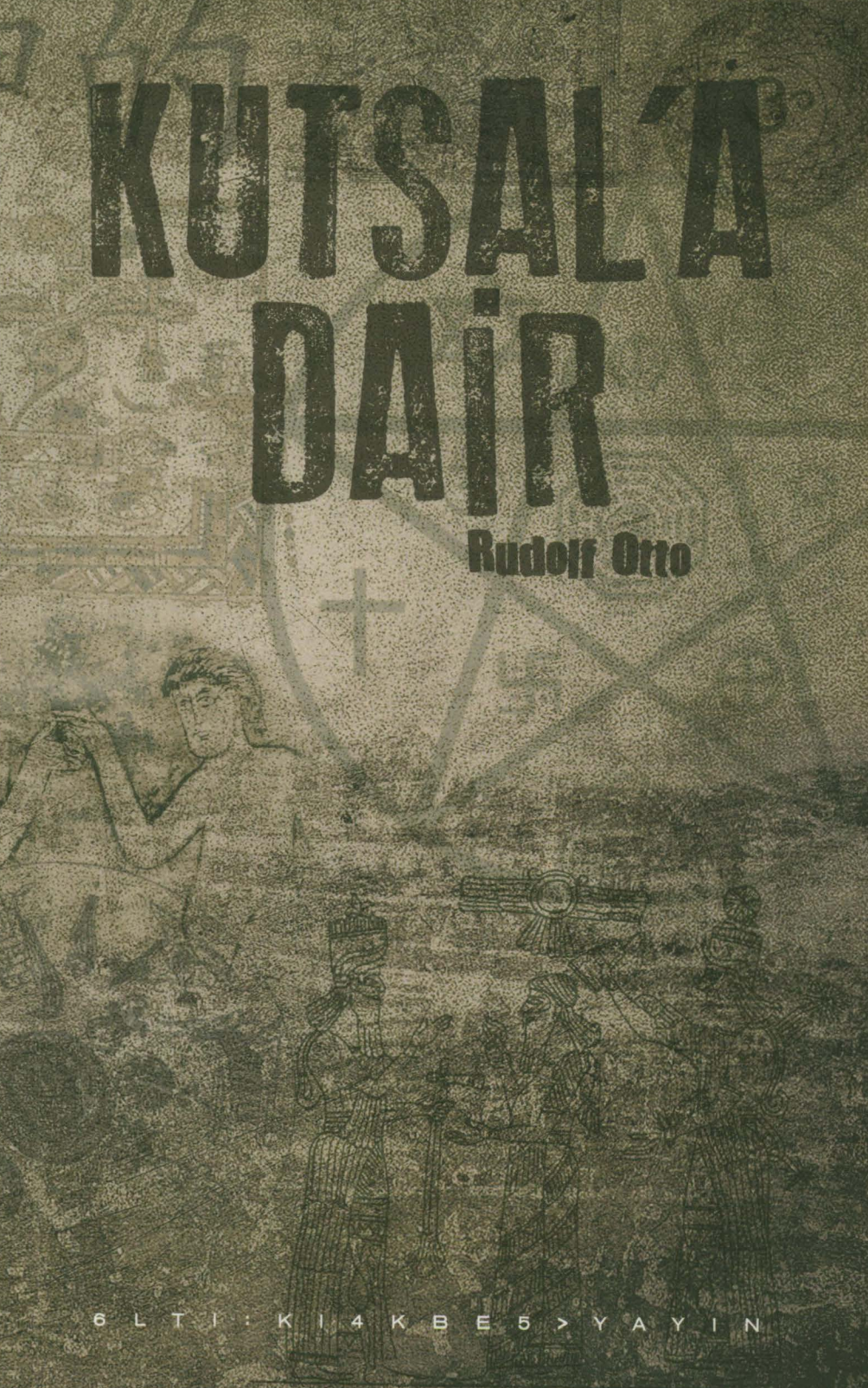
KUTSAL'A DAİR

Rudolf Otto



6 L T I : K I 4 K B E 5 > Y A Y I N


VENI
VENI
VENI

6:45 - Araştırma/İnceleme/Arıza Serisi
Kutsala Dair - Rudolf Otto
1.baskı: Ocak 2014

Yayın Yönetmeni
Kaan Çaydamlı, Şenol Erdoğan

Çeviri
Sevil Ghaffari

Kapak Tasarımı
Erol Egemen

Baskı
Çınar Matbaacılık ve Yay. San. Tic. Ltd. Şti
Yüzyıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi
Ata Han 34/5 Bağcılar İstanbul
0212/ 628 9600
Sertifika no: 12683

ALTIKIRKBEŞ YAYIN
Sertifika no: 17613

Kadıköy'ün yağmurlu ve puslu sokaklarında
hazırlanan bu kitap sizi uçurumdan aşağı atabilecek
güce sahip olabilir. Herhangi bir şekilde ve
özellikle izinsiz olarak iktibas edildiğinde
Kadıköy'ün o bilinen, serin ve rutubetli lâneti,
yıllar boyunca bunu yapanı takip eder,
saçları dökülür, rüyasında sürekli olarak
Kadıköy sokaklarından akın akın
geçerek yıllık intiharlarını
gerçekleştirmeye giden
lemur sürüleri görür
ve derin bir yalnızlığa gömülür.

ALTIKIRKBEŞ YAYIN
bir Kaybedenler Kulübü tribidir.
Çaydamlı Basın Yayın Dağ. Reklam Org.
Ve Film Yapım San. Tic. Ltd. Şti.
Caferağa Mahallesi Kadife Sokak 22/4
Kadıköy İstanbul
Tel: (0–216) 418 0413
E satış: www.645dukkan.com

KUTSALA DAİR

KUTSAL TASARISINDAKİ SEZGİSEL FAKTÖR
VE RASYONELE OLAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE
BİR ARAŞTIRMA

