

## VAROLUŞSAL ANALİZLER ve DİNİ SEMBOLLER\*

*Paul TILLICH*  
Çev.: Aliye ÇINAR\*\*

### ÖZET

*Bu makalenin amacı, yirminci yüzyılın pek çok felsefe, edebiyat ve sanat temsilcisinin varoluşsal sorulara gösterdiği ilginin, dinî sembollere yaklaşımı yeniden nasıl canlandırdığını incelemektir. Çünkü dinî semboller kısmen, varoluşçu soruların ilgilendiği şeyle ilgilenmenin bir başka yoludur; onlar, kısmen de durum içinde (situation) imâ edilen sorulara birer cevap oluştururlar. Dinî 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 ikincisi söz konusudur. Ancak Tillich'e göre, dinî sembolleri öncelikle lafzî olarak alan ve daha sonra da saçma göyerek 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 lafzî tahriflerinin tenkitleriyle değil yalnız ve yalnız diğer gerçek sembollerle gelinebilir.*

### SUMMARY

#### Existential Analyses and Religious Symbols

*The aim of this paper is to investigate how the interest by the many representatives of twentieth-century philosophy, literature and art to existential questions has revived the approach to religious symbols. For religious symbols are partly a way of stating the same situation with which*

\* Bu yazı, John Hick'in editörlüğündeki *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* isimli kitabın 399-409. sayfaları arasındaki *Existential Analyses and Religious Symbols* başlıklı makalenin çevirisidir. (New Jersey, 1964).

\*\* Araş. Gör.; U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Felsefesi Anabilim Dalı.

*existential analyses are concerned; partly they are answers to the questions implied in the situation. They are the former when they speak of man and his predicament. They are the latter when they speak of God and his predicament. But according to Tillich, existential analysis has made it more difficult for the modern mind to dispose of religious symbols by first taking them literally and then properly rejecting them as absurd. Any attack on symbolism must be conducted on a much deeper level, namely that of symbols itself. Genuine symbols can be overcome only by other genuine symbols, not by criticism of their literalistic distortion.*

Varoluşsal analizler, varoluşçu felsefeden daha eskidir. Felsefe tarihinde, belirli bir felsefî akımın, daha önceki filozofların bilmemekten ziyade, dikkatlerinin odaklanmadığı münferit bir probleme zihinleri yoğunlaştırdığı bilinen bir durumdur. Bu takdirde onlar veya takipçileri, söz konusu problemin kendileri için hiç de yeni bir mesele olmadığını söylediklerinde hem haklı hem de haksız olurlar. Haklıdırlar, çünkü pek çok problem ve hatta çoğu çözüm şekli, insanın felsefî sorular sorması kadar eskidir. Haksızdırlar, çünkü insanî düşünce hareketi, eski problemlerin yeni bir ışık altında tekrar görülmesiyle şiddetle tahrik edilir ve tâli önemdeki meseleler merkezi bir konuma getirilir. İşte, varoluşsal soruların başına gelen de tamamen budur. Varoluşsal sorular, Rönesans ve Reform sonrasında, Kartezyenizm ve teolojik rasyonalizm zaferinin takipçilerince kesinlikle geri plana itilmiştir. Varoluşsal problemlerin önemini yeniden keşfetmek, onları günümüzün tecrübe ve kavrayışları ışığında yeniden formüle etmek varoluşçu hareketin görevi olmuştur.

Varoluşsal soruların bir tarafa atıldığı ya da unutulduğu bir zaman diliminde, dinî sembolizme bilişsel (*cognitive*) yaklaşım büyük ölçüde engellendi ve daha sonra yirminci yüzyılın pek çok felsefe, edebiyat ve sanat temsilcisinin varoluşsal sorulara dönüşü, dinî sembollere yaklaşıma bir kez daha kapı araladı ki söz konusu durum, bu makalenin tezidir. Çünkü dinî semboller kısmen, varoluşsal soruların ilgilendiği şeyle ilgilenmenin bir başka yoludur; kısmen de durumda söz konusu olan sorulara birer cevap oluştururlar. Dinî 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 ikincisi söz konusudur. Her iki alternatifte de varoluşsal analizler, dinî sembollerini, anlaşılır kılar ve çağdaş filozoflar da dahil olmak üzere çağdaşlarımız için olası bir ilgi meselesi yapar.

Varoluşsal bir analizin doğasını tanımlamak için onu özsel (*essential*) bir analizden ayırmak gerekir. "Özcü" ve "varoluşçu" terimleri, şu ya da bu niteliğe ilişkin akımlar ve tutumlar için kullanılırken, "varoluş-

sal” ve “özel” analizler, burada varoluşsal ve özel yapıların analizleri için gramatik kısaltmalar olarak kullanılmaktadır.

Varoluşsal yapıların analizi ağırlıklı olarak, insanî durumun, insanın içinde bulunduğu çıkmazın analizi olduğu için, varoluşsal ve özel analizleri ayırt etmenin en iyi yolu, onların insan doktrinlerini ortaya koymaktır. Felsefe tarihi boyunca tamamen özcü terimlerle araştırılan ve tartışılan insanla ilgili büyük bir problemler öbeği vardır. Onlar bütünüyle insanın “doğası” nedir? sorusuyla meşgul oldular. Acaba insan ismini hak eden her numunede, onun özü (*ousia*) yani onu her ne ise o yapan şey nedir? Ne nominalizm, ne süreç felsefesi, ne felsefi empirizm ne de egzistansiyalizm bu sorudan kaçabilir. İnsan düşüncesi, ister statik isterse de dinamik terimlerle olsun, insanın doğasını özel yapısı içinde tasvir etme teşebbüslerinden kesinlikle kaçamaz.

