

din felsefesi

Paul Tillich

Çeviren: Doç.Dr. Zeki Özcan

ALFA

DİN FELSEFESİ

DİN FELSEFESİ

Paul TILLICH

Çeviren:
Doç. Dr. Zeki ÖZCAN
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Felsefesi Öğretim Üyesi



ALFA
İstanbul • Bursa

Alfa Yayınları: 801
Dizi No: 10

DİN FELSEFESİ

Paul TILLICH

Çevirinin Yapıldığı Metin:
Philosophie de la Religion,
traduit de L'allemand par Fernand Ouellet,
Ph. D., Editions Labor et Fides, Genéve, 1971

Çeviren:
Doç. Dr. Zeki ÖZCAN

Birinci Basım : Ekim 2000
ISBN : 975-316-625-7

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni : M. Faruk Bayrak
Yayın Yönetmeni : Dr. Cahit Akın
Teknik Editör : Hülya Fırat
Kapak Tasarımı : İsmail Süpçeler
Montaj, Baskı ve Cilt : Melisa Matbaacılık
Pazarlama ve Satış Müdürü : Vedat Bayrak
Satın Alma Müdürü : Ali Bayrak
Sevkiyat Sorumlusu : Ömer Kımıl

Copyright © 2000, ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Kitabın tüm yayın hakları ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ye aittir. Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti.

Ticarethane Sk. No: 41/1 34410 Cağaloğlu, İstanbul
Tel : (212) 511 5303-513 8751-512 3046 Fax : (212) 519 3300
E-mail : alfabas@doruk.com.tr

ALFA/AKTÜEL KİTABEVİ
BURSA
Burç Sinema Pasajı No: 34 Altıparmak
Tel : (224) 223 60 16

MELİSA MATBAACILIK
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi
No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel/Fax : (212) 501 97 57

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE'YE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ 7
PAUL TILLICH'E GÖRE DİN VE KÜLTÜR 17
FRANSIZCA'YA ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ 29

GİRİŞ

1. DİN FELSEFESİNİN KONUSU VE YÖNTEMİ 37
1- Din ve Din Felsefesi 37
2- Bilimler sisteminde Din Felsefesinin Yeri 40
3- Din Felsefesinin Yöntemi 46
A- Din Felsefesine Yabancı Yöntemler 46
B- Din Felsefesinde Kullanılan Bazı Yöntemler 50
C- Mantık Ötesi Yöntem 58

DİNİN ÖZÜ

1. DİN KAVRAMININ TÜRETİLMESİ 67
1- Anlamın Öğeleri ve Birbiriyle İlişkileri 67
2- Dinin Özünün Genel Belirlenimi 69
3- Anlam Fonksiyonlarının Yapısı 72
4- Anlamın Bireysel Fonksiyonlarındaki Dinî Olan Şey 76
5- Dinin Özü ve Hakikati 79

2. DİNİN TEMEL UNSURLARI VE BU UNSURLARIN BİRBİRİYLE İLİŞKİLERİ 82
1- Din ve Kültür 82
2- İman ve İnançsızlık 86
3- Tanrı ve Dünya 88
4- Kutsal ve Dindışı 91
5- Tanrısal ve Şeytanî 95

3. MANEVÎ HAYAT TARİHİ VE DİNİN NORMATİF KAVRAMI . 98
1- Temel Dini Eğilimler 98
2- Din Tarihi ve Dinin Normatif Kavramı 102
3- Bağımsız Kültürde Dini Eğilimler 109

DİNİN KATEGORİLERİ

1. TEORİK ALANIN DİNİ KATEGORİLERİ 113
1- Efsane 113
2- Vahiy 117
3- Pratik Alanın Dini Kategorileri 121
1- Tapınma 121
2- Tapınma Toplumu 128

SÖZLÜK 133
DİZİN 142

TÜRKÇE'YE ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Paul Tillich (1886-1965) XX. yüzyılın en büyük din düşünürlerinden biridir. Din düşünürü ile, klâsik teoloji doktrinlerinden birini kabûl eden bir kişiyi değil; teolojinin, sanat, ekonomi ve bilimle, kısacası Tillich'in kültür dediği şeyle ilişkisini kurmaya çalışan bir kişiyi anlıyorum. Tillich kültür üzerine çok değerli düşünceleri olan biridir. Bu amaçla o, felsefenin kavramlarından yararlanmıştır; özellikle Martin Heideggerci anlamda varoluşçuluğun kavramlarını kullanmakta tereddüt etmemiştir. Bu nedenle onun hakkında, terimin dar anlamında ilâhiyatçıdan çok, din düşünürü diye söz etmek, hiç de yanlış değildir.

Klâsik Alman teolojisi onun eserlerini çok etkilemiştir; fakat o, ulaştığı bütün sonuçları, kendi tarzında, XVIII. yüzyıl düşün-

cesinin ve Aydınlanma Dönemi'nin ürünü olan, eleştirel teolojiye borçludur. O, şunları çağdaşlarından, özellikle Barth'tan daha çabuk anlamıştır: Teolojinin statüsü kesin olarak değişmiştir ve teoloji bağımsız bir bilim olma iddiasında bulunamaz; o, şimdi insan bilimlerinin sınırlarına yerleşmelidir. Bununla birlikte teoloji, asıl amacından, yani Tanrı hakkında aktüel ve eleştirel bir tarzda konuşmaktan veya Tanrı'nın orijinalitesini temellendirmekten vazgeçmemelidir. Teoloji, görevini ancak insan bilimleriyle diyaloga girerek gerçekleştirir. Böylece Paul Tillich, geleneğin içeriğini yeniden düşünmeyi önerir. Ona göre geleneğin formüllerinin büyük bir çoğunluğu, vahyin içeriğini kesinlikle dile getirir; fakat geleneksel teolojinin dili çağdaşlarımızın kullandığı dil değildir. Güncel bir teoloji, vahyedilmiş hakikat ile günümüzdeki insanların varoluşsal durumu arasında bir ilişki kurmalıdır. Aynı dönemlerde Marbourglu ilâhiyatçı Bultmann, Yeni Ahit'in efsanelerden arındırılması teorisini ileri sürüyordu. Fakat onun yöntemi, Paul Tillich'in yönteminden köklü biçimde ayrıydı. Her iki ilâhiyatçı iman dilindeki efsanenin okunması ve yeri konusunda asla anlaşamadılar.

Vahiyle var oluşun bu korelâsyonunu kurabilmek için, ilk önce, Kutsal Kitap geleneği dogmatik tarzda okunmalıdır ve daha sonra insan kültürünün özü, insanı harekete geçiren ve insanın insan olmasını sağlayan temel sorunlar analiz edilmelidir. Böylece vahiyle kültürün bu karşılıklı ilişkisi, tezahürleriyle (sanat, politika, felsefe, din vs.) birlikte ortaya konulmuş olur. Bu bağlamda Tillich, insanlığın kurucu unsurunun tabiat değil; kültür olduğunu şiddetle savunur. O, Kutsal Kitap geleneğine bağlı kalır ve Reformcuların mesajına uyarak, her natürel teolojiyi reddeder. Tillich'e göre teoloji çoğunlukla düştüğü iki hatadan kaçınmak zorundadır. Onun kaçınması gereken iki hatadan biri tabiatüstücülük diğeri tabiatçılıktır.

Tabiatüstücülüğün ilkesi, Tanrı ile dünya arasında köklü ayrılık olduğu fikridir. Tillich'e göre bu ayrılık Tanrı'yı nitelemekte, Tanrı'yla dünya ve insan arasındaki ilişkiyi kurmakta yetersizdir. Dünyadan başka olmasına rağmen Tanrı, dünyanın dışında değildir. O, her yerde ve her şeyin üstündedir ve O'nun fiili, egemenliğinin eşanlamlısıdır. Tillich, Tanrı'nın aşkınlığını ve yüceliğini koruma konusunda, tabiatüstücülüğün son derece değerli olduğunun özellikle bilincindedir. Fakat tabiatüstücülük, Tanrı'nın varlığını, varoluşlarımızı (özellikle onto-teolojide) yöneten aynı kategorilerle tasvir ettiği zaman yanılır. Tabiatüstücülüğün yapmak istedikleriyle, ulaştığı sonuç arasında bir tür çelişki vardır. Tabiatçılığa gelince; o, panteist tipte bir Tanrı kavramına sahiptir. Tanrı ile yapıyı veya dünyanın özünü özdeşleştirir. Tabiatçılık, Tanrı'nın tezahürlerini bazen tabiatta (romantizm), bazen de tarihin açılımında görür (Hegelcilik). Tabiatçılık, haklı olarak Tanrı'nın dünyada bulunuşu konusunda ısrar eder; fakat O'nun tabiattan başka oluşunu yadsır.

Bir teoloji, hem Tanrı'nın dünyada bulunuşunu, hem de dünyadan farklı oluşunu açıklamaya çalışmak zorundadır. Tanrı'nın dünyadan başka olduğunu söylemek, akla karşı meydan okumak değildir. Tanrı'nın dünyada bulunması ise, dünya ile karışması gibi anlaşılamaz. O'nun dünyadan başka oluşu, ancak dünya ile karışmadığı ortaya konursa temellendirilebilir. Tillich'in bu konudaki görüşlerinin anlaşılabilmesi için, şu üç hususun göz önünde bulundurulması gerekir: Vahyin mesajının ve varoluşsal durumumuzun ilişkisi; uydurmadan, dogmatizmden, tutuculuktan ve nihayet puta tapıcılıktan kaçınan din dilinin sembolik görünüşü; hiçbir nihaî hakikatin bir tasavvurda, bir formülde veya bir yapıda tümüyle içerilemediği ilkesine dayanan sistematik bütün.

Bu giriş yazısını uzatmamak için, Tillich'in hayatı ve düşünceleri üzerinde etkili olan iki olayı kısaca belirtmekte yarar var-

dır. Bu iki olaydan biri, onun, Birinci Dünya Savaşı'nda siperlerde din adamı olarak görev yapması ve diğeri de 1933'te Amerika Birleşik Devletleri'ne sürgün edilmesidir.

Tillich, dogmalara değil de, ilkelere bağlı olarak Protestan teolojisi kurulabileceği konusundaki ısrarlarıyla tanınır. Ona göre bu ilkelerin en önemlileri Martin Luther tarafından açıklanmıştır. Teolojinin temeli olması gereken bu ilkeler, sadece Kutsal Kitap, sadece İman, sadece İnayet gibi ilkelerdir. İlkenin karşıtı olan dogma, bir biçimlendirmedir, hakikatin formüle edilmesidir ve bu formül de hakikate sınırlı biçimde nüfuz etme imkânı verir. Oysa tersine ilke, söylemin sınırlarını çizen bir çerçevedir. Söylem hakikati bu sınırlar içinde bildirir ve otoritesini de bu duruma borçludur. Tillich, teolojinin özünün bütün farklı görünüşlerini temsil eden tek bir ilke kabul eder. Bu ilke de, Tanrı'nın Şartsız oluşudur. Tanrı'nın Şartsız oluşu ilkesi, ona göre, dinin en büyük gücüdür.

Ona göre teoloji, eski, geleneksel formülleri korumakla ve yorumlamakla yetinemez; ayrıca kendine yeni bir söylem aramak zorundadır. Tanrı'nın İnayeti'nin, söylemlere kesin biçimde bağlı olabildiğini düşünmek, gerçekte zordur; çünkü söylemler, insanların yaşadıkları zamanın etkilerini taşır ve insan eseri olan kurumlar aracılığıyla ortaya konulmuşlardır. Belli bir zamanın etkilerini taşıması ilkesi İman'a da uygulanabilir. İmanın sistematik biçimde açıklanması olan teoloji, büyük ölçüde kültürel yapıları yansıtır.

Geleneksel teoloji, Tanrı'nın değişmez özünü, bir doktrininin sınırları içinde vurgular; bundan dolayı ezelilik iddiasında bulunur. Oysa teoloji, dinin gerçek bir eleştirisi olmalıdır. Yalnız, eleştirel teoloji, tarihsel ve geleneksel teolojiyi dışlamamalıdır. Dinamik olan eleştirel teolojiyle, özcü olan tarihsel-geleneksel teoloji birbirini dengelemelidir. Çünkü dinlerde her iki anlayışın

temeli olan ögeler vardır. Buna rağmen teoloji şunu unutmamalıdır: "Tanrı, Tanrı'nın üstündedir."

Fakat Tillich bununla, bir süper Tanrı, şahıs ve iman objesi olan bir Tanrı'nın varlığını ortadan kaldırır, demek istemiyor. Ona göre Tanrı, sadece kendisine dua edebilenlerin Tanrısı değildir. O, aynı zamanda, dua edemeyenlerin ve O'ndan söz edemeyenlerin de Tanrısıdır. Bu sonuncuların baskınına uğradıkları şüphe ve kaygı, Tanrı sorununun onlar açısından, ilk değil de son problem olduğunu gösterir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, şu çok önemli soruyu sormak gerekir: Tillich'e göre din nedir? O, dini, az veya çok karmaşık bir inançlar sistemine bağlanma diye tanımlar. Dini, bir uygarlıkta bıraktığı kültürel izlerle veya insan topluluklarında yaşanır kıldığı ahlâkla özdeşleştirmek, Tillich'e göre yeterli değildir. Çünkü dinin kültürdeki izleri ve ahlâk, onun açısından "bir nihaî kaygı" adını verdiği şeyin yalnız görünüşleridir.

Tanrı'nın mahiyeti sorunu çözülemez; çünkü Tanrı, her zaman bir sorun, sorun olarak konulmuş, yani kesin çözümü olmayan bir sorun olmalıdır. Bu şartlarda insanın Tanrı'yı bütünüyle, değiştirerek, değişmez biçimde nasıl formüle etmeye teşebbüs ettiğini anlamak pek de kolay değildir. Gerçek Tanrı, puta tapıcılığın Tanrısına dönüştürülmüş, ısmarlama bir Tanrı'nın karşıtıdır.

Tillich'in kabûl ettiği ilkeler, farklı alanlara, özellikle din diline uygulanır. Tillich'e göre geleneksel dil, bu gün kabûl edilmesi oldukça güç, karikatürleştirilmiş tasavvurların kaynağıdır. O, kitaplarından birinde şöyle yazar: "Din adamları size, dinî sembollerin yanlış, ya da kötü anlaşılmış yorumlarını yaptıkları zaman, hemen kabûl etmeyin. Onlara "ne demek istiyorsun?" diye sorarak tuzak kurun. O zaman şunu keşfedeceksiniz: Sembollerin bundan böyle, özleri hiç değişmeden kullanılması gerektiğini onlara öğretmek mümkündür."

Sembollerin yerine aklî bir söylem, ya da başka semboller konamaz; fakat sadece şu yapılabilir: Onların çağdaş insan için anlaşılır olmasını sağlayan bir yorumunu gerçekleştirmeye çalışmak. Din dili, özü gereği semboliktir. Din dilinin sembolizmle ilişkisini kesmek, dinin gerçek özününü yok etmek demektir. Tillich'in, din dilinin özgünlüğü, daha doğrusu sembolik oluşu konusundaki bu görüşüne, pek çok Ortodoks ve fondemantalist şiddetle itiraz etti. Tillich, liberal teoloji tarafından ortaya konan, dinde tarihsel olanla olmayanı ayırmaya çalışmaktan ibaret sorunları çözmeye çalışıyordu. Tillich, bu problematiği, sembollerin mahiyetine dair soruşturmayla ele alıyordu.

Onun ilk tespiti şudur: Sembollerle işaretler ararsında benzerlik vardır; onların her ikisi de kendilerinden başka bir şeye gönderir. Örneğin, "sigara içme yasağı"nı gösteren işaret, kanuna dönüştürülmüş bir karara, özel bir yere veya hastalık tehlikesine gönderir.

Bununla birlikte onların aralarında temel bir fark vardır. İşaretler belirttikleri realiteye ve güce katılmaz. Tersine semboller, temsil ettikleri realiteyle özdeş olmasalar da, onun realitesine ve gücüne katılır. Sembolün ayırt edici niteliği, belirttiği realiteye katılmasıdır.

İkinci tespit şudur: Sembol, bizzat nedeni olduğu ve kendisinden başka bir şeyi temsil eder. Eğer semboller bizzat kendilerinden başka bir şeye neden olurlarsa, o zaman kendimize şunu sormamız gerekir: Sembollere niçin ihtiyacımız vardır? Onların temsil ettikleri realiteye niçin doğrudan doğruya nüfuz edemiyoruz? Tillich'e göre sembolün temel fonksiyonunu belirtmek için sorulan bu sorular, yeni düşüncelere yol açar; bu yeni düşünceler gizli kalsalar bile, düşünülmekten uzak değillerdir.

Sembol teorisiyle Tillich, bize şunu söylemek istemektedir: Nihaî tecrübe, Tanrı'yla karşılaşma, söylenemez düzendedir. Til-

lich, Alman romantik düşüncesinin oldukça etkisi altındadır. O, sembole âdeta zaman-dışı bir statü verir; çünkü sembolün bu statüsü, kültürün biçimleri ne olursa olsun, hep aynı kalacaktır. Bir basitleştirme riskine rağmen diyebiliriz ki, onun kültür anlayışı, şu hususun kabulüdür: Vahyin bilinçli ya da bilinçaltıyla araştırılması, bütün insan teşebbüslerinin nihaî gerçekleşmesidir. Fakat bu anlayışa çeşitli açılardan itiraz edilebilir. Pek çok din, sembolü sadece iletişim biçimi olarak kullanır. Oysa Tillich'in dinî fenomen tasvirlerinde sembolün merkezî bir rolü vardır. Ancak bize göre vahye dayalı dinlerde sembol olmasına rağmen, onlar sembolik dil kullanmazlar; fakat metaforik bir dil kullanırlar. Burada ayrıntıya girmeden kısaca belirtebiliriz ki, metafor kültürde bağımsız ve evrensel biçimde verilmemiştir. Metafor, bir özgünlük yaratarak, anlamı etimolojisine göre meydana getirir ve üretir. Metafor, her zaman kişinin kabûlüne bağlıdır. Bundan dolayı kişiyi metaforu kabul etmeye götüren ne bir ontolojik zorunluluk (anologia entis=benzerlerin özdeşliği) ne de varoluşsal ve kültürel bir zorunluluk vardır. İnsanın Tanrı'yı tanıyabilmesinin nedeni, Tanrı'nın konuşması veya bizim Tanrı'dan söz edebilmemizdir. Dil sembolik değildir; yaratıcıdır.

Tillich'e göre teolojinin görevi, bu iki tecrübeyle, metaforla yani Kutsal Kitap ifadeleriyle sembol arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Bu tecrübelerden birincisi, Kutsal Kitab'ın varoluşsal tarzda okunması, nihaî kaygılarına bir cevap bulan insanların tecrübesidir. Bu tecrübelerin toplamının tanımı, Tillich'in Kutsal Kitap tanımıyla aynıdır. Kutsal Kitap, iman doktrininin bir açıklaması değildir. O, insanların, Tanrı'yla karşılaşmalarının ardından yaptıkları tanıklıkların toplamıdır. Bu tanıklıklardan bazılarının seçilmiş, düzeltilmiş, bazılarının dışlanmış olmaları mümkündür. Kutsal Kitab'ın tarihi ve Dinî Yasa'nın (Canon) oluşumunun tarihi ne olursa olsun, Kutsal Kitab'ın özü, bir karşılaşmanın tanık-

lığıdır. Bu karşılaşmalarda özellikle onların tecrübelerinde, tarihsel, coğrafî ve kültürel çevrenin etkisi vardır. Bu tanıklıklara biz doğrudan doğruya kendi tecrübemizle nüfuz edemeyiz. Bundan dolayı, Kutsal Kitab'ın kurucu unsuru olan bu tanıklıklarla kendi tecrübemiz arasında bir ilişkinin nasıl kurulabileceğini araştırmak, teolojinin işidir.

Bu ilişkiyi Tillich, sistematik teolojinin bakış açısından ele alır; fakat pratik teolojinin bazı ögelerini de göz ardı etmez. En güzel kitaplarında bir olan "Var olmak Cesareti"nde ulaştığı sonucu şu başlık altında, bir hareket noktası olarak kullanır: "Dinî Mesajın Bildirilmesi: Din Adamlarına ve Din Eğitimcilerine Sorulmuş Bir Soru." Tillich, Tanrı sözüne yaklaşım biçimlerinden birini, eleştirel yaklaşımı teolojinin her zaman ciddiye almasını kuvvetle savunur. Bu konuda şöyle yazmaktadır: "Modern bilimin ortaya çıkışı, insanlığın entelektüel tarihinde çok önemli bir aşamadır. Aynı şekilde, kutsal kitabın tarihine eleştirel yaklaşım, düşünce tarihinde modern bilimin ortaya çıkışı kadar önemlidir. Buna gerçekten inanıyorum." Bu eleştiri, Protestanlığın, Katolikliğin ve diğer önemli mezheplerin görmek istemediği bir hususun farkındadır. Bu husus da şudur: "Kutsal Kitaplarda mitolojik ögelerin varlığı ve bilinci." Tillich'e göre kutsal metne edebî, tarihsel ve lengüistik vs. açılardan yapılmış eleştiriler ışığında yaklaşılmalıdır. Böyle yapıldığı takdirde, kutsal metinle kültür arasındaki ilişkiyi kavrayabiliriz. Bu ilişkiyi kavramayı mümkün kılması, kutsal kitap eleştirilerinin değerli yanlarından biridir. Bu eleştirel çalışmadan sonra ilâhiyatçı, kutsal kitabın kavramlarını açıklamalı böylece de içeriğini belirlemelidir. İçeriğin, kavramları açıklayarak ortaya konması ise, gerçekte bir tercüme çalışmasıdır. Kutsal Kitap yazarlarının kullandığı bazı kelimeler ve kavramlar bugünün insanı için anlaşılamaz. Örneğin: Günah, varoluşsal yabancılaşma; Cennetten kovulma, Özden var oluşa geçiş.

Bunların gerçek içeriklerini kavramakta bugün zorlanıyoruz. Bu tercüme çalışması yeterli değildir. Eğer ilâhiyatçı yalnız bir mütercim olsaydı, görevi yüzeysel olurdu ve hedefi olmazdı. Tanrı'nın mesajını tanımlamak, tercüme etmek yeterli değildir. Onu insanlara anlatmayı da başarmak gerekir.

Ancak Kutsal Kitab'ın insanlara anlatılabilmesi için iyi niyet yeterli değildir. Bu iş için, her şeyden önce, çevremizdeki insanlarda ortak olan şeyin belirlenmesi gerekir. İnsanlarda ortak olan şey, Tillich'e göre, varoluşsal, nihaî kaygıdır. Kutsal Kitab'ı insanlara anlatmaya çalışanların göz önünde bulundurmaları gereken ilk ilke budur. Kutsal Kitab'ı başkalarına bildirmek, zorla kabûl ettirmek değildir; —onun karşısında şu veya bu tavrı takınabilmeleri için, insanlara anladıkları dilden sunmaktır. Bu, Kutsal Kitap'la doğrudan veya dolaylı; birinci derecede veya daha alt seviyede ilişkili olan herkesin kabûl etmesi gereken, çok açık bir husustur. Kültürleri ne olursa olsun, bütün insanlardaki ortak noktayı, yani onların bütün varoluşa katılmalarını ve bütün var oluştan pay almalarını göz ardı edemeyiz. Peki varoluş nedir? Bu, başlangıcımızın ve sonumuzun olduğuna ilişkin bilincimizdir. Şimdilik yokluktan kaçabileceğimiz duygusunu taşımaktayız. Fakat varlığımızı yokluktan kurtarmaya çalışırken, yokluğun derin tasasını tecrübe ediyoruz. Bu derin tasamızın nedeni sonlu oluşumuzdur. Bu durum, Tillich'e ***Sistematik Teoloji***'sinde şöyle dedirtir: Bu derin tasa bir hastalık değildir, herhangi bir olaya veya hayatın bir dönemine bağlı da değildir; bu, insan varlığının ontolojik özelliğidir. Teoloji ve toplum hayatı, Kutsal Kitab'ın mesajını varoluşsal tasamızla ilişkilendirmek zorundadır. Tanrı'nın sözü, ancak bu şartla Tanrı'nın sözü olur.

Tillich, insanın tabiattan, kendinden ve Tanrı'dan geçmişte olsun, ya da şimdi nasıl uzaklaştığını tasvir etmeye çalıştı. Ona göre bu uzaklaşmada trajik herhangi bir şey vardır. Bu trajik

olan, derin, var oluşsal bir uzaklaşmadır. Trajik, günlük hayatın her alanında, kararlarımızı, başka alanlarla gireceğimiz ilişkileri belirleyecek tarzda ortaya çıkar. Paul Tillich, insanın ahlâkî çelişkisinden söz eder. Ona göre insan bu çelişkinin tutsağı olduğu için, kendi kurtuluşunu güven altına almak amacıyla yaptığı çabalar başarısızlığa mahkumdur. İnsan özü gereği iyidir; Tanrı'nın suretinde ve Tanrı'ya benzer biçimde yaratılmıştır; o, Tanrı'nın inayetine mazhar olmuştur. Fakat insan var oluşunun özündeki çelişki, onu Tanrı'dan, dünyadan ve bizzat kendinden uzaklaştırır. İnsanın kurtarılma isteğinin yerine getirilebilmesi için tek şart şudur: Kendi varlığının özüyle, Tanrı'yla yeniden barışması. Diğer deyişle sadece Tanrı, insanın kurtuluşunu garanti edebilir. İnsanın özü ve var oluşu arasındaki çelişkiler, onun sanatında da görülür.

Tillich şöyle düşünür: Gerçek sanatta, ne kadar karışık ve ne kadar belirsiz olurlarsa olsunlar, insanın gerçek özünün izlerini bulabiliriz. Modern sanatta, Picasso'nun mavi döneminde yaptığı şaheserlerinde; insanların hem çok gerçek, hem de hayalî ormanlarda düş kurarken resmedildiği, gümrükçü Rousseau'nun tuvallerinde, Tillich bu tür izleri görür. Kökenini Greklere kadar götürebildiğimiz bu sanat, temelde bir dinî tutumu dile getirir; çünkü Tanrı'nın insanda ve insanın Tanrı'da algılandığı, dinî bir hümanizmden söz edebiliriz. Böyle bir sanat biçimi, var oluşun daha yüksek modlarının belirleyici olmasıdır. Sonuç olarak, gerçek sanat insan özüne ve Tanrı'nın insana olan inayetine ilişkin toplu bir bakış verir.

PAUL TİLLICH'E GÖRE DİN VE KÜLTÜR

Tillich'e göre, dinle kültür arasında var olduğu kabûl edilen çağdaş mücadelenin nedeni, kültürün dinden bağımsız olması ve seküler bir yapıya dönüşmesidir. O, günümüzdeki bağımsız ve seküler bir kültürün ortaya çıkışını açıklamak için dinden hareket eder. Ona göre bu bağımsızlık, bir anda değil; belli bir süreç içinde ortaya çıkmıştır. Bağımsız olana kadar kültürün geçirdiği aşamalar şunlardır:

İlk aşama "kutsallaştırıcılık" diye nitelenen aşamadır. Bu aşama, kültürün tekâmülünün başlangıç noktasıdır ve kesinlikle dinî aşamadır. Bu dönemde her insanî aktivite kutsal bir özellik taşır; insan, tanrısal kurallara ve yasalara itaat eder. Aynı şekilde bilgi, iyi belirlenmiş efsanevî bir evrenin içinde ortaya çıkar. Böyle bir evren yapılarını ve sınırlarını bilgiye empoze eder. Bu ilk

aşamayı belirleyen şey, kutsalın, eyleme olduğu kadar düşünceye de verdiği kuvvet ve dinamizmdir. Buna karşılık dinî norm, git gide bir engel gibi, heteronominin bir kaynağı gibi hissedilir. O zaman bu duruma din tepki gösterir.

Kutsalın kendini yabancılaşmaya karşı savunması ikinci aşamadır. Çünkü "şartsız", kendisinin hakikî ve doğru olduğunu, profana gerek bulunmadığını ileri sürer. Tanrısal olan, insanın kutsala karşı işlediği hatalara karşı çıkılmasını; kutsalı, kutsal adına saptırma ve kutsalın yerine şeytanîyi koyma çabalarının önlenmesini ister. Çünkü bütün bunlar, insan ruhunu bunaltır ve tahrip eder. Sonuçta kutsalın varlığını ve otantikliğini savunmak için, peygamberce bir mücadele başlar. Ancak kutsalı savunmak için yapılan bu mücadelede dikkat çekici bir şey vardır: Din adına konuşan kişilerin yorumuyla peygamberin getirdiği vahiy arasında aşağı yukarı her dinde var olan bir gerilim ortaya çıkar. Vahiy, dinî otoritelerden gelen her tür insanî yabancılaşmaya karşı kendisinin tanrısal hakikat ve adalet olduğunu söyleyerek tavır alır. İşte bu nedenle vahyin dini protesto etmesi dinîdir.

Üçüncü aşama kültürün bağımsızlığını kazanması aşamasıdır. Bu aşama, son evredir. Bu dönemde kutsalın, etki alanı sınırlanmış ve kendisi de görecelileştirilmiştir. Bu aşamaya, hümanist değerlerin kutsal değerler karşısında üstünlük kazanması sonucu ulaşılır. Dinî heteronomiye karşı daha önce başlatılmış olan mücadele yine devam eder; ancak eleştiri her zaman daha radikal yapılır. Artık eleştiri, tanrısal hakikat ve adalet adına değil; hakikat, adalet, kısacası akıl adına yöneltilir. Böylece aklî ve profan bağımsızlık aşamasına ulaşılır. "Akıl, sadece kendine dayandığı için, bağımsızlığını kazanmış ve gelişimini tamamlamıştır." Kutsalın ve dinî olanın etkisi hâlâ devam etmektedir. Fakat dinî olan, kültürün özel bir alanına itilmiştir ve görecelileştirilmiştir.

Sonuç olarak, bu son aşamada kutsal olan ve dinî olan kültürde yaşamaya devam eder. Fakat dinî olan, eski gücünü ve etkisini önemli ölçüde yitirmiştir. Din, mutlak fonksiyon olma gücünden adeta yoksun kalmıştır. Kutsala gelince, topluma ve topum hayatına gücünü ve özünü vermesine rağmen, o da toplumsal hayatın bir alt fonksiyonu olmaktan kurtulamaz. Fakat bu durum, gerçekte kutsalın misyonunun ortadan kaldırılması anlamına gelir.

Modernliğin ayırt edici özelliği, din ve kültürün birbirinden ayrılmasıdır. Bu ayrılık, hem din hem de kültür için kaçınılmazdır. Ancak bu ayrılığın çok ağır bir bedeli vardır. Çünkü din, kültür açısından, bir aksesuar değildir. Aynı şekilde kültür, dine, belli olgunluğa kavuştuktan sonra kurtulabileceği, çocukluk kalıntısı gözüyle de bakamaz. Tersine din, kültürün cevherini, hayatî içeriğini, derin ilhamını oluşturur. Dinî boyutu reddeden otonom toplum, bu reddinden dolayı, zorunlu olarak, anlamın içeriğini kaybetmek tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Otonom toplum, anlamın biçimlerine ve bu biçimlerin birliğine doğru yönelir; fakat anlamın temelini ve uçurumu andıran derinliğini kaybeder.

Her şeye rağmen, bu seküler ve modern kültürün dinden uzak durmasına karşı, manevî boşluğu içinde taşımasına karşı, er geç, birtakım tepki uyanır. Seküler kültürde katı akılcılığın neden olduğu bu boşluğu doldurmak için çeşitli alternatifler ortaya çıkar. Bu alternatifler akılcığın mutlak egemenliğine karşı durmaya çalışır. Akılcılık ne kadar çok tahrik edici ve aşırı ise, bu alternatifler de o ölçüde akıl dışıdır. Bu alternatifler ne kadar farklı görünümlerle ortaya çıkarlarsa çıksınlar, onların hepsinde dinî bir motif vardır. Örneğin Nazizmi ele alalım. O, kendisini ideolojik bir görünüm altında sunmaya çalışmışsa da, gerçekte dinî bir fenomendir. Otuzlu yıllarda Tillich, Hitlerci Nazizmin, paganizmin yeniden ortaya çıkışı olduğunu söylüyordu.

Yeni ortaya çıkan ve pek çok kişiyi etkisi altına alan bu paganizm nedir? Nasıl bu kadar güçlü olabilmiştir? Bu soruları cevaplayabilmek için, horror vacui (boşluktan nefret) denen tabiat kanununu, yani tabiatın boşluğu doldurma eğilimini göz önüne getirmeliyiz. Bu kanun, tabiatta olduğu kadar, manevî hayat ta da geçerlidir; tabiî fenomenler gibi, pek çok kültürel fenomenin ortaya çıkışını da belirler. Aydınlanma Çağı'ndan ve akılcılığın yükselişinden beri düşüncenin gelişmesinin neden olduğu bakış açısına "sekülarizm" diyoruz. Sekülarizmin indirgemeciliği ve tekelciliği, akıl üstüne olan ihtiyacı asla ortadan kaldıramamıştır. Bu yüzden ona karşı dinî bir tepkinin uyanması kaçınılmazdı. İşte bu nedenle Hitlerci Nazizm adıyla anılan, Alman ruhunun gizli paganizmi, sekülarizme tepki olarak ortaya çıkmış ve geniş halk kitlelerini etkileyebilmiştir.

Modern akılcılığın ve dinî irrasyonalizmin bu karşıtlığı ve birbirini reddetmesi, açıkça, insanlığın bir çıkmaza girmesidir. Bunun sonuçları da çok ağırdır. Bu çıkmazdan kurtulmak için çözüm, daha çok, bir taraftan dinî ***heteronomi***'nin aşılmasında, diğer taraftan, (kendi kendine yeten), tümüyle aklî otonomi'nin aşılmasında aranmalıdır. Dinin ve kültürün yeniden elde edilen bu birliğine Tillich, ***teonomi*** demektedir. ***Teonomi***'nin özü, anlamın aklî biçimlerinin ve anlamın temelinin (veya uçurumu andıran derinliğinin) yeniden birleştirilmesidir. Bu da sonuçta, söz konusu terimler sayesinde, anlamın içkinliğinin ve aşkınlığının birliğine ulaşabiliriz demektir; diğer deyişle ürettiğimiz, yani kültürden miras aldığımız anlamı, kabûl ettiğimiz, yani dinin verdiği anlama ekleyebiliriz demektir.

O zaman kültür teolojisinin konusu, daha kesin biçimde belirtilebilir: Bu, teonomiden başka bir şey değildir. Ve Tillich, aynı zamanda, ***Geştalt*** (biçim) ve ***Gehalt***'tan (içerik) ibaret olan iki ögeyi birbirinden ayırarak, bu teonominin analizi için gerekli te-

orik araçları verir: "Bu konuda şu tezi ileri sürüyorum: Kültürün fonksiyonları bağımsızlıklarını biçimlere, yani uygulamalarının kanunlarına borçludur; oysa teonominin temeli, kültürün fonksiyonlarının içerikleridir, bu kanunlarda ifade edilen veya gerçekleştirilen realitedir. Sonuçta kültür teolojisinin asıl görevi şunlardır: Kültürün farklı ürünlerinde, bu manevî içeriğin bulunduğunu göstermek ve bu içeriği, anlamın temelinden ayırt etmek.

Öbür taraftan kültürel eserler ve fenomenler, kaçınılmaz olarak dinî tecrübeyi de içerirler. Bu nedenle bir kültür teolojisi, "kültürün bütün büyük tezahürlerine kök salan somut dinî tecrübeleri ortaya çıkarmak ve anlatmak; kültürün farklı ürünlerinin temsil ettikleri aşkın işaretleri göstermek zorundadır." Özetle söyleyecek olursak, bir çağın ayırt edici özelliklerini ortaya koymanın vazgeçilmez yollarından biri, kültür teolojisi yardımıyla o çağdaki dinî tecrübeleri belirlemektir.

Kültür ilâhiyatçısının görevi, buraya kadar önemli risk taşımaz. Kültür ilâhiyatçısı, şimdiki zamanın meydan okumalarıyla mücadeleye de girmez. Kültür teolojisi, ***Geştalt*** (biçim) ve Gehalt (içerik) arasındaki, bağımsızlık ve teonomi arasındaki ilişkilere dair felsefî düzendeki açıklamalarla yetinmez. O, geçmişteki kültürel başarıların objektif ve sorunları tartışmayan analiziyle de kendini sınırlamaz. Kültür teolojisi, kesinlikle ve her şeyden önce, şimdiki durumla ilgilenir. Oysa şimdiki durum, henüz belirlenmemiştir ve sonuçlandırılmamıştır. Kültür teolojisinin görevi o zaman, somut kararı ve bağlanmayı (engagement) aydınlatmaktan ibarettir. Ve şunu gerçekten diyebiliriz ki, kültür teolojisi, kararın ve bağlanmanın düşünülmüş bilinci sıfatıyla, bu şekilde davranır. Böylece kültürün gerçekten tarihsel boyutuna ulaşırız. Bu ise, bir kültürün ayırt edici temel özelliklerinin, doğrudan doğruya, tarihin bazı kesin yönelimlerine bağlı olduğu anlamına gelir.