Rudolf Otto
Türkçesi: Sevil Ghaffari

ALTIKIRKBEŞ YAYIN
Kadıköy, 2014

İÇİNDEKİLER

RUDOLF OTTO VE KUTSAL'A DAİR-Andrew R. McGinn 7

BÖLÜMLER

1-RASYONEL VE SEZGİSEL 31
2-'NUMEN' VE 'NUMINOUS' 35
3-NUMINOUS'A AİT UNSURLAR Yaratılmışlık Duygusu 39
4-MYSTERIUM TREMENDUM:'TREMENDUM'UN ANALİZİ 43
5- 'MYSTERIUM'UN ANALİZİ: 57
6-BÜYÜLEME UNSURU 63
7-BENZEŞİMLER VE ÇAĞRIŞIMLAR 75
8-BİR DEĞER KATEGORİSİ OLARAK KUTSAL: 85
9-NUMINOUS'UN DIŞA VURUM YOLLARI: 95
10-ESKİ AHİT'TE NUMINOUS 107
11-YENİ AHİT'TE NUMINOUS 117
12-LUTHER'DE NUMINOUS 129
13-İKİ GELİŞİM AŞAMASI 145
14-A PRIORI BİR KATEGORİ OLARAK KUTSAL – I - 149
15-İLK GÖSTERGELERİ 155
16-'HAM' SAFHALARI 171
17-A PRIORI BİR KATEGORİ OLARAK KUTSAL –II- 175
18-'KUTSAL'IN GÖSTERGELERİ VE 'KEHANET' YETİSİ 183
19-ERKEN HIRİSTİYANLIKTA KEHANET 195
20-BUGÜNKÜ HIRİSTİYANLIKTA KEHANET 201
21-TARİHSEL VE DİNSEL BİR A PRIORI: 213

RUDOLF OTTO VE KUTSAL'A DAİR

Andrew R. McGinn

İsa'nın, Samaralı bir kadına, "Tanrı Ruh'tur" (Jn 4:24) sözleriyle Tanrı'nın doğası üzerine bir yorumda bulunduğu anlatılır. Bu sözler Tanrı'ya nerede ibadet edilmesi gerektiği ile ilgili bir soruya cevap verirken sarf edilmişti. İsa'nın cevabı metafizik bir dinamik içeriyor: Tanrı Ruh'tur ve bu yüzden uzamsal sınırlara bağlı değildir. Gerçek inananlar ona ruhen ve kalben ibadet etmelidirler.

Bilgiyi duyuları aracılığı ile toplayan insanlık için Tanrı'nın görünmez ve tinsel doğası bir sorundur. Spiritüel ve metafizik gerçeklikler, fark edilebilir ve net bir biçimde duyu organlarımıza kaydedilemez. Eğer İlah varsa, öyle görünüyor ki biz onu bilmeye muktedir değiliz; bilişsel olarak Tanrı'yı düşünme mekanizmasına sahip değiliz. Tanrı'ya dair bütün söylemlerimiz, ilahi varlık ile doğrudan iletişimden ziyade benzeşimsel olarak insani tutum ve davranışlara dayalıdır. A. J. Ayer 1946'da çığır açan çalışmasında Tanrı hakkında konuşmanın bir anlamı olup olmadığını sorguladı.[1] Dinsel dil doğrulanamaz ve dolayısı ile gerçek bilgiye bir katkısı olamazdı. Sonuç olarak Tanrı hakkında konuşmak gereksizdi. Ayer, bütün varsayımsal önermelerin test edilebileceği özel bir doğrulama formülü ortaya koydu. Bu testi geçemeyen önermeler bilişsel olarak anlamsız olmaya mahkûmdu.

Yine de, dünyanın her yerinde kayıtlı tarihin başından beri insanoğlu ilahiyatı deneyimlemektedir. Din, ilkel ve uzak kültürlerde olduğu kadar ileri ve teknolojik olarak gelişmiş toplumlarda da varlığını sürdürmektedir ve but kültürlerin çoğunda dinin merkezinde bir ilah nosyonu vardır. Din ila-

1 A.J. Ayer, Language, Truth, and Logic, 2nd edn (Dover Publications, New York, 1946)

hi varlığın ya da gücün deneyimine dayalıdır. Evresel kabul ise insanoğlunun ilaha dair bir tür bilince sahip olduğudur. Çeşitli dini ritüeller ve semboller, tanrısal varlığın bir tür varoluşsal rekreasyonunu husule getirmek maksadıyla oluşturulmuştur. Bu deneyimler, ibadet edende ruhani bir uyanış meydana getirmektedir.

Ayer'in doğrulama ilkesi ile çelişen bir biçimde, din ve dini konuşmalar binlerce yıldır insanlar ve toplumlar için bir anlam taşımaktadır. Anlamlılık, doğrulanabilirliğe bağlı değildir ve öyle görünüyor ki insana göre ikisi de hakikat değil. Birçok insanın ve toplumun yaşamındaki din deneyimi, bir önermenin değerini ortaya çıkarmak için kullanılan böylesine ampirik bir yöntemin karşısında durmaktadır. Ayer ve kendisinin de aralarında bulunduğu ve sözcülüğünü yaptığı Vienna akademik topluluğu, din ya da metafizik içerikli söylemleri kasti olarak susturacak bir sistem kurmuş gibi görünüyorlar. Dine saçmalık etiketini vurarak, saygınlık derecesinden çıkarmış ve din üzerine yapılan konuşmaları dinlemekten ya da sorulan sorulara cevap vermekten kurtulmuşlardır.

Pozitivist hareket kısa ömürlü olmasına rağmen din üzerindeki, özellikle de "Tanrı'ya dair" konuşmalar üzerindeki etkisi bir süre daha devam etmiştir. Dan R. Stiver durumu şöyle özetlemektedir:

Çeşitli sebeplerden dolayı, o günlerde, mantığa uygun pozitivizm yatışmıştı ve bugün hiç kimse kendini mantıklı pozitivist olarak nitelendirmiyor. Fakat yine de bilimsel çevrelerde bu ilkelerin hâlâ işleyişte olduğunu görmemek imkansız. Üstelik, doğrulama prensibinin çarpıtma ilkesine dönüşümü de dinsel önermeler için her zamanki kadar tehlike arz etmektedir.[2]

Doğrulama prensibi gibi bir şeyin örtük kabulü dini içerikli söylem alanını bulandırmaktadır. Bu konu ile ilgili Step-

2 Dan R. Stiver, The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol and Story, (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1996), 47

hen Beasley-Murray şöyle der:

Mekanik ve evrimsel bilim felsefesinin ışığında din iddiasının içi boşaltılmıştır. Geniş düşünür çevrelerinde, din dilinin malzemesi anlamsız saçmalıklar halini almıştır. Temel kavramları, zihnin boş ve hayali yaratımları diye reddedilmiştir.[3]

Daha önce dini bir eğilimi olmayan herhangi biri ile yapılan sıradan bir konuşma bir şekilde kanıt sorununa varır ve bu kanıtlar kaçınılmaz bir biçimde deneye dayalı olarak araştırılır. Dini inancı olanlar arasında bile kanıt meselesi oldukça hâkim bir rol oynar. Tanrı'ya dair inanılan şeyleri bir şekilde doğrulayacak ampirik kanıtlar araştırarak inandığını savunmaya çabalama yolunda çok çaba sarf edilmiştir.

