları sormamız ve cevap aramamız kaçınılmaz gözükmektedir: İnsanın dinî tasavvurundaki şu temel özelliklerini nasıl açıklayabiliriz? (1) Bizzat-varlık olan Tanrı'nın, insanın nasıl nihai ilgisi olduğunu, (2) sonlu, sınırlı objelerin, sınırsız bir ilginin içeriği oluşunu ve (3) böyle objelerin kişisel sıfat alışı ve Tanrısallık kazanışını nasıl açıklayabiliriz ve yorumlayabiliriz?

Bu soruları cevaplamaya başlamada hareket noktası ne olmalıdır? Dinin, insanın varoluşsal durumu ile ilgili bir mesele olduğunu zaten söylemiştik. Öyleyse işe Tanrı'dan değil insandan başlamalıyız. İnsandan Tanrı'ya doğru giden metot takip edilirse lafzicilikten kaçınan bir Tanrı fikrine ulaşırız. Böylece de, insan varoluşunda ima edilen soruları cevaplayan gerçeklik tesis edilmiş olur. Nitekim Tanrı, bizzat varlığın gücüdür; yokluğa (*non-being*) karşı galip gelir; yabancılaşmaya yer bırakmaz; kendimize dair fanilik, suç, şüphe ile ilgili kaygılarla başa çıkmak için cesaret verir. Bu tecrübe, Tanrı fikrinde tasvir edilen sayısız temel kişisel sembollerde ifade edilir.<sup>45</sup>

45 Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols", s. 409.

Semboller, teolojinin olmazsa olmaz şartı diyebileceğimiz dinî yaşamı besler. Onlar, düşüncenin ötesindeki bir şeye inananın odaklanmasına yardım eden araç ya da taşıtlardır. Adalet ya da dikdörtgen soyutlamasını tâ ki bunları temsil eden kelimeleri kavrayıncaya kadar tam olarak düşünemeyiz ya da tasavvur edemeyiz. Yine komünizm gibi kompleks bir kavramı düşünebilmek için, onun somut gerçeklikteki işleyişini sembolize eden, borsa kumarcısı, çekiç ve orak gibi görsel unsurların yardımına müracaat ederiz. Şu halde sembollere, dikkati odaklayan ve ona destek olan araçlar gözüyle bakabiliriz. Sembolün düşüncenin objesi olduğunu söylemek yerinde olmayacaktır.<sup>46</sup> Sembol, Tanrı'ya atfedilen bir niteliğin, canlı ve çarpıcı somut bir analogi tarzıdır ve bu suretle de analogi, mü'mini sezgisel olarak asimile ettirerek ve huşu, cezbe ve hayranlık gibi dinî hisleri uyandırarak sözkonusu sıfattan önemini bir noktada yoğunlaştırır. Elbette analoginin farklı çeşitleri ve boyutları vardır. Kimi bizzat sembollerin özellikleri ile ilgilenirken, kimi de sembolün etkisiyle ilgilenir.<sup>47</sup> İşte Tillich'in benzerlerin özdeşliği (*analogia entis*) dediği şey, sonludan sonsuz hakkında sonuç çıkararak, Tanrı bilgisini kazanacağını sanan doğal teolojinin özelliği olmayıp, bilakis Bizzat-Varlık olarak Tanrı'ya semboller sayesinde ulaşabilmeyi ya da sembollerin insandaki etkisini ifade eder. Dini semboller, sonluya sonsuz arasındaki köprü işlevini görürler.<sup>48</sup>

Tillich'e göre Bizzat-Varlık ya da Tanrı bizim nihai ilgidir. Bizzat-Varlık ifadesi dışında tanrı hakkında her ne söylenirse, özellikle de onun nihailiğini korumak adına semboliktir. Lafızcılığı kabul etmek mümkün değildir. Ancak dinî tecrübe ya da dinî edimde Tanrı'yla karşılaşmada somut içeriğin olması kaçınılmazdır. İşte nihai ilgimizin içeriği dini sembollerdir. "Dini semboller, dinî edimde ima edilen nihai gerçekliğe ya da bizi mutlak surette ilgilendiren şeye işaret

46 Blanshard, "Symbolism", *Religious Experience and Truth* içinde, s. 48.

47 Alston, "Tillich's Conception of a Religious Symbol", *Religious Experience and Truth* içinde, s. 14.

48 ST, I, s. 239-240.



eder.”<sup>49</sup> Bir başka ifadeyle dini semboller, nihai ilgiyi ifade ederler veya dile getirirler.<sup>50</sup>

Bizzat-Varlık olan Tanrı’ya insan tefekkürle ulaşabilir. Ancak bu Tanrı’nın insanın his ve deruni boyutunu tatmin etmesi mümkün müdür? Zira inanan Baal, Yahova, Allah şeklinde isimlendirilen şahıs bir Tanrı’ya ibadet etmektedir ya da dini tecrübe sırasında şahıs olan bir Tanrı’yla karşı karşıya gelmektedir. Tillich’e göre Şahıs Grekçe *prosopon* kelimesinde olduğu gibi hem ferdiyet hem de sahnedeki aktörün durumudur. Şahıs olma ferdiyetten daha fazla bir şeydir. ‘Şahıs’, kendi benliğiyle, dünyayla ilişkili olma ve dolayısıyla da rasyo-nellik, özgürlük ve sorumluluk içinde işleyen insani düzlemdeki bir ferdiyettir. Bu, öteki benlikle, ben-benlik ilişkisi ya da bilinen bir ifadeyle ‘Ben-Sen’ ilişkisidir. Aynı şekilde dini tecrübede bir ‘şahıslastırmadan’ söz ettiğimiz zaman, kutsalın taşıyıcılarına sembolik olarak şahıssal nitelikler atfederiz Bu durumda kutsalı kognitif yaklaşımın objesi olarak düşünmeyip bilakis yüz yüz yüze gelinen biri olarak düşünürüz. Ancak bu nitelemeler, bizzat kendisinin ötesinde kutsalın taşıyıcıları olarak karşılaşmanın ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>51</sup>

Dini semboller nasıl ki Tanrısal tasavvurda onun hem vecdiliğini hem de şahıslığını bir arada bulundurursa, aynı şekilde onlar, “insan bilincini ve bilinç altını kontrol eder ve insan zihninin en ifşa edici, en özgün, en güçlü yaratımlarıdır.”<sup>52</sup> Bunun içindir ki semboller, bir yandan gösterilenin bunun dışında ifade edilemeyeceğini, öte yandan gösterilen ile özne aradaki mesafenin kapatılamayacağını, aradaki çok katmanlılığı temsil ederken, öznenin de tek boyutlu olmadığını ifade eder.

Burada dini tecrübe esnasında inananın bizzat-varlığın kavramını bilip bilmediğini sormamız gerekmektedir? Fakat

49 Tillich, “The Religious Symbol”, s. 303.

50 DF, s. 19.

51 BRSUR, s. 22-24.

52 TC, s. 60.

pek çok dindar insan için Bizzat-Varlık kavramını haiz olmaksızın dini semboller bir anlam ifade eder. Bizde W. Rowe ile birlikte Alston'un S, x'in neyi sembolize ettiğini belirtmek-sizin, x onun için bir sembol olarak işlev göremez düşüncesi-nin isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Zira sembolize edilen ve sembolize eden arasındaki asli bağı kuran da büyük ölçü-de insanın bilinçdışı boyutudur.<sup>53</sup> Öyle ya haç ibadetinde pek çok sembolün neyi sembolize ettiğini bilmeden de dua eden bir müslüman sembollerin neye gönderdiğini bilene göre daha derin tecrübeler yaşayabilir. Önemli olan sembolize edilene dair bilişsellüğün boyutu değil, ancak sembolün inananı ne ölçüde profanın prizinden çektiği ya da rutin hayatı askıya aldığı ve bir bütün olarak insanı derinden kavradığıdır. Öte yandan Dinî bilinç, sembolize edileni bilişsel bakımdan kavrayamadığı içindir ki, semboller bu alanda anlamlı olabilmektedir.

Burada gönderilene ilişkin kognitiflik olmaksızın sembolün insanı harekete geçirmesi nasıl ve ne ölçüde mümkündür diye sorulabilir. Ancak semboller aynı zamanda kültürel kodlar olduğu için o kültüre ait birinin genel olarak gönderen-gönderilen hakkında bir malumatı vardır. Nasıl ki kültürel belleği ve geleneği oluşturan öğeler oldukça farklılık arz ediyorsa, bunu semboller için de söylemek mümkündür. Dolayısıyla semboller sayesinde yaşanacak olan dini tecrübenin kurucu öğeleri de, şu ya da bu unsura indirgenmeye karşı koyar.

Tillich için "Şartsız Aşkın" her mümkün varlık kavramını hatta En Yüce Varlık kavramını aşar. Dolayısıyla, dinî düşüncenin sembolik olması iki anlamdadır. İlkin, sembol, düşüncüyü kendi ötesine taşıması anlamında sembolikken, ikinci olarak, sembolün taşıdığı düşüncede bizzat semboliktir. O, kesinlikle objesini olduğu gibi tam olarak anlayamaz ve ona ulaşamaz. Bir satranç oyuncusu için taşların onu neye gönderdiğini bilirken, dinî düşünce modu bundan bütünüyle

53 Alston, "Tillich's Conception of A Religious Symbol", s. 13-8; Rowe, s. 135.

farklıdır.<sup>54</sup> Elbette Dinî bilinç, dini sembolün aşkın olana gönderdiğini bilmekle birlikte onun nasıllığını bilmez. Sadece kendi sonlu tecrübesinden kalkarak tasavvur edebilir.

### 1. Dinî Tasavvurda Sembol ve Sembolize Edilen

Tasvir edilen bu panoramada Tanrı fikrinde bir gerilimin olması kaçınılmazdır. Zira o, bir yandan varlığın temeli ancak varlık kategorisine boyun eğmeyen Şartsız bir nihai iken, öte yandan, insanın gerçeklik ve tasavvur sahasının dışındaki bir şeyle ilgilenmesi mümkün olmadığı için aynı zamanda somut öğeleri de içerir. Aynı şekilde Tanrı fikrindeki gerilim, bir bakıma insanın temel durumunun bir başka görüntüsüdür. Zira insan bir yandan sonlu bir varlıkken, öte yandan bu sonluluğunu aşar.<sup>55</sup> Yine bu gerilimin bir başka yönden görünmesi ise, onda rasyonel ve irrasyonel yönün mevcudiyetidir. İşte bu gerilimdir ki, Tanrı'yı ne rasyonalist çizgide ne de tam olarak irrasyoalist doğada tasavvur edebiliriz.<sup>56</sup> Aynı gerilimi semboller düzleminde gözlemek mümkündür. Semboller bir yandan Dinî bilinçte sembol işlevini görürken, öte yandan onların bizzat nihâi derecesine çıkarak putlaşma tehlikesi vardır.<sup>57</sup>

Dini sembol çift uçludur. Bir yandan sembolize ettikleri sonsuza yönlendirirken, öte yandan da sembolize ettikleri şey sayesinde sonluya gönderirler. Dini semboller sonsuzu sonluya, sonluyu da sonsuza doğru iter. Onlar ilahiyi insana, insanı ilahi olana açar. Örneğin eğer Tanrı 'Baba' olarak sembolize edilirse, o, baba çocuk ilişkisine yerleştirilir. Ancak aynı zamanda bu insani ilişki, ilâh-insan ilişkisi modeli içine hasredilir. Baba, Tanrı için bir sembol olarak iş görürse, babalık, onun ayinsel derinliğinde (*teonom*) görülür... Yine Tanrı'ya 'kral' denildiği vakit, sadece Tanrı hakkında bir şey söylenmiyor, aynı zamanda krallığın kutsal karakterine ilişkin

54 Blanshard, "Symbolism", s. 52.

55 ST, I, s. 231-3.

56 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 415.

57 DF, s. 12.

de bir şey söylenmektedir. Tanrı'nın yaptıklarına 'tam da işinin ehli' ya da iyileştirici denilirse, bu sadece Tanrı hakkında bir şey söylemiyor, aynı zamanda şifanın her türünün teonomsal karakterine dair de bir şey söylemektedir...<sup>58</sup>

Demek ki, sembol hem Tanrı'nın peçesini indirmekte, hem de insanın önündeki perdeyi kaldırmaktadır. Sembol, Tanrı'ya ulaşmak için ara geçit işlevi görmektedir. Öte yandan, sembol hem vecdî, hem ayinsel hem de yasal ya da ahlaki boyutları kendinde barındırmaktadır. Ancak mesela sadece ayinsel bir öge alınsa, onda hem vecdî hem de ahlaki yönler bulunabilir. Ahlaki bir emir dikkate alınsa, onda diğer iki yön mevcut değilse onun ahlaki bakımdan yaptırım gücünden söz edilemez. Örneğin Tanrı'yı sonutlaştırmak için onu kral olarak sembolleştirmenin içinde de bizzat vecdî bir yön bulunmaktadır. Fakat sembol vecdiliği hem gizler hem de açar. Yine sembol, somutluğu hem onaylar hem de yadsır:

Şüphesiz Tanrı hakkındaki her hangi somut bir iddianın sembolik olması gerekir; çünkü ona dair bir şey diyebilmek için sonlu tecrübeden bir parçanın kullanılması somut ifadenin başka bir şey değildir. O, bu parçanın içeriğini ihtiva etmesine rağmen, onu aşar. Tanrı hakkındaki somut bir iddianın aracı olan sonlu gerçekliğin parçası bir yandan tasdik edilirken, öte yandan da yadsınır. Sembolik bir ifadenin anlamı, bu ifadenin işaret ettiği şey tarafından yadsındığı için o bir sembol olur. Ve yine bu onun tarafından onanır da; ve bu onama, sembolik ifadeye bizzat-kendinin ötesine işaret etmesi bakımından uygun bir temel verir.<sup>59</sup>

Tillich'e göre "her imanın tartışmasız somut bir ögesi vardır. İman, bir şey ya da bir kişi hakkında ilgili değildir."<sup>60</sup> Ancak iman eylemi dışında imanun içerikleri somutta olsa, onlara bu anlamda sahip olmak mümkün değildir. Nasıl ki, Tanrı'nın şartsızlığı, bu şartsızlığını dinî edimde ona niyetlenil-

58 ST, I, s. 240-241.

59 A.g.e., s. 239.

60 DF, s. 18.

meyle ya da ona dönmeyele kazanırsa, imanın somut içerikleri için de aynı duruş gereklidir.<sup>61</sup> Yine iman edimim yöneldiği nihai, yalnız ve yalnız onun sembolleriyle ifade edilebilir. Öyle ki “dini semboller, dinî edimde ima edilen, bizi nihai olarak ilgilendiren nihai gerçekliğe işaret eder.”<sup>62</sup> Burada Tanrı kavramındaki iki unsuru ayırt etmek gerekiyor: Onda kendi içinde sembolik olmayıp doğrudan deneyimin bir konusu olan nihailik unsuru ve gündelik deneyimden çıkartılıp sembolik olarak Tanrı’ya uygulanan somutluk unsuru.

Tillich Yahudi-Hıristiyan geleneğinin teistik Tanrısını dinî bir sembol olarak kabul eder. Zira “bizim nihai ilgimizin temel sembolü Tanrı’dır.”<sup>63</sup> Her ne kadar Teizmin tanrısında somut öge tasavvuru olsa da, gerek eylemleriyle gerekse de sıfatlarıyla Nihaiyle şahıs olarak karşılaşmaya imkan veren bu ögeler ya da araçlardır. Ancak “onun hakkındaki bütün bilgiler ve dolayısıyla ona atfedilen sıfatlar semboliktir.”<sup>64</sup> Öte yandan insan için Tanrı’nın yaşayan olabilmesi için onun hakkındaki antropomorfik sembollerin kaçınılmaz olduğu da bir gerçektir.

Nihai ilgi tecrübesinde somut içeriğin dönüştürüldüğünü ve aşıldığını kaydetmemiz gerekir. O, biricik, indirgenemez bir nitelik yani kutsal olarak ifşa olur. Somut içerik ya da dini sembol, tecrübe edilmiş halini tasvir için sembolik dile muhtaçtır. Böylece sadece dini sembollerin referansı değil, aynı zamanda bizzat dini semboller de, sembolik bir dilde tasvir edilmelidir. Bu gereklilik, dini sembol ve onun referansı yani kutsal arasında varolan kopmaz bağa dayanır.<sup>65</sup> Aslında Tillich burada bir bakıma geniş anlamda din ile dar anlamdaki dinin temasını sağlamaktadır. Çünkü sadece nihai ilginin olması yetmez, onun içeriğine de –peygamber, kutsal yer, ağaç, kurban, İsa– sahip olmak gerekir. Nihaiyi tecrübe etmenin

61 DF, s. 10; Tillich, “The Religious Symbol”, s. 310.

62 A.g.m., s. 303.

63 DF, s. 45.

64 Tillich, “The Religious Symbol”, s. 310.

65 Rowe, s. 147.

yolunun imanın içeriklerinden ya da sembollerden geçtiğini söylemiştik. İşte bunun gerçekleşebilmesi için iki öge birbirinden ayrılamaz, kısacası içeriksiz nihai olarak ilgili olma nominal bir ilgiden öteye geçmeyecektir.

Dinî edimde somut bir şey, nihai ilginin içeriği olur. Mesela millet nihai ilginin içeriği olduğu zaman, bir tecrübe objesi olarak millet büyük ölçüde dönüşüm geçirir. O, sıradan milletin niteliklerini aşan nitelikleri haiz olarak tecrübe edilir. Bu durumda millet artık sembolik olmayan bir dille tam ve tatmin edici olarak tasvir edilemez:

Bir kimsenin nihai ilgisi millet olursa, milletin adı kutsal bir isim haline gelir ve millet, söz konusu milletin varlığının ve işlevinin gerçekliğini sınırsızca aşan tanrısal nitelikler kazanır. Millet o zaman, hakikaten nihai olanın yerini tutar ve onu sembolize eder, fakat bunu putlaştırarak yapar.<sup>66</sup>

Şu halde 'kutsalın' bir obje olmayıp, nevi şahsına münhasır bir nitelik olduğunu ve bu niteliğinde kendinde varolan bir şey olarak değil de, inananın dinî ediminde tam bir karşılaşma esnasında zuhur eden bir nitelik olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Ancak bu nitelikler sonlu objelerde tezahür edebilir.<sup>67</sup> "Yahve'nin şartsızlığını dinî edimde yönelimsellikle kazandığı"<sup>68</sup> bir gerçektir. Belki de kutsalın tezahür ettiği belli nesneler, belli yerler ve zamanların kutsallığı, genel olarak Peygamberlerin ve kutsalı tecrübe edebilme bakımından onlara yakın kişilerin yaşadığı yoğun kutsal tecrübelerin farklı şekillerde, sözkonusu şeylerde tezahür etmiş halleridir. İnanan da bu şekilde sembolleşmiş şeyler sayesinde nihai olana doğru yol alırken, bir bakıma kendi bulunduğu zamanda o zamanı tekrar canlandırmaktan başka bir şey yapmamaktadır.

