

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

147974

PAUL TİLLİCH'DE DİN-SEMBOLE İLİŞKİSİ

(DOKTORA TEZİ)

Hazırlayan
Aliye ÇINAR

Danışman
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

147974

TC.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... ait

.....adlı çalışma, jürimiz tarafından

..... Anabilim / Anasanat Dalı,

.....Bilim Dalında Yüksek Lisans/ Doktora

Sanatta Yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan.....

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İmza

İmza

Üye(Danışman)..... Üye.....

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

İmza

İmza

Üye Üye.....

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

Akademik Ünvanı, Adı Soyadı

ÖZET

Doktora / Aliye Çınar

Bu tez, Paul Tillich'de (1886-1965) din ve sembol ilişkisini ele alır. Tillich'e göre, din dili, sembolik bir dildir. Tillich, sembollerin bizzat kendilerinin ötesindeki başka bir şeye işaret ettiklerini düşünür. Göstergelerin aksine semboller, sembolize ettikleri şeyin gücüne katılırlar. Sembol bir hakikate sahiptir: O, ifade ettiği vahiyle uygunluk içindedir. Dinî semboller, işaret ettikleri ilâhının gücüne katıldıkları ölçüde hakiki semboller olabilirler. Dinî semboller, şeyler, kişiler ve olaylar sayesinde nihâyi taşırlar.

Tillich için Tanrısal olan ile insan arasında dinamik bir ilişki vardır. Dolayısıyla din ve kültür arasında da dinamik bir ilişki vardır. Din, tinin (*spirit*) şartsız olana yönelmesidir. Tin, nihâf boyutta ele geçiren, devingen bir güçtür. O, kesinlikle idealar ya da anlamlar sahasıyla aynı değildir. O, direnmeye karşı koyan dinamik güçtür. Öyle ki, Tillich'e göre iman, insanın nihâf olarak ilgili olma durumu olduğu için, din de dinamik bir yapı arz eder.

Ona göre, din ve kültür ilişkisi öncelikle iki şekilde ifade edilebilir. ilki, otonom kültür, sadece teorik ve pratik rasyonelliğin taleplerini izleyerek, her hangi şartsız ve nihâf bir şeye referansta bulunmaksızın, kişisel ve sosyal yaşamın formlarını yaratma teşebbüsüdür. Teonom kültür ise, nihâf ilgi ve şartsız bir anlamı kendi yaratımlarında yabancı bir şey olarak değil de, kendi tinsel temeli olarak ifade eder. Nitekim 'din kültürün özü, kültür de dinin formudur.' Aslında bu söz, teonom kültürün tartışmasız ifadesidir.

Tillich klâsik teizmin Tanrı'sını kabul etmez. O, teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı tecrübesinde kök salan var olma cesaretini ya da mutlak imanı besleyen Tanrı'yı kabul eder. Tanrı'nın üstündeki Tanrı tarafından ele geçirilmiş olma ya da mutlak iman, zihnin diğer durumları yanında ortaya çıkan bir durum değildir. O, kesinlikte tecrit edilebilen ve tasvir edilebilen, belirli bir olay, bir şey değildir. O, her daim, zihnin diğer durumları içinde mevcut olan bir harekettir. O, insanî olasılıkların sınırındaki durumdur. Dolayısıyla Var olma cesareti, Tanrı, şüphe kaygısında ortadan kaybolduğunda, gün yüzüne çıkan Tanrı'da kök salar.

Nitekim Tillich'e göre, Tanrı'ya yönelik iki farklı yaklaşım tarzından söz edilebilir: Yabancılaşmanın üstesinden gelme ve bir yabancıyla karşılaşma. İlk tarzda insan, Tanrı'yı keşfederken bizzat kendini keşfeder; keşfettiği kendini sonsuzca aşmasına rağmen, bizzat

kendiyle özdeş olan, yabancılaşmakla birlikte, kesinlikle kopmadığı ve kopamayacağı bir şeyi fark eder. İkinci yolda insan, Tanrı'yla karşılaşırken bir yabancıyla karşılaşır. Bu Tanrı, temelci metafiziğin Tanrı'sıdır.

Tillich nazarında Tanrı, kesinlikle varlık olmayıp, Bizzat-Varlık'tır. Bizzat-Varlık hakkında söylediğimiz her şey sembolik olmalıdır. Tanrı hakkında sembolik olmayan yegane ifade Bizzat-Varlık ifadesidir. Tillich'e göre, farklı gerçeklik seviyeleri vardır ve bunlar, kendilerini ifade edecek farklı dilleri ve yaklaşımları talep ederler. Bu meyanda, din dilinin sembolik olduğunu söylemeliyiz. Dinî semboller aksi halde bize gizli kalan gerçeklik düzeylerini ifşa eder. Ancak, dinî sembollerin de iki düzleminden söz edebiliriz: Karşılaştığımız empirik gerçekliğin ötesine geçen aşkın düzlem ve karşılaştığımız gerçeklik içinde bulduğumuz içkin düzlem. Zaten dinî semboller sonlu ve sonsuz olanı bir araya getirirler.

Tillich'e göre her dinin merkezinde kutsal gerçeklik tecrübesi vardır. Bununla beraber o, geleneksel Hristiyan terminolojisinde theos (Tanrı) olarak atıfta bulunulduğu gibi, Tanrı, Kutsal, Numen Tao ya da Nirvana şeklinde de anlaşılabilir. Bu dil, sembolik bir dildir. Ona göre gerek soyut teolojide gerekse de somut olarak vaazda ifade edilen Hristiyan mesaj, günümüzün dilini kullandığı takdirde kesinlikle zamanımıza uygundur. Bu nedenle Hristiyan semboller varoluşçu felsefenin kavramlarıyla yorumlanmalıdır. Zaten teolojinin ilk görevi, sembollerini, ritüelleri ve mitleri rasyonel kavramlarla açıklamaktır.

Zira dinî semboller kısmen, varoluşsal analizlerin ilgilendiği aynı durumu ifade etme biçimidir. Söz konusu analizler, kısmen durum içinde imâ edilen sorularla, kısmende bunlara verilebilecek cevaplarla ilgilenirler. Dinî semboller de, insandan ve insanın maruz kaldığı çıkmazdan söz ettiklerinde varoluşsal soruları gündeme getirirlerken, Tanrı'dan ve Tanrı'nın bu çıkmaza tepkisinden söz ettiklerinde ise, durum içinde imâ edilen soruların cevabını dillendirirler. Tillich bu duruma, 'korelasyon yöntemi' der. Korelasyon yöntemi Tanrısal mesajı ve durumu bir araya getirebilme yoludur. Bu metod durumda ima edilen sorularla, mesajda ima edilen cevaplar arasında bir korelasyon bulmaya çalışır.

Anahtar Kelimeler : Tillich, nihaî ilgi, Bizzat-Varlık, Şartsız, dinî sembol, korelasyon yöntemi.

ABSTRACT

Ph.D Thesis by Aliye Çınar

This thesis deals with Tillich's views (1886-1965) on the relationship of religion and symbol. According to Tillich, religious language is symbolic. For Tillich, symbols direct above themselves to something else. Symbols, not like signs, participate in the power of that which they symbolize. A symbol has truth: it is adequate to the revelation it expresses. Religious symbols can be true symbols only if they participate in the power of the divine to which they point. Religious symbols transfer ultimate truth through things, persons and events.

For Tillich, there is dynamic relation between divine and human. So there is dynamic relation between religion and culture, also. Religion is that spirit to incline in Unconditional. Spirit is power, grasping and moving out of the dimension of the ultimate. It is not identical with the realm of ideas or meanings. It is dynamic power, overcoming resistance. So religion is dynamics something. Religion is the state of being ultimately concerned.

Firstly two points the relationship between religion and culture. According to Tillich we called an autonomous culture the attempt to create the forms of personal and social life without any reference to something ultimate and unconditional, following only the demands of theoretical and practical rationality. A theonomous culture expresses in its creations an ultimate concern and a transcending meaning not as something strange but as its own spiritual ground. "Religion is the substance of culture and culture is the form of religion." This is the most precise statement of theonomy.

Tillich rejects the God of classical theism. He accepts God that is feeding on absolute faith or the courage to be which is rooted in the experience of the God above the God of theism. Tillich said that absolute faith, or the state of being grasped by the God beyond God, is not a state which appears beside other states of the mind. It never is something separated and definite, an event which could be isolated and described. It is always a movement in, with and under other states of the mind. It is the situation on the boundary of man's possibilities. It is this boundary. So the courage to be is rooted in the God who appears when God has disappeared in the anxiety of doubt.

According to Tillich, one can distinguish two ways of approaching God: the way of overcoming estrangement and the way of meeting a stranger. In the first way man discovers himself when he discovers God; he discovers something that is identical with himself although it transcends him infinitely, something from which he is estranged, but from which he never has been and never can be separated. In the second way man meets a stranger when he meets God. This God is of the foundational metaphysics.

For Tillich, God is not certainly Being but is being-itself. Everything we say about being-itself must be symbolic. The only non-symbolical expression is being-itself about God; other expressions are symbolic. According to Tillich, there are levels of reality of great difference, and that these different levels demand different approaches and different languages. So we must say that the nature of religious language is symbolic. Religious symbols open up a level of reality, which otherwise is not opened at all, which is hidden. There are two fundamental levels in all religious symbols: the transcendent level, the level which goes beyond the empirical reality we encounter, and the immanent level, the level which we find within the encounter with reality. So religious symbols unite finite and infinite something.

According to Tillich at the center of every religion, there is the experience of sacral reality, however it is understood as god, sacred, numen, tao or nirvana, which is referred to as *theos* in the traditional Christian terminology. This language is symbolic. As according to Tillich, Christian message - be it expressed in abstract theology or concrete preaching - is relevant for our time if it uses the language of our time. Christian symbols are interpreted to existentialist philosophy concepts. Because the first duty of theology is to explain, symbols, rituals and myths by rational concepts.

For religious symbols are partly a way of stating the same situation with which 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. Tillich said that is method of correlation. 'Method of correlation' is a way of uniting message and situation. It tries to correlate the questions implied in the situation with answers implied in message.

Key Words : Tillich, ultimate concern, Being-Itself, Unconditional, religious symbol, method of correlation.

ÖNSÖZ

Bilindiği üzere, Greklerden beri akıl ve bu aklın düşündüğü gerçeklik arasında kesin bir özdeşliğin olduğu kabul edilmiştir. Bu, aklın hakikatin ölçütü olduğu anlamına da gelir. Dolayısıyla rasyonel düşüncede anlamın ve kavranılabilirliğin Varlığın tezahürüyle çakıştığını söyleyebiliriz. Onlar, hakikat ile mevcudiyetin anlaşılabilirliğini eşitlemişlerdir. Bu düşünceye göre, Tanrı da doğası bakımından insana yabancı bir şey olmaktan ziyade, arada bir akrabalığın olduğu söylenebilir. Daha doğrusu arada mahiyet bakımından çok fazla fark yok. Tefekkür asıl kaynak diyebileceğimiz Tanrı'ya ulaşmak için iyi bir vâsıta olarak kabul edilmiştir. Orta Çağ ilahiyatına nüfuz eden bu fikirler kendini baskın bir şekilde hissettirmiştir. Öyle ki, onlar Hristiyan Tanrı'sı ile Greklerin Varlığını özdeşleştirmişlerdir. Hristiyanlığın 'O ki Vardır' ifadesi sözünü ettiğimiz hakikat görüşü çerçevesinde farklı şekillerde formüle edilmiştir. Rasyonel bakımdan dört başı mâmur bir teoloji oluşturulmasına oluşturulmuştur ancak, bu formülasyonda işlenen Tanrı, insanın sadece düşünce boyutuna hitap edebilmiştir. İnsanın kendi bilincinin farkındalığına ya da şuuruna Tanrı tasavvuru sayesinde ulaştığı gerçeğini göz önünde bulundurursak, rasyonel bir Tanrı ve dünya tasavvuru sonucunda insan kendini mekanizm ve modernizm kavşağında bulmuştur. Hatta insan kendini bu yolun dışında görmeyip, işleyen mekanizmanın bir parçası olarak algılamıştır.

Oysa insan, sadece düşünce varlığı olmayıp, o, irade, duygu, arzu, his ve eylemde bulunabilme özellikleri olan çok boyutlu bir varlıktır. İnsan kendini çok boyutlu olarak konumlayınca hakikatin katmanlılığını fark ettiği gibi, Varlığın değil de varoluşun beslendiği dinamik kaynağın indirgenemeyeceğini idrak etmiştir. Peki, hakikati farklı şekilde ortaya koymak demek, ona götürecek araçlarda da bir değişikliğin olması anlamına gelmez mi? Edebiyattan sanata, felsefeden teolojiye, sosyolojiden antropolojiye kadar pek çok sahada sembolizm konusunun ele alınması acaba hakikati ifade etme şeklimizde ve dolayısıyla, bizzat hakikati kavrayışımızda bir paradigma değişikliğinin yansıması olamaz mı? İşte çağdaş din felsefesinde önemli bir dönemeç olarak ifade edebileceğimiz bu yol ayrımında karşımıza çıkan düşünürlerden biri kuşkusuz Paul Tillich'dir. İşte bu çalışma, sözünü ettiğimiz hakikatin peşine düşme isteğinin sonucudur.

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

Teşekküre gelince; gerek tez konunun belirlenmesi aşamasında, gerekse de çalışmam boyunca ilgi, destek ve yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Zeki ÖZCAN'a teşekkür ederim. Yine çalışmama desteklerinden dolayı hocalarım Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Prof. Dr. Ahmet CEVİZCİ, Yrd. Doç Dr. İsmail ÇETİN ve özellikle kaynak konusundaki yardımlarından dolayı Yrd. Doç Dr. Bülent ŞENAY ve Yrd. Doç. Kemal ATAMAN'a teşekkür borçluyum. Son olarak da F. Türkan CENGİZ'in sıcak dostluğuna ve ailemin desteğine müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	III
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM DİN ANLAYIŞI

I. DİN NEDİR?	19
A. DİN-TİN (<i>SPİRİT</i>) İLİŞKİSİ	22
B. DİNİN SEMBOLİK BİR İFADESİ OLARAK NİHAİ İLĞİ	24
II. DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ	32
A. ANLAM	32
1. Şartsız	34
2. Şeytanî	39
B. TEONOM, HETERONOM VE OTONOM KÜLTÜR	40
1. Kutsal ve Profan	43
2. Protestan Prensipl	45
III. DİN VE KÜLTÜR BİRLİĞİNİ KAVRAMA: MANTIK ÖTESİ YÖNTEM	47
IV. DİNE GİRİŞ YOLU OLARAK İMAN	52
A. ODAKLANMIŞ BİR EDİM OLARAK İMAN	52
B. İMAN VE VAR OLMA CESARETİ	57

İKİNCİ BÖLÜM
TANRI ANLAYIŞI

I. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ	67
A. TİLLİCH'DE GENEL OLARAK AKIL	69
B. AKIL VE VAHİY	76
C. VAHYİN HAKİKAT DEĞERİ	82
II. TİLLİCH'İN TANRI KAVRAMI	87
A. NİHAİ İLGİ	87
B. BİZZAT-VARLIK (BEİNG-ITSELF)	93
C. NİHAİ İLGİ Mİ BİZZAT-VARLIK MI?	101
III. TİLLİCH'DE ATEİZM PROBLEMİ	112
IV. TANRI'NIN KANITLANAMAZLIĞI	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TİLLİCH'İN DİNİ SEMBOL ANLAYIŞI

I. GENEL OLARAK SEMBOL	124
A. SEMBOL	124
B. METAFOR	131
C. DİNİ SEMBOL	132
II. TİLLİCH'DE DİNİ SEMBOL ve KARAKTERİSTİKLERİ	135
A. SEMBOL VE GÖSTERGE	136
III. DİNİ SEMBOL TEORİLERİ	141
IV. DİNİ SEMBOL SEVİYELERİ	144
A. ASLİ DİNİ SEMBOLLER	144
B. TÂLİ DİNİ SEMBOLLER	145
1. Aşkın Düzlem	145
a) Tanrı Fikri	145
b) Tanrı'nın Sıfatları	147
c) Tanrı'nın Eylemleri	148
2. İçkin Düzlem	149
a) Enkarnasyon	149
b) Ayinsellik	151
c) İşaret -Semboller	151

B. TÂLÎ DİNÎ SEMBOLLER	152
V. DİNÎ SEMBOLLERİN HAKİKATI	153
VI. SEMBOL VE REFERANS İLİŞKİSİ	158
VII. DİNÎ SEMBOLLERİN KAYNAĞI	160
A. MİT-SEMBOL İLİŞKİSİ	160
1. Mit	160
2. Tillich’de Mitsel Düşünce	164
B. DİNÎ SEMBOLLERİN İŞLEVİ	170
1. Dinî Tasavvurda Sembol ve Sembolize Edilen (Referans)	173
2. Tanrı’nın Sembolik ve Lafzi (Bizzat-Varlık) Görünüşü	176
VIII. TİLLİCH’İN SEMBOLİK DİLİ YORUMLAMA ÇABASI	181
IX. TEOLOJİ-FELSEFE İLİŞKİSİ	195
SONUÇ	200
ÖZGEÇMİŞ	212

KISALTMALAR

MSA	: My Search for Absolutes.
HCT	: A History of Christian Thought.
BR SUR	: Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.
CEWR	: Christianity and The Encounter of The of The World Religions.
CTB	: Courage To Be.
DnF	: Din Felsefesi.
DF	: Dynamics of Faith.
IH	: Interpretation of History.
LPJ	: Love, Power and Justice.
MB	: Morality and Beyond.
ST	: Systematic Theology.
EN	: The Eternal Now.
I RCM	: The Irrelevance and Relevance of the Christian Message.
PE	: The Protestant Era.
SF	: The Shaking of The Foundations.
SSOTS	: The Spiritual Situation in Our Technical Society.
SS	: The System of The Science According to Objects and Methods.
TC	: Theology of Culture.
a. g. e.	: Adı Geçen Eser
a. g. m.	: Adı Geçen Makale
a.g.y.	: Adı Geçen Yer.
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
Yay.	: Yayınevi
ed.	: Editör
vd.	: ve devamı
s.	: Sayfa

GİRİŞ

Fransız metafizikçi Georges Gusdorf'a göre, klâsik felsefenin faaliyeti, "insan, dünya ve Tanrı'yı, bir ve aynı realiteye yöneltmiş üç ayrı bakış açısının objesi"¹ 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 tanrısallığa sadece entelektüel normların basit özelliklerine indirgenemeyen karmaşık yüklemeler yükler.²

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 yapıdadır. 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.³ Onun düşüncesinde iyi bir metafizik, dünyayı ve insanı düşündüğü tarzda Tanrı'yı düşünmenin imkansızlığını kabul etmelidir. Burada Tanrı'ya, insana ve dünyaya parçalanmamış bütün doğalarının geri teslim edilmesinin çağrısını duymaktayız. Bu, bir bakıma zihin ve gerçeklik analizinde bir paradigma değişikliğinin olduğunun habercisidir. Değişmesi istenen paradigma tek boyutlu insan

¹ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 13.

² a. g. e., 13-4.

³ Tillich, "Two Types of Philosophy of Religion", in *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, U.S.A., 1969, s. 25.

düşüncesidir. Tek boyutlu insan düşüncesini öne çıkaran pozitivism, 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.

Aydınlanma ve modernizmle birlikte düşüncenin farklı bir güzergaha girdiği bilinen bir gerçektir. Zira bu dönem itibariyle, Ortaçağda baş köşenin tahsis edildiği Tanrı’yla bir vedalaşma söz konusudur. Stephan Toulmin *Kozmopolis*’de Descartes’la başlayan ve Aydınlanmaya uzanan modernizmin, akli bir yandan bilginin ve toplumsal ilerlemenin itici gücü olarak görürken, öte yandan da hakikatin imtiyazlı odağı ve sistematik bilginin kaynağı olarak gördüğünü kaydeder. Düşünce ve eylemin hareket ettirici gücü olarak akıl kabul edilir. Hedefe, Descartes’dan tevarüs edilen “rasyonel” bir ideal konulur.⁴ 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 indirgenmiştir.⁵ 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.⁶

Yukarıda tasvir edilen tablo teolojiye nasıl yansımıştır diye sorabiliriz. Tillich’e göre, deizmin yükselmesiyle birlikte, ilâhiyatçıların 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, klâsik 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;

⁴ Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, 2002, s. 18-19.

⁵ Tillich, Paul, *The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster, The Pilgrim Press, Cleveland, 1996, s. 24-5.

⁶ Tillich, Paul, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, ed. J. Mark Thomas, Mercer University Press, U.S.A, 1988, s. 43.

dahası o da, makinenin bir parçası olur çıkar. Kısacası insanın kendine, dünyasına açılması için zorunlu bir ufuk olan “ebedi Sen” ya da “ilâhi şahıs” manipüle edilmiştir. Dolayısıyla da varolan her şey doğal bir çarkın işleyişine terk edilmiştir.⁷

Tasvir etmeye çalıştığımız paradigma değişikliği şüphesiz bu yeni oluşuma götüren araçlarda ve kullanılan dilde de değişikliği beraberinde getirmiştir. Böylece bilim ve beraberinde 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 arzusunu beyhude bulmaktadır. Deneysel dünya görüşü, bilebileceğimiz şeylerin duyu dünyasıyla sınırlı olduğunu ileri sürer. Oysa sembolik imgelem sınırlı duyu dünyamızı aşarak ruhu uyandırmayı amaçlar.⁸

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 ulaştıracak 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.⁹ Nitekim insanın kültürel yaratıcılığına ilişkin vurguyu görmezden gelen ve bilimi oluşturan öğelerin 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’de Majeur Gölü kıyısında Eranos derneği çatısı altında belli aralıklarla Paul Tillich, Martin Buber, G. Jung, J. Campell, M. Eliade ve G. Van der Leeuw gibi düşünürler biraraya gelerek hararetli tartışmalar sergilerler.¹⁰

Yukarıda ifade edilen kutsalı, bireyin ve insanî aktivitenin özgün ve bağımsız bir yönü olarak kabul edip, dolayısıyla insandaki bilinçle birlikte bilinçaltının önemini teslim etme fikri

⁷ Tillich Paul, *Theology of Culture*, s.190-92.

⁸ Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, Çalış Ofset, İstanbul, 1998, s.20-26.

⁹ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. I, three volumes in one-, The University of Chicago, 1967, s. 60-63.

¹⁰ Sharpe, Eric J., *Comperative Religion A History*, Gerald Duckworth Comp., 1975, s. 211.

ve dinî 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 dini iptal etmenin âdeta onu çoraklaştırmaya götüreceği gerçeğini anlama fırsatı bulduk. Yine dinin varoluşsal önemini 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 klâsik teizme baş kaldırı olduğuna tanık olduk.

Bu problematlere cevabı insan varoluşunun dinî boyutuna şümulü bir yorum ve açıklama getirmeye çalışan din filozofu Tillich’de bulabileceğimiz gibi, Hıristiyan teolojisi üzerine kafa yoran ilahiyatçı Tillich’de de arayabiliriz. Tillich’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 buldukları noktaları tasvir etme gayretinde olduk. Onun gerek din, gerek kültür, gerek Tanrı gerekse de, dinî 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 dinî sembole duyulan ihtiyacı gözler önüne serer. Dini semboller salt kavramsal alanın ötesindekî insanî boyutu ifade etmede vazgeçilmez bir araçtır. Onlar dinî edimde imâ edilen, bizi nihaî olarak ilgilendiren nihaî gerçekliğe işaret eder. Kısacası ifade ettiğimiz meseleler üzerinde gezen düşünce bunlardan biriyle meşgul olurken, farkında olmadan ötekinde de çoktan yolu yarılmış olur. Ancak, Hıristiyan bir ilahiyatçı olmasından dolayı, Kristolojiye ilişkin meseleler asıl problemiğimizin dışında kalmakla birlikte yeri geldikçe sadece işaret edip geçmeyi tercih ettik.

Gerek Aydınlanma ve modernizme projesinin gerekse de deizmin hatta klâsik 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

dahası o da, makinenin bir parçası olur çıkar. Kısacası insanın kendine, dünyasına açılması için zorunlu bir ufuk olan “ebedi Sen” ya da “ilâhi şahıs” manipüle edilmiştir. Dolayısıyla da varolan her şey doğal bir çarkın işleyişine terk edilmiştir.⁷

Tasvir etmeye çalıştığımız paradigma değişikliği şüphesiz bu yeni oluşuma götüren araçlarda ve kullanılan dilde de değişikliği beraberinde getirmiştir. Böylece bilim ve beraberinde 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 arzusunu beyhude bulmaktadır. Deneysel dünya görüşü, bilebileceğimiz şeylerin duyu dünyasıyla sınırlı olduğunu ileri sürer. Oysa sembolik imgelem sınırlı duyu dünyamızı aşarak ruhu uyandırmayı amaçlar.⁸

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 ulaştıracak 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.⁹ Nitekim insanın kültürel yaratıcılığına ilişkin vurguyu görmezden gelen ve bilimi oluşturan öğelerin 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’de 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 hararetle tartışmalar sergilerler.¹⁰

Yukarıda ifade edilen kutsalı, bireyin ve insanî aktivitenin özgün ve bağımsız bir yönü olarak kabul edip, dolayısıyla insandaki bilinçle birlikte bilinçaltının önemini teslim etme fikri

⁷ Tillich Paul, *Theology of Culture*, s.190-92.

⁸ Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, Çalış Ofset, İstanbul, 1998, s.20-26.

⁹ Tillich, Paul, *Systematic Theology*, vol. I,-three volumes in one-, The University of Chicago, 1967, s. 60-63.

¹⁰ Sharpe, Eric J., *Comperative Religion A History*, Gerald Duckworth Comp., 1975, s. 211.

ve dinî 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 dolaşp geldiğimiz din dili problemi üstüne düşünme arzusudur. Araştırmamız esnasında insanı bir bütün olarak kavramanın önemini ve kültürde dini iptal etmenin âdeta onu çoraklaştırmaya götüreceği gerçeğini anlama fırsatı bulduk. Yine dinin varoluşsal önemini 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 klâsik teizme baş kaldırı olduğuna tanık olduk.

Bu problematlere cevabı insan varoluşunun dinî boyutuna şümulü bir yorum ve açıklama getirmeye çalışan din filozofu Tillich’de bulabileceğimiz gibi, Hristiyan teolojisi üzerine kafa yoran ilahiyatçı Tillich’de de arayabiliriz. Tillich’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 buldukları noktaları tasvir etme gayretinde olduk. Onun gerek din, gerek kültür, gerek Tanrı gerekse de, dinî 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 dinî sembole duyulan ihtiyacı gözler önüne serer. Dini semboller salt kavramsal alanın ötesindeki insanî boyutu ifade etmede vazgeçilmez bir araçtır. Onlar dinî edimde imâ edilen, bizi nihâf olarak ilgilendiren nihâf gerçekliğe işaret eder. Kısacası ifade ettiğimiz meseleler üzerinde gezen düşünce bunlardan biriyle meşgul olurken, farkında olmadan ötekinde de çoktan yolu yarlamış olur. Ancak, Hristiyan bir ilahiyatçı olmasından dolayı, Kristolojiye ilişkin meseleler asıl problematiğimizde dâhil kalmakla birlikte yeri geldikçe sadece işaret edip geçmeyi tercih ettik.

Gerek Aydınlanma ve modernite projesinin gerekse de deizmin hatta klâsik 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.”¹¹ 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” duyu ötesi bir dünyaya işaret eder. Bu duyu ötesi dünyanın kökenlerini son dönem Yunan felsefesi ile Platoncu felsefenin Hristiyan yorumunda aramak gerekir. O’nun felsefesi Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesini hedef almıştır.¹²

İşte Tillich de ifade edilen Batı felsefesinden beslenen teolojiyi hedef almıştır. Ona göre, “Varlığın temelinde kök salan varlığımızın anlamı”¹³ ancak zihinsel yönelimle bir başka ifadeyle, bizim ve varlığımızın temelinin tarihselleşmesiyle ifşa olur. Algı bir yandan yönelimlerimizin ebedi ufku olarak varlığın temelini dayanırken, öte yandan da bizzat duyu dünyasına dayanır. Zira “algı”, bir bakıma Heideggerci terminolojiyle konuşmak gerekirse, “dünyada olmanın”¹⁴ 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 yönelmese de o, bizzat bir duyu ötesi salt düşünülen bir düşünce varlığından başka bir şey değildir.

Tillich’e göre inanma objesi olan Şartsız, iman ediminde zihnin yönelimiyle (*intentionality*) açığa çıkar.¹⁵ Bu, ifade ettiğimiz gibi bir yandan klâsik Varlık metafiziğine karşı alınan bir tavidir. Öte yandan da her türlü teoriyi önceleyen algı, yaşamda bir varlığın algısı olarak zuhur eder demektir. 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 yeniden gözden geçirilmesi ya da hesaba katılması gerekir. Diyebiliriz ki, fenomenoloji Descartesçı kartezyencilikçi onaylamakla birlikte, ondaki düşünce varlık özdeşliğini yadsısa da, aslında düşüncesinin ilmeklerini oradan atmaya başlamıştır.

Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların Varlık’ın yerine oluş ve eylemi koymaları gibi Tillich de, Varlığın yerine *varoluşu*, tözün yerine *anlamı* koyar. Tillich’e göre felsefe, anlamın prensiplerinin bir teorisidir. Ya da anlamı oluşturan fonksiyonların ve kategorilerin doktrinidir. Anlamın fonksiyonunu, anlamlar evreninde onun zorunlu olarak işgal ettiği yeri

¹¹ Touraune, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, Şefik Matbaası, 2002, İstanbul, s. 127.

¹² Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 1999, s. 59, 82, 218.

¹³ Tillich, *The Eternal Now*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1963, s. 35

¹⁴ Tillich düşüncesinde Heideggerci motiflerin olduğu inkar edilemez. Çünkü o, 1925’de Marburg’da verimli eserler kaleme alırken, Heidegger’le aynı ortamı paylaşır ve pek çok hususta onunla fikir teatisinde bulur. (bkz, Tillich, “What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years” in *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York, 1967, s. 42-48.

¹⁵ Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957, s. 10

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.¹⁶

Klâsik felsefenin 'varlığı varlık olma bakımından sorgulama' faaliyetinde varlığın yerini varoluş ve anlam alınca peki, 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 teorisi. 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.'¹⁷

Aslında hem filozofun, hem teoloğun peşinden koştukları şey birbirinden çok farklı değildir. Temel fark tavır ya da tutum farkıdır diyebiliriz. Filozof, varlığı bilimsel araştırıcının incelemesini objektif olarak sürdürmesi gibi sorgularken, ilahiyatçı, tutkuyla, korkuyla ve sevgiyle baktığı varlığa varoluşsal olarak dâhildir.¹⁸ Gerçekten de her ikisinin üzerinde düşündüğü 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 nihaî gerçekliği araştırma, felsefi alandaki 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, nihaî gerçekliği sadece onaylamaz, aynı zamanda nihaî gerçekliği yeniden kurar, yeniden birleştirir. Bu, sözkonusu erosun sevk ettiği ve keşfedilen gerçekliğe göre yaşayan insanın dünyasını şekillendirecektir. Felsefe ve din arasındaki ortak payda, Nihaî gerçeklikle, kognitif olarak ya da varoluşsal olarak birleşme arzusudur. Bir başka ifadeyle, "insan ruhunun Tanrı'yı bilme iştiağı" hem felsefenin hem de dinin arkasındaki hareket ettirici etmendir.¹⁹ Ancak sözünü ettiğimiz ortak paydanın altında "Mesih olarak İsa'da somutlaşan *logos* ile evrensel *logos* aynı telakki eden Hristiyan iddiasının"²⁰ yattığı göz ardı edilmemelidir. Tillich açıkça Hristiyan düşüncesinin temelindeki logosun felsefi logos kavramıyla örtüştüğünü söyler.²¹

¹⁶ ST, I, s. 23.

¹⁷ Tillich, Paul, *The System of The Science According to Objects and Methods*, tans. Paul Weibe, Associateed University Pres, 1981, s.160; Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000, s. 42.

¹⁸ ST, I, s. 22-23

¹⁹ Tillich, "Religion, Science and Philosophy" in *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, s. 169.

²⁰ ST, I, s. 28.

²¹ Tillich, Paul "Philosophical Background of my Theology" in *Philosophical Writtings* Vol. I, ed. Wenz, Gunther,, s. 413-4.

Ancak Tillich'e göre, dinî tutum ile felsefî 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 ilgilenir. Din, bizzat kendini felsefenin meşgul olduğu ontolojik kavram ve kategoriler sayesinde ifade ederken, felsefe, varlığın yapısını, varoluşsal tecrübeye ifşa olduğu ölçüde keşfedebilir. Esasında buradaki merkezi tema Tanrı fikridir. Varlığın doğasına ilişkin belirli temel iddialar, insanın nihai ilgisinin sembolleştirilmesinde zımnen vardır. Dolayısıyla teoloji, bir yandan felsefi hakikatleri felsefi bir temel üstünde tartışırken, öte yandan da, dinî temel üstünde nihai ilginin ifadeleri olarak onlarla mücadele eder.²² 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 bütümlediğinden, 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.²³ 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.²⁴ Bu vurgu kendisini felsefede 'düşünüyorum, o halde varım' önermesinde hissettirmiştir.

İster felsefe teolojiden beslensin, isterse de teoloji felsefeden beslensin onların amacı insanî 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 yandan 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 öğelerini feda etti, ya da durum hakkında konuşamadı.²⁵

²² ST, I, s. 230.

²³ "Philosophical Background of my Theology", s. 414.

²⁴ Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York, 1940, s. 59.

²⁵ ST, I, s. 3.

Burada iki noktaya işaret edildi: (1) Tatmin edici bir teoloji ebedi hakikati belirlemeli ve bu hakikati çağdaş durumla irtibatlandırılmalıdır 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 teolojii eleştirir.²⁶

Bir teolojik hareket olarak fundamentalizm, iki ihtiyacı yerine getirememesinden yani o hem ebedî hakikatleri bildirmedeğinden, hem de çağdaş duruma hitap etmediğinden dolayı Tillich'in hedef aldığı teolojik bir harekettir. Fundamentalizm, ebedi hakikat ile geçici hakikat ifadelerini yani İncilin sözlerini özdeşleştirdiği için ebedî hakikati ifadeye başarısızdır. Onun, ebedi hakikati geçmişte ifade edilen İncilin bazı lafzî 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, fundamentalizmin 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", insanî yaşamda ve varoluşun bilimsel, felsefî, ekonomik, politik ve sanatsal yorumlarında açığa çıkar. Tillich ebedi hakikati, insan bilimlerinin sunduğu insanî 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 nâfile bir çabadır. Zira ebedi hakikati İncil sözlerinin lafzî 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 durumda zuhur eden sorulara cevap olarak sunmuştur. Dolayısıyla da teolojinin durumla irtibatı kesilmiş olur ve o, bir kısır döngüye mahkum edilir.²⁷

Tillich, öte yandan teolojik bir hareket olarak liberalizmin, Hıristiyan mesajı idrak edemediğini iddia eder. Çünkü bu hareket Hıristiyan 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

²⁶ Rowe, L. William, *Religious Symbols and God, -A Philosophical Study of Tillich's Theology-* The University of Chicago, Chicago and London, 1968, s. 2.

²⁷ ST I, s. 4-5.

Hıristiyan mesajını, mevcut durumdaki bazı süreçlere ve kavramlara indirgeyerek, mesajın tamamının sadece kaybolması pahasına, onu şimdiki durumla ilişkilendirir.²⁸ Mesela bilimsel gelişmelerle birlikte kutsal kitaptaki pek çok unsurla bilimin söylediklerinin örtüşüğünü 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 atmaya 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 çalışılmıştır. Mesela Augustinus'un 'Platon dünyaya geri dönseydi, Hıristiyan olmak için sisteminden çok az şeyi değiştirmesi gerekecekti' dediği nakledilir.²⁹

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 bir çok noktada yakınlık bulduğu için Tillich burada ihtiyatlıdır. O, Barth'ı Hıristiyan mesajının ebedi gerçekliğini onun herhangi bir sonlu yani geçici ifadesi ile özdeşleştirmede için över. Barth'ın Tanrı vahyi ile İncil sözünü özdeşleştirmeyi yadsıyışına Tillich içtenlikle katılır. Barth için Tanrı vahyi 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 olaylarla 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 hapsolmaksızın, Hıristiyan mesajın özünü yakalamaya yönelik bir teşebbüstür. Bununla beraber, Tillich bu kerigmatik teolojinin Hıristiyan mesaj ile şimdiki durumu ilişkilendiremediğini ileri sürer. Zira o, teoloji ile felsefe ve Hıristiyan mesajı ile durum arasında bir köprü kurma çabasına pek yanaşmaz. Barth mesajı rasyonelleştirmeye çalışmanın, İncili küçültmek olacağını düşünür. Böylece durumdan kaynaklanan belirli sorunlara, Hıristiyan 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.³⁰

Bir ilahiyatçı olarak Tillich'in Hıristiyan imanını anlaşılır kılma çabası içinde olan bir ilahiyatçı olduğu açıktır. Çünkü "Hıristiyan mesaj günümüz dilinde ifade edilebilirse, bize hitap etmesi mümkün olacaktır."³¹ Eğer teolojinin amacı Hıristiyan mesajın ebedi hakikatini çağdaş

²⁸ a. g. y.

²⁹ Özcan, Zeki, *Augustinus'da Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 1999, s. 106

³⁰ ST I, s. 4-7.

³¹ EN, s. 13.

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 yöntemine dair şunları söyler:

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

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.³³

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: İlkın o, Hıristiyan mesajın cevap olabileceği evrensel bir insan çıkmazının olduğunu kabul edebilir. Ancak o, insanın çıkmazlarını anlama ve kavramsallaştırma şeklinin tarihin bir döneminden diğerine değiştiğini belirtir. Bu nedenle Hıristiyan teoloğun görevi, insani çıkmazdaki karmaşık "varoluşsal sorunlara" Hıristiyan imanının nasıl cevap olduğunu göstererek, zamanının hakim kavramsal çerçevesine başvurmak suretiyle, Hıristiyan inançlarını ve sembollerini yorumlamak olmalıdır. Tillich'in insanî durumun analizinde 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 Hıristiyan 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.³⁴

³² ST I, s. 8, 62.

³³ Rowe, s. 7.

³⁴ a.g.e., s. 7-8.

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 İncili 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.³⁵ Zira bu yöntemde sanki ilahiyatçı, nihaî anlamdaki tutkulu soruları sorarken filozoftur, bunlara vahiydeki sembollerle cevap bulmaya çalışırken asıl kimliğine dönerek ilahiyatçıdır. 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.³⁶

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 dinî sembollerde yattığını söylemesi ve entelektüel faaliyetini bu yönde sürdürmesi onun 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 spekülâtif 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.³⁷ Meseleye bir başka perspektiften bakacak olursak, belki de Tillich, filozofun varlığa dâir nihaî ilgi ve varoluşsal bağlılık içindeyken sadece filozof değil aynı zamanda gizli bir ilahiyatçı olduğunu

³⁵ Tracy, David, *Blessed Rage for Order*, New York: The Seabury Press, 1975, s. 46.

³⁶ S T, I, s. 59-65.

³⁷ Slater, Peter, "Dynamic Religion, Formative Culture and Demonic in History", in *Harvard Theological Review*, January, 1999, 92.1, s.102.

imâ etmektedir.³⁸ Varlığın yapısıyla teorik olarak uğraşan bir kişinin varlığın anlamına kayıtsız kalması pek akla yatkın gözükmemektedir. Ancak terazinin iki kefesinden birinin ağır basması kaçınılmaz bir şeydir. Kendisi de bu düşünceyi açıkça desteklemektedir:

Bir tür apoloji olarak okunabilecek olan *Systematic Theology*'imin asıl amacının, sekülerizmle mücadele etme ve dolayısıyla bir tür apoloji yapma olduğunu kesinlikle söylemeliyim. Onun amacı Hıristiyanlığa 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.³⁹

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.⁴⁰ İnsan yaşamında dinin önemini açıkça müşahede 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 alınır, 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 adâlet, ilahi temelde bir bütündür ve insan varoluşunda da bütün olması gerekir"⁴¹ fikrini daha duyarak yazar. Aynı şekilde bir sürgüne maruz kalması da ona, insanı, hayatı ve hayatın anlamını tekrar tekrar gözden geçirme imkanı 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 genlerin beslenip, açılması için çevresel faktörlerin ve kültürel hafızanın önemi inkar edilemez.

Sürgün yaşamak demek, insanın dünyayı kavradığı, yaşadığı dilden de sürgün yaşamayı 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, özümsemediği ve hatırladığı Almanca'da değil de Tillich bu kez düşünsel ağıni ve kritik

³⁸ ST, I, s.24-5.

³⁹ Tillich, Paul, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" in *The Future of Religions*, ed. Hannah Tillich, 1966, U. S. A., Harper & Row, s.91

⁴⁰ Tillich, Paul, "What Am I – An Autobiographical Essay: Early Years", in *My Search for Absolutes*, s.33, 45.

⁴¹ Tillich, Paul *Love, Power and Justice*, London: Oxford University Press, 1954, s.108.

yeteneğini İngilizce’de yeniden kurmak zorunda kalır. Pek çok Tillich yorumcusu onu tanıtmaya başlarken zihninin karışıklığından ve kavramlarının çok fazla berrak olmadığından yakınıdır. Meseleye sözünü ettiğimiz açıdan bakarsak bunun böyle olması kaçınılmazdır. Ancak sözkonusu durum sadece bununla da izah edilemez.

Yine savaş yıllarını ve Almanya’nın çöküşünü müşahade eden Tillich, bir anlamda doğduğu dünyanın dinî, felsefî 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 dinî sosyalist hareketin büyük teorisyenlerinin başında yer alır.⁴² Bu hareketin temel kavramlarından biri olan, Yeni Ahit’den aldığı, yeni bir başlangıç, radikal bir dönüşüm dönemi, vaad (*fulfillment*) zamanı ya da dopdolu ân anlamına gelen ‘*kairos*’ kavramını geliştirir.⁴³ Bu düşüncelerini temellendirmede K. Marx’ın fikirleri ile pek çok noktada aynı düşündüğünü fark eder. O, Mark’ın sosyal gerçekliğin gelişen formlarının 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, iktisadî materyalizm idealizmin ihmal ettiği insanın cennette değil de, dünyada yaşadığı gerçeğini ya da felsefî olarak ifade etmek gerekirse, özde değil de varoluşta yaşadığını tasdik eder. İnsanın ürettiği emek insandan koparılabilir anlamlı değildir. Yine idealizme bir tepki olarak Marx’ın peygamberî bir tutum sergilediğinin altını çizer: Marx’da da toplumu radikal olarak yeniden yapılandırma ve yenileme gayreti tamamen peygamberî bir tutkudur.⁴⁴

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 dâim 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.⁴⁵ 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 ahlâka bağlı bir kişi olarak tasvir eder. O, sevgi ve sıkı disiplini birlikte teneffüs eder. İlâhî otoriteye bağlı ailevi

⁴² “What Am I—An Autobiographical Essay: Early Years”, s. 38-9.

⁴³ Tillich, Paul, “Religion and Secular Culture”, in *Paul Tillich – Theologian of the Boundaries*— ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991, s. 120.

⁴⁴ Tillich, Paul, *Interpretation of History*, trans. Rasetzki and Talmey, New York: Charles Scribner’s Sons, 1936, s. 63-5.

⁴⁵ Brauer, Jerald C., “Paul Tillich’s Impact on America”, in *The Future of Religions*, s. 19.

kimliği onun kişiliğinin şekillenmesinde etkin olur. Geleneğe saygının önemini babasından öğrenirken, yaratıcı, liberal ve imgesel ruhunun mayasını annesinden alır.⁴⁶

Hem yaşam tecrübesinin hem de düşüncelerinin onu, dinamik ve canlı bir teoloji oluşturmaya zorladığı açıktır. İşte bu amacını gerçekleştirebilmesi için her şeyden önce felsefi zemininin de buna uygun olması gerekiyordu. Bu nedenle salt özcü ya da idealist fikirler bu amaç için yetersiz kalacağından, Alman idealizmine varoluşçu öğeler aşılıyarak daha verimli bir ortam yakalayacağını düşünür: “Benim düşünce çizgimde hem özcü hem de varoluşçu iki motif birleşmiştir”, diyor Tillich.⁴⁷ 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.⁴⁸ 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 dipnot olarak düşünülecek olursa, ki bu bir bakıma duyulur olanla anlaşılır 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 köprünün 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, düşünüş diyebileceğimiz insanın varoluşsal yabancılaşması ve dolayısıyla varoluşsal duruşumuzun olduğu inkar edilemez.⁴⁹ Demek ki o, insanın hem öz hem de varoluş olarak bir bütün olduğunu 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 varoluşsal bütünlüğü yakalamaya çalışır. Tillich’e göre bu felsefenin insanî sorunlara dâir söyledikleri ile vahiy sırrının sembollerinin getirdiği mesaj birbirine çok uzak gözükmez. Varoluşçu felsefe

⁴⁶ “What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years” s. 28.

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

⁴⁸ Horkheimer, Max, *Akal Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları., İstanbul, 1998, s..56.

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

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.⁵⁰ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Alman idealizmi büyük ölçüde Greklerdeki ve modernizmdeki 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.⁵¹

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.⁵² "Bizzat-Varlık (*Being-Itself*), mutlak yokluğun yadsınmasıdır".⁵³ Objektifleştirilen Tanrı'ya, Tanrı'nın ötesindeki Tanrı adına başkaldırmayı o, bu Tanrı'nın sürekli ortaya çıkmasının dinsel alandaki yaratıcı cesaretin göstergesi olduğuna işaret eder.⁵⁴ 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 nesnelere gibi görmek demektir. Oysa o, bütün varolanların temeli ve onların pay aldığı bir gerçekliktir.

Açıkkası Tillich doğaüstücü ve doğal teolojilerin insanın varoluşsal dinî problemlerine çözüm getiremediğini düşünür. Doğaüstücü teolojiye göre Tanrı kavramı, insanın hâli hazırdaki ortak tecrübesinin birikimine müracaat etmeksizin, salt vahiyssel dökümanlarda nasıl formüle edildiye olduğu gibi teolojiye aktarılmaya çalışılır. Ortodoksluk için bu görüşler Kitabı Mukaddeslerde, İslam için ise Kur'an'da bulunabilir.⁵⁵ Demek ki, Tanrı kavramının oluşumunda Kutsal Kitapta tasvir edilen Tanrı'yı teolojiye naklederken sanki o muhitin insanî tecrübesininin, zamanın ruhunun ve İbrahimi geleneğin arkeolojik okunmasının hiçbir önemi yokmuşcasına salt metinde olanı almayı Tillich, bir gaflet olarak düşünür. Yine vahyin metin haline gelmesindeki peygamberî akıldaki kültürün önemi de gözardı edilemez.

⁵⁰ Tillich, "Existential Philosophy", in " in *Philosophical Writings* Vol , s.354 vd.

⁵¹ a.g.m., s.357.

⁵² Tillich, *The Shaking of The Foundations*, New York, Charles Scribner's Sons, 1976, s. 46.

⁵³ ST III, s. 5.

⁵⁴ May, Rollo, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis Yayınları, Yayıncılık Matbaacılık, İstanbul, 1998, s. 59.

⁵⁵ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 91.

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.⁵⁶ Örneğin klasik tanrı kanıtlarını hatırlayacak olursak, ister ontolojik isterse de kozmolojik kanıtta zihnin mutlak gerçeklikle karşılaşmasının bir analizini ve dökümünü bulmaktayız.

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 olarak 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 hâli hazırdaki dinî ve kültürel durumumuzun yapısına yerleştirilmeye çalışılır. Bu sayede dinî sembollerin geliştiği kültürel bünye ile şimdiki sosyal ve kültürel yapı arasındaki ilişkiyi anlama imkanı doğar. Bu, son derece önemli bir husustur. Zira dinî 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.⁵⁷ Demek ki, Tillich temelde dinî sembollerini yorumlama çabasında ilahiyatçının dikkatini Kutsal Kitaba, Kutsal Kitabın 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 dinî 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 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. Düşünürü onun kültürel bağlamından kopuk anlamaya

⁵⁶ a.g.m., s. 92

⁵⁷ a.g.m., s. 92-3.

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 meselelerde, onları meydana getiren sebeplerle açıklamaya çalışırken tarihsel süreç verilmiş olunur.

Kısacası Tillich'in din fenomeni anlayışını, geniş anlamda fenomenolojik bir tavrıyla, 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, felsefî antropolojinin ifade ettiği gibi, insanın sadece bilen değil, aynı zamanda inanan, yalnızca teori üreten değil aynı zamanda edimde bulunan, sadece hissedenden değil aynı zamanda irade ve arzu gösteren yönleriyle bir bütün olduğunun önemine işaret ettik.