Örneğin, egzistansiyalist filozof, insanın ve diğer varlıkların ayırıcı özelliğinin ne olduğu (*differentia specifica*) sorusunu sorar. Eğer o, bu soruyu Aristoteles ile cevaplırsa, –insan rasyonel hayvandır– bu yeterince belirli olamayabilir ya da rasyonelliğin doğası yeterli olarak tasvir edilememiş olabilir; ancak bizâtili metot doğrudur ve özcü olduğu aşikârdır. Aristoteles’in tanımına şiddetle karşı çıkan teologlar vardır –ki bu teologlar, Aristoteles’in tanımındaki şu ya da bu yönü düzeltmekten ziyade, insan doğasının sözde-varoluşsal analizini üstlenen bir metodu inkar etmek için baş kaldırırlar. Onlar, insan Tanrı’nın imajıdır şeklindeki Kutsal Kitap ibaresini kendi amaçları için yanlış yorumlayarak, insanın Tanrı ile varoluşsal ilişkisine işaret ederler ve bu ilişkiyi insanın doğası olarak düşünürler. Kitab-ı Mukaddese göre, kendi öz varlığına yabancılaşmış olmasına rağmen insan, tabiata hakim olmasını sağlayan cismani ve tinsel niteliklerinden dolayı, Tanrı’nın imajıdır ve daima öyle kalacaktır. Bu çok önemli bir husustur; çünkü bunun reddi, yeni-ortodoks teolojinin özcü felsefe ile bütün bağlarını koparma ve aklî kriterin tümünü teolojik düşünceye teslim etme yollarından biriydi.

İnsanın aslı mahiyeti meselesi sorunu bizi bizzat ruh-beden problemine götürür. Hep biline gelen bu ruh-beden problemine verilen birkaç monistik ve düalistik cevabı tartışıp, ona çözüm bulmaya çalıştığımız zaman, özel bir analiz yapmış oluruz. Öyle ki varoluşçu bir ilginin dışında, bu tartışmaya giren teologları reddetmeliyiz. Onlar insanın sonluluğunun ve sonluluğunda imâ edilen sonsuzluğun farkındadırlar. Yine onlar bunu, insanın ölümsüz bir yönünü ihtiva eden özcü bir psikoloji sayesinde cevaplamaya çalışırlar. Thomas Aquinas’ın, beden bir formu olarak özcü Aristotelesçi ruh doktrini ile ölümsüz ruh ve ölümlü bedene dair Platoncu-Hıristiyan düalizmini birleştirmeye çalıştığı zaman, maruz kaldığı başarısızlığın nedeni burada yatar. Bu birleştirme teşebbüsü ile Aquinas, varoluşsal analiz aşılamıştır.

İnsan doğasının özcü analizinde tartışılan üçüncü bir problem, birey olarak insan ve toplum olarak insanın birbiriyle münasebetidir. Yine Aristotelesçi, politik bir hayvan olarak insan tanımı tamamen özcüdür ve geçerliliğini sürdürür; bununla beraber bu tasvirde tafsilata girilebilir ya da tasfiye edilebilir. Bugün söz konusu problemle ilgili tartışma, Martin Buber'in ünlü "Ben-Sen" (*I-Thou*) ilişkisi ibaresi çerçevesinde sunulur. Buber'in bu ibaresi, benin (*ego*) nasıl bir başka ben ile karşılaşarak kendi sınırlarını bulup – bende (*ego*), o olarak– yine tekrar kendine dönmek suretiyle, tam bir ben olduğunun idrakini gösteren tasviri bir özellik olarak kullanılabilir ve bu, özcü terimler çerçevesinde anlaşılabilir. Bu nedenle insanın ahlâkî ve kültürel hayatı sadece dilin yaratıldığı toplumda mümkün olabilir. Bu anlamda "ben ve sen" in karşılıklı dayanışması, özsel analizin bir parçasıdır. Buber, ben ve sen arasındaki karşılaşmadan tümelleri (*universal*) kaldırmaya ve ikisini de sözle anlatılamaz kılmaya çalıştığı zaman, –zira mutlak cuz'i, yani öteki beni karşılayacak hiçbir sözcük yoktur– bu varoluşçu bir istila idi. Heidegger'in probleme, varlığın otantik olmayan formu çerçevesinde yani varlığa "onlar", "herkes" ya da "her hangi biri"\* olarak, bir kaçış tarzındaki başvurusu, toplumsal varlığın bir tahrifi idi. Aristoteles'in sözünü ettiği siyasi bünye, otantik olmayan varlığa bir kaçışın sonucu değildir. Özcülük bunu bir saldırı olarak reddetmekte haklıdır.