Tillich, kültür teolojisinin bu tarihsel boyutunu hazırlamaya ***kairos*** teorisi ortaya koyarak başlar. ***Kairos*** kelimesi Grekçe'dir; fakat bu kelime, en sık ve en yoğun kullanımını, Grek dili, Yahudiliğin ve ilk dönem Hristiyanlığının tarihsel ruhunun aracı olduğunda, yani Yeni Ahit'te buldu. Tümüyle biçimsel ve niceliksel zamanı belirten chronos teriminin tersine kairos, "içerik ve anlam bakımından elverişli zamanı, kişisel ve zengin ânı" dile getirir. Kairos açısından bütün zamanlar eşit ve farksız değildir. Zamanda niteliksel farklar vardır: "Yaşayan ve yaratıcı bir olayın ne olduğunun bilincine varan kişi için zaman, gerilimlerle, imkânlarla ve imkânsızlıklarla doludur; zaman, nitelikseldir ve içerik bakımından zengindir; her şey, her zamanda mümkün değildir; her şey her zamanda doğru değildir; her şey her anda gerekli değildir. Kairos, kesinlikle, tarihi belirleyen bu ânı, yeni bir zamanı başlatan bu inayet ânını; fakat aynı zamanda şimdiki zamanın imkânlarını gerçekleştirmek için bağlanmaya çağıran bu kesin ânı belirtir.

Tillich, kültür teolojisindeki bu evrensel ***kairos*** kavramına teorik bir temel bulmaya çalışırken, daha çok modern, seküler kültüre özgü olguları göz önüne getirir. O zaman bu kavram, bu kültürde, teonominin yeniden dönüşünü işaret eder: "Düzensizlik ve gayr-ı meşruluk özgür ve bağımsız bir çağı tehdit etmekte veya ezmektedir. İşte ***kairos,*** böyle bir çağın teonomiye doğru, şartsızın dolaysız içeriğinin yeni tamlığına doğru döndüğü dönemi oluşturan, zaman dilimidir."

Daha somut konuşmak gerekirse, Tillich, az önce söylediğimiz gibi, şimdiki zaman ***kairos***'unu kendi zamanında açıklar: "İnanıyoruz ki, bir ***kairos,*** yeni bir ân, yani bir çağı başlatan tarihsel bir ân, aktüel olarak görülebilir." Bu, basit bir tespit değil; bir kanı konusudur. Çünkü, sadece tarihin hareketine gerçekten angaje olan kişi ***kairos***'u algılayabilir.

Kairos bilincine sahip olmak, çağının insan için çizdiği kaderi içten kavramayı gerektirir. Kitleler bu kaderi bilme konusunda, sadece belli belirsiz bir özlem duyabilirler. Bu bilince ancak, içinde yaşadığı duruma daha dikkatle bakan bazı kişiler açık biçimde sahip olabilir; sadece onlar bu bilinci biçimlendirebilir; gene bu bilinç, ancak bu kişilerde peygambere özgü söz sayesinde güç kazanabilir. Fakat o, ne görmek istemeyenlere zorla gösterilebilir, ne de kabul etmek istemeyenlere baskıyla kabul ettirilebilir; o, inayet ve kader olduğu gibi, eylemdir ve özgürlüktür.

Bu tarihsel bilincin üç düzeyi vardır. Önce problemleri doğrudan doğruya yaşayanların, problemlerin ağır yükünü taşıyanların ve problemlerden acı duyanların dolaysız bilinci. Sonra, şimdiki durumu değerlendirmelerin söz konusu edildiği daha metafizik bir tefekkür düzeyi. Nihayet, içinde bulunulan duruma ilişkin, peygamberce bir yorumun yapıldığı, gerçekten teolojik ve dinî düzey. Bu sonuncu düzey, aktif bir bağlanma anıdır; bizi bunaltan soruna kesin cevap bulduğumuz ve kairos'un açık bilincine vardığımız andır.

Tarih bilincinin kairos bilinci olduğunu proletarya sınıfına mensup kişilerin durumunu örnek vererek açıklayalım. Bu kitleler, burjuvazinin sömürü ve zulmünü, yoruma ve açıklamaya yer bırakmayacak şekilde doğrudan yaşar. Onların bu durumunu kavramaya çalışan sosyalist düşünür, bir proletarya teorisi üretir; sınıf mücadelesinin stratejisini belirlemeye çalışır. Proletarya için ideolog, dinlerdeki peygamber gibidir. Sosyalizm doktrini de dinin rolünü üstlenir.Tillich'in düşüncelerini izlemeye devam edersek, şunu görürüz: "Sosyalizm, bize, ***kairos***'un en güçlü bilincine sahip aktüel hareket gibi görünmüyor. Dinî sosyalizm, sosyalizmi şartsızdan hareketle, ***kairos***'tan hareketle yorumlamak ve biçimlendirmek için yapılan bir teşebbüstür."

Buraya kadar seküler kültürün dinî boyutunu (teonomi) gördük. Şimdi şu soruyu sorma zamanı geldi: Kültürün inançları, tapınmayı, duayı vs. içeren, gerçekten dinî alanı nedir? Bu soru farklı düzeyde iki sorunu içerir. Birinci sorun, şu sorularla ortaya konur: Tam anlamıyla dinî olanı nasıl tanımlayabiliriz? Terimin olağan anlamında dinî olanı özgün bir alan olarak, kültürden nasıl ayırabiliriz? İkincisine gelince, teonomi ve derin boyut olarak dini, bütün kültürel alanlardan nasıl ayırırız? sorusuyla ortaya konur. Birinci sorun, gerçek anlama ilişkindir; tümüyle dinî olanın önemi ve yararıyla ilgilidir. Dinin teonomi olduğunu keşfettiğimiz zaman, şu hayati soruyu sormak gerekir: Kültürel etkinlikte bulunmak için, bir dinî otoriteye, bir dinî törenlerle ilgili düzenlemeye, tam anlamıyla dinî inançlara ihtiyacımız var mıdır?

Bu konuda Tillich'in açıklamaları şöyledir: Dinî ilke veya dinî potansiyellik de dediğimiz dinî bilinç, tapınma veya dua gibi dinî fiillerden ayrıdır. Dinî bilinç, her kültürel etkinliğin temelinde bulunabilir. Hakikate karşı tümüyle dindarca bir tavır takınarak, dinî bir ruhla, bilimsel bir araştırma yapabiliriz. Yine açıktır ki, estetik bir tecrübe dinî bir görünüş içerebilir. Dua, ibadet gibi tam anlamıyla dinî fiillere gelince, onlarda daha fazla bir şey, özel kültürel bir anlatım vardır.

Belli bir bilinç niteliği olan dinî potansiyellik, dinî fiilden ayrı tutulmalıdır. Dinî fiilde belli bir bilinç niteliği vardır; o, bağımsız, teorik ya da pratik bir süreçtir. Dinî ilkenin ve kültürel fonksiyonun birbirine bağlılığı, şimdi tam anlamıyla dinî bir alanın kuruluşunu sağlayabilir. Bu tam anlamıyla dinî alan, dinî bilginin bir modunu (dogma, efsane), dinî bir estetik alanını (tapınma), kişinin dinî formasyonunu (kutlulaştırma), dinî bir topluluk biçimini (Kilise, tarikat, cemaat) içerir. Din, bu tür biçimlerde aktüelleşir ve sadece din-dışı kültürün fonksiyonlarıyla birleşme, var olma kapasitesini dinî ilkeye verir.

Unutmayalım ki, dinî bilinç, yalnız kültürün verdiği materyaller sayesinde aktüelleşebilir ve özel ifadesini yine onlar sayesinde bulabilir. Bu, çok önemli bir noktadır. Tillich, dini, felsefî ve teolojik açılardan analiz ettikten sonra bu sonuca ulaşmıştır. Kültürde dinî bilincin bulunuşunu gerekçe göstererek, Tillich, kültürel ögeyi görecelileştirir. O, dinî ilkenin, din dışı kültürün fonksiyonlarıyla ilişkilendirilmesini önerir. Onun önerdiği bu paradoksal formülün kaynağında, kültürün göreceli olduğu şeklindeki tezi yatmaktadır. Bu formülde şu bakımdan bir karşıtlık vardır: İlke, ya da dinî bilinç, mutlağa dayanır (bu, şartsıza doğru yönelmedir); oysa mutlağın bu bilincinin ifade edildiği bütün kültürel biçimler şartlıdır.

Kuşkusuz Tillich, bir Protestan olduğu için, somut dinî herhangi bir biçimin mümkün mutlaklaştırılmasına karşı, daha çok mücadele etmek zorunda kalmıştır. Dinin hiçbir somut ifadesi mutlaklık iddiasında bulunamaz. Bu, yine de, tam anlamıyla dinî biçimlerin gerekli olmadıkları anlamına, onlardan kolayca vazgeçebileceğimiz anlamına gelmez. Tam tersine onlar, çeşitli kültürel aktivitelerde bulunan aşkınlık ögelerini açık bilince bildirmek ve taşımak için, tanıklar olarak gereklidirler.

Kültürdeki dinî değerleri tecrübe edebilmemiz için, bir kültür teolojisi yapabilmemiz için, dinî ögeleri ayırt edebilmemiz ve onlara bir ad verebilmemiz için, tam anlamıyla dinî bir kültürün öncülük etmesi gerekir. Dinî kurumları olduğu gibi devleti, tapınmayı olduğu gibi sanatı, dogmayı olduğu gibi bilimi anlayabilmemiz için, dinî kurumların, tapınmanın, dogmanın kılavuzluğu gerekir. Kutsalı, profandan ayrı olarak, herhangi bir tarzda ifade edebilmemiz için, onu, ön plana çıkartmalıyız ve bilginin, tapınmanın ve sevginin özel bir alanına yerleştirmeliyiz.

Burada, kutsallaştırma kavramını, başka terimlerle ifade edilmiş biçimde yeniden bulmaktayız. Çünkü "tam anlamıyla dinî"

kültürün fonksiyonu şudur: Misteri, her kültürün aşkın boyutunu gerekli görmek ve onun dinî bilinç ve dinî iman tarafından anlaşılmasını sağlamak. Tillich, kendi payına negatif görünüş üzerinde ısrar eder: Kutsayan, kendi başına değer değildir; o, basit tanıktır, başka bir şeye, anlamın temelini ve kültürün uçuruma benzer derinliğini oluşturan şartsıza gönderir.

Tillich'te 1920'li ve 1930'lu yılların dönemecinde, Hristiyan kültürü fikrini çok yakından ilgilendiren bir kavramın hazırlığını görüyoruz. Bu, kelimesi kelimesine, "inayetin biçimi (veya yapısı veya figürü)" diye çevirebileceğimiz; fakat inayetin, aktüelleştirilmesi, gerçekleştirilmesi, tecessüm ettirilmesi ***(embodiment)*** diye yorumlayabileceğimiz, ***Gestalt der Gnade*** kavramıdır. Tillich burada, Protestanlığın, inayetin her somut ifadesine karşı takındığı olumsuz ve tek yanlı tutumu eleştirir: "İman, insanî bir şahsa imandır. İman ondan gelmez; fakat onda gerçekleşir. Aşkınlığın ve içkinliğin diyalektiği burada tümüyle uygulanır. "Söz, bizim ötemizden gelir ve bize hitap eder. Fakat o kabûl edilirse, sadece aşkın değil; aynı zamanda içkindir; söz, böylece realitede tanrısal bir yapı yaratır. Sonuç olarak söz, kişisel bir hayatı ve topluluğu yapılandıran bir güç olarak imanı yaratır.

Tillich şimdi şöyle diyecektir: ***Gestalt der Gnade***'ın (İnayet Biçimi) farklı dışa vurumları, "dinî kültür"ü oluşturur. Dinî kültür, bütün dinî kurumları ve dinî davranışları içerir. İnayeti kültüre indirgeyen her teşebbüs ve özellikle Kilise'yi Tanrı'yla özdeşleştirerek mutlaklaştıran her teşebbüs mahkum edilmelidir. Tillich önce, Protestanlığın bu eleştirisini hatırlatır ve ardından dinî kültürü, gerçek anlamını belirginleştirerek savunmaya geçer.

Diğer taraftan dinî kültürün meşruluğu bu şekilde aydınlatılmış olur. Dinî kültür, aklî yapının ***(die rationale Gestalt)*** aşkın anlamını ifade ettiği ve öncelemeyle ***Gestalt der Gnade***'ın özelliğini kabûl ettiği, bütün biçimlerin toplamını oluşturur. Bütün di-

nî kurumların ve her dindarlığın somut biçimleri bu anlama sahiptir. Bu biçimler kendi başlarına hiçbir şey değildir. Onlar, aklî yapılarda bulunabilen aşkın anlamın ifade vasıtalarıdır.

Böylece kendimizi, Paul Tillich'in temel görüşlerinden biri karşısında buluruz. Burada Tillich, tanrısal inayetin her somut ifadesini eleştirir ve reddeder. Peki bu durumu dinî kurumların ortadan kaldırılması diye yorumlayabilir miyiz? Buna "evet" demek pek mümkün gibi görünmüyor. Çünkü modern kültür her zamankinden daha çok, manevî içeriğini ve anlamın temelini belirten ve hatırlatan, görülebilir tanıklıklara muhtaçtır. Bundan dolayı dinî kurumları, fonksiyonlarını yitirmiş gibi görmemelidir. Bu açıdan Paul Tillich'in düşünceleri bir bütünlük içinde düşünülmelidir.

Zeki ÖZCAN

FRANSIZCA'YA ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Paul Tillich XX. yüzyılın ilk yarısı boyunca teoloji alanında, gerek Amerika'da gerekse Amerika dışında hakim simalardan biri olmuştur ve teolojik çevrelere daima çok önemli bir tesir yapmıştır. Elli yıllık araştırmalarının, öğretim ve yayın hayatının ürünü olan ***Sistematik Teoloji***'si, şimdi Fransızca olarak yayınlanmaktadır.[1] Onun bu çok önemli eseri, önceki bütün çalışmaların hem bir özeti hem de bir sentezidir. Fakat bu eserin zenginliği, onu doğru biçimde yorumlamak söz konusu olduğunda, bazen güçlüğe yol açmaktadır ve buradaki düşüncelerin değerini tam anlamak için, çoğunlukla Tillich'in önceki yazılarına baş vurmak gerekir.

1. Tillich'in çalışmaları, Fransızca'da beş cilt olarak yayınlanacaktır; bunların ilk iki cildi, daha önce Paris'te Éditions Planet'te basılmıştır.

Diğer taraftan Tillich, daima teoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyle meşgul oldu. Bunu, son yıllarında ortaya koyduğu korelasyon yöntemine dayalı bir teolojik sistemin hazırlanması sırasında çok açık olarak görmekteyiz. Korelasyon yöntemi, "imanın içeriklerini, varoluşsal sorunların ve teolojik cevapların karşılıklı bağlılığına göre açıklar."[2] Bütün teolojik sistemi tasvir eden bu korelasyon yöntemi, ilâhiyatçılar arasında pek çok tartışmaya neden oldu. Korelasyon yöntemi, Tillich'in bu gençlik dönemi eserinde geliştirdiği din kavramına nasıl uygulanmaktadır? Tillich'in ***Din Felsefesi*** için yazdığımız takdim yazısında bunu göstermek yararlı olacaktır.

Din felsefesi, kısalığına rağmen düşüncelerin çok yoğun biçimde ifade edildiği bir eserdir. Bu eser Kant, Hegel, Schleiermacher, Eucken, Troeltsch gibi düşünürlerin egemen oldukları geleneğe bağlıdır ve onun içeriğini tam kavramak için bu düşünürlerin idealist bakış açılarına yerleşmek gerekir. Bu eserde Tillich, dini yaşanan bir gerçeklik kabul eden bir din kavramı peşindedir. O, tek ve etkin, Tanrısal bir müdahale olan vahiy ürünü bir din kavramı arar.[3] Ve aynı zamanda o, öyle bir konuma ulaşmaya çalışmaktadır ki, bu konumda din, kültüre basit eklenti ve karşıt öge olmamalı; fakat ona derinden ve temelli biçimde bağlanmalıdır.

Tillich'in bu iki amaca ulaşabilmesinde kendisine yardımcı olan merkezî kavram, şartsız kavramıdır. Ona göre din, esasen Şartsız olana yönelmedir."[4] Bu şartsız realite, diğer realiteler gibi bir realite olmadığından; fakat her realitenin sahip olduğu derin boyut veya sonraki bir terminolojiyi kullanacak olursak, "varlığın temeli" olduğundan, din ve kültürün, "teonomi" terimleri olarak karşılıklı ilişkisini kabûl etmek mümkün olur.

2. *Théologie systématique I*, p. 124.
3. *Philosophie de la religion*, p. 1.
4. *Philosophie de la religion*, p. 36.

Gerçekte, bütün kültürel yaratmaların arka plânında Şartsız vardır ve dinin asıl özünü O oluşturur; bu nedenle kültür, her dinî derinlikten yoksun bir özerkliğe sığınmamalıdır Din, kültürün yanında hususi bir alan; şartsızın, kültürel ve hususi bir realiteyle, heteronom biçimde özdeşleştirileceği bir alan oluşturmayı iddia edemez. Tillich'in şartsız kavramını kabûl edecek olursak şunu da benimsemek zorundayız: Kültür, kendine ait özü olmasını istiyorsa dine muhtaçtır; aynı şekilde din, gerçekliğini ifade etmek için sembolleri olmasını istiyorsa "kültüre muhtaçtır. Tillich, din ve kültürün bu birbirine karşılıklı bağlılığına "teonomi" adını verir.

Fakat Tillich, otonomi (kültürün dinden bağımsızlığı) ve heteronomi arasındaki gerilimin seküler problemini teorik, bir o kadar da uyumlu biçimde çözmesine izin veren bu şartsız kavramını nereden alır? Tillich'in bu "şartsızın mantığı"[5] kavramını geliştirdiği genel bağlam, iki yıl önce ***Système des Sciences*** (Bilimler Sistemi) adlı eserinde geliştirdiği sistematik durumlar bağlamıdır.[6] Bu eserde Tillich, bir taraftan deneysel bilimleri ve mantık bilimlerini; diğer taraftan manevi bilimleri ve normatif bilimleri birbirinden iyice ayırır. Bu ***Bilimler***, temel ve karşılıklı olarak birbirine bağımlı üç bölüme ayrılır: Felsefe, kültür tarihi ve sistematik. Bu bilimler üçlemesi, "anlam alanları"nın her birinde ve "ruhun fonksiyonları"nın tümünde bulunur. Anlam alanları ve ruhun fonksiyonları ifadeleri, aşağı yukarı eşdeğerdir ve insanın yaratıcı etkinliğinin gerçekleştiği, kültürün çeşitli görünüşlerini ifade ederler. Tillich için esasen dört "alan" veya "fonksiyon" vardır: Teorik planda bilim ve sanat, pratik planda hukuk ve toplum.

5. Bu ifadeyi doktora tezimde, ilk yazılarında tasvir ettiği, Şartsız kavramının çeşitli uygulamalarını tasvir etmek için kullanıyorum. Bkz. ***La religion dans le système de Paul Tillich***, Université McGill, Montréal, 1970, (basılmamış elyazması) pp. 17-18, 71, 99-10 vs.

6. ***Das System der Wissennschaften nach Gegenständen Und Metoden.*** Ein Entwurf, Gottingen: Vandenhoeckh und Ruprecht, 1923.

Fakat sadece var olduklarını söylemekle yetindiğimiz bu ayırımlar, ruh ve anlam felsefesine dayanır. Tillich, *Système des Sciences*'ını (Bilimler Sistemi) bu felsefe ışığında ortaya koyar, ilk yazılarında şartsız kavramının merkezi bir yer işgal etmesi, yine bu felsefe sayesindedir. Ona göre insanı realitenin geri kalanından ayıran şey, anlamlara göre yaşamasıdır. Ve insanı kuşatan anlamların kökü, eğer her hususi anlamın temeli olan niha-î ve şartsız bir anlamda değilse, bu anlamların hiçbir değeri olmayacaktır. Böylece Tillich, her anlamda iki temel "öğe"yi, "biçim"i ve "özü" ayırmak zorunda kaldı. Ruhun çeşitli "fonksiyonlar"ı biçime bağlıdır. Fakat bilim ve hukukun biçime bu bağlılığı, sanat ve toplumun bağlılığından daha doğrudandır. Sanat ve toplum da anlamın "öz"üne, yani her hususi kültürel biçimde şartsız olandan bulunan şeye bağlanır. Böylece Tillich, her anlamda, biçimsel ve özsel ögeleri birbirinden ayırır; insan ruhunun bütün yaratmalarının en derininde, Şartsızın varlığını tanıyabilir. Tillich'in burada geliştirdiği ruh mantığı" (logique de l'esprit), "Şartsız mantığı"na çok sıkı şekilde bağlıdır. "şartsız mantığı" "ruh mantığı"na, kültür ve din arasındaki ilişki probleminin çözüm ilkesini verir. O, "mantık ötesi" (métalogique) diye nitelediği bir yöntemle, bu iki mantığı üst üste koyarak, bu problemi, hem kültürü, hem de dini tatmin edecek biçimde çözebilir. Bu yöntem, gerçekte her anlamın özündeki şartsız "öz"ün anlaşılmasına izin verir; buna rağmen bu şartsız "öz"ün hususi bir anlamla özdeşleştirilmesi, biçimin birliğini ortadan kaldırıp, türdeşliğini yok etmez.

Bu farklı kavramları tanımlayıp belirledikten sonra Tillich, onları iman, Tanrı, vahiy, şeytanî olan (démoniaque) gibi çeşitli geleneksel kavramlara uygular; böylece bu kavramlara ruh, anlam ve şartsız kavramına uyan, iyi tanımlanmış, sistematik bir içerik kazandırır. Bu yeni uygulamalar, şeytanî olan hariç, Tanrı'nın ve vahyin, temel, sistematik durumlarına yeni hiçbir şey

eklemez. Şeytani olan kavramı sayesinde Tillich, anlamın "öz" ünde iki görünüşünü birbirinden ayırabilir. Bu görünüşlerin birincisine göre anlamın "öz"ü, her özel anlamı oluşturan şeydir. Fakat ikinci görünüşe göre öz, iç sonsuzluğundan dolayı, her hususî anlamı sürekli olarak tehdit eden şeydir. Hususî bir anlam bu tehditten kurtulmak ve kendini her anlamın özüyle özdeşleştirmek istediği zaman, heteronom ve şeytanî olur; çünkü o, biçimin şartsız olma isteğini tanımaz ve anlamlar evreninin birliğini yıkar.

"Şeytanî olan" kavramından ne anladığını bu şekilde tanımladıktan sonra Tillich, onu dinler tarihinin gelişmesinin anlamını yorumlamak için kullanır. Ona göre başlangıçta dinde, Tanrısal ve şeytanî ayırımı yoktu. Ve bu gelişmenin sonunda din, paradoks dinindeki Tanrısal ve şeytanî arasındaki farkı aştı. Paradoks dini, her dinde bulunan kutsayan eğilimin ve teokratik eğilimin çelişkili bir sentezidir. Bu iki eğilimle Tillich'in ne kastettiğini anlamak için, din felsefesinin temel çatısını oluşturan, "şartsız mantığı"na ve "ruh mantığı"na geri dönmek gerekir. Tillich dinler tarihinin gelişmesini, bu iki mantığı, yani "şartsız mantığı" ile "ruh mantığı"nı, "şeytanî mantık" ile birlikte kullanarak yorumlar.

Sadece temel tezlerini belirtebildiğimiz bu çok karmaşık sistem, kültürle dinin ilişkisi problemine dikkat çekici bir çözüm getirir. Fakat şuna dikkat etmek gerekir: Bu çözüm, Tillich'in ***Sistematik Teolojisi***'nin dayandığı korelasyon yöntemi için gerekli bir varsayımdır.[7] Eğer şartsız her hususî anlamın özünde önceden hazır değilse, gerçekte insan, Tanrı sorununu bir problem olarak ortaya koymasına izin veren varlığın bu önbilgisine sahip olamaz. Sonuç olarak korelasyon yönteminin imkânı, temel bir varsayıma, insan ve niha-î realite arasında bir temas noktasının varlığı varsayımına bağlıdır. O nedenle Tillich'in burada

7. ***Théologie systématique II***, p. 94.

geliştirdiği din kavramının özü, böyle bir temas noktasının bulunduğunu, böyle bir imkânın var olduğunu kabûl etmedir. Söz konusu imkân, insanın sahip olduğu, şartsızı şartlının biçimleriyle, şartsızın sembolleri olan çeşitli kültürel yaratmalarla tanıma imkânıdır. Burada bulduğumuz dinin teonom ve mantık ötesi yorumuyla, Tillich'in sonraki teolojisi arasındaki bu sıkı ilişkiye, onun düşüncelerinin incelenmesi sırasında pek az dikkat edilmesi hayret vericidir. Teonom yorumun ve dinin metalojiğinin birbirine çok uygun olduğunu görüyoruz; Tillich'in düşüncesiyle ilgili araştırmalarda teolojiye dair sonraki görüşleri yeterince dikkat çekmemektedir, bütün bunlar hayret vericidir.

Tillich'in teolojisi, dini modern problematiğe uygun bir dilde sunabilmek amacıyla, XX. yüzyılda gösterilen en ilgi çekici çabalardan biridir. Onun ***Din Felsefesi*** adeta bu yeniden yorumlama çabasının hareket noktasıdır; Fransızca bilen okuyucular, ona doğrudan doğruya nüfuz edebilirler, bundan dolayı da onlar çok şanslıdır. Fakat Tillich'in bu gençlik eserinin büyük değerini ve sonraki düşüncesi için anlamını bilmek gerekirse, çok sistematik bir düşünce kapasitesinin, yaşayan dini, bütün karmaşıklığı ve bütün çeşitliliğiyle gerçekten yansıtıp yansıtmadığı konusunda kendimize bazı sorular sormamıza engel olamayız. Tillich, sistemini kurarken "manevi bilimler"i esas alır. Onun deneysel bilimlerle, "normatif" denen bilimlerin ilişkisi problemine dair çözümü, bana çok basit gibi görünmektedir. Onun ilk felsefi sisteminde bir eğilimin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu eğilimi daha sonra teolojik sisteminde de buluyoruz. Söz konusu eğilim, tarihsel realitenin karmaşıklığını, şartsız ve şeytanî gibi sistematik kavramlar yardımıyla yorumlayarak haksız biçimde basitleştirme eğilimidir. Fakat bu eğilim, deneysel bilimlerin egemenliğine bir tepki olarak açıklanabilir ve onların yıkıcı etkisine karşı çıkmak için yararlı olabilir.

Fernand Ouellet, Ph. D.

GİRİŞ

1
DİN FELSEFESİNİN KONUSU VE YÖNTEMİ

1- Din ve Din Felsefesi

Din felsefesinin konusu dindir. Fakat bu basit tanım, bir problemi, genel olarak, ***din felsefesinin temel problemini*** içerir. Bu problem şudur: Felsefe dinde, kendisinin her nesnelleştirmesine karşı direnen bir objeye rastlar. Din ne kadar güçlü, orijinal, katıksız ise, kavramsal yapıların genelleştirilmesinden o kadar kurtulduğunu ileri sürer. Vahiy ve kurtuluş gibi kavramlar, din kavramının açıkça karşıtıdır. Vahiy ve kurtuluş, tek ve etkin tanrısal bir müdahaleyi ifade eder; oysa "din", bir manevi fiiller ve kültürel yaratmalar serisini, genel bir kavram altında toplar. "Vahiy" Tanrı'nın etkinliğinden; "din" insanın etkinliğinden söz eder;

"vahiy"in sözünü ettiği şey tek, kendi kendine yeten, mutlak bir olaydır; dinin anlattığı şey ise tekrar edilebilen, kendi kendine yetmeyip daima göreceli olan durumlardır. "Vahiy", hayata ve ruha yeni bir hakikatin girişinden; "din", daima verilmiş, hayati bir hakikatten ve manevi, zorunlu bir fonksiyondan söz eder. Din kültürden söz eder; vahiy kültürün bir ötesinden. Bu nedenle din, kendine "din" adını verdiğimizde gerçek özüne ulaştığını hisseder. Bu nedenle din, din felsefesine kapılarını kapar ve teoloji sadece vahyin bilgisi olduğu ölçüde, özellikle teolojiyi benimsemeye hazır olur. Sonuç olarak din felsefesi, dinin karşısında kendini, şu iki şeyden birini yapmak zorunda hisseder: Ya kavramak istediği objeyi veya kendini dışlamak. O, dinin vahiy olma iddiasını göz önüne getirmezse objesini kaybeder ve gerçek dinden söz edemez; bu iddiayı kabul ettiği zaman teoloji olur.

Din felsefesi bu iki yolu da kullanamaz. Birinci yolu izlerse (objesini dışlarsa ç. n.), hedefinin yakınından geçip gider; ikinci yolu izlerse (kendini dışlarsa), çabası hem din felsefesini hem de genel felsefeyi dışlamakla sonuçlanacaktır. Bir konunun felsefeye temelden kapalı olduğunu kabul etmek, felsefenin kendisi için hak olarak ilan ettiği her konuyu inceleme yetkisini tartışmaya açmak demektir. Gerçekte o zaman felsefenin bu konuyla, yani din ile bilginin diğer alanları arasındaki sınırı tespit etmeye gücü yetmez. O zaman vahiy, her alanda iddialar ileri sürebilir ve felsefenin bu iddialara karşı koyabilmek için hiçbir silahı olmaz. Bir konuda taviz vermek, her alanda taviz vermeye mecbur olmaktır. Gerçekte vahiy bu tür iddiaları içerir. Eğer o, şartlının dünyasına şartsızın girmesi ise, diğer alanlardan birine, kültürün yanında dine dönüşmekten geri kalamaz. Üstelik vahiy, kabul ettiğimiz hakikati, hakikatin bütün bilgisinin temeli gibi düşünmek zorundadır. O, din felsefesinin yerine bilgi teolojisi, sanat teolojisi, hukuk teolojisi, toplum teolojisi vs. koymak zorundadır. Vahiy, şartsız bakış açısının yanında, onunla eşit haklara sahip, şartlı bir

bakış açısının varlığını kabul edemez. Bunu kabul etmek, kendisinin şartsız özelliğinden vazgeçmek olacaktır.

Din felsefesinin vahiy doktriniyle bu karşıtlığı, din felsefesi problemini en çetin biçimiyle ortaya koyar. Bu, sadece diyalektik bir problem değildir: Söz konusu problem, en ciddi kültürel çatışmalara yol açarak ve en güçlü kültürel yaratımlara ulaşarak, kendi gerçekliğini ortaya çıkarır. Kültürel hayatın (***Geistesgeschichte***), felsefenin ve dinin tarihi hemen hemen bu biçimlerden birinin veya öbürünün saf gerçekleşmelerini açığa vurur. Ortaçağın sonu kültürel çatışmaların, Aydınlanma Dönemi kültürel yaratımların örneğidir. Diğer taraftan vahiy ve kültür, bazen sentez yapılmaya, her ikisinin ortası bulunmaya çalışılmıştır. Bu teşebbüs, Ortaçağın başında vahiy doktrinin gözetiminde; idealizmde ve romantizmde ise felsefe denetiminde yapılmıştır. Ve nihayet, Ortaçağın sonundaki İngiliz deneyciliğinde ve teolojik Kantçılıkta iki kutbun yan yana konulduğunu görüyoruz. Fakat, sınırların çizilmesi çözüm değildir. Hakikatin felsefi bilincini ve vahyin şartsız özelliğini diğer alanlar arasındaki bir alana hapsettiğimizde, felsefi bilinci ve şartsız özelliği ortadan kaldırırız ve bu mahiyetteki her teşebbüs başarısızlığa mahkûmdur. Sınırlar çizme yöntemi, sınırları kimin çizmesi gerektiğini belirleme problemi önünde zorunlu olarak başarısızlığa uğrar; gerçekte her iki taraf (vahiy ve felsefe ç. n.), bu hakka sahip olduklarını iddia eder. Ve bununla birlikte karşıtlık aşılmak zorundadır; çünkü bu karşıtlık bilincin birliğini yok eder, din veya kültürün bozulmasına neden olur. Nahif bir iman iki taraftan birini, açıkça normatif olarak düşündükçe -ister vahiy doktrini isterse felsefe doktrini söz konusu olsun -ve diğer tarafı feda ettikçe, çatışma gizliden devam eder. Fakat nahifliğin kaldırılması durumunda, -felsefi nahiflik veya dinî nahiflik söz konusu olsun- geriye sadece sentetik bir çözüm kalır. Tamamen başka bir çıkış yolunun sonu kapalıdır. Nahifliğe hesaplı (calculé) bir geri dönüş hilecidir; tek yol ileri-

ye doğru, zıtları içeriden fethetmeye doğru giden yoldur. Sadece sentez yolu doğrudur; bu yol, pek çok başarısızlıklarına rağmen gereklidir ve (sürekli ç. n.) başarısızlığa mahkûm değildir. Gerçekte vahiy doktrininde ve felsefede öyle bir nokta vardır ki, orada her ikisi birdir. Din felsefesinin kesin görevi bu noktayı bulmak ve buradan hareketle sentetik bir çözüm hazırlamaktır.

2- Bilimler sisteminde Din Felsefesinin Yeri[8]

Bir bilimin sistematik biçimde sunulması, onu konusuna ve yöntemine göre, ***bilimler sistemi***'ne yerleştirmemizi gerektirir. Bu, özellikle kültürün normatif bilimleri için geçerlidir. Bu normatif bilimlerde konu ve yöntem, biçimsel bilimlerde ve deneysel bilimlerde olduğundan çok daha fazla sıkı biçimde birbirine bağlı ve çok daha fazla tartışmalıdır. Bir disiplinin bilimler sistemindeki yerinin, objesine ve yöntemine göre belirlenmek zorunda olması, her şeyden önce din felsefesi için de geçerlidir. Bilimler sistemindeki yerinin belirlenmesi, din felsefesinin birinci problemidir. Din felsefesinin bu diğer bilimlerle ilişkisi yanlış belirlenirse, ilk önce ilgilenmesi gereken temel problem çözülemez. Din felsefesi, ilk önermelerinden itibaren bilimlerin sistematik teorisine bağlıdır. Fakat bağlılık karşılıklıdır. Bilimler sistemi, hususi bilimleri kabul etme biçimimiz tarafından belirlenir ve din felsefesi açısından bilim, bilim olarak belirleyici olduğu gibi, din felsefesi de manevi bilimler sistemini hususi bir tarzda belirler. Bilimlerin sistematik teorisi, bütünüyle din felsefesi probleminin (bilimler sistemi içindeki yerinin ç. n.) çözülmesine bağlıdır. Bu karşılıklı etki, bilginin yaşayan özelliğine uygun düşer. Bu etkinin anlamı şudur: Nesnelerin tabiatının temel sistematik sezgisi, *bilgi*'yi bütün görünüşleriyle belirler. Bununla birlikte,

8. Système des sciences adlı eserimi bu bölümle ve sonraki bölümle karşılaştırınız, Götruh gten 1923, Vandenhoeck und Ruprecht.

bu bağlılık bu görünüşlerden her birini ardı ardına düşünmek ve onları temel, tek anlamlı bir çerçeveye yerleştirmek zorunda oluşumuza engel olmaz. Sonuç olarak, işe bilimlerin sistematik teorisinin bir tartışmasıyla başlamaktayız; bununla birlikte, din felsefesinin temel problemini çözme tarzımızın bu teoriyi belirlediğinin de bilincindeyiz. Şu üç soruna çözüm bulmak istiyoruz: Din felsefesinin deneysel din bilimleriyle ilişkisi; din felsefesinin insan bilimleri (metafizik, ahlak, sanat, hukuk) sistemindeki yeri ve özellikle genel felsefeyle ve teolojiyle ilişkisi ve nihayet din felsefesinin metafizikle ilişkisi.

Din felsefesi, ***insan bilimleri (manevi bilimler) veya normatif bilimler*** içinde yer alır. O, din olarak geçerli olan şeyi, yaratıcı ve üretici bir sentezde dile getirir. Din felsefesi, normatif bilim olarak dinler tarihinin, din psikolojisinin ve din sosyolojisinin kendine sunduğu malzemeyi kullanır. Fakat din felsefesi, ne bütünüyle ne de kısmen bu deneysel bilimlerle karışmaz. Onun görevi olgusal gerçeklikleri değil; fakat geçerlilikleri (validité) tanımaktır. Olgusal olan, din felsefesi için bir malzemedir; o, düşüncesini bu malzemeden hareketle hazırlar, fakat çalışmasının amacı, deneysel malzemeyi elde etmek değildir. İnsan bilimlerinin metodolojisi, bu bilimlerin deneysel ve bilimsel malzemeyi nasıl kullanacakları konusunda karar verir. Bu arada insan bilimlerinden olan tarihin, psikolojinin ve sosyolojinin yapması gereken görevleri din felsefesine, dolaylı veya dolaysız olarak yüklemekten kaçınmak gerekir. Farklı ***tipler teorileri*** bu kategoriye aittir; gerçekte tip kavramı ***geştaltlar***'ı, inceleyen bilimlerin, özellikle psikolojinin ve sosyolojinin izledikleri amacı dile getirir; bu kavram, insan bilimlerinin veya normatif bilimlerin izlediği amacı ifade etmez.

Tinsel hayatın her bilimsel tasavvurunda üç öğe vardır: Felsefe, tinsel hayat tarihi ve sistematik. ***Felsefe***'de, anlam alanını ve anlam kategorilerini geliştiririz; tinsel hayat tarihinde deneysel

bilimlerin verdiği malzemeyi anlamaya ve organize etmeye çalışırız; ***sistematik***'te, özün felsefi kavramına ve tinsel hayat tarihi açısından ele alınan tarihsel malzemeye dayanırız; bundan amaç, somut ve normatif sistemi düşünmektir. Tinsel hayatın her gerçek bilimi, bilerek veya bilmeyerek bu üçlü alanda hareket eder. Bu bilim, ruhun genel bir fonksiyonundan ve bu fonksiyonda objelerin oluşturulmasına yarayan biçimlerden hareket eder. Bu bilim, eleştirel bir biçimde tarihsel gelişmenin çeşitli eğilimlerinde özün gerçekleştiğini gösterir; öz kavramına ve tinsel hayatın tarihi kavramına dair ortaya çıkan problemlere uygun sistematik çözüm verir. Sonuç olarak (bazı) üçlü topluluklar dizisine sahibiz. Örneğin sanat felsefesi, sanat tarihi, normatif estetik üçlüsü; bilim felsefesi, bilim tarihi ve normatif bilim teorisi üçlüsü; hukuk felsefesi, hukuk tarihi, normatif hukuk teorisi, vb. Ve nihayet din felsefesi, dinler tarihi ve sistematik din teorisi veya teoloji üçlüsüne sahibiz.