Son olarak terminolojiye dair de bazı hususları belirtmemiz gerekirse, hem bizzat Tillich terminolojisinden, hem de o kültürdeki pek çok kavramı karşılamada bizim felsefî ve teolojik kavram kısırlığımızdan kaynaklanan sıkıntıların altını çizmemiz gerekir. Tillich bir yandan hem felsefe hem de Yeni Ahid'den aldığı kavramlara yeni içerikler yüklerken, öte yandan da kendi özgün kavramlar üretme peşinde olan bir düşünürdür. Mesele 'kairos' (*kairos*), Şartsız (*Uncondition*), Nihai İlgi (*Ultimate Concern*), mantık ötesi (*metalogical*) yöntem, vaad, gerçekleşme (*fulfillment*), otonom-teonom-heteronom kültür gibi kavramlar sayılabilir. Yine bu ve benzeri bazı kavramları dilimizde karşılama konusunda da zaman zaman zorlandık. Öte yandan bazı kavramları 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 kavramlarını, kairos kavramını, iman, akıl, vahiy, Tanrı ve sembol konularında gerektiğçe her bir bağlamdan nasıl gözüküğünü 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-sembol ilişkisi' 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 bozmamaya özen gösterdik. Birinci bölümde Tillich'in din anlayışını ve onun din analizinden kesinlikle ayırlamayacak olan din-kültür ilişkisini tasvir etmeye gayret ettik. 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 aklılığı ya da Tanrı'nın kanıtlanamazlığı meselesini, akıl-vahiy ilişkisini incelemeyi denedik. Öte yandan onun Tanrı düşüncesini netleştirebilme gayesiyle, Nihai ilgi 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 dinî sembol problemini tahlil etmeye çalıştık. Bu çerçevede öncelikle genel olarak bir sembolizm çerçevesi çizmeye gayret ettikten sonra, dinî sembollerin doğasını, onun işaretlerden farkını ve dini bilinçte onların işlev ve işleyişini sorgulamayı denedik.

BİRİNCİ BÖLÜM

DİN ANLAYIŞI

I. DİN NEDİR?

Hegel'in "gerçek olan rasyoneldir, rasyonel olan gerçektir" ifadesi modern düşünceyi oldukça iyi özetleyen bir paroladır. Descartes, ölçme ve nitelme 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 âdeta 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 Merleau-Ponty'e 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.¹

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. Karşı 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 Descartescı Ben (*ego*) bir varlık iken, Tillich düşüncesinde Ben'in birliğini ve bütünlüğünü mümkün kılan bilinçtir. Bir başka ifadeyle 'bir şeyin bilincidir'. Onun düşüncesinde Descartescı 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.

¹ Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion –An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1995, s.5.

Burada Tillich'in din anlayışını ortaya koymadan önce genel bir din kavramı açıklaması vermemiz gerekirse; İngilizcedeki "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 erdemleriyle bunlara ulaşabileceğine inanılıyordu. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinde rasyonalist, doktrinci ve dogmatik bir din görüşü öne çıkmıştır.² Ancak XIX. y.y'da din daha çok kişisel, anlamsal ve varoluşsal şekilde telakki edilmeye başlanır. Bizi de asıl ilgilendiren bu dönemdeki din anlayışdır.

Aslında dini, insanî 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 ilân etmesine rastlar. Zira sözkonusu dönem itibarıyla din, bireysel ve sosyal hayatın bir unsuru olarak görülmeye başlandı. Mesela Schleiermacher'in *Din Üstüne (On Religion)* isimli eseri dinin, müstakil bir mesele olarak görülmesinin bir ifadesidir. Daha önceleri ise din, büyük ölçüde kültürel gelenekle özdeşleştirilmekteydi.³ Bu dönem ve müteakip zamanlar itibarıyla dinî tecrübe ve bağlılığı temel alan din incelemeleri de müstakil bir problematik olarak öne çıkmaya başlar.⁴

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.⁵ Sekülerizmin dini yadsıdığı açıktır. Fakat her yadsıma, yadsınanın olumlanması ile birlikte yürür.⁶

² Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. Ufuk Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002, s.18.

³ Bettis, Joseph D., *Phenomenology of Religion*, (ed.)-Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion-SCM Press, London, 1969, s. 170.

⁴ Wiebe, Donald, *The Politics of Religious Studies*, Palgrave Publ., U.S.A., 2000, s.70,76.

⁵ Brown Norman O. *Ölüme Karşı Hayat*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, 1996, s. 257, 260.

⁶ A.g.e., s.294

Sonuçta Modern Düşünce aşkınlık tasavvurunda insanın dinî boyutunu görmezden gelmiştir. Tillich insandaki dini boyutu, bilincin ilkel bir evresi görmenin aksine onu, bilincin asli bir özelliği yani bilincin yapısının vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul eder. Bu düşüncesinin bir ifadesi olarak da o, insanın “nihaî olarak ilgili” olması bakımından ‘dinî varlık’ olduğuna dikkat çeker. Zira “insan, Nihaî İlgi veya Bizzat-Varlık hakkında mutlak surette ilgilidir”.⁷ 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.⁸

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 nihaî, sonsuz ve şartsız bir şeye işaret eden dinî görünüş anlamına gelir”⁹ Dindar bir varlık olmak demek, varoluşumuzun anlamına dâir tutkulu bir şekilde sorular sorma ve bu sorulara cevap bulma arzusunda olmak demektir. Bu şekildeki bir din fikri, dini evrensel olarak insanî bir olgu şeklinde sunar. Dolayısıyla bu din fikri, dar anlamdaki dinden farklılık gösterir. Zira bazen tarihî somut din söz konusu nihaî 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.¹⁰

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– klâsik Platoncu idealizmden, Tillich’in Alman idealizmine geçişi yatar. Öyle ki hayatın prensibi olarak ilahî Tin –vital prensip–, kesinlikle dinamiktir.”¹¹ Dinamik olan bu vital prensip insan tininin bütün yaratıcı

⁷ ST, I, s. 211.

⁸ “On The Idea of A Theology of Culture”, in *Paul Tillich– Theologian of the Boundaries–* ed. Mark Kline Taylor, s. 40-1.

⁹ TC, s. 7-8.

¹⁰ SSOTS, s. 42.

¹¹ Slater, Peter, “Dynamic Religion, Formative Culture and Demonic in History”, in *Harvard Theological Review*, s. 97.

işlevlerinde ortaya çıkar.¹² Kısacası İlâhi tin, ahlaki sahada, ahlaki talebin şartsız ciddiyeti olarak açığa çıkar...bilgi sahasında nihaî ilgi, nihaî gerçekliği kavramak isteyen tutku olarak zuhur eder... O, insan tininin estetik işlevinde nihaî anlamı ifade etmek isteyen bitimsiz arzu olarak ortaya çıkar.¹³ Demek ki, Tillich'in insanı dinî bir varlık olarak gördüğü dikkate alınırsa, ondaki dinamik, vital ve yaratıcı güç dinî bir hüviyettir.

A. DİN-TİN (*SPIRİT*) İLİŞKİSİ

Tillich yukarıda ifade edildiği gibi, insanın bu dinamik yönü olan tinin, dinin ve anlamın doğduğu kaynak olduğunu söyler. Nitekim o, insanın bu özgün yönününe "zihin (*mind*) entelektüel yönüyle ağır basmasından dolayı, zihin değil de, tin (*spirit*)",¹⁴ 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 tinsel dünyalar yaratabilir. İnsan bu dinamik yön aracılığıyla doğanın ötesine geçebilir ve gerçekliği ele geçirdiği gibi onu şekillendirir de.¹⁵

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 tindir (*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 (*spirit*) 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 olmaksızın (*logos-structure*) 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.¹⁶

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

¹² TC, s. 7-8.

¹³ a.g.y.

¹⁴ MB, s. 17.

¹⁵ ST, I, s. 178-180.

¹⁶ ST, III, s. 21-25.

belirlemesidir.”¹⁷ 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 koyar. Bu nedenle varolan bir şeyin kendi sonlu formunun tahakkümünden bütünüyle kopması demek tinin gerçekleşmesinin ya da güncelleşmesinin varsayılması anlamına gelir.¹⁸ 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.¹⁹ “*Tin*’ kavramı ‘varlık’ ve ‘düşünce’ kavramları kadar temel değildir; çünkü o, onlara bağlıdır: tin, varlık içinde düşüncenin 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 ögelere bağlılığına rağmen tin indirgenemez bir ögedir. Tin varoluş durumundaki düşüncenin modudur.”²⁰ Açıkçası tin,

nihaî boyutta ele geçiren, hareket eden güçtür, o, idealar ya da anlamlar sahasıyla aynı değildir. Tin, direncin üstesinden gelen dinamik güçtür. Şu halde tinin, 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 ögelerden 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.²¹

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.

¹⁷ Adams, James Luther, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, Harper &Row, New York, 1965, s. 57.

¹⁸ a.g.e., s.57.

¹⁹ SS, s.116-7.

²⁰ LPJ, s.137.

²¹ a.g.e., s.120.

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. Çünkü varlık, şartsız gerçekliğin, orijinal durumun prensibidir. Düşünce ise, formun, şartlı gerçekliğin ölçütüdür. Böylece her yaratma düşünce ve varlığı birleştirir; dolayısıyla hem bireysel hem de evrensel içine alır. Yaratma, evrenselin bireyselde gerçekleşmesidir.²² Demek ki, varolanda, hem evrensel hem de bireysel 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* veya kültürel kişiliğe kök saldıği yerdir. Bu anlamda kültürel kişilik, bir taraftan anlamın gerçekleşmesinin aracı, öte yandan bu gerçekleşmenin ve tamamlanmanın objesidir.²³ Tinin taşıyıcısı olarak Gestalt, anlamın ögelerini bağlayarak ve onları anlamlı bir şekilde biçimlendirerek odaklanmış kültürel kişiliğin oluşmasına geçit verir.²⁴ Bu arada Gestalt, kendinde ilgili, kendi kendini muhafaza eden ve kendinden varlığını idame ettiren yaşayan, canlı, diri bütün organik kültürel bünyenin adıdır.²⁵ Tinin kendi somutluk ve doluluğunu, bireysellik ve sonsuzluğunu kazanması bütünüyle onun tin taşıyan gestaltların işlevleriyle ilişki sayesinde. Bu husus tini, mesela matematik bilimlerin saf formundan ayırır. Yine de onda evrensel, geçerli ve şartsız talep vardır.²⁶ Diyebiliriz ki, anlamın gerçekleşmesinin temelinde tin ve tinden ayrı düşünülemez 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 İLĞİ

Tillich'e göre din kavramı, tinin yöneldiği şartsızdan tümdengelim 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 yadsımdan ziyade, anlamın özüne nüfuz edemeyip sadece biçimde kalmak demektir.²⁷

Açıkçası Tillich'in Şartsıza yönelme şeklindeki din tanımını örtük bir şekilde iman tanımıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ona göre iman, Nihai İlgî veya Bizzat-Varlık

²² SS, s.139-142.

* 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 davaroluşsal bütünlüktür.

²³ DnF, s.72.

²⁴ a.g.e., s.73.

²⁵ ST, III, s.20.

²⁶ SS, s. 139.

²⁷ DnF, 86-7.

tarafından ele geçirilmiş olmadır ya da insanın nihaî olarak ilgili olma durumudur.²⁸ Öncelikle Tillich'in insanların nihaî olarak ilgili ve tutkulu olma derecelerinin farklı olduğunu kaydettiğini belirtmeliyiz. İşte bu şekilde nihaîye açık olmaya din, "inâyet" demektir. Bu vehbidir ve istek doğrultusunda üretilemez.²⁹ Nasıl ki estetik ve sanat tecrübesi bakımından insanlar farklılık arz ederse, bunun gibi 'Tanrısal'ın Hâzır Nâzırlığı' ya da kutsal tecrübesinin de her ruhta ayrı ayrı olması gayet tabiidir.³⁰

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 bu anlamda Tanrı da bu ilginin içeriğinin dinî isminden başka bir şey değildir. Teistik olmayan dinlerde mesela Brahma ya da Bir gibi en yüksek bir prensip bilinçte aynı işi görür. Seküler sözde-dinlerde de (*quasi-religion*) nihaî ilgi, millet, bilim, toplumun herhangi bir özel formuna ya da ilâhi olarak düşünülen insanlığın en yüksek idealine yönelir.³¹

Tillich, Şartsız tecrübesinin ruhun derinliklerinde uyandırdığı akislerden yola çıkarak bazı tanımlamalara gider ve bunların özetine kısaca nihaî ilgi 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', nihaî olarak yüce olan uğruna bizzat kendini aşma veya nihaî olarak yüce, kutsalla kastedilen şeye tekabül ettiği için bunun yerine ona, *kutsal* da denilebilir. Ben, bütün bunların bir özeti mesabesindeki sadece iki kelimeli *nihaî ilgi* (ultimate concern) ibaresini kullanıyorum. Şu halde din, nihaî olarak ilgili olmaktır. Bu temel anlayış, bütün somut dinin yargıdır; dar anlamdaki din anlayışı için esastır.³²

Tillich'in geniş anlamda dinden ne kast ettiğini tasvir ederken, o, dar anlamda dinle neyi ifade etmek ister diye sorabiliriz? 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 objede tecrübe edilerek onlarda tecessüm eden kutsalın yeniden tecrübe edilmesidir. Bütün bunlar aynı zamanda kutsal tecrübesinin toplumsal ve cemaatsal boyutunu çağırıştırır.³³ Demek ki dar anlamda din, Nihaî ilginin 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 ahlakî sonuçlarıdır.³⁴

²⁸ ST, I, s. 211.

²⁹ DF, 109.

³⁰ EN, s.84.

³¹ Tillich, Paul, *Christianity and the Encounter of the of the World Religions*, Columbia University Press, New York and London, 1963, s. 4.

³² SSOS, s. 159

³³ SA, s.131.

³⁴ SSOS, s. 159

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.³⁵ Bu hususta Jung ile paralellik arz eden Tillich hakiki bilim adamlarının da tutkulu ruhları olması sebebiyle onların geniş anlamda 'dindar ruhlu' olduklarını söylemektedir.³⁶ 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 sifillerine baktığımız zaman onların felsefelerinin ardında nihâî ilginin olduğunu görürüz. Aynı şekilde felsefi düşüncenin objeleri olan kavramları kullanmayan hiçbir teoloji de olmadığı için onun ardında da yine nihâî ilgi vardır..."³⁷ Aslında ilahiyatçı da bütünüyle bir filozof olmasa da, yine de bir filozoftur. O, kullandığı kavramları sıkı bir felsefi disipline dayanarak geliştirir. Ancak ilahiyatçı filozofun kavramlarını kullansa da onun nihâî amacı bu kavramların ötesine geçmektir.³⁸

Tillich, nihâî olarak ilgili olma durumunu Kitabı Mukaddes'den kavramsallaştırdığını ifade eder: "Rabbini bütün kalbinle, bütün ruhunla, varınla yoğunla seveceksin." (Tesniye: 6/5). O, nihâî ilginin anlamının bu olduğunu ve nihâî ilgi teriminin bu sözlerden alındığını kaydeder. Bunlar açıkça hakiki imanın ne olduğunu ve nihâî ilginin sujesine tam bir teslimiyet talebini belirtir. Tillich, Eski Ahit'in bu teslimiyetin yapısını somutlaştıran emirlerle dolu olduğunu kaydeder.³⁹

Şu halde imanın, objesine muazzam bir ihtimamı, şartsız bağlılığı ve nihâî tutkuyu talep ettiğini söyleyebiliriz. Demek ki, insan nihâî olarak ilgili olduğu şeye mutlak surette bağlanmaktadır.⁴⁰ Şu halde nihâî ilgi, her insanın potansiyel olarak dinî olması anlamında, evrensel insanî 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.

³⁵ Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., 1997, s. 20.

³⁶ "Religion, Science and Philosophy", s. 167-8.

³⁷ "Philosophical Background of my Theology", s.419.

³⁸ a.g.m., s.420.

³⁹ DF, s. 2-3.

⁴⁰ MB, s. 30.

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 olmamakla birlikte geçici olarak kabul edilen şey olduğunu ifade eder.⁴¹ 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.⁴² Tillich, 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 sâdıklığına güven anlamına gelir.

Ancak burada güven ve ilgiyi içinde barındıran *nihâî ilgi* ifadesinin dinî imanın, hem subjektif hem de objektif yönünü sembolize ettiğini kaydetmemiz gerekir. Öyle ki bir müphemlik ihtiva eden nihâî ilgi, bir yandan inanın yöneldiği doğası itibarıyla nihâî olan iken, öte yandan da insanda var olan onun nihâî anlamda düşüncelerini ve eylemlerini yönlendiren ilgi skalasının en üstündeki ilgidir.⁴³ Zira nihâî ilgi ibaresi, iman ediminin iki ucunu yani hem subjektif hem de objektif yanını ifade eder. Bir başka ifadeyle insanın nihâî olarak ilgili olma durumunun bir ifadesi ilkini temsil ederken, bu edimde iman objesi olarak yöneldiği şey ise ikincisini, objektif yönü sembolize eder.⁴⁴

Demek ki iman, tinin nihâî ilgi edimi ile bu eylemin kendisine yöneltildiği nihâînin 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 imanın muhtevasına sahip olmaktan söz edilemez. İman ediminde kast edilen şeye iman eylemi olmaksızın ulaşılamaz. İman edimindeki nihâî ile bu edimde kast edilen nihâî bir ve aynıdır. Mistikler, Tanrı'ya dâir 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 yarılmasından söz edilemez. İman eyleminde, bu eylemin kaynağı olan şey, obje-suje ayrılığının ötesindedir.⁴⁵ Bununla birlikte inananın Nihâî'den kopuk olduğu unutulmamalıdır. Buna rağmen ona iştirakin olduğu da bir gerçektir. İşte burası tam da mistisizmle yol ayrımıdır. Mistisizm insanın biçâre olduğunu ve nihâiden ayrı kaldığını el çabukluğuyla bertaraf etmekte ve ısrarla birleşmeden söz etmektedir.⁴⁶

⁴¹ IRC M, s.15.

⁴² Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 55.

⁴³ Pailin David A., *Groundwork of Philosophy of Religion*, Epworth Pres, London, 1989, s. 13.

⁴⁴ DF, s.10.

⁴⁵ a.g.e., s 22-3.

⁴⁶ a.g.e., s. 100.

Nihaî ilginin, imanın hem objektif hem de subjektifliğini temsil etmesi bir bakıma kendisinin müphemliğini ya daiki anlamlılığını yansıtır. Çünkü o, bir yandan doğası itibariyle bizatihi nihaî 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 dâir her dinî düşünce’ ‘Tanrı’nın Bizzat-Varlık ya da mutlak⁴⁷ 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. Nihaî 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.⁴⁸ Nihaî ilginin subjektifliğinin ötekini öncelediği açıktır. Ancak her iki yönde birbirini gerektirir.

Tillich, nihaî olanın insan tininin üç temel fonksiyonunda da mevcut olduğuna dikkat çeker. Bu üç temel fonksiyon, yaşamla iç içe olan ahlâk, 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.⁴⁹ Aslında tin ve yaşam tecrübesi yani benlik (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 ahlâk, tinsellik alanında bizatihi benin (self) bütünleşme ya da odaklanmış bir tamlık şeklinde zuhur etmesidir.⁵⁰ Bir bakıma tinin bu üç asli işlevinde Şartsızın farkına varmak mümkündür. Tillich’e göre mesela Kant, insanın, Şartsızın farkına etikte varacağını düşünmektedir.⁵¹ 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.⁵² Dinin bu şekilde tanımlanması onun her şeyden önce tinin diğer iki işlevinin bir niteliği olarak düşünüldüğünü imâ 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, insanî aktivitenin her ögesini etkileyen bir varoluş boyutudur. İster sanat ve bilim, isterse de ahlâk ya da diğer aktivitelerde olsun, anlamın en derin seviyelerine

⁴⁷ ST, Vol. I, S.14.

⁴⁸ “Two Types of Philosophy of Religion”, in *Theology of Culture*, 18-9; DF, s. 3.

⁴⁹ MB, s.17.

⁵⁰ ST, III, s.253 vd.

⁵¹ Tillich, *A History of Christian Thought*, ed. Carl, E. Braaten, New York: Simon & Schuster, 1967, s. 360-1.

⁵² “On The Idea of A Theology of Culture”, s.40.

doğru yol aldıkça, dinî seviyeye yaklaşılmış olunur. Din, “nihaî 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 kolektif bilinçdışına doğru da ilerlenmiş olunur.⁵³

Öte yandan iman ediminde, obje-suje ayrılığının üstesinden gelinmesi ve tinsel sahada yaşamın kendini aşması hususu hakiki ve sahte nihaîyi birbirinden ayırmak için bir ölçüt işlevi de görür. Öyle ki Tillich’e göre, paranın, başarının, sosyal konumun, ekonomik gücün, aşırı milliyetçiliğin de nihaî ilgi konusu olduğunu söylemiştik. Bunlar, sosyal ve ekonomik yenilgi şeklinde tehdit ederek, kişinin varlığının doyuma ulaşacağını vaat eder. Fakat bunlar sahte nihaîlerdir ve gerçek nihaînin yerine ikame edilemez.⁵⁴ Çünkü sonsuz olmadığı halde sonsuzluk iddiasında bulunan sonlu (mesela bir ulus ya da başarı) suje-obje düzenini açacak güçte değildir. İnanan Nihaî olana suje gözüyle de bakmasına karşılık, aynı şeyi söz konusu sahte nihaîler için söylemek mümkün değildir. Kişi ona sıradan bir bilgiyle yaklaşabilir. Gerçi sahte nihaîlerin 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!”⁵⁵

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, nihaî bir ilginin ele geçirmiş olma durumu ise bu durumu özel bir sahaya hapsedmek mümkün değildir. Sözkonusu ilginin şartsız karakteri, hayatımızın her kesitine, her ânına damgasını vurur. Tillich’e göre dünya, Tanrı’nın mâbedidir. Bütün başlangıç kabilindeki ilgilerde onları konsantre edecek, yoğunlaştıracak nihaî 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. Nihaî ilgi olarak din, kültürün anlam verici tözüdür ve kültür de, dinin temel ilgisinin kendini ifade

⁵³ Bettis, 170-1.

⁵⁴ DF, s.3.

⁵⁵ a.g.e., s.11-2.

etmedeki formlar toplamıdır. Her dinî edim kültürel olarak biçimlendirildiği için kültür din arasında keskin bir ayrım gitmek de anlamsız olacaktır.⁵⁶

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 da dinî tecrübenin varlığından da söz etmek mümkün değildir. Nitekim din dili yani sembol ve mitler ürettikleri 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 da bir dil bünyesinde imanını gerçekleştirebilir ya da onun imanının muhtevası hakkında konuşulabilir.⁵⁷

Dilin insan varoluşunun bütünü 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 öğelerin kompleks bir bütününe form vermek için birleşen tinsel bir tutumdur.”⁵⁸ Demek ki, dinî ilgi, 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-ahlâk ilişkisini ele alalım. Tillich genel olarak ahlâkın, dininin en yakın akrabası olarak telakki edildiğine dikkat çeker. Fakat burada bu ilişki fakir 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, ahlâk için ya lüzumsuz ya da tehlikeli diye reddedilir.⁵⁹ Görüldüğü gibi burada din, ahlâkın hizmetinde telakki edilmektedir. Oysa Tillich

⁵⁶ TC, s. 40.

⁵⁷ DF, s. 23-4.

⁵⁸ “On The Idea of A Theology of Culture”, s. 39.

⁵⁹ TC, s. 5-6

dinî diğer tinsel edimlerin yanında bir etkinlik olarak görmeyip, diğerlerinin temelinde olduğunu düşünür.

Bu bağlamda 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 düşüncedeki bilişsellik tasavvuru göz önüne alınca 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.⁶⁰ 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 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.⁶¹

Peki, dinin bir his, bir duygu (*feeling*) olduğunu söyleyebilir miyiz? Dinin bir duygu olduğu söylendiğinde, bunu, dinin müdahalesinden özgür kalmak isteyen bilgi ve ahlâk sahasındakiler 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 nihaî anlamını da yitirmiş olacaktır. Nihaî içerikten yoksun din ölmüş demektir. İnsanın tinsel hayatının bir yönü şeklindeki dini hisse indirgemek de isabetli görünmemektedir.⁶² 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 çözümlene 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 insanoğlu, 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, tapınlara ihtiyaç kalmayacaktı. Öte yandan kurumsallaşmış haldeki din de, gündelik hayatın rutinliğinin ve seküler çalışmanın tekdüzeliğinin örttüğü insanın tinsel hayatını açılar. Ört bas edilen

⁶⁰ a.g.e., s.6.

⁶¹ a.g.e., s. 6-7.

⁶² a.g.e., s.7-8.

yönlerin açığa çıkmasını sağlar.⁶³ Aslında bu meseleye farklı bir yönden baktığımız zaman bunun kaçınılmaz da olduğu ortaya çıkar. Çünkü din hem kutsal hem de profandan örülmüş 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.

II. DİN-KÜLTÜR İLİŞKİSİ

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, dinî semboller ve mitler sayesinde insanların, kendi varoluşlarının "derinlik" boyutunu anlama ve ifade etme şekliyle uğraşır.⁶⁴ Zira sembol, mit, âyin 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.⁶⁵ 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 ve kültürel sembollerde bu bağlanmanın izlerini ve kaidelerini görmek mümkündür.⁶⁶

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, suje ve obje ilişkisini tinsel fiilde anlarız. Tini, tin olarak fark etmek ancak onun aktüelleşmesiyle mümkündür.⁶⁷ 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

⁶³ a.g.e., s.8.

⁶⁴ Bettis, s. 170.

⁶⁵ Eliade, Mircea, *Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., 2003, s. 11.

⁶⁶ Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001, s.283.

⁶⁷ DnF, s. 67.

görmezden gelinen insanî boyut tekrar anlam öğelerinin dinamiği, bilincin derin, sezgisel yanından kaynaklanan semboller halinde dile getirilmiştir.⁶⁸

Peki, nedir anlam? “Anlam, kültürün teorik ve pratik alanlarının, bilimsel ve sanatsal, hukuksal ve sosyal gestaltların ortak özelliği ve nihai birliğidir.”⁶⁹ Diyebiliriz ki, bütün kültürel yaratımların temelinde anlam vardır. Bununla birlikte anlam, akar ve sürüklenir. Onu ele geçirmek ve kavramak zordur. Bir göstergeler dizinine iliştirilen anlam, kendini dönüştürür. Anlamın anlamı, sonu gelmeyen bir imâdır. Gösterenin sonunu bilmediği ancak dur durak bilmeksizin yaptığı göndermedir. Sembolün duraksamsızın 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 farklı anlamlar yakalayabilir. Bunun içindir ki, toplumsal yaşam anlama bir zorunluluk katmaya çalışır. Toplumun temelinde dayana anlam, elimizden kaymaya hazırdır. İşte âyinler, törenler ve ritüeller anlamın sürüklenişini kısıtlamaya yarar.⁷⁰ Ancak ifade etmeliyiz ki, âyin ve ritüeller aynı zamanda anlamı üreten kanallardır. Zira ritüeller kutsala geçit veren kestirme yollardır. Bütün milletlerdeki âyinler ile özelde Hıristiyan vaftizi gibi sayısız başlama ritüelleri ve belgeler, insanoğlunda sıradan yollarla yaklaşılamayan kutsal derinlik bilincinin olduğunu gözler önüne serer.⁷¹ Demek ki, ritüeller ve âyinler hem anlamın neşet ettiği kaynağa ulaştırılan ara geçitlerdir, hem de anlamı sabitlemeye yarayan olaylardır.

Açıkçası anlam, anlam olma bakımından gerçekliğini kültürde kazanır: “Anlam varlığı kültürde gerçekleştirir”⁷² 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 belirmeye hazır haldedir. İyi bir Tillich yorumcusu olan James L. Adams’ın ifade ettiği gibi Tillich’de anlam, varoluşun, düşüncenin ve anlamın iç sonsuzluğunu imâ eder. Bu nedenle o, sadece salt kelime ya da kavramla idrak edilemez. Anlam, sadece varoluşun, değer ve anlamın şartsız yön ve niteliği olarak, tapınmada, korku ve titremede ifşa olur ve böylece o gösterilmiş olur.⁷³

Doğrusu anlamın anlamını kavramaya çalışmak çelişkili bir teşebbüstür ve anlam kavramını daha şümulü bir kavrama indirgeyemeyiz.⁷⁴ Tillich anlamı temel olarak kabul

⁶⁸ a.g.e, s.60.

⁶⁹ a.g.e, s.67.

⁷⁰ Douglas, Mary, Isherwood, Baron, *Tüketimin Antropolojisi*, çev. E. A. Aytakin, Dost Kitapevi, 1999, Ankara, s.80.

⁷¹ Paul Tillich, –theologian of the boundaries– ed. Mark Kline Taylor, s. 126.

⁷² DnF, s. 81.

⁷³ Adams, s.198.

⁷⁴ DnF, s. 68.

etmekle birlikte, doğal olarak onun ne olduğunu tam olarak açıklamakta zorlanır. Belki de bu, temel dolayısıyla da anlamın doğasından kaynaklanır. Zaman zaman onu doğrudan açıklama yerine anlama alternatif olan kavramları devreye sokar. Mesela ona göre ‘değer (*value*)’, ‘anlama’ alternatiftir.⁷⁵ Görüldüğü gibi, anlamın, varlığın dinamik derinliklerinin ifade edilmesi olduğunu ve onun değer, varlık ve anlamdan müteşekkil yaratıcı sahadan doğrulan varoluştaki bir *Gestalt* olarak anlaşıldığını ifade edebiliriz. Bir başka ifadeyle anlam, yaratıcı bireysellikteki değer ve gerçekliğin birleşimidir.⁷⁶ Anlam, düşünce ve varoluşu bir araya getirir. Anlam, düşünce ve varoluşu tüketilemez varlığın anlamı ışığında yorumlama teşebbüsüdür.⁷⁷ O, temelde belirir ve nevi şahsına münhasırdır. Tamamen ifade edilemez olan ve sürekli yorumlananın var olmadığı söylenemez. İfade edilemez olan gösterilir; o, mistik ögedir ve dinin çekirdeğidir. Bir başka ifadeyle dilde bir terim başka bir terimle tasvir edilemediği anda, bu terimin anlamı sadece tekrar edilerek açıklandığında biraz da tok sesle ‘bu böyledir’, diyerek haklılığı gösterildiği zaman temele yani anlam sahasına dokunuruz.⁷⁸ Söz konusu temel, kültürel yaratımların beslendiği kaynak ve bu yaratımların ulaşmaya çalıştıkları hedeftir.

1. Şartsız

Açıkçası anlamın ne olduğunu tasvir etmek kolay olmasa da, Tillich’in onunla neyi kast ettiğini ifade ederken karşımıza doğrudan doğruya Şartsız kavramı çıkar. Şartsız olana ilişkin tecrübeler gerçekliğini ifade etmek için kültürden ödünç aldığı dile ve sembollere muhtaçtır. Çünkü insanın tinsel hayatının her edimi dile aktarılır. Şüphesiz dil, sayısız kültürel yaratıcılık ediminin sonucudur. Yine dil, insanın kendisine verilen ve durumun ve onun somut taleplerinden özgür olduğunun bir ifadesidir.⁷⁹ Esasında dil ile Şartsız arasında karşılıklı birbirine bağlılık söz konusudur. Öncelikle anlamın 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 değildi. 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

⁷⁵ ST, III, s. 303.

⁷⁶ Adams, s. 60.

⁷⁷ a.g.e., s. 255.

⁷⁸ Pierre, Jacques, “Din Tanımının Açmazı”, s.272.

⁷⁹ TC, s. 47.

olamaz; daha çok o, sembolde sezilen anlamın temeli ve uçurumudur. İman, şeylerin bilincini aşar ve her şeyin kendisine dayandığı temel ve uçurumu yarıp geçer.⁸⁰

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 bil-fiil 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 görmeye 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 formlar kozmosuna dökülürdü; aynı şekilde derinlik, aşkınlık, mutlak olarak sona erer.⁸¹

Tillich Şartsız kavramının bu şekilde iki görünüşünün olduğunu ısrarla vurgular. Onun ilâhiyatçı 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.⁸² Tillich'in burada geçen "tüketici ateş" metaforu daha önce ifade edilen Şartsız'a tinin her yöneliminin mevcut formları parçaladığı fikrini hatırlatır. Yine yukarıdaki temel Nihaî İlginin, ilgi, bağlılık ve güven yönünü temsil etmesine rağmen, uçurum ise sujenin Nihaî 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

⁸⁰ Adams, s. 225.

⁸¹ IH, s. 83.

⁸² a.g.e, s. 83-84.

bilinç⁸³ 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 yaklaşamaz. İlk yön, mistiklerin mukaddes şiirlerinde ikincisi ise kutsalın negatif şartsızlığının sembolü olan tabuda ifade edilir.⁸⁴ Diyebiliriz 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 tasarlarken 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 teizimde Tanrı'nın Şartsız olarak konumlanmasında, ateizmin bir uçurumu vardır.⁸⁵ Çünkü Tanrı'yı Şartsız olarak düşünmek, demek onun 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; ister 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,⁸⁶ 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 semboldür.⁸⁷ Şartsız, hem kültürel hem ahlaki hem toplumsal hem de bireysel yapılar için nihaî semboldür. Kısacası onu, ne 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

⁸³ DnF, s. 114.

⁸⁴ Adams, s. 228.

⁸⁵ DnF, s. 89

⁸⁶ a.g.e., s. 92.

⁸⁷ a.g.e., s.89.

fonksiyonlarından biri olan bilince tekabül ettiğinden o, bilinçte 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.⁸⁸ Demek ki anlamın bir dışa vurumu olan kültürel yaratıcılıkta öz-form ilişkisi ya da âhengi o kadar önemlidir ki, bu yakalandığında mükemmel bir yaratımdan söz edilebilir.

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.⁸⁹ Bilinçsiz anlam düşünülemediği 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 o, daha ziyade anlamın temelidir.⁹⁰

Yine anlamın zuhur ettiği bağlama "anlamın biçimi" dersek, şartsız bir anlam, 'anlamın özüdür'. Ancak bu öz, anlamın bireysel olarak güncelleştirilmesinin anlamlı özü değil,

⁸⁸ "On The Idea of A Theology of Culture", s. 43.

⁸⁹ DnF, s. 68

⁹⁰ a.g.e., s. 68.

fakat her bireysel anlama, onun gerçekliğini anlamını ve özünü veren bir ögedir.⁹¹ 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 bulunmaktadır. 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.⁹² Demek ki, kültür anlamın ortaya çıktığı bağlam ya da anlamın biçimidir. Din ise, bu biçime tutunarak güncellenen 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.”⁹³ 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 olumsuzlaması aynı zamanda sonlu her şeyi yadsımayı içerdiğinden dolayı kutsaldır.⁹⁴

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 paradoksal karakteri yıkılır.⁹⁵ Görüldüğü gibi, ‘evet-hayır’ diyalektiği 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 onlar, doğanın derinliğinde ilâhi bir birlik içindedirler. Burada

⁹¹ a.g.e., s.68.

⁹² a.g.e., s. 70.

⁹³ “On The Idea of A Theology of Culture”, s.43.

⁹⁴ Adams, s. 226.

⁹⁵ a.g.e., s. 228.

uçurum, temelle birleşmesinde yani anlamın oluşmasında yaratıcı öge iken, onun temelden koparak bağımsız akışı yıkıcı unsur olur çıkar. Bir başka ifadeyle anlamın temeli aynı zamanda anlamın tüketilemezliğinden dolayı anlama düşmandır da. Şeytanî ve Tanrısal ayrımı yapmayan dinî bilinçte, şeytani olanla Tanrısal olan yani anlamın uçurumunun tehdit ediciliği ile anlamın şartsız temeli özdeşdir. Şeytaninin ve İlahinin ayrı ayrı idrakine varan bilinçte bir kırılma söz konusudur.⁹⁶ Ancak buradaki kırılmadan kasıt, öz-form birliğinin farkına varılmasıdır. Tamamen olmasa da, iki ögenin ayırdına varabilmek ve onları seçebilmektir.

2. Şeytanî

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

Şeytani kavramından kalkarak Tillich, anlamın “özünde iki görünüşün olduğunu söyler. Bu görünüşlerin birincisine göre anlamın “öz”ü, her özel anlamı oluşturan şeydir. Fakat ikinci görünüşe göre “öz”, iç sonsuzluktan dolayı her hususi anlamı sürekli olarak tehdit eden şeydir. Hususi bir anlam da, bu tehditten kurtulmak ve kendini her anlamın özüyle özdeşleştirmek istediği zaman, heteronom ve şeytani olur; çünkü o, biçimin şartsız olma isteğini tanımaz ve anlamlar evreninin birliğini yıkar.”⁹⁷ Demek ki, şeytanileşme durumunda anlamın ifşa olmasındaki 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.⁹⁸ Mitte bu birliğin yakalandığına şahit olunur. Belki de paradoks dini bu Tanrısal birliğin tam anlamıyla ifade edildiği bir miti arar.⁹⁹ Bu anlamda vahiy de, anlamın formundan şartsız anlamın özünün süzülmesidir. Vahiy olayında ruhun iki fiili gnosis ve agape (sevgi) fiilidir. İlâhi hikmet ve dinamik güç olan sevgi formda tecessüm etmiştir. Biçim ve öz köklü biçimde birleşmiştir. Vahyin ideal sentezi açıkça ifade edilmiştir.¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ Bunun karşısındaki sahte iman ya da ideolojileri şeytanî 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 yüreğin, şartlının ve Şartsızın kaynaştığını söyler.

⁹⁶ DnF, s.95-7.

⁹⁷ Quellt, Fernand, Din Felsefesi içinde (P.Tillich)'ni Fransızcaya çevirenin önsözü, 33.

⁹⁸ DnF, s. 105.

⁹⁹ a. g.e.,s. 116.

¹⁰⁰ a. g.e., s. 119.

¹⁰¹ a. g.e., s. 117.

Elbette vahiyssel zaman dolu dolu varoluşsal zamandır.¹⁰² “Yaratmanın beraberindeki zaman içi boş, salt bir süre olmayıp, daha çok niteliksel bakımdan yaratma ve kadere tekabül eden andır. Bu, Tillich’in Yeni Ahit’den aldığı, yeni bir başlangıç, radikal bir dönüşüm dönemi, vaad edilen ân, tamamlanmış ân ya da kader ve karar olarak bize yaklaşan zaman dilimi anlamına gelen ‘kairos’ şeklinde ifade edilen zamandır.¹⁰³ Tillich Hegel’in Kairosu iyi yorumladığını kaydeder.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵ Bu düşünce modu, elbette zamansız düşünme modu diyebileceğimiz soyut zamansız 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.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ 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,¹⁰⁸ Tillich, uçurumun kıyısında hazır bulunmaya yükler. Sonuç olarak diyebiliriz 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 biçimlerin birleşmesinden doğmuştur. Bu birliğe Tillich,

¹⁰² Adams, s.203, 255.

¹⁰³ “Religion and Secular Culture”, s. 120.

¹⁰⁴ “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian” s. 85.

¹⁰⁵ HCT, s.1.

¹⁰⁶ Adams, s.55.

¹⁰⁷ Gunther,Wenz, “An Introduction to Paul Tillich’s Philosophical Writtings”, in *Philosophical Writtings* Vol I, ed.Wenz, Gunther, 1989, Walter de Gruyter, Berlin, s.17.

¹⁰⁸ Caputo, John D., “Tekrar ve Knesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*’nın içinde der. ve çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. 2002, s.130, 142-144.

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 nihaî anlamına işaret ederse, o halde biz *teonomi*yle karşı karşıyayız demektir.”¹⁰⁹ 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.¹¹⁰ Demek ki, iman kulvarına girebilmek için kültürü yok saymak ne kadar yanlışsa, kültüre girebilmek için de imanı iptal etmek o kadar hatalıdır.¹¹¹ 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 olursak, her *otonomide* iki unsur vardır: “*Nomos*” ve “*autos*”. İlki, anlamın şartsız talebiyle uyumlu kesinlikle 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 dinî sembollerin şartsız otoritesini kabul etmesine Tillich *heteronomi* der. Sonuç olarak Şartsız özün bulunmadığı *otonomi*, boş ve hayati-yaratıcı güçten yoksundur.¹¹²

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.”¹¹³ 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 içerdiği anlamına da gelir; ve bu dolup taşma bizatihi hâla formdur.”¹¹⁴ 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.¹¹⁵

¹⁰⁹ “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian” s.90.

¹¹⁰ DnF, s.84.

¹¹¹ ST, III, s.26.

¹¹² DnF s.84-5.

¹¹³ “On The Idea of A Theology of Culture”, s.42.

¹¹⁴ a.g.y.

¹¹⁵ DnF, s.103-7.

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.¹¹⁶ Öz-form birlikteliğini gereği gibi yakalayamasa da heteronom iman, Şartsız kabul eder.

Demek ki, “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 en 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, nihaî 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, nihaî bir ilgiyi ve aşkın bir anlamı ifade eder. Tillich’in ısrarla ifade ettiği gibi, *‘din, kültürün özü, kültür dinin formudur.’*¹¹⁷ Kısacası tinin 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 gerçekleşme, bu gerçekleşmeler sayesinde Şartsız doğrudan doğruya kavrama isteği tarafından belirlenir.¹¹⁸ 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 kültürü 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 aşılacaktır. Kültür ise Şartsızın sembollerini rasyonalize etmeli ve biçimi hazırlamalıdır. Din ve kültür karşılıklı birbirini gerektirirken, aynı zamanda birleşmelerinde kendilerini de yaratmış olurlar.¹¹⁹ Şu halde

¹¹⁶ a.g.e., s.87.

¹¹⁷ “Religion and secular Culture” in *Paul Tillich—theologian of the Boundaries—*, s. 121.

¹¹⁸ SS, s. 155.

¹¹⁹ a.g.e., s. 204.

diyebiliriz ki, Tillich'e göre din kültür çatışmasının asıl sebebi, otonom aklın hem kültürel formun hem de Şartsız 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. Tâbir 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.¹²⁰ Tabiat üstüculüğe 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 çıkar. Kutsal varlığın, kutsal özelliğinin kendi doğrudan varoluşunun inkarından doğduğu ve böylece kutsal varlığın her profan gerçekle aynı durumda olduğu olgusu gözden kaçırılır.¹²¹ Bir başka ifadeyle kutsal olarak tasavvur edilen objektifleştirilir. Tillich buna şeytani de 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.¹²² Hatta nihaî olarak ilgili olma şeklinde ortaya konan dinin bir bakıma dinî sahalarda hor görülen sekülerle de ilişkisi göz ardı edilemez.¹²³ Çünkü seküler sahadaki gerçekliklerdeki Mutlakların en temelinde Bizzat-Mutlak vardır.¹²⁴ Bilindiği gibi sekülerizasyon da bizzat mutlaktan ziyade, kilisenin kendini mutlakla özdeşleştirmesine başkaldırır.¹²⁵

Tillich'e göre otonom kültür, kendi nihaî referansını, anlam merkezini, tinsel tözünü kaybettiği ölçüde sekülerleşmiştir. Mesela Rönesans, otonomiye yönelik bir adımdı ancak hâlâ o, rafa kaldırılmış ortaçağ mirasının tinsel gücündedir. Aydınlanma, dinî özünü kaybetti ve hatta

¹²⁰ Adams, s. 227.

¹²¹ DnF, s. 93.

¹²² Tillich, Paul, --Theologian of the Boundaries-- s.122.

¹²³ SA, s. 132.

¹²⁴ a.g.e., s.129.

¹²⁵ a.g.e., s.132-3.

dinî olan ifadelerin pek çoğunu sekülerleştirdi. Ondokuzuncu yüzyılın sonları tamamen seküler bir otonomi tablosu sergilemiştir. Ancak burada bile nihaî 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 bilinç altı yanının, 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 edilse bile, nihaî, şartsız, ve her şeyi belirleyici ilgi, mutlak suretle ciddi ve bu nedenle de kutsal olan bir şey mevcuttur.¹²⁶

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.¹²⁷ O, profan teriminin anlamını, "mâbedin 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 rasyoneldir ve rasyonelin Kutsalın irrasyonelliğini yargulaması gerekir. İşte tam da rasyonelin irrasyoneli yargulaması sırasında kendi şeytanileşmişliğini de fark etmesi mümkündür.¹²⁸ Seküler, kendi rasyonelliğini yargılarken şeytanileşmişliğini fark eder. Ancak bu sırada 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. Yine dikey boyut "e rağmen" tutumunu yani nihaî 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 nihaî olana ulaşmada somut öğelerin vazgeçilmezliğine işaret eder.¹²⁹

Öte yandan o, somutun karşısındaki derinlik boyutunun her zaman bir gereklilik olarak karşımıza çıktığını kaydeder. İlahiyatçı, sezgi ve eylemin sembollerinin bir yapısı olarak

¹²⁶ "Religion and secular Culture" s.122-123.

¹²⁷ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s. 82.

¹²⁸ a.g.m., s. 89.

¹²⁹ I RCM, s.27-8.

dinin, en seküler kültürde ve bütünüyle mitten arındırılan teolojide bile, sürekli bir gereksinim olduğunu kabul etmelidir¹³⁰ 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.¹³¹

Bir başka ifadeyle genel olarak sonlu ve sınırlı her şeyde, ya da şu veya bu mahdut şeyde, kutsal 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.¹³²

Yine de tinde yaşamın kendini aşması, aşılan sonlu gerçeklikler olmaksızın mümkün olamaz. O zaman aşılan ve aşılamayan bakımından tinde yaşamın kendini aşmasında diyalektik 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.¹³³

Tıpkı dinin demir attığı yaşam ve vital sahadaki belirleyicileri ifade etmemize yaşamın müphemliğinin karşı koyması gibi, dinde sonlu ve sonsuzun bitip tükenmez devinimi de 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 etmeye kalktığımızda bu başarısızlıkla sonuçlanır. Bu durum da, dinin belirsizlik yasasına tâbi olmasına neden olur.¹³⁴ Ancak, Tillich, müphemliği, indirgemeciliğe ve belirlenimciliğe tercih eder. Özellikle de yaşam ve dinde, müphemlik bir zaaf olarak görülemez.

2. Protestan Prensip

Tillich'in 'dinî geleneklerin büyük peygambervâri ruhlarını harekete geçiren bir radikal' olduğu söylenebilir. Tillich'in asistanı olan Carl E. Braaten'in hocasında radikalizm

¹³⁰ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" s. 82.

¹³¹ a.g.m., s. 82.

¹³² a.g.m., s. 87.

¹³³ ST, III, s. 98.

¹³⁴ TC, s. 66-7.

olarak tanımladığı bu duruma Tillich'in protestan prensip dediğini kaydeder. Buradaki Protestanlık mezhepsel anlamda anlaşılmalıdır. 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.¹³⁵ Bu prensip "tarihsel bir orijinin yeni ve umulmadık gerçekleştirmelerini anlaşılır kılma olasılığını içerdiğinden dolayı dinamik bir kavramdır."¹³⁶ Aynı zamanda 'Protestan Prensip' Tillich'e göre, kutsal addedilenlerin mutlaklaştırılıp, putlaştırılmasına karşı koruyuculuk yapar. Zira Protestan Prensip "kutsal alan nihâye seküler alandan daha yakın değildir; her ikisi de Tanrısal sonsuzca uzak ve kesinlikle çok yakındır."¹³⁷ Çünkü, bizzat kendinde varolan bir kutsaldan söz edilemez. ondan söz edebilmek için tinin Nihâî olana bir yönelimi zorunludur.

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.¹³⁸ Protestan Prensibe, tamamen 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 kilitlemesine karşı koyar. Ancak öte yandan tinsel bir yönelimlilikle uyanan tinsel hâzır 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 ilkedir başkası değildir. Onun gözünde salt tinselliğin uçurumunda kaybolmaya veya şeytanileşmeye de tarihi dinler geçit vermez..¹³⁹ Protestan prensip, fikir ya da

¹³⁵ Braaten, Carl, "The Radicalism of Paul Tillich" in A History of Christian Thought, s.xiii.

¹³⁶ "Two Roots of Political Thought", n Paul Tillich- Theologian of the Boundaries- ed. Mark Kline Taylor, s.103.

¹³⁷ CEWR, s. 47.

¹³⁸ "Two Roots of Political Thought", s. 103.

¹³⁹ Tillich, The Protestant Era, Chicago University Press, 1948, s. xi- vd; Dynamics of Faith, s. 28-9.

dinin, en seküler kültürde ve bütünüyle *mitten arındırılan teolojide bile, sürekli bir gereksinim olduğunu kabul etmelidir*¹³⁰ 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.¹³¹

Bir başka ifadeyle genel olarak sonlu ve sınırlı her şeyde, ya da şu veya bu mahdut şeyde, kutsal 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.¹³²

Yine de tinde yaşamın kendini aşması, aşılan sonlu gerçeklikler olmaksızın mümkün olamaz. O zaman aşılan ve aşılamayan bakımından tinde yaşamın kendini aşmasında diyalektik 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.¹³³

Tıpkı dinin demir attığı yaşam ve vital sahadaki belirleyicileri ifade etmemize yaşamın müphemliğinin karşı koyması gibi, dinde sonlu ve sonsuzun bitip tükenmez devinimi de 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 etmeye kalktığımızda bu başarısızlıkla sonuçlanır. Bu durum da, dinin belirsizlik yasasına tâbi olmasına neden olur.¹³⁴ Ancak, Tillich, müphemliği, indirgemeciliğe ve belirlenimciliğe tercih eder. Özellikle de yaşam ve dinde, müphemlik bir zaaf olarak görülemez.

2. Protestan Prensipl

Tillich'in 'dinî geleneklerin büyük peygambervâri ruhlarını harekete geçiren bir radikal' olduğu söylenebilir. Tillich'in asistanı olan Carl E. Braaten'in hocasında radikalizm

¹³⁰ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" s. 82.

¹³¹ a.g.m., s. 82.

¹³² a.g.m., s. 87.

¹³³ ST, III, s. 98.