Son bir örnek ise insanın ahlâkî yapısıdır. Özsel analiz onu ya, örneğin Kant'ın yaptığı gibi, ahlâkî sahayı oluşturan biçimsel kategorilere dayanarak, ya tıpkı Aquinas'ın durumunda olduğu gibi, ahlâkî karakter ve onun değerlerine dayanarak, ya da Hegel'de olduğu gibi, sosyal yapıların kuşatıcılığına dayanarak tasvir eder. Kierkegaard, insanın ahlâkî durumunu, yani ahlâkî kararda bulunması gereken bireyi ihmalinden dolayı Hegel'i suçlar. Ancak Hegel, aslında ahlâkî bir özne olan tekil kişiyi oluşturan yapıları açıkçası ihmal etmesine rağmen, özcü analizlerinde varoluşçu soruyu, yani Kierkegaard'ın başvurduğu karar kaygısı sorununu, hesaba katmamakla suçlanamaz. Yeni-ortodoks teologlar, İncili Aristo ve Stoacı anlamdaki özsel ahlaki materyale sahip olduğunu inkar ederlerse, onlar, sadece Paul'un mektuplarındaki kısmen Stoacı öğelerle değil, aynı zamanda kesinlikle inkar edilemeyen Yeni Ahid'deki ahlâkî yasa ile de tekzip edilebilir. Yasa olması bakımından ahlâkî yasanın karakteri, inananların, üzerinde uzlaşmalarından dolayı inkar edilebilir. İnsanın ahlâkî doğası ve yapısı özcü bir anlayışla analiz edilmedikçe etik varolamaz.

Felsefi düşüncenin bütün dönemlerinde icra edildiği şekliyle, insan doğasının özsel analizlerine dair örnekler vermiş bulunuyoruz. Aynı zamanda, bu tür felsefe yapmaya yönelik varoluşçu hücumlara ve böyle hücumları

\* Onlar veya herkes teriminin Almanca karşılığı, "man"; Fransızca karşılığı ise "on"dur. [Bu, dilimizde "herkes" ya da onlar gibi terimlerden ziyade insan terimiyle ifade edilir. Çünkü "onlar (herkes) şöyle şöyle yapar" kullanımından çok "insan şöyle şöyle yapar" kullanımı daha uygundur –çn]

reddetmedeki rolümüzün gerekliliğine dikkat çektik. Böyle yaparak, varoluşçu bir analizin ne olduğunun ilk sinyallerini, yani insanın özcülüğe karşılığının veya yabancılaşmış kaderinin bir tasvirini vermiş bulunuyoruz. Ayrıca varoluşçu saldırılara başvururken, onun sürekli özcü hareketi engellemeye çalıştığını belirttik.

Şimdi varoluşçu analizlerin daha doğrudan niteliklerine dönersek, onların özcülüğe aykırı olarak insani durum üzerine yoğunlaştıklarını ve kalkış noktalarının, insanın kendi durumu hakkındaki dolaysız bilincin farkına varmak olduğunu görürüz. Varoluşsal bir analizden çıkan her iki niteliğin de şunları yapması gerekir: Varlığın özsel olarak nelığının aksine, tecrübe içinde varlığı açıklayan öğeleri tasvir etmeli. Bu, tecrübî durumun dışından, gözlemi nesnelleştirme meselesi değildir. O, sadece durumun içinde doğrudan doğruya bir *'farkındalık'* olarak anlaşılabilir. Örneğin o, objektif olarak bir şeyin bir sona yaklaştığını gözlediğim tarzdaki sonluluğun aksine, bizzat sonlu niteliğe sahiptir. İnsan bunu, başka birinin ölümünü gözlenmesi ile kendi ölümünü beklemesi arasındaki ayrıma benzetebilir. İlk tecrübeye özcü bir analizin malzemesi verilir; ikinci tecrübeye ise varoluşsal bir analizin malzemesi kaygı içinde tezahür eder. Diğer örnek suç tecrübesidir. Yasaihlallerinin türleri tasvir edilir ya da suç teşkil eden bir eylemde suçun derecesi tartışılırsa, bu bir özsel analizdir. Ancak eğer suç, kişinin özsel olarak her ne ise ondan ve bu nedenle de olması gerektiğinden sapması anlamına geliyorsa, bu, varoluşçu bir kavramdır. Bu anlamda suç, insanın gerçek varlığını kaybetme endişesi ile bağlantılıdır.

Üçüncü bir örnek anlamsızlık tecrübesiyle sağlanır. Genellikle, boş ve anlamsız bir hayat süren her hangi birinin, böyle yaşadığının tamamen farkında olmasak da, aşağı yukarı böyle bir izlenim ediniriz. Hayatın anlamdan kesilmişliği, anlamsızlık çölünde kayboluşun ve bu durumun tabiatındaki kaygı hissini bizzat hissedilişinin tecrübesi, önceki özcü tasvirde oldukça farklıdır.

Bu örneklerin her birinde –diğerleri daha sonra ilave edilecek– “varoluşsal kaygı”nın ilanı ile önerdiğim şeyi imâ ettim. Bu, Augustine ve Pascal’dan beri bütün varoluşçu düşüncede, varoluşsal kaygının kesin bir rol oynadığı olgusuna işaret eder. Öyle sanıyorum ki, genellikle kaygı ile korku arasında tartışılan ayrım artık biliniyor ve büyük ölçüde kabul edilmiş durumdadır. Asıl nokta şudur: Korkunun belirli bir objesi vardır ve bu obje özcü bir analizin meselesi iken, kaygının belirli bir objesi yoktur ve aslında varoluşsal felsefenin bir problemidir. Bu düşüncelerden hareketle, edebiyattaki bazı kaygı sembollerine dikkat çekmek istedim. Dante’nin Cehennem tasvirleri, insanın yabancılaşma, suç ve ümitsizliğinin, varoluşsal tecrübe çerçevesindeki, yıkımın yapıları olarak anlaşılmalıdır. Onlar görsel cezalar olarak ümitsizlik modlarını sembolize eder. Bunlar tıpkı Kafka’nın *Şato* ve *Duruşma* romanlarındaki gibi lafzî olarak alınırsa saçmadır. İlk örnekte,

anlamsızlık kaygısının sembolleri verilirken, ikinci durumda suç kaygısının sembolleri verilir. Kavramsallaştırılan ya da sembolleştirilen kaygının tasviri varoluşçu tutum için merkezidir.