Tillich'de, insanın dinî bir varlık olduğu vurgusunu aklımızda tutarak, "her nerede nihai ilginin varlığından söz eder-

66 DF, s. 12.

67 Rowe, s. 146.

68 Tillich, "The Religious Symbol", s. 310.

sek, orada kutsalın farkındalığının olduğu<sup>69</sup> gerçeğini gün yüzüne çıkarmış oluruz. İşte bu farkındalıklardır ki, insan kendi tin düzeyinin üst sınırı ile de buluşmuş olur. Mesele bilinçaltında uyuyan ya da bilinç düzeyinde sisli olan nihainin farkındalığıyla insanın kendisine dair farkındalığı doğru orantılıdır. Ancak Tillich dini tecrübede karşılaşılan Nihai'nin nihai benin (*self*)<sup>70</sup> dışında varolan bir öteki olarak tecrübe edildiğini söyler.

Burada Freud'un Tanrı'yı, insanın sonluluğunun, sınırlılığının, sonsuz ve sınırsız şeklindeki projeksiyonu olarak düşündüğünü hatırlayabiliriz. Ancak Tillich'in kendisi bu düşünceye, 'projeksiyon, bir şey *üstüne* projeksiyondur diyerek karşı çıkar. Öyle ki projeksiyonun bizzat projeksiyonla fark edilmesi abesle iştigal olacaktır. Mesela bir ekran, yansıtılan bir şey olmayıp, o, yansıtmayı alır. Yansıtılan ilahi imajlar bizzat bir projeksiyon değildir. O, varlık ve anlamının nihailiğinin tecrübesidir.<sup>71</sup> Hatırlanacağı gibi onun nihai ilginin hem insana tekabül eden subjektif yönün hem de Tanrı'ya karşılık gelen objektif yönün ifadesi olduğunu belirtmiştik. Sadece Freud ve takipçilerinde olduğu gibi Tanrı'yı salt bir subjektifliğe indirgemenin tehlikesi sezilmiş olmalı ki, bu hususa dikkat çekilmiştir.

## 2. Tanrı'nın Sembolik ve Lafzi (Bizzat-Varlık) Görünüşü

Hatırlanacağı gibi, Tanrı, Bizzat-Varlık'tır ifadesi sembolik olmayan bir ifadedir. O, bizatihi kendi ötesine işaret etmez. Tanrı'nın aktüelliğine dair konuşursak, onun hakkında istisnasız her tanımlama semboliktir denilirse, gerçekte onun Tanrı olmadığını iddia etmiş oluruz. Tanrı hakkındaki bütün diğer ifadeler sembolik olmayan Bizzat-Varlık ifadesi üzeri-

69 DF, s. 12.

70 Tillich düşüncesinde *self* i ben, kendilik ya da nefis olarak düşünmemiz isabetlidir. Ego ise benliğe tekabül eder.

71 ST, I, s. 212.

ne inşa edilir. Kısacası bunun dışında Tanrı hakkında sembolik olmayan hiç bir şey söylenemez. Bizzat-Varlık olarak Tanrı, varlığın ontolojik yapısının temelidir, kendisi bu yapıya itaat emekten münezzehtir. O, varlık olan her şeyin yapısını belirleme gücüne sahiptir. Bu nedenle Tanrı hakkında bu açık ifadenin dışında her ne söylenirse, o artık ne doğru-  
dan bir ifade ne de kavram olabilir; kendisinin ötesindeki bir şeye işaret eden dolaylı bir anlatımdır. Tanrı'yı temsil eden sembollerdir.<sup>72</sup>

Tillich'e göre ilahiyatçının işi tam da burada başlamaktadır. Zira onlar "dinî düşünce ve ifadelerde ima edilen şeyi açıklığa kavuşturmalıdırlar. Bunu yapabilmek için olası en soyut ve bütünüyle sembolik olmayan yani Tanrı'nın Bizzat-Varlık veya mutlak olduğu yönündeki ifadeden başlamalıdırlar. Bununla beraber bu söylendikten sonra, Tanrı olarak Tanrı'nın sembolik olmamasının dışında onun hakkında başka hiç bir şey söylenemez."<sup>73</sup> Ancak dini bilincin buradan başlayıp burada sona ermesi düşünülemez. Dini bilinç, Tanrı karşısında kendisini kesinlikle muhatap alınmış görür. Bu da benliğin kendisinin tasdik edilmesinin ilk adımıdır. Peki, Bizzat-Varlık olan Tanrı'yla bu nasıl mümkün olacaktır. Tillich bu noktada önemli bir teolojik kavramını devreye sokar. *Analogia Entis* (Benzerlerin Özdeşliği), Tillich'e göre "sonludan sonsuz hakkında çıkarsamada bulunarak Tanrı'nın bilgisini kazanmayı teşebbüs eden kuşkucu doğal teolojinin bir özelliği değildir. *Analogia Entis* (Benzerlerin Özdeşliği), bizim Tanrı hakkında konuşmamızın meşruluğunu temin eder. O, Tanrı'nın Bizzat-Varlık olarak anlaşılması gerektiği gerçeğinde dayanır"<sup>74</sup>

Tanrı'nın ontolojik durumuna dair sorun ile bizzat-varlığın ontolojik durumuna ilişkin nihai sorun bir ve aynı sorundur. Eğer Bizzat-Varlık Tanrı'yla özdeş olmasaydı, sadece

72 A.g.e., s. 238-9.

73 A.g.e., s. 239.

74 A.g.e., s. 240.



Tanrı için bir sembol olsaydı, o zaman bu iki sorun farklı sorun olmuş olurdu. Ancak dikkatten kaçmaması gereken önemli bir husus, belki de en önemli nokta, sembolik olmayan tek ifade dediği Bizzat-Varlık olma, dinin Tanrısından ziyade felsefenin Tanrısına tekabül etmektedir. Oysa teolojinin aradığı dinî dilinin dönüp dolaşıp tekrar uğradığı adres Bizzat-Varlık olmayıp İlah'tır (Tanrı).<sup>75</sup> Ancak onun ve onun gibi düşünen pek çok düşünürün fikri aslında bizatihi Tanrı kavramındaki gerilimin bir ifadesidir. Zira Tanrı, bir yandan sonsuz, sınırsız ya da şartsız olmayı temsil ederken, öte yandan da O, bir Rab ya da şah damarımızdan daha yakın olan müşfik ve âdil bir koruyucu olmayı vaat eder. Kısacası sonlu ya dair bütün nitelikleri kendinde barındırınca, elbette bu tablolardan birinin baskın çıkması kaçınılmazdır. Aslında onun "Tanrı'dan, güç ve anlam bakımından sıradan tecrübe sahasını aşan varlığı"<sup>76</sup> anladığını hatırlayacak olursak, kendi içinde tutarlı olduğu sonucuna varabiliriz. Öte yandan bu gerilimli kavramı insanın kavraması da ondaki iki yönün bir araya gelmesi veya bir birine değmesine fırsat verir: "Eğer biz Tanrı hakkında sonsuz, şartsız ya da Bizzat-Varlık (*being-itself*) şeklinde konuşursak, hem rasyonel hem de vecdî olarak konuşmuş oluruz. Bu terimler kesinlikle, sembolik ve sembolik olmayanın uzlaşma çizgisini gösterir."<sup>77</sup>

Ancak burada sadece lafzi olan "Bizzat-Varlık" ibaresinin de sorgulanmaya ihtiyacı vardır. Bir kere Bizzat-Varlık kavramı anlaşılması güç bir kavramdır. Bunun lafzi anlamının neyi kast ettiği açık değildir. Öyle ki o, *Systematic Theology*'nin ikinci cildinde 'Tanrı hakkında söylediğimiz her şey semboliktir, der. Eğer Tanrı hakkında sembolik olmayan bir iddiada bulunursak, Tanrısallığın aşkın vecdî karakteri tehlikeye düşer<sup>78</sup>. Gözüken o ki, Tillich nazarında bu hususta söyledikleri sadece spontan din dili için geçerli olmayıp, aynı za-

---

75 Rowe, s. 30-2.

76 ST, I, s. 212.

77 ST, II, s. 10.

78 A.g.e., s. 10.

manda sembolik olan düşünsel teolojik dil için de geçerlidir.<sup>79</sup> Belki de bütün bunlar genel olarak dini sembolizmin demek istediği temelde tanrısallığın anlatılamaz olduğunun ve Tanrı'nın aşkınlığının bir ifadesidir.<sup>80</sup>

Öte yandan Bizzat-Varlık, Tanrı hakkında söylenebilecek yegane lafzi ifade olmakla birlikte, onun da ne kadar sembolik olmadığı ayrı bir husustur. Tillich, bizzat varlığın sembolik doğasını teslim etmenin önemini farkındadır. Ancak din dili için temel bir içerik sağlamada büyük ölçüde sembolik diyebileceğimiz 'Bizzat-Varlık'ın ihtiyaç duyulan lafzi anlamın yerine geçmesi veya bunu karşılaması, doğrusu ne kadar tatmin edici olduğu tartışma götüreren bir husustur.<sup>81</sup> Ancak her ne olursa olsun, Tillich onun sembolik olmayan yegane ifade olduğunu söylemekle, zımnen var olduğunu da söylemiş olmaktadır.<sup>82</sup> Esasında Tillich, Bizzat-Varlıkla ilgili zaafının farkındadır. Çünkü o, bizzat-varlığı tercih etmiş olmasının sebebi varlık sultasından kaçmak içindir. Ancak bizzat-varlığın lafzi olduğunu söylemekle de kaçtığı şeyden arka kapıda yakalanır.

Tillich Tanrı hakkındaki tek bir istisnayla bütün ifadelerin sembolik olduğunu söylemekle, acaba o, bununla hangi suyun önünü kesmek istemektedir? Öyle gözüküyor ki, eğer bütün ifadeler semboliktir denilseydi, onun nihai ilgi teriminin hem subjektif hem de objektif nitelemeyi –*fides quae creditur* (inanma edimi sayesinde kazanılan iman) ve *fides quae creditur* (inanılan Nihai) içermesi asılsız olurdu.<sup>83</sup> Zira sembolik olmayan Bizzat-Varlık ibaresi ikinci nihaiye karşılık gelir. Bir başka ifadeyle, onun ontolojik varlığını onama ya da Nihaiye ilişkin bu onto-teolojik ifade, teoloji yapmaya imkan verir. Aynı zamanda Bizzat-varlığın sembolik olmadığını iddia etme, Nihai olanı subjektiflik sarmalına kilitle-

79 Avis, s. 138.

80 A.g.e., s. 139.

81 Stiver, s. 22.

82 Tillich, "The Religious Symbol", s. 315.

83 DF, s. 10.

mekten alıkoyar.<sup>84</sup> Nitekim bu gerçeği başka türlü de olsa Tillich şöyle söyler:

Tanrı hakkında onun sıfatları, eylemleri ve tezahürleri olmak üzere her şey semboliktir. Ancak burada Tanrı hakkında söylenen her şey semboliktir ifadesi kendi içinde bir gerçeği barındırır ki o da, onun hakkında bizatihi bir iddianın sembolik olmasıdır. Aksi olsaydı tam bir kısır döngü içinde olunurdu.<sup>85</sup>

Tanrı hakkındaki bütün ifadeler semboliktir demiş olsaydı Tillich, açıkça bir psikolojizm tehlikesine düşmüş olacaktı. Gerek Tanrı kavramındaki kognitiflikten taviz vermeyen argümanlar gerekse de, 'Tanrı hakkındaki bütün ifadelerin sembolik olmayacağını' söyleyen düşünürler bu şekilde L. Feuerbach'ın Tanrı'yı insan bilincinin bir ürünü olarak ortaya çıkarma fikrine karşı sıkı tedbir almaktadırlar. Tillich Bizzat-Varlık sembolik değil derken bir tehlikenin üstesinden gelirken, kendi sistemi açısından gizli de olsa bir başka tehlikeye kapı aralamaktadır. Zira ona göre, Tanrı kesinlikle varlık değildir. Gerçi o, Bizzat-Varlık ifadesini bilinçli olarak seçse de, onun ontolojik gerçekliğini muhafaza ettiği bizzat-varlığın varlığını da söylemektedir.

Yine o, "tarihsel güçlerin Tanrı fikrinin özünü değil de, varoluşunu belirlediğini; sadece Tanrı fikrinin tezahürlerini belirlediğini"<sup>86</sup> kaydeder. Onun Tanrı hakkında sembolik ifadenin dışında hiçbir şey söylenemeyeceği<sup>87</sup> düşüncesini bu bağlamda düşünürsek, Tillich bir nevi "sembolizmin gizli bir agnostisizm olduğunu"<sup>88</sup> düşünen Edwyn Bevan'a yaklaşmaktadır. Ancak Tillich'e kulak verecek olursak 'Ben Tanrı'nın Bizzat-Varlık olmasının sembolik olmadığını' söylüyorum diyerek bunun büsbütün bir itham olduğunu. Tillich'in

84 Taubes, "The Copernican Turn of Theology", *Religious Experience and Truth* içinde, s. 73.

85 ST, II, s. 9.

86 ST, I, s. 220.

87 A.g.e., s. 239.

88 Bevan, *Symbolism and Belief*, (The Gifford Lectures), Collins, The Fontana Library, Londra ve Glasgow, 1962, s. 263.

Tanrı'nın Varlık olmadığı düşüncesi ve klasik Tanrı kanıtlarına başkaldırısı hatırlanacak olursa, onun Bevan'la yolları bir yere kadar kesişir. Fakat Nihai olanın ruhun derinliklerinde olduğunu ve onu tecrübe ederek farkına vardığımızı söyleyen Tillich'e agnostik demek kesinlikle isabetsiz bir tespit olacaktır.

Öte yandan Jacob Taubes, Feuerbach'ın, Katolik Hıristiyanlığın 'teosantrik' olmasına karşın, Protestanlığın 'antroposentrik' olduğu şeklinde bir ayrım yaptığına dikkat çeker. Bu durumda Katoliklikte Tanrı, doğaüstü, bütünüyle soyut ve bizatihi kendisi için varken, Protestanlıkta Tanrı, insan ve onun huzuru için vardır, dolayısıyla da Tanrı, antropomorfik sembollerin kayganlığıyla tasavvur edilir. Ötekinin sabitliği ve donmuşluğunu burada görmek çok zorlaşır. Teolojideki bu dönemecin sebeplerinden biri, şüphesiz insanın dünyayı anlamasında meydana gelen kırılmaya dayanır. Kopernik devrimi insanı, dünyayı, uhrevi ve dünyevi diye ayırmanın sahteliğini ortaya çıkarmıştır. Bir başka ifadeyle dünyadaki dikey eksen ortadan kaldırılınca, bundan böyle aşağı ve yukarı diye bir ayrıma gitmek imkansızlaştı. Kozmolojik modeldeki bu değişim, modern teoloji ve metafiziğin antropolojik manzumesini de etkilemiştir.<sup>89</sup>

Protestan Reformasyonu, kültürün bünyesinde geniş ölçekli bir dönüşümü mümkün kılan bilinçaltının derin katmanlarından canlı materyalin bilince ve kültüre yeniden dönüşümünü sağlar. Tarihin dinamiği, bastırılanın yavaşça geri dönüşüdür, yeniden neşv'ü nema bulmasıdır.<sup>90</sup> Zira Protestanlık salt akılcılığının insanı bütünüyle temsil edemediğinin bir başka ifadesidir. Protestan teolojinin arka planında, pietizm, rasyonalizm ve romantizmin olduğunu unutmamak gerekir. Bunları uzun uzadıya açıklamak bizi konu dışına çıkarabilir. Ancak, pietizmin vurgusu, bir düşünce sisteminden ziyade bir his sisteminedir. Önemli olan aklın değil de kalbin dinidir. Rasyona-

89 Taubes, "The Copernican Turn of Theology", s. 71-2.

90 Brown, *Ölüme Karşı Hayat*, s. 248.

lizmin etkisi ise, büyük ölçüde her bakımdan rasyonalizmin farkında olan, bir başka ifadeyle, onun köklerine kadar inen bir bilişselliktir. Romantik motif ise kendini, dünya ve gerçeklik karşısında 'bilimsel-analitik' ya da 'teknik-kontrollü' tutumdan ziyade 'estetik-meditasyon' tarzında ifşa eder.<sup>91</sup>

Öte yandan bu iki teolojinin Tanrı'ya yaklaşım tarzı birbirinden ayrılır. Katolik teolojisi ve onların yakın çizgisinde yer alan ilahiyatçılar Tanrı'yı adeta bir yabancı olarak gördükleri için onunla karşılaşmaları bu türdendir. Karşılaşma tesadüfidir. Esas itibariyle onlar, birbirine ait değildir. Onların buluşmaları bir tür tecrübe kazanma kabilindendir ve farazi bir temel üzerine arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar serd edilebilir. Yabancılaşmanın üstesinden gelme tarzını kendisine şiar eden teolojide ise insan, Tanrı'yı keşfederken bizzat kendini keşfeder; keşfettiği kendini sonsuzca aşmasına rağmen, bizzat kendine hiç de yabancı olmayan, her ne kadar ondan uzaklaşmasına, yabancılaşmasına rağmen, kesinlikle kopmadığı ve kopamayacağı bir şeyi fark eder.<sup>92</sup> Görüldüğü gibi, Protestan teolojisi, karşılaşılan nihainin insandan uzak olmadığını, kendindeki derinliği fark ettikçe Tanrı'ya yaklaştığını söyler.

Yine Tillich'e göre sembollerin gerek yaratılmasında gerekse de dönüşümlerinde Katolik ve Protestan görüşler birbirinden ayrılır. Katolikler açısından semboller, nihai gerçeklik hakkında teolojik ifadelerin rasyonel karakterini vurgulayan 'varlığın analojisi' sayesinde oluşturulur; onlar, subjektif açıdan alınsın ya da alınmasın bizatihi doğru ya da hakikat olan bir şeye dokunurlar.<sup>93</sup> Dolayısıyla burada varlığın analojisi

91 Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Cilt I, s. 22 vd.

92 Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", s. 10-1.