Kısmen buna cevap olarak ve Rudolf Otto'yu tartışırken de görmeyi umduğumuz biçimde belirtmek isteriz ki anlayış ve anlamlılık "tamamen bilişe ya da tutarsız ve kavramsal dile bağlı değildir."[4] Kavramsal ve dilsel yetilerimiz onun hakkında net bir biçimde konuşmaya elverişli olmasa da, deneysel olarak kanıtlanamasa da, psikolojik durumumuz, varlığa sahip olan, "orada olan" bir şeyin varlığının farkında olma ya da onu deneyimleme kabiliyetimizde bir rol oynuyor olabilir.

İÇERİK

Rudolf Otto'nun *Kutsal'a Dair* isimli kitabı dindeki hissiyat alanını araştırıyor. Kitabın merkezini, İlahiyat'ın deneyimlenebilirliği ve bu deneyimin en az doğa bilimlerinin kendi metotları için iddia ettikleri kadar geçerli olduğu fikri oluşturmaktadır. Otto Kutsal'a Dair'de temel olarak iki konu üzerinde duruyor. İlk önce dini doğa bilimlerinden ayrı ve onun kriterleri ile test edilemez bir disiplin olarak kurma çabasına

3 Stephen Beasley-Murray, Towards a Metaphysics of the Sacred, (Macon, GA: Mercer University Press, 1982), 1.

4 Anthony C. Thiselton, The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description, (Grand Rapids: William B. Eerdman's Publishing, 1980), 163.

giriyor. Dinin entelektüel otonomisini göstermeye çalışıyor. İkinci olarak ise, kutsallık kavramını, çoğunlukla kutsal üzerine tartışmaları karakterize eden ve o zamanlar oldukça hakim olan liberal ahlâktan ayırmak istiyor.

Din bilimi ya da karşılaştırmalı din çalışmaları Otto'nun kutsal açınımında oldukça etkilidir. Dinin, kültürler arası ve tarih ötesi "özü"ne dair araştırmalar, din çalışmalarındaki bu yeni açınımın önemli bir parçası. On altıncı ve on yedinci yüzyıllar boyunca Doğu'ya yapılan keşifler, ticaret ve Hıristiyan misyonerliği böylesine bir karşılaştırmalı çalışmaya olanak sağlamıştır.

Melissa Raphael, "bu çalışmada, Rasyonalistler dünya dinlerinde, Hıristiyanlık öğretisinin dünyanın ekseni olmadığının kanıtlarını buldu ve böylece Kilise'nin entelektüel ve spiritüel hegemonyasına meydan okudular."[5] diyor. Ardından da, öğretilerine bakmaksızın çeşitli dinlerin arkasında bir tür ortak, doğal din arayışı başladı.

Darwin'in evrim teorisi bu dönemde karşılaştırmalı din çalışmaları üzerinde çok etkili olmuştur. Bu teori, ilkelden Hıristiyanlığa dinin gelişimini keşfetme olanağı sunan bir açınım teorisi sağlamıştı. Dinsel düşünce tarihine yapılan bir yolculuk, belli unsurların tekrarlandığını ve bu ortak unsurların açıklanmasında kilit rol oynayan bir kutsal fikrinin olduğunu ortaya koydu. Evrim genellikle doğrusal olarak algılanıyordu. Hıristiyanlık bu sürecin zirvesi, *telos*'u ya da amacı, dolayısı ile de dinin olgunlaşmış biçimi olarak kabul ediliyordu.

Otto Kutsal'a Dair'de tam da böyle bir üslup takınmıştır. Ona göre, dinin kökeni onu açıklamak için yeterlidir ve Hıristiyanlık din gelişiminin en üst noktasıdır. Bu onu rahatlıkla şu sözleri söylemeye sevk eder:

---

5 Melissa Raphael, Rudolf Otto and the Concept of Holiness, (Oxford: Clarendon Press, 1997), 42.

Ve böylece Hıristiyanlık, unsurlarının sağlıklı birleşimiyle mutlak bir asalet kazanmaktadır. Bu asalet, Hıristiyanlığın karşılaştırmalı din çalışmasındaki yerine dair herhangi bir ön yargıya kapılmazsak bilinçte daha canlı bir biçimde belirginleşir. O zaman görürüz ki insanın spiritüel yaşamında, diğer alanlarda benzeşimleri bulunan bir unsur ilk kez üstün ve benzersiz bir şekilde olgunluğa erişmiştir.

YARATILMIŞLIK DUYUSU

Dinin, esas doğasını anlamak için gerekli olan kökeni Otto'nun düşüncesindeki anahtar unsurdur. Dinin en ilkel ifadelerine geri döner ve orijinal din ile ilgili tahminde bulunur. Bu sayede, bilinçte, açıklanamaz ve anlaşılmaz bir biçimde uyanan "yaratılmışlık duygusu" ya da "yaratılmışlık bilinci" ne dikkatleri çeker. Bu duyguyu "bütün yaratılmışların üstünde olan karşısında kendi hiçliğine boğulmuş bir yaratılmışın duygusu" olarak tanımlar.

"Yaratılmışlık duygusu" Schleiermacher'ın, kelime anlamıyla bağımlılık duygusu olmayan bir "bağımlılık duygusu"nun bir açınımıdır. Bu bir dindarın duygusudur ve diğer bağımlılık duygusu ile benzeşim içindedir. Schleiermacher "mutlak" ve "göreceli" bağımlılıktan bahsetse de Otto bunun bir hata olduğunu düşünür. Bu benzeşimler farkı anlatmak için yeterli değildir; sadece farkın derecelendirmeleridir. Otto bu ikisi arasında hakiki bir fark kurmaya çalışır ve bunun sadece kendine referansla tanımlanabilecek bir fark olduğunu belirtir: "Fiziksel yaşamımızın en ilksel ve başat parçası olduğu için başka bir şey aracılığıyla ifade edilemez ve sadece kendisi aracılığı ile tanımlanabilir."