Bu giriş niteliğindeki açıklamalardan sonra çabucak din felsefesinin görevini ve teolojiyle ilişkisini anlatabiliriz: ***Din felsefesi, dinî fonksiyonun ve bu fonksiyonun kategorilerinin teorisidir. Teoloji, din kavramının somut tasavvurunun normatif ve sistematik biçimde sunulmasıdır.*** Her ikisi arasında dinin manevi tarihi bulunur. Dinin özel tarihi, din kavramının din tarihindeki bireysel gerçekleşmelerini eleştirel biçimde kavrar; uygun ve sistematik çözüme (bu çözüm bir derneğin, bir ekolün, bir dinî kurumun çözümü olabilir) götürür. Sonuç olarak din felsefesi ve teoloji, dinin normatif, manevi, tek bir biliminin iki öğesidir. Onlar birbirinden ayrılmaz ve birbirlerine karşılıklı olarak etki eder; aynı zamanda din felsefesi ve teoloji, dinin özel tarihine etki ederler ve onun etkisinde kalırlar. Bu nedenle, bir öğeyi (din felsefesi veya din tarihi) sistematik biçimde incelemek için onu teolojiden soyutlamakta tereddüt ediyoruz. Sanat felsefesi normatif estetikten, ahlak fel-

sefesi normatif etikten nasıl ayrılmıyorsa, din felsefesi de teolojiden ayrılmaz. Bu bölmelerin nedeni, sadece bölümlediğimiz şeyleri daha kolay inceleyebilmektir; bu bölmelerin realitede hiçbir temeli yoktur. Bu bölmeleri sürdürdüğümüz yerde, öğelerin birbirine karşılıklı bağlılığı açık olmasa bile, devam eder. Her teoloji, önceden varsaydığı, dinin özü kavramına bağlıdır ve her din felsefesi, dinin normatif kavramına bağlıdır; her ikisi de tinsel hayat tarihinin malzemesinin kavranılmasına bağlıdır. Asıl anlamda din felsefesini, yani dinin özü ve kategorileri teorisini, bu temel üzerinde ayrıntılı biçimde gözden geçirmek istiyoruz. Tinsel hayat tarihine gelince, sadece onun temel eğilimlerini belirteceğiz. Teolojiyle ilgili olarak, dinî norm kavramını, genel biçimde belirlemekle yetineceğiz. Tinsel hayat tarihini ve teolojiyi bütünüyle bir kenara bırakırsak, din felsefesi soyut ve belirsiz olacaktır. Buna karşılık diğer iki öğenin ayrıntılı bir açıklaması, din felsefesinin sınırlarını aşacak ve sonu genellikle dinin normatif biliminin bir sistemine varacaktır. Böyle bir sistem gerçekte bilimsel ideal olacaktır.

Buraya kadar açıkladığımız, din felsefesiyle teolojinin ilişkisinin belirlenimleri, din felsefesinin temel probleminin ötesine geçtiler. Bu belirlenimler, dini, diğer fonksiyonlar arasında bir fonksiyon gibi; teolojiyi de diğer bilimler arasında bir bilim gibi düşündüler. Şimdi, dinin normatif bilimiyle, diğer insan bilimlerinin ilişkisini incelemek gerekecektir. Fakat bu, sadece, dinin özünün bir belirlenimiyle, yani arkadan gitmesi gereken şeyin önden gitmesiyle mümkündür. Yalnız şunu diyebiliriz: Normatif din bilimiyle insan bilimlerini yan yana koymakla yetinemeyiz, birinci bölümde söz konusu edilen senteze, sadece din bilimi belli bir anlamda tinsel hayatın genel ve normatif bilimi olduğunda varırız gene bu senteze, din, diğer fonksiyonlar arasında bir fonksiyon gibi değil, fakat diğer fonksiyonlardaki bir tutum gibi takdim edildiğinde ulaşırız.

Bunlardan sonra geriye ***din felsefesinin metafizikle ilişkisi***'ni belirlemek kalır. Metafizik, düşüncenin bağımsız bir fonksiyonu değil de bir bilim kabul edildikçe ve metafizikle din felsefesinin ilişkileri problemi, genel tin (Hegelci anlamda) felsefesini ilgilendiren bir problem gibi değil de bilimi ilgilendiren bir problem gibi görüldükçe, metafizik üzerindeki bütün tartışmalar verimsiz olacaktır. Metafizik hakkındaki bütün yanılgıların kaynağı, onu diğer bilimler gibi veya onların üstünde bir bilim yapma teşebbüsüdür. Sadece metafizik tutumun bağımsız sezgisi, bu bilimlerin her birini karşılayan bir kavrama izin verir. Burada şöyle bir güçlüğün ortaya çıktığı doğrudur: Bir din felsefesi olmadan, metafiziğin özünü nasıl belirginleştirebiliriz? Gerçekte metafizik daima dinî bir tutumdur. ***O, ruhun fonksiyonlarının teorik alanında şartsız olana doğru yönelmedir.*** Metafizik, sadece dinî olduğu ölçüde bağımsız bir varoluşa sahiptir ve sahte bilime dönüşme tehlikesine karşı korunur. Sonuç olarak, bir din felsefesi olmadan, metafiziğin bir felsefesini, yani metafizik fonksiyonun özünün ve kategorilerinin bir teorisini hazırlamak imkânsızdır. Bununla birlikte din felsefesini metafiziğin her aşırı yükünden kurtarmak için, bilim ve metafiziğin ilişkileri konusunda şu bilgileri verebiliriz. Metafizik, bilimsel fonksiyon ve estetik fonksiyonla birlikte anlamın teorik ve kapsayıcı fonksiyonlar topluluğunu şekillendirir; fakat metafizik, bilimsel bir anı ve estetik bir anı kendinde birleştirdiği ölçüde ve metafizik sıfatıyla şartlı biçimlere değil de, bizzat Şartsız olana doğru yöneltildiği ölçüde, bilimsel fonksiyonla ve estetik fonksiyonla karşıtlık içindedir. Bununla birlikte, bilinç sadece şartlı biçimlere sahip olduğundan, metafizik şartsızı kendisinde ifade etmek için, şartlı biçimlerden yararlanmak, yani, bilimsel kavramları gerçek anlamda değil, sembolik anlamda kullanmak zorundadır. Bilim metafiziğe semboller verir; fakat bu semboller temel geçerliliklerine göre değil; anlatım güçlerine göre seçilmişlerdir, sembollerin seçimi, sonuç olarak, bilimsel değil; ama este-

tik seçimdir. Diğer taraftan, şartlı biçimlerin estetik biçimle veya bilimsel yöntemle kavranmasında, şartsız karşısındaki nihaî tutum kesindir. Metafiziğin tutumu, hem estetik biçimde hem de bilimsel yöntemde belirleyicidir. Fakat metafizik semboller sistemi değil de, tutum söz konusudur. Metafizik bir bilim gibi değil; fakat bilim üzerinde etkin insanın bir tutumu olarak iş görür. Bu karşılıklı bağlılık, metafizik ve bilimin birbiri karşısında tam anlamıyla özgür olmasına izin verir; din felsefesine, sembolik bir metafizikle meşgul olmadan çalışmaya başlama imkânı sağlar.

Bilim, anlamın her fonksiyonuyla, fonksiyonu bilimsel diye düşündüğümüz ölçüde genel ilişkiyi sürdürür. ***Bilimin metafizikle*** bu özel ilişkisini, söz konusu genel ilişkiden ayırmak gerekir. Burada bilginin metafizikle ilişkisi; bilginin sanatla, hukukla, bizzat bilimle, ahlakla, vs. ilişkisinden hiçbir bakımdan farklı değildir. Anlamın fonksiyonları karşısında bilgi, daima hem izlenim alabilir hem de üretir. Bilgi, anlam alanlarından her birinin bağımsız ve yaratıcı süreci tarafından belirlenmiştir; fakat aynı zamanda bilim bizzat bu süreci de belirler. İnsan bilimlerinin bilgisi, durmadan konusuna nesnel olarak karşı çıkar; fakat bu bilgi, bilgi olduğu sürece konu üzerine etki eder. İnsan bilimlerinin bilgisi, kültürel ve yaratıcı sürecin sistematik tarzda bilincine varılmasıdır ve bilinçlenme sıfatıyla bizzat süreç için belirleyici bir rol oynar. Böylece bilim teorisi bilimsel süreci, sanat teorisi sanatsal yaratmayı, hukuk teorisi kanunların ortaya konmasını ve metafizik teori metafizik anlayışı etkiler. Fakat nasıl ki sanat teorisi sanatsal süreci meydana getirmeyip durmadan onu onunla birlikte belirliyorsa, metafizik teori de metafiziği üretmez; fakat onun bilinçli biçimde hazırlanmasına katkıda bulunur.

Sonuçta dinin metafizikle ilişkisi sorunu, din felsefesinin metafizikle ilişkisi sorununa kesin bir anlam verir. Fakat bu soru-

nun cevabını vermek din felsefesinin işidir ve din felsefesinin metafizikle ilişkisi sorununu, hazırlık niteliğindeki bir sorun gibi gösteremeyiz.

3- Din Felsefesinin Yöntemi

A- Din Felsefesine Yabancı Yöntemler

Din felsefesinin yöntemi genel olarak insan bilimlerinin yöntemiyle özdeştir. Fakat insan bilimlerinin yöntemi üzerinde karşılıklı anlaşma bulunmadığından -insan bilimlerinin bireysel ve yaratıcı özelliğinden dolayı böyle bir uzlaşma, sadece çok sınırlı biçimde var olabilir- insanla ilgili her araştırmanın, kendi temel metot anlayışlarını açıklığa kavuşturması gerekir. Bu, belli bir biçimde din felsefesi için de geçerlidir; çünkü, burada, insan bilimlerinin genel yöntemsel problemlerinin yanında, konunun özelliğinden kaynaklanan, özel problemleri de göz önüne getirmek gerekir. Din bilimlerinin, teolojinin ve metafiziğin bütün yöntemleri, din felsefesine yabancıdır; deneysel yöntemin, tabiatüstü yöntemin ve spekülatif (metafizik) yöntemin yabancılık konusunda birbirinden hiçbir farkı yoktur.

Deneysel bilimler'in* yöntemi din felsefesine yabancıdır. Din felsefesi dini, psikolojik, sosyolojik veya tarihsel bir konu gibi ele almaz. O, ne din psikolojisine ne din sosyolojisine veya ne de dinler tarihine dayanır. O, başlangıçta şunu kabul eder: Bir öz kavramını kültürel alanda, hususi fenomenlerden hareketle, diğer fenomenlerden soyutlamayla veya hususi bir objede, toplumsal ve evrensel tarihte bu özün görünüşünün ve yapılanmasının gözlemlenmesiyle elde edemeyiz.

Soyutlama, soyutlamayla keşfetmek zorunda olduğumuz şeyin bir bilincini gerektirir. Gerçekte, böyle bir bilinç olmadan,

* Din psikoloji, din sosyolojisi, dinî antropoloji, dinî etnoloji.

soyutlamaya temel olacak fenomenlerin sayısını belirlemek imkânsızdır ve keyfidir. Dinin özünü, Budizm mi veya tamamen başka dinî bir hareket mi belirler? Bunu söyleyebilmek için dinden ne anladığımıza önceden karar vermiş olmamız gerekir. Sonuç olarak dinin özünün ne olduğuna ilişkin karar, bu fenomenlerden hareketle yapılan bir soyutlamaya dayanamaz. Dinin ***psikolojik ve sosyolojik*** açıklamaları hakkında da, dinin tarihsel gelişmelerini belirlemeye çalışan açıklamalar hakkında da aynı şeyleri söyleyebiliriz. Bu açıklamalar ya dinin ne olduğunun önvarsayımına sahip olmak zorundadır ve o zaman söz konusu açıklamalar dinin, sosyal ve bireysel hayatta hangi biçimlerde ortaya çıktığını gösterebilir, fakat bizzat dinin özünü açıklayamaz; veya bu adı geçen disiplinler bizzat dinin özünü kendi açıklamalarıyla ortaya koymak isterlerse, dinin özel öze sahip olmadığını; fakat dinî olmayan öğelerin bir bütünü olduğunu varsaymak zorundadır. Bunun anlamı şudur: Tıpkı soyutlamayı kullanan yöntemin pozitif bir a priori'den yararlanması gibi, ***genetik*** yöntem, din felsefesi olmak istediği zaman özün negatif bir ***a priori***'sini gerektirir. Fakat dinin özünü tanıyalım veya tanımayalım, a priori pozitif veya negatif olsun, bu ***a priori***'yi asla tecrübeden hareketle elde etmeyiz; ***a priori***, tecrübeye verilmiştir ve bütün sürecin yönlendirilmesinde belirleyici bir rol oynar.

Psikolojik anlama yöntemi, bu durumu dikkate almaya çalışır. Bu yönteme göre dinî hayatı tam anlamıyla dinî tecrübeden hareketle anlamak gerekir ve insan, yabancı dinî hayatları anladığı takdirde, kendi dinî tecrübesini aydınlatabilir ve arılaştırabilir. Dinin özünün bilgisi, bu psikolojik "daire"de, bir kişinin kendi tecrübesi ve başkalarının tecrübesinin anlaşılması arasındaki gidiş-gelişlerde alabildiğine genişler. Şuna itiraz edilemez: Bu daire bildirgesi (proclamation), metotla ilgili temel biçim sıfatıyla, diğer deneysel yöntemlerin sürdürdüğü yanılmalara bir son ve-

rir. Fakat deneysel yöntemin (psikolojik anlama yönteminin ç. n.) temel hatası yine de giderilmiş değildir. Dinî hayatı anlamak için yapmak zorunda olduğumuz dinî tecrübe, belirsiz ve metodolojik açıdan da arızi bir olgudur.* Ve bu dinî tecrübe, niçin arızi ve belirsiz olan yabancı bir dini tecrübeyle anlayarak ve iş görerek nesnel bir geçerliliği elde edebilir? Bunu anlayamayız. İki veya daha çok olgunun karşılıklı etkileşimlerinden, geçerli hiçbir (yöntem ç. n.) çıkaramayız. Psikolojik daire yönteminin haklı olmasının yalnız tek şartı vardır; o da bu yöntemin, kişisel tecrübede, ya da yabancı bir dinî tecrübeye açılmada geçerli ve aşkın bir biçimin etkin olduğunu kabul etmesidir. O zaman bu yöntem, eleştirel veya fenomenolojik olmak için, psikolojik olmak düşüncesini terk eder.

Psikolojik daire yönteminin arkasında, tarihsel olarak ve mantıki olarak ***teolojik*** yöntemi buluruz. Teolojik yöntem, din kavramını vahyedilen, sonuçta doğru olan, insanın kendi dininden hareketle keşfetmeye çalışmasından ibarettir. Onun psikolojik yöntemle tek farkı şudur: Psikolojik yöntem, insanın kendi tecrübesinin mucizevi özelliğinin tabiatüstü olduğu varsayımını terk eder ve böylece diğer dinleri de kabul etmede özgür olur. Fakat her ikisinde de hareket noktası aynıdır: Bir kişinin kendi dini. Özgün teolojik yöntem, öz kavramına ulaşmak için, dinî norm kavramından hareket eder. Teolojik yöntem, deneyselciliğini sadece tabiatüstü biçimde belirtilen bir yerle sınırlasa bile deneyseldir. O, gerçek ve sahte din arasındaki karşıtlığa bağlıdır; fakat tutarlı değildir. Eğer tutarlı olsaydı, bir öz kavramını araştırmaya izin vermeyecekti. O, doğruyu ve yanlışı belirleme teşebbüsü gibi olan din kavramını reddetmelidir. O, din felsefesi olmayı iddia etmemelidir ve dinin kurallarının teorisi anlamında teoloji olmalıdır.

---

* Dinî tecrübenin belirsizliğine ilişkin çok önemli açıklamalar için bkz. ***Din Felsefesi Metinleri***, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000.

Nazarî yöntem deneysel yöntemlere karşıttır. (Din psikolojisi, sosyolojisi ve dinler tarihi gibi bilimlerin) deneysel yöntemleri dinî fonksiyondan hareket ettikleri ve dinin özünü dinî fiilden türetmeye çalıştıkları halde, nazari yöntem özü, fiilin yöneldiği objeden hareketle belirlemeye çalışır. Bu yönteme göre dinin özünü bilme tarzı, dini objeyi bilme tarzıyla aynıdır; bu yöntem metafizik yaklaşımla özdeşleşir. Dinî objeyi metafizik olarak belirlersek, aynı şekilde dini, bu objeye doğru yönelen teorik ve pratik fiilin özü olarak düşünürüz. Fakat bu yöntemde de bir iç çelişki vardır. O, dinî objeyi, dinî fiilin dışında belirleyebileceğimizi varsayar. O, şartsızın akli bir bilgi konusu olduğunu, metafiziğin bir bilim olduğunu düşünür. Fakat bu varsayım yanlıştır: şartsızı dinî fiillerden başka bir yerde bulamayız ve metafizik, içinde şartsızı nazari ve akli semboller aracılığıyla kavradığımız dinî fiildir. Bu nedenle, dinî objeyi dinî fiilden bağımsız olarak kavramamız imkânsızdır. Bu, nazari yönteme yöneltilecek her eleştirinin merkezidir.

Şimdiye kadar adlarını saydığımız yöntemlerin dikkatli incelemesi, bizi olumsuz sonuçlara götürdü. Bu yöntemler, insan bilimlerinin tutumundan farklıdır. Ve yine de onları olumsuz gibi düşünmekle yetinemeyiz. Onlar, mükemmel biçimde tatmin edici olmayı isteyen yönteme gereken şeyleri sunarlar. Dinler tarihi yöntemi, din kavramından, mümkün her dinî fenomeni düşünülür hale getirmesini ister. Psikolojik anlama yöntemi, manevi gerçekliklerin, süjeye doğrudan doğruya verilmesi gerektiğini kabul eder. Teolojik yöntem, sübjektif, psikolojik her arazdan bağımsız olarak itiraz götürmez biçimde geçerli olan, bir öz kavramının bulunduğunu varsayar ve nihayet nazari yöntem, öz kavramında hem objeyi ve hem de dinî fiili hesaba katmayı gerektirir. Din felsefesine özgü yöntem, bütün bu ihtiyaçlara cevap vermek zorundadır.

B- Din Felsefesinde Kullanılan Bazı Yöntemler

Felsefe, anlamın fonksiyonlarının ve bu fonksiyonların kategorilerinin bilimidir. Felsefe, tinin (Hegelci anlamda ç. n.) ve her normatif bilimin ilk ve temel öğesidir. Düşünce tarihi ve normların sistematik teorisi felsefe üzerine kurulur. O halde din felsefesi de anlamın ve anlam kategorilerinin dinî fonksiyonunun bilimidir. Anlamın bir fonksiyonunu, anlamlar evreninde zorunlu olarak işgal ettiği yeri gösterdiğimiz ölçüde kavrarız. Bu, felsefi yöntemin önüne iki görev koyar: Felsefi yöntem önce bilgi veren ilkeleri, anlamlı bir tarzda yapılanmış gerçeklikler-den çıkarmalı ve sonra da anlam ilkelerinden, birleştirilmiş ve zorunlu bir bütün oluşturmalıdır. Felsefe, anlam ilkelerini anlamlar evreninden çıkardığı ölçüde, ***eleştirel***'dir; anlam ilkelerini sistematik biçimde topladığı ölçüde 'diyalektik'tir. Yinede her iki yöntem birbirine bağlıdır: Eleştirel yöntem daima diyalektiktir. Gerçekte anlam ilkelerini, onların birleştirilmiş bir dünya kurulmasında gerekli olduklarını göstermeden, anlamlar evreninden ayıramayız. Ve diyalektik yöntem, zorunlu olarak eleştireldir; gerçekte bizzat anlamlar evreninde değil de anlam ilkeleri sisteminde sadece anlamın zorunlu bir bütünü vardır. Eleştirel yöntem, diyalektik öğeyi ihmal ettiği yerde, fonksiyonların ve kategorilerin hazırlanmasında (Kant'ın durumunda olduğu gibi), deneysel ve arızi kavramlar karşısında özgürlüğünü kaybeder; diyalektik yöntem, eleştirel öğeyi unuttuğu yerde, varlığın ve tarihin (Hegel'in durumunda olduğu gibi) kabul edilemez bir metafiziği olur.

Diyalektik-eleştirel yöntem, aracısızca var olan her realite karşısında ruhun bağımsızlığını gerektirir. Fakat bu, onu bir epistemolojik idealizmi desteklemeye zorlamaz. Bu yöntem, düşüncenin tabiata kanunlar verdiğini kabul etmeye zorlanmaz. Fa-

kat o, bir epistemolojik idealizmin doğru olduğunu da düşünemez. Bu diyalektik-eleştirel yöntem, yalnız tabiatın düşünceye kanunlar verdiğini varsayabilir. O şunu kabul etmek zorundadır: Düşünme fiilinde bilincin itaat ettiği anlam ilkeleri, aynı zamanda varlığın da itaat ettiği anlam ilkeleridir. Bu yöntem, varlığın anlamının, anlamın bilgilendirdiği bilinçte ifade edildiğini kabul etmek zorundadır. Eğer o, burada aşırı idealizmin ve önceden kurulmuş ahengin güçlüklerinden kaçınmak isterse, kendi açısından, ***varlığın manevi süreçte gerçekleşmesi***'nden söz etmeyi yeğlemesi gerekecektir. Diyalektik-eleştirel yöntem, ruhun, varlık olarak değil de; ruh olarak kavranmasından başka bir şey olmayan bu varsayıma dayanarak, anlamın genel biçimlerini geliştirir; anlamın genel biçimleri ise, hem ruhun fonksiyonları, hem de anlam evreninin ilkeleridir.

Diyalektik-eleştirel etkinlik, insan bilimlerine ve felsefeye özgü her yönteminin temel öğesi ise de, bu yöntemlerin tek öğesi değildir. Eleştirel yöntem, özellikle Kant'ın ve Yeni Kantçıların sağladığı gelişmeler dikkate alındığında, anlamlar evreninin birleştirilmiş bir kuruluşunun şartlarının ne olduğu sorununu ortaya çıkarır. Eleştirel yöntem, anlam biçimlerinin bütününe yönelir. O, anlam ilkelerini, anlamlar evreninin bütün içeriklerinden ayırır ve anlam ilkelerini, birliğin temel ve mantıki ilkesine bağlar. Fakat böylece, yalnız anlam bilincinin tek bir öğesini, anlam biçim'ini elde eder ve diğer öğeyi, yani anlamın özü'nü ihmal eder. Anlamın özü, anlamın bütün biçimlerinde varsayılan gerçekliğin temelidir; her anlam fiilinin anlamlı özelliği ve nihai özü, bu özün daima mevcut gerçekliğine dayanır. Biçimlerin birliği ve her hususî biçim, anlamın özüne yeniden bağlanmazlarsa, tümüyle içeriksiz olurlar. Eleştirel yöntemin, anlam biçimlerinin birliğini tasavvur ettiği ölçüde özü hesaba katmadığı doğrudur; o, bireysel ilkelerin tümüyle mantıkı ve diyalektik ilişkisini araştıra-

bilir ve o zaman, bütünüyle bir boş biçimler sistemine sahip olur. Bir bilimsel kavramlar sistemini içeriksiz olmakla ve biçimcilikle suçlamanın, eğer bu kavramlar kavramak zorunda oldukları objelerle orantılı olsalardı, hiçbir temeli olmazdı. Fakat bu kavramlar diğer objelerle orantılı değildir. Saf eleştirel yöntemde anlamın bütün ilkeleri, mantıki bir kestirme yolda ortaya çıkarlar. Bu anlam ilkelerini sadece onların tamamen mantıkî olarak kavrayabildiğimiz bir yanı olduğu ölçüde, biçimsel birliğe yakın bir yanı olduğu ölçüde düşünebiliriz. Öze benzeyen yanı ve biçim /öz diyalektiğinden doğan ®mantık ötesiÐ biçimleri kavramayız.

Bu (zaaf ç. n.), teorik ve pratik bütün fonksiyonlarda vardır. Fakat bu, asıl din felsefesi için zaaftır. Eleştirel dín felsefesi, daima metafiziğe karışmadan hazırlandığı yerde, ***anlamın biçimlerinin birliğine doğru***, fonksiyonların mutlak sentezine doğru yönelme olarak dini içerir. Dini, diğer fonksiyonların üstünde bir fonksiyon veya diğerleri gibi bir fonksiyon yapmak için tekrar edilen teşebbüsler, böyle bir fonksiyonu anlam biçimleri sisteminde diyalektik olarak temellendirmenin imkânsızlığı önünde başarısızlığa uğrar. Fonksiyon olan dine hiçbir yer bulamayız ve o, böylece biçimsel bir birliğe dönüşür. Kuşkusuz eleştirel sistemde bu durum doğrulanır ve realitede bu durumun bir temeli vardır; fakat bu yeterli değildir. Burada, yöntem hazırlanması için din felsefesinin temel probleminin bir anlam kazandığı noktadayız. Din, kültürün fonksiyonlarının sentezi gibi görülmeyi reddeder. Din, bunu, tanrısal olanla insani olanın, kutsal Ruh'la tabiî ruhun özdeşleştirilmesini reddettiğini söyleyerek ifade eder; kutsal ve kültürel arasında var olan köklü farkı göstererek de bunu dile getirir. Din felsefesindeki bu çelişkiyi düşündüğümüz zaman, eleştirel yöntemi bütünüyle reddetmek zorunda kalabiliriz. Eğer eleştirel öğe felsefi yöntemin tek öğesi olsaydı, bu ret haklı olurdu: Gerçekte, bütün biçimlerde baskın olarak bulunan ina-

yet, vahiy, şeytan kavramları gibi kavramları anlayamayan bir yöntem, din için kesinlikle yetersizdir; fakat eleştirel öğe tek öğe olarak kalmamalıdır.

Eleştirel yönteme en ağır eleştiriyi, bu gün için ***fenomenoloji*** yapmaktadır. Fenomenoloji, mantıki realizmi yenileyerek bir özler sistemi kurma teşebbüsüdür; bu sistem, özlerin dolaysız bir sezgisiyle bilinç kazanmadan ibarettir. Her öz ***a priori***'dir. Deneyselciliğin, içinde özün sezgisini elde ettiğimiz malzemeyi sağlamaktan başka bir görevi yoktur. Bununla birlikte özün kendisi, deneysel değildir. Böylece eleştirel ***a priori***'nin akli ve biçimsel özelliği aşılır. Fenomenolojik a apriori, sezgisine sahip olduğumuz bizzat yaşayan özdür. Anlamın biçimsel ilkeleri ve deneysel olarak belirlenecek içerikler arasındaki fark, öz alanı adına dışlanmıştır. Sonuç olarak, özün sezgisi ister duyulur, isterse düşünülür olsun, bütün objelere eşit derecede yayılır. Varlık/düşünce arasındaki farkın yerini öz/varoluş arasındaki ayırım alır. Öz, var olan nesnelerin az veya çok, kendisine katıldıkları doluluktur (plénitude); o, var olanların ezeli hakikatidir. Obje, hakikî veya kurgusal olsun, bütün objelerin özünün sezgisine sahip olmak mümkündür. Bu sezgi, özü ortaya çıkardığı zaman hakikîdir. Fenomenolojik yöntemi izleyecek olan bir din felsefesi, dinin özünü ve hususî niteliklerini herhangi bir örnekten hareketle gösterebilmek zorundadır. Fenomenolojik din felsefesi, deneyselcilikten bağımsız olacaktır ve yine de hem biçimsel, hem de içeriği olan, bir ***a priori***'ye sahip olacaktır. Fenomonolojik din felsefesi, tek görevi dinin özünün sezgisini elde etmek olduğu için, diğer kültürel özler karşısında din felsefesinin birliğini kolayca kabul edecektir. Varoluşsal problemler, onun sınırlarının ötesinde ortaya çıkar. Eleştirel yöntemle fenomenolojik yöntem arasında bir seçim yapmak gerekseydi, din felsefesi lehine fenomenolojiyi seçmek gerektiğinde hiçbir şüphe olamazdı. Fenomenoloji, konusu-

na, eleştirel yöntemden ve diyalektik yöntemden daha iyi yaklaşabilir ve bunu daha canlı bir biçimde yapabilir. O, konunun akli-soyut tarafında değil de bizzat konunun kendisinde yaşar.

Fakat bu avantajlarına rağmen fenomonolojiye, metot düzeyinde ve ilkeler düzeyinde önemli itirazlar yapılmıştır. Bu itirazların odak noktası *öz/varoluş* ilişkisidir. Fenomenolojik realizm için öz, bir ve ortaktır. Bu birlik ve ortaklık ise arızidir ve bir bireydeki farklı özlerden bağımsızdır. Bireyin katıldığı özün, varoluşu dışında hiçbir üstünlüğü yoktur. Fenomenolojide bireyin iç sonsuzluğu ve ezeli anlamı ortadan kalkar. Bu sonuç özellikle tarih için mukadderdir. Gerçekte fenomenoloji, tarihsel olayın biricik ve yaratıcı karakterini kavramak için hiçbir vasıtaya sahip değildir. Din felsefesini örnek alacak olursak fenomonolojik yöntem, her deneysel din karşısında hem aşkın hem de içerik ile dolu bir özün bulunduğunu göstermek zorundadır. Bu özün ya belirli bir dinin genel çizgilerine sahip olması (yöntemin somut kullanımlarında ortaya çıktığı gibi) ya da yeni bir dinî ideal teşkil etmesi gerekecektir. Birinci durumda kabul edilemez bir gelenekçilik doğacaktır; bu gelenekçilik de tabiatüstü yönteme çok yaklaşır. İkinci durumda sadece, metot bilimi değil de; peygamberce ve dinî bir sezgi söz konusu olur; o nedenle yaratıcı bir akılcılıktan kaçınabiliriz.

Yine de *öz* ve ***kural*** kavramlarını özdeşleştirmek söz konusu değildir. Öz kavramı, sadece biçimsel bir özelliği koruduğu zaman tarihin içeriği ile dolu olabilir ve tarihten hareketle bilinçli biçimde yaratılan ve geleneklerin tarihsel bir serisinin işaretlerini tam olarak taşıyan bir kavramla özün ilişkisi, yine o zaman kurulabilir. Fenomenoloji şu alternatifi yerine getirir: O, ya her hususî fenomende özün sezgisine sahip olmak için bireysel ve tarihsel bir gerçekliği, özün önemsiz bir tezahürü olarak açıklar, ya da hususî bir fenomeni, öz sezgisinin malzemesi olarak kullanmayı

onaylar. Fakat o zaman bu onaylama fenomenolojik olamaz. Öz bir fenomene, bir matematik üçgenin gerçek üçgene bağlandığı gibi bağlandığı zaman, yani fenomen sadece somut bir aydınlatma olduğu zaman fenomenoloji haklıdır. Fakat tarih konusunda fenomenoloji haksızdır.

Tarihsel fenomenlerin bireysel ve yaratıcı özelliğinin temeli konusunda fenomenolojik yöntemin eleştirisi, bizi geneli reddederek özeli kabul eden yöntem konusunda bir tavır almak zorunda bırakır. Bugün ***pragmatizm***'in ve sanki felsefesinin genel çizgileri altında yeniden yaşayan bir nominalizm söz konusudur. Bu felsefi akım (pragmatizm), kavramları sübjektif anlayışlar gibi görür; hayat için bir anlamı olmakla birlikte, objektif hakikat anlamında hiçbir gerçekliği olmayan kelimeler veya hayalin uydurduğu şeyler diye düşünür. Kavramların anlamları, hayat için bir varlığın veya bir varlık türünün, özellikle insanın, dış ve iç dünya üzerinde kontrolünü kolaylaştırmasından ibarettir; kavramlar böylece kendilerini şekillendiren süjenin hayati gücünü artırır. Bir gerçekliği din olarak anlamak, sonuçta, dinî kurgunun (fiction) hayatı nasıl kolaylaştırdığını görmek; hayati sürecin, zorunlu olarak bu kurguya nerede ulaştığını göstermek demektir. Pragmatik yöntem, hayatın bireysel ve yaratıcı özelliği üzerinde en çok ısrar eden yöntemdir; o, kültürel özün akli, sezgisel veya tabiatüstü diye dondurulmasına (fixation) en açık biçimde karşı çıkar. Fakat pragmatik yöntem, hayatın temelde yıkıcısı olmakla; teorinin teori olarak kaldığı ve ikna edici olmadığı yerde, sadece zihnin bir yönlendirmesi sayesinde hoş görülebilmekle suçlanmıştır. Ve ***o, aşılmaz bir iç çelişkiyle karşı karşıyadır***: Pragmatik yöntem, zaferine dayanarak hayatı baskı altına aldığı anda, kabul ettiği bir kurgunun hakikatinin tek ölçüsüne, hayatî gücü pekiştirme kapasitesine karşı çıkar. Bu nedenle din felsefesinde pragmatik yöntemi terk etmek gerekir.

Eleştirel yöntem, fenomenolojik yöntem ve pragmatik yöntem, bir taraftan mantıkî açıklamalarla belirlenmiştir ve diğer taraftan, her temel metodik tutum gibi genel ***hepsi zihinsel olarak bir durumun*** ifadesidir. Bu yöntemleri, düşünsel dayanaklarını tam anlamıyla anlamaya izin veren son metafizik arka planlarını göstermeden tartışamayız.

Fenomenolojik yöntem, nesnelerin iç özüne doğru yönelmek için fenomenal dünyadan vazgeçen bir tutumun ifadesidir. Dünyaya tabii yaklaşımın bu tersine çevrilmesinde, özün bu iç sezgisinde, mistik ve zühttekine benzer bir öğe vardır ve bu tersine çevrilme, durağan bir metafiziğin ifadesidir; bir bilgi fiili yardımıyla,, sonsuza dek sabit olanla birleşme isteğinin dışa vurumudur. Öz kavramıyla norm kavramının özdeşleştirilmesi zihinsel bir durumu gerektirir; bu zihinsel durumda kapalı ve bir eleştirinin sarsmadığı bir dünya görüşü egemendir. Hayatın manevi biçimleri, ilk verildikleri şekilleriyle, böylece ezelî özün dolaysız örnekleri olabilir. Epistemoloji alanında fenomenolojik yöntem, böyle kültürel bir durumun gerçek ifadesidir. Fakat gelenekten aldığımız anlamlar, yani evreninin birliği ve dolaysız kesinliği, tarihsel bir kaderle ilişkisini keser kesmez; ezeli özle değil de değişen fenomenlerle ilgilenir ilgilenmez, fenomenoloji en derin anlamını kaybeder. O, bu durumda sadece varoluş probleminin hakkını verebilir ve son derece eleştirel ve biçimsel bir tutuma sürekli karşı çıkmanın anlamını koruyabilir.

Tam karşı kutuptaki ***pragmatik yöntem,*** genel olarak nesnelerde durağan ve özsel hiçbir şey görmez. O, kavramı nesneler üzerinde bir egemenliğin gerçekleştirildiği bir etkinlik olarak düşünür; her an bir kavramın yerine başka bir kavramı koyabiliriz ve kavram güçler arasındaki ilişkilerin dinamiğinde, sadece dünyanın özü gibi düşünülebilen dinamikte hakim olan bir andır. Bu yöntemin arkasında, dünyanın teknik açıdan şekil değiştirmesi-

ne doğru ve oluşa doğru yönlendirilmiş aktif bir tutum vardır. O, kapsayıcı her zihinsel birliğin bozulduğunu varsayar. O, sadece norm kavramını kabul eder ve öz kavramını reddeder. Sonuç olarak norm kavramı, öz kavramına ulaşma iddiası taşımaksızın normu düzenleyen süje ile birlikte değişir. Pragmatik yöntem, epistemolojik terimler halinde ifade edilen bilgiden vazgeçmedir. Yine de onun, bilgi için bir anlamı vardır; çünkü pragmatik yöntem, her norm kavramında bulunan bireysel ve yaratıcı özelliğin sezgisini taşır ve dinamik ve yaratıcı özelliğin, özleri değiştiren özelliğin bilincindedir.

Eleştirel ve diyalektik zihinsel durum, fenomenolojik durumla pragmatik durum arasında yer alır. O, dolaysız bir kanının birliğini kaybetti; fakat kendini tamamen dinamik bir sübjektiflik akıntısına teslim etmeye de hazır değildir. O, aşkın bir zihnin, geçerli bir anlamın bulunduğuna inanır; fakat ne bir içeriği sezgiyle kavrayabilir ne de bu anlama bir içerik kazandırabilir. Bu yöntem, anlamı, biçimden yola çıkarak eleştirel bir tarzda kurmakla yetinmek zorundadır. Fakat biçim boştur ve biçim egemen olduğu yerdeki yaşayan içerikleri boşaltır ve onların yerine belirsiz bir ilerlemeyi yapabilecek bir deneyselciliğin (içini ç. n.) doldurmak zorunda olduğu akli şemaları koyar. Bu yöntem, farklılıkları barındırmayan ve kapalı bir kanılar dünyası ile karşılaştırıldığında, eleştirel bir özgürlüğün ifadesidir. O, keyfilik adına değil de saf biçim adına itiraz tutumudur. O, saf biçimin boşluğunu, artık ikna etme gücüne sahip olmayan durağan özlerin mistik doluluğuna veya hiçbir biçime bağlı olmayan dinamik tabiatın kanunlarının biyolojik doluluğuna tercih eden, kahramanca bir tutumdur. Eleştirel ve diyalektik yöntem, varoluşa, deneyselciliğe, tarihe dönüştür; fakat bu dönüş dolaylıdır O, akli biçimlerin arasından geçer. Bununla birlikte kahramanlık ve eleştiri, geçici biçimlerdir; hayatın biçimleri değillerdir.