Varoluşsal analizlere daha fazla örnek vermek için ilk kullandığım işlemi tersine çevirmek istiyorum: Varoluşsal analizlerin özcü eleştirilerini ve bu eleştirilere karşı varoluşçu savunmayı zikredeceğim.

Özcülük, kaygı ve kaygıyla ilgili kavramlar üzerindeki varoluşçu vurguyu –bu kavramlarla diğer derüni tecrübeler arasında bir nitelik farkı bulunduğu şeklindeki kabulü reddederek– eleştirmektedir. Sözde varoluşçu analizler –böyle deniliyor– ağırlıklı olarak psikolojik karakterli özcü bir analizdir. Tecrübe edilen kaygı, tecrübe edilen öfke, acı ya da neşe gibi duygulanımlar psikolojisinin bir konusu, insanın mahiyetine ilişkin genel tasvirin bir kısmıdır. Varoluşsal analizde doğrulanabilen hiçbir şeyin herhangi bir özsel tasvire dahil edilemeyeceği iddia edilir. Bu argümanlar geçerli ise, varoluşçu iddia reddedilmiş olur. Fakat onlar geçerli değildir. Çünkü iki duygulanım (*affection*) çeşidi arasında kesin bir fark (Kartezyenci-Spinozacı duygulanım anlamında) vardır. Bunlardan biri insanın özsel doğasına aittir ve uzam-zaman bütünlüğü içinde objelerin dünyasından gelen uyarıcıya cevap veren (böyle) etkilerin tamamını kucaklar. Antik ve modern felsefede tartışılan etkilerin büyük çoğunluğu bu niteliktedir. Onlar, özcü psikolojik tasvirlerin objesidir.

Bir de içeriği insanın varlık içinde karşılaştığı her hangi bir uyarıcıdan gelmeyen, varoluş olarak insanın varoluşuna cevap olan duygulanım vardır. Varoluşun farkında olmak, onu varoluş olarak tecrübe etmek kaygıda varolma anlamına gelir. Çünkü varoluş, sonluluğu içerir ve kaygı, insanın kendi sonluluğunun farkındalığıdır.

Korkunun objesi olması, kaygının objesi olmaması bakımından birbirlerinden ayrıldıklarına, zaten işaret etmiştim. Fakat bir adım daha ileriye gitmeliyiz. Kaygı daha temel duygulanımdır; çünkü belirli bir şeyin korkusu sonlu varlıklar olarak yok olmaya maruz kalışımız olgusunda, hiçliğin (*non-being*) zaferinde nihaî olarak kök salar. Bu anlamda, kaygı korkunun temelidir. Onların ontolojik ilişkisi farklıdır; çünkü kaygının ontolojik bir önceliği vardır; o, kendi temel niteliğini sonluluk olarak insani çıkmazda ifşâ eder.

Kaygı ile korku ilişkisi kısmen nitelik olarak farklı şeylere, biri özsel yapıya diğeri varoluşsal bir niteliğe işaret eden iki eş anlamlı kavramdaki benzer ilişkinin temsilcisidir.

Varoluşsal analizin şümüllü bir tarzda ele alınışı, mevcut imkan içinde açıkçası imkansız olduğu için kendimi, özellikle dinî sembollerin anlamı için anahtar olabilecek onun faydalı bazı yönleri ile sınırlayacağım.

Varoluşsal kaygı içinde insan, hakkıyla ait olduğu şeyden yabancılaştığını hisseder. Yabancılaşma terimi, Mutlak zihnin bakış açısından, do-

ğayı anlaşır kılmak için Hegel tarafından yaratılmış olmasına rağmen, kısa sürede varoluşçu bir anlam kazandı ve o zamandan beri Hegel'e karşı kullanıldı. İnsan, esas olarak her ne ise ondan yabancılaştığını hisseder; o, sürekli kendi kendisiyle bir çatışma içinde olduğunu ve dünyaya yönelik bir düşmanlık hisseder. Bu, insanın olduğu kadar hayvanın da yani her yaşayan varlığın diğer varlıkların büyük çoğunluğuna ve genellikle kendi cinsine karşı duyduğu yabancılaşma hissinden, her ne kadar ayrılmaya da, ayırt edilmelidir. Yabancılaşma duygusu ve zıddı olan âşinalık duygusu, ölümlü varlıklar arasındaki asıl ilişkiler sahasına aittir. Ancak yabancılaşma özsel aidiyetin bir olumsuzlanmasıdır. Onun varoluşsal bir niteliği vardır.

Varoluşsal yabancılaşma bizzat yalnızlığı (*loneliness*) ifade eder; o, özcü cemiyetin korrelatı olan özcü münzevilikten (*solitude*) ayırt edilmelidir. Yalnızlık, kişinin ait olduğu şeyden özsel olmayan ayrılmaya bir ifadesidir. Bu yalnızlık kendini, münzevilikten, insanoğlunun yani her hangi birinin (*on, man*) içine dalışta ifşâ eder.