¹³⁴ TC, s. 66-7.

olarak tanımladığı bu duruma Tillich'in protestan prensip dediğini kaydeder. Buradaki Protestanlık mezhepsel anlamda anlaşılmalıdır. 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.¹³⁵ Bu prensip "tarihsel bir orijinin yeni ve umulmadık gerçekleştirmelerini anlaşılır kılma olasılığını içerdiğinden dolayı dinamik bir kavramdır."¹³⁶ Aynı zamanda 'Protestan Prensip' Tillich'e göre, kutsal addedilenlerin mutlaklaştırılıp, putlaştırılmasına karşı koruyuculuk yapar. Zira Protestan Prensip "kutsal alan nihaîye seküler alandan daha yakın değildir; her ikisi de Tanrısala sonsuzca uzak ve kesinlikle çok yakındır."¹³⁷ Çünkü, bizzat kendinde varolan bir kutsaldan söz edilemez. ondan söz edebilmek için tinin Nihaî olana bir yönelimi zorunludur.

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 ilişkiindedir. 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.¹³⁸ Protestan Prensibe, tamamen 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 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..¹³⁹ Protestan prensip, fikir ya da

¹³⁵ Braaten, Carl, "The Radicalism of Paul Tillich" in A History of Christian Thought, s.xiii.

¹³⁶ "Two Roots of Political Thought", n Paul Tillich- Theologian of the Boundaries- ed. Mark Kline Taylor, s.103. CEWR, s. 47.

¹³⁷ "Two Roots of Political Thought", s. 103.

¹³⁹ Tillich, The Protestant Era, Chicago University Press, 1948, s. xi- vd; Dynamics of Faith, s. 28-9.

evrensel bir kavramdan vb. farklıdır. Prensip, tarihsel bir fenomene kendini yeniden aktüelleştirme olasılığı vererek ve geçmişle irtibatını sürdürmek suretiyle devindirici ve destekleyici gerçek bir güçtür. Dolayısıyla prensip, gerçekliğin tasviridir. *Bir prensip, kavramlarda kavranan tarihsel gerçekliğin gücüdür.*¹⁴⁰ 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.

III. DİN VE KÜLTÜR BİRLİĞİNİ KAVRAMA: MANTIK ÖTESİ YÖNTEM

Tillich din ve kültürün birliğini kavrayan bir yöntemin gerekliliğine dikkat çeker ve o, bu yöneme mantık ötesi yöntem der. Tillich'e göre tinin her edimi 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 güncelleşmesidir ve tininin peşinde olduğu şey, anlamların karşılıklı olarak bağlanmasıdır.¹⁴¹ Bir başka ifadeyle "tin ve şeyler arasındaki ilişki orijinal ile onun kopyası arasındaki bir ilişki olmayıp, şeylere anlam veren tindeki bir ilişkidir."¹⁴²

Tillich'e göre, din ve kültür ilişkisi mantık ötesi yöntem ışığında şu şekilde ifade edilebilir: Anlamın özü ile formunun 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.¹⁴³ Çünkü Şartsız, kavranmaya ve belirlenmeye karşı koyar. Din de, özü bakımından böyle olduğu için, onlar açısından bu birliği bütünüyle ifade etmek zordur.

Tillich'e göre 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 mantikî olmayan diyalektik olarak aşılmıştır. Onun amacı tek yönlülükten ve soyutlamalardan ve dolayısıyla gerçekliğin soluk fotoğrafını çekmekten kaçınmaktır.¹⁴⁴

¹⁴⁰ "Two Roots of Political Thought", s. 103.

¹⁴¹ DnF, s. 67.

¹⁴² SS, s. 164.

¹⁴³ DnF, s.82.

¹⁴⁴ Gunther, Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings", s.16.

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 akli yadsımadan onun öncülüğünde yol alırken onu aşan çöşkusal 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 akli yitirmeksizin ya da ondan vazgeçmeksizin onun içinde onu aşmak demektir vecd. Bundan dolayı da beni "kötü adam" yani "mistik" olarak suçlamışlardır.¹⁴⁵

Onun dine hayat tecrübesinin kendisi aşma dediğini hatırlayacak olursak, matematiksel akılla dini ortaya koyma çabası elbette yetersiz kalacaktır. Din ve kültürel yaratıcılığa çöşkusal 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.¹⁴⁶

Mantık ötesi yöntem Tanrı'dan sadece ona yalnızca dinî fiille yaklaştığımız ölçüde söz edebildiğimiz gerçeğini ısrarla vurgular. Dinî obje, dinî fiilin dışında belirlenemez; Şartsız sadece çıkarımsal akılla ulaşılamaz. Şartsız 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, şartsız doğru yönelmedir. Ancak Şartsız kavrayan fiil, bir iman fiilinden başkası değildir; iman dışında Şartsız yaklaşmak mümkün değildir.¹⁴⁷

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. 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,

¹⁴⁵ "Philosophical background of my Theology", s.414.

¹⁴⁶ DnF, s.67-8.

¹⁴⁷ a.g.e., s. 88-9.

herhangi bir bireysel durum anlamında gerçek değildir. Evrensel sentez bir veri değil, ancak bir semboldür. Şartsızın şartsızlığını bozmaksızın ve onu nesnelleştirmeksizin olduğu gibi ancak ve ancak sembolle kavrarız¹⁴⁸

Fakat öte yandan Tillich, “her bilgi fiilinde bilme ve bilinen şey, anlamı gerçekleştiren yönelme ve anlamın gerçekleşmesinin maddesi, düşünce ve varlık vardır”¹⁴⁹ der. Düşünce ve varlık özdeştir. Ancak düşünce, kendisini sonsuzca aşmasına rağmen, bu iç gerilimi gizleyerek varlığa kendini denkleştirir.¹⁵⁰ 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 prioridir. Belki de fenomenoloji, şu iki tablodan birini onaylamak durumunda kalır: ‘Her hususi fenomende özün sezgisine sahip olmak için bireysel ve tarihsel bir gerçekliği, özün önemsiz bir tezahürü olarak açıklar: Ya da hususi bir fenomeni, öz sezgisinin malzemesi olarak kullanmaya yanaşır.’ Fenomenolojik yöntem, nesnelere iç özüne doğru yönelmek için fenomenal dünyadan vazgeçen bir tutumun ifadesidir. Bu tutum, büyük ölçüde mistisizm de olduğu gibi onu öze götüren biçim sanki hiç yokmuş gibi bir görünüş sergiler. Belki de her dâim sabit değişmez olanla birleşme isteğinin dışı vurumudur. Elbette söz konusu özlere yönelme bir bilinç durumunu gerektirir ya da bilinç demek onlara yönelme anlamına gelir. Ancak biçimden ya da normdan bütünüyle soyutlanabilmiş bir özden bahsetmek zordur.¹⁵¹

¹⁴⁸ a.g.e., s. 80.

¹⁴⁹ a.g.e., s.76.

¹⁵⁰ a.g.y

¹⁵¹ a.g.e., s. 53-8.

Tillich'e göre mantık ötesi (*meta-logic*) yöntem, hem sezgiseldir hem de dinamiktir. O, bu yöneme bir yandan kendisinde akli biçimi barındırdığı için, öte yandan sezgisel olarak saf biçimselliği aştığı için mantık ötesi der. Bu yöntem yaşayan özü biçimde kavrar. Anlamın kategorilerini ve fonksiyonlarını anlamlar evreninden çıkarır. Anlam öğelerini yani biçim ve özü derinden etkileyen canlı diyalektiği yakalamaya çalışır. 'Anlamlar evreninin kuruluşundaki iç dinamiğin 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 yakalamaya çalışır.¹⁵² Demek ki bu yöntem, özü tinsel etkinlikte yakalama peşindedir.

Şu halde diyebiliriz ki, fenomenolojiyle karşılaştırıldığında, mantık ötesi yöntem özel biçimlerde durmaz fakat bu biçimlerin ardındaki –hem biçim hem de özün belirlediği ve özün her hususi sezgisinin bağlı olduğu- anlam ilkelerini sezgisel ve dinamik bir şekilde kavrar. Kısacası mantık ötesi yöntem, özün fenomenolojik alanının objektifliğini beyan eder. Anlamın öğeleri 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 öğelerinin özü ifade etme tarzlarından hareketle algılar.¹⁵³ 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 dini yanına sâdik 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.¹⁵⁴

¹⁵² a.g.e., s. 58-9.

¹⁵³ a.g.e., s. 59-60.

¹⁵⁴ a.g.e., s. 61-62.

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 gerçekleştirecek zemine sahipken, ikinci sayesinde de kutsal, profan bilincin yaklaşmadığı bir dokunulmazdır.¹⁵⁵

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.'¹⁵⁶ 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.¹⁵⁷

Demek ki Tillich'e göre mantık ötesi yöntemle, rasyonel-irrasyonel, kutsal-seküler, öz-görünüş, anlam-biçim kairos ve Protestan prensip kavramlarının hiçbirini kesinlikle dışta bırakmayan 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 temelini dayandığını, öte yandan da bizzat duyu dünyasına bağlı olduğunu söylediğini dikkate alırsak

¹⁵⁵ a.g.e., s.94.

¹⁵⁶ "Two Roots of Political Thought" s.102.

¹⁵⁷ SS, s. 164-7.

mantık ötesi yöntemle at başı gider. 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.¹⁵⁸ Ancak mantık ötesi yöntem dinî tecrübedeki vecdi işin içine katmaya çalışır. Ancak Tillich'in bunu mantık ötesi yöntem çerçevesinde ne kadar başardığı tartışma götürür. Fakat, coşkusal ögenin önemine dikkat çekmek de elbette kayda değerdir.

IV. DİNE GİRİŞ 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 durumdadır. Dahası imanın objesinden tin ona yöneldiğinde söz edebiliriz. Ona göre bir iman ediminde bilinç ve bilinçaltı, hissî ve iradî, 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.¹⁵⁹ O, bu konuda açıkça şunları kaydeder:

Nihaî ilgi olarak iman, bütün bir kişilik edimidir. İman, kişisel yaşamın merkezinde cereyan eder ve kişiliğin tüm öğelerini ihtiva eder. İman insan tininin en merkezi 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.¹⁶⁰

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. "Nihâî ilgi" 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 rasyonelliğin, bilinç ve bilinçdışının, duygusallık ve entellektüelliğinin dinamik birliğidir. Nitekim iman da, bütün

¹⁵⁸ Husserl, Edmund, "Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans., Q. Lauer, Harper & Row Publishers, 1965, New York, s. 108, vd.

¹⁵⁹ DF, s. 6-7, 106.

¹⁶⁰ a.g.e., s. 4.

kişiliğin, nihai anlam ve önemi olan bir şeye doğru odaklanmış bir edimdir.¹⁶¹ Zira iman, kişinin düşüncelerini, duygularını ve fiillerini canlandıran deruni bir güçtür. Öyle ki tapımda adaleti, sevgiyi ve gücü birbirinden ayrılmazcasına birlikte tecrübe ederiz.¹⁶²

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.¹⁶³

Tillich'e göre bütün bir kişilik edimi olarak iman, kişisel yaşamın dinamiklerine katılır. Kişisel yaşamın derinliğini ondaki 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 öğelerden her birini aşan kişisel merkeze bu öğeler katılınca, iman hem bir bilinç hem de bilinçaltı edimdir. Ancak merkezi bir edim olmaksızın bilinç ya da bilinçaltı güçler zihinsel durumu belirlerse imanın gerçekleşmesinden söz edilemez.¹⁶⁴

İman edimine kişilik bütünüyle katıldığı için onu, kişisel hayatın dinamikleri içinde ele almak gerekir. Bilinçdışı öğeleri hesaba katmaksızın nasıl ki tam bir kişilikten söz edilemez, aynı şekilde imanı mütalaa edebilmek için bilinçdışını dikkate almak zorundayız. İmanın içeriğinde bilinçdışı öğeler 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 tinsel 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 kılıfını veren bilinçtir. İşte tam da burada bilinç ve bilinçdışı dirsek teması halindedir. Ancak

¹⁶¹ a.g.e., s. 4, 106; MB, s.17.

¹⁶² Vancourt, Raymond, "Hegel'in Din Felsefesi", Din Felsefesi Yazıları I içinde, der. çev., Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001, 32, 34.

¹⁶³ ST, III, s.32, 33.

¹⁶⁴ DF, s. 4,5.

bunların her ikisi de bunlardan her birini aşan kişisel merkezin içine (tin) alınır, onlar imanın gerçekleşmesine katılmış olur. Ancak bu durum olmazsa yani bilinçdışı ve bilinç öğeleri bir odaklanmış eylem olmaksızın zihinsel durumu belirleyecek olursa, iman gerçekleşmez ve bu bir zorlamadan öteye geçmez.¹⁶⁵ İman ediminde bilinç ve bilinçaltı ve diğer öğeler vazgeçilmez öneme sahip olmakla birlikte, benlikte vuku bulan aşmayı sağlayan kesinlikle tindir.¹⁶⁶

Bilhassa dinî tecrübeye bilinç ve bilinçaltı birbirinden ayrılmazcasına birlikte iş başındadır. Biçimsel ve sınırlı bilinç âdeta dört duvar arası diyebileceğimiz dünyayı kavrarken bu fenomenlerin ötesindekine de bilincin ardındaki bilinçdışı nüfuz edebilir. Üst düzey dinî tecrübeye kişinin bilinç sahası, sujenin nereden geldiğini bilemediği hücumu uğrar. Zihnin bilinçdışı bölümü bilinci yarıp geçer.¹⁶⁷ Dini tecrübe esnasında kişinin bilinçdışı yaşantısı bilinçle bütünleşir. Bu kaynaşma kurgudaki bir bütünlük olmayıp, dinamik, dolaylımsız, vital ve coşkusal bir kaynaşmadır.

Öte yandan bilinç sürekli değildir. O, kesintili, kopuk kopuktur. İnsan yaşamının bilinçli evreleri bir araya toplansa, toplam sürenin neredeyse yarısını ya da daha azına tekabül eder. Yine Jung'a göre 'bilinçdışı, değişmez, dural bir niteliktedir, kesiksizdir. Kimi zaman bilinç etkinliği, sıfırın altına düşer ve bilinç altında kaybolur. Varlığını bilinçaltı etkinlik biçiminde sürdürür.'¹⁶⁸ 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.¹⁶⁹ Demek ki, bilinçdışı bilincin kıyılarına çok şey bırakır, onun zenginleşmesine katkıda bulunurken, bilinçte onun bilinebilecek düzeye çıkarır.

Yine bilinç, bilinçdışının ehlileşmemiş, 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 ussallığımıza yönelik bir tehdit oluşturabilir.¹⁷⁰

Belki de insanı bilinçdışı gibi bir derinlikten kopararak, Descartesci anlamdaki hesapçı akla, düşünmeye ve bilince yani tek boyutluluğa hapsedme onun asıl bütünlüğüne ve doğasına

¹⁶⁵ a.g.e., s. 5, 106, 107.

¹⁶⁶ ST, III, s. 36.

¹⁶⁷ James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Great Britain, by W. Collins Sons, 1981, s. 234-238.

¹⁶⁸ Jung, C.G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yay., 1997, s.64-65.

¹⁶⁹ Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2000, s. 163.

¹⁷⁰ *May*, s. 77, 87.

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.¹⁷¹ Yine bilinçdışına dönük bir algılamaya diyebileceğimiz sezgi, özellikle de tinsel yaratıcılık edimlerinde görmezden gelinemeyecek kadar önemlidir. Belki de, insandaki biçimci rasyonel yönün temsilcisi Apollocu bilinç ile yaratıcılığın membaı, içgüdüsellığı kucaklayan ve olumlayan benliğin temsilcisi Dionysusçu bilinç bütün bir kişilikte birbiriyle temas halindedir.¹⁷²

Her tinsel edim, hem belirli bir psikolojik materyal ağını, hem de bütün olarak odaklanmış ben için olası olan bir sıçrama oluşturmayı 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 tepkime şeklinde açığa çıkmasıdır. 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.¹⁷³

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 birleştirici bir merkez yoksa, karşılaştığımız bir dünyanın sonsuz çeşitliliğinin yanı sıra insan zihninin içsel hareketleri, parçalanmış bir kişiliğin akışında sürüklenebilir.¹⁷⁴ Şu halde Tillich açısından imanı bir pusulaya benzetebiliriz. Pusuladaki mıknaatıs kişilikteki her şeyi kendine çeken ve bundan sonra iman olarak mıknaatıs değil de ibre olarak yol gösterme işini sürdürür. İman ediminde 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

¹⁷¹ Kierkegaard, S, Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, tr, D. Swenson and W. Lowrie (Princeton: University Press, 1941), s. 294-298.

¹⁷² Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, tr. W. Kaufman and R. Hollingdale, New York, 1967, 1050.; Brown Norman O. *Ölüme Karşı Hayat*, s. 190.

¹⁷³ ST, III, s.27-29.

¹⁷⁴ DF, s. 107.

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.¹⁷⁵

Yukarıda imanın hem rasyonel hem de rasyonel olmayan öğelerin aşıldığı bir edim olduğu söylenince zımnen onun vecdî bir etkinlik olduğu da söylenmiş olur. Zira o, kişiliği ihata eden merkezi 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 ahlakî değerlerin farkına varılır. Hatta onda geçmiş sevgiler ve nefretler, çatışmalar ve yeniden birleşmeler, bireysel ve kollektif etkiler vardır.¹⁷⁶ Demek ki “‘vecd’, kişisel merkezde birleşen kişiliğin tüm öğeleriyle birlikte, kendi olmağımız sona ermeden ‘onun dışında olabilmeyebilir.’”¹⁷⁷

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 çizer. 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 olduğu 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. İmanı 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 merkezi bir bende bunlar birleşmiştir. Son olarak ifade etmeliyiz ki, kişilikteki bir öğe imanın oluşmasında baskın olabilir ancak onun imanı yaratmasından söz etmek mümkün değildir.¹⁷⁸ Görüldüğü gibi ona göre imanı ne iradeci, ne rasyonalist, ne duygucu ne de fideist tutumlar tek başına açıklayabilir.

¹⁷⁵ a.g.e., s. 6.

¹⁷⁶ a.g.e., s. 6-7.

¹⁷⁷ a.g.e., s. 7.

¹⁷⁸ a.g.e., s. 7-8.

Şartsıza yönelme şeklindeki iman ediminde bilgi, şartsızın gerçekten varolduğunu teyit eden bir bilgidir.¹⁷⁹ İman, bağımsız bir araştırmanın sonucu değil fakat bütüncül bir kabul ve teslimiyeti içinde barındıran bilişsel (*kognitif*) bir tasdiktir.¹⁸⁰ Aslında inanma edimindeki bilişsellik, ‘dini duygunun yöneldiği objenin kesinlikle varlığını teyit eden’ hükümde ifşa olur.¹⁸¹ Zira o, bazı önermelerin kabulü ya da reddi olmayıp, bir varoluş hâlinin kelam ile buluşmasıdır. Bir diğer ifadeyle inanma ediminde kelam, mümine varoluşsal şah damarı olmayı taahhüt eder.¹⁸² Ancak Şartsız, kendisinin tamamıyla bilinmesine, nesnelleştirilmesine karşı koyar. Bununla birlikte Nihâî’ye ilişkin daha önceden hiçbir tecrübe olmaksızın, bir ele geçirilmiş olma ya da kavranılmış olmadan söz edilemez.¹⁸³ Zira nihâî ilgi, insan doğasına yabancı bir şey değildir. İlgi, kavramı da bir yabancılikten ziyade aslında var olan şeyi imâ etmektedir.¹⁸⁴ Yine sözünü ettiğimiz ilgide, irade de mevcuttur.¹⁸⁵ 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.¹⁸⁶ Öyle ki Tanrı’da sevgidir. Ondaki sevgi Tanrı’nın diğer sıfatlarıyla da birdir.¹⁸⁷ 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.

B. İMAN VE VAR OLMA CESARETİ

Tillich’e göre imanın, Şartsız tarafından ele geçirilmiş olma ya da nihâî olarak ilgili olma durumu olduğunu söylemiştik. Ona göre bu tanımda ontolojik ve değer öğeleri birbirine mündemiçtir. Tillich, Platon’un *Cumhuriyet*’inde cesaretin, tinsel (*spirited*) ve cesur öge (*thymós*) olarak ruhun bir yönü olduğunu hatırlatır. Bu cesur öge, entelektüel ve duyusalılık arasındadır. Öyle ki cesaretin rasyonellik ve arzu arasındaki yarığı birleştirme işlevi vardır.

¹⁷⁹ DnF, s.80.

¹⁸⁰ DF, s.7.

¹⁸¹ Deman, Theodor *Din ve Bilgi* Din Felsefesi Yazıları I içinde s.131.

¹⁸² Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev., Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 1999, s.150,

¹⁸³ DF, s, 7, 99.

¹⁸⁴ “Two Roots of Political Thought”, s.99.

¹⁸⁵ DF, s. 99-100.

¹⁸⁶ ST II, s. 48.

¹⁸⁷ LPJ, s.115.

Dolayısıyla onun ruhun yapısında merkezi bir pozisyonu vardır.¹⁸⁸ Tillich cesaretin Almanca etimolojisine de gider. Yiğitlik ve cesurluk için iki kelimenin kullanıldığını söyler. İlki, Şövalyede üst değer için mevcut olan kararlılık ve kesinlik anlamındaki *tapfer*'dir. İkincisi ise ruhsal durum, yürek meselesi anlamındaki *mutig*'dir. Tillich A. Thomas'ın ise cesarettten, akıl, hikmet, adâlet ve ölçülülüğü ayrı düşünmediğini kaydeder.¹⁸⁹

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

Cesaret, yok olma gerçeğine rağmen varlığın kendini onaylamasıdır. O, ya kuşatıcı bütünü bir parçası olarak ya da söz konusu bütünde bireysel bir kişilik olarak bizzat kendini onaylayarak, yok olma kaygısını üstlenen bireysel ben edimidir.¹⁹⁰

Varlığın bu şekilde kendini onaylamasında bir kesinliğin, bir güvenin olduğu açıktır. Ancak öte yandan iman, sonlunun sonsuz tarafından ele geçirilmesi şeklinde tasvir ettiğimizde, bu kez de şüphenin mevcudiyeti kaçınılmazdır ve bu şüphe, sadece onu ortadan kaldırmaya yönelik odaklanmayla bertaraf edilemez ve onu göğüsleyecek olan şey cesarettir. İşte iman dinamik görünüşlerinden biri de bu şüphe ve cesaret arasında cerayan eder.¹⁹¹

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 nihaî olmayan ve nihaî 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.¹⁹² İman, tam da nihaî olmayan bir şeyi nihaî olarak kabul etme ve kişiliği onun etrafında örmek suretiyle aslında hiç de nihaî olmayan bir şeyi odağa alma ihtimalinden dolayı kişi, kişilik merkezini tehlikeye atar. Bir başka ifadeyle nihaî ilgi adına putlaştırılan şey onun yerine geçirilebilir. İşte bu anlamda nihaînin muhtevasına mutlak surette bağlanma kesinlikle içinde şüpheyi barındırır. Bu, metodolojik ya da septik şüpheden farklıdır; o, kesinlikle varoluşsal şüphedir. Şu halde, imanda nihaî ilgi, şüphe ve cesaret birbirinden ayrılmazcasına kenetlidir. Öyle ki inanan ile

¹⁸⁸ CTB, s.2-3.

¹⁸⁹ a.g.e., s.6-7.

¹⁹⁰ a.g.e., s.155.

¹⁹¹ DF, s. 16.

¹⁹² a.g.e., s.17-22.

inanılan arasındaki zorlu uçuruma rağmen, cesur tasdik, iman. Bu şüphe, ilginin ve onun mutlaklığının da delaletidir.¹⁹³ 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 de arayış içindeyken hakiki Tanrı'yla karşılaştığından emin olmasına rağmen, yine de ondan Tanrılığını doğrulayan deliller, alâmetler istemiştir. Bu belki de imanı dinamik tutan ve kaçınılmaz olan bir iç gerilimdir. Ciddi bir '...e rağmen' ve nihai ilgi halinde kişinin cesur tasdiki imanun dinamiğinin bitip tükenmez enerjisidir.¹⁹⁴ Zira

Nerede bir meydan okuma ve cesaret varsa, orada bir ıskalama olasıdır. Cesaret, her zaman yoklukla tehdit edilir, her dâim 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 kaygısında* tecrübe edilen, *boşluk ve anlamsızlık kaygısında* mevcut olan, *suç ve aşağılama kaygısında* etkin olan yokluğun üstesinden gelici bir güce yani varlığın gücüne ihtiyacı vardır.¹⁹⁵

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 tarafından ele geçirilmiş olma olarak iman ediminde, iki tarafın yani ele geçiren ve ele geçen aynı yerde olması zihinde hemencecik beliriveren bir gerçektir. Elbette burada ifade edilen 'aynı yerde olma' sözü metaforik bir sözdür. İnananın nihai ilgisine katılmaksızın onun bütünüyle nihai olarak ilgili olmasından söz edilemez. Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, nihai olana ait daha önceki bir tecrübe olmaksızın ya da onun tecellilerine tanık olmaksızın tam bir katılımdan da söz etmek mümkün gözüküyor. Katılma olmaksızın imandan imandaki kesinlikten söz edilemez.¹⁹⁶ Tillich'e göre tin, ahlakî edimde pratik olarak da olsa benzer bir bütünleşmeyi ve gerilimi tecrübe eder. Zira ahlakî edimde de 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.¹⁹⁷ Aksi halde Nietzsche'in 'güç istemindeki' insanın salt bireysellik sarmalına hapsolmuşluğu ile yüz yüze kalırız.

Katılma kavramı üzerine iyi bir tefekkür katılan ve katılınan arasındaki ayrılığa işaret eder. Bu ayrılıktır ki imandaki en önemli ögelerden biri olan "her şeye rağmenlik" ögesinden

¹⁹³ a.g.e., s. 104.

¹⁹⁴ a.g.e., s. 16, 21, 34-5.

¹⁹⁵ CTB, 155-6.

¹⁹⁶ DF, s.99-100.

¹⁹⁷ ST, III, s. 32.

söz etmeye izin verir ve böyle olmasaydı iman, ne bir riski ne de cesareti barındırırdı ve mutlak surette kesinlik anlamına gelirdi. İnananın Tanrıdan kopuk olduğu ve dolayısıyla nihaî olan sonsuzken, inananın sonlu olduğu ihmal edilirse, mistisizmin hatasını 'marifet' olarak ilan etme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız.¹⁹⁸ 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 sanki kavi bir iman hiçbir surette şüpheyi 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 ve sonluluğun bir ifadesi olarak onu bünyesine alır ve nihaî ilginin muhtevasını tasdik eder. Sözkonusu tasdik her ne kadar nihaînin nihaîliği konusunda bir meydan okuma ise de, bu meydan okumada da nihailik konusunda bir risk her daim mevcuttur.¹⁹⁹

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 tasvir edilen dinamik yönden kesinlikle yoksundur. Geleneksel teolojinin imanı, nihaî ilginin eski ya da bir zamanlar edinilen tecrübelerin ölü artığı olduğu söylenebilir. Ancak bununla birlikte dirilme şansı vardır. Geleneksel olmakla birlikte bu iman da yaşadığı yer sembollerdir. Bu sembollerde imanın otantik gücü hâlâ mevcuttur. Öyle ki nesilden nesile aktarılan dinî semboller sanki hayatıyetini yitirmiş gibi gözükabilir. Ancak onlar hayatın farklı cihetlerinden anlamın taşıyıcısı olabilirlerse, yine diriliğini muhafaza ediyor demektir. Unutulmamalıdır ki, yaşayan imanda, nihaî 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.²⁰⁰

İnsanın kendi varlığının temeliyle ilişkisi, varlığın yapısından (*structure*) alınan sembollerde ifade edilmesi gerektiği için, katılma ve bireyselleşme kutupluluğu, var olma cesaretinin özel bir niteliğini belirlediği gibi, bu ilişkinin özel bir karakterini de belirler. Eğer

¹⁹⁸ D F, s. 100.

¹⁹⁹ a.g.e., s.100-1.

²⁰⁰ a.g.e., s.102.

katılma baskınsa, Bizzat-Varlıkla ilişki mistik bir hüviyettedir; bireyselleşme hâkimse Bizzat-Varlıkla ilişki kişisel bir karaktere sahiptir; her iki kutupta kabul edilir ve aşılsa, Bizzat-Varlıkla ilişki *iman* karakterini haizdir.²⁰¹

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 tecrübeye 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.²⁰²

İmandaki bireyselleşme kutupluluğu, kendini dinî tecrübeye 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 şahıs 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.²⁰³ İmanda varoluş, tasdik edilmeyi arar. Kurtuluş ümidi, affedilmeyi bekler. Bu ümide eşlik eden kaygıyla birlikte Tanrı'ya 'efendim' diyen mümin varoluşsal olarak tasdiki tecrübe eder.

İnanan da kendi sonluluğuna yani nihaî 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 sayılı 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 nihaî, sınırsız ve sonsuz olana katılmakla birlikte, tam bir birey olarak onun karşısında direnir.²⁰⁴

İşte Tillich'e göre bu '...e rağmen' unsurları yalnız ve yalnız "imanla meşru (*justification by faith*)" olabilir. Ya da hem bağışlanılacağımızın hem de bu sonsuz yarığın

²⁰¹ CTB, 156-157.

²⁰² a.g.e., 156-160.

²⁰³ a.g.e., s.160-161.

²⁰⁴ a.g.e., 162.

aşılabilirliğinin garantörü, inanan ile Tanrı arasındaki diyolojik ilişkidir.²⁰⁵ 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. Belki de şüphe, 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 şüpheye geçit vermeme mücadelesi olamaz mı? Öte yandan Tillich söz konusu şüphe 'olmasaydı ben bir ilahiyatçı olarak kalmazdım', der.²⁰⁶ 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.²⁰⁷

Tillich terminolojisinde iman riski, "Şartsız 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 de Şartsız, anlamak, kavramak ve tasdik etmektir."²⁰⁸ Demek ki Tillich, iman olayından hem inanan ile inanılan arasındaki mesafeden, hem de sahte nihâleri gerçek nihâ 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* isimli eserinde bu oldukça barizdir. Cevap: Mutlak imanı açıklamak için olacaktır. Tillich salt ne mistik birleşmenin ne de kişisel karşılaşmanın iman fikrini bütünüyle dolduramayacağına dikkat çeker. Bunların yanısıra iman, varlığın temeliyle birleşmekle birlikte ruhun sonsuza yükselmesidir. Yine iman, bizzat-varlığın gücü tarafından ele geçirilmiş olma durumudur. Var olma cesareti de 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.²⁰⁹ İşte *mutlak iman* bütün bunları içine alır.

Mutlak imanın doğasının analizi ondaki şu öğeleri açığa çıkarır: Öncelikle mutlak iman, yokluğun en radikal tezahürünün karşısında bile, varlığın gücünün tecrübesidir. Bu

²⁰⁵ a.g.e., 164-5.

²⁰⁶ PE, s. xii-xiii.

²⁰⁷ ST, s. I, s.144.

²⁰⁸ Smith, John E. "The Present Status of Natural Theology" in The Journal of Philosophy, Vol. 55, No. 22, s.932-933

²⁰⁹ CTB, s. 172.

tecrübedeki canlılık ümitsizliğe karşı koyar. Bu edimdeki canlılık, niyetsellikle orantılıdır. Anlamsızlık uçurumuna karşı koyabilen canlılık (*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 etme 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 imandır.²¹⁰ Görüldüğü gibi burada ilk iki öge ontolojik bir kategoriye, sonuncusu teolojik bir kategoridir.

Her ne kadar mistik tecrübe mutlak imana daha yakın gibi gözükse de, gerçek durum öyle değildir. Mutlak iman, mistik tecrübede 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.²¹¹

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 iman 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 anahtardır.²¹² Elbette iman 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, kesinlikte 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, insanî olasılıkların sınırındaki durumdur. Bu nedenle o, hem ümitsizliğin ardında belirmeyi bekleyen güven hem de

²¹⁰ a.g.e., s. 177.

²¹¹ a.g.e., s. 177-8.

²¹² a.g.e., s. 178.

her cesaretin kök saldığı aslı cesur temeldir. Mutlak iman, kelimelerin ve kavramların güvenliğine sahip değildir. Ancak ifade etmeliyiz ki o, kilisenin, kültür teolojisinin ve hatta teolojideki kavramların derinliklerindeki devingenliktir.²¹³ Dolayısıyla da Tillich, ‘var olma cesaretinin, Tanrı, şüphe kaygısında ortadan kaybolduğunda, gün yüzüne çıkan Tanrı’da kök saldığını’²¹⁴ söyler.

Tillich ‘Tanrı’nın üstündeki Tanrı’nın anlamsızlık ve ümitsizlik şeklindeki sınır durumunda tecrübe edilebileceğini kaydeder. Mutlak iman diyebileceğimiz bu tecrübe, var olma cesaretine nihaî 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 çözümlmeleri işin içine katsa da, burada büyük ölçüde ontolojik bir analizin peşindedir.²¹⁵

Tillich’e göre var olma cesaretinin nihaî 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 Kitabı 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 (*transpersonal*) bir kavramıyla dengelendiğinin de bilinmesi gerekir. Yine kabulün gücü ya da Kitabı 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, dini bilinci, *teizmin Tanrı’sının üstündeki Tanrı’ya* yöneltir.²¹⁶ Tillich, teizmin tanrısının belirlenebilirliğine tepki olarak onu aşan ve onun ötesindeki Tanrı anlamında ‘Tanrı’nın üstündeki Tanrı’ ifadesini kullanır.

Ancak “Tanrı’yla kişisel karşılaşma ve onunla yeniden birleşme bütün hakiki dinlerin kalbidir”²¹⁷ Kutsalı tecrübe eden şahıs bütün şahıslığıyla dimdik ayakta olduğu için, tecrübe edilenin de, tam şahıs 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,

²¹³ a.g.e., s. 188.

²¹⁴ a.g.e., s. 190.

²¹⁵ Bernard, Martin, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press, 1971, s.158.

²¹⁶ a.g.e., s.186-187.

²¹⁷ ST, I, s. 86.

mistisizmin doğduğu dinler bizzat personalisttir. Hatta bu dinlerde aşılın bir şahıs Bir'in olduğu bilirse 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.²¹⁸

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 çıkar. Bir başka ifadeyle biri ya da bir şey bizim dünyayı algılamamız esnasında kendisinin yansıdığı aynayı kırıp geçer ve bizimle karşılaşır. Evet, bu karşılaşmada inananın benliğine o, bir öteki olarak girer. Ancak insanî 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 gözükmiştir. Burada dikkatten kaçmayacak kadar önemli bir husus, inanan açısından kendisini ilgilendiren Tanrı, diyolojik ilişkide ortaya çıkan Tanrı'dır.²¹⁹

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”.²²⁰ Yine benlik Tanrı'nın, hem şahıslar olarak bizlerin tecrübesini sonsuzca aştığını hem de “Sen” ya da “Efendim” diyebileceğimiz bir muhatabımız olduğunu fark eder. Bu husus oldukça önemlidir. Çünkü biz sadece şartsız ögeyi muhafaza edersek, bu durumda Tanrı ile hiçbir ilişki

²¹⁸ BRSUR, 23-24.

²¹⁹ Bettis, s.220-1.

²²⁰ Kierkegaard, Sören, Ölümçül Hastalık ve Umutsuzluk, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., 2001, s. 146.

mümkün değildir. Şayet sadece ben-sen ilişkisi ögesini korursak, o zaman da ilahi unsuru yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz.”²²¹ Dinî benlik bir yandan Tanrı'nın Şartsızlığını hem de şahıslığını tecrübe ederken, bu sırada eş zamanlı olarak kendini de anlar. Çünkü inananın Tanrı'ye bağlı olduğunun bilincinde olması ve başka türlü kendisini tam olarak anlamasının imkansızlığı ifşa olur. Gadamer'in ifadesiyle ‘inancın kendini anlaması’²²² 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.²²³

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 mitolojisinde 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 iştiağı 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 dabizâtihi kendi olarak onaması kesinlikle yokluk tehdidinin ötesindedir.”²²⁴

Öte yandan insanın anlam arayışını Sisyphus'un yılmak bilmeyen çabasına benzetebildiğimiz gibi, gerçek nihaî 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 müşahede edebilirler.

²²¹ TC, s.62.

²²² Gadamer, Hans-Georg, “Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi”, Heidegger ve Teoloji içinde, , İnsan Yay., 2002, s. 188.

²²³ ST, III, s. 36.

²²⁴ CTB, s. 156.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI ANLAYIŞI

I. İMAN-AKIL İLİŞKİSİ

Tillich'in hem din hem de Tanrı hakkındaki görüşlerinin rasyonel teolojiden temelden farklılık arz ettiği aşikâr bir durumdur. Dolayısıyla gerek kendi düşüncesinde gerekse de rasyonalist gelenekte akla yüklenen anlam farklıdır. Rasyonel metafiziğin köklerinin Greklere kadar gittiğini söylemiştik. Greklerdeki aklın Orta Çağda Hristiyanlıkla 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 akıla 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.¹ Rasyonalizmin bir ürünü olarak düşünebileceğimiz ontolojik kanıtın tanrı kavramında Tanrı'nın var olmasının içkin olduğunun tartışılması gibi, Tillich'in din kavramı da aşkın bir postulat olarak Şartsız görüşü içerir.² Amerika'ya sürgün edilmesinden sonra ise, doğup büyüdüğü kültürden kazandığı kavramlar, yeni toplumu, yeni kültürü dahası yaşananları bütünüyle ihata edemez. Öncelikle Sistematik Teolojisinin I.

¹ Grube, Dirk M., "A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology" in *Religious Studies*, Cambridge University Press, 1997, sayı: 33, s.67-69.

² a.g.m., 69-70.

cildinde “tinsel... anlamların normatif ifadesini elde etmek için en uygun metot dediği”³ eleştirel fenomeolojiye sarılır. Öyle ki “fenomenoloji, fenomenler kendilerini her nasıl verirlerse, olumlu ya da olumsuz yargıları işe karıştırmaksızın onlara işaret etme yoludur”.⁴ Ancak din fenomenini tasvir eden zihin sanki bilgi şartlarından uzakmış gibi düşünmek çok yerinde değil gibi gözüküyor. Çünkü kutsalın nevi 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 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 vahiyssel olayları kavramada yetersiz kaldığını keşfeder. Din fenomenolojisi başlangıç itibarıyla 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 bir *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.⁵

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 çalışırken, 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

³ ST, I, s. 108

⁴ a.g.e., s. 106.

⁵ Grube, a.g.m., 75. vd.

çalışır. Bu noktada Tillich'in yaşadığı pek çok trajik ve karmaşık olayın ona, tasvir etmeye çalıştığımız tarihî, toplumsal ve kültürel mesafeyi olabildiğince daraltabilme, 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 mânidardır. 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 görüşlerini daha yakından görmeye çalışalım.

A. TİLLİCH'DE GENEL OLARAK AKIL

Daha önce Tillich düşüncesinde insan yaşamının bir bütün olduğunu söylemiştik. Bu bütünü oluşturan öğeler kesinlikle yan yana sıralanmış öğeler değildir. 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. İşte sözünü ettiğimiz durum iman akıl ilişkisi için de geçerlidir. Nihâî olarak ilgili olma durumu olarak imanın, insanın rasyonel yapısıyla çatışma içinde olduğu söylenemez. Şimdi imanla karşılaştırıldığında "akıl" kelimesinin hangi anlamda kullanılmaktadır? Acaba Tillich akli, bilimsel metod, mantikî 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, gerçekliği tanımak ve denetim altına almak için araçlar sunar. İman ise bu denetimin tecrübe edilebileceği yönü verir. Bu tür akla amaçtan ziyade araçlar temin eden akla teknik akıl denir.⁶

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, insanî 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. Akli yok sayan bir iman, kendisini ve insanın insaniliğini yok sayar. Nihâî olarak ilgili olma diyebileceğimiz iman, akli dışta bırakmaz. Yine ahlaki buyrukların

⁶ DF, s. 74-5.

neliğini anlamak için ve de kutsalın farkına varmak akılı reddetmeyip bilakis gerektirir. Ancak bu söylediklerimiz ilk anlamdaki akıl olmayıp, ikinci anlamdaki akıl yani zihnin ve gerçekliğin anlamlı yapısı anlamındaki akıl için geçerlidir.⁷

İman ediminde akıl, vecdi olarak bizzat kendi ötesine geçer. İnsan akılı 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 nihaî ilgi tarafından sınırsız kavranırsa veya ele geçirilirse kendisinin ötesine çekilir ancak böyle olmakla birlikte akıl, sınırlı olma özeliğini yitirmiş değildir. Nihai ilginin vecdi tecrübesi aklın yapısını bozamaz. 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 tabloda başkası değildir. Böylece iman, aklın kemale ermesi ya da bütünleşmesidir. Nihai ilgi olarak iman, vecd halindeki akıldır.⁸ Tillich gerek yukarıda gerekse de başka yerlerde sık sık nihaînin insanı ele geçirmesinden, kavramasından (*grasp*) söz eder. Öyle gözüküyor ki, tıpkı nihaî 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, bu kavram, hem peygamberin Şartsız bir yükselmesine işaret eder, hem de onun peygamberi kavramasını, ele geçirmesini temsil eder.⁹

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.¹⁰

Tillich, filozoftaki aklın doğadaki akılı 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.¹¹ Ancak B. Martin, Tillich'in bu ilişkiyi gerek idealizmin gerekse de realizmin tam olarak ortaya

⁷ a.g.e., 75-6.

⁸ a.g.e., s. 76-7.

⁹ ST, I, s. 127-128.

¹⁰ a.g.e., s.77-8.

¹¹ a.g.e., s. 75.

koyamadıklarını düşündüğünü kaydeder.¹² Demek ki o, felsefenin telosunun zihin ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi idrak etmek diye tasvir eden Antik görüşü kabul eder. Hatta bu düşünce bize, insan aklı 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 olayı 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, âdeta 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*).¹³ 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 mit¹⁴ ve aklın yaratıcı yanının bir ifadesi olarak tapınma karşılıklı birbirine bağlıdır ve birbirlerini kapsarlar.¹⁵ Varlığın temelinin tezahürünün en somut ifadesi olan İsa Mesih'de bu birlik kurulur:

Mesih olarak İsa'da aşikâr 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.¹⁶

Zira tapınma, ilah ve insan karşılaşması şeklinde ifade edebileceğimiz âyinde etkin olan miti; mit de, kendisinden ayrı düşünülemez olan tapınmayı içerir.¹⁷ 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.¹⁸ Gerçekten de mit

¹² *Martin*, s. 40.

¹³ *ST*, I, 76.

¹⁴ *DnF*, s.114.

¹⁵ *Martin*, s.41.

¹⁶ *ST*, I, s. 147-8.

¹⁷ *a.g.e.*, s. 92.

¹⁸ *DnF*, s.122-124.

ve ritüel ya da tapınma birbirinden ayrılmazcasına kenetlidir. Eğer ritüel bir anlamın ifşacısı olmasaydı, o, etkisiz, nâfile bir şey olurdu. Ya da mit bir edime dönüştürülmeseydi veya buna aracılık etmeseydi bu kez o verimsiz boş bir anlatı olurdu.¹⁹ Aynı şekilde ‘dinî tecrübe’de de aklın teorik ve pratik yanları etkindir. Bunun içindir ki o, sadece duyguyu değil aynı zamanda bilgiyi ve ritüeli ihtiva eder. İmanın soyutlamada dolu dizgin giden entelektüel yönün 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 imanın somut muhtevasının yaşam pınarı olan İsa, hem sevgidir, hem güçtür hem de adalettir. Ve bunlar tapınanın imgelem dünyasında birbirine kenetli olarak hizmet eder.²⁰

Şu halde Tillich’de bir tek rasyonellikten bahsedebilir miyiz? Ona göre her sahanın, her düzlemin kendine has rasyonel bir yapısı vardır. Zira “müzik, matematikten daha az rasyonel değildir. Müzikteki duygusal öge, matematiğe kapalı olan gerçekliğin bir boyutunu açar. Sohbetin yasadan daha az rasyonel olduğu söylenemez. Sohbetteki duygusal öge, yasaya 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. Burada ‘kalbin sebepleri’ ile kast edilen, estetik yapılar, güzellik ve aşk gibi toplumsal tecrübelerdir. Bunlar teknik aklın nüfuz edemediği hususlardır.”²¹

Bu yönün bir başka açıdan görünüşüne Tillich, aklın derinliği (*depth of reason*) adını verir. Ancak aklın derinliği ifadesi bizatihi akıl olmayıp, akıl 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”,²² aklın derinliği adı verilir. Bütün bu terimler metaforik bir karakterde olup, akıl 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 ibaresine açıklık getirmek için bunu biraz daha açalım: Mesela bilişsel sahada aklın derinliği, bizzat hakikate işaret eden yani her bilgi sahasındaki rölatif hakikatler sayesinde nihai olarak gerçek

¹⁹ Vries, Jan de, *The Study of Religion*, trans. K. Bolle, 1967, U. S. A., s.210.

²⁰ LPJ, s. 12-113.

²¹ ST, I, s. 77.

²² a.g.e., s. 79.

olan varlığın sonsuz gücüne işaret eder. Bu, estetik sahada “bizzat-güzele” işaret eden aklın niteliğidir. Kısacası aklın bu boyutu bütün rasyonel işlevlerin aslî niteliğidir. Aklın bu boyutuna derinlik derken o, bu boyutun zuhur ettiği yöne ise aklın yapısı der. Şu halde yapı ve derinlik ya da biçim ile öz arasındaki karşılıklı işbirlik kaçınılmazdır.²³ 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 vahiy, varlığın temeli ya da aklın derinliğinin ifşa olması olarak tanımlamasında, gerekse de burada olduğu gibi açıkça aklın derinliği ibaresini kullanması doğrusu dikkat çekicidir. Kısacası ona göre, Nihâî 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 Nihâî Hakikat ya da Logos'dan daha fazla bir şeydir.²⁴

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.²⁵ Öte yandan varlığın temeli açısından meseleye bakacak olursak, bu iki ögeye karşılık gelecek boyutlar birbirini 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.²⁶ Kısacası her rasyonel ifade, ifade ettiğinin ötesinde bir şeylerin kaldığını imâ 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 gerçekliğinin 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.”²⁷

²³ a.g.e., s. 79-80.

²⁴ a.g.e., s. 279.

²⁵ a.g.e., s. 93.

²⁶ “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian”, s. 88.

²⁷ ST, I, s. 81.

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 imâ 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 özel 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.³⁰⁹ Gerçekten de “autos” biçime sıkıca sarılan ve derinliği görmezden gelen çabadır.³¹⁰ Demek ki aklın kendi yapısını aşan herhangi bir şeyi kabule yanaşmama anlamında otonom akıl bağımsızdır.³¹¹

Tillich’e göre modernize sınırlarına mahkum olan otonom ve heteronom akıl onun şeytanileşmiş akıl dediği şeye karşılık gelir. Çünkü akli tek boyutluluğu içine ya da onun ilk anlamdaki teknik akıl içine hapsetmek esasında insanın kendine yabancılaşmasından başka bir şey değildir.³¹² 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 itibarıyla septiklerin entelektüel faaliyetlerinin otonom akla örnek teşkil ettiği söylenebilir. Öte yandan Tillich, Augustinus’un heteronom bir çizgide olduğunu söyler.³¹³ Çünkü septiklerin aklının Descartesçi aklın kökeni olarak düşününce onun otonom akıl çerçevesinde düşünülmesi doğaldır. Augustinus’a gelince, o ilâhi yasayı Grek aklının temelinde değil de, onunla birlikte varolan bir gerçeklik olarak düşündüğü için, onun teonom akla yanaştığı söylenemez.

³⁰⁹ a.g.e., s. 83-4.

³¹⁰ DnF, s.84.

³¹¹ Martin, s.50.

³¹² DF, s. 78.

³¹³ ST, I, s. 85.

Her ne kadar konunun başında Tillich'in sistematik bir epistemolojisinin olmadığını ifade etmiş olsak da, onun akıl 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 sayesinde 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.³³

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 nihaî ilgi, insan varoluşuna şu ya da bu şekilde bir eklenti olmayıp bizzat varoluşun merkezidir. Objeye 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 (*whole*) ilişkiden kopuk olunamayacağı her bilgi edimine mündemiçtir. 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 itirafıyla, "denetleyici bilgi" adını verir. Bu tür bilgi daha çok teknik aklın bir ürünüdür.³⁴ Öte yandan bilgi ediminde birleşmenin baskın olduğu bilgi türüne ise o, "kavrayıcı, nüfuz edici 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 taşıttır, bizzat kendini içerik yapmaktan uzaktır. İçerik rasyonel, doğrulanabilen, eleştirel gözle bakılabilen bir şeydir.³⁵ Yine yaşam, tin, şahsiyet, toplum, anlam, değer ve nihaî 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 insanîliğinden soyutlanmış bir varlık olarak

³³ a.g.e., s. 94.

³⁴ a.g.e., s. 97.

³⁵ a.g.e., s. 98.

takdim eder.³⁶ Bütün bu açıklamalarımızdan da anlaşıldığı gibi, “bilgi bir ikilemde durmaktadır; denetleyici bilgi güvenilirdir ancak o, nihaî olarak anlam taşımaz. Kavrayıcı bilgi kesinlikle anlam taşıyıcısıdır fakat bu kez de o, kesinlik vermez.”³⁷ 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.”³⁸ 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 ‘ruhun 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 Nihaî mister zuhur eder.³⁹ Ancak, Nihaî misterin mister olarak kendini açıklaması, bizzat-varlığın uçurum (abyss) yönünü gündeme getirirse de, bu tecrübeyi alan kişinin bizzat-varlığın temel ve dayanak (*ground*) olmasından tamamen kopmuş olduğu söylenemez.⁴⁰

Şu halde varlığın temelinin ya da bizzat varlığın nihaî mister olduğunu söyleyebiliriz. Vahiy içinde artık varlığın temelinin veya aklın derinliğinin tezahürü diyebiliriz. O, varoluş misterine ve bizim nihaî ilgimize işaret eder. Bu misterde her dâim 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 nihaî ilgimiz olarak gün yüzüne çıkar; ve bizzat kendini aklın derinliğine ve onun misterine işaret eden sembollerde ve mitlerde ifade eder.⁴¹

Tillich vahiy için “aklın derinliğinin ya da varlığın temelinin tezahürü”⁴² ya da “insanı nihaî olarak ilgilendiren şeyin tezahür etmesi”⁴³ demişti. Ancak onda Varlığın temelinin

³⁶ a.g.e., s. 99.