Eleştiri, ya eleştirel biçimde yok ettiği içeriklerle, ya da akli olarak kurduğu yeni idealle yaşar. Fakat onun var oluş nedeni bizzat kendisi değildir. Bu nedenle eleştirel yöntem geçicidir ve bu, Batı'nın kendi kaderi hakkında yaptığı açıklama kadar gerçektir ve bu yöntemin gelişmesi ve değişmesi günümüz kültürü için zarurettir. Bu zarurete uymazsak kültürün, romantizm yüklü bir öz mistisizmine ve akla aykırı keyfi bir dinamiğe bölünmesi kaçınılmazdır. İnsan bilimlerinin kaderi, ***eleştirel yöntemin fenomenolojik ve pragmatik zaruretler yönünde gelişmesine bağlıdır.*** Din felsefesinin temel probleminin çözümü de buna bağlıdır. Gerçekte saf pragmatizmle genellikle bilim alanından dışarı çıktığımız halde, saf fenomenolojiyle birlikte, dinî norm kavramının bir açıklamasına sahip oluruz; sonuçta, fenomenoloji sayesinde bir din felsefesine değil de bir teolojiye sahip oluruz. Ve nihayet saf eleştiricilikle, din felsefesi karşısında dinî olanın negatif özelliğini görmeyen ve böylece tanımak istediği şeyi dışlayan bir felsefeye sahip oluruz.

C- Mantık Ötesi Yöntem

Sezgisel ve dinamik bir biçimde geliştirilmiş yönteme ***mantık ötesi*** diyoruz: O, saf akli biçime doğru yönelimi koruduğu için mantıkidir; iki anlamda saf biçimciliği aştığı için mantık *ötesi*'dir: Bu yöntem, bir taraftan yaşayan özü biçimde kavrar diğer taraftan bireysel ve yaratıcı bir tarzda bir norm verir. Mantık ötesi yöntem, diyalektik-eleştirel yönteme bağlıdır. Bu sonuncusu gibi, o da anlamın kategorilerini ve fonksiyonlarını, anlamlar evreninden çıkarır ve bu kategorilerle fonksiyonları, anlamla dolu gerçekliğin kuruluşunun şartları yapar. Bu kuruluşta fonksiyonlar ve kategoriler, diyalektik ve zorunlu bir bütünün vazgeçilmez parçası durumundadırlar. Bir fonksiyonu ve bir kategoriyi, an-

lamlar evreninin kuruluşundaki yerlerini tespit ettiğimiz zaman özleriyle ve zaruretleriyle biliriz.

Fakat mantık ötesi yöntem eleştiriden ibaret değildir. Fonksiyonların ve kategorilerin özüne benzeyen yanı da kavramak gerekir. Anlam öğelerinin -biçimin ve özün-, her iki realiteyi derinden etkileyen canlı diyalektiğini kavramalıdır. Mantık ötesinin esas sezgisi, özel niteliklere ve nesnelere doğru yönelmez; bu sezgi özel biçimlerde durmaz; fakat kendisine, özde gerçekten özü kuran şey gibi görünen gerilimlerle ve kutupsallıklarla (polarités) ilgilenir. Anlamlar evreninin kuruluşunda ***iç dinamiğin*** sezgisi, mantık ötesinin amacıdır. Bu sezgi böylece, anlamın biçimlerini ve objelerini belirli bir biçimde ayırır. O, sadece objelerin teşkil edilmesine yarayan, fakat bizzat objeler olmayan anlam biçimleriyle, fonksiyonlarla ve kategorilerle ilgilenir. Buna karşılık iç dinamik sezgisi, anlamın objelerini, tabiatın ve tarihin biçimlerini (gestalten), objelerin özünün kesin sezgisinin desteklediği deneyselciliğe terk eder. Mantık ötesi yöntemin, tam olarak biçim ve öz arasındaki gerilimi tanıdığı için, objeleri mantık ötesi bir tarzda Hegelci diyalektik gibi veya Schelling'in tabii sistematiği gibi kavramak istemesi mümkün değildir. Bu yöntemin, her gerçekliğin sonsuz olduğuna ilişkin bilinci, böyle bir amaç peşinde koşmasına izin vermez.

Fenomenolojiyle karşılaştırıldığında mantık ötesinin iki özelliğini belirleyebiliriz. Bir taraftan mantık ötesi hususî biçimlerde durmaz; fakat bu biçimlerin ardındaki anlam ilkelerini, sezgisel ve eleştirel bir tarzda kavrar; bu anlam ilkeleri hem biçim hem de öz tarafından belirlenmiştir ve özün her hususî sezgisi onlara bağlıdır. Diğer taraftan mantık ötesi, hususî olanların kavranmasını deneyselciliğe bırakır. Doğrusu burada herhangi bir deneyselcilik değil; fakat özün, kategoriler terimleri halinde kavranmasıyla desteklenen ve yönlendirilen bir deneyselcilik söz konusu-

dur. Sonuç olarak mantık ötesi, özün fenomenolojik alanını iki parçaya böler; bu alanlar, bir taraftan anlam öğelerinin dinamik diyalektiği, öbür taraftan da objektif tecrübedir. Mantık ötesi böylece, fenomenolojinin yoksun olduğu eleştiride kendine bir dayanak bulur; bununla birlikte biçimci olmaz ve o, diğer taraftan deneyselciliği özün sezgisine yükseltir; bununla birlikte, fenomenoloji gibi ikinci mistik bir deneyselciliği objektif deneyselciliğin yanına koymaz.

Mantık ötesinin yolu yine de mistisizmle ilişkisini kesmiş değildir. Bu, onun ***sezgisel öğesi***'ne uygun düşer. Her mistisizmin temel ilkesi, mikro kozmosta makro kozmos ilkelerinin bulunması, bilgisel açıdan varlığın anlamının ruh tarafından gerçekleştirilmesi teorisinde ifadesini bulur. Fakat bunun anlamı şudur: ***Her anlamın öğeleri, biçim ve öz,*** mutlak biçimde özün öğeleridir. Daha özel olarak, Batı mistisizminde anlamın özü, ruhun derinlikleri, bilinçaltı, irade vs. gibi, psikolojik dilden ödünç alınmış sembollerden yararlanarak kavrandı. Özellikle irade kavramı, Böhme, Baader, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche vs. gibi düşünürlerin iradeci metafiziğinde olağanüstü bir önem kazandı. Bu bağlamda, iradenin sembolik kavramının her çeşit yanlış yorumlarına rastlarız ve irade gibi epistemolojik-mistik önemi olan kavramı, biyolojik bir metafiziğe veya psikolojik-akli metafiziğe ve sonuçta imkânsız bir metafizik düzeyine indirgeriz. Burada düşüncenin temel ve yeni bir tutumu karşısında, dinamik ve mantık ötesi yöntemin tutumu karşısında olduğumuzu kabul etmeyiz. Bu mantık ötesi yöntemin geçmişi, şunları gösterir: ***Anlam öğelerinin dinamiği,*** bilincin heyecansal yanından kaynaklanan semboller halinde ifade edilir; fakat bu semboliğin amacı, herhangi bir metafizik öz değildir; yaşayan (gerçek) özle dolu anlam biçimlerinin sezgisidir; gerçekte anlamın öğeleri birbirlerinden ayrılmazlar; biçimsiz öz ve özsüz biçim yoktur. Bu karşıtlık, sadece özün sezgisi için vardır. Özün sezgisi, hayatı ve anlam bi-

çimlerinin ilişkilerini, anlam öğelerinin özü ifade etme tarzlarından hareketle algılar.

Anlam biçimlerinin, fonksiyonların ve kategorilerin iç dinamiği bizi felsefi açıklamadan uzaklaştırır. Bundan amaç, kültür tarihi yardımıyla kural elde etmemizdir. Bütün anlam biçimlerinin iç kutupluluğu, anlamın gerçekleşmesini yapıcı bir tarzda kavramaya izin verir. Bu kavrama da kültür tarihinde gerçekleşir ve soyut bir biçimde değil; fakat kültürel bir süreçle ortaya çıkan problemin yaratıcı çözümüyle, gerilimin ortadan kaldırılması fikrine götürür. Pragmatik yöntemden kaynaklanan bireysel ve yaratıcı öğe burada yerini alır; mantık ötesi yöntemin mümkün kıldığı, öz kavramı ve norm kavramı arasındaki ayırım, eleştirel yöntemin nüfuz edemediği bu öğeye giriş yolunu açar. Gerçekte saf eleştiricilikte dinamik bir gerilimin bulunmayışı, somut norm kavramının her yöntemsel temelini yok eder; üstelik biçimsel eleştiricilik her realiteyi saf biçime indirger ve somut biçimin anlamını ortadan kaldırır.

Eleştirel yöntem ve mantık ötesi yöntem, kavramlar dizininin (nomenclauture) ortak bir problemiyle karşı karşıyadır. Belirli bir ad taşıyan belirli bir fenomene, eleştirel olarak veya mantık ötesi biçimde elde edilmiş bir kavramı hangi hakla yüklüyoruz? Örneğin, yöntemsel bakış açısından, mantık ötesi biçimde bulduğumuz bir anlam fonksiyonuna din adını vermeye ne hakkımız vardır? Bir adın verilmesi, anlamın bir fonksiyonunu, fenomenlerin özü olarak ortaya koyar. Gündelik dil ise fenomenlere iyi belirlenmiş bir anlamı verir. Bir adın verilmesi, eleştirel biçimde açıklanmış öz kavramıyla gündelik dilin genel ve yaşayan kavramını birleştirir. Şimdi, bu birleşmeyi nasıl anlamak gerektiğini bilmek söz konusudur. Fenomenoloji için dil, özün sezgisine giriş yoludur. Fenomenolojinin temeli, sözün demek istediği şeyin sezgisine sahip olmaya çalışmaktır. Dilin yaratıcı *Geştalt*'ının öz-

lerle sezgisel tarzda birleştiğini ve dilin gerçekte özü dolaysız biçimde ortaya çıkardığını varsayıyoruz. Mantık ötesi, bu varsayımı belli bir ölçüde paylaşabilir. O, yaratıcı ruhun dilde ortaya çıktığını kabul edebilir. Fakat mantık ötesi, kendine ait bireysel yaratıcılık teorisinden dolayı dilin amaçlarının özü öz olarak ortaya çıkardıklarını kabul edemez. O, dile yalnız hem dilin amacını anladığı hem de bu amacı değiştirdiği ölçüde bağlanabilir. Mantık ötesi, anlamlar evreninin canlı akışına (flux vivant) ve bu evrenin kutsal ve dinî yanına bağlı kalır; o, eleştirel analizini sadece bu evrenden hareketle geliştirebilir; fakat o, bu akışın yapıcı eleştirisiyle dilde ve realitede yeni bir şey yaratır.

En sonunda bu incelemeler, din felsefesinin ***deneysel din bilimleri***'yle ilişkisini de belirler. Söylediklerimizden sonra açıkça ortaya çıkmıştır ki dinin özü kavramı, din bilimlerinden hareketle elde edilemez; fakat tersine, her din bilimleri çalışması dinin özü kavramını gerekli kılar. Bu nedenle, meşgul olduğumuz ilişki, bu tanımlarda tam gerektiği biçimde tasvir edilmedi. Deneysel bilimlerle normatif bilimlerin ilişkileri bu tanımları iki yönde aşar. Doğrusu bir taraftan verinin deneysel bilimlerle aydınlatılmaları, yöntemsel açıdan anlam ilkelerinin eleştirel-mantık ötesi biçimde hazırlanışına yeni hiçbir şey vermez; diğer taraftan bu aydınlatmaların büyük bir önemi vardır. Böylece, ***din fenomeninin deneysel bir teorisi***'nin gerçekten, felsefi tartışmalara üstün geldiği çok sık görülür. Fakat bu davranışa itirazlar vardır: Din, deneysel bilimlerde, deneysel olarak yalnız kesintisiz bir akışta anlaşılabilir ve bu deneyselciliğin geçici sonuçlarını, bir sistematik fenomen teorisinde kavramak, hemen hemen imkânsız bir teşebbüstür. Ve her halükârda böyle bir teori üzerine bir din felsefesi kurmak imkânsızdır; üstelik bu fenomen teorisi, önce açıkça veya gizlice etkin olan bir öz kavramına dayanır. Ve bu kavramın gelişmesi, deneysel bir din felsefesine ne yöntemsel açıdan ne ol-

gusal olarak bağlıdır. Deneyselciliğin ürünü ne kadar göz kamaştırıcı olursa olsun, anlamın dinî ilkesini doğrudan doğruya deneyselciliğin açıklamalarından bağımsız olarak türetebiliriz. Deneysel din bilimi, ***dinler tarihi*** üzerine daha doğrudan etki eder. Doğrusu burada tarihsel-deneysel probleme değinmiyoruz; var olmayan verileri (données non existants), öz kavramının gelişmesi teorisine sokabiliriz. Bununla birlikte gerçekte tarih, içlerinde manevi fiillerin geliştiği temel yönleri gösterir. Konstrüksiyonlarla elde edilen yönler inandırma gücüne sahip değildir. Bu nedenle deneyselcilik, kültür tarihinin malzemesini verir ve üzerinde yaratıcı norm kavramının geliştiği alanı işler. Fakat burada öz kavramı kesin bir sonuca götürür ve bu kavramın anlaşılması, din felsefesinin ve normatif din biliminin ilk görevidir.

DİNİN ÖZÜ

1
DİN KAVRAMININ TÜRETİLMESİ

1- Anlamın Öğeleri ve Birbiriyle İlişkileri

Ruhun her fiili, bir anlam verme fiilidir (*sinnakt*). Nasıl ki gerçekçi bir epistemoloji anlamı kabûl eden bir fiilden; idealist bir epistemoloji, anlamı veren bir fiilden ve mantık ötesi epistemoloji anlamı gerçekleştiren bir fiilden söz ederse, aynı şekilde süje ve obje ilişkisini ruhun fiilinde anlarız. Ruh her zaman anlamın (*sinnvollzug*) güncelleşmesidir ve ruhun aradığı şey daima anlamların (*sinnzusammmenhang*) karşılıklı olarak bağlanmasıdır. Anlam, kültürün teorik ve pratik alanlarının; bilimsel ve sanatsal, hukuksal ve sosyal *geştatltlar*'ın ortak özelliği ve nihai birliğidir. İçinde ruh taşıyan *Geştalt*'ın yaşadığı ve etkin olduğu manevî hakikat anlamlar evrenidir. Bu nedenle, anlamlar evreni

kurma teorisi olan felsefe aynı zamanda anlam ilkeleri teorisidir; bu felsefenin ilk işi, bizzat anlamı analiz etmek, bir ***anlam öğeleri teorisi*** hazırlamaktır. Doğrusu, anlamın anlamını kavramaya çalışmak çelişkili bir teşebbüstür ve anlam kavramını daha yüksek bir kavrama indirgemeyi düşünemeyiz; çünkü her daha yüksek kavram, yeni bir anlam ortaya koymaktır; sonuçta onu da daha yüksek bir kavrama indirgemek zorunda kalırız. Fakat anlamın her güncelleştirilmesinin öğelerini mantık ötesi bir biçimde geliştirebiliriz; her anlam, anlamın her güncelleştirilmesinin öğelerini içerir, kendine bağlar ve kendinde bulundurur.

Her anlam bilincinde üç şey vardır: Birinci olarak anlamların kendi aralarında birbirine bağlı oldukları bilinci; her hususî anlam, bu bilinçte gelişir ve bu bilinç olmasaydı anlam saçma olurdu. ikinci olarak anlamların karşılıklı olarak bağlanmasının anlamlı özelliğinin bilinci ve bu ikinci bilinçle birlikte her hususî anlam bilinci, yani her hususî anlamda bulunan ***şartsız bir anlamın bilinci***. üçüncü olarak, şartsız anlamı gerçekleştirmenin, her anlam için gerekli oluşunun bilinci.

Anlamın ilk öğesi o halde, her anlam fiilinde verilen bilinçtir; anlamların birbirine bağlanması gerektiği bilincidir; anlamı bütünden, "dünya"dan izole etmenin imkânsız olduğunun bilincidir. Her anlam bilincinde dünyaya ilişkin bilinç bulunur. Fakat dünya bilinci nihai bilinç değildir. Anlam bütünlüğü, zorunlu olarak anlamlı değildir; eğer şartsız bir anlamın olduğu varsayımı her anlam fiilinde bulunmasaydı anlamın bütünlüğü, her hususî anlam gibi saçmanın uçurumunda kaybolacaktı. Fakat anlamın bu şartsız özelliği, anlamın kendisi değildir; fakat anlamın (*sinngrund*) temelidir. Bireysel anlamların özelliklerine ve anlamların evrensel olarak birbirine bağlanmalarına varıncaya kadar bütün bağlanmaların (interconnexion) özelliklerine "anlamın biçimleri adını verirsek, şartsız anlama bu anlamlar evreniy-

le ilişkisi açısından "anlamın özü" adını verebiliriz. Anlam özüyle, anlamın bireysel olarak güncelleştirilmesinin anlamlı özünü değil; fakat her bireysel anlama, gerçekliğini, anlamını ve özünü veren anlamlı özelliği anlıyoruz. Bu bağlamda bireysel öz, anlam biçimiyle özdeştir. İleride biçim sorunlarıyla ilgilendiğimizde bireysel biçimin, bireysel öz veya daha iyisi "içerik" (inhalt) ile farkı önemli olacaktır.

Anlamın özü, bir taraftan, anlam biçimi için her anlamın temeli demektir; öbür taraftan her anlamın temeli, biçim için anlamın şartsız bir gerçekleşmesinin (accomplissement) gerekliliğini, her anlamın diğerlerine tam bir biçime bağlanmasının karşılık gelebildiği bir gerekliliği, 'şartsız biçim'i temsil eder. Fakat şartsız biçim, biçimle özün ilişkisinin tersini söyleyen bir fikirdir. Her anlamın belirtme özelliği, her anlamın ve şartsız anlam biçiminin hem temeli hem de uçurumudur (abysse). Anlamın şartsız bir biçiminde gücünü tüketen düşünce, anlamın iç sonsuzluğunu da kaybeder; böyle bir düşünce, her anlamın saçmalıkta yok olmasına engel olamaz. Her anlamın mutlak olarak belirtme özelliği, anlam temelinin ***tüketilemez özelliğinin*** bilincine dayanır. Fakat gerçekleştirilmiş bir birlik, anlamın iç sonsuzluğunun tükenmesi demek olur. Bununla birlikte her anlam fiili, bu birliğin gerekliliğini içerir; gerçekte anlam, şartsız bir güncelleştirmeye, yani biçime sadece anlamın gerçekleştirilmiş birliğinde ulaşabilir.

2- Dinin Özünün Genel Belirlenimi

Anlam öğeleri tanıtılırken din felsefesinin ve kültürün temel ögeleri sunulmuştur. Din felsefesinin ve kültürün öğelerini, anlamın bütün bireysel alanlarında, pratik fonksiyonlarda olduğu gibi teorik fonksiyonlarda da gösterebiliriz. Bununla birlikte,

öğeleri kavramanın hangi şeklinin, dinî tutuma ve kültürel tutuma uygun olduğunu doğrudan doğruya bilebiliriz. Eğer bilinç, anlamın bireysel biçimlerine doğru ve bu biçimlerin birliğine doğru yönlendirilmişse, kültüre başvurmamız gerekir; eğer bilinç, şartsızın anlamına doğru, anlam özüne doğru yönlendirilmişse, *dinin* karşısında bulunuruz. ***Din, şartsız olana doğru, kültür ise şartlı biçimlere ve onların birliğine doğru yönelmedir.*** Buradan hareketle, din felsefesinin ve kültürün en genel ve en biçimsel tanımlarına sahip oluruz. Fakat bu tanımlar yetersizdir. Biçim ve öz birbirinden ayrılamazlar; biri olmadan öbürünü anlamak ve açıklamak saçmadır. Her kültürel fiil şartsız anlamı içerir anlamın temeline dayanır. Kültürel fiil, bir anlam fiili olduğu ölçüde özsel olarak dinîdir. Bu durum kültürel fiilin, anlam birliğinin şartsız zaruretine boyun eğmesi için, biçimin birliğine doğru yöneltilmesi olgusunda ifade edilir. Fakat kültürel fiil, bilerek yapılmış dinî fiil değildir. O, şartsıza şartsız olarak yöneltilmemiştir ve o, anlamın birliğine doğru döndüğünde şartsız anlamın anlam bütününü aştığının bilincinde değildir, yani bu dönüşte dinî bir amaç yoktur. Kültür sonuçta, kültür sıfatıyla amaçlı olarak değil; fakat özsel olarak dinîdir. Buna karşılık dinî fiil, şartsız olana doğru, sadece anlam biçimlerinin birliğinde yönelebilir. Gerçekte biçimsiz öz, bir anlam fiilinin objesi olamaz. Sonuç olarak her dinî fiil, biçim bakımından kültürel bir fiildir; anlamın bütününe doğru yöneltilmiştir. Fakat dinî fiil amacı bakımından kültürel değildir; gerçekte o, anlamın bütününden değil; fakat anlamın özünden, şartsız olanın anlamından söz eder. ***Sonuç olarak dinî olan, kültürel fiilde öz olarak bulunmaktadır; halbuki kültürel olan dinî olanda biçim olarak bulunur.*** Kültür, hususî biçimlerin ve onların birliğinin tamamlanmasına, gerçekleşmesine doğru yönlendirilen bütün manevî fiillerin özüdür. Din ise anlam birliğinin gerçekleşmesinde, anlamın şartsız özünün

kavranmasına doğru yönlendirilen bütün manevî fiillerin özüdür. Sonuçta, anlam biçimlerinin arasından geçtiğimiz ve ardımızda bıraktığımız herhangi bir şey olması, dinin ayırt edici özelliğidir. Halbuki kültür, anlamın bireysel birliklerinde ve nihayet genel olarak anlamın birliğinde durur.

Kültür ve dinin karşılaştığı yer, ***anlamın birliği***'ne doğru ortak yönelmedir. Din felsefesinin dine eleştirel noktası buradadır. Bu noktada genel olarak din felsefesi ya araştırmasını dinin ne olduğunu bilmeye kadar sürdürür ya da din felsefesi, kültürel bilincin dinle sentetik bir birleşmesini tanımakla yetinir. Bu, özellikle diyalektik-eleştirel yöntemi bekleyen tehlikedir. Bu yöntem, diyalektik anı ne kadar belirtirse, o kadar şartsız gereklilik olur ve böylece diyalektik süreci her belirli biçimin üstüne yükseltir. Fakat diyalektik-eleştirel yöntem, anlamın her hususî biçimi gibi, bütün bu sürecin şartsız anlamın "hayır"ı altına yerleştirildiğini ve anlamın "evet"ini, sadece bu "hayır"da kabûl edebildiğini göremez. Gerçekte sadece anlamın uçurumu (abysse) olan şey, aynı zamanda anlamın temeli olabilir. Bütün geri kalanı, saçmanın uçurumu tarafından tehdit edilir. Eleştirel olsun, spekülâtif ve idealist olsun, din felsefesinin pek çok biçiminin ortak hatası buradadır. Hatta Hegel bile bu hatadan kaçınamadı. Yine de bu şekilde felsefeyle kültürü birleştiririz, ruhla dünyayı sentez ederiz; fakat gerçekleşmiş sentezin, sadece sembolü, mutlak uçurumu olması gerektiğini çıkaramayız.

Diğer taraftan fenomenoloji ve ona yakın olan "tabiatüstü" yöntem, din ve kültürün, biçimin sentezine doğru yöneldiklerinde birbiriyle karşılaştıkları olgusunu ihmal ederler. Sonuç olarak bu yöntemler, dinle kültürün ilişkisini aydınlatacak durumda değillerdir. Onlar üç çözüm arasında; birini diğerine bağlama (subordination), yan yana koyma (juxtaposition) veya ilişkinin tanımlanamayışı (non-définition) arasında gidip gelirler. Kültürün

dine bağımlılığı, dini bir anlamlar serisinin içine götürür ve dinin her anlamın temelini ve uçurumunu belirttiği olgusunu ihmal eder. Yan yana koyma, anlamın birliğini dışta bırakır ve kültürü veya dini hiçbir anlamı olmamaya mahkûm eder. Dinle kültür arasındaki ilişkinin tanımlanamaması imkânsızdır. Çünkü her anlam fiilinde anlamın birliği, bir öğe olarak bulunmaktadır ve anlamın birliğinin reddi, yan yana koymaya ve sonuçta anlamın olmayışına götürmek zorundadır. Hatta Rudolf Otto'nun tanımına benzeyen, orijinal ve anlamlı bir öz tanımı, din ve kültürün ilişkisini, sistemli biçimde tanımlamanın reddinden zarar görür. Otto'ya özgü bu durum, arızi bir şey değildir; fakat onun kabûl ettiği yöntemin fenomenolojik özelliğinin zorunlu sonucudur.

Mantık ötesi yöntem, anlamın ana ilkesi (temeli) ve anlamın birliği arasında yaptığı ayrımla, din ve kültürün ilişkisinin hem olumlu hem de olumsuz özelliğini gösterecek ve dinî fonksiyonu saf haliyle tasavvur edecek durumdadır.

3- Anlam Fonksiyonlarının Yapısı

Kendilerinde anlamın gerçekleştiği fiillerde bir ikilik vardır: Bir taraftan bizzat bu fiiller insanı, dolaysız biçimde var olan şeyi gerçekleştirmeye, manevî gerçekleşmeye yöneltir; diğer taraftan fiiller bizzat doğrudan doğruya var olan şeye aittirler ve sonuç olarak anlamın gerçekleştiği fiiller, diğer insani fiillerde (actes sprituelles), örneğin tarihsel bir yorumda gerçekleşmeye indirgenirler. ***Ruh*** (Hegelci anlamda ç. n.) daima, hem anlamın tamamlanmasının maddesi ve hem de bizzat anlamın tamamlanmasıdır. Bu ikilik, insan fiilinin varlığa kök saldığı yerde; ruh taşıyan *Geştalt*'a veya kültürel kişiliğe kök saldığı yerde ifade edilir. Kültürel kişilik, bir taraftan anlamın gerçekleşmesinin taşıyıcısıdır, diğer taraftan bu tamamlanmanın ve gerçekleşmenin ob-

jesidir. O, saf biçimde var olan (*das Seiende*) gerçekliğin anlama ulaştığı yerdir. Buradan, ruhun fonksiyonlarının bir ikiliği çıkar: Bu fonksiyonların bazılarında, ruh taşıyan geştalt dahil, saf biçimde var olan bütün gerçeklikler, anlamı tamamlayıp gerçekleştirirler; diğer fonksiyonlarda, ruh taşıyan ***Geştalt***, kültürel geştalt olarak ortaya çıkması için, saf varlığın dolaysızlığından kurtulur. Birinci seride teorik fonksiyonlara ve ikinci seride pratik fonksiyonlara sahip oluruz. Mantık açısından pratik fonksiyonların önceliği vardır; gerçekte ruh taşıyan ***Geştalt***, sadece kendi varlığını geçerli biçime boyun eğdirdiği ölçüde saf var olanı gerçekleştirebilir. Doğrusu yine de ***teorik*** fonksiyonlar olmadan ***pratik*** fonksiyonlar var olamaz; aynı şekilde teorik fonksiyonlar da varlıklarını, pratik fonksiyonların varlığına borçludur. Gerçekte pratik bir fiil, kendinde yalnız anlamla kendi davranışının birbirine bağlı olduğu şeklindeki teorik bilince sahip olduğu insani davranış olabilir. Söz konusu teorik bilinç ise anlamın ve anlamın etkin oluşunun, anlama bağlı olduğunun bilincidir. Aksi takdirde o pratik boş, objesiz bir fiil olacaktır. Pratik ve teorik fiiller, sonuç olarak, birbirinden ayrılamaz; birinin bulunmadığı yerde anlam gerçekleşmez. Teorik fiil gerçekliği, anlama kadar yükseltir; o, nesnelerin biçimine doğru yöneltilmiştir. Gerçekte, ruh taşıyan ***Geştalt***, her varlığı, ruhu ortadan kaldırmadan sadece biçimle anlam birbirine bağlandığında kavrayabilir. Pratik fiil, ruh taşıyan geştalt'ı, bir kişilik olarak biçimlendirir. Bu fiil, içinde ruh taşıyan geştalt'ın bulunduğu, anlam biçiminin gerçekten bağlanmasına çalışır. Ruh taşıyan ***Geştalt,*** gerçek bağlanmayı anlamlı bir şekilde biçimlendirerek, kişilik olur. Teorik, anlamın biçime doğrudan doğruya bağlılığı dolayısıyla gerçekleşmesidir. Pratik, sonuç olarak, realite dolaysız olandan kurtarıldığı ve kültürel olana yükseltildiği ölçüde, realitenin gerçekleşmesidir. Sonuç olarak pratik, anlamın ilk anlamda gerçekleşmesidir. Halbuki te-

orik, ikinci anlamda gerçekleşmedir. Fakat pratik, kendini bu gerçekleşme için ruh taşıyan Geştalt'ta gerçekleşen gerçeklikle sınırlar. Oysa teorik, her realiteyi ideal alanda evrensel olarak gerçekleştirir. Pratik, anlamın reel gerçekleşmesidir; halbuki teorik onun ideal gerçekleşmesidir.

Gerçek ve ***ideal*** arasındaki ayırımın temeli, anlamın özünün, anlamın biçimiyle ikili ilişkisinde bulunur. Anlamın özü, anlamın hiçbir biçiminde gerçekleşmeyip; fakat anlamın her biçiminin temeli olduğu ölçüde anlamın malzemesi, "madde"si olur. ***Madde***, şartsız özelliğini kaybetmiş ve anlamın bireysel içeriklerini mümkün kılmış gibi düşünülen anlam özünün ifadesidir. Mutlak bir veri anlamında madde, anlamın gerçekleşmiş birliği kadar imkânsız bir kavramdır. Gerçekte verilmiş ve kendi kendine yeten bir madde, diğer biçimler gibi bir biçim olacaktır; fakat anlamın özünün, şartsız özelliğinin gerektirdiği gibi biçimlerin sonsuz imkânı olmayacaktır. Gerçek madde kavramının, tabiî kanunun fizik alanının bir nesnelleştirilmesi anlamında, maddilikle bir ilişkisi yoktur; o, her realitenin temeli olan, ilk yaratıcı ilkeyi ifade eder ve o, ruh taşıyan geştaltlar'ın alanı için değerlidir. Anlamın reel bir gerçekleşmesi, kültürün taşıyıcı Geştaltlar'ının öyle bir gerçekleşmesidir ki, bu gerçekleşmeyle, anlamın bağışı, ferdî gerçeklik alanında ortaya çıkar. Anlamın ideal bir gerçekleşmesi, kültürün taşıyıcı ***Geştaltlar***'ının öyle bir gerçekleştirmesidir ki, orada anlamın bağışı maddî alanın bir şekil değiştirmesini göstermez; fakat saf varoluşun realitesinin dolaysız gerçekleşmesini belirtir. Bununla birlikte anlamın gerçek gerçekleşmesi, yalnız kültürel kişiliğin içinde ve ideal gerçekleşmesi ise kültürel kişiliğin arasında mümkündür. Kültürel kişilik, anlamın gerçekleşmesi ister reel isterse ideal olsun, anlamın gerçekleştiği yerdir.

Anlamın İdeal ve reel, teorik ve pratik gerçekleşmesi arasında var olan çözülmez bağ ve anlamın gerçekleşmesinin bu iki tipi-

nin birbiri üzerinde icra ettiği fiil, bir fonksiyonlar düalitesinin nedenidir. Teorik tipte, sanatsal-estetik fonksiyon, gerçek alanın tesiriyle bilimsel-mantıki fonksiyondan ayrılır. Bilimsel-mantıki fonksiyon, gündelik dilde "teorik" adını gasp etti. Gerçekte ***sanatsal-estetik*** fonksiyon da ***bilimsel-mantıki*** fonksiyon da anlamı ideal mod altında sergiledikleri ve gerçekleştirdikleri için teoriktirler. Estetik fonksiyon, anlamı ideal alanda gerçekleştirdiğimiz için mantıkî fonksiyondan ayrılır. Estetik faaliyet, öze yeniden bağlanan ve böylece kültürel şahsiyetle gerçek bir ilişkiyi mümkün kılan gerçekliğin bu yanını ifade eder. Fakat bu ilişki sadece bir imkân olarak kalır; idealite alanında kalır ve mantıkî açıdan basit "görünüş" kategorileri altına düşer. Bu kategoriler sayısız; fakat kötü biçimde ortaya konmuş kavramların temelidir. Bu temelde estetik, teoriğin ve pratiğin sentezi olarak görünür. Bununla birlikte gerçekte estetik ideal alanda, sonuç olarak teorik alanda kalır.

Benzer biçimde teorik, pratik alanda etkin olur ve yasal alanla sosyal alan arasında ayırıma neden olur. Hukukta manevî kişiliğin varlık ilişkileri (seinbeziehungen), anlamı gerçekleştiren biçim altına yerleştirildiği halde, topluluk alanında dolaysız bir biçimde gelişen varlık ilişkilerinin gerçekleşmesini buluruz. Sonuç olarak her toplumda etkin olan özün nasıl bilineceğini ve hangi öğeyle kavranacağını öğrendik; sevgiyi sosyal alanda en yüksek sembol yaptık; hem teoriği hem de pratiği kapsayan kavrama (concept englobant) (örneğin mistik sevgi fikri) dönüştürdük. Fakat estetik, teorik ve pratik alanların bir sentezidir; oysa sosyal olan iki alanın bir sentezi değildir. Sosyal olanın temelde pratik olma özelliği hep devam eder.

Bu açıklamalar manevinin yapısının görünüşünü, bu görünüş din felsefesi için gerekli olduğu ölçüde tamamlarlar. Şimdi, teorik fonksiyonların ve pratik fonksiyonların, dinin temel kavramını çıkardığımız öğelerle aynı olan öğeleri nasıl içerdik-

lerini göstermek mümkündür. Sonuç olarak ruhun bireysel fonksiyonlarında bulunan dinî öğeyi ortaya çıkartmaya çalışıyoruz.

4- Anlamın Bireysel Fonksiyonlarındaki Dinî Olan Şey

Her bilgi fiilinde bilgi ve bilinen şey, anlamı gerçekleştiren yönelme ve anlamın gerçekleşmesinin maddesi, düşünce ve varlık vardır. Bilgi fiilinde ***düşünce*** ve ***varlık***, bilginin gerçekleşmiş fiilinde dışlanmayan sonsuz bir iç gerilimi gizleyerek bir olur. Düşünce varlıkla bir olmak ister. Fakat asla kendinde varlığı eritemez; aksi olsaydı boş ve anlamsız olacaktı. Düşünce, düşünceye oranla sonsuz olan her varlığın sonsuz aşkınlığını kabûl etmek zorundadır. Her bilgi durumunun gerçekliğinin kaynağı, varlığın düşünce karşısındaki bu aşkınlığıdır. Bu aşkınlık olmasaydı düşünce, varlığı bizzat kendinde eritebilirdi. Varlığın aşkınlığı aynı zamanda her düşünme fiilinde bulunan sonsuz gereklikte (exigence), gerçekliği verme gerekliğinde, yani düşüncenin varlığı kavramasına yarayan mantıkî durumların bütünü için zorunlu bir öğe olma gerekliğinde ortaya çıkar. Bilgi fiilinin her hususî durumunda sonuç olarak bir taraftan düşüncenin temeli olmakla birlikte ona karşı olan varlığın sonsuz olgusallığının bilincini ve diğer taraftan varlığın evrensel bir bilgisinin gerekliliğini, her hususî gerekliliği aşan gerekliliği buluruz. Şimdi, bilgi fiilinin hususî durumlarının sonsuzluğuna doğru ve onların tam birliğine doğru veya her hususî durumu temellendiren ve aşan şartsız varlığa doğru ruhun yönelmesi mümkündür. İlk yönelme kültürel, ikincisi dinidir. Bilgi alanında kültür, varlığın şartlı biçimlerine doğru ve onların birliğine doğru yönelmedir. Bu alanda din, bütün hususî durumların ve onların birliğinin uçurumu olarak ***şartsız biçimde var olan gerçekliğe*** doğru yönelmedir.

Estetik alanda anlamın öğelerinin fonksiyonları aynı şekildedir. Her estetik faaliyet, esas cevheri ifade etmek zorundadır. Estetik sezgide kullanılan biçimler, mantıkî geçerlilik özelliğine sahip değillerdir. Onlar varlığın değil; anlamın kavranmasını ifade ederler. Bir nesne ya da bir süreç, şartsız temelle ilişki içindedir ve evrensel anlama aittir; bu ilişki ve ait olma, nesneye ya da sürece anlamını verir. Estetik duyguda kavranan gerçekliğin anlamı, bireysel bir anlamda asla durmaz ve deneysel coşkusal uyarmalarla asla algılanamaz. Tersine, her estetik tecrübe şartsız anlamla doludur ve her estetik, duygudur, aşkın bir duygudur; yani öyle bir duygudur ki onda deneysel, coşkusal hareketler, şartsıza doğru gönderen bir tecrübe çekirdeğini içerirler. Bireysel anlamları gerçekleştirmek ve onlarla evrensel bir sanat eserine katkıda bulunmaya çalışmak kültürel-estetik çabadır. ***Anlamın şartsız özüne*** doğru yönelme ve bu yönelmenin evrensel bir bağlanmada sunulması dindir.