Sonluluk emniyetsizliği içerir. Biyolojik, psikolojik ve sosyal sahada özsel güvenliliğe karşılık, özsel bir güvensizlik vardır. Bütün bu alanlarda risk ve şans iş başındadır, ancak yasa ve kesinlik de. Özsel güvensizlik, kaygıda tecrübe edilen ve evsizlik ile birinin dünyaya dalmışlığı ve de yarına dair endişeli olma yani Almanca tasa (*sorgen*) olarak tasvir edilen, varoluşun nihai emniyetsizliğinden farklıdır. Kaygı (*sorge*) ile ihtiyat (*vorsorge*) arasındaki ayrım, özcü ve varoluşçu kavram arasındaki bir ayrım için yine linguistik destektir. Özcü emniyetsizlik, nihaî emniyetsizlik hissini kıskırtabildiği gibi, dıştan güvenli durumdaki varoluşçu güvensizlik, tıpkı onun sonlu ilişkiler dünyasına zorla girmesi gibi âni bir şok olarak da gelebilir.

Yabancılaşma kaygısı varoluşsal suç rengine sahiptir. Daha önce özcü ve varoluşçu analiz arasındaki farka bir örnek olarak suç hakkında konuşmuştuk. Bu ayrım birkaç yöne taşınmalıdır. İlki, risk ya da cesur karara ilişkin varoluşçu kavramın tesisidir. Her kararda bir şeyi ya da bir kişiyi kazanma veya kaybetme riski vardır. Bu, insanın özsel karakterine ya da sonlu özgürlüğüne hastır. O, düşünür ve sonuçta bir karar riskine girer. Hatta kişinin kendi hayatı bile risktir. Ancak bir de suçun ve yabancılaşmanın sebebi olan insana has, yani kendi kendini aktüelleştirme ya da aktüelleştirememe ve böyle yaparak bizzat kendini, özsel varlığını kaybetme riski vardır. Bu durum, ya aktüelleşmemiş potansiyel bir durumda kalmak için ya da masumiyet durumunu ihlal etmek ve potansiyelleri aktüelleştirmek için masumiyetin kararını ortaya koymadan önceki her anda gözlenebilir. Her iki durumda bir şey kaybedilir; ilkinde, tam olarak aktüelleşen bir insanlık; ikincisinde sadece potansiyel kalan masumiyet. Gençin cinsel kaygısı buna klâsik örnektir.

Mit ve tecrübenin söylediği gibi, genel itibarıyla insanoğlu kendini aktüelleştirmekle riske atar ve sonuç olarak evrensel ve varoluşsal yabancı-

laşma durumundadır. Bu, kişisel sorumluluğa rağmen herkesin pay aldığı trajik suç tablosunda zuhur eder. Kaderin bulaştırdığı evrensel bir durumdan, insanın da aynı zamanda sorumlu olduğu şeklindeki tecrübenin, erken bir felsefi ifadesi Anaksimandros'un bir fragmentidir; ki bu –her bir birey nasıl yorumlanırsa yorumlansın– aynı zamanda kopuşu (*separation*), sonluluğu, suçu da kozmik bir vizyonda birleştirmektedir. Bu kesinlik, kişiler arasındaki sorumlu ya da sorumsuz eylemlerin varoluşsal bir analizini aşar. O, insanın çıkmazını ve aslında dünyasını da yargılar.

Özcü ve varoluşçu görüşün son karşılaştırılması, kendini şüphe durumunda gösterdiği gibi insanın, özsel varlığından bilişsel yabancılaşmasıyla ilgilidir. Sonlu özgürlük formundaki şüphe, insanın kognitif işlevindeki özsel bir öğedir. Özsel şüphe her bilginin şartıdır. Descartes'ın metodik şüphesi modern bilimsel bilincin giriş kapısıdır. Bu, insanın varoluşsal durumu içindeki varlığının anlamına ilişkin varoluşçu şüpheden tamamıyla farklıdır. Özcü şüphe cesaretin bir ifadesiyken, varoluşu şüphe ümitsizliğin bir nedeni ve ifadesidir. Varoluşçu şüphe, ne özel bir iddia ne de bütün mümkün iddialar hakkındaki şüphedir; o varlığın anlamına yönelik şüphedir. O, şüphe edenin varlığı ile ilgili şüphedir. Varoluşçu şüphe, bizzat kendine ve şüphe edenine ve de şüphe edenin dünyasına döner. O, anlamsızlık tehdidi ile mücadele ettiği için, metodolojik kesinlik, olasılık veya olasısızlığa sahip herhangi bir iddia ile cevaplandırılmaz.

Bunlar, varoluşsal kavramların niteleyici farkını ve bağımsız duruşunu göstermek için yeterli gibi görünen ve de dinî sembollerin yorumu için anahtar olarak kullanılabilen varoluşsal analiz örnekleridir .

Varoluşsal ve özsel analizler arasındaki farkı göstermek için verdiğimiz örnekler, temel dinî sembollerini yorumlamak için gerekli materyali sağlar. Bu örneklerin, din dilinin sembolik olduğunu iddia ettiği büyük ölçüde aşikârdır. Fakat şunu iddia ettiği pek açık değildir: Bu nedenle din dili herhangi başka bir dil ile anlatılamayan ve bildirilemeyen hakikati açıklar. O, şunu söyleme açıklığından da uzaktır. Dindeki hataların büyük çoğunluğu ve ona yönelik saldırıların geneli sembolik ve lafzî dil arasındaki karışıklık yüzündendir. Bu karışıklık –dini ciddiye alan herkesin asıl ilgisi olarak kalmalıdır– sadece aklın bir başarısızlığı olmayıp aynı zamanda bütün dinlerde bulunan, ilâhiyi, kognitif ve pratik olarak, insanın konu olarak aldığı sıradan herhangi bir obje yapan putperestlik kâbilinden tahrifin bir belirtisidir de.