³⁷ a.g.e., s. 105.

³⁸ a.g.e., s. 108.

³⁹ a.g.e., s. 108-110.

⁴⁰ a.g.e., s. 119.

⁴¹ a.g.e., s. 110-113.

⁴² a.g.e., s. 117.

⁴³ a.g.e., s. 145.

tezahürü Spinoza'da olduğu gibi ya da yeni Platonculukta olduğu gibi mekanik olmayıp bilakis tinseldir. İşte vahyin alınmasında da mucize ve vecdin korelasyonunu yaratan ilahi yaşamın tinsel karakteridir.⁴⁴ 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.⁴⁵

Vahiy ve vecdî tecrübeye yukarıda ifade edilen 'ontolojik şok'u vahyin muhatabı bir yandan korurken, öte yandan da onun üstesinden gelir. Bu şok, ilahinin hâzır nâzırlığının tüketici gücünde (*mysterium tremendum*) mevcutken, onun yükseltici gücünde (*mysterium fascinans*) üstesinden gelinir. Bu tecrübe, akli, bütün fonksiyonlarında sürüklendiği ya da sürüldüğü uçurum (*abyss*) tecrübesiyle, derinlik misterinin ele geçirdiği temel (*ground*) tecrübesini birleştirir.⁴⁶ 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 hâline geçer. Coşku ve sarsıntılarla ruhun derinliklerinden gelen ani bir taşma olur ya da anlaşılma heyecanlarıyla, sarhoş coşkusallık ve vecdî kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşi ve şeytanî 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 nâzırın önünde yaratık ürkek, suskun ve süküt halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyen önünde hissedilen açıklanamaz bir misterdir.⁴⁷

Tekrar Tillich'e dönecek olursak aklın, tasvir edilen uç sınıra ulaşmasına, normal dengesinin alt üst olmasına ve yapısının sarsılması durumuna o, 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 olmadığını 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

⁴⁴ a.g.e., s. 156, 158.

⁴⁵ Gunther, Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings", s.17.

⁴⁶ ST, I, s. 113.

⁴⁷ Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, trans. J. Harvey, Penguin Books, London, 1959, s. 26-7

istemli bir teşvikle ulaşılamaz. 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’⁴⁸

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.⁴⁹

Vecdî aklın iş başında olduğu durumlardan biri de mucize anlarıdır. Ona göre “mucize, doğal sürece doğaüstü müdahale olarak yorumlanamaz.”⁵⁰ 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 aciziyetini ön varsayar, demek ister. Bu iki durumda varlık misterinin iki yanı ortaya çıkar. Mucizevî bir olayda şu üç durum vardır:

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.⁵¹

Onun ısrarla vurguladığı husus belki de vecd ve mucize ile, zihin ile gerçeklik arasındaki karşılıklı ilişkidir: “Vecd, zihnin mucizesidir; mucize ise gerçekliğin vecdidir.”⁵² Demek ki, vahiy misterinin ortaya çıkışı ‘mucize’ vasıtasıyla objektif olarak gerçekleşirken, ‘vecd’ vasıtasıyla da subjektif olarak gerçekleşir.⁵³

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, tabir caizse ileriye bir hamle yaşanırsa, 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

⁴⁸ ST, I, s. 111-113; DnF, s.92.

⁴⁹ DnF, s.92.

⁵⁰ ST I, s. 116.

⁵¹ a.g.e., s. 116-117.

⁵² a.g.e., s. 117.

⁵³ Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 200, Ankara, 2002, s. 104.

“vahiy, iki varlık arasındaki bir konuşma statüsüne indirilirse bu, küfür ve maskaralıktan başka bir şey değildir,”⁵⁴ der. Çünkü Tillich için vahiy, anlamın zuhurundan başka bir şey değildir. Elbette o, dinî 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, vahiyde benliğin bir tür kendinin farkındalığıdır da denebilir. Çünkü o, *Love, Power and Justice* isimli eserinde açıkça vahyin akla yeni bir boyut kattığını söyler. Vahiy bilişsel aklın karar verdiği alanlarda ek bir bilgi vermez; ona boyut kazandırır, der.⁵⁵

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 nitelik içerimleriyle asıl nitelikleri temsil eder. Bununla beraber taşın haiz olduğu bazı nitelikler vardır ki, bunlar açıkçası insanın temsil edemeyeceği niteliklerdir. Mesela dayanıklılık ve öz direnci kaya 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.⁵⁶

Doğadaki pek çok şey vahyin ortamları olabilir. Yine mesela gökyüzü olayları, gün ve gecem dönmüşümü, doğum ve ölüm, beslenme, hastalık, cinsellik gibi psikosomatik tecrübeler, doğal felaketler vahyin ortamı ya da aracısı olabilir. Bütün bu durumlarda bunlar, vahiy karaktere sahip bir şey ya da bir olay değildir. Bunlar vahyin ortamı ve taşıyıcısı olarak bunları kullanan şeyi açılarlar.⁵⁷

Ancak burada Tillich’in şöyle kast ettiği Bizzat-Varlık olduğundan o, gerçek anlamda bir şey (*thing*) değildir. Gerek doğal gerek tarihsel, gerekse de şahıs ve grupların vahye aracılık etmesini temel de Tillich, varolan her şeyin ondan pay alması gerçeği ile açıklar. Zira vahiy de bizzat varlığın kendini açıklaması olarak düşünülürse, bütün bunların varolma dayanakları da, bunlar varolduğu için açığa çıkmış demektir.

⁵⁴ ST, I, s. 127.

⁵⁵ LPJ, s. 83.

⁵⁶ ST, I, s. 118.

⁵⁷ a.g.e., s. 118-119.

Bir grup ya da kişi 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 açılmadığında 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 alâmet 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"⁵⁸

Tillich, mistiklerin, felsefî 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 aracılık 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.⁵⁹

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 mantıkî ya da rasyonel normla iç sözü özdeşleştirme dinin ruhuna uygun değildir. Zira monist bir ontolojiyi teklif eden bu tutum metafiziktir. Yine iç sözü ahlakî 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 düşünülmemelidir.⁶⁰ Tanrı ile insan arasındaki ontolojik mesafeyi buluşturan İsa Tillich'e göre içsel sözdür. İçsel sözden bahsetmek, birde dış sözün varlığını çağırır. Onun terminolojisiyle konuşmak gerekirse, iç söz öze işaret ederken, dış söz formu temsil eder.

⁵⁸ a.g.e., s. 124.

⁵⁹ a.g.e., s. 125.

⁶⁰ a.g.e., s. 126.

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 meditasyon –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 nihâî ilgimizin aktüelleşmesidir. Bu durumun, Tanrı'ya 'kalbin yani kişiliğin merkezinin yükselmesi' olarak anlaşılması isabetli olur.⁶¹

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 itaatıyla 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 vahiy bir güç, varoluşsal bir yaşam pınarıdır.⁶² Öyle ki vahiy, vahiy alan kişide varoluşsal bir dönüşüm de sağlar. Nitekim 'Musa, vahyî duruma ilişkin kutsal yerlere adım atmazdan önce ayakkabısını çıkarması' hem sıradan zamanın askıya alınacağına hem de varoluşuna dair bir dönüşümün olacağına bir sembolüdür. Aynı şekilde 'Isaiah da, vahiy almadan önce varlığındaki eksikliklere son vermek ve kemâle ermek için yakıcı bir kömüre dokunması' gerekmişti.⁶³

Vahiy bir toplumda zuhur ederken o, aynı zamanda yeni bir toplum da yaratır. Çünkü vahiyde, nihâî ilgi insan zihnini ele geçirir (*grasp*) ve bu ilginin kendini eylemin, tasavvurun ve düşüncenin sembollerinde bizzat ifade ettiği bir toplum yaratır. Zira vahiy 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 başaracaktır. Aslında bunların birbirine muhtaçlığı diyalektik bir gerilimdir. Şu bundan ya da bu şundan öncedir demek çok kolay değildir. Otantik vahiy peygamber söz konusu topluluğa ulaştırmada iyi bir araçtır. 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 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 müninin sözle karşılaşması da düşük dozda da olsa yine gerilimli, varoluşsal bir çekimdir. Demek ki, bu şekildeki vahiy bir tecrübe nerede vuku bulursa, orada hem iman hem de akıl yenilenir.⁶⁴

⁶¹ a.g.e., s.127.

⁶² a.g.e., s. 127.

⁶³ a.g.e., s. 145.

⁶⁴ DF, s. 78; ST, I, s. 127-8.

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 Ahid'den aldığı *kairos* yani zamanın doluluğu (*fullness of time*), ebedinin geçici olanı yarıp geçmesini ve fâninin de bunu almaya hazırlanması gerçeğini temsil eder. Dinler tarihinde farklı kairoslar olmakla birlikte Mesih olarak İsa olayı buna en çarpıcı ve en somut örnektir.⁶⁵ Dolayısıyla Tillich'de, İsa Mesih olayı vahyin hakikatin değerinin kriteridir. Açıkça görüldüğü gibi, Tillich gerek vahiy gerekse de mucizeyi açıklarken tözcü kavramların yerine olay (*event*) kavramını kullanır. Nitekim J. Pierre'm ifade ettiği gibi kutsal, dilin ve düşüncenin doğmasını sağlayan temeldir. Bu temel, meşruluğunu olaylılığından alır. Onda hiçbir şey zorunlu olmayıp, ilinekseldir. Bu nedenle biçim ve özün kesiştiği yere "olay" denir.⁶⁶ Bütünlük arz eden ve dinamizmi vurgulayan 'anlam' 'şeyden' ziyade 'olay'ı dikkate almayı gerektirir. Kültürel form ile ilahi mesajın birlikteliği diyebileceğimiz vahiyse Gestalt'ı, ilişkiselliğin, bütünselliğin ve dinamizmin önemli olduğu olay kavramı açıklayabilir.

C. VAHYİN HAKİKAT DEĞERİ

İslâm'la Hristiyanlığın en belirgin özelliği ilkinde Kutsal Kitap kendisinden öte bir şeye göndermezken, Hristiyanlık'ta Kutsal kitap her zaman kendisinden öte bir yere işaret eder. Çünkü Hristiyanlık'ta tam ve mükemmel bir açıklama bir kitapta değil de, bir insan da gerçekleşir. Kelâm İsa'nın insanlığında açıklanır.⁶⁷ "Onlar için Tanrı'yı ifşa eden, Tanrı'nın insana söylemek istediğini yaşamında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan, *Masih İsa'dır*".⁶⁸ İster İsa şeklinde, isterse de, başka türlü vuku bulsun Tanrı kendini şu ya dabu şekilde ifşa etmiştir.

Öncelikle vahyî tecrübelerin evrensel olarak insanî olduğunun ifade edilmesi gerekir. Dinler, her nerede yaşarsa yaşasın insana verilen bir şeye dayanır. İnsana, her zaman kurtarıcı güçleri imâ eden özel bir tecrübe çeşidi yani vahiy verilir. Yine vahiy, insan, kendi sonlu durumuyla alır. Vahiy ve kurtuluş kesinlikle birbirinden ayrılamaz. Tanrı kendini tanıksız bırakmamıştır.⁶⁹

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, final vahiydir.⁷⁰

⁶⁵ "Religion and Secular Culture", s.120; ST, III, 140, 144.

⁶⁶ Pierre, Jacques, "Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş", Din Felsefesi Yazıları I içinde, 294-302.

⁶⁷ Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992, s.17, 57.

⁶⁸ a. g. e., s. 18.

⁶⁹ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" s. 80-94.

⁷⁰ ST, I, s.131-133.

Öte yandan ele avuca sığmayan misterecessüm 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 kendini de feda etmek suretiyle, bütün bu sonlulukların üstesinden gelmesi hâli bizzat son vahyin anlamıdır. Bütün bu insanilik özelliği bir yana, onun yegane işlevi 'açımladığı mister için bütünüyle şeffaflık, saydamlık (*transparent*)' yapmaktır. Bu durumda İsa, âdeta son olması bakımından çift teste tâbidir: Bir yandan kendi varlığının temeliyle kesintisiz birlik, öte yandan Mesih olduğu kadar İsa olarak da bizzat kendini sürekli feda etme.⁷¹ Öyle ya,

İlahinin hâzır nazırığının tamlığında bizzatecessüm 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.⁷²

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 ederken öte yandan da bir 'Hayır'ı içerir. Esasında vahyi alan kişi dışında bu anlamda hiçbir insan nihaî olarak iman hakikatine nâil olamaz.⁷³ Yani vahyin kriteri de kendisinin bir yandan olumlanmasını isterken, öte yandan da nihaî 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 aklı tesis edilmiş demektir.⁷⁴ Aynı şekilde vahiy tecrübesine en yakın tecrübe diyebileceğimiz dini tecrübeyi yaşayan akılda da, onun farklı öğeleri ya da görünüşlerinde bir bütünleşme, bir birleşme söz konusudur. İsa Mesih tablosu da, bize insaniliği şu, şu diye bölmemize izin vermeyen somut, büsbütün varoluşsal bir duruştur. Belki de buna somut, şahsi varoluşun hiçbir şart ya da sınırlama olmaksızın mutlak olan şeyin taşıyıcısı diyebiliriz.⁷⁵

Mesih olarak İsa tablosunun sunduğu önemli bir ölçüt ise bunun sevgi yasası olmasıdır. Ve bu sevgi de elbette mutlak nitelikteki bir sevgidir. Ancak onun mutlaklığı somut

⁷¹ a.g.e., s. 133-137.

⁷² "The Nature of Religious Language" in *Theology of Culture*, s.67.

⁷³ DF, s.98.

⁷⁴ ST, I, s. 148.

⁷⁵ a.g.e., s. 50.

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.⁷⁶

Unutulmamalıdır ki 'filozofların zikrettikleri Logos, ilahiyatçıların gündeme getirdikleri final vahiyle örtüşür' ya da onlar aynı şeyin iki farklı görünümüdür.⁷⁷ 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 öğedir.⁷⁸ 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 nihaî 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 mister hüviyetindedir. Sadece obje olan şeye, bilimsel akıl ve teknik araçlarla doğrudan doğruya yaklaşılabilir.⁷⁹

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 nihaî ilgi kesinlikle duygusal olduğu kadar rasyoneldir de."⁸⁰ 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.⁸¹ 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 nihaî 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 de aşar. Tillich'e göre, vahyin temeli ne bir kendini vahiyssel sonuçtan uzak tutan bir neden, ne de sonucu nüfuz eden bir tözdür; ancak daha ziyade vahiyde ortaya çıkan misterdir ve ifşa olmuş halinde de sır olarak kalmaya devam eder.⁸²

⁷⁶ a.g.e., s. 152.

⁷⁷ 1 a.g.e., s. 53-4.

⁷⁸ "Philosophical Background of my Theology", s.413-4.

⁷⁹ "Religion and Secular Culture", s.126.

⁸⁰ ST, I, s. 154.

⁸¹ a.g.e., s. 155.

⁸² a.g.e., s. 155-6.

Bu gerçeği İlahi yaşam sembolü sayesinde anlamak daha kolaydır. Bu sayede tecrübi yaşamın temel yapısı ve yaşamın kök saldıği varlığın temeli arasında bir analoginin 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 yapı 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, ihmal edilirse, bütünüyle vahiy tarihi iptal edilmiş olur. Böylece vahiy doktrini, ilahi yaşamın üçlü yorumuna ve onun kendini açıklamasına dayanır.⁸³

Bütün bu açıklamalar ışığında Hıristiyan teolojisinde önemli 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, vahiyse bir söze değil de, vahiyse 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 tamda Tanrı’nın kendini ifşa etmesidir. Bu ifşa, yaratmada, vahiy tarihinde, final vahiyde, 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 temelinin 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 filleriyle bir bütün olarak İsa’ya tekabül eder. Peki, İncil’in Tanrı sözü olmasını hangi anlamda almamız? Elbette o, son vahyin bir dökümanıdır; ve o, döküman olması hasebiyle son vahiye katılır ve ondan ayrı düşünülemez.⁸⁴ Her ne kadar Tillich bunları söylemekle birlikte, onun vahiyle 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 pek âla çıkarılabilir.

⁸³ a.g.e., s. 156-7.

⁸⁴ a.g.e., s. 157-9.

Belki de bu noktada aklın sıradan sınırlarının ötesine geçilmesi olarak değerlendirilen 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 da kişi bir bütün olarak tanrı'nın karşısında dimdik ayaktadır.

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 şahıslığımızı 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.⁸⁵

Demek ki, Tanrı'yla karşılaşmada onun iki kutupluluğu açığa çıkar: O, hem şahıstır, hem de şahsı aşan bir aşkıdır. Böylece de 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 âyin ve ritüeldir. Gerçi âyinsel olanın bizzat putlaştırılarak asıl göndermesi gerekenden alıkoyması tehlikesinden dolayı Yahudi ve Hristiyan peygamberlerinin mücadelesine hedef olmuştur. Ayinsel ve mistik ögeler olmadan bir dinî tecrübeden bahsetmek doğru değildir. Ayinsiz din, sonunda enlektüalist bir ahlak kuralları olur çıkar ve sekülerleşir.⁸⁶ Nasıl ki oyunda insanın bütün yönleri birbirine kaynaşmış şekilde yekparedir, âyinde 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. Bunların önemi benliği dipdiri şahıs olarak tutmada oldukça önemlidir. Oysa Jungcu bir mistik tecrübeye tâbir caizse kişiliğin iyiden iyiye gevşediği ve kişiliğin diğer ögeleri tamamıyla geride kalıp imgelem yönünün hâkim olduğu söylenebilir. Demek ki, dinî tecrübeye Tanrı'yı Şahıs olarak tecrübe etmede kişi kendini sıradan durumlarından daha çok, daha kavi şahıs olarak bulurken, mistik tecrübeye ise âdeta ayağının altından kayan dünya içinde kendisi de kaybolmaktadır.

⁸⁵ "The Nature of Religious Language" in *Theology of Culture*, s. 61

⁸⁶ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" s.87.

II. TİLLİCH'İN TANRI KAVRAMI

A. Nihai İlgi

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 problemimi çözmeye çalışıyoruz. Şimdi de onun Tanrı konusundaki görüşlerini görmeye 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 Kitabı Mukaddes'deki 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),⁸⁷ şeklinde geçer. William Rowe'un da haklı olarak belirttiği gibi, öyle gözüküyor ki buradaki nihai ilgi, büyük 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, buradaki tam teslimiyetteki, *tam* belirteci, teslimiyet olgusuna bütün insanî 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.⁸⁸ 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 pekâlâ insanın nihai ilgisi olabilir.⁸⁹ Ancak Nihai İlgi'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

⁸⁷ ST, I, s. 11.

⁸⁸ Rowe, s. 12-13.

⁸⁹ DF, s. 1-3.

oldukça sığdır ve bunlar karşısında insan benliğinin odaklanmış bir ben içinde hem irade, hem, his, hem zihin hem de edimi içine alacak şekilde yani insanî bütünlüğün tamamını kucaklayacak şekilde ihata edildiği veya ele geçirildiği söylenemez. Nitekim bu konuda Tillich'e kulak verecek olursak:

Bizi nihaî olarak ilgilendiren şeyin bir bütün (*whole*) olarak gerçekliğe ya da *Varlığa* ait olması gerekir. Aksi halde bizim onunla karşılaşmamız [tecrübe] söz konusu olamaz ve bizi sınırsızca ya da nihaî 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 nihaî ve şartsız gücü olan varlığımızın temeli olmalıdır.⁹⁰

Doğrusu nihaî'den daha az olan bir şeyin bizi hakikaten ilgilendirmesinden söz edilebilir; ancak nihaî olarak ilgilendirmesinden söz edilemez: "Şartsız İlgi, ...şartsız olana ilişkin ilgidir. Sonsuz tutku, sonsuza dâir tutkudur...Nihaî ilgi, nihaî olarak tecrübe edilen şey hakkındaki ilgidir."⁹¹ Öte yandan, 'nihaî olarak ilgili olma' ibaresi insan tecrübesindeki bir iç gerilime işaret eder. Bir yandan somut bir şekilde karşılaşılabilen... bir şey hakkında ilgili olma paradoksal bir durumken, öte yandan da, nihaî ilginin her sonlu ve somut ilgiyi aşması gerekir. Yine onun, sonlu, sınırlı yaşanan tecrübeye imâ 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 meyyleder. Bu, Tanrı fikrinin kaçınılmaz iç gerilimidir.⁹² Aynı şekilde bizim dinî ilgimizde, mutlak ve somut öge arasında bir gerilimin olduğu da açıktır. Ve bu gerilimi aşma işi, teolojiye düşen asli bir meseledir.⁹³

Bütün bunlar dikkate alındığında özellikle de "bizi nihaî 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 bir yandan da 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 psikolojik hem de ontolojik bakış açısıyla yaklaşılması gerektiği unutulmamalıdır.⁹⁴

Şimdi insanın bu nihaî tutku ve ilgisinin acaba kendisindeki hangi durum ya da durumlara tekabül ettiğini ya da insanda mevcut olan hangi durumların üstesinden geleceğini

⁹⁰ ST, I, s. 21.

⁹¹ DF, s. 9.

⁹² ST, I, s., 211.

⁹³ ST, III, s. 283.

⁹⁴ Alston, William P. "Tillich's Conception of a Religious Symbol", in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University press, 1974, s.20-21.

sormamız gerekir. İnsanın kendini varolma bakımından tasdik etmesini, *ölümden* kaynaklanan yokluk tehdit ederken; tinsel bakımdan kendini onamasını *anlamsızlıktan* beslenen yokluk tehdit eder ve son olarak da yokluk, kişinin ahlaki olarak kendini onamasını *günah ve suçluluk* yüzünden tehdit eder.⁹⁵ 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 göstermedir.

Böylece Tillich'in "insanın kendi varlığı ve varlığın anlamına dair kaygılı (*concern*) olduğunu"⁹⁶ belirtmemiz gerekir. Yine "insan ait olduğu, koptuğu ve özlediği sonsuz hakkında sınırsızca ilgilidir (*concern*)"⁹⁷. 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."⁹⁸ Şu halde bir şey hakkında *ilgili 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.⁹⁹ 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."¹⁰⁰ 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.¹⁰¹ Bu şekilde birbirini gerektiren anlamları ihtiva eden bir kavramı o, iki anlama gelecek şekilde bilerek kullanmıştır diyebiliriz.

Yukarıda ifade ettiğimiz kaygılar insanın kemale ermesinde basamak işlevleri görürler. Zira insan bu kaygıların üstesinden gelirken Tanrı'ya katılır. Bu katılmada bir bakıma hem bir bütünleşme hem de dönüşüm dolayısıyla da yeniden doğma demektir. İşte bu anlamda klasik felsefenin kötülük problemi olarak ortaya attığı meseleye de aynı perspektiften bakılabilir. Tillich de, 'her şeye gücü yeten ve aynı zamanda sevgi Tanrı'sı olan İlah,

⁹⁵ CTB, s., 41

⁹⁶ ST, I s. 14.

⁹⁷ a.g.e., s. 14.

⁹⁸ MB, s. 30.

⁹⁹ Tillich, Paul, "Our Ultimate Concern", in ed. F. Forrester Church, *The Essential Tillich - An Anthology of The Writings of Paul Tillich*, The University of Chicago Press, New York, Macmillan, 1987, s.33.

¹⁰⁰ ST, I, s. 20.

¹⁰¹ Rowe, s. 20.

yeryüzündeki sefaletе 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 Tanrı, 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 adâlet gerçek olabilirdi:

Kişinin potansiyellerinin gerçekleşmesi kaçınılmaz olarak onun özsel varlığından yabancılaşmasını içerir; öyle ki biz bu yabancılaşmayla olgunluk evresinde de karşılaşabiliriz. Çocuğunun 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.¹⁰²

Kısacası Tanrı’nın gücü, yabancılaşmayı engellemekten ziyade onun üstesinden gelir; bir başka ifadeyle, bu yabancılaşmanın 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 ve ilahi güç ve adaletin, yokluk yani ölüm, suçluluk ve anlamsızlık kaygısının üstesinden gelen dinamik güçler olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰³

İlginin, insandaki yokluk tehdidinden kaynaklanan kaygıya direnmedeki gücün adının Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Tanrı’nın sadece nihaî ilginin adı olduğunu söylemekle meseleden teğet geçmiş oluruz. İnsanı ele geçiren şey bir karşılaşma, bir tecrübe esnasında insanın nihaî ilgisidir. Öyle ki “sadece kutsal olan şey, insanı nihaî olarak ilgilendirebilir ve yalnızca insanı nihaî olarak ilgilendiren şeyin kutsallık niteliği vardır.”¹⁰⁴ Nitekim nihaî tecrübesi, hem insan varlığının temeli, hem de uçurumu olması bakımından iki uçlu bir tecrübedir.¹⁰⁵

Şimdi Tillich’in nihaî 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.¹⁰⁶ İşte Otto’nun tasvir ettiği şekilde kutsal tecrübesi, hem cezbeden (*fascinosum*) hem hûşu uyandıran (*tremendum*) bir tecrübeydi. Bunun ontoljik karşılıklarının varlık ve yokluk kategorilerine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Ancak

¹⁰² LPJ, s. 112.

¹⁰³ a.g.e., s. 112-113.

¹⁰⁴ ST, I, s. 215.

¹⁰⁵ a.g.e., s. 216.

¹⁰⁶ Roberts, David, “Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*’in içinde, 248, ed. G. Robinson & J. Rundell, çev., Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999.

kutsal tecrübesinde bunlar birbirinden ayrılamayacak şekilde birbirine kaynaşmış olarak tecrübe edilir. Bu şekilde âdeta yepyeni, bütün haldeki yapıda zihin, 'niçin yokluk değil de varlık vardır?' –onaylatma içeren– soruyu, varolmanın kutlu zaferinde sorar.¹⁰⁷ Ancak insanın bu mıstarı tecrübe esnasında bu soruyu sorması çok isabetli gözüküyor. 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 insanî tecrübedeki izdüşümünü insanın hiçbir boyutunu dışta bırakmaksızın hepsini kucaklayan bir yapının temsilcisi olarak da görebiliriz. Tanrı'nın hem temel hem de uçurum olması, mantıkî ve estetik amacın birliğini, yasal ve sosyal amacın denkliliğini, yine metafizik ve ahlaki amacın birliğini sembolize eder. Bu sembolü sadece ne teoriğin ne pratiğin ne de yalnızca tecrübenin bir sembolü olarak görmeliyiz.¹⁰⁸ Bilakis o bütün bunların toplamına tekabül eden bir semboldür.

Öte yandan meseleye ontolojik olarak bakarsak, Tanrı'yı tasvir etmek için kullandığı bu asimetric kavramlarla –temel ve uçurum– Tillich, var olan her şeyin için Tanrı, bir yandan temeldir (*ground*), var olmak için her şey ondan pay alır, tabir 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 metaforunu (*abyss*) 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 nihânin hem somut hem de mutlak aşkın olması gerekir. Dindar insan Tanrı'ya her başvurusunda aslında insanî 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.¹⁰⁹ Böyle olması kaçınılmazdır. Aksi halde Tanrı'yla dinamik, şahısla-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:

¹⁰⁷ SA, s.129-130.

¹⁰⁸ DnF, s.,89.

¹⁰⁹ ST, I, s. 211-3.

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-fil 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.¹¹⁰

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. Tanrıların ortaya çıkıp gözden kaybolmalarından söz edilmesine rağmen, zamansal sınırlılıkların ötesinde olmaları bir bakıma "ölümsüz" olmalarıyla örtüşür. Her yerde hâzır nâzır olduğu söylenirken bile onlardaki uzamsallık da yadsınır. Sonlu varlıklar ve öteki ilahi güçler onlara bağlı olmasına rağmen, yine de Tanrı, kendilerine atfedilen meydan okuyucu ve mutlak güçle birlikte nedensellik ve etki zincirinden irak tutulur.¹¹¹

Ancak Kutsalın taşıyıcısı olan taş vb. her şey, dini tecrübe esnasında şahısal 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 rasyonellik, özgürlük ve sorumluluğu hâiz, insanî düzlümdeki 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. Bunları bilişsel bir yaklaşımdan ziyade, bir karşılaşmanın yani kutsalla karşılaşmanın objeleri olarak düşünmemiz gerekir. Esasında bunlar bu karşılaşmanın bir parçasıdır.¹¹²

Sidney Hook, Tillich referansın doğasından ziyade sadece insanî tecrübenin tabiatından çıkarılan Tanrı'nın kişilik olmasına dikkat çeker. Bu da dinî sembollerde dile gelir. Ona göre, ontolojik bakımdan Tanrı'nın bir kişi olduğunu veya onun bir kişiliğe sahip olduğunu

¹¹⁰ LPJ, s. 109.

¹¹¹ ST, I, s. 211-3.

¹¹² BRSUR, s. 22-3.

söylemek mümkün gözükmemektedir.¹¹³ Ancak kişinin nihaî ilgisi olan şey, –her ne kadar onun kişilikten daha fazla bir şey olması lazımsa da– şahıstan daha az bir şey olamaz.¹¹⁴ Görüldüğü gibi Tillich, Tanrı'nın doğası bakımından Şahıslığını kabul etmezken, şahıslığı dinî benliğin ördüğüne dikkat çeker. Bu, hem dinî 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'nun 'Varlık'la özdeşleştirse 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.¹¹⁵

Zira onun şahıslığı, kesinlikle tartışmasız 'öteki' olması bakımından da 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.¹¹⁶ İnanan da, kendini mutlak öteki sayesinde tanımlayabilir.

B. BİZZAT-VARLIK (BEİNG-ITSELF)

Tillich'in Tanrı'yı hem nihaî ilgi hem de Bizzat-Varlık olarak ortaya koyduğunu yukarıda ifade etmiştik. Nihaî 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?¹¹⁷ 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, Nihaî ilgi ile İbrahim'in Tanrı'sını, Bizzat-Varlıkla da Tümelî (*Universal*) kast eder.¹¹⁸

¹¹³ Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", in *Religious Experience and Truth* ed. Sidney Hook, New York University Press, Third Printing, 1974, s. 60.

¹¹⁴ ST, I, s. 156.

¹¹⁵ Buber, Martin, *I and Thou*, second ed., trn.R. Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, s. 135

¹¹⁶ ST, I, s. 263.

¹¹⁷ a.g.e., s. 181; LPJ, s. 19.

¹¹⁸ Rowe, s. 43-4.

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 varsayarsınız. 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 duysal varlıklardan müteşekkil fenomenler dünyasından ayrı bir varoluşları vardır. Böylece duysal ya da fenomenlerden ziyade, duyu üstü dünyanın önemini altı çizilmiş olur. Özellikle Orta Çağda tümelleri Tanrı'nın zihnine veya ayrı tinsel bir dünyaya yerleştiren bu düşünce oldukça revaçtaydı.¹¹⁹ Nitekim Tillich de, özellikle Yeni-Platonculuk ve Hıristiyan teolojisinin, her bireysel şeyin fikri ya da özünün İlahi Zihinde mevcut olduğunu kabul ettiğini kaydeder.¹²⁰

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.¹²¹ 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. Hıristiyan İsa Mesih olarak tezahür eden Yeni Varlığa katılır."¹²² Onun düşüncesinde katılma, bir şeyin varoması için onun dayanağı olan şeyle birleşmesi ve bütünleşmesidir. Ancak bu aynı zamanda 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

¹¹⁹ Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999, s.67.

¹²⁰ ST, I, s, 254-255.

¹²¹ a.g.e., s. 163.

¹²² a.g.e., s. 177.

varlığın gücü o şeyi her ne ise o şey yapan bir başka ifadeyle var olmamasına karşı koyar.¹²³ 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.”¹²⁴ 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”.¹²⁵

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 pozitivism onun mantıkî sonuçlarıdır. Ancak saf nominalizm savunulamaz. Empirist bile bilgi yoluyla yaklaşılacak 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.¹²⁶

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 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

¹²³ a.g.e., s. 236, 254.

¹²⁴ a.g.e., s. 235.

¹²⁵ a.g.e., s. 250.

¹²⁶ a.g.e., s. 177.

değildir. Yine bu anlamda Tillich, Greklerde Parmenides'in ve Hindistan'da Shankara'nın Varlık analizi oldukça isabetli olduğunu kaydeder. Aynı şekilde çağdaş varoluşçulardan Heidegger ve Marcel bu düşüncenin önemini yeniden keşfetmişlerdir, der.¹²⁷

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 aşar. Ontolojik farkındalıkta hâzır 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.¹²⁸

Görüldüğü gibi Tillich, ne realizmin tümelin varlığını kabul edişini, ne de nominalizmin onun varlığını yadsıyışını kabul eder. Tümelin varlığını, insan ona katıldığı sürece 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.

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 girmesiyledir.

Ancak Nietzsche, Batı Metafiziğinin zamanı iptal ederek ya da görmezden gelerek tesis ettiği ontolojiye karşı çıkmakla birlikte, bazı bakımlardan onun içinde tutuklu kalmıştır. Varlık zamansallık içinde yakalanabilir. Varlık, âdeta 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

¹²⁷ a.g.e., s. 181; II, 10-1.

¹²⁸ "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25-6.

yanılısama 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.¹²⁹

Tekrar Tillich'e dönersek, tümelin varlığı, bireyin ona katılmasıyla mümkün olduğunu söylerken o, varlık sorusunun 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.¹³⁰ 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 gâlip 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 kıyıtı 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.¹³¹

Bizzat-Varlık yokluğun yadsınması, aynı zamanda bir başka ifadeyle 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 yardımcı 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 temele terk edemez. Demek ki şeylerin kavranmasını sağlayan "akli ilke" zihnin hareket noktasıdır. Ancak düşünce var olan her şeyin yadsınmasını tasavvur edebilir ve

¹²⁹ MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1984., s. 257-259.

¹³⁰ ST I, s. 126.

¹³¹ CTB, s.179-180.

yokluğa karşı koyma gücünü veren varlığın doğası ve yapısını tasvir edebilir.¹³² Alistair M. Macleod'a göre, her ne kadar varlığın ortaya çıkış şartındaki yokluk tehdidi insanın 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.¹³³

"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 düşüncüyü Leibniz'in yeter-sebep ilkesini dikkate aldığımız zaman temellendirmek zor olmayacaktır.¹³⁴ 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 bütünü açıkla mak mümkündür. Bu, bütünü açıklamak için zorunlu ilkedir. İnsan aklının güvenliği için böyle bir şey gereklidir.¹³⁵

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 Descartescı cogitoyu eleştirirken düşüncenin dolayısıyla varlığın zamansallığı teğet geçmesinden dolayı onu ciddi olarak tenkit etmişti. Bu soru varlığın dondurulması ve emekli olmasından ziyade zamansallıkla birlikte dinamikliğini ve aktüelliğini temin eder. M. Merleau-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 alışını araştırma diye, tam olarak olmayanı

¹³² ST, I, s. 182.

¹³³ Macleod, Alistair M., *Paul Tillich, An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*. London, 1973, s. 101.

¹³⁴ Fleming, Noel, "Why is there Something rather than Nothing" in *Analysis*, ed. P. Smith, Volume 48, 1988, Oxford, s.32-5.

¹³⁵ *Gusdorf*, s. 99.

Varlık diye mi adlandırmaktır?”¹³⁶ 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.¹³⁷

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.¹³⁸ 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, der. Varlığın varolmaması idrak edilmesine rağmen yokluğun varolması idrak edilemez. Her hangi bir varlığın var olmamasını düşünebilirken, bizzat-varlığın var olmamasını düşünemeyiz.¹³⁹ Öyle ki “Bizzat varlık, mutlak yokluğun olumsuzlamasıdır. Ya da her daim birşeyin olduğunun olumlamasıdır,” demek yanlış olmayacaktır.¹⁴⁰

Aslında Platondan beri Batı epistemolojisi, öz ve görünüş arasındaki ilişki problemine mahkum edilmiştir. Ancak varıyla yoğunla bütün entelektüel çaba, özün mantığının tarihsel gerçeklikler karşısında bağımsız olduğunu gözler önüne sermeye çalışmıştır.¹⁴¹ Dahası ikinci kavram ilk kavramı güçlendirmek için de zorunludur denilebilir. 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 kökenleri Yeni Platonculuğun mutlağına dayanır.¹⁴² 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 hakkında Bir demek bile yanlıştır. ‘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.¹⁴³

¹³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis yay., 1996, s.80.

¹³⁷ “Philosophical Background of my Theology, s. 417.

¹³⁸ ST, I, 163-164.

¹³⁹ a.g.e., s. 163-164.

¹⁴⁰ ST, III, s.26.

¹⁴¹ “The Two Roots of Political Thought”, s.102.

¹⁴² ST, I, s. 179-180.

¹⁴³ Plotinus, *Enneadlar*–Seçmeler–, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, 1996, Bursa, s. 39.

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.¹⁴⁴
2. Şartsız, öz ve varoluş arasındaki ayrımla şartlandırılmaz. O, bunların hepsiyle bir bütün olarak saf aktüelliktir.¹⁴⁵
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, bizianlamın, coşkusallığın ve yaratıcı cesaretin lütfünün kollarına bırakan bir semboldür. O, bütün anlamlı düşünce ve eylemde var olan ve bizi şartsız bir şekilde ilgilendiren şeyin sembolüdür. O, obje ve süjenin 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 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, minnetarlıkta, korku ve titremede işaret edilebilir, gösterilebilir.
7. Bu nitelemelerden hiçbiri yeterli değildir. Şartsız kelimesinin his-boyutu yalnız ve yalnız cezbedici ve ürpertici numinous tecrübesinde ortaya çıkar.¹⁴⁶
8. "Dini 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."¹⁴⁷

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

¹⁴⁴ ST, I, s. 279.

¹⁴⁵ "Existential Philosophy", s. 357.

¹⁴⁶ Adams, s.198.

¹⁴⁷ Tillich, "Symbol and Knowledge", *Journal of Liberal Religion*, II, No. 4, Spring 1941, U. S.A, s.203.

'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 içinde Tanrı, Yahwe, Baal, Zeus, ya da Odin olmayıp bütün varlıkların katıldığı *Şartsız*'dir, 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 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.¹⁴⁸ Daha önce de ifade edildiği gibi, Tillich bütün varlıkların katıldığı *Şartsız*ın tümelliği için bireyin varlığını şart koşar. Ancak burada bu koşul *Şartsız*ın *Şartsızlığına* gölge düşürmektedir. Burada, idealizm ile varoluşçuluk arasındaki gerilimlerden birine şahit olmaktadır.

Hatta Tillich'in kendi gözünde, "şartsız aşkın" sözle anlatılamazdır. Tillich'i şartsız, dinî 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 nitelendirmek haksızlık olmayacaktır.¹⁴⁹ Fakat buradak içkinlik Spinoza'da olduğu gibi ontolojik bir objektivizmden ziyade, varoluşsaldır.

C. NİHAİ İLĞİ 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 bunu görmeye çalışalım. Bu soruların cevabını Tillich'in bir pasajında görmeye çalışalım:

Batı düşüncesi, *mitosun* hakiki materyalleri olan, yarı dinî-yarı büyüsel, yarı ilahî-yarı şeytanî, yarı ulvi-yarı sufli, yarı soyut-yarı somut varlıklar şeklindeki "güçler" in yıllanmış esaretinin üstesinden iki gelişmeyle gelmişti. Bu güçlerin birine yani İsrail peygamberinin Tanrı'sına, onların itaatleriyle, söz konusu "güçler" *dini olarak* zapt edildi. Adaletin tanrısı şeklindeki niteliği, onu evrensel Tanrı kıldı. Nitekim bu güçlerin hepsinden daha gerçek olan bir prensibe itaatlarıyla "güçler" *felsefi olarak* ele geçirildi.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Hook, a.g.m., s. 60.

¹⁴⁹ a. g. y.

¹⁵⁰ TC, s. 11.

Görüldüğü gibi din düşünürümüze göre, dinî bir varlık olarak insanın derinlik boyutunu (*dimension of depth*) farklı şekillerde dışa vurduğu 'tecrübeler'e dinî ve felsefî 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 kutsal Kitabın Şahıs Tanrı'sı gâlip gelir ya da felsefenin tümel prensibi veya aklî ilke gâlip gelir. Bir de burada mitosun materyallerinin bir yönünün insanî tecrübelerine dayandığı, öte yandan da bu tecrübelerin döküldüğü kalıplara ya da formlara dayandığı unutulmamalıdır. Bu öz ve formun bütünlüğüne insanın subjektifliği yakasından bakarsak, buna tecrübe diyebiliriz. Ancak 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 ilkedен öteye geçemediği için, insan varoluşunda kendilerini hissettirmek için bu "güçler", gerek bâtil inanç, gerekse de farklı mitoslar altında varlıklarını hissettirmişlerdir¹⁵¹ Hatta çoğu zaman mesela Orta Çağ felsefesinde, felsefî formülasyon içinden doğrulan Yahova'nın buyurucu sesine kalpler açılmaya çoktan hazırdır bile.

Aslında dini mutlak ile felsefî mutlağın birbirinden alakasız olamayacağı bir gerçektir. Belki de bütün mesele bilmek kadar varolmak perspektifinden onların bağıntısı nedir? sorusunu sormak ve bu soruya cevap bulmaya çalışmaktır.¹⁵² Zira bir kişi kendini hem filozof, hem de ilahiyatçı olarak takdim ederse, 'bunların her ikisini de iptal etmemenin', gerekliliğini düşünmesi gâyet tâbiidir. Paul Tillich'e göre de, düşünce varlıkla başlamak mecburiyetindedir; o, varlığın arkasına geçemez.¹⁵³ 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.¹⁵⁴ Tillich bütün varolanların kendisinden pay aldığı Bizzat-Varlık'ı (*being-itself*), her ne kadar yadsısa da, Varlığın yerine koymaktadır. Yeni ihdas edilen, eskinin işlevini görmekle birlikte, adlandırmada ve varoluşu kavrama noktasında daha şumüllü fonksiyonu yerine getirdiği kabul edilmektedir. Zira o, bizzat-varlığın öz ve varoluşun ötesinde olduğunu söyler ve onun biricikliğini korumaya çalışır.¹⁵⁵

¹⁵¹ a. g. y.

¹⁵² TC, s. 12.

¹⁵³ LPJ, s.18-20.

¹⁵⁴ Macleod, 101,

¹⁵⁵ ST, II, 22-3.

Şimdi Tillich nazarında varlık (*being*) ile Bizzat-Varlık (*being-itself*) arasındaki farkı biraz daha yakından görmeye çalışalım: 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. Sözüne ettiğimiz bu varlık metafiziğinin modern felsefedeki uzantısını Kierkegaard, ‘düşünüyorum, o halde varım’ şeklinde formüle edildiğine ve burada düşünce ve varlığın özdeşliğinin altı çizildiğine dikkat çeker.¹⁵⁶ Oysa Bizzat-Varlık, bütün varoluşun temeli ve dayanağıdır.

İşte sözüne 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 dâir 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 kabilinden ve farazî bir temel üzerine arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanatlar serd edilebilir.¹⁵⁷

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, ilk modelde bir bakıma Tanrı’ya giden yol insandan geçer. Tanrı’yla diğer varlıklar arasında bir varlık olarak karşılaşılmaz. 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 beninin 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 kesinlikle mevcut olduğunu ve onun doğrudan doğruya bilinebileceğini düşünür.¹⁵⁸ Çünkü Tillich’de “bilmek demek, bir şeyin varlık olduğunu ya da var olduğunu onaylamak demektir.”¹⁵⁹ “Ebedî hakikati idrak etme ve onu kabul etme bir ve aynı”¹⁶⁰ olduğuna göre ona bir aracıya gerek kalmasızın doğrudan doğruya ulaşılabilir. Bu bağlamda ontolojik din felsefesi tipinin hareket noktası, ‘hem kendi varlığımız

¹⁵⁶ Kierkegaard, Sören; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, Çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., 2001, s. 106.

¹⁵⁷ TC, s. 10.

¹⁵⁸ “Two Type Philosophy of Religion” s.13.

¹⁵⁹ LPJ, s. 20.

¹⁶⁰ Two Types Philosophy of Religion”, s.14.

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 tefekküre uygun bir başlangıç bulabilmek için benim (*self*) dışına çıkılamayacağı ve onun farkındalığının gerekliliğidir.¹⁶¹

Zira Tillich Augustinus da bu fikirlerin varlığına dikkat çeker:

Varlık, öncelikle zekâda ortaya çıkar. Bu Varlık (varlık teki değil), saf aktüelliktir ve bu nedenle ilâhidir. Onu, tıpkı aslında ışığı fark etmeksizin her şeyi ışıktaki gördüğümüz gibi, her dâim görürüz ancak her dem fark edemeyiz. O, herkese ortak biri olarak aracısız bilinir.¹⁶²

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 Varlığının Kitabı Mukadessin Tanrısını karşılamada yetersiz kaldığını düşünür. Çünkü bir Hristiyanın dinî tecrübeye 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 de bütün derdi bir kısmını sonradan eklenti şeklinde değil de, bütün olarak onu ilk kavramsallaştırmada ihata etmeye çalışmaktır. Fakat varlığın temeli dediği bizzat-varlığı da bir prensipten hatta harekete geçirici 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 ahlakî gerekse de duygusal bakımdan bir etki, bir gücün sembolünden başka bir şey değildir. Bir başka ifadeyle burada Tanrı fikri bir tür retorik-politik gücü temsil etmesi bakımından merkezi bir öneme sahiptir.¹⁶³ Toplumsal ve kültürel belleğe iyice kazınmış olan bu türden bir Tanrı kavramı yadsınamaz olduğu için şu ya da bu şekildeki bir güç ya da iktidar mücadelesinde o, kesinlikle hesaba katılır. Dahası ona ne kadar çok dayanılıyorsa, o kadar daha güç kazanılmış ve dolayısıyla da 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-

¹⁶¹ Smith, John E. "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 22 s. 927-928.

¹⁶² TC, s. 13-14.

¹⁶³ CTB, s. 182-3.

Hıristiyan 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.¹⁶⁴

Bu anlamdaki teizm, Kitabı mukaddes ve Protestan akidesindeki personalist Tanrı imajlarını, yaratma ve vahyin aracı olarak kelâmı, Tanrı'nın krallığının ahlakî 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, Kitabı Mukaddes dininin ve tarihsel Hıristiyanlığın mistik ve aşkın yönünü ihmal eder. Bu teizm bakış açısından ateizm, ilah-insan karşılaşmasından kaçma teşebbüsüdür.¹⁶⁵ Elbette Tillich'de de insanın Tanrı'yı bir şahıs olarak tasavvur edip, bu tablodaki karşı karşıya gelmeyi onaylar. Ancak Tillich'in karşı çıktığı klâsik 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 bütünün yapısına boyun eğen olarak mütalaa edilir. Oysa düşünürümüze göre Tanrı, gerçekliği tesis eden ontolojik öğelerin ve kategorilerin ötesinde var olmalıdır. Klâsik 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.¹⁶⁶ 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 subjektivitemizden 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

¹⁶⁴ TC, s. 130.

¹⁶⁵ CTB, s. 183-4.

¹⁶⁶ a.g.e., s.184.

meşrulaştırılan bir ateizmdir.¹⁶⁷ 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 olduğu unutulmamalıdır. "Tanrı'nın ölümü" ilân edilirken onun neşet ettiği kaynağın yani idealizmin de kurduğunun fisiltısını 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 da, Kutsal Kitap'dan personalist öğelere müracaat eder. Bu yönüyle de ikinci tür teizme yaklaşmış olur.¹⁶⁸ 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.¹⁶⁹

Tillich'e göre Tanrı'nın anlamının her şeyden önce Bizzat-Varlık, varlığın temeli ya da varlığın gücü olduğu açıktır.¹⁷⁰ Bu durumda, Tillich'in Ortaçağın çizgisinden mesela Aquinas'dan farkı, Tanrı ifadesinin herkeste yaptığı anlamı tartışmaktan ziyade kendisindeki tanrı kavramını ve dolayısıyla da her kişinin tanrı kavramının farklılığına dikkat çekmiş olması diyebiliriz.¹⁷¹ Nihai olarak ilgili olma, *Varlık* ya da bizi çepeçevre sarmış olan bütün (*whole*) bir gerçeklik¹⁷² 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 hâli hazırda onun karşısında duran insan faktörü gölgede kalmıştır. Demek ki, Tillich'de Ortaçağ düşüncesinden ziyade daha çok varoluşçu öğeler taşıyan Tanrı'nın ya da Bizzat-Varlığın düşüncesinin ufku olduğunu söylemek isabetli olacaktır. İşin aslı o, Bizzat-Varlık karşısında, kişi sayısı ile doğru orantılı perspektifsel ufukların olacağını düşünmektedir. O, Bizzat-Varlık yaa da Şartsız ontolojik ve metafizik bağlamda temellendirmekten ziyade, psikolojik ve personalist zeminde ele alır.

Konu başlığımız olan, nihai ilgi 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 işi 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

¹⁶⁷ a.g.e., s. 184-5

¹⁶⁸ a.g.e., s.184.

¹⁶⁹ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian" s.92

¹⁷⁰ ST, I, s. 235.