93 Tillich, "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting", The New York Association for Analytical Psychology and The Analytical Psychology Club, New York, 1962, s. 29. Bu alıntı, *Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Ann Belford Ulanov, Northwestern University Press, New York, 1971, s. 106'dan nakil.

esas itibariyle statiktir; çünkü onun sembolik içeriği, keşfedildikten sonra her daim nihai geçerlilik taşır. İnsan tecrübesinin değişmesi sembollerin yaratılması ve dönüşümüne katılmaz.<sup>94</sup> Ancak Protestan tutum oldukça farklıdır. O, yerleşmiş gelenekle rahatlıkla yüzleşebilmenin yanında, varoluşsal ve dinamiktir. Semboller, bireylerin ve grupların bir nevi vecdî tecrübelerinden doğarlar ve ne zamanki bu semboller temsil ettiği gücü ifade etmede yetersiz kalırlar o anda ortadan kaybolurlar. Öyle ki, değişen insan tecrübesi onların hem zuhur edişlerine hem de dönüşüm geçirmelerine katılır.<sup>95</sup> Aslında bu bir bakıma Katolik teolojisinin, tıpkı mutlak bilim, mutlak sanatsal formlar ve ahlak telakkisinde olduğu gibi, dini prensipleri de "mutlak" olarak almasıyla doğrudan ilgilidir. Bu meyanda Tillich'in anladığı anlamda bir kültür teolojisinden de bahsetmek mümkün olmayacaktır. Öte yandan Protestan teolojisi, sözünü ettiğimiz o mutlaklık sultasından kurtulur ve hakikate ilişkin şeyleri rölatif olarak görmeye başlar. Ancak doğa üstü bir vahiy olarak, mutlak bilgi fikri yani kognitif bağ hâlâ muhafaza edilmektedir. Aydınlanma teolojisi döneminde bu pozisyon ciddi olarak sarsılmaya başlamıştır.<sup>96</sup> Görüldüğü gibi iki farklı tutumun hakikati nasıl algıladıkları semboller konusunda bir kez daha ortaya çıkmaktadır. İlkinde hakikatin hakikat olmasında insan çok da önemli değilken ya da merkeze nihai gerçeklik alınmışken, protestan tutumda ise merkeze insan alınmıştır ve durağan, statik, buraya ve şimdiye değmeyen bir gerçeklik anlayışına yüz çevrilmiştir.

Demek ki Tillich'in Şartsız olarak takdim ettiği Tanrı büyük ölçüde Protestanlığın ortaya koyduğu tanrı prototipidir. Ancak Onun Tanrı'yı Bizzat-Varlık ve bu şekilde lafzi olarak nitelendirebileceğimiz gerçeğini hatırlarsak, sanki o, az da olsa bir yönüyle Katolikliğin tanrısına değmektedir. Belki de bu bir mecburiyettir. Çünkü salt subjektifliğin belirsizliğinde yüzen

94 Ulanov, *Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Northwestern University Press, New York, 1971, s. 106.

95 "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting", s. 196.

96 "On the Idea of a Theology of Culture", s. 51.

bir Tanrı hakkında ne teoloji yapılabilir, ne de o, ele avuca gelir ve dolayısıyla da inananın sırtını dayayacağı 'Mutlak Tanrı' olabilir. Kısacası Freud ve Feuerbach'ın Tanrı'yı şu ya bu şeyin bir süblimasyonu ya da bir projeksiyonu şeklindeki düşünmesinin önüne geçilemezdi. Ve bu düşüncenin bir uzantısı dini sembollerin hepsi subjektif dini semboller olurdu.

Yine Tillich'e göre ilk tablodaki Tanrı, mutlak bilgi ve mutlak kontrol objesi kılınan bir varlıktan öteye geçmez. Öyle ki bu durumda bütün varolanları Tanrı ve ötekiler diye iki kategoride sınıflandırmak mümkündür. Ancak diğer varolanlar, bütünüyle Tanrı'nın gölgesi altındadır. İşte bu Tanrı, Nietzsche'nin ölmesi gerektiğini söylediği Tanrı'dır.<sup>97</sup> Bu çağrının gerilerinde elbette insanı merkeze alma düşüncesi yatmaktadır. Hatta mesele ileriye götürülürse insanın Tanrılaştırılması tehlikesi gündeme gelir. Tillich'i bu tehlikeden koruyan teolojik kategoride yer alan Tanrı'dır diyebiliriz.

---

97 CTB, s. 184-5.

# Tillich'in Sembolik Dili Yorumlama Çabası

**T**illich'in özellikle *Systematic Theology*'deki çabasını Yeni Ahit'teki sembolik dili, sembolik olmayan bir felsefi dile çevirme ya da yorumlama şeklinde özetleyebiliriz. Bu durum birbirini besleyen iki açıdan önemlidir. İlkin, Tillich de, Rorty gibi, "entelektüel ilerlemenin sembollerin lterealleştirilmesi yoluyla gerçekleşeceğini düşünür."<sup>1</sup> İnsan düşüncesi yeni semboller üretirken lafzileşen eski semboller kullanır. Öte yandan ikinci önemli husus, sembolik dili yorumlama çağa hitap edebilmek için son derece önemlidir. Ancak Alston gibi bazı düşünürler Tillich'i bu noktada eleştirirler. Şöyle ki onlar, mesela 'yaşayan Tanrı' sembolünden 'ebedi süreç' ibaresinin ne kadar daha açık olduğunu ya da Tanrı'daki 'irade ve zeka'nın ondaki dinamik ve forma tekabül ettiğini söylemenin ne ölçüde bir yorum olduğunu ve yorumlanandan ne kadar daha açık olduğunu sorarlar.<sup>2</sup> Yine onlar, sembolün tam olarak kavramsallaşmaya karşı koyan ve kavramı aşan daha kuşatıcı bir anlatım yolu olduğunu dahası onun anlatmak istediği şeyin bir kısmını ifşa eder-

1 Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 77.

2 Alston, "Tillich's Conception of a Religious Symbol", s. 25.



ken diğer yarısını gizlediğini de söylemek isterler. Bu nedenle Kutsal Kitaptaki sembolik ifadeleri felsefi kavramlara dökme çabası çok tatmin edici gözükmebilir. Ancak Tillich'in ilahiyatçıya biçtiği görev dikkate alınınca ve kendi sistemi içinde din ve felsefenin aynı gerçeğin iki farklı görünüşü olduğunu hatırlayacak olursak, bu çabası oldukça tutarlı gözükür. Zira ona göre, "Teo-loji (Tanrı'nın *-thous- logosu*), ritüellerin, sembollerin ve mitlerin dinî tözünün rasyonel yorumudur."<sup>3</sup> Nitekim o, korelasyon yönteminin amacını, İncil ışığında günümüze, günümüz ışığında İncil'e bakabilme şeklinde ortaya koymuştu. Gerek teolojinin gerekse de felsefenin etkinliği dikkate alındığında hedeflerinin Kitab-ı Mukaddes'in söylemini yeni düşünce formlarına dökerek bugünün aynasında anlaşılır kılma ve yeni bir kavrayış gücü kazandırma olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan Tillich, her çağının insanın içinde bulunduğu çıkmazların farklı farklı olduğunu kaydetmişti. Bu çıkmazlara dini semboller cevap olabilecekti. Her dönemin problemlerinin ve çıkmazlarını ayrı ayrı olduğu düşünülürse, merkeze alınan sorun ve karşılığında çözüm olabilecek sembol de farklılık arz edecektir. Dolayısıyla da dairenin odağını belirleyene göre bir doku oluşturulacaktır.

Tillich bu konudaki sorusunu açıkça şöyle ortaya koyar: "Çağdaş felsefi bilincin öğeleri Hristiyan sembollerinin teolojik yorumu için kullanılabilir mi?"<sup>4</sup> O, bu soruyu 'evet' diye cevaplar ve bu işi yapacak enstrümanların varoluşçu felsefede bulunduğunu düşünür. Çünkü ona göre,

Dini semboller kısmen, varoluşsal soruların ilgilendiği şeyle ilgilenmenin bir başka yoludur. Onlar aynı zamanda durumda söz konusu olan sorulara birer cevap oluştururlar. Dini semboller, insandan ve insanın maruz kaldığı çıkmazdan söz ettiklerinde bunlardan ilki, yani varoluşsal sorular; Tanrı'dan ve Tanrı'nın bu çıkmaza tepkisinden söz ettiklerinde ise bu kez ikinci-

3 ST', I, s. 16.

4 TC, s. 48.

si söz konusudur. Her iki alternatifte de varoluşsal analizler, dini sembolleri anlaşılır kılar ve çağdaş filozoflar da dahil olmak üzere çağdaşlarımız için olası bir ilgi meselesi yapar.<sup>5</sup>

Demek ki, düşünürümüze göre söz konusu felsefi bilincin temsilcisi varoluşçu felsefe olmalıdır. Çünkü varoluşçuluk bireyi dinin eşiğine kadar getirir. Ancak aynı şeyi ne idealizm için ne de naturalizm için söyleyebiliriz.<sup>6</sup>

Ancak ifade etmeliyiz ki, Tillich, dini sembollerin çağın felsefi kavramlarına dökülmesini bir yorumlama olarak kabul eder. Onun bu yorumlama çabasını lafızcılığa kapı aralama şeklinde okumak ve Tillich'i kendi içinde tutarsız kabul etmek doğru değildir. Kısacası Tillich'e göre, Kutsal Kitapta-ki semboller sembol olarak kalmalı ancak her çağ kendi felsefi ve teolojik kategorilerine göre onu yorumlamalıdır. Nitekim, teolojik hermenotik ışığında meseleye bakacak olursak, iman dilinin bir yorum olduğunu söylemek de isabetli bir tespit olacaktır. Demek ki, din dili dini sembolleri sembol olarak kabul eder ve onu muhtemelen gösterdiği şeye bağladığı ölçüde yorumlayıcıdır. Din dili, sembolü felsefi kavramlara dönerek yorumlamakla birlikte, sembolün sembollüğünü teslim etmekle de ontolojik monizme geçit vermez.<sup>7</sup>

Tillich'in bu husustaki asıl vurgusu Tanrı'yı yorumlama yönündedir. Zira kutsal kitapta takdim edilen Tanrı'nın çağdaş kavramlara dökülmesi bir konu, öte yandan Kitab-ı Mukaddes'in nasıl anlaşılacağı bir başka konudur. Girişte de belirttiğimiz gibi, çalışmamızı kristolojiye kaydırmaksızın ve başlı başına başka bir problem olan Kitab-ı Mukaddes'in sembolikliği meselesini yüzeyselleştirmeksizin sadece Tillich'in ileri sürdüğü tezi nasıl temellendirdiğine örnekler vermeye çalışacağız. Örneklerimizi de özellikle hem Hristiyanlıkta hem de diğer dinlerde merkezî temalar olan, Cennetten kovulma, yaratılış, Tanrı, ölümsüzlük, vahiy, Kurtarıcı Mesih

5 Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols", s. 399.

6 TC, s. 48.

7 Özcan, *Teolojik Hermenotik*, s. 38.

gibi meselelerden seçtik. Görüleceği gibi Tillich, kendisinin teklif ettiği çabayı Orta Çağ ilahiyatçılarının büyük ölçüde Platon ve Yeni-Platoncu düşünceyle yaptıklarını kaydeder. Onların açmazlarını göstererek Varoluşçu düşüncenin bu konuda daha elverişli bir yol olduğuna dikkat çeker.<sup>8</sup> Ancak onun düşüncesi zımnen daha sonra eleştirilebileceği fikrini ima eder. Ancak bu ima aynı zamanda düşüncenin gelişiyor olduğunun habercisidir diye de okunabilir.

Bu çerçevede Tillich İncil'deki 'Adem'in cennetten kovulması' hikayesini bir zamanlar bir kişinin başına gelmiş bir olay olarak düşünmenin yanlış olacağını kaydeder. Aynı şekilde şahıs olan Tanrı ile Adem ve Havva arasında cereyan etmiş kişiler arasındaki bir ilişki gibi de telakki etmek yanlış olacaktır. Bunun yerine o, Adem'in düşüşüne "evrensel olarak insani durum için bir sembol olarak"<sup>9</sup> bakmak gerektiğini düşünür. Çünkü Tillich kutsal kitaptaki parçalanmış olsa da mitlerin yorumlanmadıkça anlaşılamayacağını düşünür. Böylece yorumun felsefi terimlerle yapıldığına da işaret etmiş olur. Sonuçta yorum, yine de bizzat mitten daha az semboliktir.<sup>10</sup>

Tillich'e göre felsefedeki 'özden varoluşa geçiş' düşüncesi düşüş mitinin yarı yarıya mitten arındırılmasıdır ya da bu mitin kavramsal olarak ifade edilmesidir. Ancak mitten bütünüyle arındırıldığı söylenemez. Çünkü 'özden varoluşa geçiş' ibaresi hâlâ zamansal ögeler taşır. Tanrısal sahada zamansal ögelerden söz etmekse, mitsel terimlerden kopulamadığı anlamına gelir. Zira her ne zaman ilahi olan hakkında konuşulsun, bütünüyle mitten arınmış olma mümkün değildir.<sup>11</sup> Tillich düşüş mitini bu şekilde yorumlamasına rağmen, onun zamansallık içermesinden dolayı hâlâ sembolik ögeler içerdiğini söyler. Diyebiliriz ki, Tanrı hakkında konuşan metafizik tam olmasa da bir ölçüde semboliktir.

8 ST, II, s. 29.

9 A.g.e., s. 29.

10 Rowe, s. 200

11 ST, II, s. 29.

Hıristiyan teolojisinin bu vazgeçilmez dogması hususunda o, "özden varoluşa geçmenin, sonlu varlığın evrensel bir niteliği olduğunu; Adem mitinin geçmişte olmuş bir olay olmayıp, uzam ve zamanda meydana gelmiş olan her şeyi önceliğini; uzamsal ve zamansal varolma şartının nasıllığını ima ettiğini"<sup>12</sup> kaydeder. Ancak burada ifade etmeliyiz ki Tillich öze kast ettiği Platonculukta olduğu gibi Tanrısal zihindeki idealar ya da Leibniz'in Tanrısal zihindeki nüve monad dediği türden bir öz değildir. Her bakımdan bir birey ya da cüz olan 'öz', yaratıcılık bakımından 'varlığın temelinden' pay alır. Tillich bize bu hususta şunları söyler:

Tanrı'nın yarattığı her şey özden varoluşa geçişten nasibini alır. Tanrı bir çocuğu yaratmışsa o, varoluşsal bir yabancılaşmaya düşer. Bu, yaratılmışlık ve düşüşün rastlaştığı noktadır. Ancak bu, mantıksal bir rastlaşma değildir. Zira çocuk büyürken sorumluluk ve suç ima eden özgür edimlerinde yabancılaşma durumunu tasdik eder.<sup>13</sup>

Görüldüğü gibi Tillich'de yaratma ve düşüş eş zamanlıdır. Hem yaratılmış olma hem de yaratıldıktan sonraki ahlaki sorumluluk ve özgürlük zımnen düşüşü ima eder. İşte Âdem miti de, hem yaratılmışlığı, hem özgürlüğü, hem suçu, hem de sorumluluğu temsil eder. Nitekim Âdem düşmeden önce tam bir masumiyet içinde olduğu gibi bilgisizdi de. Onun insani farkındalığa ve akıla sahip olduğu söylenemez. O sakin ve huzurundan, bilgi ve varolma adına feragat ederek bir düşüşü göze almıştır. Yaşadığı bu yabancılaşma sayesinde o, tekrar birleşmenin anlamını ve önemini kavrayacaktır. Tillich'in sınır durumlara ilişkin vurgusunun köklerini burada görmek mümkündür. Zira Adem yasağı ihlal ederek tam bir suçluluk içindeyken, onun tam olarak şahıs oluşu açığa çıkar.

Tillich'e göre ilk günah dogması bütün bir kişiliği hesaba katar. Zira günahattan sadece bedeni değil de ruhu sorumlu tut-

<sup>12</sup> A.g.e., s. 36.

<sup>13</sup> A.g.e., s. 44.

mak doğru değildir. Oysa Pavlos somut kişiyi çağrıştırdığı gerekçesiyle günahı teni sorumlu tutan görüşü reddeder. Tillich ise bütün varlığımızın, hem ruhumuzun hem de bedenimizin günahın gücüne boyun eğdiğini kaydeder.<sup>14</sup> Düşüş potansiyelden aktüele geçişi temsil etmekle birlikte ona göre, bu sayede insan kendindeki güçlü arzu ve irade yönünün farkına varır. Dahası ilk günahla insan kendi sınırlarının farkına vardığı gibi, bütünleşme ve sonsuzluğu da bu sayede tecrübe eder. Düşünürümüzün imanı 'odaklanmış benin bir edimi' olarak tasvir ederken, bu edimin bütün bir kişiliği talep ettiğini hatırlayacak olursak, onun asimetrisindeki emre karşı çıkış ve dolayısıyla günah da bütün bir insanı gerektirir.

Öte yandan Tillich, melek ve şeytanı da varlığın gücünün yapıcı ve yıkıcı güçleri olarak yorumlar. Onlar kesinlikle birer varlık olmayıp, varoluşun bütün yapısına dayanan varlığın güçleridir. İnsanın sonlu özgürlüğe sahip olması bir anlamda, gerçekliğin söz konusu boyutlarının onda bir araya gelmesi demektir.<sup>15</sup>

Yine Hıristiyanlıktaki yoktan yaratma (*ex nihilo*) fikrine Tillich'in nasıl baktığına ve bu sembolü nasıl yorumladığına göz atacak olursak: Ona göre öncelikle bu ibarenin anlamı eleştirel bir yadsıma izlenimi vermektedir. Tanrı'nın yaratmada kendisine etki edecek ya da onu iradesine karşı koyacak 'muayyen' hiç bir şeyin bulunduğu söylenemez. Bu doktrin Hıristiyanlığı herhangi bir düalizme karşı korur. Ancak yoktan yaratmanın sadece dualizme karşı koyan bir rolünün olduğu söylenemez. Açıkçası bu yaratmanın menşeinin ne olduğu sorusunu cevaplamaktadır. Ona göre 'yokluğun' iki anlamı vardır. İlkin, o varlığın mutlak surette ya da göreceli olarak yadsınması anlamına gelir. O, göreceli olarak yadsınma anlamına geliyorsa, bu bir nevi Grek düşüncesindeki madde-form doktrinin bir ifadesidir. Eğer yoktan yaratma varlığın mutlak yadsınışı anlamına geliyorsa, yaratmanın

14 EN, s. 54.

15 ST, II, s. 40.

kaynağının olmadığı ya da Tanrı'nın mevcudiyeti varolan bir şeyden vücuda getirmedeği anlamına gelir. Tillich ikinci görüşten yana koyar tercihini. Bir de meseleye yaratılmış olma durumundan bakacak olursak, yaratılmışlık demek varlığın temelinden varolma nasibini alma anlamına gelir. Dolayısıyla yaratılan bir varlık hem yokluk mirasını (kaygı) hem de varlık mirasını (cesaret) ifade eder.<sup>16</sup>

Yine o, Tanrı'nın özgürlüğünü sembolik olmak üzere Tanrı'nın önünde ve yanındaki başka bir şeyden özgür olması anlamında anlar. Aynı şekilde ne kaos ne de yokluk onun gücünü sınırlayabilir ya da ona karşı koyabilir. Demek ki, Tanrı, sonlu her hangi bir şeye, insan ve herhangi sonlu bir ilgiye kesinlikle bağlı değildir. Şartlı bir Tanrı kesinlikle Tanrı değildir.<sup>17</sup> Kısacası Tillich Tanrı'nın sıfatlarını yorumlamada söz konusu sıfatların bir yandan onun vecdî ve salt formsal yönüne işaret ettiğini, öte yandan da onun dinamik yönünü temsil ettiğini söyler.