Bu temel deneyimi anlamak için kişinin onu bizzat yaşaması gerekmektedir. Otto'nun tespit ettiği unsur o kadar önemli ki bu türlü bir dinsel deneyime sahip olmayan okuyucuların kitabı okumaya devam etmemelerini ister.

Yaratılmışlık duygusu Schleiermacher'ın öz-değerlendirme kategorisinden de farklıdır. Otto, yaratılmışlık duygusunun öz-değerlendirme olmaktan çok uzak olduğuna, kendiliğin dışında bir nesneye doğrudan yönelen başka bir duygu durumun etkisi olduğuna önemle işaret eder. Bu noktada William James'in *The Varieties of Religious Experience* adlı kitabına başvurur. James kitapta, en azından insan bilinci söz konusu ise, "hissedilen" şeyin objektif ve bağımsız bir realite olduğunu, bir algı biçimi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Şöyle demektedir:

İnsan bilincinde sanki bir tür gerçeklik duygusu, objektif bir varlığın hissedilişi, "orada bir şey var" hissi uyandıran bir algı vardır ve bu algı mevcut psikoloji biliminin varsaydığı özel algı türlerinden daha derin ve daha geneldir.[6]

NUMİNOUS

Bu objektif ve bağımsız gerçeklik Rudolf Otto'nun teorisindeki deneyimde yaşanan gerçekliktir. Bu nesne için, Latince Tanrı anlamına gelen "numinous" kelimesini kullanır. Yaratılmışlık duygusu o anda varlığı hissedilen "numen" tarafından uyandırılan bir histir.

Bu noktada Otto'nun düşüncesine başvurmalıyız. Otto'ya göre numen Kutsal'ın herhangi bir etik ya da ahlâki unsur katılmamış halidir. Dogmatik teolojinin rasyonel tarafı da kapsam dışıdır. Burada Otto'nun yorumunun öne çıkan özelliklerinden biriyle karşı karşıyayız çünkü Kutsal ona göre birleşik bir kategoridir. Diğer bir deyişle, iki unsurum birleşimidir: rasyonel ve sezgisel.

Kutsal'ın rasyonel unsurlarının ilahiyat fikrinin içini dolduramadığını ileri sürer ve bunların sezgisel ya da akıl ötesi bir Özne'ye işaret ettiğini ima eder. Bu rasyonel unsurlar ge-

---

6 William James, *The Varieties of Religious Experience*, (New York: The Modern Library, 1996), 66-67

rekli özelliklerdir fakat bunlar niteledikleri Özne'nin algılanmasını sağlamadıkları için *sentetik* atıflardır. Özne, rasyonel araçlarda mümkün olduğundan daha farklı bir algılanış beklemektedir.

Sezgisel unsur kavramsal olarak algılanamayan şeydir. Bu yüzden ve dilin de bir kavramlaştırma aracı olması sebebiyle, Kutsal'ın sezgisel unsuru, hiçbir kavram formüle edemediğimiz tarafıdır; "ifade edilemez" ya da "konuşulamaz" olandır. Oluşturduğumuz kavramlar Kutsal deneyimimize dayalıdır ve bunlar genelde dogmatik ifadeler ve ahlâki takdirlerdir. Oysa deneyimin kendisi değil, sadece yorumudurlar. Bu bir idrak halidir yalnızca.

Numinous'un başka bir "doğal" deneyimle örtüşen herhangi bir unsurunun elimine edilmesiyle geriye kalan şey "numinous"un ya da Kutsal'ın özünü oluşturur. Kutsal düşüncesinde diğer şeyler için kullanılamayan "fazla" bir anlam vardır ve Otto bu "fazlalığın" Kutsal kelimesinin sonradan edindiği bir içerik olmadığını, Latincenin, Yunancanın, Sami dillerinin ve diğer antik dillerin "kutsal" kelimesiyle bu fazla anlamı ilettiğine vurgu yapar.

Numinous deneyimi bu "fazlalığa" ya da bu öze ek olarak farklı etik ve dogmatik unsurlar edinir. Bu unsurlar Kutsal'ın taslağını oluşturur ve anlaşılır olmasını sağlar. Bu şemalaştırma süreci ile *numen*'in sezgisel deneyimlenişi Kutsal kavramı olarak anlaşılır biçime sokulur. Kısacası, Kutsal düşüncesi, ahlâk ve dogmanın rasyonel unsurları ile tasarlanan, nedensel olmayan bir öz ihtiva eder.

Numinal deneyimi tanımlamanın yolu, numen in insan zihni üzerindeki belirleyici etkilerinin gösterilmesidir. Otto deneyimden ilk önce sır olarak bahseder. Sır oluşuyla, numen deneyimi "bütünüyle öteki" algısını oluşturur ve analojik olarak sersemleme, hayret, kör merak ve dil tutulması gibi hallerle benzetilebilir. Bir sır olarak numen böylece mysteri-

um tremendum et fascinas olarak açıklanabilir. Bu tanımın ilk kısmı "iten ve korkutan taraf, ikincisi ise çeken ve büyüleyen taraftır. Bu ikisi ayrılmaz bir uyum içerisindedir."

MYSTERİUM TREMENDUM

Dini deneyimin en temel ve derin unsuru *mystrerium tremendum*'dur. *Mysterium tremendum* algının ötesindedir. Kavramsal olarak sıra dışı ve yabancıdır fakat buna rağmen net bir deneyimdir. Otto'dan alıntı yaparsak ne demek istediğini daha iyi anlayabiliriz:

Bu his ara sıra hafif bir dalga gibi gelir ve zihne derin bir sükûnet salar. Adeta nefes kesici bir canlılık ve yankılanmayla bir süre devam eder. Ve sonunda ruhu tekrar günlük hayatın 'dünyevi' atmosferine geri bırakır. Ruhun derinliklerinden spazm ve sarsılmalarla gelen bir patlama gibidir. İnsanı garip bir heyecanlanışa, mest eden bir coşkunluğa, kendinden geçişe ve cezbelenmeye götürebilir. Şiddetli ve tüyler ürperten bir titremeye sokabilir. İlkel ve yaban öncülleri ve belirtileri yerini güzel, safî ve ihtişamlı bir şeye bırakabilir. Yaratılmışın, suskun, titrek ve nutku tutulmuş boyun eğişine. Peki, ama kimin ya da neyin önünde? Elbette ki bütün yaratılmışların üstünde ve tarif edilemez olan Sırrın önünde.