Hukuk alanında bir düzen yaratmak söz konusudur. Bu düzen de ***kültürel kişiliğin*** diğer başka kişilerle ilişkisine, ruhun taşıyıcı, kişisel hayatının özüne uygun kişidışı realiteyle ilişkisine benzer; fakat kişisel olanın doğrudan doğruya var olan realiteyle ilişkisi özgürlüğün ilişkisidir. (Ve psiko-fizik organizasyon gibi, diğer şahsiyetler de, bu şekilde doğrudan var olan gerçeklikler-dir.) Bütün yasa biçimleri, mümkün kişiliği geri veren biçimlerdir. Yasayla ilgili her aksiyom, özgür kişiliğin tanınmasını şartsız olarak geçerli bir fikir sıfatıyla içerir. Kişiliğin şartsız özelliği, her hukuk bilincini ayakta tutan temeldir. Kanunun ferdi-î biçiminin amacını ve hukukun anlamının temelini, yani her kanunu aşan temeli göz önünde bulundurmazlarsa bu tutumları kültürel tutumdur. Her kanunun temeli gibi olan ***şartsız biçimde kişiselin*** amacı ve bu amacın bir adalet ülkesinde sunulması; işte bu dinî tutumdur.

Kişilerin birbirleriyle saf hukuki alandaki ilişkisi, adalet, yani başkalarının özgür kişiliğinin kabûl edilmesiyle belirlenmiştir. Yine de bu ilişki mümkün tek ilişki değildir; bu ilişkinin yanında, kişisel ilişkilerin canlı özü olarak dolaysız topluluk (communauté immédiate) vardır. Bu dolaysız toplumun (birliğin) genel biçimi, yani toplumun (birliğin) anlamını gerçekleştiren biçim *sevgi*'dir. Topluluğun dolaysız bütün biçimleri, sevginin biçimleridir. Fakat bunlar, tıpkı estetik biçimler gibi bir anlam karakteri taşıyan biçimlerdir (***bedeutungscharakter***). Onlar bir özü dile getirirler; fakat bunun dışında, onların anlamı (sinn) ve bizi ilgilendiren durumda hukukî anlamı yoktur. Onları, hukuki bir bütünde yerlerini belirleyerek değil, fakat anlamlı cevherlerini kavrayarak anlayabiliriz. Kanunun fonksiyonu için olduğu gibi, toplumun fonksiyonu için de şunu ileri sürebiliriz: Anlamı gerçekleştiren sevginin her fiili, şartsız bir sevgi varsayımını, manevî bir sevgiyi (amour sprituel) içermektedir. Nasıl şartsız anlamlı öz, her hususî anlamın estetik sezgisini derinden etkilerse, sevginin şartsız anlamı, sevginin sevgisi, manevî sevgiyi derinden etkiler. Fakat aynı zamanda anlamı gerçekleştiren toplum fiilinde, sevginin evrensel topluluğunun şartsız zaruretini buluruz; topluluk hiçbir şeyi dışta bırakmaz. Sevginin gerçekleşmesinin hususî biçimlerine doğru ve bu biçimlerin birliğine doğru iç yönelme, işte bu, topluluk alanındaki kültürel tutumdur. Hususî sevginin hem temeli hem de uçurumu olan ***şartsız sevgi***'ye doğru ve bu şartsız sevginin sembolü gibi olan sevginin evrensel birliğine doğru iç yönelme, bu ise dinî tutumdur.

Böylece din, dinî olanın anlamın özünde genel olarak kavranmasıyla uyumludur; anlamın fonksiyonları teorik ya da pratik olsun, din bütün bu fonksiyonlarda içkin olarak ortaya çıkar. Şartsızın türetilmesinin iki modu, teorik mod ve pratik mod, Şartsızın kavranması için kesin bir önemi haizdir. Sadece teorik yaklaşım,

şartsızı bir konu yapar, bu konunun yani şartsızın kişiliğine tamamen başka konuya sahipmiş gibi sahip olur. Ve böylece şartsız özelliğini kesin olarak kaybeder. Bu özellik, sadece kişisel şartsızlığın kabûlünü, şartsız, kişisel bir zaruret yapan pratik yaklaşımla korunabilir. Buna karşılık sadece pratik yaklaşım, şartsızı hem kurucu hem de aşkın özelliğinde kaybeder; şartsızı, hazır bulunmayan (sans présence) basit bir zaruret yapar. Fakat şartsız böylece şartsız özelliğini kaybeder ve şartsız hareket etmenin bir ürünü olur. O, şartsız özelliğini, her varlıkta şartsız olarak var olan şey gibi korur. Sonuç olarak iki yaklaşım birbirini tamamlamak zorundadır ve her anlamın hem temeli hem uçurumu olan anlamın canlı biçimde kavranması, sadece onların birliğinde ortaya çıkar.

5- Dinin Özü ve Hakikati

Din felsefesini iki soruna bölmek âdettir; bunlar, dinin özü sorunu ve dinin ***hakikati*** sorunudur. Fakat bu bölmeyi bulduğumuz her yerde din felsefesinin yöntemi gelişmesini tamamlayamamıştır. Öz sorunu ve hakikat sorunu arasındaki ayırımın temelinde, deneysel yöntemle nazari yöntemin uyuşturulması düşüncesi vardır. Önce dinin özünü deneysel olarak ortaya koyuyoruz, sonra hakikatini spekülâtif olarak düzenliyoruz. Fakat bunun anlamı şudur: Bir taraftan, deneysel yöntemi uygulamanın mümkün olduğu düşünülürse din, konusunun varoluşundan veya var olmayışından bağımsız, mümkün olacak bir fiil gibi kavranır. Diğer taraftan spekülatif kanıtlamanın imkânını araştırırsak, dinî fiilden ayrılmış bir dinî objeyi ararız. Fiilin ve fiil objesinin birbirinden ayrılması, birçok din felsefesinin temel yanlışıdır; bu ayırımı yapmakla, dinin bağımsız bir fonksiyon olarak kavranmasını imkânsız kılarız; yani din felsefesini imkânsız kılarız. Mantık ötesi yöntem hiç de bu düalizmi tanımaz. Ona göre öz so-

runu ve hakikat sorunu özdeştir. Dinî fonksiyonun, anlamın temel fonksiyonu olduğu kanıtlandığında öz ve hakikat, fiil ve fiilin objesi doğrudan doğruya kanıtlanmışlardır. Mantık ötesi yöntem, hakikati özle birlikte kavramak ve dinin hakikatini özü dindışı olan kanıtlarla göstermek zorunda olmamak bakımından üstündür; kullanılan kanıtların spekülâatif, ahlakî ya da pragmatik olmaları dinin hakikatini kavramada onlara bir ayrıcalık vermez. Dinin hakikatini özle birlikte kavrama ve bu hakikati kanıtlamak zorunda olmama, mantık ötesi yöntemin üstünlüğüdür. Dinin özünü, şartsız anlama doğru yönelme olarak mantık ötesi bir tarzda kavradığımızda, dinin hakikati sorununu çözeriz. Bundan başka, Şartsızın var olup olmadığını, dinî fiillin hakiki herhangi bir şeye yöneltilip yöneltilmediğini ve sonuç olarak, bu fiilin hakiki olup olmadığını sormak saçmadır. Gerçekte şartsızın varoluşu sorununun çözümü, bilgi alanının şartsız biçimde anlamlı niteliği olduğunun kabulüne; şartsız olarak var olan şeyin bulunduğunun kabulüne bağlıdır. Şartsızın kesinliği, temel kesinliktir. Her şüphe, bu temel kesinliğin kabûlünden sonra ortaya çıkabilir; fakat o şüphe konusu olamaz. Bu nedenle dinin objesi, hem gerçektir, hem de her gerçekliğin temellendirilmesinin ön şartıdır. Fakat dinin objesi, herhangi bir bireysel durum anlamında gerçek değildir. Evrensel sentez bir veri değil fakat bir semboldür. Hakiki bir sembolde gerçekliği kavrarız; fakat sembol, elverişli ifadenin gerçekten imkânsız olduğu yerde, daima gerekli olan ifadenin elverişsiz bir biçimidir. Dinî 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. Bu niyet gerçekte, Şartsızı şartsız özelliğinden yoksun bırakır; bu, nesnelleşmiş şartsızı, hayalin bir yaratması gerekçesiyle, haklı olarak reddetmekle sonuçlanır.

Sonuçta, "Dinin hakikati nedir?" sorusunun cevabı, dinin özü mantık ötesi yöntemle kavrandığında verilebilir. Bütün anlam alanları gibi hakikatin anlamlı alanının temeli, din tarafından araştırılan şartsız anlamdır. Hakikat sorunu önce dinî alanda bir anlam kazanır. Öz sorunu ve hakikat sorunu, aynı planda ele alınan sorunlardır.

Öz sorununun gerçeklik sorunundan ibaret olduğu iddiasına karşı sadece şu itirazı yapabiliriz, Esas analizin hareket noktasını oluşturan, ***anlamın fonksiyonları***dır ve anlamın amacını kavrama, amacın objektifliğini hiçbir bakımdan kanıtlamaz. Bu itirazın kaynağı, anlam fonksiyonlarını sübjektif ve idealist bir tarzda anlamadır; fakat anlamın gerçekleşmesi kavramı sübjektif idealizmi dışta bırakır. Fonksiyonu, fonksiyon olarak analiz etmedik; fakat fonksiyonda gerçekleşmesini tamamlayan anlamı, fonksiyon ve konu arasındaki karşıtlığın ötesinde yer alan anlamı analiz ettik. ***Anlamın analizleri varlığın analizleridir;*** çünkü anlam varlığı kültürde gerçekleştirir. Bu gerçekleştirme, bizzat analiz sayesinde ifade edilir; çünkü her anlam fiili, şartsız anlama, anlamın uçurumu olarak bağlanır. Mantık ötesi yöntemin özü, eleştirel yöntemin neden olduğu bütün sübjektivizmini aşmak, din felsefesindeki gerçeklik problemine çözüm bulmaktır. Oysa sadece anlam biçimlerinde durup kalan eleştirel yöntem, sübjektif bir idealizme sürüklediği itirazıyla karşılaşır. Bu bakış açısından, şunu söylemek zorundayız: Dinin özünün mantık ötesi yönteme göre esas analizi, hem hakikatin kanıtlanmasını tamamlayıcı öğe olarak gerektirmez, hem de anlamın bütün alanlarındaki, gerçeklik probleminin çözümünü içerir.

2
DİNİN TEMEL UNSURLARI VE BU UNSURLARIN BİRBİRİYLE İLİŞKİLERİ

1- Din ve Kültür

Din, ruhun şartsız anlama doğru yönelmesidir; kültür ise ruhun şartlı biçimlere doğru yönelmesidir. Yine de din ve kültürün her ikisi, anlam biçimlerinin tam birliğine doğru yöneldiklerinde, birbirleriyle karşılaşırlar; bu birlik kültür için ulaşılacak en yüksek nokta, din için bir semboldür. Şartsız açısından bu sembol hem kabûl hem de inkâr edilmiştir; anlamın mantık ötesi (yöntemle ç. n.) analizinin genel sonucu budur. O halde din, anlamın diğer fonksiyonlarından herhangi biri değildir. Bu, onun şartsıza doğrudan doğruya yönelmesi özelliğinden kaynaklanır. Din, anlamın bütün fonksiyonları için temel

olsa bile,, bizzat anlamın bir fonksiyonu olamaz. Din ve anlamın fonksiyonlarının ilişkisi daha ziyade şöyledir: Anlamın fonksiyonları sadece şartsız anlama doğru yöneltildiklerinde gerçekleşebilirler; sonuç olarak dinin amacı, anlamı bütün fonksiyonlarda başarıyla gerçekleştirmektir. Şartsız biçimde var olan şeye doğru yöneltilmeyen bir var olma durumunu, anlamın temeline doğru yöneltilmeyen bir anlam kavranmasını, şartsız biçimde kişisel olana doğru yöneltilmeyen bir kişilik kuruluşunu, sevginin şartsız sevgiye doğru yönlendirilmeyen manevî fiilini, anlamın başarılı bir gerçekleşmesi gibi kabûl edemeyiz. Ruhun özü sadece kutsal ruhta gerçekleşir. Fakat bu öz, kültürel biçimlerden ayrı olan biçimlerde gerçekleşmez; çünkü bu durum dinin şartsız özelliğini dışta bırakır. Fakat dinin özü kültürel biçimlerde gerçekleşir; ***kültür, dinin ifade biçimi; din, kültürün muhtevasıdır.*** Bu ilkeler, temel tümdengelim için kullanılan kültürün ve dinin birbiriyle ilişkisiz olmasını yeniden dışta bırakır; böylece daireyi tamamlarız; tamamladığımız bu daireye göre kültürel unsur, yani tümdengelimde birinci yeri işgal eden anlamın fonksiyonlarının sistemi şimdi ikinci sıraya düşer.

Sonuç olarak din felsefesi konusuna ilk defa anlamın fonksiyonlarından hareketle yaklaşır; o, sonunda şunu göstermeyi başarır: Anlam fonksiyonlarının, hem varlıklarının hem de anlamlarının temeli dinî olandır ve bu fonksiyonlar, anlamın şartsız özüne yönelmedikleri anda, anlamsız ve özsüz biçimler olurlar. Fakat bu çözüm, bizzat dinin isteğine uygundur. Bu çözüm, din felsefesinin temel probleminin çözümüdür: Felsefî analiz, dinî olanın ifadesi gibi sayılan bütün kültürle birlikte kavrandığı noktaya kadar götürülmelidir.

Dinle kültürün birliği bir bakıma, anlamın şartsız özüyle,anlamın şartlı biçiminin birliği gibidir. Dinle kültürün birliği, hem

anlamın şartsız özüne, hem de anlamın şartlı biçimine uyan ilişkidir. Bu birliğe ***teonomi*** diyoruz ve bundan kültürün biçimlerinin, şartsızın özüyle dolu olması olgusunu anlıyoruz. Şimdi kendimize şunları sormamız gerekir: Kültür ve din birbirinden ayrı biçimde ele alınabilir mi? Onlar ayrı ayrı ele alındığı takdirde, kültür ve din için ne gibi sonuçlar ortaya çıkar? Din felsefesi, din ve kültürün ***birbirinden ayrı*** olması olgusundan hareket eder ve önce anlamı mantık ötesi tarzda analiz ederek aslında onların özünün bir olduğunu ortaya koyar. Bu ikisini ayıran yaklaşımın asıl yaklaşım olmadığını kabûl ettiğimize göre, teonom birliğin teşkil ettiği amaçtan hareket ederek, gidilen yolun tersini izlemek, yani dinle kültürün birliğini kabûl etmek zorundayız; böylece din felsefesinin ortaya çıkmasına neden olan problemi anlayabiliriz.

Kültür, anlamın şartlı biçimlerine doğru ve onların gerçekleşmesine doğru yönelmedir. Bu tanım, kültür ve din arasında bir ayrılığın bulunduğunu göstermez; gerçekte bütün biçimlerin anlamı, şartsız anlamda gerçekleşir. Fakat böylece bir ayrılığın imkânını, şu imkânı gösteririz: Ruh, şartlı biçimlere doğru ve bu biçimlerin birliklerine doğru yönelir, bununla birlikte ruh, şartsız anlamı dikkate almaz ve sonuçta anlamın birliği karşısında şartsızın negatif niteliğini dile getirmez. Kültür ve dinin ayrılmasının temelinde, şartlının şartsızdan bağımsız olarak ele alınabileceği düşüncesi yatmaktadır. Teonomiye (din ve kültürün birbirine karşılıklı bağlılıkları) zıt olarak, bu duruma ***otonomi*** diyoruz; her otonomide, yani her profan kültürde, iki şey vardır: ***"Nomos"*** ve ***"autos"***. ***"Nomos"***, anlamın şartsız talebiyle uyumlu, hiç tavizsiz izlememiz gereken biçimsel kanundur; ***"autos"*** ise biçimi bulunca şartsız özü kaybeden şartlının, kendisi tarafından doğrulanmasıdır. Sonuç olarak ***otonomi***, her zaman, şartsız açısından hem itaattir hem de isyandır. O, anlamın şartız talebine boyun eğdiği

ölçüde itaattir; şartsız anlamı inkâr ettiği ölçüde isyandır. Bağımsız kültür, eğer efsane dilini kullanmak gerekirse, hem ***hybris*** hem de Tanrı'nın bağışıdır.

Otonomi karşısında din, bağımsız eleştiriden kaçırdığı ve kendilerine şartsızlığı ve dokunulamazlığı yüklediği belirli sembollere sığınır. Şartsız anlam, belirli biçimlerde kavranmalı, özgün biçimde dinî olan bir alanda açıklanmalıdır Diğer biçimleri bağımsız kültüre terk ederiz, çünkü şunu düşünürüz: Sadece belirli biçimler dinî sembollerin şartsız otoritesinin olduğunu kabûl eder. Otonomi karşıtı bu tutum heteronomidir. Bu tutum, otonominin 'aşırılık'ına karşıttır ve şartsız anlama boyun eğer; fakat otonomi olan Tanrı eserini, saf biçimleri ve onların birliğini kavramaz. Bu nedenle heteronomik tutum dinî ***hybris***'e, kültürel ***hybris***'in karşı kutbuna kendini kaptırır.

Hem otonomi (kültürün dinden bağımsızlığı) ve hem de heteronomi, ancak teonomi (din ve kültürün birbirine karşılıklı bağlılıkları) sayesinde yaşarlar ve teonom sentez tümüyle kaybolduğunda onlar da yok olur. Şartsızın özünün bulunmadığı otonomi boştur hayati ve yaratıcı kuvvetten yoksun olur. Biçim bilinci olmayan heteronomi, eşit derecede imkânsızdır; ikna gücünü kaybeder ve şeytanî kuvvetin bir aracı olur; anlama düşmandır ve anlam ortadan kaldırılıncaya kadar düşmanlığı sürer.

Otonomi ve heteronomi, teonominin içindeki gerilimlerdir ve ruhun bir bölünmesine böylece bir ruh felaketine götürebilirler; çünkü dinin ve kültürün özüne uyan ilişki teonomidir. Senteze ulaşmayan ve hareket noktasındaki tek anlamlılığının temsil ettiği hatayı düzeltmeyen, bu iki kutbun birinden (otonomiden veya heteronomiden) hareket eden her din felsefesini reddetmek gerekir.

2- İman ve İnançsızlık

Din kavramı aslında, sözünü ettiğimiz şartsızdan tümdengelim yoluyla elde edilmiştir. Bu tümel kavram olan şartsıza doğru yönelmeye iman diyoruz. İman, ruhun bütün fonksiyonlarında etkin olan şartsıza doğru dönmedir. O, ruhun fonksiyonlarından şuna veya buna özdeş değildir. İster çoğunlukla imanı kendileriyle haksız olarak özdeşleştirdiğimiz teorik fonksiyonlar, isterse aksi durumun iddia ettiği gibi pratik fonksiyonlar söz konusu olsun; iman, ruhun fonksiyonlarından hiçbirine özdeş değildir. İman, belirli olmayan bir varlığı doğru diye kabûl etmekten ibaret olamaz. İmanın razı olmayla veya gerçeği andırırlıkla ilgisi yoktur. Fakat o, güven, itaat vs. gibi toplumsal bir ilişkinin düzenlenmesi de değildir; o, daha ziyade temeli hem teorik olanda, hem de pratik olanda eşit derecede bulunan şartsızın kavranmasıdır. İman, diğer fonksiyonlar arasında hususî bir fonksiyon da değildir. O, sadece fonksiyonlarda ifade edilir ve onların kökenidir. İmana dayalı teorik ve pratik bir davranış (comportement) vardır; fakat (teorik ve pratik olmaksızın sadece ç. n.) iman davranışı olan davranış yoktur. Her iman fiili, şartsıza doğru, teorik veya pratik, ani bir dönüştür. İman ne basit ***onama*** (asseunsus), ne de basit ***güven***'dir (fiducia). Fakat her iman sonucu yapılan onama güven'i içerir ve her güven içinde onama'yı taşır.

İman, teorik ve pratik fiillerdeki şartsıza doğru yönelmedir; bununla birlikte şartsız, şartsız sıfatıyla asla obje olamaz. Şartsız sadece ***sembol*** olabilir; bu sembolde onun sezgisine sahip oluruz, onu araştırırız. İman, şartlı olandan ödünç alınmış bir sembol aracılığıyla şartsıza doğru yönelmedir. Sonuç olarak her iman fiilinin iki anlamı vardır: Bu fiil, doğrudan doğruya bir kutsal objeye yönelir; bununla birlikte objeyi değil, fakat objede sembolik olarak ifade edilen şartsızı arar. İman, temele kadar ve bu teme-

lin bağlı olduğu uçuruma kadar gitmek için her şeyin dolaysız özelliğini aşar.

İmanın karşıtı ***inkârcı*** tutumdur. İnkârcılığın özü, gerçekten var olan herhangi bir şeyi tanımamak veya onu gerçekleştirmemek değildir; inkâr daha ziyade, doğrudan doğruya verilen nesnelerde ve şartlı biçimlerde durmak, kendinin temeli olan öze ulaşmamaktır. Belirgin biçimde kültürel ve bağımsız olan tutum, sonuçta inkârcı tutumdur; fakat o sadece amacından dolayı öyledir. Gerçekte her yaratıcı kültürel fiil, imana dayalı fiildir; o, şartsızın anlamıyla doludur. Aksi olsaydı yaratıcı kültürel fiil, sonunda anlamdan ve özden yoksun olurdu. Fakat kültürel amaç, amaç sıfatıyla, inançla ilgisizdir. O, dinî sembollerle meşgul olduğu zaman bile böyledir; gerçekte o, her sembolden taşan Şartsızı değil; fakat şartlının birliğini arar. Kültürel amaç Tanrı'dan söz ettiği zaman bile dünyada durur. Tanrı ona göre, dünyanın uçurumu değil; fakat dünya biçimlerinin sentezidir. Bağımsız kültürün diyalektiği şu şekilde işler: O, yaratıcı olduğu sürece, hatta dinî sembollerle, örneğin"Tanrı'nın varoluşu" sembolüyle savaştığı zaman bile imanda yaşar; fakat diyalektik, dinî sembolleri kabûl ettiğinde, örneğin "Tanrı'nın varoluşu"nu kanıtladığında bile, inanma amacı taşımaz.

Bağımsız inançsızlık karşısında din, sembolik bir özellik kazanan belirli biçimleri bağımsız eleştiriye karşı korumaya çalışır; koruduğu bu biçimlere heteronom bir geçerlilik verir ve imanı, biçimin ortadan kaldırılması fiiline dönüştürür. İman artık şartlı biçimler içinde şartsıza doğru yönelme değildir; o, şartlı biçimlere sanki onlar şartsızlarmış gibi yönelmedir. ***Heteronom iman*** da şartlı biçimlerde durur. O, şartlı biçimi, şartlı olarak değil; şartsızın taşıyıcısı olarak anlaması bakımından, ***bağımsız inançsızlık***'tan ayrılır. Heteronom iman, şeytanî bir tarzda bozulmuş olsa bile (daha aşağıya bkz.) imandır; halbuki bağımsız inançsızlık as-

la şeytanî değildir; fakat asla Tanrısal da değildir; fakat o, kanuna boş itaattir.

İmanın özünün bu sezgisi, *"iman ve bilim"* problemini, *"iman ve ameller"* problemini çözmeye izin verir. Bu iki problem, otonomi (kültürün dinden bağımsızlığı) ve heteronomi karşıtlığından doğar ve onların ikisi de teonomide (din ve kültürün karşılıklı bağlılıkları) çözülürler. İman, bir mutlak olma iddiasıyla birlikte, bağımsız bir bilgiye veya bağımsız bir davranışa bağlanan, bir bilgi veya davranış değildir. O, temeli bağımsız bilgide veya bağımsız davranışta olabilen bir bilgi veya bir davranış da değildir. İman daha ziyade, bilgide ve davranışta etkin olan, bunların her ikisini de temellendiren şartsız bir öze doğru yönelmedir. Bilgi ve anlamlı davranış için iman gerekli şarttır. İman olmadan bilgi ve davranış boştur ve realiteden yoksundur. Fakat bilgide ve davranışta belirli bir biçimin kabulüne dayanması gereken bir iman, gerçekleştirilemeyen, hakikati ve sevgiyi yok eden, sonuç olarak uzlaşmaya veya umutsuzluğa götüren bir kanundur. Reform, geç Hıristiyanlık heteronomisinin davranış kanunundan bir kurtuluş oldu; fakat kültürel durumla uyumlu olarak bilgi kanununa karşı tavır almadı. Modern Protestanlık, insanı bilgi kanunundan kurtardı; fakat inançsız otonominin boşluğuna götürdü. Daha sonra ortaya çıkan teonominin anlamı, bilginin ve davranışın bağımsız biçimlerinde imana dayalı olmadır.

3- Tanrı ve Dünya

Din/kültür, iman/inançsızlık düalitelerinin, nesnel alandaki izdüşümü Tanrı/dünya düalitesidir. Mantık ötesi yönteme göre yapılmış bir din felsefesinde Tanrı'dan, sadece O'nu dinî fiile yaklaştırdığımız ölçüde söz edebiliriz. *Tanrı* hakkında son derece dinî (extrareligieuse) bir tartışma, metodolojik açıklamalardan ve

nesnel varsayımlardan çok farklıdır. Tanrı imanla yaklaştığımız objedir; Tanrı'da imanla bilinenin dışında hiçbir şey yoktur. Bununla birlikte bu durum; obje, süjenin bir ürünüdür, Tanrı da imanın bir yaratmasıdır anlamına gelmez. Bunun anlamı şudur: İmanı iman yapan şey, şartsıza doğru yönlendirilmesidir ve her gerçekliğin konumunu şartsızın gerçekliği sayesinde belirleyebiliriz. Fakat Şartsızı kavrayan fiil, bir iman fiilidir ve şartsızı iman fiili dışında kavrayamayız.

İman fiili, teorik fiillerde ve pratik fiillerde gerçekleşir; bu fiiller kategorilerinin her biri, bu fiillerin kendisine doğru yöneldiği bir objenin önceden var olmasını gerektirir. Fakat şartsız bir obje değildir; onu sadece bir objeyle sembolize edebiliriz; onu kavrayamayız. İmanın objesi, zorunlu olarak sembolik bir özelliğe sahiptir; bu obje söylemek istediği her şeyi ifade etmez. İman, ister kutsal bir taşa, isterse mutlak kudretli manevî, şahsi bir varlığı olan Tanrı'ya iman olsun; imanın amacı, imanın objesini daima aşar. şartsızın uçurumunda amacın ve objenin her ikisi de yok olur. Gerçek ateist bir inkârcı değil, fakat mü'mindir ve her gerçek *teizm*'de, Tanrı'nın hep şartsız olarak konulmasında, ateizmin bir uçurumu vardır; Tanrı'nın yeniden konulması dışta bırakılmıştır. "Tanrı", şartsızın sembolüdür; eğer imanı her fiilin temeli ve uçurumu olarak değil de; fiil olarak düşünürsek, imanın sembolik bir fiil olması gibi, Tanrı da bir semboldür. Tanrı sadece kendi temeli değildir; O, aynı zamanda kendi uçurumudur.

Her varlıkta anlamın şartsız özünün bulunmasıyla uyumlu olarak, saf biçimde var olan her gerçeklik, şartsızın bir sembolü olabilir. Anlam biçiminin şartsız zaruretine uygun olarak şartsızın gerçekleşmiş sembolü, sadece anlamın gerçekleşmiş birliğidir: Saf biçimde var olan gerçekliklerin sentezidir ve bu sentezin anlamıdır; aynı şekilde kişisel olanın sentezidir ve bu sentezin tam-

lığıdır. Bu sembol, mantıkî amacın ve estetik amacın birliğini; yasal amacın ve sosyal amacın, kısacası metafizik amacın ve ahlakî amacın birliğini oluşturur. Bu sembolü, teorik bir obje olarak veya pratik bir fiil olarak değil, fakat her ikisinin bir birliği olarak anlamalıyız. Bu ***sentezlerin sentezi***, şartsızın en yüksek sembolüdür ve bu, her zaman peşinde koştuğumuz bir semboldür.

Fakat mutlak sentez, zorunlu olarak, şartsızın bir sembolü değildir. Doğrudan doğruya düşünüldüğünde mutlak sentez şartlının birliğidir; bununla birlikte şartlının birliği olarak ***dünya***'dır. Sonuç olarak aynı düşünce, doğrudan ve sembolik, dinî ve kültürel bir muhtevaya sahip olabilir; Tanrı ve dünya olabilir. Hegel'in "mutlak ruh"u gibi bir kavram, dünya biçimlerinin aracısız bir sentezidir; fakat bu sentez, Tanrı'yı sembolik olarak ifade edebilir. Bu farkın kavranmasının din felsefesi ve teoloji için kesin önemi vardır.

İnançsız otonomi dünya biçimlerinin sentezinde durur ve kendisini doğrudan doğruya Tanrı'yla özdeşleştirir; Tanrı'daki uçurumu dışta bırakır ve biçimin sentezi olan dünya ile karşılaştırıldığında, şartsızın bu senteze benzemediğini göz ardı eder. İnançsız otonomi bir idealizmdir ve zorunlu tarihsel kaderi de şudur: Bir realizmin elinde oyuncak olmak; dünyanın ne oldukları belirsiz şeytanî unsurları, bu realizmde, biçimlerin sentezini yok ederler. ***Tanrı'nın dünyada eriyip gitmesi***, dünya bilincinin yıkılmasına zorunlu olarak götürür. Gerçekte dünya biçimlerinin sentezi, anlamın şartsız temeline ve şartsız uçurumuna bağlıdır. Dünya bilinci, Tanrı bilincinin bir ürünüdür ve Tanrı bilinci yoksa dünya bilinci de olmaz.

İnanan heteronomi buna karşılık, gerçekliğin temelini ve uçurumunu dünyanın üstünde hususî bir gerçeklik haline getirir. Şartsızın, varlığı ve anlamı, kişiliği ve sevgiyi temellendirmesi; hakikati, (inanan heteronomi sayesinde ç. n.) şartsızın nesnel

bir anlamda varlık ve anlam, kişilik ve sevgi olduğu şeklindeki yanlışlığa dönüşür. Bu da Tanrı'nın, ***dünyanın yanında bir dünya*** olması anlamına gelir. Oysa, O'nun gerçekten dünya olduğunu değil, fakat diyalektik bir zaruretten dolayı dünyaya dönüştüğünü söyleyebiliriz ve biçimin birliği dünyanın özüne ait olduğu için bağımsız bilinç ortadan kaldırılmıştır. Diğer taraftan, inanan heteronomide şartsız, sekülerin niteliğini üstlenir; hususi bir biçim ya da obje olur; şartsıza dönüşen bu obje ya da biçim, dünyanın yanına yerleştirilmiştir ve dünya üstü bir realiteye tutkuyla yapılan hiçbir çağrı, Tanrı ve dünyayı ayrı gerçeklikler olarak yan yana koymaktan kurtulamaz.

Teonomi (din ve kültürün birbirine karşılıklı bağlılıkları), Tanrı kavramının içindeki diyalektik özelliği kabûl eder. O, dünyanın temeline ve uçurumuna ulaşmak için biçimlerin sentezini aşar; bu temel ve bu uçurum ne dünya içi ne de dünya üstüdür; fakat onlar, dünyanın gerçekleşmiş biçimine zorla girerler, bununla birlikte bu biçimin yanında hususî bir biçim olmazlar.

4- Kutsal ve Dindışı

Anlamayı gerçekleştiren bir fiil veya anlamın bir objesi, şartsız anlamın taşıyıcısı olduğu ölçüde kutsal'dır; bu fiil veya obje, şartsız anlamı dile getirmediği ölçüde ***dindışı***'dır (profane). İdeal teonomide anlamla dolu her gerçeklik ve anlamın her fiili kutsaldır. Fakat gerçekleşmiş teonomi (din ve kültürün birbirine karşılıklı bağlılıkları), Tanrı'nın gerçekleşmiş hükümranlığıdır, yani o bir gerçeklik değil bir semboldür. Gerçeklik, kutsal ve dindışı arasındaki gerilimlerle, bu gerilimlerin giderilmesiyle ve gerçekleşmiş teonomiye doğru yönlendirilen uzlaşmaların yaratıcı biçimleriyle doludur. Gerçeklikte, dindışı alanın karşıtı olan özgün biçimde kutsal alan yoktur.

Şartsız anlamın şartlı anlam ile ilişkisi, "temel" ve "uçurum" dediğimiz iki sembol sayesinde tasvir ettiğimiz ilişki, kutsalın ortaya çıkışını belirleyen ölçüdür. Her kutsal varlık, şartsız açısından saf varlığın var olduğunun hem kabûlünü ve hem de inkârını içerir. Bu kabûl, her bireysel realiteyi mutlak biçimde aşan bir özün saf biçimde var olan realiteye temel olmasından ibarettir. Saf realite, her realite gibi, özü ve anlamı bu cevherden hareketle yaratır. İnkâra gelince; onu inkâr yapan şey özün tezahürünün, tezahür sıfatıyla, saf biçimde var olan realiteye kutsal karakterini vermesi değildir; tam tersine, özün tezahürü her gerçekliğin tezahürü olarak kutsal tarafından kesinlikle inkâr edilmiştir. Kutsal obje asla kendi özünden dolayı kutsal değildir; fakat bizzat kendi nesneliğini inkâr ettiği için kutsaldır ve bu bizzat kendinin inkârı, var olan her gerçekliğin inkârını içerir. Her varlık, anlamın mutlak gerçekleşmesinden ve anlamın mutlak uçurumundan ibaret düaliteyi içinde taşır. Bununla birlikte bu düalitenin üyelerinden her biri, nesnenin dolaysız varlığına, genel biçime bağlanmış özel bir biçim gibi olan nesnenin özüne karşıttır. Kutsal, saf olarak var olan nesnenin dolaysız biçimine zorla girer ve vecdin niteliklerine sahiptir. Her kutsal varlık, bir vecd varlığı, yani kendi dolaysız yapısından dışarı çıkan bir varlıktır; o, kendi biçimsel ve kültürel olgusallığı iç yapısıyla aşar. Sübjektif alanda bu durum her iman fiili için doğrudur; iman fiilinin kişisel duada ya da bilincin dışta bırakıldığı vecdin vecdinin (extase extatique) büyük coşkusunda ifade edilmesi sonucu değiştirmez. Objektif alanda bu durum, her Tanrısal sembol için doğrudur; kendi derinliğine dayanan kişisel Tanrı'nın ya da Hint Tanrılarının korkunç figürlerinin söz konusu olması sonuca etki etmez.

Kutsalın kendinden dışarı çıkma özelliğini üç tarzda anlayabiliriz. Heteronominin bakış açısından kutsal tabiatüstüdür; otonominin (kültürün dinden bağımsızlığı) bakış açısından idealdir

ve teonominin (din ve kültürün birbirine karşılıklı bağlılıkları) bakış açısından çelişkilidir. ***Tabiatüstücülük*** şunu kabûl eder: Kutsal, kutsal objeye veya kutsal olaya öyle bağlanmıştır ki bu obje veya olay üst bir alana yükselir ve geri kalan her şeye, sanki profan herhangi bir şeye karşı olur gibi karşı çıkar. Kutsal varlığın kutsal özelliğinin, kendi dolaysız varoluşunun inkârından doğduğu ve böylece kutsal varlığın her profan gerçekle aynı durumda (tabiî varlık ç. n.) olduğu olgusunu gözden kaybederiz. Diğer taraftan ***idealizm***, dolaysız olgusallığı ideal zaruretle (éxigence) aşmak ister. Onun ideali, vecdi coşkuya dönüştürmektir. İdealizm, dolaysız olarak var olan gerçekliğin de temelinin şartsızda olduğunu ve ideal varlığın da Şartsız tarafından inkâr edildiğini görmez. İdealizm, gerçek nesnede "temel"i unutur ve ideal nesnede "uçurum"u unutur. Bütün biçimlerde kutsalı ideal olarak gören teonomi, tabiatüstücülüğü reddetmek zorundadır. Çünkü tabiatüstücülük, belirli bir biçimi, bütün diğer biçimleri dışta bırakarak, bu biçimde ve bu biçim için kutsallaştırır. Teonomi idealizmi de reddetmek zorundadır. Çünkü idealizm, ideal biçimleri ister teorik isterse pratik olsunlar, şartsızın "hayır"ı altına artık yerleştirmez; böylece yanlış tarzda gerçek biçimlerin kutsallığını yok eder ve ideal biçimleri kutsallaştırır. Kendi payına teonomi, kutsalın ve vecdin çelişkili özelliğini; iç aşkınlığın, müdahalenin ve sembolizmin özelliğini ortaya çıkarır. Tabiatüstücülük ve idealizm karşısında teonomi, kutsal varlığın, tabiatüstü bir düzey ve ideal tabiî bir zaruret olmadığını, fakat ***inayet*** olduğunu sezgiyle anlar. İnayet daima bir çelişkidir; o, dolaysız biçime zorla girer; fakat onun kendi biçimi yoktur.