¹⁷¹ Rowe, s.32.

olduğuna ve olması gerektiğine dikkat çeker.¹⁷³ İsrail'in, -İbrahim'im, İshak'ın ve Yakup'un-Tanrısı, Mısır halkına kılavuzluk eden 'somut Tanrı'dır'. Bu Tanrı, kendi beyanatının yanında varlık iddia eden öteki şeytani iddiaları tolere etmeyen, hem somutluğu hem de mutlaklığu iddia eden, 'kıskanç bir Tanrı'dır. Milleti ile O'nun arasındaki ilişki kesinlikle ahde (*covenant*) dayalıdır. Bu ahid, emirlere uymayı yani adaleti talep eder.¹⁷⁴ Diyebiliriz ki, felsefi mutlak eğgalini dine ve kültür borçludur.

Aslında Tillich bir bakıma filozofun Tanrısının monoteist gelenekten ödünç alındığını söylemek ister. Monoteist geleneğin ise "arka planında kollektif bilinçaltı, dindarlık ve teoloji vardır."¹⁷⁵ Bu meyanda Tillich de, önce dinin Tanrısı vardı ya da felsefe onu dinden ödünç almıştır anlamında "Tanrı, Tanrı sorununun n varsayımdır",¹⁷⁶ der. Zira Bizzat varlık ya da "Tanrı, niha'i ilginin içeriğinin adıdır."¹⁷⁷ Filozof aslında din'i sezgiyi felsefi kavramlara döker. Hatta bunun içindir ki, pek çok felsefi kavramda dini motifi, din'i ögeleri bulmak mümkündür. Kant'ın Tanrı, zgrlk ve ölümsüzlük kavramları hemencecik akla geliveren örneklerdir.¹⁷⁸ öte yandan felsefeden dine geçişlerde teoloji aracılık yapar. Zira Tanrı'yı Bizzat-Varlık olarak tanımlayarak oluşturulan bir Tanrı doktrini, varlığın felsefi kavramını sistematik teolojiye katar. Düşüncede Şeylerin kavranmasını sağlayan "akli ilke" zihnin hareket noktasındır. Tefekkür için bu başlangıç ya da varılacak nokta kaçınılmazdır. Aslında spontane düşünce film Őeridinin oldukça hızlı bir geişiyken, tefekkürün yaptığı, ayrıntıları ve mekanizmayı ortaya koymak için, söz konusu filmin yeni baştan yavaş çekime alınmasıdır. Aynı Şekilde dinin Tanrısı sadece düşüncenin başladığı sıfır noktası 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 aımladığı din sayesinde doldurur.

Kısacası Tillich, felsefenin Tanrısı ile dinin Tanrısının bir ögesinin özdeşleştirilmesini teklif etmiştir.¹⁷⁹ 'Tanrı vardır' hükmünde bu ortaklık tesis edilir. Öte yandan adaletin Tanrısı Şeklindeki sıfatıyla o, tümel tanrı yapılır.¹⁸⁰ Hatırlanacağı gibi o, "dini, bir Şahsın varlığu ve tümel olarak varlık hakkında ilgili olma halidir", diye formüle etmişti.¹⁸¹

¹⁷² ST, I, s. 21.

¹⁷³ IRCM, s. 29.

¹⁷⁴ ST, I, s. 227.

¹⁷⁵ *Gusdorf*, s.19.

¹⁷⁶ "Two Type Philosophy of Religion" s.13.

¹⁷⁷ ST I, s. 211.

¹⁷⁸ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", s.85.

¹⁷⁹ TC, s.22

¹⁸⁰ a.g.e., s.11.

¹⁸¹ SSOTS, s. 42.

Öte yandan Hristiyan Tanrı doktrini, Varlık nosyonu ile Platon'un İyi İdeasını 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 gölgesinde 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 ahlakî 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 tanık olunur. Çünkü onlar, varlık üstündeki olumlu vurguyu sürdürürken, değerlerin mutlaklığına ilişkin negatif görüşü kabul ederler.¹⁸² Zira Tillich'de esas olarak mutlak yokluk tehdidiyle bir başa çıkma vardır.

Bu noktada Platon'un Tanrısının İyi İdeası olduğu hatırlatılabilir. Ancak bu kavram sayesinde ulaşılan yüce Varlık, her tür düşünülürlüğü (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 tâbi kılmaya zorlarken, Hristiyan düşüncesinde, Çıkış'tan da anlaşılacağı gibi¹⁸³ varlığa tanınan üstünlük, 'iyi'yi varoluşa tâbi kılmaya zorlar.¹⁸⁴ Aynı şekilde Tillich'in Bizzat-Varlığı, Bizzat-iyi ya da Bizzat-Hakikatle özdeşleştirilmesi ya da bunları bizzat iyinin tezahürleri olarak telakki edişi gerçekten dikkat çekicidir.¹⁸⁵ 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 tâbi kılınırken, Tanrı'nın büyüklüğünün ve özgünlüğünün bir başka ifadesini duymaktayız. 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 âdeta onun değere indirgenmesi söz konusudur.

¹⁸² Demons, Raphael, "Tillich's Philosophical Theology", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 19, No:1, September, 1958, 83

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, 54-55.

¹⁸⁵ ST I, s. 207.

Tillich, Tanrı'nın iki görünüşünü olduğunu söylemişti. Bunlardan ilki nihaî ilgi ikincisi ise Bizzat-Varlıktı. Özellikle ilki hakkında yani nihaî ilgi hakkında konuşulduğunda aslında odaklanmış bir kişilik olarak insanın tinsel durumu hakkında konuşulmaktadır. Elbette bu Tanrı diye bir varlık var ve onunla nihaî 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 Nihaî İlgi ibaresi ile Bizzat-Varlık arasında bir gerilim vardır. Nihaî İlgi açısından Tillich'in Tanrısını anlamayı sürdürürsek, bu ilgili olmada rölatiflik kaçınılmazdır. Komu 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 nihaî bir bağlamın varlığını temsil eder.¹⁸⁶ Belki de o, doğal teolojinin nihaînin nihailiğini koruma pahasına insanı ihmal etmenin handikabına düşmek istemez.

Meseleye farklı bir perspektiften bakarsak, hemen hemen aynı sonuca yaklaştığımızı görebiliriz. "Teizmin Tanrısının üstündeki Tanrı",¹⁸⁷ 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 nihaî olarak ortaya çıkması onun değişen yönünü temsil ederken, öte yandan 'Bizzat-Varlık oluşu' ise Tanrı'nın sâbit ve değişmeyen yönünü temsil eder. Elbette onun, teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı'yla kasti da Tanrı'nın değişmeyen yönüne tekabül eder.

Tözcülük, tözleri esas alır ve tecrübeyi arazlara bağlar. Bu, tecrübe bir şeyin asli yapısını etkilemez demektir. Sebep-sonuç ilişkisine ağırlığını Sebep'ten yana koyar. Sebep, aktif sonuç ise pasiftir. Klasik metafiziğin Tanrı'yı "Basit" olarak görmesi bundan kaynaklanmaktadır.¹⁸⁸ 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.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Durfee, Harold A., "The Reformulation of the Question as to the Existence of God" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 3, Mar., 1968, s. 387-388.

¹⁸⁷ CTB, s. 190

¹⁸⁸ Aydın, Mehmet, "Süreç (Pross) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Âlem'den Allah'a'nın içinde*, Ufuk Kitapları, 2. Baskı, 2001s.40.

¹⁸⁹ a.g.e., s. 41-42.

Yine benzer gerilimleri onun sevgi, güç ve adalet analizinde de görmek mümkündür. Mesela sevgi kavramına göz atacak olursak, sevgiyi, ahlakî 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 süreleyici ve yabancılaşmanın üstesinden gelen varoluşsal bir güç olarak telakki edilmiştir. İşte bu sevgidir ki, ilahi sevgide kök salar.¹⁹⁰ Varlığın rasyonel niteliği şeklindeki yorum onun Bizzat-Varlık düşüncesiyle yani nihai bir bağlam problemiyle örtüşürken, varoluşsal motive edici ya da ilâhi sevginin bir şavkı şeklindeki yorumu ise, Tanrı'yı Nihai İlgi olarak görmesiyle paralellik arz eder. Burada ifade edilen ilk türdeki Spinozacı anlamda ya da "entelektüel sevgi, zihnin en rasyonel durumunda zeka ve duyguyu birleştirir."¹⁹¹ Demek ki sevgi teması altında Tillich, insanın bir yandan ontolojik olarak, öte yandan da varoluşsal olarak kendini gerçekleştirmesinden söz eder, diyebiliriz. Aslında T.M. O'Keeffe'yla birlikte onun, burada Heideggerci anlamda bir ontik ve ontolojik kavram ayırımına gittiğini söyleyebiliriz.¹⁹²

Tillich düşüncesinde, somut tanrı tümele terfi edince, Tanrı'dan ayrı düşünülemez olan, onun 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 dâir temel bir iddiada bulunulmuş demektir. Bizim temel ontolojik analizimize göre, Bizzat-Varlık, güç ve adalet kadar sevgiyi de imâ eder."¹⁹³ Buradaki sevginin hatta ilâhi sevginin varoluşu kavrayan bir sevgi olup olmadığı sorulmalıdır. Ona kulak vermeye devam edecek olursak, "Tanrı, sevgidir ancak artık ilahî sevgidir. İlahî 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."¹⁹⁴

Sevgi, güç ve adalet, ilahi temelde bir bütündür ve insan varoluşunda da öyle olması gerekir.¹⁹⁵ 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

¹⁹⁰ LP J, s. 21, vd.

¹⁹¹ ST, I, s. 72.

¹⁹² O'Keeffe, Terence M., "The Metaethics of Paul Tillich: Further Reflections", in *The Journal of Religious Ethics*, Spring 82, Vol. 10 Issue 1, p.136

¹⁹³ LP J, 109

¹⁹⁴ a.g.e., 109-110.

¹⁹⁵ a.g.e., 109

sevgidir. Elbette bu, sevginin adaletle eklenmesi anlamına gelmez. Gerçekten somut durum, adalette zımnen var olan sevgi sayesinde tam olarak açığa çıkar.¹⁹⁶ Sevgi, adalet ve güçteki yaratıcı ögedir.¹⁹⁷ Görüldüğü gibi dinin Tanrısı'nın vazgeçilmez sıfatlarının yorumlanmasından ziyade, asıl doğalarından uzaklaştırılarak metafizik bir bağlamda tartışıldığına şahit olmaktayız. 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 v.b. sıfatları da Şartsızın Şartsızlığını yakalamaya geçit veren ontik semboller olarak mütalaa edilebilir.¹⁹⁸

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.¹⁹⁹ Tillich burada nihânin 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.²⁰⁰ İşte Tillich sevgi, güç ve adalet analizinde bir yandan ontolojik olarak onların mutlaklıklarından taviz vermezken, öte yandan da insanî gerçeklik olarak rölatif olmalarını teslim eder.

Aslında bütün sentez ve analiz işlemlerinden sonra tefekkür bir yandan Kitabı Mukaddes'ten öte yandan da ontolojiden gelen iki farklı sesin olduğunu itiraf etmek ister. Kitabı 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, Kitabı Mukaddes'in Tanrısını ise sadece ve sadece bize onun kendini vahiy aracılığıyla açtığı kadarıyla bilebiliriz.

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

¹⁹⁶ a.g.e., s.15

¹⁹⁷ a.g.e., s. 82-83.

¹⁹⁸ Adams, s. 267-8.

¹⁹⁹ MSA, s. 127-8.

²⁰⁰ Demons, Raphael, "Tillich's Philosophical Theology", s.83.

farklı farklı şekillerde söylemekten ibarettir der. 'Öyle ki din somut, parçalanmamış bir bütün halindeki insanı muhatap alır ya da dönüştürmeye çalıştığı insan bu şekildeki insandır. Varoluşçuluğun tasvir ettiği ya da ortaya koyduğu insan da burada ve şimdide olan insandır. Bir başka ifadeyle varoluşçuluk insanı dinin kapısının önünde bırakıverir. 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 câizse varoluşçuluk aşağıdan başlayarak yol alırken özcülük yukarıdan başlamaktadır.

III. TİLLİCH'DE ATEİZM PROBLEMİ

Her ne kadar konu başlığını, Tillich'de Ateizm Problemi şeklinde koyduysak da, Tillich teoloji çevrelerinin vazgeçilmez isimlerinden biridir. Ancak o, açıkça "Tanrı'nın var olmadığını"²⁰¹ söylemektedir. Buradan hareketle Tillich'in bir ateist olduğunu söyleyebilir miyiz? Acaba o, bu tezini neye dayandırmaktadır? Kendi sistemi açısından meseleye baktığımız zaman bir çelişkiyle karşılaşır mıyız 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 klâsik 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."²⁰² 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, Tanrı'nın doğasını inkar anlamına gelir. Onu inkar etmek kadar Tanrı'nın varoluşunu tasdik etmek de ateist bir tutumdur."²⁰³

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 yadsımaktadır. Aynı şekilde 'Tanrı var mıdır' sorusu zımnen onun varlığını idrak edilebilen bir tür kendilik ya da varlık (*entity*) olarak kabul eder. Oysa Tanrı'nın varlığını ileri sürmek anlaşılmasız bir şeydir. Elbette Tillich Tanrı'nın varolmasının anlaşılmasız olduğunu söylerken kast ettiği, bu 'yuvarlak bir karenin varolmasının' anlaşılmasız 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 düşünülememesinden

²⁰¹ ST, I, s. 205.

²⁰² a.g.e., s. 205.

²⁰³ a.g.e., s. 237.

kaynaklanır. Bu nedenle de onun var olduğunu ya da olmadığını ileri süren ifadeler anlaşılmalıdır.²⁰⁴

Yine Tillich'e göre 'Tanrı'nın varoluşu' düşüncesi öz ve varoluşun yaratıcı temeli olarak kabul edilen Şartsız düşüncesiyle 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.²⁰⁵ Demek ki, Tillich Tanrı var değil derken onu bu sonuca götüren iki gerekçesi vardır. a) İlk, Tanrı kavramı ile varoluş kavramının birlikte düşünülmesi mümkün değildir. Tanrı Bizzat-Varlık olarak 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 demek, uzam, zaman, nedensellik gibi varlık kategorilerini gerektirir oysa onun gözünde Tanrı için bunları düşünmek pek mümkün gözükmemektedir. Tanrı'nın sonsuzluğunu işin başında 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, 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.²⁰⁶ Zira Tillich *demonic* (şeytanî) kavramını bizzat-varlığa da uyarlar. İlâhi olanın derinliğinde Schelling'in etkisiyle hem ilâhi hem de şeytani yani hiç kimsenin anlayamadığı irrasyonel bir şeyin olduğunu ileri sürer.²⁰⁷ 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.²⁰⁸

²⁰⁴ Rowe, s.74-5.

²⁰⁵ ST, I, s. 204-5.

²⁰⁶ TC, s. 5.

²⁰⁷ "Philosophical Background of my Theology, s.415.

²⁰⁸ DnF, s. 90-91.

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 ayırım olduğunu ima etmiş olmamızdan kaynaklanır. Ona göre, Tanrı öz ve varoluş ayrımının ötesindedir. Öz ve varoluş Tanrı da bir ve aynıdır; Tanrı'nın özü kesinlikle varolmasıdır da. Diyelim ki, x'in bir varlık olduğunu düşünürsek, diğer türlerden ayrı bir özünün ve varoluşunun olduğunu imâ ederiz. Ancak Tanrı'nın özü onun var olma edimiyle aynıdır.²⁰⁹ Öyle ki "Tanrı" ve "varoluş" kelimeleri tamamen kesin olarak ayrılırdı, bu, Hıristiyan apolojistlerin en büyük zaferi olabilirdi. ...Tanrı var değildir. O, öz ve varoluşun ötesinde Bizzat-Varlıktır.²¹⁰ Tillich bu noktada Skolastiktekilerle aynı düşündüğünün altını çizirken, onların kendi tezleriyle çeliştiğini de belirtir: "Skolastikler Tanrı'da öz ve varoluş ayrımının olmadığını söylediklerinde haklıydılar. Ancak onlar Tanrı'nın varoluşuna dâir konuştuklarında ve ispat etmeye kalkıştıklarında ilk savlarından sapsmış oldular."²¹¹

Tillich'in Tanrı'nın var olmadığı şeklindeki fikrini kendi sistemi içinde düşündüğümüz zaman anlamlı gelmekle birlikte, Onun aynı zamanda, var olduğunu da imâ ediyor olduğunu düşünebilir miyiz? Her şeyden önce Tillich, Bizzat-Varlık ya da Tanrı'nın dünyayı aştığını ve var olan her şeyin ondan pay aldığını²¹² söyler. Yine Tanrı'nın başlangıcı ve sonunun olmadığını, var olmamanın sadece Tanrı'yla ilişki dışında lafzî olarak yokluk olduğunu, Tanrı'nın ontolojik düzlemde var olmamayı önlediğini, Tanrı'nın başlangıcı ve sonunun bizzat kendisi olduğunu²¹³ 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 analogikse bunun mahiyetini bizzat onun vuzuha kavuşturması gerekirdi. Kaldı ki bir şey hakkında konuşma onun dilde varlığını göstermez mi?²¹⁴ Öte yandan tümeller tartışması perspektifinden meseleye tekrar 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, ezililikten varolduğu şeklindeki kanaatle özdeşleştirilir.²¹⁵ Nitekim onun

²⁰⁹ Rowe, s.78-80.

²¹⁰ ST, I, s. 205.

²¹¹ a.g.e., s. 205.

²¹² a.g.e., s. 237.

²¹³ a.g.e., s. 189.

²¹⁴ Rowe, s.82-85.

²¹⁵ Hook, "The Atheism of Paul Tillich", s. 62.

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 nihaî 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 saldıği 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 yaratıcılığından pay alarak öz ya da nüve olmaktan varoluşa geçer.²¹⁶

Bize öyle geliyor ki, Tillich burada Hıristiyan 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 şekilden mahrum madde anlamında tasavvur eder. Varlık, kendisini vücuda getiren ve olduğu gibi görünen surettir,”²¹⁷ diye düşünmüşlerdi. Madde-form ikilisi şeklinde ortaya konan ilk madde (*prime matter*), tümüyle potansiyel olarak varolan, her tür özellikten yoksun bulunan dayanaktır. Bütün fizikî nesnelere aynı olan aktif güç, ilk ilkeler ya da form tarafından şekillenen maddedir. 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, ilk madde.²¹⁸

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 ki bu da bir anlamda zımnen psikolojik ve metafizik bir açlığa delalet eder.²¹⁹

Sidney Hook bu konudaki analizini şöyle sürdürür: Tillich aslında yığınım Tanrı’sının varolmadığını düşünür. Hatta o’nun varoluşuna inanmanın bir idole inanmak ve eninde sonunda

²¹⁶ ST, I, s. 252-5.

²¹⁷ Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?* çev. M. İpşiroğlu & S. K. Yetkin, Kaknüs Yay., 1998, s. 52.

²¹⁸ Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 460.

²¹⁹ Hook, “The Atheism of Paul Tillich”, s.59-60.

batıl inancı kucaklamak olacağına dikkat çeker. Tanrı diğer varolanlar arasına en yüksek dâhi olsa da 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.²²⁰ 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, yani yeter-sebep ilişkisi çerçevesinde ilâhi töze ulaşamaz. Çünkü, hali hazırdaki hayat tarzımıza göre, zekâmızın idraki duyuyula başlar. Bizim, oradan nedensellik kategorisi ile Tanrı'ya yükselmemiz gerekir. Bu, kolay bir şekilde, kozmolojik terimlerle yapabilecek 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.²²¹ 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 varoluşunu bir taş, bir yıldız seviyesine düşürür ve sonuçta Tanrı'nın söz konusu düzleme indirilmesi ateizmi sadece olası değil, kaçınılmaz da kılar.²²²

Tillich'e göre 'Yüce Varlık' ya da Tanrı' dinî edimde Nihâî 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 de dinî edimin, adamanın ve zühdün uygun bir şekilde işlemesi beklenir ancak insan zihninin tâbir caizse kısa devre yaptığı söylenebilir.²²³

Meseleye yukarıda ima edilen içkinlik-aşkınlık meselesinden bakmaya devam edecek olursak, "Tanrı, dünyanın sürekli yaratıcı temeli olması bakımından içkinken, kendi özgürlüğü açısından ise aşkındır."²²⁴ Var olan her şeyin ondan pay aldığı gerçeğini dikkate alırsak, onun içkin olduğunu düşünmeye başlarken, öteki varolan şeyler olmasa da, onun Bizzat-Varlık

²²⁰ a.g.m., s. 62.

²²¹ "The Two Types of Philosophy of Religion", s. 18.

²²² a.g.m., s. 15, 18; ST, I s. 206-8.

²²³ "The Religious Symbol", s. 314-315.

²²⁴ ST, I, s. 263.

olması gerçeği onun dünyayı aştığını gösterir.²²⁵ Nitekim Tillich, onun, mantıksal olarak ve ontolojik olarak bütün varolanları önelediğine işaret eder.²²⁶ 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 de onun Tanrısının felsefenin ve dinin tanrısından öğeler 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 (Hegelcilik). 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;
- b) Dogmatizime, 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.²²⁷

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 klâsik teizmin bir değillesinde aranması gerekir. Klâsik 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.

²²⁵ a.g.e., s. 237.

²²⁶ "The Two Types of Philosophy of Religion", s. 25.

²²⁷ Özcan, Zeki, *Din Felsefesi'ne Önsöz* (Paul Tillich), s. 9.

IV. TANRI'NİN KANITLANAMAZLIĞI

Tillich 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.²²⁸ Kısacası “Şartsızın temsilcileri olan Tanrı ya da onun yerine başka bir şey, varlığı ya da yokluğu tartışılması gereken şeyler değildir.”²²⁹

İşte ona göre, 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 kanıtlama 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.²³⁰ Tam olarak Şartsız da esasında, bu esnada zuhur eder. Bu nedenle kanıtlanmaya çalışılan Tanrı*, 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.²³¹

Öte yandan Tillich, Tanrı kanıtları dikkatlice tahlil edildiği zaman onların insanî bir gerçeğe atıfta bulduklarına 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 kanıtlar ne de Tanrı'nın varoluşunun delilleridir. İnsanî sonlulukta imâ 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 insanî durumu yani Tanrı sorunun mümkün ve zorunlu olarak ortaya çıkışını analiz eder.²³²

²²⁸ ST, I, s. 204-5.

²²⁹ “The Religious Symbol”, s.315.

²³⁰ ST, I, s. 272.

* Tanrı'nın Kanıtlanırlığıyla ilgili geniş bilgi için bkz., Taylan, Necip, *Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, 1998.

²³¹ TC, s. 40; DF, s.31.

²³² ST, I, s. 205-6.

İşte bu gözlükle bakılınca her bir kanıtta insana dâir farklı manzaralar görülür. Mesela “kozmojik Tanrı kanıtı, kategorik sonluluk kaygısını kabul eden ve üstesinden gelme cesaretini bulmaya yönelik bir arayış, bir sorundur.”²³³ 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 kozmojik kanıtın sunduğu imgeler ve sembollerin cevap verip verememesi, onun üstesinden gelebilme cesaretini temin edip edememesidir. Yine bu bağlamda tıpkı kozmojik kanıtın varlığın temeli sorununu formüle etmesi gibi, teleolojik kanıtta anlamın temeli sorununu formüle eder.²³⁴ Görüldüğü gibi, ona göre akıl, kozmojik 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 ki, teleolojik kanıtın anlamın temeli sorununa cevap olduğunu söyler. Ashında bu, bir bakıma öyle olmasını istemesinin ya da kendi düşüncesinde temelde olanın Varlık değil de Anlam olduğunun gizli bir ifadesidir.

Ontolojik kanıtta da bu perspektifden 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 insanî gerçekliğin bir dışa vurumunu görmek mümkündür.²³⁵

Tillich’in aklı teorik ve pratik akıl olarak mütalaasını hatırladığımız zaman mesela ontolojik kanıtı 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 aklı yetisini de tek yönlü olarak düşünmüştür. Bu düşüncesinin sonucudur ki, Tanrı’yı da 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

²³³ a.g.e., s. 209.

²³⁴ a.g.e., s. 210.

²³⁵ TC, s. 15; ST, I, 206-8.

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 ayrılmamın ne de etkileşimin düşünülebildiği özdeşlik noktasıdır. Bu, esas olarak edim de olduğu kadar bilmede de obje ve sujenin ayrılması ve birbirini etkilemesine işaret eder. Objeye ve sujenin esası, teorik ve pratik açıdan bir konu şeklinde, insana obje olamaz. Tanrı, sujeler 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-suje korelasyonuna 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.²³⁶

Bu paradoksal durum, Tanrı'nın bir yandan Bizzat-Varlık ya da varlığın temeli olarak objeye ve sujenin esası ve de suje 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 söylese 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 dâir 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 imâ 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 düşünülemeyen şekilde 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.²³⁷

Onun nazarında ahlâk kanıtı da ya ontolojik olarak ya da kozmolojik olarak yorumlanmalıdır. Eğer kozmolojik olarak anlaşılırsa, o, ahlakî değerlendirme olgusu ya değer

²³⁶ "The Two Types of Philosophy of Religion", s. 25.

²³⁷ a.g.m., s.15; ST, I, s. 206-8.

ve mükemmelliğin nihâî birliğini garantileyen en büyük varlığa ya da değer yaratıcı süreçlerin gâlip gücüne inanmayy esas alan bir çıkarsamadır. Ahlâk kanıtı, ontolojik tarzda yorumlanırsa, ahlâki buyruğun şartsız niteliğinin tecrübesi, 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 rasyonel varlık kavramından yola çıkıp, şüpheye karşı koyarken, Augustinus da mistik tecrübe! sayesinde Descartes'la yollarının kesiştiği söylenebilir.²³⁸ Ancak burada Augustinus'un mistik tecrübesinin bir nevi Descartes'ın 'düşünüyorum, o halde varım' önermesiyle paralellik arz ettiğini söyleyen Tillich, elbette söz konusu mistik tecrübede dinî öğeler olmakla birlikte baskın motifin düşünce ya da tefekkür olduğunu söylemek ister.

Yine ontolojik kanıt çarpıtılmadan anlaşılırsa, bizzat-varlığın gerçekliğinin düşünce tarafından ön varsayıldığı 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 irdelendiği zaman Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamasa da onlar, bir yandan insan ruhunun Tanrı'yı bilme iştiağını ortaya koyarken, da öte yandan da Bizzat-varlığın varlığını ima ettiğini ya da varsaydığını demek ister.²³⁹ Genel olarak Tanrı kanıtlarının özel de de mesela ontolojik kanıtı 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 iştiağta zımnen onun varlığını ima eder. Demek ki Tillich, rasyonalist metafiziğin ürünü olan ve âdeta 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 alırsak, düşünme ile varlığın tamamıyla bir özdeşliğinden söz edilecek ve Tanrı'ya büyük payeler verilmiş olsa da en büyük akıl olacaktır. Bu durumda Tanrı, insanî varoluşa bir öteki olarak girmekten ziyade, insanın tefekkür aktivitesinin bizatihi kendisi, Tanrı'nın varlığının yansıtıcı yüzeyi ya da aynası olacaktır.²⁴⁰ İşte Tillich klasik metafiziğin Varlık düşüncesinin yerine bizzat-varlığı koymakla, varoluşsal bir farkındalıkta hâzır nâzır olan Bizzat-Varlık'ın (Being-Itself), en büyük varlıktan ziyade varlığın gücü olduğunu ifade etmek ister. Zira Bizzat-Varlık varoluşsal tecrübede ifşa olur.²⁴¹ Varoluşsat tecrübede yakalanan Hakikat konusunda Tillich, Augustinus'la mutabık olduğunu söyler:

²³⁸ "The Two Types of Philosophy of Religion", s.20.

²³⁹ Rowe, s.92, 95.

²⁴⁰ Klemm David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği," *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*'in içinde, der. ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma, 2002. s. 348.

²⁴¹ "Two Types of Philosophy of Religion", s. 25-6.

Hakikat (veritas),Tanrı'dır. Esasında hakikati inkâr 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.²⁴²

İşte bunun içindir ki Tillich,“Tanrı'nın, Tanrı sorununun ön varsayımı olduğunu”²⁴³ 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”²⁴⁴

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 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, ve bu güzergâh, dinî bilincin gittikçe artan *kaybına* gider.²⁴⁵

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 imâ eder.

Yine Tillich’in *Systematic Theology*’indeki Bizzat-Varlık olan Tanrı’yla *Courage To Be*’deki ‘Tanrı’nın üstündeki Tanrı’ temelde aynı Tanrı gibi gözükse de yukarıdaki gerçeği farklı bir şekilde dile getirirler. Zira Tillich, *Courage to Be*’nin Tanrı’sına insanın anlamsızlık ve ümitsizliğin sınırındaki 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 imâ edilen sorunlara Hristiyan vahyinin verdiği cevap olduğunu söyleyebiliriz. Bunun içindir ki bu Tanrı Hristiyan vahyinin ürünü olan belirli

²⁴² a.g.m., s. 12.

²⁴³ a.g.m., s.13

²⁴⁴ a.g.m., s. 22.

²⁴⁵ a.g.m., s.12

semboller sayesinde tasvir edilir.²⁴⁶ Aynı şekilde Tillich'in *Love, Power and Justice* isimli eserinde özellikle de sevginin daha ziyade değer-ontoloji ilişkisinde ele alınmas nedeniyle bu sevginin beslendiği kaynak felsefi mutlak iken, *Systematic Theology*'nin esas aldığı sevgi temasında dinin Tanrısı dominanttır.



²⁴⁶ *Martin*, s. 158.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TİLLİCH'İN DİNİ SEMBOL ANLAYIŞI

I. GENEL OLARAK SEMBOL

Çalışmamızın üçüncü bölümünde Tillich'de dinî sembol konusunu ele almaya çalışacağız. Ancak Tillich'de sembol, gösterge, mit ve dinî 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 nihaî sınırı olmadığı gerçeğine dayanır.¹ Bir başka ifadeyle lafzî dilin ulaşamadığı ya da ifade etmekte yetersiz kaldığı hakikatler, sembolik olarak anlaşılabilir ve kavranabilir.² 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 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.”³ Dolayısıyla bilimsel ve imgesel düşünüş modlarının birbirinden farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. Bilim imgelemin 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.⁴

Ancak ifade edilen ilk düşünme biçimi ya da yegane düşünme modu olarak kabul edilmek istenen bilgi nosyonu, insanın kültürel ve yaratıcı etkinliğini tanımlamada yetersiz

¹ Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key, -A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art-* Amentor Book, New York and Toronto, 1951, s.236-237.

² Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 89.

³ Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yay., 1998, s.7.

⁴ a.g.e., s.20 vd.

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"⁵ daha kuşatıcı olacağına işaret etmiştir. Hatta Susanne Langer bize "işaret kullanımının zihnin asli ilk tezahürü"⁶ olduğunu söyler. Nitekim yapısalcı ve işlevselci çözümlemenin, ilkel düşünceyi 'bilissel' açıdan değil de, 'simgesel' açıdan yorumlaması doğrusu dikkat çekicidir.⁷ 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 âdeta sembol üreten bir fabrika gibi düşünebiliriz. İnsan, doğal çevresini imgelem sayesinde aşar ve özgürlüğünü bu yolla ifşa edebilir.⁸ 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 dünyaya" sembollerle geçit bulur.⁹ Demek ki, insanın yaşamın doğal sınırlarını aşması ve dünyasını sürekli olarak yeniden biçimlendirmesi ve kurması onun sembolleştirme yeteneği sayesinde.¹⁰ Sembol yoluyla insan, bir katılma faaliyetinde ve bir benzerliğin temin ettiği basamak sayesinde kendini aşan bir boyuta yükselir.

Peki, nedir sembol? İbranice'de '*mashal*' Grekçe'de '*ymballein*' ve Yunanca'da '*symbolon*' olarak karşılanan sembol, iki yarım parçanın –gösteren ve gösterilenin– bir araya getirilmesi anlamına gelir.¹¹ 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 imâ eder. Bir kişinin elinde olan parçanın biri, sembolün 'sembolize edici ögesi' 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

⁵ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., 1997, s. 42.

⁶ Langer, s.35.

⁷ Goody Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, 2001 Ankara, s.35.

⁸ Avis, Paul, *God and the Creative Imagination*, London and New York, Routledge, 1999, s. 104.

⁹ Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne*, s. 56.

¹⁰ a.g.e., s. 80.

¹¹ Durand, s. 16.

aşkar olan yönü diyebileceğimiz sembolize edici form ile anlamın ufkunu oluşturan 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.¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵

Şimdi de sembolün belirgin niteliklerine daha yakından bakacak olursak: Sembolün en önemli özelliklerinden biri, onun çok anlamlı oluşudur. Bu nedenle sembol, nihaî 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' 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 iç güdülerle bağlantılıdır; içgüdülerin basitçe varsaydığı biçimlerdir.¹⁶ 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.

¹² Heisig, W. James, "Symbolism" in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 14, Macmillan Publishing Company, New York London, 1986, s. 204; Trías, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", in *Religion*, ed. J. Derrida and G. Vattimo, Stanford University Press, California, 1998, s.103.

¹³ Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, New York, 1958, s.61

¹⁴ *Avis*, s. 103-104.

¹⁵ *Durand*, s. 52.

¹⁶ Jung, Carl Gustav, *Din ve Psikoloji*, s.77-78, 123.

Demek ki Jung'a göre, kolektif bilinç altından spontane olarak zuhur eden semboller ve imgeler, insanı hâli hazırdaki 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.¹⁷ 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."¹⁸ İşte Platon, bu nedenle sembolleri ve mitleri kullanır. Bu demektir ki, öz ve varoluş ilişkisi hakkında konuştuğumuz zaman, bu ilişki kavramlardan ziyade sembollerle sağlanır.¹⁹

Şimdi meseleye bu perspektifden bakınca "sembolik yetenek sayesinde insan sadece işaretlerin yüzeysel alemine yani fizik nedenselliğin alemine değil, aynı zamanda sembolik zuhurun yani libidonun durmak bilmez dönüşümü sayesinde kesintisiz olan sembolik yaratılışın alemine aittir. Demek ki, insanda sembolik işlev 'geçiş' yeridir, zıtların toplandığı yeridir: Sembol özünde ve etimolojisinde 'zıt çiftlerin birleştiricisidir.'²⁰ 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 arsında kurulmuş olan oldukça iyi bir diyalogdur.²¹

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 esash bir işlev görürler. Yine sembolü bütünüyle kavramsal dille tüketmek mümkün değildir. Nitekim hiçbir kavramsal kategori sembolün bütün semantik olasılıklarını tüketemez.²² Burada ifade edilen özelliklerden dolayıdır ki, toplumsal bir değişim ve dönüşümde sembollere esash 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

¹⁷ Meslin, Michel, *Pour une Science des Religions*, ed. du Sevil, Paris, 1973, p. 196.

¹⁸ Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdülhatif Tüzer, Lotus Yay., İstanbul, 2000, s. 59.

¹⁹ "Philosophical Background of my Theology", s. 413.

²⁰ *Durand*, s. 54.

²¹ a.g.e., s. 54-9.

²² Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meanings*, Texas Christian University Press, Eighth Printing, 1976, s.55-7.

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 gerekir: 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.²³

Sembolün sonsuz, gizemli olanın somutta tecelli etmesi gerçeğinden hareket eden P.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 gerçeklik de, kendini ifade aracı olarak sembollere ya da somut dile başvurur. Son olarak da bilinçaltının uçsuz bucaksız karmaşıklığı bir şekilde gün yüzüne çıkıp kendini sunacak aracı özellikle *rüyada* 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.²⁴

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 da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak ifade etmek zorunda olan ve bunu da yani uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzelter ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işarettir.'²⁵ Burada olan somut ile gönderilen arasındaki mesafeyi imgelem doldurur. Maurice Merleau-Ponty'e 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.²⁶

²³ Trias, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", s.107-8.

²⁴ Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Beacon Press: Boston, 1969, s12-4; Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 54.

²⁵ *Durand*, s. 11-13.

²⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, s. 37.

İmgelemin bir ucu hali hazırda olan şimdiye değerken, öteki ucu ise henüz görünmeyene değer. Demek ki imgelem, düşünüşte daha önce somutlaşan bir imge sonradan oluşacak olan imge için 'burada ve şimdilik' işlevi görerek, imgenin diğer yüzünün tamamlanmasına destek olur. Nasıl ki, özellikle de 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.²⁷ Aslında onların süratle nüfuz edici oluşları, belirme ile kaybolmanın arasında bulunuşları belirgin vasıflarıdır. 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 değer 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."²⁸

Öte yandan sembolün işlevselliği göz önüne alındığı zaman, sembol anlamı büsbütün açmaz. Bir kısmını ifşa ederken, diğer kısmı ise örter ve gizler. Sembolün etimolojisine baktığımız zaman da iki parçanın biri el altında, meydana iken, öteki parçası gizlidir.²⁹ 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.³⁰

Bir sembolün kurucu öğeleri iyice tahlil edildiği zaman onun içinde hem *linguistik* hem de *linguistik olmayan* ya da semantik ve semantik olmayan bir şeyin olduğu fark edilir. Sembollerin *linguistik* karakterini, 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 düzenine sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ancak *linguistik olmayan* boyut tamamen *lingüistik* olan kadar varlığını derinden hissettirir.³¹

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,

²⁷ Wach, 61.

²⁸ Durand, s. 98.

²⁹ Heisig, W. James, "Symbolism" s. 204.

³⁰ Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos and Logos" in The History of Religions, ed., 1987, The America Academy of Religion, s.240.

³¹ Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 53-4.

kir lafzi kutsal perspektifinden anlamın üstüne insanın kirli durumu kazınarak asıl olan bu ikinci niyetsellik verilmiş olur. Burada lafzi anlam apaçık iken sembolik anlam gizli ya da şeffaf değildir.³² 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.”³³ Lafzi anlamın öncelikli işlevinin köprü kurmak olduğunu unutmamamız gerekir.

Yine anlamın hem mantikî 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. Mantikî açıdan ise o, bir anlamının taşıyıcısı olmasıdır. Bazı anlam-ilişkilerinde bu mantikî yön gölgede kalır ve zımnen kabul edilirken, ötekinde ise baskın konuma gelebilir. Sözüne 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.³⁴

Demek ki “sembolik bir ibare anlamın farklı kıyılarını bir araya getirir ve ayrıca onları yeni bir birliğe dönüştürür.”³⁵ 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.³⁶ Üstelik işaret işaret ettiği şeyden pay almaz.³⁷ 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 anlama gönderme yaptığında nihayet tam anlamıyla sembolik imgeden söz ederiz. ‘Betimlenemez olan aşkınlığı betimleyemediğinden sembolik imge, ebediyen soyut bir algıyla somut tasvirin şekil değiştirmesidir.’³⁸

³² Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, s15.

³³ *a.g.e.*, s. 16.

³⁴ *Langer*, s.55.

³⁵ Emmet M., Dorathy., *The Nature of Metaphysical Thinking*, London Macmillan, 1949, s.106.

³⁶ *Durand*, s.8

³⁷ *DF*, s.43.

³⁸ *Durand*, s.8-10.

B. METAFOR

Sembol deyince hemen akla gelen kavramlardan biri de şüphesiz metafordur. Öyleyse nedir metafor? Her şeyden önce metaforda, 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.³⁹ Dolayısıyla metafor, sadece başka bir şey sayesinde bir şeyin ismi olmayıp, daha ziyade bir şeyi başka bir şey ışığında, görme, tecrübe etme ve anlamadır.⁴⁰ 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.⁴¹

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 pelerininden” bahsetmesinde asıl anlam ile vasıta anlam arasında bir gerilim vardır.⁴² Ne var ki bu gerilim zihnin imgelem ve yaratıcı gücünü tetikleyerek yeni anlam şoklarına yol açar. Bütün bedenler çimendir” (Isaiah 40) metaforundaki ‘semantik şok’ ‘semantik yaratıma’ götürür.⁴³ Shakespeare 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.⁴⁴

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.⁴⁵ 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, sembollerin sadece linguistik yüzeyleridir.⁴⁶ Sembol ve metafor arasındaki ilişki lafzi ve lafzi olmayan bir fenomen arasındaki fark olarak da ifade edilebilir.⁴⁷

b) Metafor sadece kelimeler dünyasına aitken, semboller gerçeklik sahasına aittir. Metafor logos dünyasında oluşurken, semboller yaşam ve logos arasında ayırım yapmaz.

³⁹ Avis, 94.

⁴⁰ a.g.e., s.97.

⁴¹ Stanford, W. B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, Oxford:Blackwell, 1936, s.100-101.

⁴² Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 50.

⁴³ Stiver, Dan, R., *The Philosophy Religious Language: Sign, Symbol & Story*: Blackwell, Publishers, 2002, s.116.

⁴⁴ Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 51

⁴⁵ a.g.e., s.53.

⁴⁶ a.g.e., s. 69.

⁴⁷ Stiver, s.122.

Sembol, güç ve formun uzlaştığı yerde doğar. Semboller kutsal dünyaya sınırdırlar, yakındırlar. Metafor büyük ölçüde keyfi 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 eşliğindeki 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 güç ve formun rastlaştığı yerde doğar. Mesela Kutsal, onun etkinliğinin taşıyıcısı ya da formu olarak taşa, suda ağaçta tezahür eder. Demek ki, metafor sözlerin ve linguistiğin dairesinde dönerken, aksine sembol, yaşamın, duyguların ve dünyanın sarsılmaz coşkuluğuna ve dolululuğuna demir atar.⁴⁸

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.⁴⁹ 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, o dokuyu bilmeyen için bir işaretten öteye geçemez. Alegorinin yerine kendi başına bütünüyle anlamın ifşa olmasına imkan veren doğrudan bir söylem konulabilir. “Alegori tirmandıktan sonra ayağımızla ittiğimiz merdivendir.”⁵⁰ Şu halde allegori ile sembol arasındaki farkları kabaca şöyle ifade edebiliriz: Allegori, genel olarak gösterilenin uzlaşım tasviriyken, sembol de böyle bir uzlaşımından söz edilemez; ilki aslında ekonomik bir biçimde gösterileni tercüme ederken, sembol bir tecelliden başka bir şey değildir. Allegori, 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.⁵¹

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.

⁴⁸ Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s.59-61, 64.

⁴⁹ Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, s16.

⁵⁰ Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory*, s. 56.

⁵¹ *Durand*, s.14.

Söz konusu gerçekliğe sadece sembollerin dolaylı aracılığıyla ulaşabilir. Bu semboller ise gerçekliğini nesnel, duygusal ve toplumsal düzlemlerden ödünç almıştır.⁵² 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 imge de 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 öznelğin yeniden derinleşmesine imkan sağlar.⁵³

Aslında bu esnada sayesinde 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.⁵⁴ Kutsalın en dolaysız dile gelişi dini semboller sayesinde. Ancak dinî bilincin içeriği mitsel bilincinkiyle 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 olmakla birlikte, onların formları farklıdır. Dini form, 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 örgünün ilmekleri 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.'⁵⁵ Ancak burada "bütün sembolik formların gelişmesinde olduğu gibi ışık ve gölge birlikte ilerler."⁵⁶

Görüldüğü gibi mitsel bilinç ve dini bilincin aynı olmadığını ifade etmemiz gerekir. Ancak ikincisi daha ileri bir düzeye işaret eder. Mitte ideal ile gerçek, anlam ve varoluş arasında

⁵² GUSDORF, s. 69.

⁵³ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume Two, Mythical Thought, New Haven: Yale University Press, 1955, s. 241.

⁵⁴ Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, s. 283.

⁵⁵ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 238-241.

⁵⁶ a.g.e., s.245.

ayrım yoktur. Dini bilinç, miti ortadan kaldırmazken onun putlaşmasını varoluşsal olarak kritize ederek tam bir gerilimi temsil eder. Onda mitin mit olmaklığı ihlal etmeksizin mahiyetinin farkındalığı vardır.⁵⁷ Dinî fikirlerin ifade edildiği sembolik formlarda, salt düşünceyle örülmüş tecessümden 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.⁵⁸

Bu nedenle dinî sembollere, belirli temel tecrübeler karşısında insan zihninin cevap formlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. İnsanlığın temel ihtiyaçları ve yaşamın feryadı hemen hemen ortak olduğu için olmalı ki, dinî sembollerde şekillenen tecrübelerde büyük ölçüde aynıdır. Belirli tecrübe anlarında zihnin bu cevapları sayesinde insan, aşkınla ilişkisini idrak eder ve dolaylı olarak da bizzat aşkının tabiatını kavrar.⁵⁹ “Aslında bu cevap ya da tepkilerde insan, kendi yaşam gücünün ötesindeki, Tamamen Öteki olan ancak kendisini derinden ilgilendiren bir şeyin sınırına gelir dayanır”.⁶⁰

Dini sembollerin lafzi anlamda olmadığına dini benlik 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 olmaklığı 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.⁶¹

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.⁶² İşte dinî sembollerin asıl fonksiyonlarından biri belki de önemlisi Ötekiyle diyaloga geçmede hem uyarıcı hem de köprü işlevi görmesidir. Bunun içindir ki, semboller, iman hayatının can damarıdır. Diyebiliriz ki, dinî bir topluluğu kavramanın ve orada kimlik kazanmanın anahtarı onun dinî sembollerinden geçer.

Dinî 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

⁵⁷ a.g.e., 238 vd.

⁵⁸ *Emmet* s. 98-99.

⁵⁹ a.g.e., s.101.

⁶⁰ a. g. y.

⁶¹ a.g.e., s.104-5.

⁶² a.g.e., s.110.

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 giydirebilir ve düşünce ile eylem akışındaki yerini bu şekilde belirler.⁶³ Ayrıca dinî sembol, gerçekte insanı bağladığı üstün bir realiteyi ifade amacı güttüğü için, onu yaşayan insanın varoluşunu belli bir ölçüde yükümlülük altına sokar. Dinî 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.⁶⁴

II. TİLLİCH'DE DİNİ SEMBOL ve KARAKTERİSTİKLERİ

Tillich'in gerek din, gerek iman, gerekse de Tanrı hakkında fikirlerinin dönüp dolaştığı adres dinî sembol meselesidir. Hatta onun temel problemidir dinî semboller. Tillich'e göre, öncelikle sembolik ve sembolik olmayan iki konuşma türünü ayırt etmek gerekir.⁶⁵ Kaldı ki, 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 sahalarda dil, tarih, sanat ve dindir. Bu alanların ve sembolik dillerinin de farklı karakteristikleri vardır.⁶⁶ 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"⁶⁷ için oldukça önemli bir farkındalıktır.

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 vahiysele 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 sayesinde"⁶⁸.

Ona göre semboller doğal olarak "sembolik materyal" kullanılır. Doğrudan doğruya ele geçirilemeyen yani kavranamayan ancak dolaylı olarak, sembolik materyal aracılığıyla ifade

⁶³ *Meslin*, 198.

⁶⁴ a. g. e. s. 200.

⁶⁵ "The Nature of Religious Language", s.54.

⁶⁶ "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s.3.

⁶⁷ "The Nature of Religious Language", s.54.

⁶⁸ "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s.3.

edilmesi gereken bir şeye ulaşmak için bir kelimenin sıradan anlamı, tarihsel bir şahsiyetin tecrübî gerçekliği, tablodaki bir insan yüzündeki çizgiler, tanrısalın tasvirinde insanî 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 taşınmasıdır.⁶⁹ Sembolik materyal, kişisel, toplumsal, politik ve evrensel kürelerden alınır.⁷⁰ İlginçtir ki, bu hususlar sadece sembolü besleyen alanlar olmayıp, onlar aynı zamanda sembollerin karakteristiklerini de belirler.⁷¹

Din dilinin sembolik olmasının sebebi, nihaînin ve imanın doğasından kaynaklanır. Nihâî 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 merkezi bir öneme sahip olmasının ve tartışmalı olmasının sebebi budur. Dolayısıyla Ona ister Tanrı diyelim ya da demeyelim, bizi nihaî olarak ilgilendiren hakkında söyleyeceğimiz her şeyin sembolik bir anlamı vardır. O, işaret ettiği şeyden pay almakla birlikte, kendisinin ötesine işaret eder. İman kendisini gereği gibi başka hiçbir şekilde ifade edemez. İmanın dili, sembollerin dilidir. Kendisiyle nihaî olarak ilgilenilen hâl olarak imanın, semboller dışında hiçbir dili yoktur.⁷²

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 ya da liturjik olabilir. Ona kutsallık, işlevinden dolayı kutsallık atfedilse de, bizatihi tabiatının böyle olduğu söylenemez.⁷³

Şimdi sembollerin genel karakteristiklerini Tillich'in yolunu izleyerek, özellikle de sembol ve işaret arasındaki farklılıklara dikkat çekerek, ele almaya çalışacağız. Zira din, düşünürümüze göre 'sembollerin anlamını her hangi bir şekilde aydınlatmanın ilk adımı, onu işaretlerin anlamından ayırt etmektir.' Bu ayırımın 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.⁷⁴

A. SEMBOL VE GÖSTERGE

Tillich genel olarak sembolü özelden de dinî sembolü açıklama girişiminde her şeyden önce sembol ve işaret arasındaki ayırma ve benzeştiği noktalara dikkat çeker. Sembollerin

⁶⁹ a.g.m., s.4.

⁷⁰ ST, III, s. 357.

⁷¹ a. g. e. s. 358-359.

⁷² DF, s. 44-45

⁷³ TC, s. 47.