Ardından *tremendum*'u karakterize eden üç unsuru tarif etmeye çalışır: ürperti, majestas ve baskı.

ÜRPERTİ

Ürperti bildiğimiz "korku"dur. Fakat sadece bir benzeşimdir. Çünkü *numinous* un yaşattığı ürperti korkmuş olma halinden tamamen farklıdır. "Korkmak" ve "kutsallaştırmak" kelimeleri arasında bir ayrım yapmaya giderek farkı daha belirginleştirmeye çalışır. İkincisinde özel bir korku hali vardır. Daha sonra bu tanım üzerinde biraz daha durarak ürkmeyi *numinous* kategorisi dâhilinde açıklamaya çalışır.

Kutsal'ın diğer unsurlarında olduğu gibi, ürperti doğal

korkudan sadece derece ve yoğunluk bağlamında değil tür olarak da farklıdır. Bunu kanım dondu, tüylerim ürperdi gibi alışılmış sözlerle örneklendirmeye çalışır. "Kanın donmasının" doğal bir korkuyu ifade edebileceğini söyler fakat "tüylerim ürperdi" ifadesinde doğal olmayan, doğa ötesi bir şey vardır. Beasley-Murray şöyle özetler bunu:

Bu tür bir numinous duygu ile yaşanan ürperti doğal korkma halinden fazla ve farklıdır. Doğal değildir çünkü esrarengizdir. İnsanın içine işler. Böyle bir ürküntünün ve titreyişin sebebi hayalet, cin, peri görmeden kaynaklanıyor diye rasyonalize edilir. Yanlış rasyonelleştirmeden arınmış bu türlü yüce hissiyatlar sadece numen'e aittir.

Numen'in uyandırdığı korkunun farklılığı, *mysterium tremendum*'un ürperti unsurunu teşkil eder. İbadet sırasında canlanabilir ve kutsal metinlerde üç kere tekrarlanan "holy" gibi ifade bulabilir.

Huşu uyandıran bir deneyim nesnesinin karşısında titreyen bir "yaratılmışlık duygusu" olarak hissedilir. Bu ürpertinin numen ile ilişkilendirilmesi, Yeni Ahit'de geçen gazap fikrine götürür. Otto bu gazabın Tanrı'nın doğal bir ifadesi hatta kutsiyetin kendisinin ayrılmaz bir parçası olduğunu düşünür: "Bu gazap, doğal deneyim alanından naif bir analojinin yardımı ile ifade edilen ve anlaşılan *tremendumdan* başka bir şey değildir." Fakat gazap böyle entelektüel bir kavram değildir; benzersiz bir duygusal anın ideogramıdır. Ona göre, ilahi tabiatta sadece iyilik, hoşluk, sevgi ve yakınlık gibi özellikler arayan biri için böylesine bir deneyim korkutucu ve rahatsız edicidir. Bu gazap, pratik akıl ile sonradan rasyonelleştirilse de Otto "Tanrı'nın gazabında, doğal öfkenin uyandıramayacağı bir terör hissine yol açan, parlak, sarih ve görünür akıl ötesi bir şey" olduğunu söyler.

MAJESTAS

Tremendum'un ikinci unsuru majestas ya da baskınlık unsurudur. Burada "güç" ve "kudret" mutlak beyanları ile fark edilir. Tremendum böylece tremenda majestas ya da "haşmet" olarak betimlenebilir. Bir insan *majestas*'ı deneyimlediğinde, kendi içine gömülmesine yol açan bir nesnenin bilincindedir.

Otto'nun deyimiyle:

Üzerinde durmuş olduğumuz yaratılmışlık bilinci, haşmet ifadesinin özellikle bu unsuruyla, yani mutlak yönetim unsuruyla bağlantılı olarak, onun bir tür gölgesi ya da göreceli yansıması şeklinde sahneye çıkıyor. Burada, insanın kendisinin üstünde bir nesnenin mutlak yönetimi karşısında alçalma, bir avuç toz olma, hiç olma hissi vardır. Ve bu his, dini tevazunun numinous kaynağını teşkil eder.[7]

Kendini değersiz hissetme hali bu yaratılmışlık durumundan kaynaklanır. Başlangıcı, insanın kendisinin dışında mutlak bir gücün varlığını hissetmesidir. İlk aşamada "gücün çokluğu" olarak hissedilen tremendum "varlığın çokluğu"na dönüşür ve ontolojik bir biçim alır. Orada meydana gelen şey bir varlığın takdiridir ve süreç sırasında kendilik, farkında olunan ürpertiden daha az gerçektir. Otto bir deneyim ile ilgili William James'ten alıntı yapar:

Gecenin kusursuz sessizliği daha derin bir sessizlikle ürperdi. Karanlık daha hissedilir bir hal aldı çünkü görünmüyordu. O'nun orada olduğuna, kendimin orada olduğuna inandığımdan daha çok inanıyordum. Aslında, o mu ben mi desem, o benden daha gerçekti.