Bu gerçek bir kez anlaşıldı mı, varoluşçu analiz ile dini semboller arasındaki ilişki kolaylıkla görülebilir. Varoluşsal analizler, dinsel mitin insani çıkmaza dair her dâim söylediğini kavramsal olarak dile getirir. Ve bu şekilde onlar, insani çıkmazda imâ edilen soruya cevap veren böyle sembollerin hepsini anlaşılır kılar: Semboller ve mitoslar Tanrı fikrini esas alır.



Varoluşsal analizler, kaygıda tecrübe edildiği gibi, insanın sonluluğu ile ilgilidir. Bu tecrübe için mitolojik sembol bir yaratık olarak insandır. İnsan ve onun dünyası yaratıklardan müteşekkildir. Bu sembolün bazı formları her dinde bulunabilir. İnsanın varlık sebebi kendisi değildir. İnsan, ithal yani yabancı (*ascitas*) klâsik teolojide, Tanrı'nın sahip olmuş olduğu şeye sahip değildir. O, kutsal ve şeytani, tinsel ve maddî, tanrısal ve dünyevi, varolan ve varolmayan şeklindeki zıt öğelerin bir karışımıdır. Bu, –her ne kadar farkları, yaratıklarla ilgili varoluşun anlamı sorulduğu zaman ortaya çıksa da– Batı dinleri kadar Doğu dinleri için de geçerlidir. Doğuda verilen cevap olumsuzdur ve tarihsel değildir. Yaratıkça varoluş olmaması gereken bir şeydir ve insan korunmuş olmayı arzular. Batıda cevap, pozitifdir ve tarihseldir. Yaratılmışlığa özgü varoluş olmalı, ancak bizzat yaratık olarak vücuda gelmiş olmasından değil, fakat kendine yabancılaşmasından kurtarılmalıdır.

Yaratılmışlık (*creatureliness*) tecrübesinde imâ edilen soruyu cevaplayarak, yaratmanın pozitif bir yanı olduğu Batı tutumunun sonucudur. Cevap, bir varmış bir yokmuş bir zamanlar tanrısal ya da yarı tanrısal bir varlık diğer şeyleri meydana getirdi şeklindeki, bir hikâye değildir. Fakat yaratılış sonlunun kendi sonsuz temelinde katılımını (*participate*) sembolik olarak açıklar; ya da daha varoluşçu olarak ifade etmek gerekirse, yaratılış sembolü, daimî yok olma (*non-being*) tehdidine rağmen güç ve anlam sayesinde kendi varlığını doğrulama cesaretinin kaynağını gösterir. Bu cesaretle, yaratılmışlık kaygısı uzaklaştırılmaz, fakat cesaret içine alınır. Ve onda bireyin yalnızlığı (*loneliness*), münzevilik ve münzeviliğin korrelatının –“insanlığa” veya “herhangi biri” olmaya dalış– tehdidini uzaklaştırılamayan, fakat gerçek münzevilik (*solitude*) ve gerçek birlikteliği yaratabilen bir birliğe dahil edilir. Yaratılış sembolünde varoluşsal güvensizlik, belirli zaman ve yere sahip olmayan güvensizliği uzaklaştırılamayan fakat bunun yerine varlığın nihai gücüne katılımın güvenliğini veren bir kesinlik içine alınır. Kadir-i mutlaklık, her yerde hâzır ve nâzır olma, inâyet (*providence*) gibi semboller bu anlamı destekler. Eğer onlar lafzî olarak alınırsa saçma ve çelişkili olur. Onlar varoluşsal analizin anahtarı ile açılırsa, varoluşçu hakikat ~~sağarlar~~ pek çok din sembolizminin merkezinde, geniş bir destekleyici semboller grubu ile birlikte, düşüş ve kurtuluş sembolizmine ilişkin çelişki bulabiliriz. Varoluşsal analizin anahtarı, bu tür sembolizm türlerine karşı güçlü bir mukavemeti olanlar da dahil olmak üzere, söz konusu sembollerini açabilir.

Ayartma (*temptation*) sembolizminden, varoluşsal kararların kaygısı analizleri münasebetiyle zaten bahsedilmişti. Ayartma olanaktır (*possibility*) ve karar verme kaygısı olanağın farkındalığıdır. Pek çok ayartma mitosu ve menkıbesi vardır; muhtemelen en derini Kutsal Kitapta Âdem ve Havva ile sembolize edilen insani duruma ilişkin olandır; açıkçası bu, cennetin masumluluğu arzusunda (*dreaming*) kalma ile bilgide, güçte ve cinsellikte kendi-

ni gerçekleştirmeyi başarma arasındaki karardır. İnsan kendini gerçekleştirmeyi seçer ve kendisiyle birlikte dünyası da yabancılaşma durumuna düşer. Düşüş miti bu şekilde anlaşılırsa –birçok dindeki analogjiler gibi– o, potansiyelliğin masumlüğundan kendini gerçekleştirmenin trajik suçuna geçişin çok özel bir durumunu temsil eder. Düşüş miti, insanın burada ve şimdiki çıkmasının gerçek bir tasviridir ve lafziciliğin saçmalığı ile kirletilmemelidir.