Tillich yaratmayı, Tanrı'nın mevcut olan her şeyi zihninde var olan idealara veya modellere göre yaratırması görüşe karşı çıkar. Çünkü bu şekildeki bir yorum, Tanrısal yaşamda potansiyellik ve aktüellik arasında bir ayrımın olduğunu kabul eder. Oysa düşünürümüze göre, Tanrısal yaşamda öz ve varoluş ayrımı yoktur. Dolayısıyla Kutsal Kitapta geçen Tanrı 'görünür ve görünmez her şeyi yaratandır' ifadesini Tanrısal yaşamda öz-varoluş ayrımına gitmeksiz, birey veya yaratılan her neyse onun yaratma vizyonunda bir bütün olarak mevcuttur ve kendi içsel *telosuna* göre yaratmıştır diye yorumlamak gerektiğine dikkat çeker.<sup>18</sup>

Tanrısal yaşam ve Tanrısal yaratıcılık birbirinden farklı değildir. 'Tanrı yaratıcıdır çünkü o Tanrı'dır'. Dolayısıyla Tillich'e göre yaratmanın olumsal ya da zorunlu olup olmadığını tartışmak saçmadır. Teolojide yaratma doktrinin oldukça önemlidir.

16 ST, II, s. 253.

17 A.g.e., s. 248.

18 A.g.e., s. 254-55.

Zira o, Tanrı ve dünya arasındaki ilişkinin temel tasviridir. İnsanın sonluluğu ve onun yaratılmışlığı bu probleme içkin bir meseledir. Aslında düşünürümüze göre, yaratma doktrini bir olayı tasvir etmez. Ancak yaratılmış olma durumuna ve onun ilahi yaratıcılıkla ilişkisine işaret eder. Tillich kutsal kitaptaki "Tanrı dünyayı yaratmıştı" ve "O hâlihazırdaki an'ı yaratandır ve yaratıcı bir şekilde kendi *telos*'unu yaratacak" şeklindeki ifadelerdeki üç zaman modunu sembolik olarak düşünmek gerekir der ve bunların, Tanrı'nın yaratıcı menşesine, onun yaratmayı idame ve sevk ettirme yönüne işaret ettiğini kaydeder.<sup>19</sup>

Genel olarak ve Tillich'e göre de Hristiyan teolojisi başlangıçta Kitab-ı Mukaddesteki pek çok sembol ile felsefi ve özellikle de Platoncu felsefenin kavramlarını özdeşleştirmeye çalışır. Mesela Kitab-ı Mukaddes'teki yeniden dirilme (*resurrection*) düşüncesi Platoncu ölümsüzlük (*immortality*) düşüncesiyle özdeşleştirilir veya onun yerine kullanılır. Dolayısıyla bedensiz ölümsüzlüğün kaynağı Platoncu ve Yeni-Platoncu düşüncedir.<sup>20</sup> Bu fikirler bizi İslâm felsefesinde tartışılan bedensiz haşr düşüncesinin temellerine de götürür. Hatta Tillich teolojide tartışılan Tanrı hakkındaki ölümsüzlük tartışmasına da böylece işaret etmiş olur. Burada ölümsüzlük ona göre Tanrı'nın Varlık ve anlamda nihailiğini temsil eder.<sup>21</sup> Böylece ölümsüzlük insanın ruh dediği ögenin bir niteliği olur. Ebedi yaşamın kesinliğine ilişkin tecrübî temel sorun, ruhun doğasını sorgulama meselesine dönüşür. Elbette bunun kökleri ifade edildiği gibi Platon felsefesine geri döner. Demek ki, Kitab-ı Mukaddes'teki yeniden dirilme düşüncesi ölümsüzlük rengine bürünerek bu mecrada tartışılmış olur.<sup>22</sup> Hristiyanlık ebedi yaşama insanın psikolojik, tinsel, toplumsal ve bedensel katılından söz ederken Platoncu ve Yeni-Platoncu okullar Tinsel cismin katılmasından söz eder.<sup>23</sup> Gö-

19 ST, I, s. 252-3.

20 ST, III, s. 409.

21 A.g.e., s. 410.

22 A.g.e., s. 411.

23 A.g.e., s. 412-413.

rüldüğü gibi teoloji yeniden dirilme meselesini sadece bedensiz bir dirilme şeklinde yorumlamakla, Hıristiyanlığın bu konudaki düşüncesi Yeni-Platonculuğun gölgesinde kalmıştır. Oysa Kitab-ı Mukaddes'in ifade ettiği gibi, yeniden dirilmeyi karşılayacak bir felsefi ve teolojik kategori bulunmalıdır. Ebedî yaşama insan, insan olarak her yönüyle katılır. Öte yandan o, cennet ve cehennemi en büyük saadet ve en dramatik ümitsizliğin en kati ifade şekli olduğunu düşünür.<sup>24</sup>

Bu konuda son olarak yeniden dirilme bağlamında Tillich'in Yeni Varlık (*New Being*) düşüncesine göz atalım. Yeni Varlık sorunu Tillich'e göre, "evrenseldir; çünkü insani çıkmaz ve onun üstesinden gelinmesi de evrenseldir."<sup>25</sup> Aslında yeni varlık eski varlığın bir dönüşümünden başka bir şey değildir. Böylece yeniden dirilme eski gerçekliğe karşıt olarak diğer bir gerçekliğin yaratılması olmayıp, eski gerçekliğin, kendi ölümünden doğrularak dönüşümüdür. Bu anlamda "yeniden dirilme" kavramı eskatolojik ümit için evrensel bir sembol olmuştur.<sup>26</sup> Anlaşılabacağı üzere İsa Mesih'in yeniden dirilmesini de Tillich hem teolojik tem de felsefi terimlerle yorumlama yoluna gitmiştir. İsa'nın gerçekten tarihte yaşayıp yaşamadığı, onun cismani mezarının olup olmadığı, bir gün raslanıp raslanmayacağı meselesi Tillich'e göre kesinlikle teolojinin problemleri olmayıp hatta sahte problemler olarak da düşünülebilir. Öyle ki Papa'ya söz konusu problemi getirirler ve Mesih'in kalıntılarının Palastine'de bulunduğunun ve o kişinin İsa olduğuna Katolik arkeologların da kanaat getirdiğini aktarırlar. Bu soruya en iyi cevabın Protestan ilahiyatçı Tillich'den geleceğini düşünerek ona telefonla durumu izah ederler. Uzun bir sessizlikten sonra Tillich: 'Onun gerçekten varolmuş olduğunu söylemeyi mi kastediyorsunuz?' der.<sup>27</sup> Tarihsel İsa tartışması Tillich'e göre Hıristiyan imanını

24 MSA, s. 128.

25 ST, II, s. 86.

26 ST, III, s. 414.

27 Goulder, "Jesus, The Man of Universal Destiny", *Myth of God Incarnation* içinde, s. 48.



tesis edemeyeceği gibi onu yıkamaz da.<sup>28</sup> Önemli olan onun verdiği mesajdır. Nitekim:

Mesih olarak İsa'da iki husus özellikle öne çıkmıştır. Onda, özsel varlığın sadece potansiyel karakterine bir karşıtlık vardır. Yine varoluşsal varlığın yabancılaşan karakterinden söz etmek mümkün değildir. O, aktüel varoluşun yabancılaşmasının üstesinden gelmek suretiyle aktüeldir.<sup>29</sup>

Burada öncelikle İsa'yı Platoncu ve Yeni-Platoncu düşüncedeki Logosla özdeşleştirmeye bir başkaldırı vardır. Yine burada İsa'nın sonlu bir varlık olarak telakki edildiğini görmekteyiz. Zira o, diğer sonlu varlıklar gibi yabancılaşmakla birlikte bunun üstesinden gelmiştir. Mesih olarak İsa tablosu bir yandan insanın sonsuzluğundan kaynaklanan olumsuzlukların üstesinden gelirken, öte yandan insanın her nasıl olursa olsun insan olup sınırlılığını aşarak Tanrı gibi (*hubris*) olmayacağını ifadesidir.<sup>30</sup> İsa'nın Haça gerilmesi aynı zamanda 'ebedi olanın geçici ve sınırlı olanı yarıp geçmesini'<sup>31</sup> temsil eder. Bu bir bakıma onun inançsızlığın da üstesinden geldiği anlamına gelir. Demek ki, Mesih tablosu hem İsa'nın varoluşsal yabancılaşma şartlarına bağlı bulunduğunu hem de onun üstesinden geldiğinin ifadesidir.

Tillich bu konuda J. Assmann ile büyük ölçüde paralel düşünür. Assmann'a göre de kültürel hafıza geçmişin belli noktalarına yönelir ancak geçmiş onda da, olduğu gibi kalmaz; daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Mesela, İbrahim'in kurbanı, Nuh tufanı, Mısırdan çıkış, Kâbe'nin inşası ve bayramlar gibi hadiseler insanın içinde bulunduğu duruma anlam veren ve o bulunan zamanın askıya alınmasıyla bir coşkusallığın yaşandığı figürlerdir. İşte bu bağlamda kutsal kitaplardaki efsaneleri bir tarih ile karıştırmamak gerekir. Kültürel hafıza için gerçek değil, *hatırlanan*

28 ST, II, s. 113.

29 A.g.e., s. 119.

30 ST, II, s. 51, 126.

31 EN, s. 108.

*tarih* önemlidir. Ve onları gerçek olup olmadığı çok da önemli değildir. Hatta bu bağlamda tarihin de hatırlanan tarihe ve efsaneye dönüştüğü söylenebilir.<sup>32</sup>

Tillich'e göre dini tecrübe tarihinde teslis düşüncesini besleyen üç faktör şunlardır.

1. Nihai ilgimizdeki mutlak ile somut öge arasındaki gerilim.
2. Yaşam kavramının varlığın ilahi temeline sembolik uygulanması
3. Yaratıcı güç, kurtarıcı sevgi ve vecdî dönüşüm olarak Tanrı'nın üç katlı tezahürü. Düşünürümüz özellikle bu üçüncüsünün, Baba, Oğul ve Tin şeklindeki Tanrı'nın sembolik isimlerinin altını çizer. Ancak ilk ikisi olmadan sonuncusu sadece işlenmemiş bir mitolojiye işaret eder. Daha önce de ifade edildiği gibi, nihai ilginin nihailiği ne kadar artarsa; dinî olanın, ilahinin gelişimine ilişkin somut tezahüre o kadar çok ihtiyacı vardır. Öte yandan mutlak ile somut öge arasındaki gerilim, Tanrı ve insan arasında ilahî şahsiyetleri tesis etmeye sevk eder. Ancak pek çok dinde teslis sembolizmine sevk eden nihainin nihailiği ile söz konusu şahsiyetler arasında çatışmanın olması olasıdır. Bir başka ifadeyle, nihai ile somut arasında içsel bir gerilimi halletmeye yönelik çözümün aynı gerilime takılması kaçınılmazdır.<sup>33</sup>

Açıkkçası dini bilinçte Tanrı, diri bir Tanrı olarak tecrübe edildiğinden, onun kendi varlığında yani mutlak öteki olarak görülmesi gerekir. İlahi yaşam ve dolayısıyla Mesih olarak İsa, bir bakıma "ebedî" bir süreçteki kimlikle ötekiliğin yeniden birleşmesidir. Ancak bu birleşme zımnen, teslis düşüncesini anlamlı kılan temel yani form olarak Tanrı ve edim olarak Tanrı ayrımını da ima eder. Teslis sembolleri,

32 Assmann, *Kültürel Bellek*, s. 55.

33 ST, III, s. 283.

1. Tanrı'nın bir yönünü belirten bütün semboller gibi, ilahi gizemi ifade eder. Bu mister ona nüfuz etmeye ve yaklaşılmaya meydan okur. O, tanrısallığın ilahiliğiyle aynıdır.
2. Teslis doktrini ne irrasyonel ne de paradoksaldır ancak o, diyalektiktir. Teslis sembolleri hayatın diyalektiğini yani kopma ve yeniden birleşme hareketini temsil eder.<sup>34</sup> Teslis sembolü, insani çıkmazda ima edilen sorunlara birer cevap olarak anlaşılmalıdır. Demek ki, söz konusu semboller, insani çıkmazdaki sonluluk, uzam ve zamandaki insanın varoluşsal varlığıyla ilgili olarak yabancılaşma ve evrensel yaşama katılımı ile ilgili olarak ve bizzat yaşamın tabiatında olan müphemlik sorununa birer cevaptır. Zaten hem Tillich teolojisinin hedefini, çağdaş durumdaki sorunlara cevap olacak Hristiyan sembollerini yorumlamak şeklinde belirlemişti. Sırasıyla bunlara cevap ise Tanrı, Mesih ve Tin doktrinidir. Bu cevaplardan her biri, münhasır vahyî tecrübelerden çıkarılan sembollerdeki nihai ilgi meselesini ifade eder. Bunların hakikati, bütün yönlerde nihainin nihailiğini ifade etme güçlerinde yatar. Dolayısıyla teslis doktrin tarihi, bu gücü tehlikeye atan formülasyonlara karşı süren bir mücadeledir. Teslis doktrinini anlamak için, ölü bir entitiden (kendilik) ziyade, onun ardındaki 'Yaşayan bir Tanrıya' yönelmeliyiz.<sup>35</sup>

Tanrı'nın sembolik olarak 'varlığın temeli' veya Baba şeklindeki tezahürü onun yaratıcı, idame ettirici, ihata edici ve aynı zamanda dönüşün yine ona olduğu<sup>36</sup> gerçeğine yani onun hem var eden hem de alan özelliğine işaret eder. Yine İsa Mesih olarak Logosun tezahürü, alternatif kadın-erkek cinsini aşan veya bu şekilde konumlanacak bir cinsiyeti yarıp geçen ama sonuçta yine şalus olan İsa'nın özel sonluluğunun kendini feda etmesini sembolize eder ya da İlâhi olan kendi-

<sup>34</sup> A.g.e., s. 284.

<sup>35</sup> A.g.e., 285-6.

<sup>36</sup> Bakara 156: "O'ndan geldiniz dönüş yine O'nadır."

ni bu kez de böyle ifşa eder. Son olarak, İlahi Tin'i ifade etmemiz gerekirse, bunda tanrısal daha ziyade tinsel ve vecdî olarak tezahür eder. Vecd hem kadın hem erkek olarak şahıs olmayı aşar. Aynı zamanda vecd, hem rasyonel ögeyi hem de duygusal ögeyi aşar.<sup>37</sup>

Tillich'e göre vahiy, çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı olarak ele aldığımız gibi, "aklın derinliğinin ya da varlığın temelinin tezahürü"dür.<sup>38</sup> Açıktır ki vahiy, iki varlık arasındaki bir konuşma statüsüne indirilmemelidir.<sup>39</sup> Tanrı'nın nev'i şahsına münhasır bu tecvssümünü Tillich, özel ve özgün bir şekilde gizlenen bir şeyin, eşsiz ve olağan dışı bir şekilde tezahür etmesidir,<sup>40</sup> şeklinde tanımlar. Unutulmamalıdır ki, 'filozofların zikrettikleri Logos, ilahiyatçıların gündeme getirdikleri son vahiyle örtüşür' ya da onlar aynı şeyin iki farklı görünümüdür.<sup>41</sup> *Logos* fikri büyük ölçüde insanı ve karşılaştığı dünyayı birleştirir; ki bu, Hristiyan teolojisinin temeli olmuştur. İsa'ya logos denildiği zaman Hristiyan teolojisinin merkezine adım atılmış demektir. Gerçekten de logos kavramı Hristiyan düşüncesinde yeni kazanımlara gebe olan felsefi ilkedir.<sup>42</sup> Elbette bu ilke, girdiği yeni zeminde ilke olarak değil de, sembol olarak işlev görecektir.