BASKI

Baskı" ya da "enerji" tremendumun üçüncü unsurunu oluşturur. Enerji yaşarlık, arzu, duygusal ruh hali, irade, kuv-

7 Philip C. Almond, Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology, (Chapel Hill. NC: University of North Carolina Press, 1984), 71;Otto, IH,19

vet, hareket, heyecan, aktivite ve itici güç gibi sembolik ifadelerle giydirilmiştir. Bunlar *numen*'in rasyonelleştirilmesine olanak vermezler ve rasyonelleştirilemezler. Din bu sayede rasyonel olmaktan kurtulabilmiştir. Bu baskı *numen*'deki "mutlak irade" olarak anlaşılabilir. Bu mistik enerjiyi sözle ifade etmek imkânsızdır; ancak yukarıda belirttiğimiz insani benzeşimler yoluyla doğasına dair bir fikir edinebiliriz. Fakat unutmamak gerekir ki bu benzeşimler numinous bir halin ideogramlarıdırlar sadece. Eğer ürpertinin öznel karşılığı korku ise özne tarafında hissedilen acizliğin Numen'deki karşılığı baskınlıktır.[8]

MYSTERİUM

Mysterium tremendum numinous hal'in yöneldiği nesnedir. *Tremendum*'un gizemli unsuru "bütünüyle öteki" hissiyatını uyandıran şeydir. Otto'ya göre:

"gerçekten gizemli olan bir nesne algımızın ve kavrayışımızın ötesindedir. Bunun sebebi sadece bizim bilgimizin değişmez sınırları olması değildir, o nesnede "bütünüyle öteki", içkin bir özellikle karşılaşırız ki onun doğası bizim doğamızla ölçülemez ve karşısında dilimiz tutulur."

Mysterium'un kavranamaz oluşu çözümsüz bir problemle karşı karşıya kalmak gibi bir şey değildir. Karşımızdaki şey bizden öylesine farklı bir oluşumdur ki onu kavramlaştıracak zihinsel araçlar bizde yoktur. *Numen* biz anlamıyoruz diye değil, doğası gereği olduğu için anlamamız imkânsız olduğundan gizemlidir. *Numen*'in bu özelliği yüzünden "doğaüstü" ve "aşkın" kelimelerini kullanmaktayız. Bu kelimeler işe yaramaktadır çünkü *numinous* hakkında konuşmamızı mümkün kılmaktadırlar. Bu sayede onun varlığını doğrulayabiliyoruz. Öyle olsa bile, sadece yaşanan duyguya karşılık

8 David Stewart, Exploring the Philosophy of Religion.3rd edn (Englewood Cliffs, NJ:Prentice Hall, 1992), 19

gelirler. Hissettiğimiz "bütünüyle öteki" gerçekliğinin tasarımları olmakla kalırlar. Ona net bir kavramsal ifade kazandırma olasılıkları yoktur.

FASCİNANS

Fascinas, tremendum'un zıttıdır. *Numen*'in çeken, büyüleyen, kendinden geçiren, ele geçiren ve sarhoş eden tarafıdır. Biz ilgilendiren *numinous*'un bu unsurudur. "*Numinous*'ta bizi ürperten ve iten dehşet, kudret ve baskınlık aynı zamanda kendisine çeker ve sebep olduğu duygular gelişmiş halleriyle dinin temelini oluşturur."

Philip C. Almond bu sarhoşluk halini "kurtuluş ve kefaret arayışının, *numen*'e teslimiyetin, onunla özdeşleşmenin, bütünlenmenin ve bundan alınan keyfin kaynağı olarak özetler."

Otto'nun sözleriyle:

Bu ruh halleri çeşitli olsa da sahip oldukları ortak unsur mysterium o hallerde bütün saflığıyla ve kendine has özelliğiyle insana başka hiçbir şeye benzemeyen bir mutluluk verir. Fakat bu mutluluk ne sözlerle anlatılabilir ne de düşünceyle kavranabilir. Sadece yaşanır. Herhangi bir "selamet öğretisinin" işaret ettiği ya da anlatmaya çalıştığı bütün kutsayışları kucaklayan bir saadettir. Bunların hepsini kapsar ve harekete geçirir ama hiç biri onu tam olarak karşılayamaz. Her yanı saran ve her yere nüfuz eden alevi ile, mutluluğa aklın anladığından daha çok anlam katar.

Fascinans, *numen*'e atfedilebilecek iki değerden birini teşkil eder. Bu değerler özel bir kıymet takdir etme kategorisidir. "Dünyevi olanın tümüyle tersine benzersiz bir sınıflandırma ile yapılan değerlendirmedir." 'Kutsal', saygımızı kendisine yönelten, "gerçek değeri ancak kalben anlaşılan" bir şey olarak kavranabilir. 'Kutsal' deneyiminde, *numinous* nesnenin gerçek olduğu, bu değerlendirme biçimini ortaya çıkaran nesnel bir varlığı olduğu idrak edilir. Ancak tartışmasının bu

noktasında Otto henüz, bu değerlendirme unsurunu, gününün teolojisine hakim olan etik değerlerle demlendirmeye hazır değil. Kutsal, kusursuz olan değildir: O, 'Öteki'dir. Daha da radikal bir biçimde söylemek gerekirse, O, 'Bütünüyle Öteki' olandır.

Buradaki değerleme ahlâki değil ontolojiktir; bu bir varoluş değerlemesidir, *numinous* deneyimimin nesnesi karşısında yaşanan önemsizliktir.

AUGUSTUM

Fascinans ile birlikte diğer değer *augustum*'dur. *Augustum, numen*'de saygımızı ve itaatimizi talep eden taraftır. August *numenin* yüce değerine işaret eder. Otto bunu *numen*'in şanı olarak nitelendirir. Bu ikinci değerleme unsuru aracılığı ile günah nosyonu ortaya çıkar. Günah, *numinous*'un sistemli bir şekilde düzenlenmesinin sonucudur. *Numinous* dehşet deneyimi ile yaratılmışta dünyevi olma duygusu uyandırır ve "*numene* yaklaşamaz." *Numinous* yaratılmışla birleşmeyi mümkün kılmak için kendinden bir şey bahşettiğinde, yaratılmış kutsanır ve şereflenir. O zaman, değersizlik, önemsizlik ve dünyevilik halini düzeltecek kefaret doğmuş olur. Otto şöyle devam ediyor:

O anda, bağışlanma arzusu ortaya çıkar, numene yakınlık bunu daha güçlü hale getirir. Onunla münasebet hali ve onda kalmak önlenemez bir isteğe dönüşür. O an her yanını saran, "yaratılmış" ve "dünyevi" olmaktan kaynaklı değersizlik duygusunu aşmanın tek yolu budur.

Diğer eylemlerin bağışlanabilir olduğu düşünülür ve bunlar ontolojik mesafeyi minimize ederler ve yaratılan böylece *fascinans*'ı deneyimleyebilir. Bu beraat ettirici eylemler dünyevileşir ve *numen* deneyiminden rasyonel olarak ayrı işleyen bir idare biçimi oluşturur. Bu, aşırıya kaçtığında din o kadar rasyonel bir hal alır ve *numen* öylesine tamamen yönetilir ki

ibadet artık *numinous* deneyimi yaşatmaz ve dini yaşayışın yerini ölü tutuculuk alır.