İnsanın yabancılaşma durumu için geleneksel terim "günah"tır; ki bu terim, anlamı fazlasıyla tahrife uğrayan ve sonuç olarak hemen hemen her hangi diğer bir dini bilgidenden daha çok itiraz konusu olan bir ögedir. Yabancılaşma analizi ışığında günah, insanın kendi özsel varlığından, hem trajik gereksinme hem de kişisel suç şeklindeki bir yabancılaşmadır. Oldukça tartışma götüren "asli günah" ve "kalıtsal günah" terimleri, kişisel öge olan trajik ve aktüel günahı açıklar. "Asli günah" ve "kalıtsal günah" terimlerini tamamıyla terk etmemiz gerektiğini öneriyorum. Onlar kurtuluşun ötesinde gibi görünüyor. Ve kesinlikle bazı sözlerin, özellikle teolojik ve felsefi olanların, kurtuluşa ihtiyacı vardır. "Asli günah" terimi insanın yabancılaşmasının evrensel ve trajik karakterinin varoluşsal tasviri ile yer değiştirilmelidir. Ancak bu terim, yabancılaşma dönemi olarak yorumlanarak muhafaza edilmelidir; onun trajik yapısına rağmen kendimizden, başkalarından ve varlığımızın anlamından yabancılaşmanın müşahhas aktlarının doğduğu bu yabancılaşmadan, şahsen sorumluyuz. Eğer "günah" terimini kullanırsak, çoğuldan ziyade Paul'un yaptığı gibi harfi tarif (*article*) olmaksızın tekil olarak kullanılmalıdır: Yani yabancılaşmanın gücü olan günah.

Yabancılaşma durumu, suç kaygısının sonluluk kaygısı ile birleştirildiği durumdur. Bu kaygının hâkim dinî sembolleri –Dante'nin şiiri hususunda daha önce belirtildiği gibi– yargılama, suçlama, cezalandırma ve cehennemdir. Onlar genellikle, yargıç olarak ilahi bir varlık, idamcılar olarak şeytani güç ve uzun süreli veya ebedi cezalandırma için tahsis edilen özel bir yerle, dramatik bir çerçeve içinde ortaya çıkar. Bu tasvirde ayrıca, büyük ölçüde Hristiyan kiliselerinin ortalama üyesi tarafından bile onanmasına rağmen, psikanaliz ve varoluşsal analizlerin anahtarlarına da burada başvurmak isabetlidir. Öyle gözüküyor ki bu, Peter Brueghed gibi insanlarda, çoktan farkına varılan bir durumdu. Onun iyi dramatize edilmiş şeytani sahaya dair varoluşçu tabloları, sadece suç kaygısının varoluşçu bir analizi ışığında anlaşılır. Bu ışıkta anlaşıldığında şeytanî yasa –yargının icra edilmesine göre– kendi kendimizden yabancılaştığımız için bizi yargılayan özsel varlığımızın yasasıdır. Sadece bundan dolayı her ne kadar yasanın içeriği değişebilse de, kanun bir kanun olması bakımından şartsız bir niteliktedir. Bu ışıkta anlaşılırsa açıkçası suçlama ve cezalandırma bizi yukarıdan yargılayan şeyler değildir; kaçınılmaz olarak bizim kendi kendimize karşı yaptığımız yargıların, kendi içimizdeki elem verici yarığın, çaba sarf etmeksizin kendimizden kurtulmak istediğimiz ümitsiz anların, kendini yok eden yapıların verdiği hissini sembolleridir; kısaca mitin şeytani dediği şeylerin hepsidir.

Bu durumun kapsadığı sorun ve belki de ateşli soruşturma, kurtuluş, kurtarma, yeniden hayat verme, meşrulaştırma (*justification*) gibi sembollerde veya kurtarıcı, şefahtçi, Mesih, İsa gibi kişisel sembollerde mitolojik olarak açıklanır. Kurtuluş şeklinin tasviri büyük ölçüde farklı olmasına rağmen böyle semboller büyük dinlerin hemen hemen hepsinde ortaktır.

Varoluşçu analizler, yabancılaşmanın dramatik çerçevesine karşılık gelecek dramatik çerçeve olan bu sembolizmi anlamak için, kesin anahtarları vermiş bulunuyor. Bu anahtarların bazıları özellikle bahse değer. İlki, yarılan bir şeyi bütünlemeye dayanan, kurtuluşa dâir semantik bir düşünceyle ilgilidir. *Salvus* ve *saos* tam ve iyileşmiş demektir. Kurtuluş, insanın özsel varlığı ile varoluşsal durumu arasındaki bölünmenin üstesinden gelmedeki edimidir. O, Meninger'in 'Kendine Rağmen İnsan' (*Man Against Himself*) başlıklı kitabında özetlenen sayısız özelliklere dini cevaptır. İkinci anahtar, aynı derecede varoluşçu analizlerle yani bu durumun gücü dahilinde üstesinden gelinemeyen varoluş durumunun vukûfu (*insight*) ile temin edilir. Bunu icra etme adına yapılan her teşebbüs, Sartre'ın 'Çıkış Yok' (*No Exit*) başlıklı oyununda özetlenen durumu güçlendirir. Şahsî ve gayrî şahsî cisimleşmelerdeki (*embodiment*) kurtarıcı güçlere işaret eden dinî semboller, bu şekilde anlaşılmalıdır. Yabancılaşmış varlığın trajik esareti, varlığı aşan şeyi araştırmayı doğurarak yeni bir varlık yaratır. Bu ve yalnızca bu, dini paradokstur ve sadece "mantıksal olarak saçma" bir ifade değildir. Üçüncü anahtar, başarılı bir şekilde kullanılan şiirsel sezgi psikolojisi kadar metodolojik tecrübe ışığındaki uzlaştırma anlayışıdır. Düşünce şudur: Bir insan varlığı için en güç şey, bizzat kendini kabul etmesidir ve insana kabul edildiğini, bu nedenle de kendisinin de kabul edeceği hissini vermek, iyileşme sürecindeki temel adımdır. İmanla meşrulaştırmanın ne anlama geldiğini bu gün kimse bilmiyor. Herkes onu, kabul edilmiş olduğu gibi kendini kabul etmek anlamına gelir diye anlamaktadır.