Peki, Tillich teslis düşüncesinin menşei sorusunu gündeme getirmekte midir? O, teslis düşüncesinin çoğu dinde mevcut olduğunu ifade etmekle birlikte, Hristiyanlıktaki teslisin köklerinin Grek düşüncesine dayandığını söyler. Zira Grekler de ona göre gerçeklikle karşılaşmada ya da onu yorumlamada en yüksekte en düşüğe ya da aksi bir şekilde bir derecelenmenin varlığına dikkat çeker. Gerçekliği bu şekilde yorumlamanın Platon'dan Origenes'e onun aracılığıyla da Doğu kilisesine ve Hristiyan mistisizmine geçtiğini

37 ST, III, s. 293-294.

38 ST, I, s. 117.

39 A.g.e., s. 127.

40 A.g.e., 108.

41 A.g.e., s. 153-4.

42 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 413-4.

kaydeder. Ancak Tillich bu kaynaklardan gelen teslisin, Roma kilisesinin kraliyetçi temayülleri ve Augustine'in iradeci vurgusunda, personalist dünya görüşüyle çatışmaya girdiğini hatırlatır.<sup>43</sup>

Öte yandan Tillich, teslis doktrinin köklerinin Yeni-Platonculuğa da dayandığını düşünür. İlk prensip ya da Baba Tanrı'nın yokluğa direnen varlığın gücü olmasıdır. Zira teslis prensipleri, ilahi yaşam sürecindeki anlardır. İkinci prensip olarak *logos*, anlam ve yapıya karşılık gelir. *Logos*'tur ki ilahi temelin perdesini aralar. Ya da o ilahi temelin aynasıdır. *Logos*'ta Tanrı kendi "sözüyle" konuşur. Bu prensip olmaksızın ilk prensip, olsa olsa bir kaos ya da yanan ateş olabilir ancak yaratıcı temel olamaz. Güç ve anlamın bir araya geldiği üçüncü prensip ise, Tindir, ki bunun Hristiyan teolojisindeki yansıması Kutsal Ruh'tan başkası değildir. O, bunları yaratıcı kılar. Bütün bu prensiplerin varlığı sadece ve sadece diri bir Tanrı'dan söz edildiği zaman mümkündür.<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi din düşünürü Tillich'e göre, teslis problemi kesinlikle bir sayı problemi değildir. Yaratmada bizzat-kendi ötesine geçmede, acılarımıza katılmada ve onların üstesinden gelmede ve kendi yaratmasını tamamlamada Yaşam olarak Tanrı'yı tecrübe edişimizin en iyi ifadesidir teslis.<sup>45</sup> Gerçekten de o, birin üç ya da üçün bir olduğu şeklindeki ifadelerin teslisin en kötü tahrifinden başka bir şey olmadığını düşünür.<sup>46</sup> Demek ki teslis düşüncesi bir sayı meselesi olmayıp, tanrısallığın kendi farklı şekillerde açıklamasından ibarettir. İlla ki niçin üç denecek olursa, tıpkı yaşamın kendinden doğup yine kendine dönmesi gibi, tanrısallık da kendini bu şekilde diyalektik olarak ifşa eder.<sup>47</sup> "Teslis prob-

43 ST, III, s. 290.

44 ST, I, s. 250-1. Mesela Augustinus'ta da buna benzer bir bağıntının varlığından söz edilebilir. O da, Platon felsefesindeki her şeyin prensibinin Hristiyan teolojisindeki Baba'ya; hakiki doğru ya da Zeka'nın ışığı'nın Kelam'a; her aktivitenin prensibinin ise Kutsal Ruh'a karşılık geldiğini söyler. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 108.

45 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 417.

46 ST, III, s. 284.

47 A.g.e., s. 293.

lemi, yaşayan Tanrı'daki nihailik ve somutluk arasındaki bir birlik problemidir"<sup>48</sup>

Tillich, enkarnasyon düşüncesini de bu şekilde yorumlar. Elbette enkarnasyon lafzi olarak 'Tanrı insan olmuştur' şeklinde anlaşılmamalıdır. O, Tanrı'nın insani çıkmaza bir kurtarıcı olarak, kişisel yaşam sürecinde tezahür etmesi şeklinde yorumlanmalıdır. Tanrı'nın bizzat İsa'nın yaşamında tezahür etmesi diye anlamalıyız. Tabir-i caizse bu tablo, Tanrısal yaşamla insanlığın restore edilmesi, iyileştirilmesi olarak düşünülebilir.<sup>49</sup> Hristiyan düşüncesindeki yegane paradoksal fikir diyebileceğimiz 'Logos'un ete kemiğe bürünmesi'<sup>50</sup> tamamen müphem olan insan yaşamının ferahı içindir.

Düşünürümüze göre Hristiyan teolojisindeki ve dolayısıyla Kutsal Kitaptaki "Şahıs Tanrı" ibaresinin en iyi anlaşıldığı bağlamlardan biri teslis ve enkarnasyon meselesidir. Tillich bunlarla, Tanrı'nın bir kişi olmasından ziyade, onun, kişi olan her şeyin temeli olduğu ve bizzat kendi içinde ontolojik kişisel güç taşıdığı anlamına geldiğini düşünür. Tanrı bir kişi değildir; ancak bir kişilikten de daha az değildir.<sup>51</sup> Teslis fikrinin dini benlikteki ana işlevlerinden birinin belki de en önemlisinin Tanrı'nın aşkınlığı veya nihailiği ile onu tasavvur etmedeki somut öğelerin tesisindeki en iyi köprü olduğu düşünülürse, Tanrı'nın mutlak şahıs olarak tasavvurunun en iyi ifadesi, ete kemiğe bürünen bir şahıs olarak sembolize edilmesidir.

Tanrı'nın şahıslığı vurgulanınca, bu beraberinde onun dinamik ve diri olduğunu akla getirir. Ona göre, Tanrı nosyonunun iki görünüşü vardır. Saf Form (*actus purus*) yaşayan Tanrı'yı temsil edemez. Bir de "Tanrı'daki doğa" veya Hartshorne'un ifadesiyle olumsal (*contingent*) yön vardır ki, bu onun "dinamik" yönü anlamına gelir. Tanrı'nın bu yönü, varlığı

48 ST, I, s. 228.

49 ST, II, s. 95, 149.

50 ST, III, s. 284.

51 ST, I, s. 245.

saf aktüelliğe dönüşmekten alıkoyar. İlahi yaratıcılık, Tanrı'nın tarihe katılması, onun akıp gitmesi bu dinamik ögeye dayanır. Öte yandan onun ebediliği, sonsuzluğu ve Bizzat-Varlık olması gibi yönler ise ifade edilen dinamik yönün gerisindeki Tanrı'nın salt form olmasına tekabül eder. Tanrısal yaşamda bu "halen veya şimdiye kadar" ve "henüz değil" zaman zarflarıyla da ifade edilebilir. Ancak bunların her ikisini de mutlak bir 'şimdiye kadar' ve 'mutlak bir henüz değil' şeklinde anlamak mümkün değildir. Bu kutupluluklar klasik teolojide irade ve akıl (*intellect*) kavramlarıyla temsil edilmiştir. Nitekim Tillich Thomas Aquinas'ın iradeye ikincil bir durum verirken, Aristoteles'in etkisindeki saf formu Tanrı'nın temel karakteri olarak formüle ettiğine dikkat çeker. Tillich Tanrı'daki dinamik ögenin vurgulanmasının Duns Scotus'la başladığına işaret eder. Duns Scotus, iradeyi aklın önüne geçirmeye çalışmıştır. Çağdaş felsefede özellikle yaşam filozofları, varoluşçular ve süreç felsefesi bu çizginin en güçlü takipçileridir.<sup>52</sup> İşte Tillich, irade ve zekanın Tanrı'ya uygulanmasını da bu çerçevede yorumlamak suretiyle, ilkinin ondaki dinamik ve değişen yöne tekabül ettiğini, zekanın ise bizzat-varlığın yapısı olarak form için semboller olduğunu düşünür.<sup>53</sup>

Tillich kendisini bu yoruma hem Yeni Ahit hem de Eski Ahit'in "Yaşayan bir Tanrı" vurgusunun götürdüğüne dikkat çeker. Kitab-ı Mukaddes'teki pek çok antropomorfik ifade onun yaşayan bir Tanrı olduğunu söyler. Tanrı'nın eylemleri, tutkuları, sezgileri, hatıraları, elem ve sevinçleri, şahsi ilişkileri ve planları onu "yaşayan bir Tanrı" kılar ve onu saf mutlaktan yani Bizzat-Varlık'tan ayırt eder. Dolayısıyla Tanrı'nın yaşayan bir Tanrı olduğunu söylediğimizde, onun varlık olarak saf bir kendilik (*identity*) olduğunu yadsınız. Böylece onun, ayrılmayı (*seperation*) içeren ve yeniden birleşmeyle bunun üstesinden gelinebileceğini vaat eden ebedi bir süreç

52 A.g.e., s. 246-248.

53 A.g.e., s. 247.

olduğunu iddia ederiz. Bu anlamda Tanrı yaşayan Tanrı'dır.<sup>54</sup> İşte bu anlamda İsa Mesih de bu yaşayan Tanrı nosyonun sembolik olarak ayrılmaz bir parçasıdır. Hatta Tanrı'nın Bizzat-Varlık olmasını süreç metafiziğinde olduğu gibi, Tanrı'nın değişmez yönü olarak düşünüp, sembolik imgeyle tasarlayabildiğimiz diğer yönlerini ise süreç içindeki taraf olarak değerlendirebiliriz.

Yaşayan bir Tanrı'dan söz etmenin yolu Tillich'e göre antropomorfik sembollerden geçer. Ancak en ilkel tanrısal bir hissin sezgisinde bile kendini-aşan, sembolik olan ilahinin isimlerinde bir misterin varlığı sezilir. Tillich Eski Ahit'te geçen peygamberî ifadelerle göndermede bulunarak, Tanrısal niteliklerin bir yandan onun somut ve antropomorfik yönünü açığa çıkarırken, öte yandan da ilahi temelin misterini muhafaza ettiğine dikkat çeker. Onlar kesinlikle varlık olarak varlıkla ya da mutlaka ilgilenmezler. Tanrı'yı kesinlikle öteki varlıkların yanında bir varlık yapmazlar: Aynı şekilde onu diğer şartlı bir şeyle şartlı bir şey yapmazlar. İncilin sembollerini onlardan daha az sembolik olan ve daha az gücü haiz bir şekilde çevirmek kesinlikle uygun değildir.<sup>55</sup> Demek ki teoloji, somut sembolleri zayıflatmamalı ancak onları analiz etmeli ve soyut ontolojik terimlerle yorumlamalıdır.

Tillich Tanrı'nın sıfatlarını da antropomorfik semboller olarak düşünür. Zira "Tanrı hakkında sadece onun bize kendini bildirdiği isimlerle konuşuruz. Çünkü o hiç kimsenin görmediği ve göremeyeceği yaklaşılamaz bir ışıktadır"<sup>56</sup> Kabul edileceği gibi, her ne kadar Tanrı'nın sıfatları sembolik olarak düşünülmesine rağmen, onun hakkında konuşmanın zorunluluğu açıktır. Zira hakkında hiç bir şey söylenemeyen Tanrı, belirsizlik sisinde kaybolur. Ancak Tillich klasik teolojinin Tanrı'nın sıfatlarını yorumlayışına katılmaz:

<sup>54</sup> A.g.e., s. 242.

<sup>55</sup> A.g.e., s. 242.

<sup>56</sup> EN, s. 100.



Popüler söyleşişle Kadir-i Mutlak kavramı, istediği her şeyi yapabilen en büyük varlığı ima eder. Bu nosyon hem dinî bakımdan hem de teolojik açıdan yadsınmalıdır... Bunun yerine, her bakımdan yokluğa direnen ve yaratıcı süreçte tezahür eden, varlığın gücü olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır... Kâdir-i Mutlak Tanrı, sonluluk kaygısının üstesinden gelebilen bir cesaret sorununa cevaptır. Nihai cesaret, varlığın nihai gücüne katılmaya dayanır.<sup>57</sup>

Tillich bu şekilde formüle ettiği Kadir-i Mutlaklığın dini tecrübede bu şekilde tasavvur edildiğini ya da bu şekilde tasavvur edilen Tanrı'nın yukarıda olduğu gibi ifade edildiğini düşünür. Demek ki Kutsal Kitaptaki bir sembol, onun tecrübe edilişi ve teolojik formülasyonun iç içeliğinden söz edebiliriz.

Tanrı'nın gücü, herhangi başka biri tarafından üstesinden gelinemeyen, ontolojik terimlerle yokluğa sonsuz direniş ve onun üstünde ebedi zafer olan bir güç salahiyetinde varlık hissini harekete geçirir. Bu mukavemete ve bu zafere katılma, sonlu her şeyin kaderi olan yokluk tehdidinin üstesinden gelme şeklinde hissedilir. Kadir-i Mutlağa her el açmada güç, ilahi güç ışığında tecrübe edilir; nihai gerçeklik olarak da görülür.<sup>58</sup>

Aynı şekilde o, Tanrı'nın hâzır ve nâzırlığının (*Omnipresence*), Tanrı'nın uzamla ilişkisini temsil ettiğini söyler. Tillich Tanrı'nın elbette bir bedene sahip olduğunu düşünmez, ancak onun bir tin olarak bedensel bir temele sahip olan canlı ve kişisel ontolojik ögeler içerdiğini söyler. Bu demektir ki, ilahi yaşamın bedensel bir varoluşa katıldığına düşünülmesi gerekir.<sup>59</sup> Bu nedenle o, Tanrı'nın hâzır ve nâzırlığının şu anlama geldiğini söyler: "Tanrı kendi yaşamının temelinde uzamsal her şeyin pay aldığı genişliği yarattığı... yaratıklarının uzamsal varoluşuna onun yaratıcı katılımı."<sup>60</sup> İnsanın varolması demek, bir yerde olması demektir ve yokluğa direnen

57 ST, I, s. 273.

58 LPJ, s. 110.

59 Martin, s. 154.

60 ST, I, s. 277.

bir şeyden destek alması gerekir. Her yerde hâzır ve nâzır olan Tanrı, insanı tehdit eden yokluğa meydan okurken, onun varlığını teyit edercesine kısıkvrak yakalar.

Tanrı'nın ilahi sevgi olmasını da elbette o, klasik teolojiye muhalif yorumlar. Şöyle ki:

İlahi sevgi demek, daha ulvi bir varlığın, daha tam bir anlamda bizim sevgi dediğimiz şeye sahip olduğu anlamına gelmez; aksine sevgimiz ilahi yaşamda yani bizim hayatımızı varlık ve anlamda sınırsızca aşan bir şeyde kök salar demektir.<sup>61</sup>

Teolojinin temel kavramlarından biri olan töz ve nedensellik kavramlarına da Tillich bu gözle bakar. Nitekim:

Tanrı, bütün oluş sürecinin altında yatan töz olduğu için töz ve nedensellik arasındaki farktan söz edilemez. Ancak bu 'altında yatan' ifadesi arazların altında yatan ve tamamen onlar tarafından ifade edilen bir töz karakterinde değildir... O, bir kategori olarak değil, sembol olarak tözdür. Sembolik olarak düşünüldüğünde ilk sebep (*prima causa*) ve nihai töz (*ultima substantia*) arasında fark yoktur. Bunun her ikisi de daha doğrudan sembolik terimlerle söylendiğinde, varlığın yaratıcı ve korkunç (*abysmal*) temeli anlamına gelir.<sup>62</sup>

Tillich burada özellikle yaratıcı temel nosyonuyla rasyonel ve tözcü metafiziğin kullandığı anlamdaki bir töz düşüncesine karşı koyar. Bu düşünceler Tanrı'nın yaratıcı menşesine, onun yaratmayı idame ve sevk ettirme yönüne işaret eder. Burada salt bir töz kategorisine boyun eğmeyecek olan dinamik bir süreç vardır. Kaldı ki, yaratıcı ve ürpertici temel ve derinlik kesinlikle kategorize edilemez. Bu örneklerde görüldüğü gibi, Tillich sadece Kutsal Kitaptaki sembolleri yorumlamakla kalmıyor, aynı zamanda Hristiyan teolojisinin teolojik kategorilerini de yorumluyor. Böylelikle o, oluşmuş bir teoloji ve geleneği ortadan kaldırmadan, onun bizzat kendi içinden yeni hayatların doğmasını sağlıyor.

61 LPJ, s. 110.

62 ST, I, s. 238.

Görüldüğü gibi Tillich, başlangıçta Hristiyanlığın Grek felsefesinin kavramlarıyla yorumlanmasını bir tahrif olarak okumaz. Bu şekilde düşünenlere karşı o, "Grek düşüncesinin varoluşsal olarak, ebedi hakikat ve ebedi yaşamı arama anlamında ebedi olanla ilgiliydi,"<sup>63</sup> der. Tillich Hristiyanlığın Grek düşüncesinin daha baskın olarak rasyonel, statik ve kapalı evren görüşünü benimsediğini kaydeder. Bu benimsenenlerin özünden o, kendi düşüncelerinin çıkarılabileceği kanaatinde-  
dir. Nitekim önceki Hristiyan kavramlarını bütünüyle yadsı-  
maktan ziyade, onları yorumlama yoluna gitmiştir.

Kısacası her şeyin ilahi temeline işaret eden yaratma sembolü, yaratılmış olmaya ve yaratıldıktan sonra da varlığı idame ettirmek için yaratılanın ona ihtiyacı olduğuna işaret eder. İnsanın düşüşü sembolü, insanın ve onun dünyasının asıl varlıktan yabancılaşmaya işaret eder. Kurtarıcı ve kurtuluş sembolleri, İsa sayesinde tarihte ve kişisel hayatta iyileştirici güce işaret eder. Tanrı fikri ve Tanrı'ya uygulanan semboller insanın nihai ilgisini ifade eder.<sup>64</sup> Bir başka ifadeyle, dinlerdeki semboller, Mutlakla ilişkinin farklı ifadelerinden başka bir şey değildir. Yukarıda gösterilen örnekler bunun en iyi ifadesidir. Özellikle bunlar, var olma cesaretinin kaynağını farklı şekillerde dile getirmekten ibarettir. Bu semboller insana *şüphe*, *anlamsızlık* ve *yokluk* kaygılarının üstesinden gelebilme cesareti verir.

Hristiyan teolojisindeki çoğu sembolün evrensel olduğunu söylemekle Tillich Şartsızın tümelliğini ifade etmeye yaklaşmaktadır. Nasıl ki, Nihai ilgi toplumdan topluma farklı şekillerde biçimlenmektedir, tıpkı bunun gibi sembollerin içerikleri ayrı olsa da form açısından evrenseldir.

---

63 ST, III, s. 287.

64 SSOTS, s. 44.

# Teoloji-Felsefe İlişkisi

**T**eolojinin görevini, dini sembolleri felsefi kavramlarla yorumlama olarak ifade etmiştik. Aslında Tillich'e göre, hem felsefe hem de teoloji doğaları itibariyle varlık sorusunu sorma bakımından ortaklık arz ederler. Ancak onlar bu soruyu farklı perspektiften sorarlar. Filozof, bizatihi varlığın yapısıyla ilgilenir. Filozof, gerçekliğin objektif vizyonunu tahrif edebilme ihtimali olan kişisel, toplumsal ve tarihsel şartları dışta bırakmaya çalışır. İlahiyatçı, tutkuyla, korkuyla ve sevgiyle dahil olduğu varlığa varoluşsal olarak yaklaşır ve bu anlamda varlığın anlamıyla ilgilenir. Dolayısıyla ilki, bir bütün olarak gerçekliğin yapısında onu keşfetmeye çalışır ve kendi aklı ile gerçekliğin objektif logosu arasında özdeşlik olduğu varsayımından hareket eder. İlahiyatçı ise, kendini nihai olarak ilgilendiren şeyin tezahür etmiş haline gözünü diker ve sonuçta onun logosu ete kemiğe bürünmüş bir logostur.<sup>1</sup> Ancak Tillich iş başında yani onlar ilahiyatçı ve filozofken bu ayrımı bu kadar kolay yapmanın mümkün olmadığını söyler. Zira ilahiyatçı zımnen filozoftur; filozof da, yaşadığı kültür ve tarihin kategorilerinden bütünüyle sıyrılması mümkün olmadığı için bir bakıma ilahiyatçıdır.<sup>2</sup> Ancak

1 ST, I, s. 22-23.

2 A.g.e., s. 24-25.

onlar arasında bir çatışma zorunlu olmadığı gibi, sentez bulmaya veya onları aynılaştırmaya çalışma da gereksizdir. Eğer filozof ve ilahiyatçı çatışmaya girerlerse, bu kesinlikle ya felsefi temel ya da teolojik temel üstündedir.<sup>3</sup> Hatta Tillich'in özellikle vurguladığı hususlardan birini burada ifade etmek yerinde olacaktır: "Kesinlikle hiçbir şey teolojik çalışmayı, ne varoluşsal sezgiyi ne de bilişsel analizi meşru kılacak yarı-soyut, yarı-somut terimlerle sınırlama teşebbüsünden daha yersiz ve daha kafa karıştırıcı değildir."<sup>4</sup> Şu halde insandaki aklın temsilcisi felsefedir ve imanın temsilcisi teolojidir. Ancak hareket tarzları farklı olmakla birlikte, karşılaştıkları gerçeklik aynı gerçekliktir.