Sonuç olarak, bizzat (kutsal ç. n.) nesnelerde kendi kutsallıklarının hiçbir temeli yoktur. Onlar kendilerinden dolayı kutsal değillerdir. Bununla birlikte o kadar çok nesne ve şahıs, biçim ve olay vardır ki bunlar bir üstün ***sembolik güce*** sahiptir ve anlam-

larının gerçekleşmesini kutsal şeyler olmalarına borçludur. Bu durum, genellikle kutsal şeylere bağlı değildir; fakat onların kutsal kabûl edilmelerinin zorunlu sonucudur; çok olağan bir sembolik güce sahip olan objeler, bu şekilde olağanüstü sembolik bir güç kazanırlar. Sembolik gücün genel ayırt edici niteliği, bir nesnenin sahip olduğu veya sübjektif bir yönelimle kazandığı vecd özelliğidir; şartsız özün tamlığı, doluluğudur. Bu genel ayırt edici nitelik pek çok biçimde ortaya çıkabilir. Fakat bir nesne kültürel biçimlerin bütününe mükemmel biçimde entegre edilir edilmez, tamamıyla profan olur olmaz, her zaman bu sembolik güç kaybolur. Bu nedenle bütün nesneleri ideal birlik açısından sınıflayan bağımsız süreç, kutsalın sekülerleşmesine yol açar. Halbuki heteronomi, kaderin kutsallaştırdığı ve tabiatüstü bir biçimde anlamların biçimsel evreninin üstüne yükselttiği nesnelerde kutsal niteliği koruyabilir. Bununla birlikte nesneler, kutsalın çelişkili özelliğine karşı dururlar.

Kutsal, bilincin dolaysız biçimlerini pozitif olarak ve negatif olarak aştığından, bir taraftan bilinç için bilincin aradığı gerçekleşme, tamamlanma; öbür taraftan bilincin önünde gerilediği uçurum olur. İki görünüş, içten içe birbirine bağlanmıştır. Gerçekleşme, tamamlanma, kutsalı bir Tanrı lütfu, yani içinde şartsız gerçekleşmesini bulduğu bir şey yapar. Uçurum, kutsalı, profan bilincin yaklaşamadığı bir *'dokunulamaz'*a dönüştürür. Birinci görünüş mistiklerin dualarında, ikinci görünüş "tabu"da, yani kutsalın negatif şartsız özelliğinin esnek (plastique) sembolünde en açık biçimde ifade edilir. Birinci görünüş, Şartsızda mükemmelliğe ulaşmak için kutsal şeylerle birleşmeyle ve bilincin vecd biçimleri sayesinde kutsala ulaşmak için yapılacak her dinî teşebbüslerin doğuşuna neden olur. İkinci görünüş, bütün arınma ve hiçlik (vide) fikirlerini, yani profan unsurların bilinçten dışarı atılması fikirlerini doğurur; bu inkâr olmadan, inayeti kabûlün iletim araçları olmak imkânsızdır.

5- Tanrısal ve Şeytanî

Bizzat kutsalın alanında Tanrısal ve şeytanî karşıtlığı ortaya çıkar. *Şeytanî*, kutsalın karşısında eksi işaretli kutsaldır; Tanrı karşıtı kutsaldır. Şeytanî olanı mümkün kılan şey, biçimin ve özün hususî ilişkisidir. Anlamın özünün tükenmez özelliği, bir taraftan anlamın her biçiminin anlamlı özelliğini gösterir; diğer taraftan anlamın özü, biçim ve maddenin sonsuz karşıtlığını gösterir. Anlamı kuran (temelleṇdiren) şey, aynı zamanda anlamın iç sonsuzluğundan dolayı anlama düşmandır. Anlamın manevî gerçekleşmesi alanında maddenin muhalefeti, anlama karşı olumlu bir düşmanlık olur, "günah" olur. Ruhun diyalektiği bir taraftan varlıkta aktüelleşmek ve böylece maddenin sonsuz karşıtlığına katılmak; diğer taraftan ruh olarak şartsız zarurete yerleştirilmek, yani özgür olmaktır. Böylece maddenin biçime doğrudan direnmesi ruh alanında suçluluk olur. Şeytanî olan, maddenin anlamına düşman irade, kutsalın niteliğini üstlenen iradedir. Şeytanî olan böyle bir niteliği üstlenebilir; çünkü o, anlamın uçurumunun bir ifadesidir. Bu nedeṅle o, olumlu kutsal gibi vecdin niteliklerine sahiptir; o, yıkıcılığa yönelen bir müdahaledir (irruption), inayete yönelen müdahaleyle aynı uçurumdan gelen müdahaledir. Bununla birlikte her ikisi arasındaki fark şudur: İnayet, biçimi tanıyan biçime, şartsız biçimi kabûl eden biçime bir müdahaledir. Halbuki şeytanî olan, şartsız olan biçime boyun eğmez. Şeytanî olan, kutsalın bütün ifade biçimlerine sahiptir; fakat bu ifade biçimlerine sahip olması, şartsız biçiṁe muhalefet etme biçimindedir ve onları yıkma niyetiyledir. Uçurumun kutsal olumsuzluğu, şartsız biçimin kaybolmasıyla şeytanî olumsuzluk olur. Bununla birlikte şeytanî olan, Tanrısal olanın nesnelerde pek az bulunması kadar az bulunur; tabiatüstü yorumu terk etmek gerekir; fakat, idealist yorumu da terk etmek gerekir. İde-

alist yoruma göre şeytanî olan, ideal biçimlere nazaran bir güçsüzlüktür. Tıpkı inayetle dolu olma olgusu gibi, ecinni olma da bir paradokstur ve bu sonuncu durum birincisi gibi sembolik, hususî bir gücün fenomenlerinde ortaya çıkar. Bir dönemin dinî durumu, tamamen kesin biçimde, Tanrısal olanı düşünme tarzına olduğu kadar, şeytanî olanı düşünme tarzına da bağlıdır. Bu nedenle din, şeytanî olanın merkezi bir sembolünü yaratır, bu da Tanrı karşıtı olandır (anti-Dieu). Bu sembolde, tıpkı Tanrısal olanın sembolünde olduğu gibi din, saf varlığın sentezini kişisel olanın senteziyle birleştirir; fakat burada eksi i şareti bu sembolün önüne konmuştur. Doğrusu evrensel biçime bağlanamayan her hususî biçim şeytanî olabildiği ölçüde, din böylece, bir iç çelişkiye düşer, fakat bizzat evrensel biçimin kendisi şeytanî olamaz; çünkü evrensel biçim, mutlak olarak var olması gereken şeydir. ***Dinî-metafizik düalizm***, şeytanî olan teorisinde bile savunulamaz; şeytanî olan bir ilkedir, fakat bir fikir değildir. Şeytanî olan, ilke sıfatıyla yalnız evrensel fikre karşıtlıkta, yani hususî olanda mümkündür. Fakat şeytanî olan, ilke sıfatıyla bizzat kutsalın gerçekliğine sahiptir.

Şeytanî olan hakkındaki bilinç, Tanrı hakkında sahip olduğumuz bilinçte bir ***kopukluk*** olduğunu varsayar, bu kopukluğun nedeni bağımsız biçimin gizli fiilidir. Tanrısal olanla şeytanî olanı ayıran bölünmüş dinî bilinçte anlamın taşıyıcısı olan Tanrı, anlama düşmanlık taşıyan Tanrı'ya karşı savaşır. Oysa Tanrısal ve şeytanî ayırımını yapmayan bilinçte dinî bilinçte, şeytanî olanla Tanrısal olan özdeştir, anlamın uçurumunun olumsuzluğu (négativité) ile anlamın şartsız temeli özdeştir. Böylece, örneğin ilkel yamyamlıktan en soylu zühde kadar vecd insanının fedakârlığı, şeytanî olanın bilincinde yavaş yavaş farklılaştı ve Molok*,

* Molok: Avusturalya'da yaşayan ve gövdesi tamamen dikenlerle kaplı çöl hayvanı (ç. n.).

şeytanî olanın belli başlı sembolü oldu. Kişisel ve sosyal olanın din tarafından kabulü, daha önceden kutsal fenomeniyle kutsal nesneyi ayırmayan kutsal biçimdeki anlama düşmanlık özelliğini ortaya çıkardı ve bu düşmanlığı şeytanî diye niteledi.

Kutsalın alanında Tanrısal olanla şeytanî olanın karşıtlığı, bizzat kutsal kavramını diyalektik hale getirir. Başlangıçta kutsal kavramı, Tanrısal olanla şeytanî olan arasında bir fark gözetmez. Fakat dinî bilinçte kırılma, şeytanî olanı "şeytanî olan" diye tanıtır tanıtmaz, kutsal kavramı Tanrısal olanla özdeşleştirilir. Kutsal hem akla uygun hem de gerekli şey olur. Bu gelişmenin ***dinî saflık*** kavramında hususî bir yansımasını buluruz. "Tabu" anlamında kutsal, dokunulamaz ve tehlikeli anlamında kutsal, aynı zamanda arı olmayandır. Bu arı olmayan karşısında seküler olan arıdır. Kutsalın Tanrısal ve şeytanî olana bölünmesinden sonra, arı olmayan kavramı şeytanî olana bağlanır; halbuki Tanrısal olan arı olarak ortaya çıkar. Tanrısal anlamındaki kutsal ve profan, eşit derecede arının kategorisine girer. Tanrısal olan ve profan, birlikte şeytanî olana karşıttır. Onlar, biçimi yok eden şeytanîye zıt olarak biçimi birlikte kabûl eder.

3
MANEVÎ HAYAT TARİHİ VE DİNİN NORMATİF KAVRAMI

1- Temel Dini Eğilimler

Tanrısal olanla şeytanî olanın karşıtlığından temel dinî eğilimler doğar ve bu karşıtlık, söz konusu eğilimlerle birlikte din tarihinin tarihsel-kültürel kuruluşunu hazırlar. Fakat bu çok genel hatlarıyla doğru olsa bile şunu kabûl edebiliriz ki dinin özünün hiçbir unsuru hiçbir dinî fenomende eksik değildir; sonuç, olarak her din biçiminde ***'biçimin' ve özün birliği***'ni bulabilmeliyiz. Bu birlik, hem dinî gelişmenin ideal amacıdır hem de başlangıç noktasıdır. Bununla birlikte bu iki durum arasında fark şudur: Biçim ve özün birliği, hareket noktası olarak kut-

salın Tanrısal olan ve şeytanî olan diye ayrılmasına karşı ilgisizdir. Halbuki bu birlik, varış noktası olarak şeytanî olanın bağımsız varlığını ortadan kaldırmış ve onu Tanrısal olana yerleştirmiştir. Başlangıç noktasından varış noktasına doğru olan hareketin nedeni, Tanrısal olanın şeytanî olanla savaşıdır. Tabii olarak başlangıç noktası ve varış noktası arasındaki hareketi, zamanda gerçekleşen hareket şeklinde değil, zihinsel hareket diye anlamak gerekir. Bu başlangıç ve varış noktaları gerçek noktalar değil, zihinsel noktalardır. Gerçeklik, bu iki nokta arasında bulunur; fakat onun bulunuş tarzı bir noktadan diğerine itildiği için her zaman ilerleyen veya gerileyen bir hareketin bulunuşu gibidir.

Biçimin şeytanî karşıtlığının etkisiyle, başlangıçtaki farklılaşmamışlık yerini iki karşıt eğilime bırakır; birinci eğilime ***kutsayan*** eğilim ve ikinci eğilime teokratik eğilim diyoruz. Artık her gerçeklikte kutsalın sezgisine seçmeden varamadığı, fakat belirli gerçeklikleri ve biçimleri ***kutsal özün taşıyıcıları*** gibi gördüğü ölçüde kutsayan tutum, biçimin eleştirisiyle kavranır. Bu durum, bu nesnelere ve bu fiillere kutsallık niteliği kazandırır. Nesneler ve fiiller anlamlarını, sonlu ve şartlı gerçeklikler olarak kendilerinde anlamın şartsız özünün varlığını tecrübe etmemizden alırlar.

Kutsayan tutumun karşı kutbunda ***teokratik*** tutumu buluruz. Bu tutum şeytan karşıtı eleştirinin taşıyıcısıdır. Kutsayan tutuma -gündelik dildeki anlamını biraz da saptırarak- teokratik diyoruz; çünkü o, gerçekliğin biçimlerini davranış ve bilgi aracılığıyla şartsız biçime boyun eğdirmek, Tanrısal olana itaat ettirmek ister. Teokratik tutum, kendi özünün gereği olarak kutsal kişilerin egemenliği gibi görülemez; kutsal kişilerin egemenliği bir bozulmadır; o nedenle, kutsal kişilerin egemenliği gibi anlaşıldığı takdirde teokratik eğilim bozulma olabilir. Teokrasi, belirli kutsayan gerçekliklerin kutsallaştırılmasına karşı çıkar. O, her hususî biçimi eleştirel bir tarzda inkâr eden şartsız biçime itaati gerekti-

rir. Teokrasi, kutsamaya bağlanan her şeytanîyi kutsamaya karşı var gücüyle mücadele eder. O, ***Tanrı'nın hükümranlığı***'nı yerleştirmek ister. Fakat tıpkı kutsayan eğilimde teokratik bir unsur olduğu gibi, teokratik tutumda da kutsayan bir unsur vardır. Kutsal zaruret eğer somut olmak isterse kutsal bir taşıyıcıdan, vahyin bir aracısından gelmelidir ve vahyin aracısı, teokratik gücünden dolayı kutsayan bir kutsamayı kabûl eder. Bu kutsayan unsur, şeytanî olanın yeni bir gelişmesine neden olabilir; söz konusu gelişme kendi sırasında yeni teokratik tepkilere veya bağımsız bir çürümeye, yok olmaya (dissolution) götürür.

Kutsayan temel tutum alanında kutsayan bozulma (dissolution sacramentelle), manevî hayat tarihinin en tartışmalı fenomenlerinden birine, ***'mistisizm'***e götürebilir. Son zamanlarda mistisizmi dinin temel bir tipi yapmaya ve onu ***peygamberî din***'in karşıtı haline getirmeye teşebbüs edildi. Fakat bu karşıtlık kötü anlaşılmıştır. Teokratiğin peygamberî olduğunu söylediğimiz zaman, onu doğru biçimde nitelemiş olmayız; peygamberînin teokratiğe, eleştirel hareket olarak teokratiğe bağlı olduğu doğru olsa bile durum değişmez. En büyük ve en güçlü reform hareketleri peygamberî kişilikler tarafından desteklenmiştir. Fakat bu, teokrasinin özünü hiçbir bakımdan tüketmez.

Diğer taraftan mistisizm hiç de hususî temel bir eğilim değildir. Anlamın şartsız özü her şartlının uçurumu ve biçimidir; mistisizm, bu şekilde olan anlamın şartsız özüyle birleşmeyi ifade eder. Bu anlamda ***mistisizm, her dinin özünde vardır.*** Gerçekte anlamın şartsız temeline doğru yönelme, dinin temel bir unsurudur. ***Hususî dinî fenomen olarak mistisizm*** anlamın şartsız özüyle bir olma teşebbüsünün dinin diğer unsurundan, biçimin kabulünden ayrıldığı yerde ortaya çıkar. Fakat bu görünme, temel kutsayan tutum alanına yönelik dindışı diyalektik eleştiri hususî dinî biçimlerin bir yıkımına götürdüğü yerde ve teokratik iradenin şartsız biçimi gerçekleştirmediği yerde olur. Mistisizm, biz-

zat özü bütün biçimlerin ötesinde kavramaya çalışan radikal vecddir. Mistisizm, bilincin bütün biçimleri aşması olan vecdde veya bilinç temelinde ortadan kalkma olan *'murakabe'*de gerçekleşir. Böylece mistisizm manevî ve kutsayan bir durumdur, biçimle öz arasında ayırım yapmaz; şartlı biçimlere karşı ilgisizdir. O, pek çok noktada teokratik eleştiriyle uyum içinde olsa bile teokrasiyle aynı safta savaşmaz. Sonuç olarak mistisizm, şeytanî olana kapısını açar ve onun gerçek amacı bütün biçimlerin ve hatta kişiliğin aşılmasıdır; bu yüzden mistisizmin amacı hem Tanrısal hem de şeytanî olarak değerlendirilmelidir. Mistisizm bilerek kutsayan tutum alanında kalır. O, amacının objesi olan özü sadece ve sadece kutsayan tutumda kavranmaktan başka bir şey istemez. O, efsaneyi ve tapınmayı eleştirmez, fakat onların her ikisinin üstüne yükselir. Bununla birlikte, mistisizmin biçimlerden yoksun saf özü kavraması imkânsızdır, hatta radikal mistik bazı biçimlere bağlıdır. Mistiğin işi gücü kutsayan sembolleri aşmaktır; fakat o, biçimlerden yararlanır ve onlara nihaîbir derin anlam kazandırır. Mistisizm hususî bir tutum değildir; fakat o, kutsayan tutumun radikal ve eleştirel olarak bilinçli biçimidir. Kutsallaştırıcılık ve mistisizm, bunların her ikisi de şartsıza yönelmiştir, kutsallaştırıcılığın yönelmesi somut ve olgusal biçimlerde olur; mistisizm ise şartsıza bütün biçimleri aşarak yönelir.

Kutsayan tutuma zıt olarak teokratik tutum, zaruret gibi, saf biçim gibi düşünülen şartsıza doğru yöneltilmiştir. Bu sonuncu tutum, tarihsel-dinî gelişme açısından ***reformcu hareketi*** meydana getirir. Kutsayan tutum dinî hayatın ilk hareket noktasını ve her zaman var olan temelini yarattığı halde, teokratik eğilim ifadesini büyük reform hareketlerinde bulur. Bu hareketler, Yahudi peygamberciliği (prophétisme juif), ilk Hıristiyanlık, Müslümanlık, Hıristiyan mezhepleri, özellikle Kalvenciliktir. Bu hareketlerde daima şeytanî olana karşı savaşılır ve adil, sosyal bir düzen (ordre social juste), kişiliğin ahlakî bir biçimi ve Tanrı'yı

doğru bir biçimde bilme istenir. Kutsal nesnelere ve fiillere katılmak suretiyle şartsızla aracısız birleşme reddedilir. Toplum, kutsal özler sayesinde geçerli biçimlere ulaşır. Ahlaki anlamda arınmışlık, kutsala katılmanın ilk şartıdır. Tanrısal olan, sonsuz zarurettir. Fakat teokrasi, kanunu sadece kanun biçimiyle özdeş kılsaydı, din olmaktan vazgeçecek ve bağımsız ahlak veya metafizik olacaktı. Teokrasi din olduğu sürece kutsallığı şartsız zarurette ifade edilen Tanrı'ya, kanunda sunulan Tanrı'ya sahiptir. Ahlâkî ve gerçekleşmiş teokraside, şartsız zaruret ve şeytanî olanın egemen olduğu şartlı gerçeklik arasında tuhaf bir gerilimi buluruz; bu gerilimden dinî umutsuzluk fenomeni doğar; bu gerilim kutsayan eğilimle teokratik eğilimin sentezi gibi olan inayet dinin müdahalesine yol açar. Teokratik-reformcu ilke sonuçta din tarihinin gerçek muharrikidir. Bu ilke kutsallaştırıcılığı ortadan kaldırır ve inayet dininin sentezine götüren yolu açar; kutsayan durum kendi payına, hatta mistik çözümsüzlükte, bütün hareketlerin kaynağı olan sürekli temel verir; kutsayan durumu asla terk edemeyiz ve bütün hareketler çelişkili bir sentezde ona doğru dönerler.

Bununla birlikte teokratik hareket sadece din-içi (intra-religieux) gelişmenin taşıyıcısı değildir. ***Bağımsız kültür***'ün imkânı ona bağlıdır. Gerçekte teokrasi ve otonomi, biçime doğru yöneltildikleri için birbiriyle karşılaşırlar. Otonomi (kültürün dinden bağımsızlığı), biçimi bizzat kendisi için aradığı halde teokrasi, şartsız özün taşıyıcısı olarak biçimi aradığından onlar birbirinden ayrılır.

2- Din Tarihi ve Dinin Normatif Kavramı

Bu duruma yerleştiğimiz zaman din tarihinin eğilimlerini şu şekilde gösterebiliriz: Bütün hareketlerin başlangıç noktası olarak kutsayan manevî durum, Tanrısal olanla şeytanî olan arasın-

daki ayırıma karşı ilgisizdir. Bu duruma ***tabiat dini*** diyoruz. Fakat bu kavram aldatıcıdır; çünkü tabiat hiçbir yerde tabiat olarak saygı görmemiştir. Tabiat semboller verir, fakat sembollerin gösterdiği şey tabiat değildir. Gerçekte tabiî olanla kutsal olanın asla birbirinden ayrı olmadığını bilmekle birlikte, kutsayan manevî duruma bir ***ayırımsızlık dini*** demek çok daha doğrudur.

Teokratik eleştiri kutsayan ayırımsızlığa karşı çıkar; bu eleştiri, her kutsayan özün bağımsızlığının dışlanmasına götürebilir; fakat dinî biçim kazanmış kutsal özü, sonsuz zaruret dini, ***kanun dini*** (religion de la loi) olarak adlandırmak gerekir. Teokrasi tarafından yöneltilen eleştirinin etkisiyle kutsayan din, belirli sembollere tutunabilir ve heteronom olabilir, yani kendinde bulunan kanun unsurunu dışta bırakabilir. Fakat bu somut sembollerin yıkılmasıyla kutsayan din, ***radikal mistisizm***'e kadar götürülebilir. Mistisizm, bütün veriyi aştığı ölçüde, şartlıda her kanunu ve her biçimi dışta bırakmayı gerektiren kanun olsa bile hâlâ kanundur. Sonuçta teokratik eleştirinin etkisiyle ortaya çıkan her durumu, doğrudan kutsayan tutum safhasına zıt olarak dinî gelişme kanununun safhası gibi düşünmek mümkündür. Fakat her hareketin amacı, teokrasinin eleştirel tutumu ve mistisizmin biçimi yadsıması arasında birlik sağlamaktır; bu birlik de somut bir gerçekliğin kutsanmasıyla gerçekleşen birliktir. Fakat, kutsalın birlik olarak bir yerde veya bir şeyde ve zorunlu varlık olarak bulunduğunu kabûl etmek isteğe bağlı değildir; fakat bu birlik, bir müdahale olarak ***inayet dini***'nin ve ***paradoks dini***'nin sentezi olarak yaşanmalıdır. İnayet ve paradoksun sentezi her dinde belli bir biçimde gerçekleşir. Teokratik unsur ne kadar radikal ise bu sentez de o kadar saf ve anlamlı biçimde gerçekleşir ve paradoksun kutsala karşı ilgisizliğe yol açması o kadar zorlaşır. Teokratik ruhun (esprit) kök salmadığı, fakat kutsayan tutumun yok olduğu yerde kutsalın bütün somut varlığını inkâra, radikal mistisizme varırız. Bilincin bütün biçimlerle birlikte dışlandığı bir bi-

linç biçimini gerçekleştirmek istemek mistisizm için çelişkidir; bu çelişki karşısında mistisizm çöker. Oysa inayet kendi paradoksunda yaşayabilir. Bununla birlikte mistisizm, en radikal biçimiyle bile paradoks dini için anlamsız değildir. Boş teokratik yasalcılık, ister bağımsız isterse heteronom olsun, mistisizm onun büyük eleştirisi, din tarihi açısından kesin eleştiridir. Mistisizm kutsal öze doğru, hatta paradoks dininin sürekli arka planına doğru yönelmenin en güçlü sembolüdür.

Din tarihinin yukarıda tasvir ettiğimiz temel eğilimleri ve onların normatif sentezleri, dinler tarihinin kuruluşunda kavramsal aracılık yapmak zorundadırlar. Bu kuruluşun anlamı, farklı dinlere şematik biçimde uygulanmaktan ibaret değildir. Gerçekte hiçbir eğilimi saf halde bulamayız, her dinde bütün eğilimlerin unsurları vardır; fakat üzerinde ısrar edilen konu ve biçimler, durumların her birine göre değişir ve bu değişik ısrarlar ve biçimler, dinler tarihinin büyük çeşitliliğini meydana getirir.

Çeşitli eğilimlerin sentezi sıfatıyla, bir dinî norm kavramının düzenlenmesi iki yoruma karşıttır. Birinci yorum, bir çeşit tipler teorisine göre yapılmıştır, eğilimleri yan yana konulmuş gibi ve eşit değerde gibi kabûl eder. İkinci yorum, bütün eğilimleri eşit derecede içeren evrensel bir dinde ideali görür. Bu yorumların her ikisini de reddetmek gerekir. ***Tipolojik yorum,*** özü bir kural ortaya koymak olan ruhun normatif biliminin yorumu olamaz. Bununla birlikte (her eğilimi içeren ç. n.) ikinci yorum bir ***karmaşık*** din idealine götürür; bu idealde farklı unsurlar sentetik olarak değil, fakat dış ve sonuçta meşru bir organizasyonda bir araya gelirler.

Din tarihinin kuruluşuyla ve dinî norm kavramıyla ilgili genel tanımlar, Tanrı kavramı için ve iman kavramı için kesindir. Kutsal ve kutsalı taşıyanı ayırmayan, kutsayan manevî tutum, sayısız biçimlerde kutsalı sembolize eder, bu sayısız biçimler şartsız biçimde sentezé ulaşamadılar ve bundan dolayı hem Tanrısal hem

de şeytanî bir özellik kazandılar. Bir din kutsalla kutsalı taşıyan nesneler arasında fark gözetmemekte ne kadar çok ısrarlıysa bu ayırımı yapmamaktan dolayı Tanrı'nın gerçek tasavvurlarına o kadar az ulaşır. Nesneler dolaysız görünüşleriyle kutsalın taşıyıcılarıdır. Biçim kendini ne kadar çok kuvvetle kabûl ettirirse kavram ve sezgi birbirinden o kadar çok ayrılır; biz de gerçek politeizm'e o kadar çok yaklaşırız; bu politeizm, en yüksek biçimi biraz da Yunan mitolojisi tarzında olan monarşik bir politeizmdir. ***Politeizm***'in ortadan kalkması, her hususî Tanrısallığın üstüne yükselen ve Nirvana, ahiret, uçurum gibi çelişkili kavramlarda saf özü sembolize eden '***mistik monoteizm***'i doğurur. Fakat tıpkı mistik tutumun kutsayan tutuma bağlı kalması gibi, bu mistik monoteizmde kendinin kaynağı olan politeizm vardır. Bu nedenle mistik monoteizm, politeizmi, politeizm şekliyle terk edebilir veya bütünüyle yeniden ona dönüşebilir. ***Mistik dûalizm***, Tanrı kavramının hususî bir tezahürünü temsil eder; bu düalizme özellikle İran dinlerinde ve ondan etkilenen dinlerde rastlarız. Bu düalizmde eleştiri, bizi bir taraftan Tanrı'yı merkez almaya, öbür taraftan şeytana merkezi bir rol vermeye götürür. Düalizm en yüksek noktada şeytanî olanın karşıtıdır; fakat o, bizzat şeytanî olana boyun eğmiştir; çünkü o, biçimin mutlak birliğini bağımsız iki biçimsel birliğe böler. Fakat şeytanî olan biçimsel bir birlik değildir; fakat biçimi parçalatan ilkedir.

Saf teokrasi aşırı derecede monoteisttir. O, tek Tanrı uğruna pek çok Tanrı'nın varlığını inkâr eder. Biricik Tanrı, şartsız biçimin taşıyıcısıdır, şeytanînin yol açtığı hiçbir kopukluğa hoşgörülü davranmayan kıskanç Tanrı'dır. Bu Tanrı politeist temelinden ne kadar çok uzaklaşırsa, o kadar çok soyut, aşkın ve biçimsel olur. İnayetin gerçekleşmiş, tamamlanmış (accomplie) dini, aşırı monoteizme kadar gider. Fakat o, bu kanun alanında kalmaz; daha çok kutsayan politeizmden bir sembolü ödünç alır; dinî paradoks tam ifadesini bu sembolde bulur: Bu, ***Tanrısal 'aracılık'***ın

sembolüdür. Sonlu, çelişkili biçimde şartsızı taşıyan ve bu nedenle bizzat kendini sonlu sıfatıyla dışlayan şartlı, insan olan, alçalan ve ölen Tanrı'nın görülmesi: İşte bunların her biri her dinde bulunan dinî sırlardır. Bu sır mister dinlerinde merkezi bir yer işgal eder ve Hıristiyanlık'ta din tarihi adına kesin bir statüye yükseltilmiştir. Tabii olarak, sembolün sembol sıfatıyla amacı kesinlikle bir dinin yükselmesi ve güçlendirilmesi değildir. Din tarihinin eğilimlerinin sentezi, sadece radikal teokratik eleştirinin şeytanî her unsuru Tanrısal aracıdan dışta bıraktığı ve Tanrısal aracıyı şartsız biçimin taşıyıcısı yaptığı yerde gerçekleşir. Orada sadece tekelci monoteizm, Tanrısal aracıda şeytanî olanla bozuşma tehlikesi olmadan politeist bir unsuru kabûl edebilir; böylece bu monoteizm, inayet dini olmak için kanun dinî olmaktan vazgeçer. Bu sembolün somut bir biçim altında sunulması, dinin normatif teorisinin merkezî görevini, teolojiyi teşkil eder.

Aynı kutupsallıkların ve aynı sentezlerin iman kavramı için de değeri vardır. Kutsal fenomeniyle kutsal nesneyi ayırmayan kutsayan manevî durumda iman, bağımsız inançsızlıktan ayırt edilemez. Bütün nesnelerin kavranması imana götürür; çünkü onlar şartsızın aracılarıdır. Bir inançsızlık unsuru, biçimsel eleştirinin etkisiyle imana zorla girer; bu unsur aynı zamanda biçime bağımsız bir itaattir ve batıl inançlar gibi pek çok sayıda iman biçimlerinin de belirgin niteliği olur. Batıl inanç, teokrasi tarafından ve bağımsız biçim tarafından şeytanî olana geri gönderilmiş imandır. Mistisizmde iman ortadan kaldırılmıştır. İmanın yerini şartsız özle birleşme, imanı aşan birleşme almalıdır. Nesnelerin hususî biçimleri çelişkili biçimde iman objeleri olmazlar; fakat ortadan kaldırılmışlardır. Bununla birlikte mistik tutum, aynı zamanda inanan tutumdur. O, son biçimi, varlık ve bilinci dışlayamaz; sadece son biçime zorla girer. Radikal teokraside bütün sonlu biçimlere karşı inançsızlık ve şartsız biçimle iman arasında gerilim ortaya çıkar. Bu durumda bir iman mücadelesi ortaya çıkar; bu

mücadele sadece iman ve inançsızlık arasındaki uzlaşmayla veya paradoksa inanmakla sonuçlanır. Paradoksa inanma, şartlı bir biçimde şartsız özün varlığını tasdik eder, biçimin şartsız zaruretini kabûl eder. İşte bu, imanın iç antinomisinin çözümüdür.

Felsefenin görevi, paradoks dininin hangi somut sembole bağlanması gerektiğine karar vermek veya daha doğrusu hangi somut sembolün, dinin normatif kavramı için temel olduğuna karar vermek değildir. Buna karar vermek, zorunlu olarak imandan hareket eden teolojinin görevidir, çünkü teoloji somut bir sembolün kabülünü içerir. Fakat bunun için teoloji, din felsefesinden daha az evrensel olmamalıdır. Teoloji, iman muhtevasının çelişkili, sembolik özelliğini kavradığı zaman şartsızın "hayır"ı altına yerleşmek zorundadır. Teoloji, şartsızın her sembole karşı "hayır"ının sezgisine kendi sembolünde sahip olmayı ne kadar çok başarırsa, paradoks dinindeki durumu o kadar çok derinleşir.

3- Bağımsız Kültürde Dini Eğilimler

Anlamın analizi, kültürün amacı bakımından değil, fakat özü bakımından dinî olduğunu gösterdi. Sonuç olarak din-içi gelişmede bulduğumuz temel eğilimlerin aynısını kültürde de bulmak mümkün olmalıdır. Kültür ve din arasındaki fark sadece şudur: Kültür, her biçime karşı şartsızın takındığı olumsuz tavrı takınmaz; çünkü kültür, ferdi biçimlere ve onların kanunlarına doğru yönlendirilmiştir. Bu nedenle dinî vecd ve objenin vecdi sembolik özelliği yerlerini kültürel gerçekliklerin coşkusuna ve öznel olarak yaratıcı niteliğine bırakmak için ortadan kalkarlar. Fakat hatta ***coşku*** ve ***yaratıcılık*** vecdin bir unsurunu, biçimi parçalayan bir unsuru içerir. Bununla birlikte bu unsur, biçimin üstüne yükselmez ve gerçekleşmiş biçimin şartsızın uçurumunda kaybolup gitmesine izin vermez. Coşmuş, yani Tanrısal doluluk kelimesi, dinî anlamı çağrıştırır. Fakat bu kelime gitgide temel

dinî anlamından ayrıldı ve dinî tutumla kültürel tutumu birbirinden ayırmak için yararlı bir kavram olarak ortaya çıktı.

Bu farka rağmen, din-içi alanda ortaya çıkardığımız farklı eğilimler arasındaki karşıtlık, kültürde etkin biçimde var olmaya devam eder. Dinde başlangıçta kutsal olanla olmayan diye bir ayırım yoktu. Bu ayırım sonradan ortaya çıktı. Oysa kültürde bu ayırım ta baştan beri vardır. Bu açıdan kültürle din arasında bir benzerlik yoktur. Gerçekte bu manevî durumun özelliği tam olarak şu olgudur: Biçim kültürde anlaşılamaz. Paradoks dinini kültürde de bulmuyoruz; paradoks dininin özü, şartsız özün taşıyıcısının hususî bir biçim olmasıdır; sonuçta paradoks dini, yeniden dinî kültürün ötesinde yer alır ve dinî olanla kültürel olanın bir sentezini verir. Kutsayanın ve teokratik olanın karşıtlığını, dinî alanda, bu alan biçimin eleştirisine maruz kaldığında ortaya çıkan bir karşıtlığı sadece kültürde açıklayabiliriz.

Kutsayan eğilimle benzerliğinden dolayı kültür, ***panteizmin temel 'tutumu'***nu yaratır. Teokratik eğilimle benzerliği olduğu için kültür, eleştirel akılcılığı yaratır. Tıpkı din tarihinin kutsayan kutupla teokratik kutup arasında gidip geldiği gibi, nihaî amacı açısından düşünülen kültür tarihi, panteizm ve eleştirel akılcılık arasındaki karşıtlıkta hareket eder. Bu iki eğilimin dinî özelliği sorununa şu şekilde cevap vermek gerekir: Din tarihindeki bu iki biçimden birini benimsemek ve diğerini reddetmek asla kabûl edilemez. Eleştirel akılcılık, zaruret olarak, mutlak senteze olduğu kadar panteizme de yöneltilmiştir. Ve panteizm, şartsıza, şartsız sıfatıyla ne kadar uzaksa etik akılcılığa da o kadar uzaktır; çünkü panteizm etik akılcılık gibi, biçimin tam sentezine karşı şartsızın olumsuzca davranışını onaylamaz. Panteizm dine etik akılcılık kadar uzaktır. Fakat her ikisi de din sayesinde yaşarlar. Bununla birlikte panteizm ve etik akılcılık arasında bir fark vardır. Çünkü bağımsız kültür bütünüyle teokratik ve biçimsel eleştiri alanında yer alır ve biçimsel eleştiriyle birlikte kut-

sallaştırıcılık karşısında ortak bir karşıtlığa sahiptir. Böylece kültürün içinde, panteizmin ve eleştirel akılcılığın karşıtlığı gibi, kutsayan ve teokratik karşıtlığı ortaya çıkar ve tutarlı, kültürel tutumun akılcı-eleştirel tutum olması buradan kaynaklanır ve gerçekte kültürel tutum, kültürel otonomi (kültürün dinden bağımsızlığı) nin kökü olan biçimin sonsuz araştırmasını açıkça ortaya çıkarır. Buna karşılık panteizm, yani dünyayı anlamın gerçekleşmiş birliği olarak kabul etme, nesnelere bir çeşit kutsallık verir. Panteizm bunu kutsayan ayırımsızlık modu altında yapmaz; çünkü panteizm biçimsel eleştirinin sınamasına maruz kalır; fakat bununla birlikte, öyle olur ki, sonuçta panteizm biçimin birliğine karşı yapılan sonsuz şeytanî muhalefeti ihmal eder ve anlamın şartsız uçurumunu unutur. Panteizm bir idealizmdir. Fakat idealizm olarak şeytanînin realitesi tarafından geçersiz kılınmıştır ve o, karamsar ve şeytanî bir dünya görüşüne dönüştürülmüştür. Sonuç olarak panteizm yalnız mistik monoteizmin özü tarafından desteklendiği sürece yaşayabilir. Bu öz ne kadar tükenirse, -ve o, biçime doğru yönelmenin ardından tükenmek zorundadır- panteizm o kadar çok idealist ve temelsiz olur.

Fakat akılcılığın da kendi kendine yaşamaya gücü yetmez. Gerçeklik olmayabilen sonsuzluk iddiası (exigence) ona, gerçek teokraside yaşayan kutsayıcı özünü kaybettirir. Gerçek teokrasinin yerini natüralist bir biçim altında şeytanî almıştır; kültür yıkıntıya uğramıştır ve o bir anarşi döneminden sonra yeni kutsayan ilişkileri özler. Grek kültür tarihinde ***bağımsız biçimin trajedisi***, radikal otonomiye götüren köklü yol hakkında dinler tarihinin verebildiği en büyük ve en önemli örneği teşkil eder. Tıpkı panteizmin kutsayan sayesinde yaşaması gibi eleştirel akılcılık da teokratik olanla yaşar ve panteizm de, eleştirel akılcılık da kendilerine ait olan bu temeli bütünüyle terk ettikleri zaman ortadan kaldırılırlar.