Özsel şüpheye karşın varoluşsal şüphe analizi çerçevesinde, lafzî olarak ümitsizlik yani yeis kavramına değinmiştik. Varoluşçu düşünce, gelişme döneminin özellikle bir döneminde, nihilizm, anlamsızlık, hiçlik vb. kavramlara hayli mesai adadı. Bu duygunun yaygınlığı, gerek Avrupa'da gerekse de Amerika'da bir çok tanık tarafından doğrulandı. Onun analizi, uzunca bir süre ihmal edilen dini sembolizmin rolüne, ümit sembollerine bir anahtar verir. Dinlerin çoğu, ümidin mitolojik imajlarıyla doludur ve bu mitolojiler genellikle hayalidir. Her hangi bir anlamda lafzî olarak alındığında günlük tecrübe dünyamızın soluk ancak güzel imajları olarak ortaya çıkar. Büyük ölçüde sembolik olarak alınırsa, görünüşte anlamsız fanilik ve nihai boşluğuna rağmen ümidin bu mitolojik imajları, şu kanaati ifşa eder: Onlar, günlük tecrübelerimizin gerçekliklerinde, şimdi ve buraya katılan, nihaî ve dış anlama işaret eden bir anlam boyutuna sahiptir. Bu, böyle bir yorumda daha kolaylıkla kullanılabilen ebedi hayat sembolünün anahtarıdır; çünkü

ümidin mitolojik imajları, lafziciliğe, ölümden sonra dirilme, ölümsüzlük, reankarnasyon ve cennet gibi daha dramatik ancak tehlikeli bir biçimde uygunsuz sembollerden daha az açıktır. Ebedi hayat, bu günün geçici keyfinin ötesinde anlam barındıran bir boyutun olduğu anlamına gelir.

Bir varoluşçu analiz yardımı ile dinî bir sembolü ele alma teşebbüslerimizden her birinde zımnen temel ve her şeyi kucaklayan dinin sembolü yani Tanrı sembolünden söz açarız. Yaratma hususunda Yaratıcıdır; kurutuluş söz konusu olunca Kurtarıcıdır; nâiliyet (*fulfillment*) hususunda sonsuzdur. Merkezi sembole farklı noktalardan farklı anahtarlarla yol gösterdik. Ancak bununla başlamıyoruz. Bu, dine uygun olduğuna inandığım varoluşsal bir metodun içerimidir; çünkü din, insanın varoluşsal durumu ile ilgili bir meseledir; Yukarıdan (Tanrı'dan) değil aşağıdan (insandan) başlamalıyız. İnsanın tecrübe ettiği çıkmazla ve onda imâ edilen sorularla başlamalıyız ve de cevap içerdiğini iddia eden semboller usulünü takip etmeliyiz. Fakat Tanrı'nın varlığı sorunu ile başlamamalıyız; merkezi sembol, Tanrı'nın varoluşu ya da olmayışına dayanarak tartışılırsa bu bizzat korkunç bir lafziciliğe kayıştan başka bir şey değildir.

İnsandan Tanrı'ya doğru giden metot takip edilirse lafzicilikten kaçınan bir Tanrı fikrine ulaşırız; bu nedenle kesinlikle o, insan varoluşunda imâ edilen soruları cevaplayan gerçekliği tesis eder. Bu sorun ışığında Tanrı, bizzat varlığın gücüdür; yokluğa (*non-being*) karşı galip gelir; yabancılaşmaya yer bırakmaz; kendimize dair fânilik, suç, şüphe ile ilgili kaygılarla başa çıkmak için cesaret verir. Bu tecrübe, Tanrı fikrinde tasvir edilen sayısız temel kişisel sembollerde ifade edilir. Semboller göstergeler (*sign*) değildir. Onlar sembolize edilen şeyin gücüne katılırlar. 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.

Bununla beraber sembollere ilişkin problemlerin büyük çoğunluğu şimdiki tartışma alanının ötesinde yatar. Görevim, dini sembolleri öncelikle lafzi olarak alan ve daha sonra saçma görerek reddeden varoluşsal analizlerin onların modern zihinlerden atılmasını daha da zorlaştırdığını göstermektir. Sembolizme herhangi bir saldırı, daha derin bir seviyede yani sembolizm düzleminde yürütülmelidir. Gerçek sembollerin üstesinden, onların lafzî tahriflerinin tenkitleriyle değil yalnız ve yalnız diğer gerçek sembollerle gelinebilir.