⁷⁴ "The Nature of Religious Language", s. 55.

göstergelerle (*signs*) ortak bir özelliği vardır. Onlar kendilerinin ötesindeki başka bir şeye işaret ederler. Mesela trafiği düzenleyen 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 uzlaşımınla verilir.⁷⁵

Öte yandan sembol, işaret ettiği şeyden pay alır (*participate*). Bayrak temsil ettiği milletin gücünden ve ihtişamından pay alır. Bu nedenle o, sadece sembolleştirdiği milletin gerçekliğini değiştiren tabii bir felaketten sonra, milletin yerini tutabilir. Bayrağa bir saldırı, temsil ettiği millete bir saldırı olarak telakki edilir.⁷⁶ Demek ki, işaretler, işaret ettikleri şeyin gerçekliğine ve gücüne her hangi bir şekilde katılmazlar. Oysa semboller, sembolize ettikleri şeyle aynı olmamalarına rağmen, onun anlamına ve gücüne katılırlar. 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 anlamış sayılmayız, der.⁷⁷ Demek ki kral, temsil ettiği şeyin varlığının gücünü ve anlamını yayar.⁷⁸

Tillich için esasında her ilişki bir katılımı (*participation*) 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.⁷⁹ Ancak Tillich’in burada ifade ettiği bilginin, teknik akıldan ziyade Kantçı terimlerle konuşacak olursak, pratik aklın ve estetik tecrübenin ürettiği bilgi olduğunu belirtmemiz gerekir. Hal böyle olunca, bilgi ve sevgi edimlerinde bilinen ve sevilene katılmamanın olması garip gelmemeli. Sonuçta onlar da semboldür. Nitekim Leyla’nın Mecnun açısından hem beşeri hem de ilâhi 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.

⁷⁵ DF, s. 41-2.

⁷⁶ a.g.e., s.42.

⁷⁷ TC, s.54-5.

⁷⁸ “The Meaning and Justifce of Religious Symbols”, s.4.

⁷⁹ ST I, s. 177.

Muhtemelen yeşil ışığı, mavi bir ışık kadar yeterli bulmazsak, hiçbir şeyi değiştirmeyip sadece mavi bir ışık yerleştiririz. Ancak, sembolik bir kelimedede (mesela “Tanrı” gibi) değişikliğe gidilemez. Kendi işlevini yerine getiren hiçbir sembolün, yeri değiştirilemez.⁸⁰ Kısacası semboller gösterdikleri şeyin gerçekliğinden pay aldıkları halde, onların yerine ikame edilemezken, göstergeler işaret ettikleri şeyin gerçekliğinden pay almazlar ancak onlar gösterdikleri şeyin yerine ikâme edilebilir.⁸¹

Sembolün bir diğer karakteristiği onun deruni bir güce sahip olmasıdır. Bu yönü sembolü bizatihi doğası itibarıyla 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, işsel deruni güçten yoksundur. Sembol, iç gücünü kaybettiği zaman bilinçte işlevini yitirir ve ortadan kaybolur. O, sadece oluşturulamaz özelliklerle yaratıldığını söylememiz isabetli olur. Onlar, tabiatları gereği sahip oldukları bir güçle ifade ettikleri anlamı taşırlar. Tillich mesela dinî sembollerin, mistik dünya görüşünden teknik dünya görüşüne geçişin sonucu olarak bütünüyle olmasa da, kendi sembolik karakterlerini kaybettiklerine dikkat çeker. Bir kez onlar kendi işsel güçlerini yitirdikleri zaman artık gösterge olarak varlıklarını sürdürürler.⁸²

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 yaklaşılamayan gerçeklik unsurlarını açığa çıkarır. Bir yaratıcı sanat eserinde gerçeklikle, bu türden eserler olmadığında bizim için kapalı kalacak bir boyut içinde karşılaşırız.⁸³ Nitekim her sembol, sembolik olmayan konuşmanın yetersiz kaldığı bir gerçeklik seviyesini açılar. Bu durumu özellikle de sanatsal yaratımlarda müşahade ederiz. Sembollerin anlamına ne kadar girmeye çalışırsak, onun, gerçeklik seviyesini açımlayan bir sanat işlevi olduğunu o kadar fark ederiz; şiirde, görsel sanatta, müzikte başka türlü bize kapalı kalan gerçeklik düzeyleri açılır. Sanatsal yaratımlar kesinlikle sembolik karaktere sahiptir.⁸⁴

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

⁸⁰ TC, s. 57-8.

⁸¹ DF, s. 42.

⁸² “The Religious Symbol”, s.302.

⁸³ DF, s. 42.

⁸⁴ TC, s. 56-7.

veni bir vizyon vermekle kalmaz, fakat varlığımızın gizli derinliklerini gözler önüne serer. Bir piyesin bize gerçeklik bakımından açılmadığına, bundan dolayı nüfuz edebiliriz. İnsanda, yalnızca semboller yoluyla müzikteki melodiler ve ritimler olarak farkına varabileceğimiz boyutlar vardır.⁸⁵ Örneğin Dede Efendi'nin bir peşrevinde başka diyarlara yolculuk başlar. Bunun dışında bu tecrübe yakalanamayabilir. Bu eserde, sesin, ahengin, iniş çıkışların etkisinin ruhu kıpırdatmasına ve uyandırmasına tanık oluruz.

Bu örnek, "gerçeklik düzeylerinin ifşa olması" ibaresi ile kastedilen şeyi gösterebilir. Ancak bunu yapmak için, yani tin düzeylerimiz, içsel gerçekliğimiz açılmalıdır. Bunların, bir sembolün açılmadığı haricî gerçeklikteki düzeylere tekabül etmesi gerekir. Böylece her sembolün iki ucunun, iki kutbunun 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 ruhununun açmak anlamında, iki kutuplu bir işlevi temsil etmektedir.⁸⁶

Semboller insan tininin boyutlarının koşutu olan gerçekliğin boyutlarını açma gücüne sahiptir. İnsan tininin farklı görünüşlerini de, onları ifade edecek semboller dışı vurur. Tarihsel semboller gündelik tarihsel olaylar ve aktivitelerin örtbas ettiği tarihsel potansiyelliği gösterir. Sanatsal semboller, esasında bütün sanatsal yaratımlar, insan tinini estetik tecrübe boyutunu açar ve onlar kendi asıl anlam boyutuyla gerçekliği ifşa eder. Dinî semboller, kutsalın niteliğini alarak aracı işlevi görebilirler. Kutsal tecrübesinde yerler, zamanlar, kitaplar, sözler, imajlar, kutsalı ifşa ederler ve kişilerde kutsal tecrübesini üretirler. Hiçbir felsefi kavram aynı şeyi yapamaz; teolojik kavramlar orijinal dinî sembollerin sadece kavramsallaştırılmasıdır.⁸⁷

Semboller niyet edilerek (*intentionally*) yaratılamazlar. Onlar, bireysel ve kolektif bilinçdışıdan doğarlar ve işlevlerini ancak varlığımızın bilinçdışı boyutu tarafından kabul edildiklerinde yerine getirilebilirler. Politik ya da dinî semboller olarak özel bir fonksiyonu olan semboller, içinde doğdukları topluluğun kolektif bilinçdışı tarafından yaratılır ya da en azından kabul edilir.⁸⁸ Açıkçası sembollerin istemle de yaratıldığı söylenemez. Göstergelerde olduğu gibi, semboller bir uzlaşım ve elverişli 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

⁸⁵ DF, s. 42.

⁸⁶ "The Nature of Religious Language", s. 57.

⁸⁷ "The Meaning and Justifce of Religious Symbols", s. 4.

⁸⁸ DF, s. 43.

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.⁸⁹

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.⁹⁰ Sembollerin sembol olarak etkinliğini yitirdiğini söylerken belki de onların işlev gördüğü bir toplumda artık bir işaretten öteye geçmediği durumları kaydetmemiz gerekir. Mesela ciddi mânada sekülerleşen bir toplumdaki dinî sembollerini 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 kabul gördü denilemez; sembol olma süreci ve onun bir sembol olarak kabulü birliktedir. Bir sembolün yaratılma edimi 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, onun sembolik formu onun ait olduğu kültür ve toplumla irtibatlıdır. Sembol toplumun kültürel şifresidir⁹¹

Tillich sembollerin bütünleme ve parçalama gücünün olduğuna da dikkat çeker. Dinler tarihi, dinî sembollerin yükseltici, bütünleyici ve istikrar kazandırıcı gücüne ilişkin sayısız örnek sunar. Dinî sembollerin “iyileştirici” bir güce sahip oldukları da söylenebilir. Ancak onların bütünleyici fonksiyonun aksine, sembollerin ayrıca parçalama etkisine de vardır: Tedirginliğe, kaygıya, ümitsizlik, vecd, coşku ve fanatizme v.b. sebep olma. Bu kısmen onların işaret ettiği şeyin karakterinden kaynaklanırken, kısmen de onların ele geçirdiği (*grasp*) kimselerin reaksiyonuna bağlıdır. Sembollerin, sosyal gruplar üstünde de aynı şekilde hem yaratıcı ve yıkıcı etkisi vardır. Toplumsal grubu bütünleştirme sembollerin aslı gücüdür: Bir kral, bir olay,

⁸⁹ “The Meaning and Justice of Religious Symbols”, s.4.

⁹⁰ DF, s. 43.

⁹¹ “The Religious Symbol”, s. 302.

temsili 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.⁹²

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 terstir. Ancak bu sembol sayesinde iman kendisine içsel olan eylemi kavrayacaktır. İbrahim'den çok sevdiği oğlunun istenmesi kurban olayının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu sınır durumunda İbrahim'in hem tam mü'minliği hem de tam insanlığı ifşa olmuş olur.

Tillich, öncelikle gerek linguistik gerekse de linguistik olmayan sembollerin⁹³ karakteristiklerinden biri de *mecazi (figurative)* niteliği olduğuna dikkat çeker. Mecazi olma hem sembolün niteliği olarak gözükmeyle birlikte, hem de 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 dâir bir semboldür. Haç sembolü öncelikle Golgotha üstündeki çarmıha yönlendirirken, aslında buradaki adama, Tanrı'nın ve dolayısıyla İsa'nın kurtarıcı eylemine işaret eder.⁹⁴

Semboller kavranabilme, idrak (*perceptibility*) 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 nihaî ilginin bir sembolü olarak "Yüce Varlık" fikri, buna örnek teşkil edebilir.⁹⁵

III. DİNİ SEMBOL TEORİLERİ

Tillich'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

⁹² "The Meaning and Justifce of Religious Symbols", s.5; IRCM, s. 15.

⁹³ "The Nature of Religious Language", s.57.

⁹⁴ "The Religious Symbol", s. 301.

⁹⁵ a.g.m., s.301.

vardır. Ancak burada dünyada olmayan şeylere de gönderen seküler semboller yok mudur ya da tarihteki olaylara veya belirli objelere işaret eden dinî semboller yok mudur diye sorulabilir. Her ne kadar görünüşte böyle olsa da, bunlar, dinî sembolün tam aksine görünen ve burada olan bir şeyi temsil ediyordur.

Tillich'e göre, sembol teorileri negatif teoriler ve pozitif teoriler olmak üzere ikiye ayrılır. Negatif teoriler, sembollerini, 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, zımnen genetik yapı içinde bir sembol teorisinin varlığını imâ etmişlerdir. Tillich, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl düşüncesinin kilometre taşları olan Marx, Nietzsche 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 etkiler sembollerin seçimine etki edebilir. Onlar, varoluşun nihaî metafizik yapısı için semboller olarak görülebilir ya da onu temsil eden sembollerin oluşumuna malzeme verebilirler.⁹⁶

Tillich mesela Marx'ın "ideoloji"yi politik bir sembol olarak kullanımını 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.⁹⁷

Bu noktada Tillich'in din tanımını hatırlayacak olursak, o dinin insanın nihaî ilgisi olduğunu veya nihaî olarak ilgili olunan şey tarafından ele geçirilme olduğunu söylemişti. İşte Marksizm de özellikle emeği vurgulayarak kendi ideolojisini bir tür nihaî ilgi olarak sunmanın yollarına gitmektedir.⁹⁸ Elbette toplumu sembolik olarak kavramak için, ürettiği ideolojinin o topluma hem nüfuz etmesi, hem de hâkim düşüncenin sembollerini iptal etmesi gerekmiştir.

⁹⁶ a.g.m., s. 303-304.

⁹⁷ a.g.m., s. 304-305.

⁹⁸ CEWR, s.6-7.

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 afyon’ 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 analizi, kültürel ve dinî sembolleri bilinç dışı süreçten kaynaklanır diye yorumlar. 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.⁹⁹

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 sayesinde ki, subjektif faktör ‘kültürün ruhu’ olarak tanımlanır. Vital 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.¹⁰⁰

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 ögeler, aşkın noktada temasa geçerek etkin olurlar. Tinsel ögeler kültürel sitillerde dışa vurulduğunda ya da ifade edildiğinde, yine şartsız aşkınla ilişki onda ifade edilmiş olur.¹⁰¹

Kültürel biçimlerle aşkının birlikteliğinin en bariz dışa vurumu Tillich’e göre mitler yoluyla. 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 önemini altını çizer. Sözüünü ettiğimiz bu ruhun

⁹⁹ “The Religious Symbol”, s. 305.

¹⁰⁰ a.g.m., s. 306-8.

¹⁰¹ a.g.m., s. 308.

din olarak dışa vurumu aslında mitsel bilinçle 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.

IV. DİNİ SEMBOL SEVİYELERİ

Tillich dinler tarihinde neredeyse sayısız miktarda dinî sembolizmin olduğuna dikkat çeker. Ancak dinî sembolizmin 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 alıkoymaz. 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. Ona göre insan tecrübesinin bu sahasının dinamiğini anlamak için pek çok anahtar vardır. Dinî sembollerin muazzam çokluğunu anlamak için bunların sınıflandırılması gerekir.¹⁰² Aslında bu tasnif, Tillich’in ‘Bizzat-Varlık dışında Tanrı hakkında söylenen her şey semboliktir.’ düşüncesinin bir çözümlemesinden başka bir şey değildir.

Tillich öncelikle bütün dinî sembollerini aslî ve tâli olmak üzere ayırdıktan sonra, asli dinî sembollerin iki temel düzlemi olduğuna dikkat çeker: İlkinci tecrübe ettiğimiz tecrübî gerçekliğin ötesine geçen aşkın düzlem. İkinci olarak tecrübî gerçekliğin içinde karşılaştığımız içkin düzlem. Daha kolay anlaşılması bakımından tasnif edecek olursak:

A. ASLÎ DİNİ SEMBOLLER

1. Aşkın Dinî Semboller

- a) Tanrı
- b) Tanrı’nın Sıfatları
- c) Tanrı’nın eylemleri

2. İçkin Dinî Semboller

¹⁰² “The Meaning and Justification of Religious Symbols”, s. 8.

- a) İlâhinin Enkarnasyonu (İsa, Buda)
- b) Ayinsel Semboller (Rab'bin Akşam yemeğindeki materyaller)
- c) İşaret-Semboller (Haç)

B. TÂLÎ 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 demek, onun hakkında her zaman iki şeyi söylememiz gerektiği anlamına gelir: İlkin, bizim Tanrı imajımızda sembolik olmayan bir öge vardır. Nitekim Tanrı'nın nihâf 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 demektir ki, Tanrı fikrinde sembolik olmayan şey için– “Bizzat-Varlık” – sembollerimizin olduğu anlamına gelir.¹⁰³

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 hâiz 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 mecazî bir şeyi ve bu fikrin temsil ettiği şeyi içererek bir gerilim üretir. “Tanrı” kelimesi temsili işlevleri ve sadece temsil olan fikirleri içerir.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi, Tanrı kavramındaki Bizzat-Varlık sembolik olmayan tek nitelemedir ancak bunu dolduran pek çok eylem ve sıfat vardır ki, bunlar da semboliktir. Dinî semboller, şeyler, kişiler ve olaylar sayesinde nihâfi taşırlar. Sembol, somut ile soyutu bir araya getirme işini üstlenmektedir. Hal böyle olunca, dini bilinçte gerilimlerin hatta çelişkilerin zuhur etmesi kaçınılmazdır. Ancak bu sayededir ki, dinî bilinç yaratıcı olma bakımından kendisine rakip

¹⁰³ “The Nature of Religious Language”, s. 61.

¹⁰⁴ “The Religious Symbol”, s.315.

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 nihaî olarak ilgilendirdiği için temel semboldür. Şu halde Tanrı hiçbir şey olmayıp, bir sembol müdür? diye sorulabilir. Bunun akabindeki soru ise, “ne için bir sembol” olmak durumundadır. Ve o zaman 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 olan nihaîlik unsuru ve gündelik deneyimden çıkartılıp sembolik olarak Tanrı’ya uygulanan somutluk unsuru. Nihaî ilgisi kutsal bir ağaç olan insan, hem ilgisinin nihaîliğine ve hem de nihaî olanla ilişkisini sembolleştiren ağacın somutluğuna sahiptir.¹⁰⁵

Din düşünürümüz, Tanrı fikrindeki bu iki ögeyi ayırt etmenin önemini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü Tanrı’nın bir şahıs olup olmadığı, O’nun diğer varlıklara benzeyip benzemediği yönündeki tartışmalar eninde sonunda gelip buraya dayanır. Hatta bu konudaki yanlış yorumlamalar dinî tecrübeyi iptal etmeye kadar gidebilmiştir. O, bu hususta şunları söyler:

Şartsız bir şeyin farkındalığının kesinlikle, onun sembolikliği olmayıp, aksine bizzat her ne ise onun farkındalığı” olduğu gerçeğini gözden uzak tutmamalıyız. Skolastikler gibi ona “Bizzat-Varlık” diyebiliriz. Ancak bu nihaî ile ilişkimizi sembollere dökeriz ve dökmeliyiz de. Eğer o sadece “nihaî varlık” olsaydı onunla iletişime geçemezdik.¹⁰⁶

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 şeyle, hem de Tanrı’ya “Sen” diyebilen, hem de ona ibadet edebilen bizlerin kendi şahıslığımızı uygun olan şeyle karşı karşıyayız.”¹⁰⁷

Ancak Tillich’e göre bu iki öge, biri diğerinin gölgesinde kalmaksızın muhafaza edilmelidir, der. 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

¹⁰⁵ DF, s. 46.

¹⁰⁶ “The Nature of Religious Language”, s. 61.

¹⁰⁷ a.g.y.

yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz.¹⁰⁸ 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 dinî tecrübe çerçevesinde yorumlanırken o farkına varılmadan sıradan varlık seviyesine indirilir. Elbette dini benlikte tasavvur edilen Tanrı için antropomorfizm kaçılmazdır. Ancak onun öteki yönünün buharlaştırılmaması gerekir. İlginç hususlardan biri de, varlık seviyesine indirilen Tanrı âdeta bir müsvedde durumuna düşürüldüğünden, onu gerçek yerine yükseltmek için din düşünürlerini bir kaygı basar.

Klâsik teolojinin Şartsız bir Varlık olarak telakki etmesi benzer yanılsamalardan biridir. Tanrı bir 'Yüce varlık' olarak takdim edilir. Bunun, dinî edimde nihaî 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 nihaî ilginin, adamanın ve zühdün uygun bir şekilde işlemesi beklenir; ancak Tillich dinî bilincin kesinlikle kısır döngüye mahkum olacağını duyurur.¹⁰⁹ Rasyonel teolojinin Tanrı düşüncesinde onun aşkınlığı korunmasına korunmuştur, ancak inananla ilişkisi ya da inananın önemi toptan görmezden gelinmiştir. Daha sonra bu yapıya unutulmuş öğeler yapıştırılmaya çalışıldıysa da, asıl bünyenin hesabında olmadığı için o, bunları itmiştir.

b) Tanrı'nın Sıfatları

Yukarı da da imâ 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 nâzır olduğunu söylediğimizde, onun sıfatlarından söz etmiş oluruz. Tanrı'nın bu sıfatları bizzat bizde mevcut olan niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Tillich'e göre bunlar lafzî anlamında Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer lafzî anlamda alınır, telafisi mümkün olmayan hatalara yol açar. Dinin tahrif sebeplerinden biri de bunların yanlış yorumlanmasıdır. Aynı şekilde, böyle niteliklerin sembolik karakteri tutarlı bir şekilde iddia edilmelidir. Aksi halde

¹⁰⁸ "The Nature of Religious Language", s. 61-2.

¹⁰⁹ "The Religious Symbol", s. 314-315.

onun hakkında her konuşma anlamsız ve çelişkilerle sonuçlanır.¹¹⁰ Demek ki, Tanrı, imanın temel sembolüdür, fakat biricik sembolü değildir. Ona yüklediğimiz tüm nitelikler, kudret, aşk, adâlet 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 insanî 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.¹¹¹ Böylece antropomorfizme pirim verilmediği gibi, Tanrı'nın dinamikliği de her zaman korunmuş olunur.

Kısacası Tillich düşüncesinde Tanrı, doğrudan doğruya dinî 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 nitelikler yüklenir. Öyle ki Tanrı varlık ve olmanın ötesinde (*beyond*) öz ve varoluş arasındaki yarılmının da ötesindedir. Buradaki “öte”, benzeri uzamsal terimlerin sembolik bir kullanımından başka bir şey değildir.¹¹² 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 şekildeki 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, fânilikle karşı karşıyayız. Ancak Tanrı her fânilığın olmasa bile, bizim fânilüğimizin 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 bağımlıdır. Tanrı ve O'nun Oğlu hakkında konuştuğumuz zaman, iki farklı töze sahibiz ve ona töz kategorisini uyguluyoruz. Eğer bütün bunlar lafzî olarak alınırsa saçma olur. Sembolik olarak alınırsa,

¹¹⁰ “The Nature of Religious Language”, s. 62.

¹¹¹ DF, s. 47.

¹¹² “The Meaning and Justifiance of Religious Symbols”, s. 8.

- a) İlâhinin Enkarnasyonu (İsa, Buda)
- b) Ayinsel Semboller (Rab'bin Akşam yemeğindeki materyaller)
- c) İşaret-Semboller (Haç)

B. TÂLÎ 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 demek, onun hakkında her zaman iki şeyi söylememiz gerektiği anlamına gelir: İlkin, bizim Tanrı imajımızda sembolik olmayan bir öge vardır. Nitekim Tanrı'nın nihâf 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 demektir ki, Tanrı fikrinde sembolik olmayan şey için- "Bizzat-Varlık" – sembollerimizin olduğu anlamına gelir.¹⁰³

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 çağırır. 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 hâiz 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 mecazî bir şeyi ve bu fikrin temsil ettiği şeyi içererek bir gerilim üretir. "Tanrı" kelimesi temsili işlevleri ve sadece temsil olan fikirleri içerir.¹⁰⁴

Görüldüğü gibi, Tanrı kavramındaki Bizzat-Varlık sembolik olmayan tek nitelemedir ancak bunu dolduran pek çok eylem ve sıfat vardır ki, bunlar da semboliktir. Dinî semboller, şeyler, kişiler ve olaylar sayesinde nihâfiyi 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

¹⁰³ "The Nature of Religious Language", s. 61.

¹⁰⁴ "The Religious Symbol", s.315.

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 nihaî olarak ilgilendirdiği için temel semboldür. Şu halde Tanrı hiçbir şey olmayıp, bir sembol müdür? diye sorulabilir. Bunun akabindeki soru ise, “ne için bir sembol” olmak durumundadır. Ve o zaman 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 olan nihaîlik unsuru ve gündelik deneyimden çıkartılıp sembolik olarak Tanrı’ya uygulanan somutluk unsuru. Nihaî ilgisi kutsal bir ağaç olan insan, hem ilgisinin nihaîliğine ve hem de nihaî olanla ilişkisini sembolleştiren ağacın somutluğuna sahiptir.¹⁰⁵

Din düşünürümüz, Tanrı fikrindeki bu iki ögeyi ayırt etmenin önemini ısrarla vurgulamaktadır. Çünkü Tanrı’nın bir şahıs olup olmadığı, O’nun diğer varlıklara benzeyip benzemediği yönündeki tartışmalar eninde sonunda gelip buraya dayanır. Hatta bu konudaki yanlış yorumlamalar dinî tecrübeyi iptal etmeye kadar gidebilmiştir. O, bu hususta şunları söyler:

Şartsız bir şeyin farkındalığının kesinlikle, onun sembolikliği olmayıp, aksine bizzat her ne ise onun farkındalığı” olduğu gerçeğini gözden uzak tutmamalıyız. Skolastikler gibi ona “Bizzat-Varlık” diyebiliriz. Ancak bu nihaî ile ilişkimizi sembollere dökeriz ve dökmeliyiz de. Eğer o sadece “nihaî varlık” olsaydı onunla iletişime geçemezdik.¹⁰⁶

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 şeyle, hem de Tanrı’ya “Sen” diyebilen, hem de ona ibadet edebilen bizlerin kendi şahıslığımızı uygun olan şeyle karşı karşıyayız.”¹⁰⁷

Ancak Tillich’e göre bu iki öge, biri diğerinin gölgesinde kalmaksızın muhafaza edilmelidir, der. 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

¹⁰⁵ DF, s. 46.

¹⁰⁶ “The Nature of Religious Language”, s. 61.

¹⁰⁷ a.g.y.

yani suje ve objeyi ve de bütün diğer kutuplulukları aşan şartsız boyutu kaybederiz.¹⁰⁸ Gerçekten de Tanrı kavramı konusunda teolojii 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 dinî tecrübe çerçevesinde yorumlanırken o farkına varılmadan sıradan varlık seviyesine indirilir. Elbette dini benlikte tasavvur edilen Tanrı için antropomorfizm kaçılmazdır. Ancak onun öteki yönünün buharlaştırılmaması gerekir. İlginç hususlardan biri de, varlık seviyesine indirilen Tanrı âdeta bir müsvedde durumuna düşürüldüğünden, onu gerçek yerine yükseltmek için din düşünürlerini bir kaygı basar.

Klâsik teolojinin Şartsız bir Varlık olarak telakki etmesi benzer yanılsamalardan biridir. Tanrı bir 'Yüce varlık' olarak takdim edilir. Bunun, dinî edimde nihaî olarak göndermede bulunulan şeyin temsilcisi olduğu düşünülür. Aslında bunun varlık kavramını aştığı ve Şartsız aşkı 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 nihaî ilginin, adamanın ve zühdün uygun bir şekilde işleme beklenir; ancak Tillich dinî bilincin kesinlikle kısır döngüye mahkum olacağını duyurur.¹⁰⁹ Rasyonel teolojinin Tanrı düşüncesinde onun aşkınlığı korunmasına korunmuştur, ancak inananla ilişkisi ya da inananın önemi toptan görmezden gelinmiştir. Daha sonra bu yapıya unutulmuş öğeler yapılandırılmaya çalışıldıysa da, asıl bünyenin hesabında olmadığı için o, bunları itmiştir.

b) Tanrı'nın Sıfatları

Yukarı da da imâ 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 nâzır olduğunu söylediğimizde, onun sıfatlarından söz etmiş oluruz. Tanrı'nın bu sıfatları bizzat bizde mevcut olan niteliklerin tecrübesinden çıkarılır. Tillich'e göre bunlar lafzî anlamında Tanrı'ya uygulanamaz. Eğer lafzî anlamda alınır, telafisi mümkün olmayan hatalara yol açar. Dinin tahrif sebeplerinden biri de bunların yanlış yorumlanmasıdır. Aynı şekilde, böyle niteliklerin sembolik karakteri tutarlı bir şekilde iddia edilmelidir. Aksi halde

¹⁰⁸ "The Nature of Religious Language", s. 61-2.

¹⁰⁹ "The Religious Symbol", s. 314-315.

onun hakkında her konuşma anlamsız ve çelişkilerle sonuçlanır.¹¹⁰ Demek ki, Tanrı, imanın temel sembolüdür, fakat biricik sembolü değildir. Ona yüklediğimiz tüm nitelikler, kudret, aşk, adâlet 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 insanî 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.¹¹¹ Böylece antropomorfizme pirim verilmediği gibi, Tanrı'nın dinamikliği de her zaman korunmuş olunur.

Kısacası Tillich düşüncesinde Tanrı, doğrudan doğruya dinî 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 nitelikler yüklenir. Öyle ki Tanrı varlık ve olmanın ötesinde (*beyond*) öz ve varoluş arasındaki yarılmanın da ötesindedir. Buradaki "öte", benzeri uzamsal terimlerin sembolik bir kullanımından başka bir şey değildir.¹¹² 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 şekildeki 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, fânilikle karşı karşıyayız. Ancak Tanrı her fâniliğin olmasa bile, bizim fâniliğimizin 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 bağımlıdır. Tanrı ve O'nun Oğlu hakkında konuştuğumuz zaman, iki farklı töze sahibiz ve ona töz kategorisini uygularız. Eğer bütün bunlar lafzî olarak alınırsa saçma olur. Sembolik olarak alınırsa,

¹¹⁰ "The Nature of Religious Language", s. 62.

¹¹¹ DF, s. 47.

¹¹² "The Meaning and Justice of Religious Symbols", s. 8.

Hıristiyan tecrübesindeki Tanrı ile insan arasındaki derin farkı dile getirir.¹¹³ Ashında “iman böylesi hikâyelere duyulan inanç değildir; fakat o, bizim nihâf ilgimizi kutsal eylemler aracılığıyla ifade eden sembollerin kabulüdür.”¹¹⁴

Tanrı'nın yaratma, inâyet, mucizeler gibi ilahi fiilleri aynı şekilde sembolik karakterdedir. Tillich'e göre bu sembollerin sembolik karakterini vurgulamak özellikle önemlidir; çünkü onların, genellikle lafzî olarak anlaşılması, karmaşıklığa ve çözümsüzlüğe yol açar. Bütün bu sembollerde dinî imgelem, zaman, uzam, töz ve nedensellik kategorileriyle nihâf gerçeklik olan şeye boyun eğer. Bu kaçınılmazdır ve sembolik karakter onandığı sürece sakıncası yoktur. Böyle yapılmadığı takdirde, Tanrı ve dünya arasındaki ilişki -mesela, İlâhi takdir ya da Tanrı'nın Kadiri mutlaklığı gibi eylemler- anlamsız ifadeler olmanın ötesine geçemez.¹¹⁵ Ancak, bizzat Tanrı kavramında da işaret edildiği gibi, Tanrı kavramının bütününü sembolik olarak okunması onun belirsizlik sisine gömülmesi anlamına geleceğinden, sıfatlar sembolik olarak düşünülduğünde bu kez de kendisine sıfatlar atfedilen Şartsız bir obje olarak varsayılır.¹¹⁶

2. İçkin Düzlem

a) Enkarnasyon

Şimdi de uzam ve zamanda ilâhi 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 atılmayacak olan paganlığın vazgeçilmez unsurudur. İlâhi varlıklar dâima farklı formlarda tecessüm eder (*incarnation*). Bu husus paganizmde gayet tabiidir. Kısacası İlâhi varlıkların tecessümü, Hıristiyanlık ile diğer dinler arasındaki gerçek ayrım değildir.¹¹⁷ Demek ki imanın diğer bir semboller öbeği, kutsal olanın şeylerde ve olaylarda, kişiler ve cemaatlerde, sözcükler ve belgelerdeki tezahürleridir. Dolayısıyla bütün bu kutsal nesnelere alanı bir semboller hazinesidir. Kutsal şeyler bizzat kendiliklerinden kutsal değildir. Fakat kendilerini kutsal kılan nihâfye işaret etmiş olmaları ya da ona aracılık etmiş olmalarıdır.¹¹⁸

¹¹³ “The Nature of Religious Language”, s. 62-3.

¹¹⁴ DF, s. 47.

¹¹⁵ “The Meaning and Justifce of Religious Symbols”, s. 9.

¹¹⁶ “The Religious Symbol”, s. 316.

¹¹⁷ “The Nature of Religious Language”, s. 63.

¹¹⁸ DF, s. 47.

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 ilâhi hazır bulunuşu varsayılır.¹¹⁹ Ona göre yine içkin ve aşkın bu özdeşliğinden, Grekler’de, Semitik Milletlerde ve Hindistan’da büyük mitolojik tanrılar zuhur etmiştir. Söz konusu mitolojik Tanrılar içkin ve aşkın ayırt edilmediği bir hüviyete bürünmüştür.¹²⁰

Doğal ve tarihsel objeler de kutsal obje olarak dinî 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 de olan ve sembolik anlamda empirik gerçekliği de imâ 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 aşkın etkin bir şekilde ne ölçüde ifade edildiğidir.¹²¹

Doğrusu enkarnasyon fikri hemen hemen çoğu dinde aşkın 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,”¹²² der. Mesela Antik yunan mitolojisinde Tanrılar âdeta 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.

¹¹⁹ “The Nature of Religious Language”, s. 63.

¹²⁰ a.g.m., s. 64.

¹²¹ “The Religious Symbol”, s. 316-317.

¹²² “The Nature of Religious Language”, s. 64.

b) Ayinsellik

Bilindiği gibi âyin, özel bir şekilde ve belirli şartlar altında Kutsalın burada ve şimdide bulunmasıdır. Tillich bu anlamda, Rab'bin (İsa'nın) Akşam Yemeğinin ya da Rab'bin 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 "lafzî" ifade, sembolik ifadeden daha fazla bir şeymiş gibi bir hava estirir. One göre, elbette lafzî, 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 tâbirdir. Bazen 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". Âyin sadece bir işaret değildir. Âyinsel materyaller, sembolün gerçek anlamında, sembollerdir. Ancak sembol sadece sembol olarak kullanılır ama işlevsel bakımdan sadece işaret şeklinde telakki edilirse, o zaman âyinsel materyaller bundan daha fazla bir şeydir.¹²³ Demek ki, âyinsel 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 dinî tecrübe, burada ve şimdide bulunan somut şeylerde, kişilerde ya da eylemlerdeki kutsalın mevcudiyetidir. Kutsalın "âyinsel mevcudiyeti, dinî tecrübenin hepsinin dâimi temelidir ve Tanrısalın daha yüksek bir aşkınlık seviyesine yükseltilmesi daha sonraki bir gelişmedir.¹²⁴ Özellikle de, mitsel düşünceyi anımsayacak olursak, ritüeller sayesinde kutsal insanlarla iç içedir.

c) İşaret -Semboller

İçkin düzlemde düşünülebiyecek son sembol türü ise, işaret-sembollerdir. İşaret-semboller aşkın düzleme gönderen özel bir anlamı olan eylem ve işaretlerdir. Bütün dinî semboller, bir yandan eylemler, öte yandan da dinî tutumu sembolize eden objeler olmak üzere ikiye ayrılır. İlk kategoride bütün kültüsel jestler, ikinci grupta ise tasvir edici yani Haç ya da ok başı gibi semboller sayılabilir. İşaret eden semboller asıl kutsal güçten bir şey taşırlar.¹²⁵

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-semboller diyebiliriz.¹²⁶

¹²³ a.g.m., s. 64-65.

¹²⁴ "The Meaning and Justice of Religious Symbols", s. 9.

¹²⁵ "The Religious Symbol", s. 318.

¹²⁶ "The Nature of Religious Language", s. 65.

Aynı şekilde mesela Kâbe ilk önce İslamiyet'teki Hac ibadetinin bir göstergesi olmakla birlikte, tavaf esnasında sembol olmanın yanında ilâhının 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.¹²⁷

B. TÂLİ 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 tâli sembol adını verir. Su, ışık, yağ gibi fiziksel semboller bunlardandır. Yine, asli dinî sembollerin sanatkârane bir şekilde yeniden sembolize edildiği veya bunların meselerde ya da şiirde metaforik ifadeler şeklinde kullanılması da bu türe dahil edilebilir. Bunlar, asli semboller seviyesine yükseltilmemelidir.¹²⁸

Aynı şekilde dinlerdeki kurban olayına da bu gözle bakılabilir. Normal şartlarda Tanrı'ya sunulmadan önce o nesnelere Kutsal aracılık ettiğinden söz edilemez. Ancak kurban olarak niyetlenilmesiyle sıradan zaman ve mekanın askıya alınması esnasında onlar artık ayine götüren araçlar olur. Burada tâli olmanın anlamı, sunak olan şeylerin, kutsal dairesine girmeden önce herhangi bir kutsal çağrışımının olmamasında yatar. Bu anlamda asli semboller grubunda yer alan Tillich'in içkin dinî sembol dediği âyinsel ile tâli sembollerin çoğu zaman iç içe girdiği görülür. Mesela İsa'nın Akşam yemeğinde kullandığı nesnelere normal şartlarda hem işaret-sembol olarak hem de tâli sembol şeklinde düşünülebilir. Ancak bir ritüel ve âyinde onlar, asli içkin sembollerdir.

Tillich ağırlıklı olarak kullanılan metaforlarda iki tür sembolün birlikte işlediğinin ve böylece Şartsıza ulaştırmaya çalıştıklarının altını çizer. Mesela:

Mezmunların yazarının "Rab çobanımdır", ibaresindeki "Rab" gerçek ve asli dinî sembolken, "çoban" şiirsel bir metafordur. Burada yapılan ayrımların ne dışlayıcı ne de statik olmadığı ilave edilmelidir. Seviyeler birbirine karıştırılabilir ve genellikle bu seviyelerin biri öteki üstünde etkin olabilir yani tâli dinî sembollerin bir kere asli dinî semboller gibi bağımsız bir duruşu vardır ve tabii ki bunun zıddı da doğrudur.¹²⁹

¹²⁷ "The Religious Symbol", s. 318.

¹²⁸ "The Meaning and Justifce of Religious Symbols", s. 9.

¹²⁹ a.g.m., s. 9.

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 zihnin imgelem ve yaratıcı gücünü tetikleyerek yeni anlam şoklarına yol açar. Mesela Paul Riceour'un "Bütün bedenler çimendir" (İsaiah 40) metaforundaki 'semantik şok' 'semantik yaratıma'¹³⁰ götürür. Ancak öyle gözüküyor ki, Tillich sembolde anlamın ortaya çıkması gibi semantik tahlillere girmez.

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 seyredemediğimiz 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.¹³¹ Mesela dinî motifleri sanatsal formda ifade etme diyebileceğimiz ilâhi leri bu bağlamda düşünmek gerekir.

V. DİNİ SEMBOLLERİN HAKİKATI

Tillich dinî sembollerin doğasını analiz ettikten sonra, onların gerçeklik kriterinin ne olduğu sorusuna cevap bulmaya çalışır. Öncelikle dinî sembollerin genel olarak geçerlilik ölçütünün, ifade ettikleri dinî tecrübeye uygunlukları olduğunu ifade eder. 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 dinî sembollerdir. Sembollerin otantiklik kriteri geçerlidir ancak tek başına onların hakikat kriteri için yeterli değildir. Bu bağlamdaki "hakikat" terimi, bütün dinî sembollerin referansına ulaşma ya da ulaştırma derecesine işaret eder. Tillich'e göre dinî 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.¹³²

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, semboller ortadan kaldırmak mümkün değildir. Daha önce de ifade edildiği

¹³⁰ Stiver, s. 116.

¹³¹ TC, s. 55-56.

¹³² "The Meaning and Justification of Religious Symbols", s. 10.

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 dâir iki örnek vermenin uygun olacağını düşünür. İlk, 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 imâ edilen vecdî ögenin artık önemini yitirmiş olmasıdır. Bu sembol, Protestan dinî durum devam ettiği sürece, yeniden tesis edilemez. O, Protestan âlimler, 'Kutsal Bakireye dâir 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 da Meryem, gerçekten bizzat ilahilik içine alınmış olunur.¹³³

Yine İsa'nın bakireden doğumu hikayesine de bu gözle bakılabilir Pek çok insan kitlesi arasında bu sembollerin sembol olmak bakımından miyadını doldurmuş olmasının sebebi onun efsanevi karakteri değildir, der Tillich. Sebep, onun teolojik olarak tartışmalı olmasıdır. Ona göre, bu, İsa'nın bütünüyle ilahiliğinin yanında onun tam insaniliğini de kabul eden klâsik Hıristiyan doktrini olan Kalsidan (*Chalcedon*) çerçevesinde tartışılır. Bu doktrine göre, insanî bir babaya sahip olmayan bir insan varlığının bütünüyle insaniliğinden söz edilemez. O halde bu hikaye, tarihsel temel de 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.¹³⁴ Görüldüğü gibi, aslî dinî sembol seviyesine ait olan İlâhinin 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 kutsal olmasında kaynaklanmadığı bilinen bir durumdur. 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

¹³³ "The Nature of Religious Language", s.65-6.

¹³⁴ a.g.m., s. 66.

kaynaklanan çağrışımlardan dolayı sembolik bir güce sahiptir. Bu sembolik güç, kutsalı sekülerleştiren bir otonomi yüzünden çözülebilir. Dolayısıyla da sembolün vecdî ve paradoksal karakteri yıkılır.¹³⁵

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 ilâhî mesajın büyüünde kalmasını düşünebiliriz. Öte yandan negatif kriteri o, zuhur ettikleri durumda olduğu gibi dini tecrübeye etkisini ve işlevini yitirmesi anlamında kullanır. Yukarıda Meryem'e ilişkin verilen örnek bunu açıklamaktadır.

Tillich rasyonel teolojinin dünyayı ve dini rasyonelleştirmesinin aksine hayattaki her şey gibi dinin de, belirsizlik yasasına tâbî 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, dinî sembolizm hakkında söylenenlerden de bellidir. Dinî semboller kendilerini bütünüyle aşan şeye sembolik olarak işaret ederler. Tıpkı semboller gibi, dinî semboller de işaret ettikleri şeye katıldıkları için, onların işaret ettikleri şeyle yer değiştirme ve elbette insan zihninde bizzat nihaî 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 hâline 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 nihaî karakterine yükseldiği anda şeytanileşirler.¹³⁶

Doğrusu sembollerin, bizzat kendileri ve işaret ettikleri şey arasında bir karışıklığa neden olmaları bütün dinî 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, nihaî bir kesinlik

¹³⁵ Adams, s. 228.

¹³⁶ "The Nature of Religious Language", s. 60.

kazandırılmasından geçtiği düşünölmüştür. Dolayısıyla dinî sembol, putperestlik kabîinden olabilir, şeytanlaştırılabilir; her ne kadar bizzat nihaî dışında hiçbir şey nihaî olmamasına rağmen, dinî sembol kendini nihaî gerçekliğe yükseltebilir. Hatta bunun zıddı da cereyan ederek hiçbir dinî doktrin ya da dinî ritüel olmayabilir. Hıristiyanlık, kendi sembolizm dünyası içinde, Mesih'in çarmıhında ifade edilen haç sembolünün diğere sembollere göre daha çok hakikat ihtiva ettiğini iddia edebilir.¹³⁷ Tillich Hristiyan düşünncesinde bu sembole en esaslı sembol ölçütü gözüyle bakabileceğimizi söyler. Çünkü:

İlahinin hâzir nâzırlığının tamlığında bizzat tecessüm eden İsa, bir idol, Tanrı'nın yanında diğere 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 nâmına bile putperestlik kabîinden temayülü inkar etmek demektir. Putlaştırmaya karşı çıkan bu durum, aynı zamanda bütün diğere sembollerin ölçütüdür ve o, her Hristiyan kilisesinin bizzat uyması gereken kriterdir.¹³⁸

Göröldüğü gibi Tillich Mesih ya da Haç sembolünün hakikatlik ölçüğünün kendisinin mutlaklaştırılmasına karşı koyuşuyla doğru orantılı olduğunu söyler. Tekrar belirtmek gerekirse, putlaştırma terimi bütün dinlerin kendilerini güçte ve anlamda nihaîye yükseltmeye yönelik zımnî 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 belki de ona karşı en radikal tepkidir. Ancak o bile Hristiyan Kiliseler içinde ayrıca putlaştırma aleti olmuştu. Bu düşünce, negatif perspektifden dinî sembollerin hakikatine ilişkin soruya cevaptır. Onların hakikatinin ölçütü, onların işaret ettikler şey yani Bizzat-Kutsal, varlığın ve anlamın gücü hususunda kendilerini yadsıma ölçütüdür.¹³⁹ Demek ki, negatif kriterde sembol, nihaîye götürme konusunda aralığa 'evet' derken, kendisinin de bu sırada nihâileştirilmesine kesinlikle 'hayır' der.

Dinî 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

¹³⁷ a.g.m., s. 67.

¹³⁸ a.g.y.

¹³⁹ "The Meaning and Justifce of Religious Symbols", s. 10.

sembolik materyal olması durumunda, semboller gerçekliğin bütününe içerirler. Çünkü yalnızca insanda karşılaşılan dünyanın bütün boyutları birleşmiştir. Bu nedenle sembollerin, sembolik materyallerinin insanî kişilikten alınması onun payesi ve değeri için tartışılmazdır. Bu nedenle büyük dinlerde, nihaî ilgi kişisel sınırlarda ortaya çıkar ve her ne kadar söz konusu kişi iptal edilmemesine rağmen onun aşıldığı bilinen bir durumdur. Bir başka ifadeyle dini tasavvur genel olarak dinlerde kişisel bir gelişme üstüne odaklanır.¹⁴⁰ Bunun böyle olması şaşırtıcı değildir. Nasıl ki insan kendini Tanrı tasavvuru sayesinde kavramaktadır, bunun gibi Nihaî ilgi'ye en iyi aracılığı da insan yapabilir. Yine bu sayededir ki, dinlerin soyut felsefi öğretisi olmasının da önüne geçilir. Mesela İsa, Buda ve Muhammed bu salt kavramsallaşmaya meydan okur. Demek ki, dinin somuta dokunduğunun en somut ifadesi merkezi 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 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.¹⁴¹ 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.¹⁴²

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.¹⁴³ Şu halde dini bir sembol, gönderdiği ilahinin gücüne katıldığı sürece ve dolayısıyla, sembole sarılan ilahi olandan pay aldirttığı ölçüde ve de temsil ettiği vahyi ifade edebiliyorsa, o, doğru bir sembol demektir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ a.g.m., s. 11.

¹⁴¹ a. g. y.

¹⁴² "Existential Analyses and Religious Symbols", s. 409

¹⁴³ "The Religious Symbol", s. 316.

¹⁴⁴ ST, I, s. 239.

VI. SEMBOL VE REFERANS İLİŞKİSİ

Din dilinde “imâ edilen şey (referans)” problemi önemli bir meseledir. Dinî bir sembolün neyi imâ ettiği sorulabilir. İmâ edilene nasıl vâsıl olunur? Eğer sadece sembollerle ona erişilebilirse, ulaşılan bir şeyi nasıl bileceğiz? Bu tür sorular kesinlikle yerinde sorulardır. Bütün bunlar şu soruda özetlenebilir. Dinî sembollerin imâ ettiği şeye dâir sembolik olmayan bir ifade var mıdır? Bu soru olumlu olarak cevaplandırılmazsa din için sembolik dilin zorunluluğu onanamaz ve bütün argüman kısır döngüye dönüşür. O halde soru şöyledir: dinî sembolizmin imâ ettiği şey nedir ve o, semboller dışında nasıl bilinebilir? Dinî sembollerin imâ ettiği şey nasıl bilinebilir? Dinî sembol ile onun göndermede bulunduğu şey arasındaki ilişki nasıldır?¹⁴⁵ 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?”¹⁴⁶

Nihaî hakikatin boyutu, Kutsal’ın boyutu olduğuna göre, dinî sembollerin kutsalın sembolü olduğunu söylediğimizde yanlış bir şey söylemiş olmayız. Sembolü asıl tanımlayışımıza göre, dinî semboller Kutsal’ın kutsallığına katılırlar. Ancak katılım özdeşlik değildir ve dinî semboller bizatihi kutsal da değildirler. Tamamıyla aşkın olan Kutsalı, sembolün bütünüyle karşılamasından söz edilemez. Dini semboller, tecrübî gerçekliğin bize verdiği malzemedен devşirilir. Dinler tarihinin bazı kesitlerinde, uzam ve zamandaki her şeyin Kutsal için bir sembol olduğu dikkati çeker. Dünyada karşılaştığımız her şey varlığın nihaî temeline dayandığına göre varolan her şeyin kutsala aracılık etmesi gayet tabiidir. Bu husus, dinler tarihinde oldukça anlaşılmasız gibi görüneni açacak olan anahtardır. Bu, insan zihni ile onun kendi nihaî temeli ve anlamı arasındaki özel bir ilişkiye, gerçeklikteki her şeyin, bir sembol olarak etki edebilmesidir.¹⁴⁷ Tillich’e göre dinî semboller hakkındaki bu kaosun görünüşteki kapalı kapılarını açmak için sadece şu sorulmalıdır: “Sembolize edilen nihaî 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.¹⁴⁸ Sembol referans ilişkisi iyi kurulamazsa, ya Bizzat-Varlık anrtopomorfik olarak ilan edilir, ya da semboller aracı olma mecralarından çıkarılarak, asli bir nihaî hüviyetine büründürülür.

¹⁴⁵ “The Meaning and Justifce of Religious Symbols”, s. 6.

¹⁴⁶ “The Nature of Religious Language”, s. 56.

¹⁴⁷ a.g.m., s. 59.

¹⁴⁸ a.g.m., s. 60.