Bağımsız kültür, paradoks dininin bölgesine geçmek zorunda kalmıştır. Somut sembol sayesinde kültür, aynı zamanda, boşlu-

ğa ve sahte idealist tamlığa götüren eleştirel sonsuzluğundan kurtulmuştur. Somut sembolde şartsızın bulunuşunun sezgisine sahip oluruz ve bu varoluşu tecrübe ederiz; şeytanî karşıtı mücadele burada ortaya çıkar ve somut biçimde gerçekleşir. Tersine, kültürün otonomisi, inayet dininin kutsayan bir heteronom biçime kadar gerilemesinin kesinlikle engellenmesidir. Bu bakımdan otonomi iki eğilimde; kutsayan eğilimde ve teokratik eğilimde etkindir. Panteist eğilim, somut sembol tarafından heteronom bir daraltılmaya engel olur. O, merkezî sembolden bütün gerçekliğe giden kutsayanın bir yayılmasını gerçekleştirir. Panteist eğilim, idealist olarak kalmadan biçime bağlanan; fakat somut sembolde imanın gerçek temeline sahip, ***bir her şeyi kutsama*** (pansacamentalisme) yaratır. Diğer taraftan akılcı-eleştirel motif, teokrasinin şekillendirici gücünün din-içi bir alana indirgenmesine engel olur; akılcı-eleştirel motif daha ziyade teokrasinin şekillendirici gücünü bütün anlam alanlarının gerçekliğini biçime itaat ettirmek istemeye götürür. Fakat bu görevde teokrasi somut bir sembol tarafından desteklenmiştir; somut sembol anlamı verir ve sonsuz aklî eleştirinin boşluğunun teokrasiyi yutmasına engeldir.

Böylece, dinin ve kültürün bütün temel unsurları paradoks dininde karşılaşır ve ***manevî teonom durum***'u yaratırlar; manevî teonom durum, anlamın her aktüelleştirmesinin amacıdır, anlamın özünden ayrılmayan bir amaçtır.

DİNİN KATEGORİLERİ

1
TEORİK ALANIN DİNİ KATEGORİLERİ

1- Efsane

Dinin özüyle ilgili teorinin temel sonucu şunun anlaşılmasıdır: Din, diğer fonksiyonlar gibi bir fonksiyon değildir; fakat ruhun, bütün fonksiyonlara dayanak olan şartsıza doğru yönelmesidir. Din kategorileriyle ilgili felsefî bir teori, bundan sonra, anlamın hususî alanlarında dinî olanın ortaya çıkışıyla meşgul olmak zorundadır. Bu teori, şu soruların cevabını verebilmelidir: Dinî objeler, farklı alanlarda hangi kategorilerle teşkil edilirler? Bu kategoriler, dinin tarihinin eğilimlerine göre nasıl değişirler, kültürel ve profan kategorilere nasıl bağlanırlar? Ve yine bu kategoriler, dinin normatif kavramı sayesinde nasıl bir normatif kavrama dönüşürler? Din Felsefesi adlı bu kitabımızın birinci bölü-

münde dinin özünü ele almıştık; burada, dinin bütün anlam alanlarında eşit derecede etkin olduğunu göstermiştik ve ***din kategorilerinin genel teorisini*** ortaya koymuştuk. İkinci bölümde buna zıt olarak kategorilerin hususî teorisini incelemek söz konusudur, bu teoriyi fenomenlerin felsefî teorisi gibi düşünebiliriz. ***Din kategorilerinin hususî teorisi,*** anlam fonksiyonlarının yapısına göre bir teorik ve bir de pratik olmak üzere iki bölüme ayrılır. Teorik bölüm ***dinî metafizik*** kategorilerini; pratik bölüm ise ***dinî ahlâk*** kategorilerini inceler. Gerçekte metafizik, şartsıza doğru teorik yönelme ve ahlâk ise şartsıza doğru pratik yönelmedir.

Teorik alanda felsefeyi efsaneden ve felsefeyi vahiyden ayrı tutuyoruz. Vahiy, altında dinî objenin dinî imana teorik tarzda verildiği biçimdir. Efsane altında vahiy muhtevasının ifade edildiği biçimdir.

Efsanede şartsızın mantıkî kavranması ve estetik kavranması birleşmişlerdir. Efsane yalnız estetik değildir: O, doğruyu ve gerçeği ifade etmek ister ve o sadece mantıkî değildir: Şartsızın özünü sezgisel biçimde kavramak ister. Her ikisi (mantıkî ve estetik) asli bir efsanede birbirine çok bağlıdır.

Bir din, kutsayan ayırımsızlığa (indifférence sacramentelle) ne kadar çok yaklaşırsa, her şeyin sezgisi efsanevi bir özelliğe o kadar çok sahip olur; öyle ki sonuçta bu bağlamda efsaneden söz etmekte tereddüt ederiz. İşte burada gerçek bir efsane bulamayışımızın nedenleri: Her gerçeklik dolaysız, efsanevi bir özelliğe sahiptir ve daha sonra sekülerleştirilecek şey sembolik, kutsalı ifade etmek için yeterli bir güce sahip olur ve nihayet kutsal ve profan arasındaki karşıtlığın gerçek anlamı olmaz. Sadece teokratik eleştirinin ve bağımsız biçimin dünyevileştiren etkisi ortaya çıktığı zaman; kavram, hususî olanı genel olana bağladığı zaman ve dinî kişilik tabiata mistik bir tarzda itaatin üstüne yükseldiği zaman, -evet sadece o zaman efsane kavramı somut bir biçim alır.

Kutsal, bütün dikkatini kişisel varlıkları Tanrılar gibi kabûl edilen aşkın *Geştaltlar*'da toplar; halbuki kutsal nesneler ve kutsal insanlar sadece, Tanrısallığa muhalif şeytanî varlıklar olmaya veya vahyin aracıları, dolaylı bir kutsalın taşıyıcıları olmaya mahkûm edilmişlerdir. Bu durum, büyük kültürel dinlerin ***mitoloji***'sini teşkil eder. Bu mitolojide üstün bir kutsallık alanı, çoğu zaman monarşik bir zirveyle birlikte Tanrıların dünyası, değersiz ruhlar ve şeytanlar alanına egemen olur; bu sonuncu alan şahısları ve nesneleri hiyerarşik derecelere göre kutsallaştırmaya götürür. Bu politeist mitolojiye iki cepheden hücum vardır: Bu hücumu yapanlar, bir taraftan bu efsanenin mistik boşluğa (vide mystique) götüren bölünmenin (désintegration) din-içi süreci olduğunu söyleyenlerdir; öbür taraftan efsaneyi tamamıyla dışlamak isteyen teokratik eleştiri taraftarlarıdır. Her iki hücum, efsanenin monarşik eğilimlerinden yararlanabilirler. Mistisizm efsaneyi gerçekten reddetmez; fakat soyut sembolleriyle onun içini boşaltır. Bu nedenle mistisizm efsaneye, özellikle de efsanenin hiyerarşik biçimlerine katılabilir; ***hiyerarşik biçimler***'de mistisizm, örneğin Yeni Platonculuk'ta olduğu gibi, hiyerarşinin en yüksek derecesi olarak görünebilir. Buna karşılık teokrasi, efsaneye karşı öyle bir güçle savaşır ki onun adını kendi sembolleri uğruna reddeder. Teokrasi, dininin genel bir kategorisi olan efsaneviyi, kutsayan-şeytanî olanın hususî bir özelliği gibi düşünür. Fakat din olan teokrasi, kanunların bildirilmesi olan teokrasi, Tanrı'dan ve O'nun fiilinden söz eden teokrasi, efsanevi sembollerden kaçınamaz. Teokrasi, kutsalın aşağı alanlarına karşı, yarıtanrılara ve şeytanlara karşı, kutsal şahıslara ve kutsal nesnelere karşı hususî bir ısrarla mücadele eder. Bununla birlikte teokrasi, böyle kavramları izlediği yerde onları kutsayan ve efsanevi kutsallıklarından soyutlar; bu kavramlar o zaman dünyanın teokratik bir görünüşünün yerleştirilmesinde görevli olur; onların kut-

sallıkları saf biçime itaatlerinden ibarettir. Fakat sonlu realitelerinin hiçbirinin özünde kutsallık yoktur.

Paradoks dininde efsanevi unsuru yeniden, fakat teokratik eleştiri alanında kabûl ederiz. Tanrısal-içi (intra-divin) bir gerilimin ve Tanrısal diriliğin sezgisi, saf teokraside Tanrı'ya ait olan soyut ve meşru özelliği aşar. Paradoks dini, bütün efsanevi-şeytanî unsurların dışlandığı ve Tanrısal birliğin tam anlamıyla ifade edildiği bir efsaneyi arar.

Bağımsız kültürde efsane metafiziğin denetiminden geçer. Biçimin aklî biçimleri, kutsal sembolleri bazen mantıkî bir biçim, bazen estetik bir biçim altında ele geçirir ve aklî biçimler kutsal sembolleri kültürel yaratımlara dönüştürür. Metafizik canlı bir şeydir; fakat bunun için metafiziğin yaratmalarında kutsal özün bulunması, kutsayan unsurun korunması gerekir. Büyük metafizik, amacı öze değil de biçime doğru yönelmek olduğu zaman bile efsanevi güçlerle doludur. Fakat bu biçimsel amaç, yerini aklî bilim ve sanat alıncaya kadar metafiziğe daima özünden bir şeyler kaybettirir. Rasyonel metafiziğin eleştirisi krizdir. Bu krizde biçimden hareketle şartsıza yönelmeyi ifade edemeyeceğimizi açıkça anlarız. Artık gerçek bir efsane olmayan; fakat gerçek bir bilim, gerçek bir sanat da olmayan metafizik, aklın eleştirisi karşısında çöker. Ve bununla birlikte, kaybolmuş efsaneye yeniden dönmek mümkün değildir. Bilimin ve sanatın aklî biçimleri kabûl edilemez. Yine de aklî biçimler, efsaneyle ilgilerini ne kadar çok keserlerse biçim araştırmasında asla verimli olmazlar ve ruhun onlarda yaşaması çok az mümkündür. Yeni bir efsane arzusu böyle büyür; bu yeni efsanede aklî biçimler, şartsız özün sembolleri olur. Bir teonom metafizik isteği böyle büyür.

Dinî dogmaların yaratılması teonom bir metafiziğin araştırılmasıdır. Tarihsel gelişme, özellikle dinî otoritenin gelişmesi, ***dogma kavramı***'na heteronom bir özellik verdi. Dogma, bağımsız kültürün hücum ettiği temel konudur. Fakat bu karşıtlığın ger-

çek temeli yoktur. Her efsanenin sembolik özelliğinin sezgisine sahip olursak ve eğer efsanede biçimin sonsuz ve bağımsız araştırmasını tanıma imkânını kabûl edersek dogmayı istemekte yeniden özgür olabiliriz. Dogma, teonom metafiziğin veya efsanenin bağımsız semboller halinde ifade edilen teorisidir. Dogma, bütün çağların merkezî, sentetik bir görevidir.

Efsane üç farklı yönde ortaya çıkar: *'Varlık'*ın efsanesi olarak, 'tarih'in efsanesi olarak ve *'mutlak fikri'*nin efsanesi olarak; veya efsane dilini kullanmak gerekirse yaratma, kurtuluş ve gerçekleşme olarak. Bu üçlüde her gerçekliğin iki kutbunu ve bu kutupların şartsız açısından ideal birliğini kavrarız. Bu kavradıklarımız dolaysız biçimde var olan şey, yani anlamı gerçekleştiren ruhtur, varlığın ve ruhun gerçekleşmiş birliğidir. Bu üçlünün öğelerinden birinin yok olması efsanevi gücün çöküşünün bir işaretidir. Şartsızın şartlıyla ilişkisi tam anlamıyla bu üçlünün birliğinde gerçekleşir ve gerçek bir simgeye yine onların birliğinde ulaşırız.

2- Vahiy

Vahiy, anlam biçimine şartsız özün müdahalesidir. İman, daima bir vahye imandır. Çünkü iman, şartsız özün şartlı biçimlerde kavranmasıdır. Bağımsız inançsızlık hiçbir vahyi tanımaz; fakat sadece biçimin bir yaratmasını tanır. Fakat hatta her gerçek yaratmanın ardında bile bir vahiy vardır; gerçekten her yaratma, vahyin hakkında bilgi verdiği, haber verdiği özle yaşar. Heteronom iman vahyin müdahale özelliğini görmez. Bu iman, vahyin mutlak özelliğini vahyin aracısına verir, böylece biçimin bağımsız yaratmasını ortadan kaldırır. Vahyin heteronom yorumuyla bağımsız inkârı arasındaki mücadeleyi sadece ***vahyin çelişkili ve sembolik özelliğinin*** sezgisiyle önleyebiliriz.

Kutsalla kutsalı taşıyan nesneyi ayırmayan kutsayan tutum, vahiy ve biçimin yaratılması arasında hiçbir fark görmez. Vecd niteliklerine sahip her şey vahyin bir taşıyıcısıdır; oysa bu niteliğe sahip olmayabilen hiçbir gerçeklik yoktur. Her gerçeklik şartsız özün taşıyıcısı olabilir. Biçimin eleştirisinin etkisiyle nesneler, her zaman açınlayıcı (révélateur) niteliklerinden daha çoğunu yitirirler. Vahiy, ***vahiy mucizesi*** sayesinde gerçekleşen Tanrısal varlığın hususî bir fiili olur. ***Vahyin belgesi*** Tanrı'nın daima mevcut tezahürünün yerini alır ve bu belge Tanrısal ***ilham*** sayesinde vardır. Vahiy belgesi, pek çok şeytanî karşıtı (anti-démoniaque) mücadelenin ardından, özellikle tam bir teokrasi alanında kesin bir anlam kazanır. Vahiy belgesine teokratik monoteizmin tekelciliği verilir ve o, gerçekte ***vahyedilmiş kanun***'un (dinin) taşıyıcısı yapılır. Fakat iman, kutsalın aracısız var olmasını ister. İman kanunu değil, ruhu ister. Fakat o, vahiy belgesinin otoritesine bağlandığı için vahyin otoritesini inkâr etmeden, geçmişin vahyedilmiş özünü mevcut kılmaya çalışan ***kutsal tefsir***'i yaratır. Doğrusu geçmişle ilişki bazen koparılır; bu koparmadan amaç bu ilişkinin yerine bir vecdi koymaktır; vecd, vahye dolaysız biçimde ulaşır ve *iç söz*'ü tanık göstermek için lafızla mücadele eder. Fakat vecd, geçmişin teokratik mücadelesini ve sonuçta vahiy tarihini inkâr ettiği anda şeytanî bir sübjektivizme düşer.

Mistisizm, hususî vahiyler alanının üstüne yükselir. O, bütün hususî biçimlerin ve bütün hususî vahiylerin üstünde yer alan mutlak vahyi ister. Ve o, vahyedilmiş metinlere gereken değeri vermez; bunu yaparken de onların yerine kendi vahiylerini koymak için eleştirel bir tavır takınmaz; fakat mistisizmin amacı, hususî vahiylerin ardındaki, ezeli vahyi bulmaktır.

Paradoks dini, vahyin somut bir sembolünde teokratik tekelcilik ile kutsayan dolaysızlığın (immédiaté sacramentelle) birliğinin sezgisine sahiptir. Bunun en anlamlı örneği ruh konusunda-

ki Saint Pavlos'un doktrinidir. Ruh, vahyin dolaysız olarak var olan taşıyıcısıdır; o, otantik vahyin bütün ayırt edici özelliklerine sahiptir. Bu özellikler vecd özelliği, mucize ve ilham özelliğidir. Fakat bu özellik aynı zamanda İsa'nın teokratik özel sembolüne bağlanmıştır. Bu bağlanma, ruhun bir düzensizlik ruhu olmasına ve şeytanî sübjektivizme düşmesine engel olur. Bu ruhun iki fiili ***gnosis*** (irfan) ve ***agape*** (sevgi)dir, teonom bilginin ve teonom toplumun yaratılmasıdır. Biçim ve öz köklü biçimde birleşmişlerdir; vahyin ideal sentezi açıkça ifade edilmiştir.

Bütün din-içi kavramalar, vahiyde şartsız özün biçime müdahalesini görmek konusunda anlaşmışlardır. Fakat vahyi, vahyin özel (exclusif) ve belirli bir taşıyıcısıyla ne kadar çok sınırlarsak vahiy kavramını heteronom yapma tehlikesiyle o kadar çok karşılaşırız. Bu durumda mucize hususî tabii bir olay olur; ilham ise bilincin biçimini ortadan kaldıran tabiatüstü bir iletişim olur; bütün vahiy, biçimin bağımsız birliğinin tersini söyleyen, ona karşı çıkan ve biçimin bağımsız eleştirisini ve biçimin yaratılmasını dışta bırakan özel bir biçim olur. Otonominin (kültürün dinden bağımsızlığı) ***dinî heteronomi*** karşısında en güçlü muhalefetini tecrübe ettiği nokta burasıdır. Otonomi, mucizeyi tabiatüstü olduğu için, yani biçimi yıkan olay olduğu için reddeder; aynı şekilde, ilhamdan yardım alarak bilincin birliğini ortadan kaldıran bilgiye tabiatüstü nitelik verir ve bütün vahye dayanarak, bağımsız biçimlerin üstünde hususî bir biçim meydana getirir. Fakat otonomi fazladan bir adım daha atar. O, şartsız özün müdahalesinin yerine ***bağımsız yaratma***'yı koyar. Vahyin yerini biçimin rasyonel araştırması almıştır; şartsızın öne alınmış (anticipée) varlığının yerine, şartsızı yaratmak isteyen fiil geçmiştir. Fakat şartsızı yaratamayız. Vahyi, anlamın bağımsız kültürel gerçekleşmesinde eritmek teşebbüsü veya ***vahiy tarihini kültür tarihi***'nde eritmek teşebbüsü, vahyi dışlar ve sonuçta kendini dışlar.

Gerçekte ruh, sadece vahyin özü onda etkin olduğu ölçüde yaratıcıdır.

Vahyin otonom doktriniyle heteronom doktrini arasındaki karşıtlığı, biçime özün müdahalesi gibi olan vahyin ayırt edici özelliğinin sezgisine sahip olmakla aşabiliriz. Mucize, vecdî sembolik bir güce sahip tabii bir fenomendir; ilham, vecdî-sembolik bir güce sahip ruhun gerçekleşmesidir ve vahyin taşıyıcısı, vecdî-sembolik bir güce sahip kişiliktir. Fakat vecd ve sembolik güç, biçimin ***yok edilmeler***'i değil, biçime ***müdahaleler***'dir. Vahiy adına bağımsız rasyonel eleştirinin yapılmasına engel olamayız; hatta eleştiri, vahyin taşıyıcılarına ve en kutsal belgelerine yöneltildiği zaman bile engel olamayız. Diğer taraftan hiçbir eleştiri, imana ve sembolik özelliğe dayanan vahyin bir taşıyıcısının haber verici özelliğini ortadan kaldıramaz. Sadece din-içi ve şeytanî karşıtı eleştiri sembolik gücü ve imanı yıkabilir.

Vahiy kavramının paradoksu, entelektüalizm yönünde yapılacak yanlış bir yorumu imkânsız kılar. Vahiy hiçbir tarzda ***objektif bilginin iletilmesi,*** bildirilmesi değildir. Vahyin bu entelektüalist yorumu, zorunlu olarak, Tanrı kavramını nesnelleştirmeye yol açar ve bu yorumu sadece şartsızı kavrayan her kavramın sembolik özelliğinin sezgisiyle aşabiliriz. Vahiy kavramının paradoksu vahye teonom iman yolunu açar.

Vahyin kesinliği sorununa böyle cevap verildi. Vahye imanın her fiili iki şey içerir: Şartsız öze doğru yönelme ve içinde Şartsızınşanlaşıldığı sembolik biçim. Şartsız öze doğru yönelme, ***şartsız bir 'kesinlik'***e sahiptir; imanın kesinliği mutlak olarak temel kesinliktir. İmanın kesinliği hiçbir biçimde nesnel bir gerçekliğe yönelmediği için biçimin eleştirisi tarafından şüpheli hale getirilemez. Bu kesinlik daha ziyade, her biçimsel kesinliğin ve her biçim eleştirisinin imkânını temellendirir. İmanın kesinlik arayışı, bilincinde olalım veya olmayalım, her bağımsız fiilde etkindir; o

aynı zamanda şüphede etkindir ve bu arayış çoğu zaman özellikle şüphede güçlüdür. Buna karşılık, içlerinde vahyin sezgisine sahip olduğumuz semboller tamamen başkadır. Semboller tamamen biçimin eleştirisine boyun eğmişlerdir ve onların kesinliği, her manevî fiilin sahip olduğu ikna etmenin kesinliğidir. Fakat dinî kesinliğin derinliği, şartsızın saygınlığını başka hiçbir gerçekliğe vermemek için, kendi sembollerinin kesinliğini hayır altına yerleştirmesinden kaynaklanır.

3- Pratik Alanın Dini Kategorileri

1- Tapınma

Tapınma dinî davranışın özüdür; şartsız, pratiğe bu davranışla geçirilmelidir. Her dinî davranış tapınma davranışıdır. Fakat her dinî davranış aynı zamanda imana dayalı bir davranıştır. Her imana dayalı bir davranış sonuçta tapınma davranışıdır. Bu ***tapınma genel kavramı*** bütün dinî davranış biçimlerin için geçerlidir; imana dayalı bilgi biçimiyle efsane arasındaki benzerliği açıklayabilir.

Efsane ile tapınma'nın ilişkisi öyledir ki, her tapınma fiili efsanevi bir içeriğe sahiptir, her efsanevi obje tapınma konusudur. Tapınmada efsane ve efsanede tapınma olmasının temelinde her ikisinin de iman özelliği taşımaları vardır. İman için hiçbir pratik fiil yoktur ki bir sembolde şartsıza doğru yönlendirilmiş olmasın ve iman açısından hiçbir pratik fiilin yönelmediği, şartsızın sembolü de yoktur. Sembolik içeriği olmayan fiil sübjektif duygudan ibarettir. Pratik fiili olmayan sembol nesnenin objektifliğinden ibarettir. Her iki durumda, bir iman tutumuna, yani biçime zorla giren şartsızın bir varoluşuna ulaşmayız. Bunlar, inanmayan kutsalın "öznelleştirilme"sinin veya nesnelleştirilmesinin iki durumudur.

Kutsalla kutsalı taşıyan nesneyi ayırmayan, kutsayan manevî durumda tapınma fiili profan fiilden ayrılmaz. Nesnelerle ve insanlarla bütün pratik ilişkilerin kutsayan bir niteliği vardır ve bu ilişkilerin kurulmasını sağlayan da kutsalın varlığıdır. Bütün nesnelerin sembolik bir özelliği olduğundan, hatta nesneler teknik bir kullanıma yaradığı zaman bile bu nesnelerle ilişki imana dayalıdır. İnanan kişinin davranışının amacı, bu ister kendini ona terk etmekle ister onunla birleşmekle olsun, nesnelerin kutsal temeliyle birlik olmaktır. Bu şekilde, tabiatta ve toplumda yapılan gündelik hayatın fiilleri ve ruhun fiilleri kutsal bir anlam kazanırlar. Kutsal amaç ve profan amaç birbirinden ayrılmaz. Bu, akılcı psikolojinin istediği şekilde, kutsal amaçlar profan amaçların hizmetine verilmiş gibi bir izlenim uyandırmamalıdır. Daha ziyade, profan, profan sıfatıyla henüz var değildir. Günlük hayatın fiilleriyle dinî tapınma arasında ortak olan şey, yararcı değer taşımadır ve bu durum her ikisine de uygundur. Dinî nitelik ilk değildir; halbuki yararcı nitelik eklenen ve ikinci bir şeydir. Aslında ikisi de birbirine bağlıdır. Tabii olarak kutsalı inanmayan biçimde bir kullanma imkânı vardır; fakat bu imkân asli ibadetin özü değil, fakat özünün değiştirilmesidir.

Tapınmanın iki temel fiili, kendimizi verdiğimiz ve kendimize kabûl ettiğimiz kutsalla birleşme ***kurban*** fiilinde, merkezi tapınma sembolünde bir arada bulunurlar. Sembol, şartlının kendini şartsıza terk etmesidir. Şartsızla birlik olma varsayımı şartlının ***kendinden vazgeçmesi***'dir, şartlı biçimlerin ve onların şartlı ilişkilerinin dışlanmasıdır. Bu durumun ortaya çıktığı yerde şartsızın gücüyle dolu olmak, fiili şartlı ilişkilerde görünen güçle ***dolu*** olmak mümkündür: Tanrı'nın lütfu kurbanla kazanılır. Burada akılcılığın yanlış yorumu ortaya çıkar ve kötü kullanımı kurallaştırır. O, kurbanı "do ut des" (başkasına ver ki Tanrı da sana versin) şemasına göre rasyonel davranış (marche) olarak yo-

rumlar. Fakat gerçek kurban, her gerçeklikte bulunan şartsızla birleşmedir. Kutsalın daima hem bir negatif, feragat gerektiren yanı ve hem de hayata doluluğunu veren pozitif bir yanı vardır.

Kurban eden kişinin kutsalla birleşmesi, kurban objesinde kutsalın bulunmasına ve kutsalın kurban eden kişiyle irtibatına bağlıdır. Bu, özellikle kutsayan gücün dolaysız bir kabûl edilmesi (réception) anlamına gelen kurban yemeğinde (repas sacrificiel) gözle görünür biçimde vuku bulur. Son dönem politeizminde sosyal tasavvurların karmaşıklığı ne kadar çok özümsenmişse, kurbanın bağış yanını ve alıp kabûl etme (réception) yanını o kadar çok ayırırız. Paradoks dininde, çelişkili biçimde, kurbanın asli anlamını yeniden buluruz.

Kurban tabii olarak bir vecd özelliğine sahiptir. O, dünyevi amaçlara müdahale eder. Bu, kurban edenin bilincinin vecdi tutumuna uygundur. Her tapınmada (culte), bilinci aşan ve kutsal *ilaçlarla* (drogues) ulaştığımız kendinden geçme hallerini ararız. Tabii olarak profan ve biçime bağlı bilinç, kutsalı kabûl edemez. Tapınmaya bağlanan kutsal söz, kutsal ezgi, kutsal elbise, kutsal yer, vs. her şey bu vecd özelliğini ifade eder:

Tapınmaya katılma arınmayı, yani vecde engel olan bütün niteliklerden vazgeçmeyi gerektirir. Tapınmadan önce olan ve yapılması kutsalla birleşmeyi mümkün kılan ***arınma ayinleri***'nin (rites de purification) kaynağı budur.

Bu tapınma ibadetle ilgili efsanelere, kurban biçimlerine ve belirli arınma ayinlerine ne kadar çok bağlanırsa, her fert için tapınma fiilini doğru olarak gerçekleştirmek o kadar çok imkânsızdır. Tamamen ayinle ilgili bir kast, ***dinadamları sınıfı*** ortaya çıkar; bu kast, hem tapınmayla ilgili bilgiye sahip ve hem de başkaları için tapınmanın fonksiyonunu gerçekleştiren kasttır.

İbadeti politeist olan dinlerde kutsalın gittikçe artan şahıslaştırılması ve aşkınlığı, tapınmanın ***kişisel ve sosyal kategorileri***'nin daha egemen bir yer elde etmelerine izin verir. Kutsalla bir-

leşme Tanrı'yla kişisel bir ilişki olur; kurban, kişisel bir terk etme olur; vecd, kişisel Tanrı'yla dolu olma olgusu olur. Tanrı, biçimlerin taşıyıcısı sıfatıyla Mevla (Seigneur) ve Rab olur, tapınma Tanrı'ya karşı görev olur. Vecdle söylenen söz kişisel dua olur. Eski kurban ve arınma ayinleri, dolaysız kutsayan özelliklerini kaybederler ve dindarlık fiilleri olurlar. Saf teokraside bütün bu kategoriler, anlamlarını tamamen kaybederler. Onların yerini saf biçimin gerçekleşmesi almıştır: *İtaat*, kurbandan daha iyidir. *Tanrı'ya hizmet,* Tanrısal hakimiyetin yerleşmesidir (établissement); kurban, kendi isteğiyle vazgeçmedir. Dinadamı dini öğreten kişi olur. Arınma ahlâkî bir özelliktir. Vecd ortadan kaldırılmıştır ve kendinden geçmenin şeytanî özelliğine karşı mücadele edilir. Tapınma ilke olarak bir ahlâktır. Doğrusu bu dinî alanda olmaz; Tanrı'yla kişisel ilişki sürdürülmüştür. *Dua* kesin bir anlam kazanmıştır. O, saf bir kalp araştırılmasıdır, yani ahlâkî kutsallık niteliğinin bir tamlığının araştırılmasıdır ve bu dua mükemmel kurban olarak yorumlanmıştır; çünkü duada irade tamamen terk edilir. Burada tapınmaya ve onun bütün ayırt edici özelliklerine sahibiz. Aynı şekilde efsane gibi tapınma da dinden dışlanamaz. Fakat, bir tapınma soyut bir şartsızlıktan ibaret olduğu takdirde ya kutsal Tanrı'yla birleşme konusunda umutsuzluğa ya da tapınmanın seküler dışlanmasına götürmek zorundadır; eğer bu gerilim tapınmayı paradoks dinine götürürse bu mahzur ortadan kalkar.

Saf mistisizm, tapınmanın sembolik özelliğini kabûl eder ve bu özelliği *vecd*'de aşar. Vecdin hiçbir somut biçimi yoktur; fakat o, bütün kurban biçimlerinin, bütün arınma ayinlerinin ve her dinadamı sınıfının üstüne yükselir ve yine vecd, her gerçekliğin mutlak olarak feda edilmesinde tapınma birliğine ulaşır. Fakat bu aynı vecdin hazırlığa ihtiyacı vardır. Bütün hayat bir arınma sürecidir. *Mistik züht,* tapınmak için arınma fikrinin mutlak bi-

çimidir. Diğer tapınma biçimlerinin hiyerarşisi buradan hareketle düzenlenir. Mistisizm tapınmayı eleştiremez, onu aşar.

Paradoks dini, radikal teokrasinin tapınmayı içine attığı çözülmez gerilimle birdenbire ortaya çıkar. Tapınma sadece şartsızın nedensiz varoluşu tarafından desteklendiği ölçüde gerçekliğe sahiptir. İnayet tapınmanın gerekçesidir. İnayetin pratik alandaki karşılığı vahiydir. Şartsızın varlığı davranış açısından düşünüldüğünde inayet, şartlı biçimlerde şartsızın bulunmasıdır. O, insanın davranışının karşılık verdiği Tanrı'nın davranışıdır. Kutsayan manevî durumda inayet genel olarak hayatın tamlığıyla (plénitude de vitale) özdeştir. Politeizmde inayete, Tanrısal bağışların belirli fiillerinde rastlanır. Teokratik eleştiride o, Tanrısal kanunun bağışıyla özdeştir. Böylece inayet teokraside inayet sıfatıyla dışlanır ve saf bir zarurete dönüşür. Tıpkı efsane ve vahiy gibi tapınma ve inayet, radikal teokraside kendi kendilerini yok etmenin (auto-destruction) sınırlarına ulaşırlar. Bununla birlikte onlar dışlanmazlar; daha ziyade biçim ve öz arasındaki, zaruret ve bağış arasındaki gerilimi buluruz; bu gerilim bizi paradoks dininin müdahalesine (irruption), gerçek inayet dinine götürür. Paradoks dininde tapınma, kutsayan ve teokratik tapınmanın en yüksek noktalarını teşkil eden iki unsuru, duayı ve kurbanı birleştirir. Dua yine de önce, saf bir kalbin isteği değil; fakat günahların bağışlanması isteği, yani Şartsızla kurulan teokratik ilişkiyle birlikte doğrudan doğruya verilen inayet biçiminin isteğidir. "İmanla doğrulanma"nın paradoksal kavramı altında dua, inayet konusundaki Pavlosçu ve Protestan anlayışın merkezi noktası olmuştur. Fakat Tanrı'nın var oluşu, bizzat kendini kurban eden, Tanrısal aracı sembolünde kutsayan bir biçimde sezgilenir; kurtuluş ve gerçekleşme, tamamlanma (accomplissement) bu aracının kendini Tanrı'ya terk etmesine katılmaktan ibarettir. Ve iki unsur, teokratik unsur ve kutsayan unsur birbirine bağlıdır. Kurban

günahların bağışlanmasıdır ve tersine günah da cezalandırmayı gerektirir. Bu şekilde içine aslîitapınma biçimlerinin hepsinin girebildiği bir tapınmaya sahip olmamız mümkündür; fakat bu biçimler, şeytaninin karşıtı olan eleştiri tarafından arındırılmıştır ve onların sembolik özelliğinin sezgisine sahip oluruz. Tapınma fiili, iman sonucu yapılan fiilin en yoğun biçiminden başka bir şey değildir. Fakat her davranışın özü imana dayalı olmalıdır. Şartsızla birleşme, şartsızın inayetle dolu varlığının kavranması, paradoks dininde vecdin ve itaatin sentezi olan manevî aşk (amour sprituel) olur; şartsızın inayet dolu varlığını kavranması, kutsallaştırmada vecdin gerçekleşmesidir ve teokraside kişisel itaattir.

Bağımsız kültürde biçime bağlı inkârcı davranış, inanan davranışın yerini alır. Tapınma bağımsız ahlâk olur. Fakat ahlâk, davranışın şartsıza doğru yönelmesidir. Sonuç olarak bağımsız ahlâk, şartlı biçimler yardımıyla şartsızı gerçekleştirmeyi istemek gibi, iç karşıtlığı içerir. O bu bakımdan teorik alanda aynı şeyi isteyen bağımsız metafizikle kendini özdeşleştirir. Ve inayetsiz ahlâkın durumu, vahiysiz metafiziğin durumuyla aynıdır. Vahiysiz metafizik gibi inayetsiz ahlâk çelişkilerinin kurbanıdır ve inayetsiz ahlâk, tapınmanın içerdiği iki alana hapis olur, yani yasaya doğru yönlendirilen kişisel fonksiyonla ve sosyal fonksiyonla sınırlanır. Kişiliğin olaylarla ilişkisi artık tapınarak birleşme isteği tarafından değil; fakat nesnenin kanuna itaat etmesi tarafından, insanın aklî olandan yararlanması tarafından belirlenmiştir. Toplumsal ilişkiler, ayinin akla uygunluğunun, doğruluğunun (rectitude) ve katıksızlığının (pureté) yerini alan yasanın adaleti tarafından belirlenmiştir. Sosyal alanda şartsız sevgiye doğru yönelmenin yerini kültürel kişiliğin ahlâkı ve kültürün taşıyıcı topluluğunun ahlâkı almıştır. Tapınma vecdinin yerini "kültür" (bildung) ve biçim almıştır. Kuşkusuz burada bağımsız ahlâkın, bu

ahlâk yaşayan bir güç olduğu müddetçe, bir inayet özelliğine ve bir tapınma özelliğine bilinçsiz biçimde sahip olduğu doğrudur. Adalet isteği geleceğe doğru yönlendirilmiş bir coşkudur , ruh tarafından şekillendirilen bir kişilik ve bir topluluk fikri sezgiye doğru yönlendirilen bir coşkudur.

Hatta bağımsız ahlâk, kutsayanın ve teokratik olanın karşıtlığını içerir. Fakat her yerde olduğu gibi kültürde biçime bağlı tutum, teokratik tutum en tutarlı tutumdur. Bu tutum, ***eleştirel akılcılık*** olarak ***sezgisel-panteist*** ahlâkın temelsiz idealist özelliğini ortaya çıkarır. Fakat o, sonunda teoride olduğu gibi pratikte de imkânsız ve teonom bir ahlâkı araştıran saf bağımsız biçimin boşluğuna varır.

Bağımsız alanda, kendini feda etmenin, kurbanın yerini alan merkezî fiil ***kendini bütünüyle biçime terk etmek***tir. Bu terk etme ne kadar çok ayinsel ve bilinçsiz ise o kadar çok gerçek bir fedakârlıktır ve o kadar çok tamamlanır. Bununla birlikte, o ne kadar çok inançsız, boş, biçimsel ise o kadar çok kayıptadır. Aynı fikri obje açısından ifade edebiliriz. Biçimler ne kadar çok gerçekleşmiş, yaratıcı olurlarsa öz onlarda o kadar çok vardır, onlar o kadar çok inayet taşıyıcıları olurlar ve bir tapınma tecrübesini o kadar çok obje yapabilirler. Bu biçimler ne kadar çok boş olurlarsa o kadar çok dünyevileşmiş, dinle ilgisiz bir etkiye sahip olurlar; bu inayetsiz kanunun aklî ve soyut bir dünya ile birleşmesi asla mümkün değildir.

Bağımsızlıkta, dinadamlarının yerine ***biçimin yaratılmasının taşıyıcısı*** geçmiştir; pratik alanda olduğu gibi teorik alanda biçim veren, gören ve sevk eden kişi geçmiştir. Dindarlık, gerçekliğin biçimlerinin estetik sezgisi, dua kişisel hayatın bütünlüğe kavuşturulması ve yükseltilmesi olur. Fakat bütün bu ilişkilerde, otonomi (kültürün dinden bağımsızlığı) hakkında genel olarak söylenen şey geçerli olmayı sürdürür: Kutsayan sezgisel tutum bir

idealizmdir ve eleştirel akılcılık basit biçimin boşluğunu ortaya çıkarır, çok ciddi sosyal ve ahlâkî krizlerden dolayı teonom ahlâka doğru dönmek zorunda kalır.