Tillich'in bir teolog olduğunu dikkate aldığımızda, bu perspektifin daha belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir teolog olarak o, logosun özel bir mekân ve özel bir zamanda zuhurunu kabul etmenin ardından, logosun zâhirine bağlıdır. Teolojik bir duruşla Tillich, insanın bireysel ve sosyal varlığındaki varlık dönüşümüyle ilgilenir. Bizi nihai anlamda ilgilendiren şeyi konu edinir. Bir teolog olarak, bireysel ya da sosyal açıdan kendi varoluşsal durumunu aşamaz. Onun inancı ve mensup olduğu kilisenin akidesi düşüncesine içkin olarak bağlıdır.<sup>5</sup> Teoloji ve felsefe ortak ontolojik dili kullanma bakımından bir noktada buluştuklarından, ilahi mesajın beşeri, ontolojik dilin teolojik söyleme nasıl dönüştükleri ve birbirlerini nasıl etkiledikleri önemli bir konudur. Ancak Tillich'in teolojik dö-kümünü şüphesiz ontoloji belirler ve ona nüfuz eder.

Felsefe varlığın yapısıyla teorik olarak ilgilenirken, din, varlığın anlamıyla varoluşsal olarak ilgilenir. Din, bizzat kendini felsefenin meşgul olduğu ontolojik kavram ve kategoriler sayesinde ifade ederken, felsefe varlığın yapısını, varoluşsal bir tecrübede bizzat-varlığın tezahür etmiş olduğu ölçüde

3 A.g.e., s. 26.

4 A.g.e., s. 243.

5 Tillich, "Philosophy and Theology", *The Protestant Era* içinde, çev. J. Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s.92.

keşfedebilir. Buradan hareketle felsefenin kavramları aslında insanı nihai olarak ilgilendiren şeyin varoluşsal vizyonunun teorik dönüşümleri olarak düşünülebilir. Teoloji, bir yandan felsefi hakikatleri felsefi bir temel üstünde tartışırken, öte yandan da, dinî temel üstünde nihai ilginin ifadeleri olarak onlarla mücadele eder.<sup>6</sup>

Nitekim Tillich evrensel politeizmin, monist naturalizm olarak felsefi dönüşüme uğradığını kaydeder. Mitolojik politeizmin felsefi dönüşümü ise pluralist naturalizm olarak ortaya çıkar. Örneğin bunun da yaşam felsefesi, pragmatizm ve süreç felsefesi formunda olduğuna dikkat çeker. Düalist politeizm felsefi dönüşümde metafizik düalizm olarak zuhur eder. Monarşik moneteizm, felsefi dönüşümde hiyerarşik metafizik olarak ortaya çıkar. Mesela Platon, Plotinus ve Leibniz'in düşünce biçimleri burada zikredilebilir. Mistik moneteizm felsefi dönüşümde idealist monizm formatında ifade edilir. Aşkın moneteizmin felsefi dönüşümü metafizik realizm şeklinde olmuştur. Üçlü (*trinitarian*) moneteizm ise, felsefi dönüşümde diyalektik realizm şeklinde zuhur etmiştir. Ancak Tillich, buradaki dönüşümden (*transformation*), dini sembole bağlı bulunan bilincin felsefi kavramlarla değiştirilmesini anlamamız gerektiğini düşünür. Bu demektir ki, temel dini tecrübede verili olan bizzat-varlığın açıklığı, varlığın yapısının felsefi kavrayışı için temel olduğu anlamına gelir.<sup>7</sup> Ancak burada ifade etmeliyiz ki, Tillich felsefenin kavramlarını dinin sembollerini pasif bir çeviri olarak düşünmenin yerine, hareket noktası olarak dini bilincin tecrübesi alınmak suretiyle ancak kesinlikle filozofun da varlık karşısında varoluşsal olarak bilişsel bir tutku içinde olduğunu söylemek istemektedir. Tıpkı teoloğun Hristiyan teolojisinin sembollerini felsefi kavramlarla yorumlama çabasında olduğu gibi. Tillich açıkça teolojinin felsefeyi öncelediğini söylemese de, dinin böyle olduğunu ima etmektedir. Nitekim,

6 *Systematic Theology I*, s. 230.

7 *A.g.e.*, s. 232-235.

Varlığın ontolojik yapısı ilahi yaşama işaret eden semboller için materyal temin edebilir. Bununla beraber bu demek değildir ki, ontolojik bir sistemden bir Tanrı doktrinin çıkarılabilir. İlahi yaşamın karakteri vahiyde ifşa olmuştur. Teoloji sadece varoluşsal vahiy bilgisini teolojik terimlerle, ontolojik öge ve kategorilerin sembolik anlamını yorumlamak suretiyle açıklayabilir ve sistematize edebilir.<sup>8</sup>

Bu noktada Tillich'in korelasyon yöntemini hatırlayabiliriz. Korelasyon metodu sadece varoluşsal sorular ve sembolik cevaplar arasında bağıntı sağlamaz. Korelasyon yöntemi, daha ziyade varoluşa ilişkin gerçek soruları formüle etme ve dini sembollerin gücünü anlama yoludur. Sorular ve cevaplar bunların korelasyonunda ortaya çıkar. Üstelik salt teolojik korelasyon, insan varoluşunun varoluşsal sorunlarına cevap sağlayamaz. Bu sorular, teorik olmayıp varoluşsaldır ve bunlar teorik olarak cevaplandırılmaz ve yalnızca iyileştirici sembollere katılım sayesinde cevaplandırılabilir.<sup>9</sup> Tillich'in korelasyon yöntemi dikkate alındığında, gerek soruların gerekse de cevapların aynı kaynaktan beslendiği yani anlam karşısında ikisinin de tutkulu olduğu dikkati çekmektedir. Dolayısıyla nasıl ki varoluşsal sorular ve cevaplar, karşılıklı buluşabilmektedir, felsefe ve teoloji de birbirinden büsbütün ayrı olmayıp, felsefe ve teoloji olarak bir yerde buluşabilirler.

Öte yandan, Tillich'e göre dini sembolizmi, antropolojinin bir dili olarak kullanabiliriz. Dini semboller bize asıl doğası içinde insanların kendilerini anlama tarzları hakkında bilgi verir. Hristiyanlıkta günah üstüne yapılan vurgu ve İslâm'da böyle bir vurgunun olmayışı iyi bir örnektir. Bu, iki büyük din ve kültürün, insan olarak insanı yorumlamadaki temel farklılıklarını gösterir. Ve bu şekilde, bir bakıma belirli teknik bir psikolojiden daha kucaklayıcı olan insanın doğasına dair anlayışımızı genişletebiliriz.<sup>10</sup> Demek ki, bir kültürün şifresi,

8 A.g.e., s. 243.

9 Bettis, s. 171-2.

10 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 93.

o kültürün sembollerinde gizlidir demek yanlış olmayacaktır. Sembolizmi dışlayan Aydınlanma düşüncesi geleneğin ve kültürün anlaşılmasındaki kodları iptal etmiştir. Dolayısıyla sembollerin yeniden anlaşılması sayesinde doğacak olan anlam pınarlarını da kurutmuştur.

Din dilinin niçin sembolik olduğunu Tillich'in diliyle defalarca ifade ettik. Bir yandan ona göre, Platon'un sembolleri ve mitleri kullanması isabetli bir tutumdur. Çünkü, öz ve varoluş ilişkisi [bütüncül varoluş] hakkında konuşulduğu zaman, bu ilişki kavramlardan ziyade sembollerle sağlanabilir."<sup>11</sup> Öte yandan meseleye Tanrı açısından bakacak olursak: Dinî tasavvurların sembolik özelliği, onların gerçekliklerinden hiçbir şeyi yok etmez, fakat bu gerçekliği şartlı olanın ötesine, şartsız alana yükseltir. Dinî olandan sembolik olmayan bir tarzda söz etme niyeti dine aykırıdır. Çünkü bu niyet, Şartsız'ı şartsız özelliğinden yoksun bırakır daha doğrusu onu nesnelleştirir.<sup>12</sup> Nitekim bu konuda Tillich şunları söyler:

Dinî bilginin hepsinde sembolik olmayan öge, şartlı her şeyin sınır, temel ve uçurumu olarak Şartsızın tecrübesidir. Bu tecrübe insan aklının sınır-tecrübesidir ve bundan dolayı o, negatif-rasyonal terimler çerçevesinde ifade edilebilir Ancak Şartsız, Tanrı değildir. Tanrı negatif-rasyonel terimlerin sınırının ötesine işaret eden ve bu nedenle de bizzat pozitif sembolik bir terimdir.<sup>13</sup>

Bu düşünceler bize negatif teolojiiyi hatırlatmaktadır. Şartsız, ya sembolik olarak ifade edilebilir, ya da negatif rasyonel kavramlarla ifade edilebilir. Bu tavrın her ikisi de rasyonel teoloji sınırlarında kalmayı kabul etmez. Bu düşünceler aynı zamanda onun *Courage to Be*'de söylediği klasik teolojiiyi hedef aldığı "Tanrı'nın üstündeki Tanrı" ibaresiyle de örtüşmektedir. Zira onun ısrarla vurguladığı gibi, Nihai olarak Kutsal, tecessümlerinin ötesinde uzanır. Tecessümler daha

11 Tillich, "Philosophical Background of my Theology", s. 413.

12 *DnF*, s. 80.

13 Tillich, "Symbol and Knowledge", *Journal of Liberal Religion*, Cilt 2, Sayı 4, s. 203.



sonra meşrulaştırılır. Onlar kabul edilir ancak ikincildir. Biz-zat Nihai'ye, en ulviye ulaşmak için onların ötesine geçilir. Belirli, mahdut olan, Nihai Bir adına inkar edilir, somutun değeri düşürülür.<sup>14</sup> Dinler tarihine de bu gözle bakmak peka-la mümkündür:

Bütün dinler tarihini, bu anlamda din içindeki dine karşı Tanrı'nın bir mücadelesi, Varlığı yadsınamayan Tin Dininin le-hine bir mücadele olarak görebiliriz. Dine karşı din içindeki Tanrı'nın mücadelesi ibaresi, aksi halde son derece kaotik ya da en azından görünüşte kaotik dinler tarihini anlamak için anah-tar olabilir.<sup>15</sup>

Dini sembollerin işlevi, adeta Tanrı'nın yukarıda ifade edilen somuta karşı mücadelesine bir başkaldırıdır. Çünkü semboller sayesinde ki 'dinî benlik'<sup>16</sup> dini tecrübeyi yaşa-yabilir. Tillich de büyük ölçüde düşüncesini semboller üzeri-ne yoğunlaştırır. O, sembolleri yeniden yorumlamak suretiy-le tinsel yaşamı yeniden canlandırmaya çalışır. Ancak Tillich Hıristiyan sembollerini felsefi kavramlara dökerek bundan böyle sembollerin yerini kavramların alması gerektiğini dü-şünmez. Hatta sembollerin iptal edilerek lafzi olarak karşılık-larının bulunması tavrına karşı çıkar. Sembollerin etimolojisi takip edilmek suretiyle ve kavramsal karşılıklarından yani mesela 'düşüş' için özden varoluşa geçiş gibi karşılıklardan özgür kalınarak orijinal anlamlara ya da sembollere yeniden ulaşılmasını salık verir<sup>17</sup>

Tillich'e göre Hıristiyan sembollerinin bizzat savunucula-rı tarafından, mesela Tanrı'nın Krallığı gibi sembollerin ob-jektifleştirilmesi esasında onların güçlerinin ve anlamlarının kaybolmasına kapı aralamıştır.<sup>18</sup> Çünkü semboller, vahyi be-lirli tarihsel bir kalıbın içine sıkıştırılmaktan özgürleştirir ve

14 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic The-ologian", s. 87.

15 A.g.m., s. 88.

16 ST, I, s. 243.

17 Ulanov, s. 105.

18 IRCM, s. 39.

onu evrensel olarak geçerli kılar.<sup>19</sup> Yine ona göre kavramsal tenkit kesinlikle sembolizmi ortadan kaldırmada, yetersiz kalır. Nitekim sembolleri öncelikle lafzi olarak alan ve daha sonra saçma görerek reddeden varoluşsal analizler onların modern zihinlerden atılmasını daha da zorlaştırmıştır. Sembolizme herhangi bir saldırı, daha derin bir seviyede yani sembolizm düzleminde yürütülmelidir. Gerçek sembollerin üstesinden, onların lafzi tahriflerinin tenkitleriyle değil yalnız ve yalnız diğer gerçek sembollerle gelinebilir.<sup>20</sup>

Tillich imanı odaklanmış bir ben olarak ortaya koydu ve bu edimin bütün bir kişiliği talep ettiğini söyledi. Aynı şekilde imanın aracı, kavramsal dil olmayıp, semboller olduğu gibi, insanı eyleme geçirmede semboller etkindir. Doğal olarak sembolleri ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs onların yerine geçecek başka sembollerle olmalıdır. Kavramsal dil, sembollerin yerine geçemediği gibi, onları ortadan kaldırmada da başarısız olur. Unutulmamalıdır ki, Tillich'e göre "Tanrı imanla yaklaştığımız bir objedir... Dolayısıyla Tanrı'dan sadece ona imanla ve ibadetle yaklaştığımız ölçüde söz edebiliriz."<sup>21</sup> Dinî edimdeki bilişsel durumlardaki bilgi sıradan anlamdaki bilgi olmayıp, "*inanarak bilme*" dir. Bu farklı boyutun dili de kesinlikle dini sembollerdir.

Tillich'in teolojideki bütün çabasını, bütün dinlerde mevcut olan ayinsel, mistik ve ahlaki öğeleri<sup>22</sup> indirgemeksizin ya da herhangi birini feda ederek ötekini öne çıkarmaksızın, bütün olarak bunları ihata etme şeklinde okumak mümkündür. Mesela mitsel bilinçte bunlar bir bütündür. Bunların kritize edilmesiyle bütün bileşenlerin çözülmesi sonucunda bazen mistik bir din, bazen salt yasa koyucu bir din, bazen de ahlaki bakımdan buyurgan bir din tablosu öne çıkabilmektedir. Dini sembollerin işlevi de, temelde bu bütünlüğü bozmadan

19 Avis, s. 139.

20 Tillich, "Existential Analyses and Religious Symbols", s. 409.

21 *Dinî*, s. 88-89.

22 Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", 87.

dindar bilinçte vecd-ayin-ahlak etkisini uyandırabilmelidir. Elbette semboller bu işlevi görürken, zımnen bilişsel olarak da hizmet etmiş olurlar. Tillich bütün bunların birleşmiş haldeki sembolünün İsa olduğuna, teolojinin görevini de bunu mümkün olduğu kadar indirgemeksizin kavramsallaştırma olduğuna dikkat çeker.

Tillich yukarıda ifade edilen durumun bütün dinler için geçerli olduğunu düşünür. Zira o, dini sembolleri ve özellikle de Hristiyan sembollerini analiz ederken, onların evrensel olma özelliğini vurgular. Bu hususu Tillich ölmeden önceki son konferansı olan “Sistematik İlahiyatçılar İçin Dinler Tarihinin Önemi” (*The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian*) başlıklı konuşmasının bitiminde gayet vurgulu bir şekilde ifade etmiştir. Sistematik ilahiyatçı,

Evrensel olarak geçerli olan temel tecrübeleri, evrensel bakımdan geçerli olan ifadelerle formüle etmeye çalışır. Dinî bir ifadenin evrenselliği, aslında dini parçalayan her şeyi kucaklayıcı bir soyutlamada yatmaz; fakat o, her somut dinin derinliğindedir. Dahası o, hem kişinin kendi temelinden tinsel özgürlüğüne, hem de kendi temeline açıklığında yatar.<sup>23</sup>

Tillich’e göre teoloji, dindeki evrensel sembolleri ve dolaşısıyla evrensel tecrübeleri felsefenin diliyle yorumlar ya da ifade eder. Ancak söz konusu evrensellik, dinin doğasından kaynaklanır. Bu bir anlamda insanın kendi doğası ve nihai olarak ilgili olma özelliğinin bir sonucudur. Bu sayede insan, tinsel bakımdan özgür olduğu gibi, yaratıcı da olur.

---

23 A.g.m., s. 94.

# Sonuç

“P aul Tillich’de Din, Kültür ve Sembol” başlıklı çalışmamızda, Tillich’in insanı nihai ilgili bir varlık olarak tanımlamasının merkezî bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Klasik teizmin Tanrı’yı bir Varlık olarak ortaya koymasına karşılık, Tillich bu temeli nihai ilgi kavramıyla sarsacağını düşünür. Gerçekten de Tanrı’nın Varlık’la özdeşleştirilmesi, dinî bilincin durağanlığına yol açmıştır. Oysa Tillich’e göre din, doğası itibariyle yaratıcı ve dinamik bir özellik arz eder. Nitekim ona göre, Tanrısallık ile insan arasında dinamik bir ilişki vardır. Ancak onun insanı nihai ilgili bir varlık olarak tanımlaması, sanki dinin aleyhine işler gibi gözükmektedir. Zira ona göre din, insanın doğasını tayin etmeyip, insanlık dinin doğasını belirler.