Bu olduğunda, dini ibadetin asıl unsurlarının çoğu bir tür "opsiyonel" karaktere bürünür. Kefaret ya da bağışlanma fikri minimize olmuştur çünkü rasyonelleşmiş bir "günah" artık *numen*'in ihlali ve yaratılmışın kirlenmesi anlamını taşıyan bir "günah" olmaktan çıkmıştır. Fakat Hıristiyanlık dininde bu kavrayışlar önemlidir; aklın yönetiminde değil fakat dengeli bir biçimde rasyoneldir ve ileri derecede gelişmiştir. Bununla ilgili Otto şunları söylüyor:

Yeni Ahit'in Tanrı'sı Eski Ahit'in Tanrı'sından daha az değil daha çok kutsaldır. Yaratılmış ve O'nun arasındaki mesafe yok olmamış, aksine kesinlik kazanmıştır. Onun karşısında dünyevi olanın önemsizliği azalmış değil artmıştır. Tanrı'nın kendisine ulaşmayı ve yakınlaşmayı mümkün kılması basit biçimde kaçınılmaz son değildir. Bu bizim algımızın ötesinde fevkalade bir paradokstur.

Otto irrasyonel bir dinin karşısında değildir. Aklın irrasyonel unsurları sistemli bir biçimde düzenlenmezse sonuç fanatizmdir.

Ancak bu unsurlara değinmeden önce, numenin nasıl deneyimlendiğini tartışmalıyız, çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi normal bir deneyim yoluyla varlığını duyularımızın algılaması imkansız.

KUTSAL'IN *A PRİORİ* KATEGORİSİ

"Kutsal" kombine ve kompleks bir kategoridir. Kombine unsurları rasyonel ve sezgisel bileşenleridir. Fakat ikisinde de kutsal *a priori* bir kategoridir. Şöyle diyor:

"sorulara cevap ararken duyu deney imlerimizden uzaklaşıp, zihnin, bütün algıdan bağımsız bir biçimde "saf aklın" içine yerleştirilmiş orijinal, türetilemez kapasitesine varırız."

Burada Immanuel Kant'a olan minnettarlığı oldukça açıktır. Kant'ta *a priori* kategori insan deneyiminin yorumlanması

için aklen gerekli olan evrensel bir kategoridir. Robert F. Davidson konuyu şöyle özetliyor:

Din, ilkel mitoloji de dahil bütün entelektüel inançların ilerisinde benzersiz duygular ve değerlerden kaynaklanır ve karakteristik ifadesini burada bulur... Dini tutumun ve düşüncenin gelişimi bireyde fitri bir inanç kapasitesinin hali hazırda varlığını gerektirir.[9]

Otto'nun "insan-altı ruhi yaşam" adını verdiği alana ışık tutmanın yolu onu bir tür doğal yatkınlık olarak görmektir. Bu doğal eğilim zihinde gelişen melekeleri şekillendiren bir eğilimdir ve sadece embriyo halindedir.

Fakat bu eğilimler yine de *numinous*'u almaya ve *numinous* deneyimin duygusal ve fiziksel hallerini ortaya çıkarmaya kabildir.

Bu eğilimlerden ortaya çıkan yetilerin gelişimi dini itkinin göstergesidir ve bu itibarla evrensel olarak bütün türlerde bulunmaktadır. Otto diyor ki:

"Yönsüz bir çabayla, temsillerin biçimlenmesi ve arayışı olarak başlar ve sürekli bir gayretle fikirler üretmeye devam eder. Sonunda doğası kendiliğinden aydınlanır, ona kaynaklık eden düşüncenin a priori temelinin izahıyla açık hale gelir."

Otto'da *a priori* kategori tamamen epistemolojik biçimde değildir. Bundan zihade "dini duyguların ve inanışların biçim kazandığı bir değerlendirme kategorisidir." Tanrı olarak anlaşılan *numen* fikri dini deneyimin yorumlanması yoluyla ortaya çıkar. Dinsel a priori öncelikle bir değerlemedir, otonom bir anlam ve değer kategorisidir; herhangi bir dini öğretinin epistemolojik bir temel kaide olarak kabulü değildir. Bu *a priori* kategori aynı zamanda objektif ve aşkın bir gerçekliğin bilgisini sağlar. Zihinde hem mutlak hem de *a priori* dinsel bir anlam kategorisi olarak sunduğu deneyim objektif olarak geçerlidir. Bu objektiflik ondan doğan deneyimin epis-

9 Robert F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1947), 162.

temolojik değerini ortaya çıkarır.

Otto'dan uzun bir alıntıyla onun buna nasıl baktığını görebiliriz:

Numinousta tamamen a priori bilişsel unsurlarla karşı karşıya olduğumuz ancak iç gözlem ve Kant'ın yaptığı gibi aklın eleştirel incelemesi yoluyla tanıtlanabilir. Numinous deneyimde doğal duyusal algının verebileceği her şeyden, niteliksel olarak farklı duygular ve inanışlar buluruz. Bunlar algı değildir zaten. İlk etapta algısal veriye, sonra, daha üst bir seviyede, varsayılan, artık algı dünyasına ait olmayan, onu aşan nesnelere ya da varlıklara dair özgün ve yorumlar ve değerlerdir. Duyum olmadıkları gibi duyumun dönüşmüş herhangi bir hali de değildirler. Duyumla ilgili mümkün tek dönüşüm, seziyle anlaşılan somut herhangi bir algının, ilgili kavrama dönüşmesidir; bir algı sınıfının, niteliksel olarak başka bir varlık sınıfına dönüşmesinde bir soru işareti yoktur. Numinous bilince dair bulgular -aynı zamanda Kant'ın 'anlayışın saf kavramları', etiğin ya da estetiğin fikirleri ve değer yargıları- bu noktada, gizli asli bir kaynağa işaret ediyor. Tüm dini duygu ve düşünceler, bilinçte duyusal deneyimden bağımsız olarak bulunan bu kaynaktan doğarlar. Bu içeriğinin şaşırtıcılığıyla Kant'ın saf teorik ve saf pratik aklından, daha derin daha yüce bir şey olarak ayrı tutulmak durumunda olan kelimenin tam manasıyla 'saf bir akıl'dır.