Bununla birlikte, teonomide ahlâkın tapınmayla birliğinin, sadece kültür için de din için de bir muhtevası vardır. Bu birlik, dinî davranışın heteronom bir şekilde kültürel davranışı yanlış yorumlamasına engel olur. O, her tapınmanın sembolik olduğunu, hususî tapınma biçimlerinin gerçek biçimler değil; fakat her davranışta yaşayan özün tasavvurları olduklarını kabûl etmeyi zorunlu kılar. Bu, tapınmanın tapınma sıfatıyla bir vekil davranış olması anlamına gelmez. Bu şekilde yorumlandığı yerde tapınma, estetik alana geri itilmiştir ve özünü kaybeder. Tapınma gerçek bir davranıştır, çünkü iman sonucu yapılan her davranış tapınmadır ve bu davranış, anlamı teonom bir ruhta gerçekleştiren her davranışı içerir. Sadece tapınmayla ilgili hususî biçimler sembolliktir. Onlar, değerleri bakımından değil, fakat sembolik güçleri bakımından diğer davranış biçimlerinden üstündür. Fakat hatta, kendini insanların hizmetine karşılıksızca bırakan Tanrı'yla tapınma suretiyle birleşme gibi, günahların bağışlanması için dua etme de her davranışla, her bilgiyle ve her gerçeklikle birlikte, şartsızın "hayır"ı altına yerleştirilirler.

2- Tapınma Toplumu

Tapınmanın taşıyıcısı tapınma toplumudur. Kültürel olan her şey gibi din de toplum tarafından taşınmıştır. Doğru olanın ve ahlâkî olanın kanunu (loi), şartsız bir geçerliliği (validité) toplulukta kabûl etmeseydi, dinî bilinç şartsız zaruretin unsuruna sahip olmazdı. Ve herkes tarihte ve toplumda verilen kutsala katılmaktan çok, kutsalı kendi çalışmasıyla istediği gibi düzenleyebilseydi kutsalın var olması vahyin ve inayetin özelliğine sahip ol-

mazdı. Bu nedenle dinî duygunun *ferdiyetçiliği* yeni bir dinin *akılcılığı* kadar dine aykırıdır. Topluluk ve gelenek, kutsalın geçerlilik ve inayet niteliğinden kaynaklanır. Ve hatta mistik keşişler ve manastırda yaşayanlar, topluluğun özüyle yaşarlar ve onlar bu öz sayesinde tapınmacı sembolik bir tarzda topluluğun inkârcı unsurunu temsil ederler.

Kutsalla kutsalı taşıyan nesneyi ayırmayan kutsayan manevî durumda tapınma toplumu, kutsallaştırılmış bütün topluluklara, bu topluluklar sosyal veya yasal bir niteliğe sahip olsun, onların hepsine kutsayan bir biçimde özdeştir. Güç bakımından farklı ilişkileriyle aile, ırk, halk, devlet, yer; işte bunlar tapınmanın pek çok taşıyıcılarıdır. Ferdin sadece bütün bağlamında anlamı vardır. Onun kendine özgü niteliği yoktur.

Teokratik eleştirinin etkisiyle kutsal topluluk, şeytanî olandan etkilenmiş kutsayan toplumla bağından gitgide kurtulur. Adaletin ve sevginin şartsız zarureti, ferde doğru döner ve onu bir "azizler toplumu" meydana getirmek için özgürleştirir. Verildikleri şekliyle biçimlerin içinde olduğu gibi, kutsallaştırıcılıkta vecdin gücü olarak ifade edilen kişisel kutsallık, teokrasi-de kutsal topluluğu destekleyen güç olur. Bundan, kendiliğindenliğin (spontanéité) ve dinî personalizmin (personnalisme religieux) topluluğu doğar. Yıkıcı bir eleştiri, tabii toplulukların ve aristokratik kutsayan kişiliklerin takdis edilmesine karşı çıkar. Çocuktan millî topluluğa kadar sevgisinin her kutsal dolaysızlığı (immédiaté) şartsız zaruret tarafından ortadan kaldırılmak zorundadır. Kutsal topluluk her başka hususî topluluğu aşar. Bundan da evrensel misyoner kiliseleri doğar. Bu hareketler ne kadar çok kökten teokratik olursa genel ve özel hayatın, devletin ve hukukun bütün biçimlerini o kadar çok zaruretin bakışı açısından düzenlemeye çalışırlar; aynı zamanda, şeytanî ve akıldışı güçleri o kadar çok söküp atmaya çalışırlar. Bundan

da Tanrı'nın hükümranlığına hazırlama amacı güden, güçlü eskatolojik hareketler doğar; Tanrı'nın bu hükümranlığı, tıpkı radikal teokrasi gibi inayet dinine kadar gelir veya uzlaşmayla sonuçlanır. Bu durumun en dikkate değer örneği İngiliz Püritenciliği'dir.

Mistik, her topluluktan onların hiçbirini eleştirmeden kendini soyutlar. Kişiliğin ve sonuçta topluluğun biçimini yıkar ve "tek olanın karşısında tek başına" olarak mutlak vecde girer (Plotinus). Ve bununla birlikte mistik de kültürel topluluğun ve mistik geleneklerin kutsayan özüyle yaşar. Mistik gelenekler ise mistiği tapınır bir tarzda, mutlak tapınma fiiline ve kendini dışlamaya kadar götürür.

Paradoks dininde tapınma topluluğu dolaysız toplulukla (communauté immédiate) özdeş değildir ve dolaysız topluluğa eleştirel yıkıcı zaruret olarak karşı çıkmaz. Tapınma topluluğu daha ziyade kendi somut sembolünden hareketle topluluğun dolaysız bütün biçimlerine, çelişkili kutsayan bir takdis; teokratik eleştiriye geçen ve kendinde her an eleştirel negatif unsur taşıyan bir takdis verir. Tanrı'nın krallığı saf bir biçim değildir; fakat kutsal topluluk bu krallığı çelişkili bir biçimde ve yine de her zaman gerekli şey olarak sunar. Bu sentezin tam gerçekleşmesi idealdir. Tarihsel dinlerdeki gerilim, kutsayan ve teokratik arasındaki gerilim kaybolmaz; bir taraftan kutsayan halk kiliseleri ve diğer taraftan teokratik mezhepler ve topluluk hareketleri arasındaki karşıtlıkta ifade edilen bir gerilim ortadan kalkmaz.

Bağımsız kültürde tapınma topluluğunun yerini bağımsız, yasa topluluğu ve seküler topluluk almıştır. Biçime doğru yönelme kesindir. Fakat hatta orada tapınmayla ilgili pek çok şey vardır. Devlette ve toplulukta her yaratıcı davranış, kişisel tamamlanmanın her araştırılması adeta şartsız topluluğa doğru ve şartsız kişiliğe doğru yönelmeden etkilenmiştir. Hatta bağımsız topluluklar

tapınma topluluğu gibi inayetle yaşar; onlar inayete katılmak isterler ve inayet olmadan yaratıcı olamazlar. Bu nedenle burada iki temel eğilimi buluruz: Olgusallıklarında ideal biçimde sezgilenen toplumsal biçimleri ahlâkî olarak kutsayan eğilim ve evrensel insani adalet topluluğunu araştıran ve bu topluluğu gerçekleştirmek için coşkuyla mücadele eden teokratik eğilim. Fakat bu teokratik eğilim de eleştirel aklî tutumdan daha tutarlıdır. O, toplumla ilgili konuda panteist idealizmin imkânsızlığını gösterir. Fakat o da topluluğun ve kişiliğin "saf" biçimine götürür; bu biçimin boşluğu ekonomi, hukuk, pedagoji ya da sosyal düzen söz konusu olsun, bütün alanlarda anlamın kutsayan dinî gerçekleştirmesine doğru bir dönmeye zorlar.

Paradoks dininde hukukun, topluluğun, kişiliğin bağımsız biçimleri tapınma topluluğunda birleştirilmiştir. Bu bağımsız biçimler, tapınma topluluğunun ve topluluğun aklî biçimlerinin kalıntısıyla karşıtlık içindeki biçimlerinin heteronom katılaşmasına engel olurlar. ***Kilise ve devlet, dinî hukukla profan hukuk, dinî topluluk hayatıyla profan topluluk hayatı, dinî kişilikle kültürel kişilik arasındaki mücadele, kutsal topluluk ve kutsal kişilik, bütün bunların sembolik özelliklerini kavradıkları anda durur.*** Onların biçimleri gerçek anlamda biçimler değildir; sonuç olarak gerçek biçimlerin yanına ve üstüne yerleşmezler. Onlar daha ziyade çelişkilidirler, yani sembolik biçimlerde, her sosyal ve dünyevi davranışın temsil ettiği şartsızın hususî amacını ifade ederler. Böylece teonominin gerekliliği ortaya çıkar.

Paradoks dininin temel özelliklerinin sunulmasıyla önce genel özelliklerinin, ardından teorik ve pratik yönlerinin gösterilmesiyle din felsefesinin temel problemi çözülür. Buradan bir din felsefesi doğar; bu din felsefesi gerek metoduyla ve gerekse ortaya çıkış şekliyle dinin ve kültürün bağımsızlığına saygı gösterir

ve onların teonom sentezini belirtir. Teoloji ve din felsefesi arasındaki çatışmayı aşan ve teolojiye eklenebilen teonom bir din felsefesi hazırlamaya teşebbüs ettik; teoloji, ***teonom din felsefesi***'nin hem somut hazırlığı ve hem de gerçekleştirilmesidir.

SÖZLÜK

Agape: Platon felsefesinde "İyilik", "güzellik" gibi, ezelî-ebedî ve yetkin idealara duyulan, zaman zaman ahlâkî, manevî ya da ruhsal bir temeli olan aşk için kullanılan Yunanca terim. Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde Tanrı adına insanı ve insan için Tanrı'yı sevme tavrına verilen ad.

Aksiyom: 1) Bir başka önermeye götürülemeyen ve tanımlanamayan ve böylece bir geri götürme ve kanıtı da gerektirmeyip, kendiliğinden apaçık olan ve böyle olduğu için öteki önermelerin temeli ve öndayanağı olan. 2) Daha genel olarak, apaçık olsun ya da olmasın tümdengelimli bir sistemin başında yer alan, kendisi ispatlanamayan ama öteki önermelerin ispatlanmasına yarayan önerme.

Anlam Alanı: Aynı gerçeklik kesiminde yer alan olguları belirten, anlam açısından ortak paydaya indirgenebilir sözlüksel birimlerin içerik düzlemindeki bağıntılarından kurulu düzen.

A priori: Deneyden bağımsız; ama deneyle canlandırılabilen, bilincine varılabilen bilgi; deneyin ötesinde geçerli olan bilgi.

Biçim: Bkz. Geştalt.

Biçimcilik: Biçimi özden üstün tutan, içerikten çok biçimi ön planda tutan öğretilerin genel adı.

Deneyselcilik: Sadece tecrübe düzeyinde kalma durumu.

Din Bilimleri: Din psikolojisi, din sosyolojisi, dinî antropoloji, dinî etnoloji vs. gibi dini insan bilimleri açısından inceleyen bilimlerin ortak adı.

Dinî Fenomen: Din fenomenolojisinin incelediği dinî olgular, dince saygıdeğer objeler yani putlar, taşlar, ağaçlar, kutsal hayvanlar; dinî fiiller, yani tabiata, insana, Tanrılara tapma, kehanet, Tanrılara bağış ve dua; kutsalın dayanakları, yani yerler, zaman ve şahıs; nihayet dinî faaliyetin sonuçları, yani cemaatler, kutsal yazılar, doktrinler, mitolojiler, sanat.... vs. dir.

Dinî Personalizm: Panteizme karşıt olarak, Tanrı'nın şahıs varlık olduğunu kabul eden kişilerin doktrini.

Dogmatizm: Yer ve zaman şartları ne olursa olsun, değişmez sayılan kavramlara ve açıklamalara dayanan, doğrunun nesnel olması gerektiği ilkesini bilmezlikten gelip araştırma ve eleştiri yapmayan anlayış.

Entelektüalizm: Zihni, bilgi ve eylemin tek gerçek ilkesi olarak gören öğretiye, zihinsel fenomenlerin duygular ve irade karşısında önce ve üstün olduğunu öne süren felsefe anlayışına; insan zihninin daha soyut ve daha kavramsal bir düzeyde gerçekleşen bilişsel yeti ya da parçasını her alanda temele alan, ön plana çıkaran yaklaşıma; var olan her şeyin en azından ilke olarak fikirlere, yani zihinsel gerçeklere indirgenebileceğini savunan anlayışa; tüm psikolojik olayları fikir, düşünce ve yargılara bağlayan felsefe görüşüne verilen ad. Teoloji alanında ise entelektüalizm, dinin kaynağı ve doğasıyla ilgili problemlerde iradeyi, duyguları, arzuları tümüyle göz ardı ederek yalnız düşünceyi ön plâana çıkartan yaklaşımın adıdır.

Eskatoloji: Ölümü, insanın ölümden sonraki kaderini, cennet ve cehennemi, tarihin son anını ve dünyanın sonunu konu alan teoloji dalı. İnsanın akıbetine, ölümden sonraki hayatına ve dünyanın nihai akıbetine ilişkin dinî doktrin.

Fenomen: 1) (Genellikle) duyularla algılanabilen her şey. Fenomen hem gerçek varlıktan hem de salt görüntüden ayrıdır. 2) (Metafizikte) Kendi başına var olan mutlak bir gerçekliği ortaya koyan. 3) (Feno-

menolojide) Yalnız düşünülen, dolaylı olarak bilinen içeriklere karşıt olarak doğrudan doğruya görülen, yaşanan içerikler. Bu anlamda gerçek var olan (örneğin kendi iç fiillerimiz) ya da özü bakımından kavranmış olan bir nesne (örneğin üçgen) fenomen olabilir.

Fenomenoloji: Alman filozof Edmound Husserl'in, tabii dünyayı paranteze alarak bilinç içeriklerinin çeşitli düzeylerde gerçekleştirilen indirgenmeyle kavranması olarak sunduğu, felsefenin dışında bütün insan bilimlerinde de kullanılan anlama yöntemi.

Fonksiyon: İşlev. Bir nesnenin ya da bir kişinin ait olduğu bütün ya da sistem içindeki kendine özgü faaliyeti. Bir şeyin, ait olduğu sınıfa özgü olan tarzda eylemde bulunma yetisi ya da gücü. Bir organın, parçalarının birbirine bağımlı bir bütün içinde oynadığı kendisine özgü ve belirleyici karakteristik rol. Bir şeyin kendine özgü doğal eylemi. Aralarında bağımlılık ya da karşılıklık ilişkisi bulunan düzenli nesne kümeleri arasındaki ilişkileri ifade eden kavram. Dış dünya, düşünce ve bireyler açısından anlamın üstlendiği, yerine getirdiği iş.

Geştalt: Düzenli organize bütün, form anlamına gelen terim. Metafizikte organizma türünden, düzenli etkinlik içinde bulunan parçaları olan; fakat parçalarının yalın bir toplamından daha fazla bir şey olup, parçalarına doğrudan etki edebilen ve parçalarının karşılıklı etkileşim ve etkinliğinin üstünde ve ötesinde tözsel bir varoluşa sahip bulunan birlikli bütün. Metafiziksel olmayan bir anlam içinde bir algının sergilediği bütünlük duygusuna verilen ad.

Gnosis: Antik Yunan'da genel olarak bilgi anlamına gelen; fakat milattan sonra birinci ve ikinci yüzyılda belli bir mezhep ya da tarikatta oldukça ileri düzeye gelmiş seçkin müminlerin dinî ve felsefî doğrulara ilişkin gizli bilgisini gösteren terim.

Gündelik Dil: Bir dilsel topluluk çerçevesinde, özellikle günlük ihtiyaçlarla ilgili bildirişim-durumlarında yaygın biçimde gerçekleşen, edebî, bilimsel vb. dillere karşıt olarak ele alınan kullanımların tümü.

Heterojen: Bir şeyin birbirine benzemez parça ya da niteliklere sahip olması; ayrı türden öğelerden oluşması durumu. Bu çerçevede şeylerin, birbirlerine ne kadar benzer olursa olsun, kendilerinden ayrı türden, farklı parça ya da niteliklere sahip olduğunu öne süren öğretiye heterojenite anlayışı denir.

Heteronomi: Din ve kültürün bir bütünlüğe kavuşmamış, yan yana duran hali. Tanrı'nın ve dünyanın birbirinden ayrı ve bağımsız varlıklar olarak yan yana durmaları.

Hybris: Yunan düşüncesinde büyük bir yer tutan soyut bir kavramın simgesi. Hybris, insanı suç işlemeye iten ölçüsüzlük, hırs ve kendine aşırı güvendir. Birçok tragedya kişilerinin başlarına gelen belalar hep bu Hybris yüzündendir. Hybris, fazla varlık, doygunluk anlamına gelen Koros'un ya anası ya da kızı olarak simgelenir. Koros'un oğlu kadar Hybris'i de Yunan düşüncesine özgü bir kavram olarak başka dillere çevirmek güçtür.

İnsan Bilimleri: İnsan toplumunun ve kültürünün çeşitli biçimlerine ve bunların ekonomi, hukuk, dil, sanat, bilim, din gibi çeşitli yönlerine ilişkin bilimler. Bu bilimlerin konusu insan ruhu (esprit) ve sosyal ilişkilerdir. Terim, özünlü birliği çok tartışmalı bir incelemeler grubunu simgeler. Bu bilimleri bir ve aynı ilkeye kavuşturmak için en sistematik teşebbüs, Ampère tarafından ***Essai sur la philosophie des sciences*** (Bilim Felsefesi Üzerine Deneme) adlı eserinde yapılmıştır. Burada Ampère bütün insan bilgilerini iki bölüme ayırır: ***Mundus*** (dünya) ve ***mens*** (zihin). İnsan bilimleri, tarihsel bilimler (Geschichtswissenschaften) ve sosyal bilimler (Gesellschaftwissenschaften) olmak üzere ikiye ayrılabilirler. Deyimin ortaya çıkışı yeni olmakla birlikte, kullanılması gittikçe yaygınlaşmaktadır. Başlangıçta manevî bilimleri çağrıştırmak amacıyla kullanılıyordu. Bu bilimler, daha çok, insanların bireysel ya da toplu olarak yaptıkları davranış şekillerinin dışarıdan gözlemlenebilir özelliklerini vurgular. İnsan bilimlerinin, insanla ilgili bütün bilimleri içermediğine dikkat etmek gerekir. Örneğin, insanın anatomisi veya fizyolojisi insan bilimlerine dahil değildir. İnsan bilimleri, tabiat bilimlerinin zıddıdır. Bu disiplinler içine tarih, psikoloji, toplumbilim, toplumsal insanbilim, iktisat, dilbilim, hukuk, karşılaştırmalı din, suçbilim (kriminoloji) iletişim kuramı ve yönetim bilimleri girmektedir. Fakat her şeye rağmen insan bilimleri terimi tartışmalıdır. Bunlara, manevî bilimler, tin bilimleri, normatif bilimler, noolojik bilimler (insan düşüncesinin bilimleri), ideografik bilimler gibi adlar da verilir.

Kalvencilik: Alman ilahiyatçı Calvin'in dinî doktrini. Calvin bu doktrinin ana hatlarını "Hıristiyan Dinî Öğretimi" (1536) adlı kitabında açıkladı. Katoliklik'ten ayrı olduğu gibi Luthercilikten de farklıdır. Bu doktrin Reform'un bir yenilik getirmediğini ileri sürer; kilise'nin, skolastik yanlışlıklardan ve papalık sapkınlıklarından arındırılmasını ve böylece ilk kaynaklarına dönmesi gerektiğini savunur. Kalvenci teolojinin özünde şunlar vardır: Tanrı bağışlayıcıdır ve sıfatlarına nüfuz edilemez; bağışlanmaya hak kazanmamış günahkârlar Tanrı tarafından bağışlanabilir; Tanrı kurtaracağı inançlı insanı ya seçer ya da önceden belirler. Bu görüşüyle Calvin bir Augustinusçudur.

Kategori: Varlık ya da düşüncenin nihai ve en yüksek bölme ve türlerine; kavramsal analiz ya da sınıflama bakımından var olan şeyler arasında ayırım yapma imkânı veren, sınıf bölme ya da cinse; bir felsefe sisteminin temelinde bulunan, ilke, ide, fikir ya da kavrama verilen ad.

Konstrüksiyon: Genel olarak, bir düşünce objesini öğelerinin senteziyle türetme; daha özel olarak, bütün bir veriyi bir ya da az sayıda ilkeden türetme.

Korelasyon: İki ayrı varlığın varoluşlarının ve fonksiyonlarının karşılıklı olarak birbirine ayrılmaz derecede bağlı olması; birinden söz edince diğerinin de açıkça ifade edilmese de, örtük biçimde de olsa düşünülmesi durumu; örneğin baba-çocuk, Tanrı-kul. Tillich'te dini anlamak için kültürün, kültürü anlamak için dinin gerekli oluşu.

Manevî Bilimler: Konusu insani yaratıcılığın zamanla ilgili ve ortadan kalkmış biçimleri olan tarihsel bilimler filoloji, dilbilimi mitoloji, örf bilimleri veya etoloji ve asıl tarihten oluşur.

Mantık ötesi: A priori gerçekler. İlkin Alman düşünürü Schopenhauer tarafından bu anlamda kullanılmıştır. Schopenhauer'a göre araçsız bir akıl yürütme, mantık kurallarına değil, mantık ötesi a priori gerçeklere dayanır. Nitekim mantık kuralları da insan kafasında bu a priori gerçeklerle oluşmuştur. Düşüncenin işleyişini düzenleyen bu gerçekler, Schopenhauer'a göre mantık ötesi gerçeklerdir. Son yıllarda Viyana Okulu'nun pozitivist mantıkçıları da bu deyimi lojistik doğrulamalar için kullanmaktadır.

Mantıkî realizmi: Tümellerin insan zihninden ayrı ve bağımsız bir var oluşa sahip bulunduğunu, tümellerin gerçek ve nesnel bir var oluşları olduğunu ileri süren görüş.

Naif: Tabii olan, suni olmayan, kendiliğinden ortaya çıkan.

Natüralizm: Tabiatın dışında hiçbir şey, tecrübe ettiğimiz olgulara benzer olguların bir zincirlenmesine indirgenemeyen hiçbir şey olmadığını ileri süren doktrin. Ahlâkî hayatın yalnız biyolojik hayatın uzantısı; ahlakî idealin, yaşama isteğini oluşturan ihtiyaçların ve içgüdülerin ifadesi olduğu fikri.

Nirvana: Bu Budist kavramın tanımlanması oldukça zordur. Hynayana için oluşun sonu, yaşlılığın tamamlanması ve ölümün gelmesidir; ıstırabın dinmesinin kutsal hakikatidir. Bununla birlikte Nirvana hem bir varlıktan düşme, hem de yüce gerçekleşmedir. Tutkuları terk etmekten, onlardan ayrılmadan söz edilir. Mahayana'da nirvana, yok olma değil, fakat bir barış ve tamlık halidir; bilgeliğin gerçekleştirilmesi olan büyük mutluluğa götürücü evrensel bir iyilikte kendinden kaçıp kurtulmadır.

Normatif: Bir kuralı oluşturan ya da açıklayan; kuralları ilgilendiren, çok nadir olarak da kuralları yaratan ya da empoze eden.

Normatif Bilimler: İlk defa Wundt tarafından kullanılan terim; mantık, ahlak ve estetik gibi bilimleri içerir. Bu bilimlerin kuralları, pozitif bilimlerde olduğu gibi olandan değil, olması gerekenden çıkarılır.

Otonomi: İtaat ettiği kanunu bizzat kendisi belirleyen kişi ya da grubun durumu. Tillicht'e kültürün dinden bağımsız olması.

Panteizm: Her şeyin Tanrı olduğunu, Tanrı'yla dünyanın tek bir bütün olduğunu savunan doktrin. Bunun iki temel anlamı vardır: 1- Tanrı tek gerçektir ve dünya sürekli realitesi olmayan, kendine özgü cevheri bulunmayan, tezahürlerin veya sudurların bir bütünüdür. Spinoza'nın panteizmi böyledir. 2- Dünya tek gerçektir; Tanrı sadece var olan gerçekliklerin toplamıdır. D'Holbach'ın, Diderot'nun, Hegelci Solculuğun panteizmi böyledir. Buna genellikle natüralist panteizm veya materyalist panteizm denir.

Paradoks: Ortak anlayışa ters düşen, öngörüye uymayan, olağandışı kalan düşünce. Sezgisel olarak kabul edilmiş olan öncüllerden yola çıkarak bu öncüllerden tümdengelimsel akıl yürütme ile ya bir çelişki ya da temel inançlara aykırı olan bir sonuç çıkarma durumu.

Personalizm: Gerçek olan her şeyin bir kişi ya da bir kişinin tecrübesindeki bir öge olduğunu savunan öğreti, Leibniz'den ve özellikle Berkeley'den esinlenen bir öğreti olarak, tüm sonlu zihinlerin kişiliğe ve kişilere aşkın olan "mutlak ruh"ta eriyip gittiğini savunan akım.

Pragmatizm: Charles, S. Peirce tarafından 1878 yılında ***How to Make Our İdeas Clear*** (Fikirlerimizi Nasıl Açık Hale Getirebiliriz?) adlı makalesinde açıkladığı doktrin. Bu doktrinin temel tezi şudur: Fikirlerimizden birinin konusunu ve tahayyül edilebilir etkilerini, bu objeye yüklediğimiz herhangi bir yarara sahip şey olarak düşünürüz. Günümüzdeki yaygın anlamıyla inançları, görüş, tez ve kuramları, sonuçlarıyla işe yararlığı açısından değerlendiren metafizik eğilim. Bu anlayıştan hareket eden daha özel pragmatizmler vardır. Bunlar bilimsel, ahlâkî ve dinî pragmatizmlerdir. Bilimsel pragmatizm, bilimsel bir kuram ya da yasanın doğruluğunu, yalnızca pratik değerine, uygulamadaki sonuçlarına bakarak karar veren anlayıştır. Dinî pragmatizm, dinî inanç ve dogmaları insan hayatına katkı yapması, olumlu bir amaca hizmet etmesi, ahlakî hayata yön vermesi bakımından değerlendirir. Ahlâkî pragmatizm, metafizik görüş, farklı ilke ve yasalarla dinî inançları ahlak açısından yararlı olması, vicdanın gereklerini yerine getirmesi açısından ele alır; ahlaka hizmet ettiği ölçüde doğru ve değerli bulur.

Problematik: Doğru olabilen; fakat konuşan kişinin kesin olarak ileri sürmediği bir yargının ya da bir önermenin özelliği. Daha yaygın anlamda, yeterli temellendirilmeden ve kanıtlardan yoksun olan ve bundan dolayı sorunlu gibi gördüğümüz şey.

Püritencilik: XVI. ve XVII. yüzyıllarda İngiltere'de yaşamış bir Hıristiyan mezhebi. Bu mezhep başlangıçta bir doktrin değildi. Mensupları, kutsal kitab'a aşırı derecede bağlılıktan, alın yazısına saygı göstermekten ibaret bir tavrı benimsiyordu. Püritenler, kutsal kitaba uygun yaşamak için dünya hayatından uzak duruyorlar, sanata, tiyatroya ve genelde bütün eğlence şekillerine karşı çıkıyorlardı. Sadece kendilerinin kutsal kitaba uygun yaşadıkları düşüncesi onları, günahkâr halk kitlelerinden üstün oldukları, seçkin bir zümre oluşturdukları düşüncesine götürdü.

Calvin'den ve Zwingli'den etkilenen püritenler, özellikle Cambridge Üniversitesindeki konumlarından yararlanarak, I. Elizabeth'in salta-

natı zamanında çok etkili oldular. Özellikle Katoliklerden kalma ayin kıyafetlerinin kullanılışına karşı çıktılar ve böylece "kıyafet" kavgasını başlattılar. 1583'te Kilise Yüksek Konseyi'nin zulmüne uğradılar ve büyük topluluklar halinde Hollanda'ya, sonra da Amerika'ya göç ettiler.

Püritenlik ağırbaşlılığa önem vererek, zenginliği seçkinlik belirtisi sayarak, İngiltere'de bir kapitalist burjuvazinin oluşmasına ve parlamento rejiminin gelişmesine katkıda bulundu. Öte yandan dinî hayatta ferdin rolüne önem vererek Alman piyetizminin ve İngiliz metodizminin kaynağı oldu; sonradan liberal Protestanlığın gelişmesine katkıda bulundu. Günümüzde püritenlik Aşağı Kilise içinde varlığını kısmen devam ettirmektedir.

Ruh: Bazı metafizikçilerin ya da nesnel idealistlerin, gerçekliği ve evreni açıklamak üzere var olan her şeyin temeli, özü olarak kabul ettikleri cisimsel olmayan varlık. Dünya ruhu. İnsanda bedenle ruh arasında aracılık ettiği düşünülen güç; Hegel'de olduğu gibi, 'ide'nin kendisine ilişkin bilinci ya da tarihin, Tanrı'nın iradesi olan hareket ettirici gücü. Dini düşünce tarafından dünyayı yarattığına inanılan yüce varlık.

Sübjektivizm: 1) (Genel anlamda) Özneyi her şeyin ölçüsü yapma eğilimi; bütün gerçeklik ve değer yargılarını kişisel bilinç fiillerine indirgeme eğilimi. 2) (Bilgi teorisi açısından) Bütün bilgilerin öznel olduğunu ileri süren görüşler. Burada özne; a. Genel bir özne, genellikle bilinç, b. Bireysel özne: tek kişinin beni olarak anlaşılabilir. 3) (Fizikötesi açısından) Bütün evrenin tasavvur olduğunu ya da ruhsal öznelerden başka hiçbir gerçekliğin bulunmadığını ileri süren görüş. 4) (Ahlak felsefesinde) Bütün değerlerin öznel olduğunu kabul eden görüş.

Şeytanî: (Tillich'te) Şartsız özden bağımsız öz peşinde koşan.

Teokrasi: Doğrudan doğruya Tanrı'dan geldiği kabûl edilen bir güçle veya Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olduğuna inanılan kişilerin yönetimi. Tillich'te dinin kültüre egemen olması durumu.

Teonom: Anlamın şartsız özüyle şartlı biçimin bir olması.

Teonomi: insanın Tanrı'yla ilişkisinde bağımsız ve heteronom oluşunu kaynaştıran kavram. Temelde bir teolojik ahlak kavramıdır. Bu anlayışa göre insan kendisiyle olan ilişkisinde bağımsızdır. Kendi ken-

dini dilediği gibi yönetir. Toplumla olan ilişkisinde heteronomdur; yasalara uymak zorundadır. Tanrı'yla olan ilişkisinde ise teonomdur; O'na sevgi ve saygıyla bağlıdır. Bu terim Paul Tillich'te din ve kültürün birbirine karşılıklı bağlılığı anlamına gelir.

Tipler Teorisi: Ünlü İngiliz filozofu Bertrand Russel'ın teorisi. Bu teorinin iki temeli vardır: 1) Yüklem ya da sınıf kavramı 2) Bir yüklemin yüklemi kavramı. Bu teoriye göre yüklemlerin farklı türleri vardır; bundan dolayı yüklemler, farklı düzeylerde analiz edilebilir. Bir yüklem bireysel şeylere uygulanır, bireyler hakkında tasdik edilir; buna rağmen, bir yüklemin yüklemi, söz konusu yükleme sahip olan bireysel varlıkların kendilerine değil de bireysel varlıkların yüklemlerine uygulanır.

Tümdengelim: Varılan sonucun ilkelerde içerik olarak bulunduğu tümdengelim. Biçimsel tümdengelimde vargı, ilkelerde içerik olarak bulunduğundan ilkelere yeni bir şey eklemez.

Yeni Platonculuk: M.S. 205-270 yılları arasında yaşamış ve Platon metafiziğini biraz daha farklı bir versiyon içinde öne sürmüş olan Plotinus'un felsefesine verilen ad.

Tanrı hakkında, yalnızca O'nun bir, bölünemez, değişmez, ezelî-ebedî olduğunu, her şeyin ondan sudur yoluyla çıktığını ileri süren doktrin.

DİZİN

Anlam Alanları, 45, 81, 100, 104
Anlam Biçimleri, 51-52, 59-61, 70-71, 81-82
Anlamın fonksiyonları, 45, 50, 78, 81, 83
Aydınlanma Dönemi, 39

Baader, 60
Barth, 8
Batıl inanç, 106
Böhme, 60
Bultmann, 8

Deneysel Bilimler, 31, 34, 40-41, 46, 62
Deneysel Yöntem, 46-49, 79
Din Dili, 9, 11-12
Din Felsefesi, 30, 33-34, 37-50, 52-55, 58, 62-63, 69-71, 75, 79, 81, 83-85, 88, 90, 107, 113, 131-132
Din Kategorileri, 113-114
Din Psikolojisi, 41, 46, 49
Din Sosyolojisi, 41, 46
Dinî Fenomen, 13, 49, 98, 100
Dinler Tarihi, 33, 41-42, 46, 49, 63, 104, 109
Dogma, 8-10, 24-25, 116-117

Efsane, 8, 24, 85, 101, 114-117, 121, 123-125
Efsanevî, 17 114-117, 121
Eleştirel Akılcılık, 108-109, 127-128
Eleştirel Yöntem, 50-54, 56, 58, 61, 71, 81

Epistemolojik İdealizm, 50-51
Eskatoloji, 130
Etik Rasyonalizm,
Eucken, 30

Fenomen, 13, 19-21, 46-49, 53-62, 71-72, 96-98, 100, 102, 106, 114, 120
Fenomenoloji, 48, 53, 58-61, 71-72
Fenomenolojik Realizm, 54
Fenomenolojik Yöntem, 53, 55-56

Geştalt, 20-21, 41, 61, 67, 72-74, 115

Hegel, 9, 30, 44, 50, 59, 71-72, 90
Heteronom, 18, 20, 31, 33, 85, 87-88, 90-92, 94, 103-104, 110, 116-117, 119-20, 128, 131
Heteronom İman, 87, 117
Heteronom Yorum, 117
Heteronomi, 18, 20, 31, 85, 88, 90-92, 94, 119

İdealizm, 93
İlham, 19, 118-120
İman, 8, 10-11, 13, 26, 30, 32, 39, 86-89, 92, 104, 106-107, 110, 114, 117-118, 120-122, 126-128
İnançsızlık, 87-88, 106-107, 117
İnayet, 10, 26, 93, 95, 103, 105, 125
İnayet Dini, 102-103, 106, 110, 125, 130
İran Dinleri, 105
İrrasyonalizm, 20

Kalvencilik, 101
Kant, 30, 39, 50-51
Korelasyon Yöntemi, 30
Kurban, 122-127
Kurban Yemeği, 123
Kutsayan Eğilim, 33, 99-100, 102, 108, 110, 131
Kutsayan Tutum, 99-101, 103, 105, 118
Kutsallaştırıcılık, 101
Kültür, 7-8, 10-11, 13-14, 17-22, 24-27, 30-34, 37-40, 45-46, 52, 55-56, 58, 61, 63, 67, 70-78, 81-85, 87-88, 90-94, 98, 102, 107-110, 113, 115-116, 119, 126-128, 130-131

Liberal Teoloji, 12

Manevî Bilimler, 31, 34, 40-41,
Mantık Ötesi, 32, 58
Mantık Ötesi Yöntem, 5--61, 80-81
Martin Heidegger, 7
Martin Luther, 10
Mister Dinleri, 106
Mistik, 56-57, 60, 75, 94, 101-102, 105-106, 109, 114-115, 129-130
Mistik Düalizm, 105
Mistik Monoteizm, 105, 109
Mistisizm, 58, 60, 100-101, 103-104, 115, 118, 124
Mitoloji, 14, 105, 115
Müslümanlık, 101

Nazari Yöntem, 49, 79
Nihai Kaygı, 13, 15

Nirvana, 105
Normatif Bilimler, 40-41

Otonomi, 20, 31, 84-85, 88, 90, 92, 100, 109-110, 119, 127

Panteist, 9, 127, 131
Panteist Eğilim, 110
Panteist İdealizm, 131
Panteizm, 108-109
Paradoks Dini, 33, 103-104, 107-110, 124-126
Politeizm, 105, 125
Pragmatik Yöntem, 55-57
Pragmatizm, 55-58
Profan, 18, 25, 84, 81, 93-94, 97, 113-114, 122-123, 131
Protestan(lık), 10, 14, 25-26, 88, 125
Psikoloji, 41, 46-49, 60, 122

Romantizm, 9, 39, 58

Schelling, 59-60
Schleiermacher, 30
Schopenhauer, 61
Sekûler, 17, 19, 22, 24, 31, 91, 94, 97, 114, 124, 130
Sembol, 9, 11-13, 31, 34, 44-45, 49, 60, 71, 75, 78, 80, 82, 85-87, 89-94, 96-97, 101, 103-107, 109-110, 114-122, 124-126, 128-131
Sembolizm, 12, 93

Şartsız, 10, 30-32, 44, 78 80, 82-83, 85-87, 89-90, 92-94, 114, 117, 120, 122, 125-126
Şeytanî, 18, 32-34, 85, 87-88, 90, 95-102, 105-106, 109-110, 115-116, 118-120, 124, 129

Tabiat Dini, 103
Tabiatçılık, 8
Tabiatüstücülük, 8-9, 93
Tapınma, 24-25, 101, 121-131
Teokrasi, 100-103, 105-106, 109-110, 115-116, 118, 124-126, 129-130
Teokratik, 33, 99-104, 106, 108-110, 114-116, 118-119, 125, 127, 129-131
Teokratik Tutum, 99-101, 127
Teoloji, 38-39, 41-43, 46, 48, 58, 90, 106-107, 132
Teonom, 34, 84-85, 108, 116-117, 119-120, 127-128, 132
Teonomi, 20-22, 24, 30-31, 84-85, 88, 91, 93, 128, 131
Tillich, 7-17, 19-20, 22-27, 29-34
Tipler teorisi, 104
Tipolojik Yorum, 104
Troeltsch, 30

Vahiy, 8, 18, 30, 32, 38-40, 53, 114, 117-119, 125-126
Varoluşçuluk, 7
Vecd, 92-96, 101, 107, 118-120, 123-124, 129-130
Yeni Ahit, 8, 22