Tillich'e göre, din dilindeki göndermede bulunulan 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 dinî sembolün niyeti sonluluğu aşan şeye işaret etmektir. Dolayısıyla, sonlu ilişkiler dünyasının hiçbir parçası dinî sembollerin referansı olamaz. Demek ki tümevarımsal yolla ona ulaşmak mümkün değildir.¹⁴⁹

Fenomenolojik yaklaşım kutsal (*holy*) gerçeklikle bazı karşılaşmaların bir niteliği olarak tasvir eder. Kutsal, diğer objeler arasındaki bir obje olmayıp, "karşılaşmadaki bir niteliklerdir". 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 konusu tecrübenin analizinde, kutsal her nerede ortaya çıkarsa onun hem çekici hem de ürpertici olan nihaî bir ilgi meselesi olduğu ortaya çıkar. Tillich, kutsal tecrübesinin fenomenolojik analizinin özellikle Rudolf Otto tarafından mükemmel bir şekilde yapıldığına dikkat çeker. Fenomenolojik analiz, dinî sembollerini kullanırsa, bu tahlilinde o, kastedilen şeyi açığa vurmaya çalışır. Ancak o, tasvirin ötesine geçemez. Fenomenoloji, açıklık getirdiği fenomenin geçerliliği sorununu ortaya atmaz.¹⁵⁰

Tillich dinî sembolizmin referansına ulaşmanın diğer yolunun, ontolojik yol olduğunu ifade eder. O, insanı varolduğu dünyaya bağlılık içinde analiz eder. Ontolojik yaklaşım farklı açılardan sonlunun sonluluğunu inceler; bireyin sonluluğunun farkındalığıyla bağlantılı olarak kaygıya (*anxiety*) işaret eder ve nitekim her şeyin temeli olan Bizzat-Varlık (*being-itself*) sorununu ortaya atar. Bu yaklaşım, kutsal ve kutsalda imâ edilen nihaî ilgi şeklindeki dinî sembolizmin referansını 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 sembolik ifadelerde bulunduğu bir varlığın varoluşunu tartışmaz; bu metod, karşılaşılan dünyanın sonluluğuna dâir bir analiz verir ve bu analiz sayesinde o, bizzat kendini aşan -söz konusu sonluluğun ötesine işaret eden- bir nitelikle karşı karşıya kalır. Söz konusu analizin vardığı yer, dinî sembollerin referans ettiği şeydir. Tanrı bahsinde de ifade edildiği gibi, "bizzat varlık" ya da "varlığın gücü" ya da "nihaî gerçeklik" veya "nihaî ilgi" gibi metaforik isimler verilebilir. Böyle isimler bir varlığın isimleri olmayıp, varlığın bir niteliğidir. Dinî semboller bu niteliği ilahî isimlerde

¹⁴⁹ "The Meaning and Justice of Religious Symbols", s. 6

¹⁵⁰ a.g.m., s. 6-7.

ifade ederlerse, bu isimlerin referansının onların lafzî anlamını sonsuzca aştığı da imâ edilmiş olur.¹⁵¹ Bu tahliller gösteriyor ki, dinî sembollerin referansına, insanın karşılaştığı sonluluk tecrübesinin sonsuzluğu ima etmesiyle ulaşılır.

Elbette ontolojik analizin ulaştığı nihaî'yi fenomenolojik yol kutsal olarak ifade eder. Dolayısıyla, Tillich, “fenomenolojik tasvirin içerdiği şey aynı zamanda ontolojik analizin ve dinî sembollerin referansının bir araya geldiği yerdir”,¹⁵² der.

VII. DİNİ SEMBOLLERİN KAYNAĞI

A. MİT-SEMBOL İLİŞKİSİ

1. Mit

Tillich'de dinî sembollere kaynaklık etmesi bakımından mit-sembol ilişkisini ele almadan önce, genel olarak bir mit çerçevesi çizelim. Mit bir simge olmayıp, insan zihnini uyaran 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.¹⁵³

Ancak mitsel imgenin ilk kez ortaya çıkması kesinlikle 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 zaman bir akımın cereyan ettiği yerde kök salar. İlkel toplumdaki insanın düşünme modu somuta dönüktür ve dünyayı anlamadaki referansı doğaüstüdür.¹⁵⁴ 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 mutlakdır, etkindir, şeyleri yaratır ve onları sürdürür.”¹⁵⁵

Açıktır ki mitsel düşünce modunda tamamen belirlenmiş nesnel bir dünyayı meydana getiren ideal ve rasyonel formların varlığından söz edilemez. Aksine, burada bütün gerçeklik,

¹⁵¹ a.g.m., s. 7.

¹⁵² a. g. y.

¹⁵³ Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabcacı Yayınevi, 2000, s. 98.

¹⁵⁴ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s. 238.

¹⁵⁵ Eliade, Mircea, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994, s. 25.

somut bir bütün içinde sezilir. Mitsel düşüncenin oluşturduğu her özel sentez, sadece tamamen bütünde aşikar olan bir niteliği, bir yapıyı tecessüm ettirir; yine bu düşünce mizacında, her şey ayrıma, farklılaşmaya gidilmeksizin bütüne dokunmak suretiyle oluşturulmaktadır. Belirli bir obje soyut düşüncede olduğu gibi bütünden koparılarak ya da ondan ayrı düşünülemez. Varlığı anlamak için tümel nitelik ve nicelik yasası burada geçerli değildir ancak onlar her bir cüzde zaten açıkça canlı ve etkin bir şekilde vardır. Bu anlamda onlar için bir şey ve onun sıfatları arasındaki bir ilişkiden söz edilemez. Çünkü bu düşünce modunda sıfat, herhangi bir şeyi tanımlayan yönlerden bir şey olmayıp, bilakis, o şeyin bütünü içinde bu sıfat ifade edilir ya da orada mevcuttur. Demek ki, mitin oluşumunda şeylerin pasif bir tasavvurundan söz edilemez; burada bütün tasavvurlar bir his ve irade ediminden, bir tutumdan başlar. Belki de her neyse onu, o yapan yaşam hissinin dinamikliğinde kavrarız.¹⁵⁶

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.”¹⁵⁷ Esasında burada semboller çift yönlü bir iş görürler: Bir yandan kutsalın tezahür ettiği nesne konumundayken öte yandan da inananların kutsala her başvurusunda kesinlikle elzem olan vâsitalardır. 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-cezirde başka bir şey değildir.

Kültürde daha önce farklı şekillerde ve şeylerde açılanan 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 Yahovası onların dilsel ve tarihsel gelişimine karşılık gelirken, aynı işlevi daha önce yerine getiren eril Ba'al ve dişil Belit tanrısal çifti artık veda etme durumunda kalmıştır ve Yahve'ye geçit vermiştir.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹

Nitekim “insan kendi toplumunun formunu kendi mitleri sayesinde şekillendirir,”¹⁶⁰ demek isabetli bir tespit olacaktır. Hatta bu düşünceye daha daraltılmış bir perspektiften

¹⁵⁶ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, s.62-9.

¹⁵⁷ Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward Publ., London, 1958, s.26.

¹⁵⁸ a.g.e., s. 3-4.

¹⁵⁹ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume Two: s. 235.

¹⁶⁰ *Emmet*, s. 104.

baktığımız zaman, aynı kalıpların bu kez de insanî tecrübeye biçim verdiğini söyleyebiliriz: Zira “dinî sembollerin başka bir dünyanın gizemli bilgisini verip vermemesi sorun değil, asıl sorun bizi biçimlendiren tecrübeye form vermesidir.”¹⁶¹

Öte yandan kutsalın ansızın kendini ifşa etmesiyle dünyanın kurulduğu esasına dayanan mitoslarda insan, kendi yaşamında yeniden üretilmesi gereken bazı modeller belirler. 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.¹⁶²

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 âyininde hâli hâzırdaki zamanın dışına çıkılarak bu eylemin pay aldığı ana bir açılma vardır. Aslında genel olarak ilkel insanlığın bütün âyinlerinde, 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 dünya da “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 nesnelere 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.¹⁶³ Zira bir nevi mitoslar bağlamında düşünebileceğimiz ritüeller, başka bir kanalın gereği gibi ifade edemeyeceği tecrübelerin sembolik bir dönüşümüdür. Çünkü ritüeller aksi durumda kesinlikle farkında olamayacağımız şeyi fark etmeye aracı olurlar.¹⁶⁴

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 şeytanî, yarı ulvi-yarı sufli, yarı soyut-yarı somut varlıklardır.¹⁶⁵ Söz konusu bu varlıkların insan

¹⁶¹ a.g.e., s. 114.

¹⁶² Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, s. 410 vd; Riés, Julien, “Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik”, *Din ve Fenomenoloji içinde çev.* Havva Köser, İz Yay.,2000, s. 16-8.

¹⁶³ Eliade, Mircea, *Ebedî Dönüş Mitosu*, s. 35 vd.

¹⁶⁴ Langer, s. 52.

¹⁶⁵ TC, s.11.

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 kollektif bilinçdışına doğru da ilerlenmiş olunur. Böylece kollektif bilinçdışının önemi vurgulayan her din dili, dinin sosyal yönünü de vurgulamış olur.¹⁶⁶

Mitler, düşsel öğelerle aynı kaynaktan, aynı kollektif bilinç altından beslenirler. Sonuç itibariyle mit, insan psişesinin subjektif öğelerini ve doğduğu dünyanın açılıp serpiildiği 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.¹⁶⁷ Şu halde arketipin dinamik bir şekil olduğuna ve imgelerin düzenleyici yapısı olduğuna şahit olmaktayız. Ancak o, aynı zamanda imgelerin meydana gelişinin bireysel, biyografik, kültürel ve toplumsal yoğunlaşmalarını her zaman aşmaktadır.¹⁶⁸

Ancak mitlerle ilgili olarak altı çizilmesi gereken hususlardan biri de o, 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.¹⁶⁹

Öyle gözüküyor ki mitler, bir bakıma da insanın kendini anlayıp anlamlandırması için de bir vâsıta. Mesela yaprakların hışırdaması, rüzgarın uğuldaması, güneş ışığının raks edip parlaması, orman yaşamının hiç de bildik gelmeyen ses ve tınları, 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 lütfü 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

¹⁶⁶ Bettis, s. 171.

¹⁶⁷ Meslin, s. 194.

¹⁶⁸ Durand, s. 53.

¹⁶⁹ Malinowski, s. 98.

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 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.¹⁷⁰

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.¹⁷¹ Kısacası Cassirer'in de gayet iyi ifade ettiği gibi, "insanın kendi bilincinin farkındalığına ya da şuuruna Tanrı tasavvurları sayesinde ulaşır."¹⁷²

2. Tillich'de Mitsel Düşünce

Tillich'e göre mitsel bilinç, gerçekliği çepe çevre yakalayabilmenin 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 aslı ögesidir.¹⁷³ Dolayısıyla mitsel bilinç ile dini bilinç birbirine karşıt olmayıp, bunlar arasında bir koşutluk vardır. Nitekim Tillich, Yahudi peygamberlerinin pagan mitolojisine karşı mücadelesi din-mitoloji çatışmasından ziyade, mesela Yahveciliğin Baal'cağa karşı mücadelesinde olduğu gibi, dinî veya mitsel olarak onları belirleyen şeyler arasındaki güç mücadelesi olduğunu kaydeder. Ancak Baal dininde mitolojik ögenin etkin olması gibi, Yahve dininde de etkindir. Yahve miti tarihin empirik gerçekliğiyle bağıntılı tarihsel bir mittir. Elbette aşkınlığın bu Tanrıda da olduğu bir gerçektir. Yahve şartsızlığını dinî edimde yönlemsellikle kazanır. Ancak ne olursa olsun burada altı çizilmesi gereken husus, dini bilinçten mitsel öge uzaklaştırılmadığı gerçeğidir.¹⁷⁴

Tillich, mit konusuna giriş yaparken bahsettiğimiz miti doğal mit olarak isimlendirirken, bir de tarihsel mit olduğuna dikkat çeker:

¹⁷⁰ Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, 201-211.

¹⁷¹ *Gusdorf*, s. 33, 68, 104-5

¹⁷² Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms, Volume Two*, s. 211.

¹⁷³ "The Religious Symbol", s. 311.

¹⁷⁴ a.g.m., s. 309.

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. İsa – aşkın tanrısal bir varlık- zamanın tanıdığı içinde ortaya çıkar, yaşar, ölür ve yeniden dirilirse, bu da tarihsel bir mittir.¹⁷⁵

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 insanî kişiliklere benzer olan, cinsel bakımdan ayrılmış, birbirlerinin soyundan gelen, birbirleriyle aşk ve mücadele ilişkisi içinde bulunan, dünyayı ve insanı yaratan, zaman ve mekân içinde eylemde bulunan bireyselleşmiş şahsiyetler olduğunu ifade etmemiz gerekir. Tıpkı insanlar gibi onlarda insana has olan izzet ve sefalet, yaratıcılık ve yıkıcılık gibi özelliklere sahiptir. Onlar insanların kültürel ve dinî gelenekleri oluşturmasında 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 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 büyüdü dünyasıdır. İnsanın nihai ilgisi, kutsal figür ve eylemlerde sembolleştirilir. Demek ki mitler, imanın Tanrı-insan karşılaşmaları ile ilgili hikâyelerini bir araya getiren sembollerdir.¹⁷⁶ Kutsal karşılaşmanın şahısal nitelikler içinde cereyan ettiğini belki büyük mitolojik dinler doğrular niteliktedir. Mitsel tanrıların hemen hemen hepsi şahıs tanrıdır. Onlar insan beni (ego) için bir şahıstır.¹⁷⁷ Bununla birlikte Şartsız aşkın, bütünüyle idrak edilemez. Dinî bilinç açısından zorunlu olan onun idrak edilmesi sadece mitsel kavramlarla yapılabilir.¹⁷⁸

Peki, sembollerle mitlerin ilişkisini ya da sembollerin nereden doğduğunu soracak olursak: Tillich sembolik materyalin, kişisel, toplumsal ve politik kürelerden alındığını¹⁷⁹ 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

¹⁷⁵ DF, s. 53

¹⁷⁶ a.g.e., s. 48-9.

¹⁷⁷ Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, University of Chicago Press, 1964, s. 25.

¹⁷⁸ “The Religious Symbol”, s.310.

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, demek ki o ölür. Sembol artık her hangi bir şey “ifade” etmez. Politeistik tanrıların hepsi bu şekilde yok olmuştur. Onların zuhur ettiği şartlar değiştiğinde, o zaman semboller de ölür.¹⁸⁰

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 aşırlar. Bu eleştirinin nedeni, mitin doğasının bizâtihi kendisidir. Mit gündelik deneyimden türetilmiş malzeme kullanır. O, tanrılara dair hikâyeleri, zaman ve mekânın ötesine gitmek her ne kadar nihaî olanın özünde olsa da, zaman ve mekân çerçevesi içine yerleştirir. Tanrısal olanı çeşitli figürlere böler, onların her birinin nihaîliğinin altını keser. Bu kaçınılmaz olarak hayatı, toplumu ve bilinci mahvedebilen çatışmalarına götürür.¹⁸¹ Demek ki dinî 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 bit tek Tanrı’ya ikame etmeyi hedefler. Aslında tek bir Tanrı bile mitolojik dilin bir nesnesi olabilir ancak o, her ne olursa olsun mitsel düşüncede, aynı Tanrı zaman ve mekân çerçevesi içine çekilir. Hatta o, somut ilginin içeriği yapılırsa nihaîliğini kaybeder. Bu durumun bir sonucu olarak mit eleştirisi, sadece çok tanrılı mitolojiyi hedef almaz.¹⁸²

Tillich’e göre bu anlam da monoteizm de mit eleştirisinin kapsamı içine girer. O, mit eleştirisi için “mitden arındırma (*demythologization*)” kavramını kullanır. Ona göre bu sözcük, hem Eski hem de Yeni Ahit’de, 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 değerlendirilir ve mitsel arındırılmanın konusu olurlar.¹⁸³ Tillich’in Tanrı hakkında söylenenlerin sembolik olduğu kaidelerini hatırladığımız zaman, bahsedilen hikayelerin lafzi anlamda düşünülmemeyeceği açıktır. Tillich bu olumsuz ve yapay kavram ne

¹⁷⁹ ST, III, s. 357.

¹⁸⁰ TC, s. 58.

¹⁸¹ DF, s. 49.

¹⁸² a.g.e., s. 49-50.

¹⁸³ a.g.e., s. 50.

anlama gelir? diye sorar. 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 nihâî ilgimizle ilgili sembollerde mitsel öğeler mevcuttur.¹⁸⁴

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 bir mit (*broken myth*)” adı verilebilir. Tillich Hristiyanlığın, doğası gereği parçalanmamış bir miti reddettiğini söyler. Çünkü nihâî olanın nihâî 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.¹⁸⁵ 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 nihâî ilgimizin bir ifadesi olmazdı.”¹⁸⁶

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.¹⁸⁷ O, din felsefesinde bu birliği hemen hemen aynı anlama gelecek şekilde başka şekilde de ifade eder: Mitde şartsızın mantıkî kavranması ve estetik kavranması birleşmiştir. Mit yalnız estetik değildir: O, doğruyu ve gerçeği ifade etmek ister ve sadece mantıkî değildir. Şartsızın özünü sezgisel bir biçimde kavramak ister. Her ikisi (mantıkî ve estetik) aslı bir mitte birbirine çok bağlıdır.¹⁸⁸

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 aşkının doğrudan ya da dolaylı olarak tasavvur edildiği dini sembolde mit merkezi bir kavramdır. Mitsel bir sembol bizatihi doğası bakımından öylece ya da sembol olarak

¹⁸⁴ a.g.e., s. 50.

¹⁸⁵ a. g. e. s. 50-51.

¹⁸⁶ a.g.e., s. 53..

¹⁸⁷ “The Religious Symbol”, s. 311.

¹⁸⁸ DnF, s.114.

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.¹⁸⁹ 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 olduğuna 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 olmaktansa parçalanmamış mitolojik bir dünyada yaşayanlar kendilerini emin ve güvenli hissederler. Tillich'e göre ilkel 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.¹⁹⁰ Nitekim o, "dinî kritizmin bizzat ilahî ve şeytani zıtlığında tezahür ettiğini"¹⁹¹ 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."¹⁹² Tanrı'nın aşkınlığının kabul edildiği her yerde şu ya dabu şekilde mitsel ögeler vardır.

Öte yandan mesela hem dinin şeriat yönünü vurgulayan dinî teokrasi (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.¹⁹³ 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 ötesine işaret eder. Şu halde mitsel bilinç kırılmış ya dakritize edilmiş olsa da, bütünüyle ortadan kalkması mümkün değildir.¹⁹⁴

¹⁸⁹ "The Religious Symbol", s. 312-314.

¹⁹⁰ DF, s. 51.

¹⁹¹ "Religious Symbol", s.319.

¹⁹² ST, II, s. 29.

¹⁹³ DnF s. 115.

¹⁹⁴ "The Religious Symbol", s. 310.

Ona göre bir sembolü bir sembol, bir miti de bir mit olarak tanıyıp tasdik etme anlamındaki mitem arındırma teşebbüsüne lafızcılık (*literalism*) direnç gösterir. Lafızcılıkta semboller ve mitler dolaylımsız anlamları içinde anlaşılır. Tabiattan ve tarihten alınan malzeme lafzî anlamı içinde kullanılır. Sembolün kendisinin ötesindeki başka bir şeye işaret etme özelliği bir kenara bırakılır. Mesela lafızcı anlayış ‘yaratılışı’, 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 lafzîciliğin önkabulü, Tanrı’nın zaman ve mekân içinde hareket eden, özel bir yerde ikamet eden, olayların seyrini etkileyen ve herhangi bir varlık gibi etkilenen bir varlık olmasıdır. Lafzîcilik Tanrı’yı nihâîliğinden ve yüceliğinden yoksun bırakır. O, Tanrı’yı aşağıya, nihâî olmayanın, sonlu ve koşullu olanın seviyesine çeker. Son tahlilde belirleyici olan, mite dair rasyonel eleştiri değil fakat içsel dinî eleştiridir.¹⁹⁵ Çünkü bu şekildeki bir eleştiri miti mit olarak, sembolü sembol olarak kabul ederek ilerler. Tillich imanın sembollerini lafzî bir anlam içinde alınması durumunda imanın kesinlikle puta tapar özellik arz edeceğinin altını çizer. Bu durumda nihâiden daha az olan şeye nihâî denilmiş olunur. Sembollerin sembolik karakterinin bilincinde olan iman, Tanrı’ya onun Tanrılığından kaynaklanan onuru bahşeder.¹⁹⁶ Ancak sembollerini lafzî olarak kabul eden iman, Tanrı’yı yaşamdan kopararak sadece kavramlar içine hapseder.

Tillich lafzîciliğin de iki evrede anlaşılacağına işaret eder: Doğal ve tepkisel evreler. Lafzîciliğin doğal evresi, mitem olanın, lafzî 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 ikâme etmektir. Bir de bilinçli olarak belli gayelerle sembolik düşüncenin çözümlenmesinin bir boyutunu lafzî olarak öne çıkaran kısacası literal anlamla sembol ve miti bastırarak tepkisel lafzîcilik vardır. Ancak eleştirel bir teolojinin düşmanı doğal lafzîcilik değil, fakat özgür düşüncüyü bastırması ve böyle bir düşünceye yönelik saldırganlığıyla birlikte, bilinçli lafzîciliktir.¹⁹⁷ Tillich’in de asıl çabası bu bilinçli lafzîciliğe karşı koymaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, dini bilinç sembolünün bütün karakteristiklerinin sergilenmesi demek olan onun profanlaşmasına karşı koyar. Sekülerizm ile dini bilincin azalması arasındaki doğru orantı Tillich’e soru olarak getirilecek olursa, o, bilimsel eleştiri dini

¹⁹⁵ DF, s. 51-2.

¹⁹⁶ a.g.e., s. 52.

¹⁹⁷ a.g.e., s. 52-3.

sembolleri ortadan kaldırma gücüne sahip değildir der. Her nerede bilim, bu güce sahip gözükmüşse, dinî bilinçte çoktan bir yön değiştirme başlamış demektir¹⁹⁸ Demek ki Tanrı fikrinin sembolikliğinin kan kaybı, Tanrı düşüncesinin kan kaybıyla doğru orantılıdır.¹⁹⁹ Tillich'e göre "ne zaman ki gerçeklik sembolik gücünü kazanır ve böylece belirli semboller alanı zorunsuz (*unnecessary*) olursa, o zaman, gerçeklik ve sembol aynı olabilir."²⁰⁰

B. DİNİ SEMBOLLERİN İŞLEVİ

Tillich'in Tanrı'yı Nihai İlgi ya da Bizzat-Varlık olarak tanımladığını anımsayacak olursak, onunla dini tecrübenin ne ölçüde yaşanabileceğini sormak gereksiz bir soru olmasa gerek. Zira inananın somut ögeler içermeyen muhtevassız bir şeyle dinî 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 kazanırlar. Öyleyse şu soruları sormamız ve cevap aramamız kaçınılmaz gözükmektedir: İnsanın dinî tasavvurundaki şu temel özelliklerini nasıl açıklayabiliriz? (1) Bizzat-varlık olan Tanrının, 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 imâ edilen soruları cevaplayan gerçeklik tesis edilmiş olur. Nitekim 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.²⁰¹

Semboller, teolojinin olmazsa olmaz şartı diyebileceğimiz dinî yaşamı besler. Onlar, düşüncenin ötesindeki bir şeye inananın odaklanmasına yardım eden araç ya da taşıtlardır.

¹⁹⁸ "Religious Symbol", s. 319.

¹⁹⁹ a. g. m., s. 320.

²⁰⁰ a.g.m., s. 321.

²⁰¹ "Existential Analyses and Religious Symbols", s. 409

Adalet ya da dikdörtgen soyutlamasını tâ ki bunları temsil eden kelimeleri kavrayıncaya kadar tam olarak düşünemeyiz ya da tasavvur edemeyiz. Yine kominizm 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.²⁰² 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 sıfattın önemini bir noktada yoğunlaştırır. Elbette analoginin farklı çeşitleri ve boyutları vardır. Kimi bizzat sembollerin özellikleri ile ilgilenirken, kimi de sembolün etkisiyle ilgilenir.²⁰³ 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. Dinî semboller, sonluyla sonsuz arasındaki köprü işlevini görür.²⁰⁴

Tillich'e göre Bizzat-Varlık ya da tanrı bizim nihai ilgimizdir. Bizzat-Varlık ifadesi dışında tanrı hakkında her ne söylenirse, özellikle de onun nihâilliğini korumak adına semboliktir. Lafzîciliği kabul etmek mümkün değildir. Ancak dini tecrübe ya da dinî edimde Tanrı'yla karşılaşmada somut içeriğin olması kaçınılmazdır. İşte nihâi ilgimizin içeriği dini sembollerdir. "Dinî semboller, dinî edimde imâ edilen nihâi gerçekliğe ya da bizi mutlak surette ilgilendiren şeye işaret eder."²⁰⁵ Bir başka ifadeyle dinî semboller nihâi ilgiyi ifade ederler veya dile getirirler.²⁰⁶

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 dinî 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 rasyonellik, özgürlük ve sorumluluk içinde işleyen insanî düzlemdeki bir ferdiyettir. Bu, öteki benlikle, ben-benlik (ego-self) ilişkisi ya da bilinen bir ifadeyle 'Ben-Sen' ilişkisidir. Aynı şekilde dinî tecrübeye bir 'şahıslaştırmadan' söz ettiğimiz zaman, kutsalın taşıyıcılarına sembolik olarak şahısal nitelikler atfederiz Bu durumda kutsalı kognitif yaklaşımın objesi olarak düşünmeyip bilakis yüz yüz

²⁰² Blanshard, Brand, "Symbolism" in in Religious Experience and Truth, s. 48.

²⁰³ Alston, William P., 'Tillich's Conception of A Religious Symbol' in Religious Experience and Truth, s. 14.

²⁰⁴ ST, I, s. 239-240.

²⁰⁵ "The Religious Symbol", s.303.

²⁰⁶ DF, s. 19.

yüze gelinen biri olarak düşünürüz. Ancak bu nitelermeler, bizzat kendisinin ötesinde kutsalın taşıyıcıları olarak karşılaşmanın ayrılmaz bir parçasıdır.²⁰⁷

Dinî 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.”²⁰⁸ Bunun içindir ki semboller, bir yandan gösterilenin bunun dışında ifade edilemeyeceğini, öte yandan gösterilen ile özne aradaki mesafenin kapatılmayacağını, aradaki çok katmanlılığı temsil ederken, öznenin de tek boyutlu olmadığını ifade eder.

Burada dinî tecrübe esnasında inananın bizzat-varlığın kavramını bilip bilmediğini sormamız gerekmektedir? Fakat pek çok dindar insan için Bizzat-Varlık kavramını hâiz olmaksızın dinî semboller onlar için bir anlam ifade eder. Bizde W. Rowe ile birlikte Alston’un S, x’in neyi sembolize ettiğini belirtmeksizin, x onun için bir sembol olarak işlev göremez düşüncesinin isabetli olmadığını söyleyebiliriz. Zira sembolize edilen ve sembolize eden arasındaki aslî bağı kuran da büyük ölçüde insanın bilinçdışı boyutudur.²⁰⁹ Öyle ya hatta pek çok sembolün neyi sembolize ettiğini bilmeden de ibadet eden bir müslüman sembollerin neye gönderdiğini bilene göre daha derin tecrübeler yaşayabilir. Önemli olan sembolize edilene dâir bilişselliğin 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.

Bura 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 bile aşar. Dolayısıyla dinî düşüncenin sembolik olması iki anlamdadır. İlkin, sembol, düşünceyi kendi ötesine taşınması anlamında sembolikken, ikinci olarak sembolün taşıdığı düşünce de 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 farklıdır.²¹⁰ Elbette dinî bilinç dinî sembolün aşkın olana gönderdiğini

²⁰⁷ BRSUR, s. 22-24.

²⁰⁸ T C, s. 60.

²⁰⁹ Alston, William P., ‘Tillich’s Conception of A Religious Symbol’, s. 13-8; Rowe, s. 135.

²¹⁰ Blanshard, Brand, “Symbolism”, s. 52.

bilmekle birlikte onun nasıllığını bilmez. Sadece kendi sonlu tecrübesinden kalkarak tasavvur edebilir.

1. Dinî Tasavvurda Sembol ve Sembolize Edilen (Referans)

Tasvir edilen bu panoramada Tanrı fikrinde bir gerilimin olması kaçınılmazdır. Zira o, bir yandan varlığın temeli ancak varlık kategorisine boyun eğmeyen bir Şartsız bir nihaî iken, öte yandan da, 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 da bu sonluluğunu aşar.²¹¹ 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.²¹² Aynı gerilimi semboller düzleminde gözlemek mümkündür. Semboller bir yandan dinî bilinçte sembol işlevini görürken, öte yandan da onların bizzat nihâi derecesine çıkarak putlaşma tehlikesi vardır.²¹³

Dinî sembol çift uçludur. Bir yandan sembolize ettikleri sonsuza yönlendirirken, öte yandan da sembolize ettikleri şey sayesinde sonluya yönlendirirler. Dinî semboller sonsuzu sonluya, sonluyu da sonsuza doğru iter. Onlar ilâhiyi insana, insanı ilâhi olana açar. Örneğin eğer Tanrı 'Baba' olarak sembolize edilirse, o, baba çocuk ilişkisine yerleştirilir. Ancak aynı zamanda bu insanî ilişki, ilâh-insan ilişkisi modeli içine hasredilir. Baba, Tanrı için bir sembol olarak iş görürse, babalık, onun âyinsel derinliğinde (*teonom*) görülür...Yine Tanrı'ya 'kral' denildiği vakit, sadece Tanrı hakkında bir şey söylenmiyor, aynı zamanda krallığın kutsal karakterine ilişkin 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...²¹⁴

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 âyinsel 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:

²¹¹ ST, I, s. 231-3.

²¹² "Philosophical Background of my Theology", s.415.

²¹³ DF, s. 12.

²¹⁴ ST, I, s. 240-241.

Şüphesiz Tanrı hakkındaki her hangi somut bir iddianın sembolik olması gerekir; çünkü ona dair bir şey diyebilmek için sonlu tecrübeden bir parçanın kullanılması somut ifadeden 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.²¹⁵

Tillich'e göre "her imanın tartışmasız somut bir ögesi vardır. İman, bir şey ya da bir kişi hakkında ilgili değildir."²¹⁶ Ancak iman eylemi dışında imanın içerikleri somutta olsa, onlara bu anlamda sahip olmak mümkün değildir. Nasıl ki, Tanrı'nın şartsızlığı, bu şartsızlığını dinî edimde ona niyetlenilmeyle ya da ona dönmeyle kazanırsa, imanın somut içerikleri için de aynı duruş gereklidir.²¹⁷ Yine iman edimim yöneldiği nihaî, yalnız ve yalnız onun sembolleriyle ifade edilebilir. Öyle ki "dinî semboller, dinî edimde imâ edilen, bizi nihaî olarak ilgilendiren nihaî gerçekliğe işaret eder."²¹⁸ Burada Tanrı kavramındaki iki unsuru ayırt etmek gerekiyor: Onda kendi içinde sembolik olmayıp doğrudan deneyimin bir konusu olan nihaîlik unsuru ve gündelik deneyimden çıkartılıp sembolik olarak Tanrı'ya uygulanan somutluk unsuru.

Tillich Yahudi-Hristiyan geleneğinin teistik Tanrısını dinî bir sembol olarak kabul eder. Zira "Bizim nihaî ilgimizin temel sembolü Tanrı'dır",²¹⁹ der. Her ne kadar Teizmin tanrısındaki somut öge tasavvuru olsa da gerek eylemleriyle gerekse de sıfatlarıyla Nihaiyle şahıs olarak karşılaşmaya imkan veren ögeler ya da araçlardır. Ancak "onun hakkındaki bütün bilgiler ve dolayısıyla ona atfedilen sıfatlar semboliktir."²²⁰ Öte yandan insan için Tanrı'nın yaşayan olabilmesi için onun hakkındaki antropomorfik sembollerin kaçınılmaz olduğu da bir gerçektir.

Nihaî ilgi tecrübesinde somut içeriğin dönüştürüldüğünü ve aşıldığını kaydetmemiz gerekir. O, biricik, indirgenemez bir nitelik yani kutsal olarak ifşa olur. Somut içerik ya da dinî sembol tecrübe edilmiş halini tasvir için sembolik dile muhtaçtır. Böylece sadece dinî sembollerin referansı değil, aynı zamanda bizzat dinî semboller de, sembolik bir dilde tasvir edilmelidir. Bu gereklilik, dinî sembol ve onun referansı yani kutsal arasında varolan kopmaz bağa dayanır.²²¹ Aslında Tillich burada bir bakıma geniş anlamda din ile dar anlamdaki dinin temasını sağlamaktadır. Çünkü sadece nihai ilgiye sahip olmak yetmez onun içeriğine de – peygamber, kutsal yer, ağaç, kurban, İsa– sahip olmak gerekir. Nihaiyi tecrübe etmenin

²¹⁵ a.g.e., s. 239.

²¹⁶ DF, s.18.

²¹⁷ DF, s.10; "Religious Symbol", s. 310.

²¹⁸ a.g.m., s. 303.

²¹⁹ DF, s. 45.

²²⁰ "The Religious Symbol", s. 310.

²²¹ Rowe, s.147.

yolunun imanının içeriklerinden ya da sembollerden geçtiğini söylemiştik. İşte bunun gerçekleşebilmesi için iki öge birbirinden ayrılamaz, kısacası içeriksiz nihâî olarak ilgili olma nominal bir ilgiden öteye geçmeyecektir.

Dinî edimde somut bir şey, nihâî ilginin içeriği olur. Mesela millet nihâî ilginin içeriği olduğu zaman, bir tecrübe objesi olarak millet büyük ölçüde dönüşüm geçirir. O, sıradan milletin niteliklerini aşan nitelikleri hâiz olarak tecrübe edilir. Bu durumda millet artık sembolik olmayan bir dille tam ve tatmin edici olarak tasvir edilemez.:

Bir kimsenin nihâî 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 nihâî olanın yerini tutar ve onu sembolize eder, fakat bunu putlaştırarak yapar.²²²

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.²²³ “Yahve’nin şartsızlığını dinî edimde yönelimsellikte kazandığı”²²⁴ bir gerçektir. Belki de kutsalın tezahür ettiği belli nesnelere, belli yerlere 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 nihâî olana doğru yol alırken, bir bakıma kendi bulunduğu zamanda o zamanı tekrar canlandırmaktan başka bir şey yapmamaktadır.

Aslında Tillich’e göre, insanın dinî bir varlık olduğu vurgusunu hatırlayacak olursak, “her nerede nihâî ilginin varlığından söz edersek, orada kutsalın farkındalığının olduğu”²²⁵ bir gerçektir. İşte bu farkındalıklardır ki, insan kendi tin düzeyinin üst sınırı ile de buluşmuş olur. Mesele bilinçaltında uyuyan ya da bilinç düzeyinde sisli olan nihâînin farkındalığıyla insanın kendisine dâir farkındalığı doğru orantılıdır. Ancak Tillich dinî tecrübeye karşılaşılan Nihâî’nin nihai benin (*self*) dışında varolan bir öteki olarak tecrübe edildiğini söyler.

Burada belki de 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, yansıtılmayı alır. Yansıtılan ilahi imajlar bizzat bir projeksiyon

²²² DF, s. 12.

²²³ Rowe, s.146.

²²⁴ “The Religious Symbol”, s. 310.

²²⁵ DF, s. 12.

değildir. O, varlık ve anlamının nihâliğinin tecrübesidir.²²⁶ 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. Bu, ifadenin doğrudan doğruya ve sembolik olmayan bir ifade olduğu anlamına gelir. Tanrı'nın aktüelliğine dâir 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 üzerine inşa edilir. Kısacası bunun dışında Tanrı hakkında sembolik olmayan hiç bir şey söylenemez. Bizzat-Varlık olarak Tanrı, varlığın ontolojik yapısının temelidir ki 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 doğrudan bir ifade ne de kavram olabilir; kendisinin ötesindeki bir şeye işaret eden dolaylı bir anlatımdır. Tanrı'yı temsil eden sembollerdir.²²⁷

Tillich'e göre ilahiyatçının işi tam da burada başlamaktadır. Zira onlar "dinî düşünce ve ifadelerde imâ 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."²²⁸ 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 adımudur. 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"²²⁹

²²⁶ ST I, s. 212.

²²⁷ a.g.e., s.238-9.

²²⁸ a.g.e., s.239.

²²⁹ a.g.e., s. 240.

Tanrı'nın ontolojik durumuna dair sorun ile bizzat-varlığın ontolojik durumuna ilişkin nihâî sorun bir ve aynı sorundur. Eğer Bizzat-Varlık Tanrı'yla özdeş olmasaydı, sadece 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 dini dilinin dönüp dolaşıp tekrar uğradığı adres Bizzat-Varlık olmayıp İlâh'dır (Tanrı).²³⁰ 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 vaad eder. Kısacası sonluya dair bütün nitelikleri kendinde barındırınca, elbette bu tablolardan birinin baskın çıkması kaçınılmazdır. Ashında onun "Tanrı'dan, güç ve anlam bakımından sıradan tecrübe sahasını aşan varlığı"²³¹ anladığını hatırlayacak olursak onun 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."²³²

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'²³³, der. Gözüken o ki, Tillich nazarında bu hususta söyledikleri sadece spontan din dili için geçerli olmayıp, aynı zamanda sembolik olan düşünsel teolojik dil için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.²³⁴ Belki de bütün bunlar genel olarak dinî sembolizmin demek istediği temelde tanrısallığın anlatılamaz olduğunun ve Tanrı'nın aşkınlığının bir ifadesidir.²³⁵

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 da teslim etmenin önemini farkındadır. Ancak din dili için temel bir içerik sağlamada büyük ölçüde sembolik diyebileceğimiz 'Bizzat-Varlık'ın ihtiyaç duyulan lafzi anlamın yerine

²³⁰ Rowe, s.30-2.

²³¹ ST, I, s. 212.

²³² ST, II, s. 10.

²³³ a.g.e., s.10.

²³⁴ Avis, s. 138.

²³⁵ a.g.e., s. 139.

geçmesi veya bunu karşılaması doğrusu ne kadar tatmin edici olduğu tartışma götürür bir husustur.²³⁶ Ancak her ne olursa olsun, Tillich onun sembolik olmayan yegane ifade olduğunu söylemekle zımnen var olduğunu da söylemiş olmaktadır.²³⁷ 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 istisnaya bütün ifadelerin sembolik olduğunu söylemekle, acaba o bununla hangi suyun önünü kesmek istemektedir ? Öyle gözüküyor ki, eğer bütün ifadeler semboliktir denilseydi, onun nihaî ilgi teriminin hem subjektif hem de objektif nitelenebilirliği –*fides qua creditur* (inanma edimi sayesinde kazanılan iman) ve *fides quae creditur* (inanılan Nihai) içermesi asılsız olurdu.²³⁸ Zira sembolik olmayan Bizzat-Varlık ibaresi ikinci nihaîye 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 olmadığı iddia etme, Nihai olanı subjektiflik sarmalına kilitlemekten alıkoyar.²³⁹ Nitekim bu gerçeği başka türlü de olsa Tillich de 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 olmamasıdır. Aksi olsaydı tam bir kısır döngü içinde olunurdu.²⁴⁰

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”²⁴¹ kaydeder. Onun Tanrı hakkında sembolik

²³⁶ Stiver, s. 22.

²³⁷ “Religious Symbol”, s. 315.

²³⁸ DF, s. 10.

²³⁹ Taubes, Jacob, “The Copernican Turn of Theology”, in Religious Experience and Truth, s.73.

²⁴⁰ ST, II, s. 9.

²⁴¹ ST, I, s. 220.

ifadenin dışında hiçbir şey söylenemeyeceği²⁴² düşüncesini bu bağlamda düşünürsek, Tillich bir nevi “sembolizmin gizli bir agnostisizm olduğunu”²⁴³ düşünen E. Bevan’a yaklaşmaktadır. Ancak Tillich’e kulak verecek olursak ‘Ben Tanrı’nın Bizzat-Varlık olmasının sembolik olmadığını’ söylüyorum diyerek bunun büsbütün bir itham olduğunu söyleyecektir. Tillich’in 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, Feurbach’ın, Katolik Hristiyanlığın ‘teosantrik’ olmasına karşın Protestanlığın ‘antroposentrik’ olduğu şeklinde bir ayrım yaptığına dikkat çeker. Bu durumda Katoliklikte Tanrı, doğa üstü, bütünüyle soyut ve bizzatihi 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.²⁴⁴

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.²⁴⁵ 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. Rasyonalizmin 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.²⁴⁶

²⁴² a.g.e., s. 239.

²⁴³ Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*, (The Gifford Lectures), Collins, The Fontana Library, London-Glasgow, 1962, s. 263.

²⁴⁴ Taubes, Jacob, “The Copernican Turn of Theology”, s. 71-2.

²⁴⁵ Brown Norman O. *Ölüme Karşı Hayat*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, 1996, s. 248.

²⁴⁶ Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Volume I, Yale University Press, New Haven and London, 1972, s. 22 vd.

Öte yandan bu iki teoljinin Tanrı'ya yaklaşım tarzı birbirinden ayrılır. Katolik teolojisi ve onların yakın çizgisinde yer alan ilahiyatçılar Tanrı'yı âdeta bir yabancı olarak gördükleri için onunla karşılaşmaları bu türdendir. Karşılaşma tesadüfidir. Esas itibariyle onlar, birbirine ait değildir. Onların buluşmaları bir nevi tecrübe kazanma kabildendir ve farazî 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 edinen 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.²⁴⁷ Görüldüğü gibi, Protestan teolojisi, karşılaşılan nihânin 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, nihâi 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.²⁴⁸ Dolayısıyla burada varlığın analojisi esas itibariyle statiktir; çünkü onun sembolik içeriği, keşfedildikten sonra her daim nihâi geçerlilik taşır. İnsan tecrübesinin değişmesi sembollerin yaratılması ve dönüşümüne katılmaz.²⁴⁹ 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 zanda ortadan kaybolurlar. Öyle ki değişen insan tecrübesi onların hem zuhur edişlerine hem de dönüşüm geçirmelerine katılır.²⁵⁰ Aslında bu bir bakıma Katolik teolojisinin, tıpkı mutlak bilim, mutlak sanatsal formlar ve ahlâk 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 hâla muhafaza edilmektedir. Aydınlanma teolojisi döneminde bu pozisyon ciddi olarak sarsılmaya başlamıştır.²⁵¹ Görüldüğü gibi iki farklı tutumun

²⁴⁷ "Two Types of Philosophy of Religion", s. 10-1.

²⁴⁸ Tillich, 'Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting', (New York: The New York Association for Analytical Psychology and The Analytical Psychology Club, 1962), s.29. Bu alıntı, Ann Belford Ulanov, *Femine*, Northwestern University Press, 1971, s. 106'dan nakildir.

²⁴⁹ Ulanov, Ann Belford, *Femine -in Jungian Psychology and in Christian Theology-* Northwestern University Press, 1971, s. 106.

²⁵⁰ "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting", s. 196.

²⁵¹ "On The Idea of a Theology of Culture", s. 51.

ifadenin dışında hiçbir şey söylenemeyeceği²⁴² düşüncesini bu bağlamda düşünürsek, Tillich bir nevi “sembolizmin gizli bir agnostisizm olduğunu”²⁴³ düşünen E. Bevan’a yaklaşmaktadır. Ancak Tillich’e kulak verecek olursak ‘Ben Tanrı’nın Bizzat-Varlık olmasının sembolik olmadığını’ söylüyorum diyerek bunun büsbütün bir itham olduğunu söyleyecektir. Tillich’in Tanrı’nın Varlık olmadığı düşüncesi ve klasik Tanrı kanıtlarına başkaldırısı hatırlanacak olursa, onun Bevan’la yolları bir yere kadar kesişir. Fakat Nihaî olanın ruhun derinliklerinde olduğunu ve onu tecrübe ederek farkına vardığımızı söyleyen Tillich’e agnostik demek kesinlikle isabetsiz bir tespit olacaktır.

Öte yandan Jacob Taubes, Feurbach’ın, Katolik Hristiyanlığın ‘teosantrik’ olmasına karşın Protestanlığın ‘antroposentrik’ olduğu şeklinde bir ayırım yaptığına dikkat çeker. Bu durumda Katoliklikte Tanrı, doğa üstü, 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 imkansızlaşmıştır. Kozmolojik modeldeki bu değişim, modern teoloji ve metafiziğin antropolojik manzumesini de etkilemiştir.²⁴⁴

Protestan Reformasyonu kültürün bünyesinde geniş ölçekli bir dönüşümü mümkün kılan bilinçaltının derin katmanlarından canlı materyalin bilince ve kültüre yeniden dönüşümünü sağlar. Tarihin dinamiği, bastırılmanın yavaşça geri dönüşüdür, yeniden neşv’ü nema bulmasıdır.²⁴⁵ 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 sistemindedir. Önemli olan aklın değil de kalbin dinidir. Rasyonalizmin 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.²⁴⁶

²⁴² a.g.e., s. 239.

²⁴³ Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*. (The Gifford Lectures), Collins, The Fontana Library, London-Glasgow, 1962, s. 263.

²⁴⁴ Taubes, Jacob, “The Copernican Turn of Theology”, s. 71-2.

²⁴⁵ Brown Norman O. *Ölüme Karşı Hayat*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, 1996, s. 248.

²⁴⁶ Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, Volume I, Yale University Press, New Haven and London, 1972, s. 22 vd.

Öte yandan bu iki teoljinin Tanrı'ya yaklaşım tarzı birbirinden ayrılır. Katolik teolojisi ve onların yakın çizgisinde yer alan ilahiyatçılar Tanrı'yı âdeta bir yabancı olarak gördükleri için onunla karşılaşmaları bu türdendir. Karşılaşma tesadüfidir. Esas itibariyle onlar, birbirine ait değildir. Onların buluşmaları bir nevi tecrübe kazanma kabildendir ve farazî bir temel üzerine arkadaşlık kurarlar. Ancak yabancı bir kişiyle karşılaşma hususunda kesinlik yoktur. O, gözden kaybolabilir ve doğası hakkında sadece olası beyanlar serd edilebilir. Yabancılaşmanın üstesinden gelme tarzını kendisine şiar edinen 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.²⁴⁷ Görüldüğü gibi, Protestan teolojisi, karşılaşılan nihaînin 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, nihaî gerçeklik hakkında teolojik ifadelerin rasyonel karakterini vurgulayan 'varlığın analogisi' sayesinde oluşturulur; onlar, subjektif açıdan alınsın ya da alınmasın bizatihi doğru ya da hakikat olan bir şeye dokunurlar.²⁴⁸ Dolayısıyla burada varlığın analogisi esas itibariyle statiktir; çünkü onun sembolik içeriği, keşfedildikten sonra her daim nihaî geçerlilik taşır. İnsan tecrübesinin değişmesi sembollerin yaratılması ve dönüşümüne katılmaz.²⁴⁹ 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 zanda ortadan kaybolurlar. Öyle ki değişen insan tecrübesi onların hem zuhur edişlerine hem de dönüşüm geçirmelerine katılır.²⁵⁰ Aslında bu bir bakıma Katolik teolojisinin, tıpkı mutlak bilim, mutlak sanatsal formlar ve ahlâk 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 hâla muhafaza edilmektedir. Aydınlanma teolojisi döneminde bu pozisyon ciddi olarak sarsılmaya başlamıştır.²⁵¹ Görüldüğü gibi iki farklı tutumun

²⁴⁷ "Two Types of Philosophy of Religion", s. 10-1.

²⁴⁸ Tillich, 'Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting', (New York: The New York Association for Analytical Psychology and The Analytical Psychology Club, 1962), s.29. Bu alıntı, Ann Belford Ulanov, *Femine*, Northwestern University Press, 1971, s. 106'dan nakildir.

²⁴⁹ Ulanov, Ann Belford, *Femine -in Jungian Psychology and in Christian Theology-* Northwestern University Press, 1971, s. 106.

²⁵⁰ "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting", s. 196.

²⁵¹ "On The Idea of a Theology of Culture", s. 51.

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 tutumunda 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 de lafzî olarak nitelendirebileceğimiz gerçeğini hatırlarsak sanki o azda olsa bir yönüyle Katolikliğin tanrısına değmektedir. Belki de bu bir mecburiyettir. Çünkü salt subjektifliğin belirsizliğinde yüzen bir Tanrı hakkında ne teoloji yapılabilir, ne de o, ele avuca gelir ve dolayısıyla da inananın sırtını dayayacağı 'Mutlak Tanrı' olabilir. Kısacası Freud ve Feurbach'ın Tanrı'yı şu ya bu şeyin bir süblimasyonu ya da bir projeksiyonu şeklindeki düşünmesinin önüne geçilemezdi. Ve bu düşüncenin bir uzantısı dinî sembollerin hepsi subjektif dinî 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.²⁵² 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.

VIII. TİLLİCH'İN SEMBOLİK DİLİ YORUMLAMA ÇABASI

Tillich'in özellikle Systematic Theology'deki çabasını Yeni Ahid'deki sembolik dili, sembolik olmayan bir felsefî dile çevirme ya da yorumlama şeklinde özetleyebiliriz. Ancak Altson 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.²⁵³ 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 ederken diğer yarısını gizlediğini de söylemek isterler. Bu nedenle Kutsal Kitaptaki sembolik ifadeleri felsefî kavramlara dökme çabası çok tatmin edici gözüküyor şeklinde düşünülebilir. Ancak Tillich'in ilahiyatçıya biçtiği

²⁵² CTB, s.184-5

²⁵³ Alston, William P., 'Tillich's Conception of A Religious Symbol' s.25.

görev dikkate alınca 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.”²⁵⁴ 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 Kutsal Kitabın söylemini yeni düşünce formlarına dökerek bugünün aynasında anlaşılır kılma ve yeni bir kavrayış gücü kazandırma olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan her çağın insanın içinde bulunduğu çıkmazların farklı farklı olduğunu kaydetmişti. Bu çıkmazlara dinî 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?”²⁵⁵ O bu soruyu ‘evet’ diye cevaplar ve bu işi yapacak enstrümanların varoluşçu felsefede bulunduğunu düşünür. Çünkü ona göre,

Dinî semboller kısmen, varoluşsal soruların ilgilendiği şeyle ilgilenmenin bir başka yoludur. Onlar aynı zamanda 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 semboller, anlaşılır kılar ve çağdaş filozoflar da dahil olmak üzere çağdaşlarımız için olası bir ilgi meselesi yapar.²⁵⁶

Demek ki, düşünürümüze göre söz konusu felsefi bilincin temsilcisi varoluşçu felsefe olmalıdır. Çünkü varoluşçuluk bireyi dinin eşliğine kadar getirir. Ancak aynı şeyi ne idealizm için ne de naturalizm için söyleyebiliriz.²⁵⁷

Ancak ifade etmeliyiz ki, Tillich, dinî 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 Kitaptaki semboller sembol olarak kalmalı ancak her çağ kendi felsefi ve teolojik kategorilerine göre onu yorumlamalıdır. Nitekim, teolojik hermenotik ışığında meseleye

²⁵⁴ ST, I, s. 16.