Fakat Tillich, imanı nihai ilgi olarak ortaya koyarken, aslında imanı tek başına ne akıl, ne irade, ne de duygu izah edebilir demektedir. Tin insana bir odaklanmış olma durumu verdiğinden, tinin Şartsız’a yönelmesinde varoluş bütünüyle bu edime katıldığı için, iman odaklanmış benin bir edimidir. Ona göre iman ediminde, akıl, sezgi, bilinç, bilinçdışı, irade, arzu, his ve edim olmak üzere bütün varoluş mevcuttur. Hatta ona göre dini tecrübe de, tecrübe olması bakımından sadece histen (*feeling*) müteşekkil olmayıp, bunun yanında bilgi ve eylemi de içerir.

Rasyonel teolojinin Tanrı'sının aklı bir ilke olması nedeniyle, onun belirlenebilme ve indirgenebilme niteliğine Tillich baş kaldırır. Ona göre Tanrı, Varlık olmayıp, Bizzat-Varlık ya da Şartsız'dır. Bir sembol olan Tanrı'nın Şartsız olarak takdim edilmesi, şu ya da bu şekildeki bir şartlanmaya karşı koyacaktır. Tillich'e göre Varlık olan bir Tanrı varoluşun temeli ve dayanağı olamaz. Tanrı'yı Varlık olarak kabul etmek demek, varoluşu mantıksal önermelerden çıkarmak demektir. Tıpkı *Cogito*'nun varoluşun bir alçalması olmasından dolayı varoluşa egemen olamaması gibi, Varlık da varoluşsal bakımdan bütün varolanların kendisinden pay aldığı kaynak olamaz. Varlık metafiziği çerçevesinde ontolojik monizm şeklinde yapılan teolojiye Tillich pirim vermez. Ona göre Tanrı ve insan, doğası bakımından birbirinden farklıdır. Doğası bakımından farklı olan ve indirgenmeye karşı koyan bir Tanrı sadece sembollerle ifade edilebilir.

Tillich'in özellikle ikame etmeye çalıştığı bu düşüncelerin şifresi, 'suje ve obje ilişkisini tinin fiilinde anlarız' fikrinde yatar. Çünkü o, Tanrı'dan sadece ona yalnızca dinî fiille yaklaştığımız ölçüde söz edebildiğimiz gerçeğini ısrarla vurgular. Dinî obje, dinî fiilin dışında belirlenemez; Şartsıza çıkarımsal akılla ulaşılamaz. Şartsızı kesinlikle dinî fiillerden başka bir yerde bulamayız. Tanrı'dan söz etme, metodolojik açıklamalardan ve nesnel varsayımdan oldukça farklıdır. Tanrı, imanla yaklaştığımız objedir. İmanla bilmenin dışında Tanrıdan söz etmek mümkün değildir. Bir başka ifadeyle imanı iman yapan şey, şartsıza doğru yönelme-dir. Ancak Şartsızı kavrayan fiil, bir iman fiilinden başkası değildir. İman dışında Şartsıza yaklaşmak mümkün değildir. Diyebiliriz ki, dinî edimdeki bilişsel durumlardaki bilgi sıradan anlamdaki bilgi olmayıp, "inanarak bilme"dir. Demek ki, Tillich'e göre fiilin ve fiilin objesinin birbirinden ayrılması pek çok din felsefesinin temel yanılsıdır. Bu ayrımı yapmakla, dinini nev'i şahsına münhasır bir fonksiyon olarak kavranmasının imkanı ortadan kaldırılır. Dolayısıyla, Tillich düşüncesinde açık bir ontoloji-epistemoloji ve su-

je-obje ayırımına gitmek zordur. Çünkü, onun anlam, hakikat açıklaması temelde tinin 'bir şeye yönelimini' gerektirdiği için, zihnin yöneldiği bir objeyi açıklarken, yarı yarıya sujeyi de ortaya koymuş oluruz.

Tillich'in yukarıda ifade edilen dinî fiil ibaresini geniş anlamda kullandığını belirtmemiz gerekir. Çünkü o, bununla tinin kültürel yaratıcılık adına Şartsıza yönelmesinde, dinî fiilin içkin olduğunu söyler. Din düşünürümüz Tillich'e göre, din ve kültür birbirinin içine öylesine girmiştir ki, onlar birbirlerini tamamlayan bir özellik arz eder. Zira, o, açıkça 'dinin, kültürün özü, kültürün de dinin formu olduğunu,' söyler. Tillich'de kültürü, teorik ya da pratik olarak anlamın güncelleşmesi olarak düşünürsek, anlamın beslendiği kaynak kesinlikle Şartsız'dır.

Ancak Tillich'in ortaya koymaya çalıştığı Tanrı nosyonunun özellikle dinin ayrılmaz bir parçası olan vahyi izah etme, konusunda bazı belirsizlikleri beraberinde getirdiğini ifade etmeliyiz. Ona göre, vahiy kesinlikle iki kişi arasında cereyan eden bir bilgi aktarımı şeklinde düşünülemez. Hatta vahyin bir bilgi vermekten ziyade, vecdî akla derinlik kattığını söylemek yerinde bir tespit olacaktır. Kısacası Tillich vahyi, Şahıs olan bir Tanrı'dan bilgi alma olarak değil de, benliğin Şartsıza bir yükselmesi ve dolayısıyla benliğin bir farkındalığının açığa çıkması şeklinde yorumlar. Diyebiliriz ki, Tillich düşüncesinde Tanrı, vahyin objesi olmayıp, vecdî tecrübenin bir ufkudur. Son tahlilde vahiy, bilincin otantikliğe doğru bir yükselme hamlesi ve bunun farkına varılması durumudur.

Öte yandan Tillich, Tanrı'nın doğası itibarıyla şahıs olmasına itiraz eder. Ancak bir din düşünürü olarak onun görmezden gelemeyeceği hususlardan biri, şüphesiz dini tecrübe ve vahiydir. Hatta dini tecrübede Şahıs Tanrı'yla karşılaşmayı o, dinî blinçte kişiliğin üst tavanı ile karşılaşmanın garantörü olarak kabul eder. O, Tanrı'nın asıl şahıs olan doğasını iptal edince, onun şahıslığını dinî benliğin

imgeleminin örmesini ister. Bu durumda dini benlik bir 'Öteki'yle' karşılaşmaktan ziyade, kendisiyle karşılaşma gibi bir yanılsamayla karşı karşıya bırakılır. Kısacası, Tanrı'nın dinî tasavvurda bir Şahıslığını yaratmak sadece gölge bir şahıs olmadan öteye geçmeyecektir.

Tillich, Tanrı hakkında Bizzat-Varlık olmanın dışında, her ne söylenirse onun sembolik olarak düşünülmesi gerektiğini ısrarla vurgular. Bizzat-Varlık'ın lafzi olduğunu söyleme bir anlamda zorunluluktur. Çünkü Tillich onun sembolik olmayan yegane ifade olduğunu söylemekle, zımnen var olduğunu da söylemiş olmaktadır. Zira o, Bizzat-varlığı nominalizm tartışmasında ılımlı realist kanatta konumlar. Her ne kadar, burada bir tümel olarak Bizzat-Varlık'ın varlık şartını bireyin ondan pay almasına bağlasa da, onun varolmayan bir isim olduğu kanatinde değildir. Kısacası Tanrı'ya ilişkin bütün ifadeler semboliktir denilseydi, nihai ilgi teriminin hem subjektif hem de objektif bir nitelemeyi içerdiğini söyleme tutarsız olacaktı. O zaman sadece subjektif bir nihaiden söz edilebilirdi. Ancak Tillich, Tanrı'nın Şartsız ya da Bizzat-Varlık (*Being-Itself*) olduğunu söylemekle, onun hem rasyonelliğini hem de vecdiliğini muhafaza etmeye çalışır. Ona göre, bu terimler kesinlikle, sembolik ve sembolik olmayanın uzlaşma çizgisini gösterir.

Öte yandan Tillich dini sembolizmin referansına ya da Bizzat-Varlık'a ulaşmada izlediği yollardan en önemlisi diyebileceğimiz ontolojik analizde, insanın Bizzat-Varlık'a, Bizzat-Varlık'tan hareketle değil de, gerçeklikle karşılaşma sırasında sonluluk, şüphe ve anlamsızlık tecrübesinden ulaştığını söyler. Her ne kadar Tillich, varolan bir kategori olarak onun önemini söylemiş olsa da, Bizzat-Varlık'la insan, yokluk ve anlamsızlık kaygısını derinden tecrübe ederken karşılaşır. Bu benzeri düşünceler öyle gösteriyor ki, din düşünürümüzü pusuda psikolojizm beklemektedir.

Bir ilahiyatçı ve din düşünürü olarak Tillich'in entelektüel faaliyetini, çağdaş felsefi bilincin öğelerini, Hristiyan

sembollerin teolojik yorumu için kullanmaya hasrettiğini söyleyebiliriz. Tillich'in teolojinin sembollerini felsefi kavramlarla karşılama çabasının altında aslında onun, evrensel olarak geçerli olan temel tecrübeleri, evrensel bakımdan geçerli olan ifadelerle formüle etmenin gerekliliğine inancı yatar. Nitekim ona göre, teoloji, ritüellerin, sembollerin ve mitlerin dinî tözünün rasyonel yorumundan başka bir şey değildir. Nitekim o, bu çabasına korelasyon yöntemi der. Korelasyon yönteminin amacını o, İncil ışığında günümüze, günümüz ışığında İncil'e bakabilme şeklinde ortaya koymuştu. Gerek teolojinin gerekse de felsefenin etkinliği dikkate alındığında hedeflerinin Kitab-ı Mukaddes'in söylemini yeni düşünce formlarına dökerek bugünün aynasında anlaşılır kılma ve yeni bir kavrayış gücü kazandırma olduğunu söyleyebiliriz. Yine her çağın insanının içinde bulunduğu çıkmazlar birbirinden farklı olduğu için, sembollerin yorumlanması da bu ölçüde farklılık arz edecektir.

Ancak ifade etmeliyiz ki, Tillich esas olarak, dini sembollerin çağın felsefi kavramlarıyla yorumlanması gerektiğine dikkat çeker. Kısacası ona göre, Kitab-ı Mukaddes'teki semboller sembol olarak kalmalı ancak her çağ kendi felsefi ve teolojik kategorilerine göre onu yorumlamalıdır. Demek ki, din dili, dini sembollerini sembol olarak kabul eder ve onu muhtemelen gösterdiği şeye bağladığı ölçüde yorumlayıcıdır. Sembolü felsefi kavramlara dökerek yorumlamakla birlikte din dili, sembolün sembollüğünü teslim etmekle de ontolojik monizme geçit vermez. Çünkü o, sembolün bütünüyle bilişsel olarak kavramsallaştırılacağını söylemez. Eğer Tillich bunu demiş olsaydı, o zaman Tanrı'nın bilinebileceğini ve kanıtlanacağını da söylemiş olurdu. Zaten sembolün yorumlanması demek, onun indirgenemezliğini ve çok yönlülüğünü onaylama demektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Aydınlanma ve Modernizmle birlikte, bir değer ve anlam kaybının fark edilmeye başlandığı açıktır. Hatta bu durum neredeyse bir değer krizine



de gebe olunduğunun sinyallerini vermiştir. İşte Tillich, bu bağlamda, dinin varoluşsal önemine dikkat çekmiş, anlam ve değer krizinin insanın varoluşunun hesaba katılmasıyla aşılabileceğine işaret etmiştir. Onun dini hem nihai ilgi olarak ortaya koymasının, hem de din dilini sembolik olarak yorumlamasının altında bu çabayı görmek pekala mümkündür. Ancak Tillich'in 'nihai ilgi' olarak ifade ettiği dinin insanın değer ve anlam krizine ne kadar çare olabileceği tartışılabilir. Zira bir reçete olarak sunulabilecek dinin, sadece tecrübe bakımından ilgili olmaktan ziyade, kendinde ahlak ve bilgiyi aynı anda ihtiva etmesi gerekir. Onun nihai ilgi şeklinde ifade ettiği din, hem kaygan bir ifade, hem de Kur'an'ın "size din olarak İslâmı seçtim ve nimetimi tamamladım" (5/3) dediği dinin, sadece kümülatif maddi bir biçimidir. O, esaslı bir dinin ya bir yönüne tekabül etmekte ya da onun eşgalini temsil etmektedir.

Öte yandan Batı düşüncesinin bir değer ve anlam arayışında Tillich'in tekrar dine işaret etmesi elbette önemlidir. Ancak idealizmden tutalım da varoluşçuluğa kadar, hangi formül altında ifade edilirse edilsin, Hristiyan teolojisi, ilâhî aşkın boyutu kaybetmiştir. Hatta çekilen sancı ve arayışın altında bu kayıp halka yatmaktadır. O kayıp boyut ise aşkın boyuttur. Aşkın Tanrı fikri esasında Kitab-ı Mukaddes'in mesajında mevcutken, bu aşkınlık, özellikle de Grek düşüncesinin etkisi altında Orta Çağ'da kaybedilmiştir. Bir başka ifadeyle, rasyonel düşünce içinde aşkın boyut eritilmiştir. Tanrı ile insan ve dünya arasındaki ontolojik mesafe kaldırılmıştır. Schleiermacher'in kilisenin dogmalarının yerellikten ziyade, tarihî teolojinin bir parçası olarak telakki edilmesi gerektiğine işaret etmesinin nedeni de bundan başkası değildir. Tillich de buna pozitivist teoloji demektedir. O, bununla insanlık tarihinin tümü için geçerli genel bir dini cemaati kastetmektedir. Bunun için olmalı ki, İsa'yı da nihai vahiy olarak ifade etmiştir. Gerçekte bu Hegel'in 'tarihte akıl' fikrinin ve Fukuyama'nın 'tarihin sonu' tezinin teolojik bir görünümünden başka bir şey değildir. Her ne kadar Til-

lich, din dilinin sembolikliğini savunurken, zımnen ontolojik farkı ve bunun önemini ima etmiş olsa da, varoluşçu bir teoloji ile ontolojik aynılıktan uzaklaşmamıştır. Ancak önemli bir kırılma noktasına gönderme de bulunduğu aşikârdır. Zira Varlık-değer birliğinin önemini savunurken, zımnen ilahi aşkınlık fikrinin eşiğine gelmiştir. Kısacası hem 'değer' fikri hem de din dilinin sembolikliği düşüncesi söz konusu eşiği göstermektedir.



# Bibliyografya

- Adams, James Luther, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, Harper & Row, New York, 1965.
- Alston, William P., "Tillich's Conception of a Religious Symbol", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- , "Sign and Symbol", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Macmillan, New York, 1961.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Avis, Paul, *God and the Creative Imagination*, Routledge, Londra ve New York, 1999.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 3. baskı, İzmir, 1992.
- , "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Âlem'den Allahlı'a* içinde, Ufuk Kitapları, 2. baskı, İstanbul, 2001.
- Bettis, D. Joseph, *Phenomenology of Religion*, (ed.) -Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion-, SCM Press, Londra, 1969.
- Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*, (The Gifford Lectures), The Fontana Library, Collins, Londra, 1962.
- Blanshard, Brand, "Symbolism", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- Braaten, Carl, "The Radicalism of Paul Tillich", *A History of Christian Thought* içinde, ed. Carl E. Braaten, Simon&Schuster, New York, 1967.
- Brauer, Jerald C., "Paul Tillich's Impact on America", *The Future of Religions* içinde, ed. Jerard C. Brauer, Harper & Row, New York, 1966.

- Brown, Norman O., *Ölüme Karşı Hayat*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Buber, Martin, *I and Thou*, çev. R. Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, 2. baskı, New York, 1958.
- , *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, Lotus Yayınları, İstanbul, 2000.
- Caputo, John D., "Tekrar ve Knesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Cilt 2, Mythical Thought, Yale University Press, New Haven, 1955.
- , *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, çev. A. Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çınar, Aliye, "Mevlâna ve Tillich'de Varlık-Değer Birliği", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Mevlâna Özel Sayısı, 2007/3, Konya, 2006.
- , "Modern Zamanların Değer Arayışı: Varlık-Bilgi-Değer Birliğinin Önemi" *Değerler Eğitimi Dergisi*'nde, Sayı:11, İstanbul, 2007.
- Demian, Theodor, "Din ve Bilgi", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. ve çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001.
- Demons, Raphael, "Tillich's Philosophical Theology", *Philosophy and Phenomenological Research* içinde, Cilt 19, Sayı 1, Eylül 1958.
- Douglas, Mary, Isherwood, Baron, *Tüketimin Antropolojisi*, çev. E. A. Aytekin, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Durfee, Harold A., "The Reformulation of the Question as to the Existence of God", *Philosophy and Phenomenological Research* içinde, Cilt 28, Sayı 3, 1968.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2003.
- , *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, Londra, 1958.
- , *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, İstanbul, 1994.
- Emmet, M. Dorathy, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Macmillan, Londra, 1949.

- Fleming, Noel, "Why is there Something rather than Nothing", *Analysis* içinde, ed. P. Smith, Cilt 48, Oxford, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", *Heidegger ve Teoloji* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002.
- Gilson, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy*, Scribner's Sons, New York, 1940.
- Goody, Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara, 2001.
- Goulder, Michael, "Jesus, The Man of Universal Destiny", *The Myth of God Incarnation* içinde, ed. John Hick, SCM Press, Londra, 1977.
- Göka, Erol, *Varoluşun Psikiyatrisi*, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.
- Grube, Dirk M., "A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology", *Religious Studies* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Blackwell, Oxford, 1995.
- , *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.
- Heisig, W. James, "Symbolism", *The Encyclopedia of Religion* içinde, ed. Mircea Eliade, Cilt 14, Macmillan, New York ve Londra, 1986.
- Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, 3. baskı, New York, 1974.
- Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Husserl, Edmund, "Philosophy as Rigorous Science", *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* içinde, çev. Q. Lauer, Harper & Row, New York, 1965.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, W. Collins Sons, Londra, 1981.
- Jung, Carl Gustav, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yayınları, İstanbul, 1997.
- , *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 200, Ankara, 2002.
- Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, çev. D. Swenson ve W. Lowrie, Princeton University Press, Princeton, 1941.

- , *Ölümcül Hastalık ve Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos and Logos", *The History of Religions* içinde, ed. Joseph M. Kitagawa ve Mircea Eliade, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.
- Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği", *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler* içinde, der. Hüsametdin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.
- Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.
- Laing, R.D., "Aşkın Yaşantı", çev. Erol Göka, *Sana Ruhtan Soruyorlar* içinde, ed. Kemal Sayar, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991.
- Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Amentor Book, New York ve Toronto, 1951.
- Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Macleod, Alistair M., *Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, Londra, 1973.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kambalacı Yayınevi, İstanbul, 2000.
- Martin, Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press, New York 1971.
- Marleau-Ponty, Maurice, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yay., İstanbul, 1996.
- May, Rollo, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Meslin, Michel, *Pour une Science des Religions*, Sevil ed., Paris, 1973.
- Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992.
- Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion –An Introductory Text–*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, çev. W. Kaufman ve R. Hollingdale, New York, 1967.
- O'Keefe, Terence M., "The Metaethics of Paul Tillich: Further Reflections", *The Journal of Religious Ethics* içinde, Bahar 82, Cilt 10, Sayı 1, 1982.

- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, çev. J. Harvey, Penguin Books, Londra, 1959.
- Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi Yay., İstanbul, 1997.
- Özcan, Zeki, *Augstinus'da Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1999.
- , *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.
- Pailin, David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Press, Londra, 1989.
- Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. ve çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- , "Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. ve çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Plotinus, *Enneadlar –Seçmeler–*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- Quell, Fernand, "Fransızcaya Çevirenin Önsözü", *Din Felsefesi* içinde, Paul Tillich, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, çev. Emerson Buchanan, Beacon Press, Boston, 1969.
- , *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meanings*, Texas Christian University Press, 8. baskı, Teksas, 1976.
- Roberts, David, "Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek* içinde, ed. G. Robinson ve J. Rundell, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1999.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, Ironi ve Dayanışma*, çev. M. Küçük ve A. Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Rowe, L. William, *Religious Symbols and God -A Philosophical Study of Tillich's Theology-*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1968.
- Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History*, Duckworth, Londra, 1975.
- Slater, Peter, "Dynamic Religion, Formative Culture and Demonic in History", *Harvard Theological Review* içinde, Ocak 92.1, Harvard, 1999.
- Smith, E. John. "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, Cilt 55, Sayı 22.
- , "Ultimate Concern and The Really Ultimate", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- Stanford, W.B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, Blackwell, Oxford, 1936.



- Stiver, Dan, R., *The Philosophy Religious Language: Sign, Symbol & Story*, Blackwell, Oxford, 2002.
- Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. U. Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- Taubes, Jacob, "The Copernican Turn of Theology", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- Taylan, Necip, *Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları*, İstanbul, 1998.
- Tillich, Paul, *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries*, ed. Mark Kline Taylor, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- , *The Essential Tillich – An Anthology of The Writings of Paul Tillich–*, ed. F. Forrester Church, University of Chicago Press, New York, 1987.
- , "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting", The New York Association for Analytical Psychology and The Analytical Psychology Club, New York, 1962. (aktaran: Ann Belford Ulanov, *Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Northwestern University Press, New York, 1971.)
- , "Existential Analyses and Religious Symbols", *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* içinde, ed. John Hick New Jersey, 1964.
- , "Existential Philosophy", *Philosophical Writings* içinde, Cilt I, ed. Gunther Wenz, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- , "The Meaning and Justification of Religious Symbols", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- , "The Nature and Significance of Existentialist Thought", *Journal of Philosophy*, Cilt 53, Sayı 23.
- , "The Nature of Religious Language", *Theology of Culture* içinde, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1969.
- , "On the Idea of a Theology of Culture", *Paul Tillich –Theologian of the Boundaries–* içinde, ed. Mark Kline Taylor, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- , "Philosophical Background of my Theology", *Philosophical Writings* içinde, ed. Gunther Wenz, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- , "Religion and Secular Culture", *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries* içinde, ed. Mark Kline Taylor, Fortress Press, Minneapolis, 1991.

- , "The Religious Symbol", *Religious Experience and Truth* içinde, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1974.
- , "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", *The Future of Religions* içinde, ed. Jerald C. Brauer, Harper & Row, New York, 1966.
- , "Symbol and Knowledge", *Journal of Liberal Religion*, Cilt 2, Sayı 4, Bahar, 1941.
- , "Philosophy and Theology", *The Protestant Era* içinde, çev. J. Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- , "Two Roots of Political Thought", *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries* içinde, ed. Mark Kline Taylor, Fortress Press, Minneapolis, 1991.
- , "Two Types of Philosophy of Religion", *Theology of Culture* içinde, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1969.
- , "What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years–", *My Search for Absolutes* içinde, Simon and Schuster, New York, 1967.
- , *A History of Christian Thought*, ed. Carl, E. Braaten, Simon & Schuster, New York, 1967.
- , *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, University of Chicago Press, Chicago, 1955.
- , *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York ve Londra, 1963.
- , *The Protestant Era*, çev. J. Luther Adams, University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- , *Courage to Be*, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1969.
- , *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.
- , *Dynamics of Faith*, Harper & Row, New York, 1957.
- , *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York, 1963.
- , *Interpretation of History*, çev. Rasetzki ve Talmey, Charles Scribner's Sons, New York, 1936.
- , *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, Pilgrim Press, Cleveland, 1996.
- , *Love, Power and Justice*, Oxford University Press, Londra, 1954.
- , *Morality and Beyond*, Harper & Row, New York, 1963.
- , *Ahlak ve Ötesi*, çev. Aliye Çınar, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

- , *The Protestant Era*, Chicago University Press, Chicago, 1948.
- , *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York, 1976.
- , *The Spiritual Situation in our Technical Society*, ed. J. Marx Thomas, Mercer University Press, New York, 1988.
- , *The System of the Science according to Objects and Methods*, çev. Paul Weibe, Associated University Press, New York, 1981.
- , *Systematic Theology*, (üç cilt bir arada), University of Chicago Press, Chicago, 1967.
- , *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1969.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.
- Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Tracy, David, *Blessed Rage for Order*, The Seabury Press, New York, 1975.
- Trías, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", *Religion içinde*, ed. J. Derrida ve G. Vattimo, Stanford University Press, California, 1998.
- Ulanov, Ann Belford, *Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Northwestern University Press, New York, 1971.
- Vancourt, Raymond, "Hegel'in Din Felsefesi", *Din Felsefesi Yazıları I içinde*, der. ve çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Vries, Jan de, *The Study of Religion*, çev. K. Bolle, Harcourt Brace & World, New York, 1967.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York, 1958.
- Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Vol. 1, Yale University Press, New Haven ve Londra, 1972.
- Wenz, Gunther, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings", *Philosophical Writings içinde*, ed. Gunther Wenz, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- Wiebe, Donald, *The Politics of Religious Studies*, Palgrave, New York, 2000.

# İndeks

## A

---

a priori 54, 89  
Adams, James Luther 39, 48, 182  
Adem'in Kovulması 270  
agape 74, 127  
agnostisizm 288  
akıl 78, 125, 126, 127  
akıl-vahiy ilişkisi 40  
alegori 217  
algı 21  
Alman idealizmi 34, 35, 47, 118  
Alston 279, 293  
Amerika 31  
analogia entis 277, 285  
anlam 22  
anlamsızlık tecrübesi 110  
Apolloncu 98  
Aristoteles 34, 308  
arketip 265  
arketipsel model 19  
Assmann 302  
ateist 69, 185, 186, 189, 190  
ateizm 174  
Augustine 306  
Augustinus 27, 199, 200  
Augustinuscu 101, 126  
Augustinusçu 166

Aydınlanma 16, 18, 20, 44, 80, 118, 223, 317, 325  
Aydınlanma teolojisi 291

## B

---

Baal 167, 263, 267, 278  
Barth, Karl 25, 27  
Belit 263  
Bevan, Edwyn 288, 289  
biçim 126  
bilinçdışı 95, 96, 97, 98  
Birinci Dünya Savaşı 31  
bizzat-hakikat 126  
Bizzat-Varlık 35, 40, 46, 51, 56, 101, 102, 106, 126, 129, 135, 147, 154, 157, 158, 177, 185, 186, 200, 259, 277, 284, 291, 308  
boşluk ve anlamsızlık kaygısı 104  
bonum 198  
Braaten, Carl E. 83  
Brahma 52  
Brahman 112  
Brauer, Jerald 33  
Buber, Martin 19  
Buda 244, 255  
C-Ç  
Cassirer 206, 267

çağdaş felsefe 30

Campell, J. 19

Cennet 270

Cennetten kovulma 274, 295

cogito 10, 82, 97, 322

Çıkış 24, 176, 302

## D

deizm 17, 20

Demiurgos 163

demonic 187

denetleyici bilgi 129

derinlik boyutu 46, 57, 63, 126, 169

Descartes 16, 17, 20, 43, 44, 199

Descartesçi 22, 97, 128, 164

Devlet 102

Dewey 26

değer 66

dış söz 137

din dili 19, 37, 59

din felsefesi 22, 30

din fenomenolojisi 119, 120

din-kültür ilişkisi 40

dini benlik 273, 307

dini bilinç 68, 269, 285, 321

dini sembol 11, 20, 37, 40, 63

dini sosyalist 32

dini tecrübe 97, 107, 124, 134, 141,

146, 155, 156, 239, 277, 278,

279, 310, 321, 323

dini teokrazi 273

Dionysusçu 98

doğal din 44

doğal teoloji 36, 175, 277

doğaüstücü teoloji 36, 134

Duns Scotus 308

Durand 211

durum 25, 26, 27, 28, 29, 30

## E

-e rağmen 104, 107

Eckhart 156

Eliade, Marcel 19, 120, 211

enkarnasyon 243, 245, 307

Eranos çevresi 19

eros 48

Eski Ahit 54

esse 198, 201

ex nihilo 298

## F

feeling 100

felsefi eros 23

fenomenoloji 21, 43, 89, 92, 93, 118

fenomenolojik analiz 259

fenomenolojik yöntem 90

Feuerbach 167, 288, 289, 292

form 126

Freud 120, 233, 284, 292

Freudcu 235

Fukuyama 326

fundamentalist teoloji 26

fundamentalizm 25, 26

## G

Gadamer 113

Gestalt 50, 64, 66, 91, 123, 139, 273

gnosis 74, 127, 142

Grek düşüncesi 24

Grek metafiziği 20

Gusdorf, Georges 15, 16

güç istemi 104

günah 316

günah dogması 297

## H

haç sembolü 231

Hartshorne 307

Hegel 43, 44, 59, 75, 119, 326

Heidegger 22, 34, 120, 160, 164

Heideggerci 21, 181

heteronom 39, 73, 78

heteronom akıl 141, 187  
 heteronom kültür 78, 79  
 heteronomi 77, 78  
 Hristiyan mistisizmi 305  
 Hitler rejimi 31  
 homo religiosus 16  
 Hook, Sidney 156, 167, 190  
 Husserl 93

## I-İ

ılımlı realist 157, 189, 324  
 İsaiah 138  
 İbrahim 103, 112, 113, 176, 230  
 İbrahim'in Tanrı'sı 157  
 İbrahimî gelenek 36  
 içsel söz 137  
 idealizm 33  
 ideoloji 233  
 iktisadi materyalizm 33  
 ilahi tin 47  
 ilahi otorite 33  
 ilahi takdir 243  
 ilahi yaşam 143  
 iman riski 108  
 inayet 52, 77, 242  
 İncil 25, 26, 27, 29  
 insani durum 29  
 irrasyonizm 126  
 irrasyonel 94, 99  
 İsa (Hz.) 23, 26, 141, 142, 144, 152, 244, 248, 251, 255, 268, 302

İshak (Hz.) 176

İslâm 36, 316

işaret-olay 133, 134

işaret-sembol 246

iyi ideası 177

## J - K

Jung 53, 120, 208, 209  
 Jungcu 146, 235  
 Kâbe'nin inşası 302

kader ve ölüm kaygısı 104  
 Kadir-i Mutlak 310  
 kairos 32, 39, 74, 75, 92, 139  
 Kalsidan 251  
 Kant 57, 59, 177  
 Kantçı 54, 226  
 kartezyencilik 22  
 Katolik teolojisi 290  
 kavram realizmi 157  
 kavrayıcı bilgi 130  
 kaygı 111, 150  
 Kıta Avrupası 123  
 Kierkegaard 33, 52, 75, 120, 143, 170  
 Kitab-ı Mukaddes 17, 36, 37, 54, 157  
 klasik teizm 10, 20, 174  
 kognitif 100  
 kognitif eros 23  
 kollektif bilinçaltı 176, 269  
 kollektif bilinçdışı 19, 209  
 korelasyon yöntemi 28, 29, 30, 294, 325  
 kozmolojik kanıt 36  
 Kur'an 36  
 kurban 248  
 Kurtarıcı 251  
 kutsal ve profan 273  
 kült 127  
 kültür teolojisi 32, 63, 110, 291  
 kültürel kişilik 50, 51

## L

lafızcılık 274, 275  
 Langer 206  
 Leeuw, G. van der 19  
 Leibniz 163, 315  
 liberal bireyci 161  
 liberal teoloji 25  
 liberalizm 25, 26  
 Locke, John 18

logos 23, 75, 122, 126, 127, 132,  
142, 144, 172, 304, 305, 307

logos-yapı 48

Luther 107

## M

Macleod, Alistair M. 163

mantık ötesi 39, 87

mantık ötesi yöntem 86, 88, 89, 91,  
92, 119

Marcel, Gabriel 160

Marleau-Ponty 43, 164, 212

Martin, Bernard 122, 201

Marx 32, 33, 43, 120, 232, 233, 234

Meryem (Hz.) 26, 251, 270, 274

Mesih İsa 29, 123, 139, 140, 158,  
274, 301, 304, 309

metafor 215, 216

miraç 274

mistik monoteizm 74, 315

mistik tecrübe 110, 146

mistisizm 56, 64, 90, 105, 110, 112,  
273

mit 123, 124, 127

mitos 19

mitsel bilinç 274

mitten arındırma 270, 271

Modern Düşünce 45

modernizm 16, 18, 20, 325

monoteizm 270

Morris, Brian 43

mucize 131, 134, 137, 139, 242

Muhammed (Hz.) 255

Muşa (Hz.) 138

muting 102

mutlak iman 109, 110

mysterium fascinosum 132

mysterium tremendum 132

## N

Newton 17

Nietzsche 10, 20, 22, 34, 43, 104,  
117, 120, 161, 174, 232, 234, 292

nihai ilgi 10, 23, 24, 30, 39, 40, 46,  
47, 51, 53, 53, 54, 55, 56, 57, 59,  
68, 94, 96, 101, 103, 104, 106,  
121, 126, 147, 148, 151, 157, 325

nominalist 159

nominalizm 159, 324

Nuh Tufanı 270, 302

numinous tecrübe 68, 132, 167,  
216

## O-Ö

O'Keeffe, T. M. 181

odaklanmış ben 40, 98

ontolojik 36

ontolojik din felsefesi 172

ontolojik kanıt 191

ontolojik monizm 295

Origenes 305

Orta Çağ 16, 28, 80, 102, 117, 158,  
160, 169, 175

otonom 39

otonom akıl 79, 127, 128

otonomi 76, 77, 78, 79

Otto, Rudolf 68, 132, 153, 216, 259  
öz 126

## P

parçalanmamış mit 275

parçalanmış mit 271, 273

Parmenides 20, 160

Pascal 125

Pavlos (Aziz) 55

Peter 141

Pierre, J. 139

pietizm 289

Platon 20, 27, 34, 47, 102, 126, 128,  
156, 157, 166, 177, 207, 209,  
296, 305, 315, 317

Platoncu 21, 300, 302

Platoncu felsefe 161  
 Plotinus 165, 315  
 pluralist naturalizm 315  
 politeizm 315  
 pozitivist teoloji 326  
 pozitivizm 16, 159  
 pragmatizm 18, 119  
 pratik akıl 123  
 profan 132  
 Protestan prensip 83, 84  
 Protestan teoloji 111, 289, 290, 291  
 Protestanlık 20, 33, 251

## R

radikal şüphe 110  
 rasyonel teoloji 10, 16, 240, 322  
 realizm 160  
 Riceour, Paul 211, 215, 248  
 ritüel 123, 124  
 Roma Kilisesi 251, 306  
 Rorty 293  
 Rowe, William 147, 157, 279  
 Rönesans 80

## S

Saf Form 307  
 sahte nihailer 58  
 sanatsal semboller 228  
 Schelling 187  
 Schleiermacher 45, 59, 326  
 Scheler, Max 129  
 seküler 52, 58, 81  
 seküler kültür 82  
 sekülerizm 31, 45  
 septik şüphe 103  
 sevgi 101  
 Shakespeare 215  
 Shankara 160  
 Sina Dağı 136  
 Sisyphus 114  
 Skolastikler 188

Slater, Peter 30, 47  
 Son Akşam Yemeği 245, 248  
 son vahiy 142, 144  
 sözde-dinler 52  
 Spinoza 20, 131, 168  
 Spinozacı 181  
 Strauss, David 167  
 suç ve aşağılanma kaygısı 104  
 süreç felsefesi 308, 315  
 süreç metafiziği 309

## Ş

Şartsız 20, 21, 39, 46, 51, 57, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 77, 79, 87, 91, 101, 106, 108, 118, 159, 240, 269  
 şeytani 73, 74, 80, 112  
 şüphe 110

## T-U

tabiat üstüçülük 79  
 Takeuchi 164  
 Tanrı kanıtları 36  
 "Tanrı öldü" 20  
 Tanrı'nın krallığı 25, 318  
 Tapfer 102  
 Taubes, Jacob 289  
 Tarihsel İsa 301  
 teknik akıl 121, 128  
 teonom 39  
 teonom akıl 127, 141  
 teonomi 76, 78, 79, 128, 187  
 teorik akıl 122  
 Teslis 306  
 Thomas Aquinas 102, 175, 308  
 thymós 102  
 Tin 48, 49, 50, 64, 144  
 Toulmin, Stephan 16  
 Tracy, David 29  
 transpersonal 111  
 tüketici ateş 68  
 tümeller tartışması 157  
 uçurum 68, 125, 143, 154



**V-W**

---

- vaat 32, 39
- var olma cesareti 40, 106, 108, 109, 110, 150
- varlığın analogisi 290
- varoluşçu felsefe 119
- varoluşsal cesaret 104
- varoluşsal şüphe 103
- varoluşsal yabancılaşma 29
- vecd 87, 121, 133, 134, 137
- vecdî 99
- vecdî tecrübe 132, 133
- Whitehead 34, 180

**Y-Z**

---

- Yahova 278
- Yahve 167, 263, 268
- Yakup 176
- yaşam felsefesi 120
- Yeni Ahit 32, 74, 139, 270, 293
- Yeni Varlık 301
- yeni-ortodoks teoloji 25, 27
- Yeni-Platoncu 182, 296, 300, 302
- Yeni-Platonculuk 87, 131, 132, 157, 158, 301, 306
- yeniden doğuş 274
- yeter-sebep ilkesini 163
- yokluk tehdidi 114
- Yunan felsefesi 21
- Yunan mitolojisi 114
- Zeus 167