²⁵⁵ TC, s. 48.

²⁵⁶ “Existential Analyses and Religious Symbols”, s. 399.

²⁵⁷ TC, s. 48.

bakacak olursak, iman dilinin bir yorum olduğunu söylemek de isabetli bir tespit olacaktır. Demek ki, din dili dinî 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.²⁵⁸

Tillich'in bu husustaki asıl vurgusu Tanrı'yı yorumlama yönündedir. Zira kutsal kitapta takdim edilen Tanrı'nın çağdaş kavramlara dökülmesi bir konu, öte yandan Kutsal Kitabın nasıl anlaşılacağı bir başka konudur. Girişte de belirttiğimiz gibi, çalışmamızı kristolojiye kaydırmaksızın ve başlı başına başka bir problem olan 'Kutsal Kitabın sembolikliği meselesini yüzeyselleştirmeksizin sadece Tillich'in ileri sürdüğü tezini nasıl temellendirdiğine örnekler vermeye çalışacağız. Örneklerimizi de özellikle hem Hristiyanlık'ta hem de diğer dinlerde merkezi temalar olan, Cennetten kovulma, yaratılış, Tanrı, ölümsüzlük, vahiy, Kurtarıcı Mesih 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.²⁵⁹ Ancak onun düşüncesi de zımnen daha sonra eleştirilebileceği fikrini imâ eder. Ancak bu imâ 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 insanî durum için bir sembol olarak"²⁶⁰ 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.²⁶¹

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 öğeler taşır. Tanrısal sahada zamansal öğelerden söz etmekse, mitsel terimlerden kopulmadığı anlamına gelir. Zira her ne zaman ilâhi olan hakkında konuşulsun, bütünüyle mitten arınmış

²⁵⁸ Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul, 1998, s. 38.

²⁵⁹ ST II, 29.

²⁶⁰ a.g.e., s. 29.

²⁶¹ Rowe, s. 200

olma mümkün değildir.²⁶² Tillich düşünüş mitini bu şekilde yorumlamasına rağmen, onun zamansallık içermesinden dolayı hâlâ sembolik öğeler içerdiğini söyler. Diyebiliriz ki, Tanrısal hakkında konuşan metafizikte tam olmasa da bir ölçüde semboliktir.

Hristiyan 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 öncelediğini; uzamsal ve zamansal varolma şartının nasıllığını imâ ettiğini”²⁶³ kaydeder. Ancak burada ifade etmeliyiz ki Tillich öyle 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 düşünüşün rastlaştığı noktadır. Ancak bu, mantıksal bir rastlaşma değildir. Zira çocuk büyürken sorumluluk ve suç imâ eden özgür edimlerinde yabancılaşma durumunu tasdik eder²⁶⁴

Görüldüğü gibi Tillich’de yaratma ve düşünüş eş zamanlıdır. Hem yaratılmış olma hem de yaratıldıktan sonraki ahlaki sorumluluk ve özgürlük zımnen düşünüşü imâ 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 insanî farkındalığa ve akıla sahip olduğu söylenemez. O sakin ve huzurundan, bilgi ve varolma adına feragat ederek bir düşünüşü 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 tutmak doğru değildir. Oysa Pavlos somut kişiyi çağrıştırdığı gerekçesiyle günahattan teni sorumlu tutan görüşü reddeder. Tillich ise bütün varlığımızın, hem ruhumuzun hem de bedenimizin günahın gücüne boyun eğdiğini kaydeder.²⁶⁵ Düşünüş 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.

²⁶² ST, II, s. 29.

²⁶³ a.g.e., s. 36.

²⁶⁴ a.g.e., s. 44.

²⁶⁵ EN, s. 54.

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 sözkonusu boyutlarının insanda bir araya gelmesidir.²⁶⁶

Yine Hristiyanlıktaki 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 Hristiyanlığı 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 kaynağının olmadığı ya da Tanrı'nın mevcudiyeti varolan bir şeyden vücuda getirmediği 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.²⁶⁷

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.²⁶⁸ 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 yaratır şeklindeki görüşe karşı çıkar. Çünkü bu şekildeki bir yorum Tanrısal yaşamda potansiyellik ve aktüellik arasında bir ayırımın olduğunu kabul eder. Oysa düşünürümüze göre, Tanrısal yaşamda öz ve varoluş ayırımı yoktur. Dolayısıyla Kutsal Kitapta geçen Tanrı 'görünür ve görünmez her şeyi yaratandır' ifadesini Tanrısal yaşamda öz-varoluş ayırımına gitmeksizin, birey veya yaratılan her neyse onun yaratma vizyonunda bir bütün olarak mevcuttur ve kendi içsel *telosuna* göre yaratmıştır diye yorumlamak gerektiğine dikkat çeker.²⁶⁹

²⁶⁶ ST II, s. 40.

²⁶⁷ ST, I, s. 253.

²⁶⁸ a.g.e., s. 248.

²⁶⁹ a.g.e., s. 254-55.

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. 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’, ‘O hâli hazırdaki ânu yaratandır ve yaratıcı bir şekilde kendi *telos* ‘unu yaratacak’ şeklindeki ifadelerdeki üç zaman modunu sembolik olarak düşünmek gerekir der ve bunlar Tanrı’nın yaratıcı menşesine, onun yaratmayı idame ve sevk ettirme yönüne işaret ettiğini kaydeder.²⁷⁰

Genel olarak ve Tillich’e göre de Hristiyan teolojisi başlangıçta Kitabı mukaddesteki pek çok sembol ile felsefî ve özellikle de Platoncu felsefenin kavramlarını özdeşleştirmeye çalışır. Mesela Kitabı Mukaddesteki yeniden dirilme (*resurrection*) düşüncesi Platoncu ölümsüzlük (*immortality*) düşüncesiyle özdeşleştirilir veya onun yerine kullanılır. Dolayısıyla bedensiz ölümsüzlüğün kaynağı Platoncu ve Yeni Platoncu düşüncedir.²⁷¹ Bu fikirler bizi İslam 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 nihaîliğini temsil eder.²⁷² 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, Kitabı Mukaddesteki yeniden dirilme düşüncesi ölümsüzlük rengine bürünerek bu mecrada tartışılmış olur.²⁷³ Hristiyanlık ebedi yaşama insanın psikolojik, tinsel, toplumsal ve bedensel katılımından söz ederken Platoncu ve Yeni-Platoncu okullar Tinsel cismin katılmasından söz eder.²⁷⁴ Görüldüğü gibi teoloji yeniden dirilme meselesini sadece bedensiz bir dirilme şeklinde yorumlamakla, Hristiyanlığın bu konudaki düşüncesi Yeni-Platonculuğun gölgesinde kalmıştır. Oysa Kutsal Kitabın ifade ettiği gibi, yeniden dirilmeyi karşılayacak bir felsefî ve teolojik kategori bulunmalıdır. Ebedi 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.²⁷⁵

Bu konuda son olarak yeniden dirilme bağlamında Tillich’in Yeni Varlık (*New Being*) düşüncesine göz atalım. Yeni Varlık sorunu Tillich’e göre “evrenseldir; çünkü insanî çıkmaz ve

²⁷⁰ ST, I, s. 252-3.

²⁷¹ ST, III, s. 409.

²⁷² a.g.e., s. 410.

²⁷³ a.g.e., s.411.

²⁷⁴ a.g.e., s.412-413.

²⁷⁵ MSA, s.128.

onun üstesinden gelinmesi de evrenseldir.²⁷⁶ 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 “yeni dirilme” kavramı eskatolojik ümit için evrensel bir sembol olmuştur.²⁷⁷ Anlaşılacağı 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.²⁷⁸ Tarihsel İsa tartışması Tillich’e göre Hristiyan imanını tesis edemeyeceği gibi onu yıkamaz da.²⁷⁹ 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.²⁸⁰

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*) olmayacağıın ifadesidir.²⁸¹ İsa’nın Haça gerilmesi aynı zamanda ‘ebedi olanın geçici ve sınırlı olanı yarıp geçmesini’²⁸² 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

²⁷⁶ ST, II, s. 86.

²⁷⁷ ST, III, s.414.

²⁷⁸ Goulder, Michael, “Jesus, The Man of Universal Destiny”, *Myth of God Incarnation*, ed. John Hick, SCM Press, London, 1977, s. 48.

²⁷⁹ ST, II, s. 113.

²⁸⁰ a.g.e., s. 119.

²⁸¹ ST, II, 51; s.126.

²⁸² EN, s.108.

daha çok anının bağlandığı sembolik figürlerde yoğunlaşır. Mesela, İbrahim'in kurbanı, Nuh tufanı, Mısırdan çıkış, Kâbenin inşası ve bayramlar gibi hadiseler insanımı içinde bulunduğu duruma anlam veren ve o bulunulan zamanın askıya alınmasıyla bir coşkusallığın yaşandığı figürlerdir. İşte bu bağlamda kutsal kitaplardaki efsaneleri bir tarih ile karıştırmamak gerekir. Kültürel hafıza için gerçek değil, *hatırlanan tarih* önemlidir. Ve onları gerçek olup olmadığı çok da önemli değildir. Hatta bu bağlamda tarihin de hatırlanan tarihe ve efsaneye dönüştüğü söylenebilir.²⁸³

Tillich'e göre dinî tecrübe tarihinde teslis düşüncesini besleyen üç faktör şunlardır.

1. Nihâî ilgimizdeki mutlak ile somut öge arasındaki gerilim.
2. Yaşam kavramının varlığın ilâhi temelinde 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 isimleri şeklindeki tezahürünün altını çizer. Ancak ilk ikisi olmadan sonuncusu sadece işlenmemiş bir mitolojiye işaret eder. Daha önce de ifade edildiği gibi, nihâî ilgimizin nihâîliği ne kadar artarsa, dinî olanın ilâhinin 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 nihâînin nihâîliği ile söz konusu şahsiyetler arasında çatışmanın olması olasıdır. Bir başka ifadeyle, nihâî ile somut arasında içsel bir gerilimi halletmeye yönelik çözümün aynı gerilime takılması kaçınılmaz da.²⁸⁴

Açıkçası dini bilinçte Tanrı, diri bir Tanrı olarak tecrübe edildiğinden, onun, kendi varlığında yani mutlak öteki olarak görülmesi gerekir. İlâhi yaşam ve dolayısıyla Mesih olarak İsa, bir bakıma "ebedi" 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,

1. Tanrı'nın bir yönünü belirten bütün semboller gibi, ilâhi misterî ifade eder. Bu misterî ona nüfuz etmeye ve yaklaşılmaya meydan okur. O, tanrısızın 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.²⁸⁵ Teslis sembolü, insanî çıkmazda imâ edilen sorunlara birere cevap olarak

²⁸³ Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., 2001, s. 55.

²⁸⁴ ST, III, s. 283.

²⁸⁵ a.g.e., s. 284.

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 belirlemiştir. Sırasıyla bunlara cevap ise Tanrı, Mesih ve Tin doktrindir. 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 der Tillich ölü bir entitiden (kendilik) ziyade, onun ardındaki 'Yaşayan bir Tanrıya' yönelmeliyiz.²⁸⁶

Tanrı'nın sembolik olarak 'varlığın temeli' veya Baba şeklindeki tezahürü onun yaratıcı, idame ettirici, ihata edici ve aynı zamanda yine dönüşün ona olduğu* 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 şahıs olan İsa'nın özel sonluluğunun kendini feda etmesini sembolize eder ya da İlahi olan kendini bu kez de böyle ifşa eder. Son olarak da 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 da vecd, hem rasyonel ögeyi hem de duygusal ögeyi aşar.²⁸⁷

Tillich'e göre vahiy, çalışmamızın ikinci bölümünde detaylı olarak ele aldığımız gibi, "akıl derinliğinin ya da varlığın temelinin tezahürü"²⁸⁸dür. Açıktır ki vahiy, iki varlık arasındaki bir konuşma statüsüne indirilmemelidir.²⁸⁹ Tanrı'nın nev'i şahsına münhasır bu tezahürü Tillich, özel ve özgün bir şekilde gizlenen bir şeyin, eşsiz ve olağan dışı bir şekilde tezahür etmesidir,²⁹⁰ şeklinde tanımlar. Unutulmamalıdır ki, 'filozofların zikrettikleri Logos, ilahiyatçıların gündeme getirdikleri son vahiy ile örtüşür' ya da onlar aynı şeyin iki farklı görünümüdür.²⁹¹ 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

²⁸⁶ a.g.e., 285-6.

* Bakara 156, "Ondan geldiniz dönüş yine onadır"

²⁸⁷ ST, III, 293-294.

²⁸⁸ ST, I, s. 117.

²⁸⁹ a.g.e., s. 127.

²⁹⁰ a.g.e., 108.

²⁹¹ a.g.e., s. 153-4.

kazanımlara gebe olan felsefi ilkedir.²⁹² 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 yorumlama da 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 kaydeder. Ancak Tillich bu kaynaklardan gelen teslisin, Roma kilisesinin kraliyetçi temayülleri ve Augustine'in iradeci vurgusunda, personalist dünya görüşüyle çatışmaya girdiğini hatırlatır.²⁹³

Öte yandan Tillich'e göre göre teslis doktrinin kökleri Yeni-Platonculuğa da dayanır. 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 temel in perdesini aralar. Ya da o ilahi temel in aynasıdır. Logos'ta Tanrı kendi "sözleriyle" 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.²⁹⁴

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.²⁹⁵ Gerçekten de o, birin üç ya da üçün bir olduğu şeklindeki ifadeler teslisin en kötü tahrifinden başka bir şey olmadığını düşünür.²⁹⁶ Demek ki teslis düşüncesi bir sayı meselesi olmayıp, tanrısalın kendi farklı şekillerde açıklamasından ibarettir. İlla ki niçin üç denecek olursa der Tillich, o zaman tıpkı yaşamın kendinden doğup yine kendine dönmesi gibi, tanrısal da kendini bu şekilde diyalektik olarak ifşa ettiğini söyler.²⁹⁷ Öte yandan "teslis problemi yaşayan Tanrı'daki nihâlik ve somutluk arasındaki bir birlik problemidir"²⁹⁸

²⁹² "Philosophical Background of my Theology", s. 413-4.

²⁹³ ST, III, s. 290.

²⁹⁴ ST, I, s. 250-1; Mesela Augustinus'ta da buna benzer bir bağının varlığından söz edilebilir. O da, Platon felsefesindeki her şeyin prensibinin Hristiyan teolojisindeki Baba'ya; hakiki doğru ya da Zeka'nın Işığının Kelam'a; her aktivitenin prensibinin ise Kutsal Ruha karşılık geldiğini söyler. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, s. 108.

²⁹⁵ "Philosophical Background of my Theology", s. 417..

²⁹⁶ ST, III, s. 284.

²⁹⁷ a.g.e., s. 293.

²⁹⁸ ST, I, s. 228.

Tillich enkarnasyon düşüncesini de bu şekilde yorumlar. Elbette enkarnasyon lafzi olarak ‘Tanrı insan olmuştur’ şeklinde anlaşılmalıdır. O, Tanrı’nın insanî çıkmaza bir kurtarıcı olarak kişisel yaşam sürecinde tezahür etmesi olarak yorumlanmalıdır. Tanrı’nın bizzat İsa’nın yaşamında tezahür etmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Tabir caizse bu tablo, Tanrısal yaşamla insanlığın restore edilmesi, iyileştirilmesi olarak düşünülebilir.²⁹⁹ Hristiyan düşüncesindeki yegane paradoksal fikir diyebileceğimiz ‘Logos’un ete kemiğe bürünmesi’³⁰⁰ 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.³⁰¹ 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 onun ete kemiğe bürünen bir şahıs olarak sembolize edilmesidir.

Tanrı’nın şahıslığı vurgulanınca, bu beraberinde onun dinamik ve vital olduğunu akla getirir. Ona göre, Tanrı nosyonun iki görünüşü vardır. Saf Form (*actus purus*) yaşayan Tanrı’yi 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 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 “hâlen 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 noktada bu çizginin en güçlü takipçileridir.³⁰² İşte Tillich irade ve zekanın Tanrı’ya uygulanmasını da bu çerçevede

²⁹⁹ ST, II, s. 95, 149.

³⁰⁰ ST, III, . 284.

³⁰¹ ST, I, s. 245.

³⁰² a.g.e., s. 246-248.

yorumlamak suretiyle, ilkinin ondaki dinamik ve değişen yöne tekabül ettiğini zekanın ise, bizzat-varlığın yapısı olarak form için semboller olduğunu düşünür.³⁰³

Tillich kendisini bu yoruma hem Yeni Ahid hem de Eski Ahid'in 'Yaşayan bir Tanrı' vurgusunun götürdüğüne dikkat çeker. Kitab-ı Mukaddes'deki pek çok antropomorfik ifade onun yaşayan diri bir Tanrı olduğunun ifadeleridir. Tanrı'nın eylemleri, tutkuları, sezgileri, hatıraları, elem ve sevinçleri, şahsi ilişkileri ve planları onu 'yaşayan bir Tanrı' kılar ve onu saf mutlaktan yani Bizzat-Varlıktan ayırt eder. Dolayısıyla Tanrı'nın yaşayan bir Tanrı olduğunu söylediğimizde onun varlık olarak saf bir kendilik (*identity*) olduğunu yadsırız. Böylece onun, ayrılmayı (*seperation*) içeren ve yeniden birleşmeyle bunun üstesinden gelinebileceğini vaad eden ebedi bir süreç olduğunu iddia ederiz. Bu anlamda Tanrı yaşayan Tanrıdır.³⁰⁴ 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 ilâhinin isimlerinde bir misterin varlığı sezilir. Tillich Eski Ahid'de geçen peygamberî ifadelere göndermede bulunarak Tanrısal niteliklerin bir yandan onun somut ve antropomorfik yönünü açığa çıkarırken, öte yandan da ilâhi temelin misterini muhafaza ettiğine dikkat çeker. Onlar kesinlikle varlık olarak varlıkla ya da mutlakla ilgilenmezler. Tanrı'yı kesinlikle öteki varlıkların yanında bir varlık yapmazlar: Aynı şekilde onu diğer şartlı bir şeyle şartlı bir şey yapmazlar. İncilin sembolleri kesinlikle onlardan daha az sembolik olan ve daha az gücü haiz bir şekilde çevirmek kesinlikle uygun değildir.³⁰⁵ 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."³⁰⁶ Kabul edileceği gibi her ne kadar Tanrı'nın sıfatları da sembolik olarak düşünülse de, onun hakkında konuşmanın zorunluluğu açıktır. Çünkü hakkında hiç bir şey söylenemeyen Tanrı belirsizlik sisinde kaybolur. Ancak Tillich klasik teolojinin Tanrı'nın sıfatlarını yorumlayışına katılmaz:

Popüler söyleşişle Kadir-i Mutlak kavramı istediği her şeyi yapabilen en büyük varlığı imâ eder. Bu nosyon hem dinî bakımdan hem de teolojik açıdan yadsınmalıdır...

³⁰³ a.g.e., s. 247.

³⁰⁴ a.g.e., s. 242.

³⁰⁵ a.g.e., s.242.

³⁰⁶ EN, s.100.

Ancak bunu 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.³⁰⁷

Tillich bu şekilde formüle ettiği Kadir-i Mutlaklığın dini tecrübeye 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. Kadiri Mutlağa her el açmada güç, ilahi güç ışığında tecrübe edilir; nihai gerçeklik olarak da görülür.³⁰⁸

Aynı şekilde o, Tanrı'nın hâzır nâzırlığını (*Omnipresence*) da sembolik olarak 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 öğeler içerdiğini söyler. Bu demektir ki, ilahi yaşamın bedensel bir varoluşa katıldığının düşünülmesi gerekir.³⁰⁹ Bu nedenle o, Tanrı'nın hâzır nâzırlığının "Tanrı kendi yaşamının temelinde uzamsal her şeyin pay aldığı genişliği yarattığı...yaratıklarının uzamsal varoluşuna onun yaratıcı katılımı"³¹⁰ anlamına geldiğini söyler. İnsanın varolması demek bir yerde olması demektir ve yokluğa direnen bir şeyden destek alması gerekir. Her yerde Hâzır nâzır olan Tanrı insanı tehdit eden yokluğa meydan okurken, onun varlığını teyit edercesine kısıvrak 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.³¹¹

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

³⁰⁷ ST, I, s. 273.

³⁰⁸ LPJ, s. 110.

³⁰⁹ *Martin*, s.154.

³¹⁰ ST, I, s. 277.

³¹¹ LPJ, s. 110.

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.³¹²

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 de işaret eder. Burada salt bir töz kategorisine boyun eğmeyecek olan dinamik bir süreç vardır. Kaldı di yaratıcı ve korkunç temel kesinlikle kategorize edilemez. Bu örneklerde de görüldüğü gibi, Tillich sadece Kutsal Kitaptaki sembollerini 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.

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,"³¹³ der. Tillich Hristiyanlığın Grek düşüncesinin daha baskın olarak rasyonel, statik ve kapalı evren görüşünü benimsediğini kaydeder. Bu benimsenenlerin özünden o, kendi düşüncelerinin çıkarılabileceği kanaatindedir. Nitekim önceki Hristiyan kavramlarını bütünüyle yadsımdan ziyade onları yorumlama yoluna gitmiştir.

Kısacası her şeyin ilâhi 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 varlıklarından yabancılışmaya 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.³¹⁴ Bir başka ifadeyle dinlerdeki semboller Mutlakla ilişkinin farklı ifadelerinden başka bir şey değildir. Yukarıda gösterilen örnekler bunun en iyi ifadesidir. Özellikle de var olma cesaretini 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 etmede paralellik gözükmektedir. Nasıl ki, Nihai ilgi toplumdan topluma farklı şekillerde biçimlenmektedir, tıpkı bunun gibi sembollerin içerikleri ayrı olsa da form açısından onlar evrenseldir.

³¹² ST, I, s. 238.

³¹³ ST, III, s. 287.

³¹⁴ SSOTS, s. 44.

IX. TEOLOJİ-FELSEFE İLİŞKİSİ

Teolojinin görevini, dinî sembollerini felsefi kavramlarla yorumlama olarak ifade etmiştik. Aslında Tillich'e göre, hem felsefe hem de teoloji doğaları itibarıyla varlık sorusunu sorma bakımından ortaklık arz ederler. Ancak onlar bu soruyu farklı perspektiften sorarlar. Filozof, bizzat 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 nihaî olarak ilgilendiren şeyin tezahür etmiş haline gözünü diker ve sonuçta onun logosu ete kemiğe bürünmüş bir logostur.³¹⁵ Ancak Tillich iş başında yani onlar ilahiyatçı ve filozofken bu ayrımı bu kadar kolay yapmanın mümkün olmadığını söyler. Zira ilahiyatçı zımnen filozoftur; filozof yaşadığı kültür ve tarihin kategorilerinden bütünüyle sıyrılması mümkün olmadığı için o da, bir bakıma ilahiyatçıdır.³¹⁶ Ancak 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.³¹⁷ 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."³¹⁸ Şu halde insandaki aklın temsilcisi felsefedir ve imanın temsilcisi teolojidir. Ancak hareket tarzları farklı olmakla birlikte, karşılaştıkları gerçeklik aynı gerçekliktir.

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 keşfedebilir. Buradan hareketle felsefenin kavramları aslında insanı nihaî 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 nihaî ilginin ifadeleri olarak onlarla mücadele eder.³¹⁹

Nitekim Tillich evrensel politeizmin, monist naturalizm olarak felsefi dönüşüme uğradığını kaydeder. Mitolojik politeizmin felsefi dönüşümü ise pluralist naturalizm olarak

³¹⁵ ST, I, s. 22-23

³¹⁶ a.g.e., s. 24-25.

³¹⁷ a.g.e., s. 26.

³¹⁸ a.g.e., s. 243.

³¹⁹ a.g.e., s. 230.

ortaya çıkar. Örneğin bununda yaşam felsefesi, pragmatizm ve süreç felsefesi formunda olduğuna dikkat çeker. Dualist politeizm felsefi dönüşümde metafizik dualiz olarak zuhur eder. Monarşik monoteizm felsefi dönüşümde hiyerarşik metafizik olarak ortaya çıkar. Mesela Platon, Plotinus ve Leibnizin düşünce biçimleri burada zikredilebilir. Mistik monoteizm felsefi dönüşümde idealist monizm formatında ifade edilir. Aşkın monoteizmin felsefi dönüşümü metafizik realizm şeklinde olmuştur. Üçlü (*trinitarian*) monoteizm ise felsefi dönüşümde diyalektik realizm şeklinde ortaya çıkmıştır. Ancak Tillich buradaki dönüşümden (*transformation*), dinî sembole bağlı bulunan bilincin felsefi kavramlarla değiştirilmesini anlamamız gerekir der. Bu demektir ki, temel dinî tecrübeye verili olan bizzat-varlığın açıklığı, varlığın yapısının felsefi kavrayışı için temel olduğu anlamına gelir.³²⁰ 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:

Varlığın ontolojik yapısı ilâhi yaşama işaret eden semboller için materyal temin edebilir. Bununla beraber bu demek değildir ki, ontolojik bir sistemden bir Tanrı doktrinin çıkarılabilir. İlâhi yaşamın karakteri vahiyde ifşa olmuştur. Teoloji sadece varoluşsal vahiy bilgisini teolojik terimlerle, ontolojik öge ve kategorilerin sembolik anlamını yorumlamak suretiyle açıklayabilir ve sistematize edebilir.³²¹

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 dinî 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.³²² 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 dinî sembolizmi, insan doktrinin yani antropolojinin bir dili olarak kullanabiliriz. Dini semboller bize asıl doğası içinde insanların kendilerini anlama

³²⁰ a.g.e., s. 232-235.

³²¹ a.g.e., s.243.

³²² Bettis, s. 171-2.

tarzları hakkında bilgi verir. Hıristiyanlık’da günah üstüne yapılan vurgu ve İslam’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 dâir anlayışımızı genişletebiliriz.³²³ Demek ki, bir kültürün şifresi, o kültürün sembol ve dinî sembollerinde gizlidir demek yanlış olmayacaktır.

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.”³²⁴ Öte yandan meseleye Tanrı açısından bakacak olursak: Dini tasavvurların sembolik özelliği, onların gerçekliklerinden hiçbir şeyi yok etmez, fakat bu gerçekliği şartlı olanın ötesine, şartsız alana yani dinî alana yükseltir. Dinî olandan sembolik olmayan bir tarzda söz etme niyeti dine aykırıdır. Çünkü bu niyet şartsız özelliğinden yoksun bırakır daha doğrusu onu nesnelleştirir.³²⁵ Nitekim bu konuda Tillich şunları söyler:

Dinî bilginin hepsinde sembolik olmayan öge, şartlı her şeyin sınır, temel ve uçurumu olarak Şartsız 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.³²⁶

Bu düşünceler bize negatif teolojii 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 teolojii hedef aldığı ‘Tanrı’nın üstündeki Tanrı’ ibaresiyle de örtüşmektedir. Zira onun ısrarla vurguladığı gibi, Nihâî olarak Kutsal, tecessümlerinin ötesinde uzanır. Tecessümler daha sonra meşrulaştırılır. Onlar kabul edilir ancak ikincildir. Bizzat Nihâî’ye, en ulviye ulaşmak için onların ötesine geçilir. Belirli, mahdut olan, Nihâî Bir adına inkar edilir, somutun değeri düşürülür.³²⁷ Dinler tarihine de bu gözle bakmak pekâla mümkündür:

Bütün dinler tarihini, bu anlamda din içindeki dine karşı Tanrı’nın bir mücadelesi, Varlığı Yadsınmayan Tin Dininin lehine 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 anahtar olabilir.³²⁸

³²³ “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian” s.93.

³²⁴ “Philosophical background of my Theology”, s. 413.

³²⁵ DnF, s.80.

³²⁶ Tillich, Paul, “Symbol and Knowledge”, *Journal of Liberal Religion*, II, No. 4, Spring 1941, U. S.A, s.203.

³²⁷ “The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian”, s. 87.

³²⁸ a.g.m., s. 88.

Dini sembollerin işlevi de âdeta Tanrı'nın yukarıda ifade edilen somuta karşı mücadelesine bir başkaldırıdır. Çünkü semboller sayesinde ki 'dinî benlik'³²⁹ dinî tecrübeyi yaşayabilir. Tillich de büyük ölçüde düşüncesini semboller üzerine yoğunlaştırır. O, sembollerini yeniden yorumlamak suretiyle tinsel yaşamı yeniden canlandırmaya çalışır. Ancak Tillich Hristiyan sembollerini felsefi kavramlara dökererek bundan böyle sembollerin yerini kavramlar alması gerektiğini düşünmez. Hatta sembollerin iptal edilerek lafzi olarak karşılıklarının 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 verir³³⁰

Tillich'e göre Hristiyan sembollerinin bizzat savunucuları tarafından, mesela Tanrı'nın Krallığı gibi sembollerin objektifleştirilmesi esasında onların güçlerinin ve anlamlarının kaybolmasına kapı aralamıştır.³³¹ Çünkü semboller ilahî vahyi belirli tarihsel bir kalıbın içine sıkıştırılmaktan özgürleştirir ve onu evrensel olarak geçerli kılar.³³² Yine ona göre kavramsal tenkit kesinlikle sembolizmi ortadan kaldırmada yetersiz kalır. Nitekim semboller 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 lafzî tahriflerinin tenkitleriyle değil yalnız ve yalnız diğer gerçek sembollerle gelinebilir.³³³

Tillich imanı odaklanmış bir ben olarak ortaya koydu ve bu edimin de bütün bir kişiliği talep ettiğini söyledi. Aynı şekilde imanın aracı dili kavramsal dil olmayıp, semboller olduğu gibi, insanı eyleme geçirmede de semboller etkindir. Doğal olarak sembollerini ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüs onların yerine geçecek başka sembollerle olmalıdır. Kavramsal dil sembollerin yerine geçemediği gibi, onları ortadan kaldırmada başarısız olur. Unutulmamalıdır ki, Tillich'e göre "Tanrı imanla yaklaştığımız bir objedir...Dolayısıyla Tanrı'dan sadece ona dinî fiille yaklaştığımız ölçüde söz edebiliriz."³³⁴ Dinî edimdeki bilişsel durumlardaki bilgi sıradan anlamdaki bilgi olmayıp, "inanarak bilme"dir. Bu farklı boyutun dili de kesinlikle dinî sembollerdir.

Tillich'in teolojideki bütün çabasını aslında bütün dinlerde mevcut olan âyinsel, mistik ve ahlaki öğeleri³³⁵ indirgemeksizin ya da herhangi birini feda ederek ötekini öne çıkarmaksızın,

³²⁹ ST, I, s. 243.

³³⁰ Ulanov, s. 105.

³³¹ IRCM, s. 39.

³³² Avis, s. 139.

³³³ "Existential Analyses and Religious Symbols", s. 409.

³³⁴ DnF, s. 88-89.

³³⁵ "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian", 87.

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 dindar bilinçte vecd-âyin-ahlak etkisini uyandırabilmelidir. Elbette semboller bu işlevi görürken zimnen bilişsel olarak da hizmet etmiş olurlar. Tillich bütün bunların birleşmiş haldeki sembolünün İsa olduğuna, teolojinin görevini de bunu mümkün olduğu kadar indirgemeksizin kavramsallaştırm olduğuna dikkat çeker.

Tillich yukarıda ifade edilen durumun bütün dinler için geçerli olduğunu düşünür. Zira o, dinî 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 İlahiyatçı,

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 derinliklerindedir. Dahası o, hem kişinin kendi temelinden tinsel özgürlüğüne, hem de kendi temeline açıklığında yatar.³³⁶

Tillich'e göre teoloji, dindeki evrensel sembolleri ve dolayısıyla 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, yaratıcıdır da.

³³⁶ a.g.m., s. 94.

SONUÇ

'Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi' başlıklı çalışmamızda, Tillich'in insanı nihaî ilgili bir varlık olarak tanımlamasının merkezi bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Klâsik teizmin Tanrı'yı bir Varlık olarak ortaya koymasına karşılık, Tillich bu temeli nihaî 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 nihaî ilgili bir varlık olarak tanımlaması, sanki dinin aleyhine işler gibi gözükmektedir. Zira ona göre din, insanın doğasını tayin etmeyip, insanlık dinin doğasını belirler.

Ancak Tillich imanı nihaî olarak ilgili olma olarak ortaya koyarken, aslında imanı tek başına ne akıl, ne irade, ne de duygu izah edebilir demektir. 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 dinî tecrübe de, tecrübe olması bakımından sadece histen (*feeling*) müteşekkil olmayıp, bunun yanında bilgi ve eylemi de içerir.

Rasyonel teolojinin Tanrı'sının akfî 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. Şartsız 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 Şartsız 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 yanlısıdır. Bu ayrımı yapmakla, dinini nev'i şahsına münhasır bir fonksiyon olarak kavranmasının imkanı ortadan kaldırılır. Dolayısıyla, Tillich düşüncesinde açık bir ontoloji-epistemoloji ve suje-obje ayrımına 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 vahyi 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 bir yükselme hamlesi ve bunun farkına varılması durumudur.

Öte yandan Tillich, Tanrı'nın doğası itibariyle şahıs olmasına itiraz eder. Ancak bir din düşünürü olarak onun görmezden gelemeyeceği hususlardan biri, şüphesiz dinî tecrübe ve

vahiydir. Hatta dinî tecrübede Şahıs Tanrı'yla karşılaşmayı o, dinî bilinçte kişiliğin üst tavanı ile karşılaşmanın garantörü olarak kabul eder. O, Tanrı'nın asıl şahıs olan doğasını iptal edince, onun şahıslığını dinî benliğin imgelemine 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-Varlığın 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-Varlığın varlık şartını bireyin ondan pay almasına bağlasa da, onun varolmayan bir isim olduğu kanatında değildir. Kısacası Tanrı'ya ilişkin bütün ifadeler semboliktir denilseydi, nihaî ilgi teriminin hem subjektif hem de objektif bir nitelermeyi 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 yecdfiliğini de muhafaza etmeye çalışır. Ona göre, bu terimler kesinlikle, sembolik ve sembolik olmayanın uzlaşma çizgisini gösterir.

Öte yandan Tillich dinî sembolizmin referansına ya da Bizzat-Varlığa ulaşmada izlediği yollardan en önemlisi diyebileceğimiz ontolojik analizde insanın Bizzat-Varlık'a, Bizzat-Varlık'dan 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 Kutsal Kitabın söylemini yeni düşünce formlarına dökerek bugünün aynasında anlaşılır kılma ve yeni bir kavrayış gücü kazandırma olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan her çağının insanın içinde bulunduğu çıkmazların farklı farklı dikkate alındığında, sembollerin yorumlanması da bu ölçüde farklılık arz edecektir.

Ancak ifade etmeliyiz ki, Tillich, dinî sembollerin çağın felsefi kavramlarıyla yorumlanması gerektiğine dikkat çeker. Onun bu yorumlama çabasını lafızcılığa kapı aralama şeklinde okumak ve Tillich'i kendi içinde tutarsız kabul etmek doğru değildir. Kısacası Tillich'e göre, Kutsal Kitaptaki semboller sembol olarak kalmalı ancak her çağ kendi felsefi ve teolojik kategorilerine göre onu yorumlamalıdır. Demek ki, din dili, dinî 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 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 dikkate alınmasıyla aşılabileceğinin mümkün olacağına işaret etmiştir. Onun hem dini nihaî ilgi olarak ortaya koymasının, hem de din dilini sembolik olarak yorumlamasının altında bu çabayı görmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

- 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", in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University press, 1974.
..... "Sign and Symbol", *The Encyclopedia of Philosophy*, (Ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing, New York, 1961.
- Assmann, Jan, *Kültürel Bellek*, çev. Ayşe Tekin, Ayrıntı Yay., 2001.
- Avis, Paul, *God and the Creative Imagination*, London and New York, Routledge, 1999.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 3. Baskı, 1992.
..... "Süreç (Pross) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Âlem'den Allah'a'nın* içinde, *Ufuk Kitapları*, 2. Baskı, 2001.
- Bettis, D. Joseph, *Phenomenology of Religion*, (ed.)-Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion- SCM Press, London, 1969.
- Bevan, Edwyn, *Symbolism and Belief*, (The Gifford Lectures), Collins, The Fontana Library, London-Glasgow, 1962.
- Blanshard, Brand, "Symbolism", in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University press, 1974.
- Braaten, Carl, "The Radicalism of Paul Tillich" in *A History of Christian Thought*. ed. Carl, E. Braaten; New York: Simon & Schuster, 1967.
- Brauer, Jerald C., "Paul Tillich's Impact on America", in *The Future of Religions*, ed. Hannah Tillich, Harper & Row, New York, 1966.
- Brown, Norman O. *Ölüme Karşı Hayat*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, 1996.
- Buber, Martin, *I and Thou*, second ed., trn.R. Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, New York, 1958.

-
Tanrı Tutulması, çev Abdüllatif Tüzer, Lotus Yay., İstanbul, 2000.
- Caputo, John D., "Tekrar ve Knesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*'da çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay. 2002.
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume Two, Mythical Thought, New Haven: Yale University Press, 1955.
.....
İnsan Üstüne Bir Deneme, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yay., 1997.
- Çetin, İsmail, *G. Berkeley'in İdealizminde Tanrı ve Yaratma*, Arasta Yay., Bursa, 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1999.
- Demian, Theodor, "Din ve Bilgi", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev., Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001.
- Demons, Raphael, "Tillich's Philosophical Theology" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 19, No:1, September, 1958.
- Douglas, Mary; Isherwood, Baron, *Tüketimin Antropolojisi*, çev. E. A. Aytekin, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, Çalış Ofset, İstanbul, 1998.
- Durfee, Harold A., "The Reformulation of the Question as to the Existence of God" in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 3, 1968.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., 2003.
.....
Patterns in Comparative Religion, Sheed and Ward Publ., London, 1958.
.....
Ebedi Dönüş Mitosu, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi, 1994.
- Emmet, M. Dorathy, *The Nature of Metaphysical Thinking*, London, Macmillan & Co. LTD, 1949.
- Fleming, Noel, "Why is there Something rather than Nothing" in *Analysis*, ed. P. Smith, Volume 48, Oxford, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", *Heidegger ve Teoloji* içinde, İnsan Yay., 2002.
- Gilson, Etienne, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, New York, 1940.

- Goody, Jack, *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara, 2001.
- Goulder, Michael, "Jesus, The Man of Universal Destiny", in *The Myth of God Incarnation*, ed. John Hick, SCM Press, London, 1977.
- Grube, Dirk M., "A Critical Reconstruction of Paul Tillich's Epistemology" in *Religious Studies*, Cambridge University Press, 1997.
- Gunther, Wenz, "An Introduction to Paul Tillich's Philosophical Writings", in *Philosophical Writings* Vol ed. W. Gunther, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publ., Oxford, 1995.
..... *Metafizik Nedir?* çev. M. İpşiroğlu & S. K. Yetkin, Kaknüs Yay., 1998.
- Heisig, W. James, "Symbolism" in *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Vol. 14, Macmillan Publishing Company, New York London, 1986.
- Hook, Sidney, "The Atheism of Paul Tillich", in *Religious Experience and Truth* ed. Sidney Hook, New York University Press, Third Printing, 1974.
- Horkheimer, Max, *Akl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, Metis Yayınları., İstanbul, 1998.
- Husserl, Edmund, "'Philosophy as Rigorous Science", in *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans., Q. Lauer, Harper & Row Publishers, New York, 1965.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Great Britain, by W. Collins Sons, 1981.
- Jung, C.G., *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, Say Yay., 1997.
..... *Din ve Psikoloji*, çev. Cengiz Şişman, İnsan Yay., 1997.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 200, Ankara, 2002.
- Kierkegaard, S., *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*, tr, D. Swenson and W. Lowrie, Princeton: University Press, 1941.
..... *Ölümcül Hastalık ve Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ayrıntı Yay., 2001.

- Kitagawa, Joseph M., "Theos, Mythos and Logos" in *The History of Religions*, ed. The America Academy of Religion, 1987.
- Klemm, David E., "Teolojik Tartışmanın Retoriği," *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler*'in içinde, der. ter. Hüsamettin Arslan, Paradigma, 2002.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.
- Kolakowski, Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev., Selahattin Ayaz, Pınar Yay., 1999.
- Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key*, -A Study in the symbolism of Reason, Rite and Art- Amentor Book, New York and Toronto, 1951.
- Leledakis, Kanakis, *Toplum ve Bilinçdışı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., 2000.
- Macleod, Alistair M., Paul Tillich, *An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, , London, 1973.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue* University of Notre Dame Press, Indiana, 1984.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalıcı Yayınevi, 2000.
- Martin, Bernard, *The Existentialist Theology of Paul Tillich*, College and University Press, 1971.
- Maurice, Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, çev. Ahmet Soysal, Metis Yayınları, 1996.
- May, Rollo, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal, Metis Yayınları, İstanbul, 1998.
- Meslin, Michel, *Pour une Science des Religions*, ed. du Sevil, Paris, 1973.
- Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, Ohan Basımevi, İstanbul, 1992.
- Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion –An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, tr. W. Kaufman& R. Hollingdale, New York, 1967.
- O'Keeffe, Terence M., "The Metaethics of Paul Tillich: Further Reflections", in *The Journal of Religious Ethics*, Spring 82, Vol. 10 Issue 1.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, trans. J. Harvey, Penguin Books, London, 1959.
- Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi Yay., İstanbul, 1997.

- Özcan, Zeki, *Augstinus'da Tanrı ve Yaratma*, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 1999.
-*Teolojik Hermenötik*, Alfa Yayınları, İstanbul, 1998.
- Pailin, David A., *Groundwok of Philosophy of Religion*, Epworth Pres, London, 1989.
- Pierre, Jacques, "Din Tanımının Açmazı", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001.
-"Dinin Semiyotik Bir Tanımına Giriş", *Din Felsefesi Yazıları I* içinde, der. çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001.
- Plotinus, *Enneadlar –Seçmeler-*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, 1996, Bursa.
- Quellt, Fernand, *Din Felsefesi'ne Önsöz*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Melisa Matbaacılık, İstanbul, 2000.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Beacon Press: Boston, 1969.
- Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meanings*, Texas Christian University Press, Eighth Printing, 1976.
- Roberts, David, "Modernlikte Akıl ve Tahayyül Gücü", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*'in içinde, 248, ed. G. Robinson & J. Rundell, çev., Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999.
- Rowe, L. William, *Religious Symbols and God, -A Philosophical Study of Tillich's Theolgy-* The University of Chicago, Chicago and London, 1968.
- Sharpe, Eric., *Comperative Religion History*, DuckworthComp., 1975.
- Slater, Peter, "Dynamic Religion, Formative Culture and Demonic in History", in *Harvard Theological Review*, January, 92.1, 1999.
- Smith, E John. "The Present Status of Natural Theology", *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, No. 22
-"Ultimate Concern and The really Ultimate", in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University press, 1974.
- Stanford, W. B., *Greek Metaphor: Studies in Theory and Practice*, Oxford:Blackwell, 1936.

- Stiver, Dan, R., *The Philosophy Religious Language: Sign, Symbol & Story*: Blackwell, Publishers, 2002.
- Tambiah, Stanley J., *Büyük, Bilim, Din ve Akılcılığın Kapsamı*, çev. Ufuk Can Akın, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2002.
- Taubes, Jacob, "The Copernican Turn of Theology" in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University press, 1974.
- Taylan Necip, *Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, 1998.
- Tillich, Paul, *Theologian of the Boundaries*— ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991.
- *The Essential Tillich—An Anthology of The Writings of Paul Tillich*— ed. F. Forrester Church, The University of Chicago Press, New York, Macmillan, 1987.
- "The Religious Symbol", in *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, 1974.
- "Carl Gustav Jung: A Memorial Meeting", New York: The New York Association for Analytical Psychology and The Analytical Psychology Club, 1962, in Ann Belford Ulanov, *Femine—in Jungian Psychology and in Christian Theology*.
- "Existential Analyses and Religious Symbols", in *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* ed. John Hick (New Jersey, 1964)
- "Existential Philosophy", in *Philosophical Writings Vol* ed. W. Gunther, 1989, Walter de Gruyter, Berlin.
- "On The Idea of A Theology of Culture", s.40-1. in *Paul Tillich— Theologian of the Boundaries*— ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991.
- "Philosophical Background of my Theology" in *Philosophical Writings Vol* ed. W. Gunther, Walter de Gruyter, Berlin, 1989.
- "Religion and Secular Culture", in *Paul Tillich— Theologian of the Boundaries*— ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Press, 1991.
- "Symbol and Knowledge", *Journal of Liberal Religion*, II, No. 4, Spring, U.S.A., 1941.
- "The Nature and Significance of Existentialist Thought" in *The Journal of Philosophy*, vol. 53, No.23.

.....“The Nature of Religious Language”, *Theology of Culture*, ed. Robert C..
Kimball, U.S.A., 1969.

.....“The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian” in
The Future of Religions, ed. Hannah Tillich, 1966, U. S. A., Harper & Row.

.....“Two Roots of Political Thought”, in *Paul Tillich- Theologian of the*
Boundaries- ed. Mark Kline Taylor, First Fortress Pres, 1991.

.....“Two Types of Philosophy of Religion”, *Theology of Culture*, ed. Robert C..
Kimball, U.S.A., 1969.

.....“What Am I –An Autobiographical Essay: Early Years”, in *My Search for*
Absolutes, Simon and Schuster, New York, 1967.

.....*A History of Christian Thought*, ed. Carl, E. Braaten; New York: Simon &
Schuster, 1967.

.....*Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago: University of
Chicago Press, 1955.

.....*Christianity and The Encounter of The of The World Religions*, Columbia
University Press, New York and London, 1963.

.....*Courage To Be*, Yale University Press, New Haven & London, 1969.

.....*Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları. Melisa Matbaacılık, İstanbul,
2000.

.....*Dynamics of Faith*, Harper & Row Publishers, New York, 1957.

.....*Interpretation of History*, trans. Rasetzki and Talmey, New York: Charles
Scribner’s Sons, 1936.

.....*Love, Power and Justice* , London: Oxford University Press, 1954.

.....*Morality and Beyond*, Harper & Row, U.S.A., 1963.

.....*Systematic Theology*, vol. I,-three volumes in one-, The University of Chicago,
1967.

.....*The Eternal Now*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1963.

.....*The Irrelevance and Relevance of the Christian Message*, ed. Durwood Foster,
The Pilgrim Press, Cleveland, 1996.

.....*The Protestant Era*, Chicago University Press, 1948.

.....*The Shaking of The Foundations*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1976.

.....*The Spiritual Situation in Our Technical Societ*, ed y. J. Mark Thomas, Mercer
University Press, U.S.A, 1988.

- *The System of The Science According to Objects and Methods*, tans. Paul Weibe, Associateed University Pres, 1981.
- *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball, U.S.A., 1969.
- Toulmin, Stephen, *Kozmopolis*, çev. Hüsameddin Arslan, Paradigma Yayınları, Engin Yayıncılık, 2002.
- Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, Şefik Matbaası, İstanbul, 2002.
- Tracy, David, *Blessed Rage for Order*, New York: The Seabury Press, 1975.
- Trias, Eugenio, "Thinking Religion: the Symbol and Sacred", in *Religion*, ed. J. Derrida and G. Vattimo, Stanford University Press, California, 1998.
- Ulanov, Ann Belford, *Femine –in Jungian Psychology and in Christian Theology–* Northwestern University Press, 1971.
- Vancourt, Raymond, "Hegel'in Din Felsefesi", *Din Felsefesi Yazıları I içinde*, der. çev., Zeki Özcan, Alfa Yay., 2001.
- Vattimo, Gianni, *Modernliğin Sonu*, Çev. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, Erkam Matbaacılık, İstanbul, 1999.
- Vries, Jan de, *The Study of Religion*, trans. K. Bolle, 1967, U. S. A., s.210.
- Wach, Joachim, *The Comparative Study of Religions*. Columbia University Pres, New York, 1958.
- Welch, Claude, *Protestant Thought in the Nineteenth Centurt*, Volume I, Yale University Press, New Haven and London, 1972.
- Wiebe, Donald, *The Politics of Religious Studies*, Palgrave Publ., U.S.A., 2000.

ÖZGEÇMİŞ

1.4.1972'de Karaman'da doğdum. İlk ve Ortaokulu Karaman'da, Liseyi Aksaray Sağlık Meslek Lisesi'nde okudum. 1996 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldum. 1998'de Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Anabilim Dalından, 'Leibniz'de Tanrı-Âlem İlişkisi' konulu yüksek lisans teziyle mezun oldum. 1998'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine Din Felsefesi Araştırma Görevlisi olarak atanırken aynı zamanda doktora öğrenimine de başladım. Prof. Dr. Zeki Özcan danışmanlığında 'Paul Tillich'de Din-Sembol İlişkisi' başlıklı doktora tezini tamamladım.