A priori bu, teorik ya da pratik akıldan "daha derin ve daha yüce" olan şeydir. Ruhun sahip olduğu bilişsel tahayyülün en derindeki temelidir, mistisizmde fundus animae, 'ruhun dibi' ya da 'zemini' denen şeydir.

Otto, dinin otonom geçerliliği iddiasına temel bulmak için Kant'a başvuruyor. "din kökenini deneyimden alsa da ancak numinous deneyim için sahip olunan evrensel insani kapasitenin gerçekleşmesiyle ortaya çıkar."

RASYONEL

Otto'nun kitabının alt başlığı 'Kutsal fikrindeki sezgisel

faktör ve bu faktörün rasyonel ile olan ilişkisi üzerine bir araştırma.". Buraya kadar büyük ölçüde Otto'nun kurduğu yapının sezgisel ya da duyu-ötesi unsurları üzerinde durduk. Ancak alt başlıktan da anlaşılacağı gibi Otto'ya göre sezgisel unsurlar yeterli değil. Dinsel *a priori*'deki sezgisel unsurlar bütün dinlerin temelini oluşturmaktadır ama tam manası ile din hem rasyonel hem de sezgisel unsurların bir arada bulunmasını gerektirir. Otto için, kutsal fikrinde rasyonel ve sezgisel arasındaki ilişki tek bir sistemdir. Bu süreçte sezgisel numinous hakikat rasyonel kavramlar yoluyla sistemleştirilir ve karmaşık 'kutsal' kategorisini oluşturur. Rasyonel kavramlar insanın ilaha benzeştirilmesi ile varılan kavramlardır. Daha net belirtmek gerekirse, bu işlem, ruh, akıl, niyet, irade, kudret, birlik ve kendilik gibi belli insani durumların mutlaklaştırılması ve tamlaştırılmasıdır. Bunu şöyle açıklıyor:

Numinous'un ürkütücü ve itici uğrağı tremendum, adalet, ahlâk, irade ve ahlâken iyi olmayan her şeyin saf dışı bırakılması gibi rasyonel kavramlar ile sistemleştirilir. Bu haliyle, Kutsal Kitabın ve Hıristiyan öğretisinin kullandığı biçimiyle 'Tanrı'nın gazabı' adını alır. Fascinans ise numinous un çeken ve büyüleyen uğrağıdır ve iyilik, merhamet, sevgi ve benzeri kavramlar yoluyla sistemleştirilir. Rahmet kelimesi ile ifade ettiğimiz tarafıdır. Mysteriosum uğrağı İlah'a atfedilen bütün rasyonel atıfların mutlaklığı ile sistemleştirilir.

Rasyonel ve sezgisel arasındaki ilişki bir bağlantıdan çok iletişimdir. İletişimin kendisi bir *a priori* dir ve "sezgisel unsur dinin özü olduğu için bütün dinler, rasyonelin sezgisel üzerindeki operasyonunun sonucu olarak görülebilir."

Rasyonel ve sezgiselin bu birleşmesi, dinin hem rasyonalizmden hem de "koyu mistisizmin" fanatizminden korunmasını sağlar. İki unsurun bir arada bulunuşu dinlerin kademelendirilmesinde gerekli bir ölçüdür. Söylemeye gerek yok; Otto, Hıristiyanlığın, ikisi arasındaki dengeyi en iyi sağlayan

din olduğunu düşünüyor ve en tepeye koyuyor. Hiç çekinmeden "Hıristiyanlığın, unsurların sağlıklı birleşimi ile, mutlak bir biçime ve asalete sahip" olduğunu ve Hıristiyanlıkta insanın manevi yaşamının ilk kez olgunluğa eriştiğini söylüyor.

Daha önce, *numen*'in *augustum* olduğunu belirtmiştik. *Augustum* olarak, *numen*, sadece birey için değil gerçek ve objektif anlamda değere sahiptir. *Numinous* değer, "bütün değerlerin zemini ve kaynağıdır" diyor Otto.

Kutsalın rasyonel yönü Tanrı'nın ahlâki düzeni yaratmasında yansımaktadır ve Tanrı'nın insanlığa dürüst olmaları çağrısında kendini açık etmektedir. Bu rasyonel unsur böylece sezgiseli sistemleştirir ve ortaya çıkan kutsal düşüncesi hem *numinous* dehşeti hem de ahlâki kodu içerir.

Demek ki din bilincinin bir evrimsel süreci vardır ve bu süreç içerisinde ilahiyatın içi dolmakta, tamamlanmakta ve etik anlamla yüklenmektedir. Bununla ilgili söyle diyor:

Din tarihi 'ilah'ın etik anlamla yüklenmesi sürecini anlatır. Bu süreç belitseldir ve iç dinamiği açıkça ortadadır.

Raphael bunu, *numinous* hal, kendinden kaynaklı ve nevi şahsına münhasır olmasına rağmen, *augustum* ve *fascinans* olarak ahlâki değerlerin benzeşimi yoluyla ahlâkla sınırlanır diye açıklıyor. "*Numinous* deneyim ve ahlâki deneyim benzeşimsel ilişkilerinde 'karşılıklı olarak birbirlerini harekete geçirirler ve diğerinin zihinde belirmesine sebep olurlar', bu sayede de kalıcı bir iç bağlantı yaratırlar: Şema."

ŞEMALAŞTIRMA

Otto'nun önerdiği şemalaştırma *Kutsal'a Dair*'de en az geliştirilmiş unsur. Hem Almond hem de Davidson buna ikna değiller. Davidson, "Otto'nun düşüncesinin hiçbir yönü daha fazla eleştiri almamıştır ve Amerikalı ve İngiliz eleştirmenler tarafından en çok yanlış anlaşılan bölümdür bu" diyor ve ekliyor: "Otto'nun 'şemalaştırma' fikri kendi zihninde dahi ye-

terince gelişkin değil." Almond şemalaştırma üzerine tartışmasına "Otto'nun bu terim ile anlatmak istediği şeyi anlamak oldukça zor. Bütün yorumcuların ortak görüşü, Otto'nun anlatımının muğlak olduğu" diyerek başlıyor.

Fakat daha olumlu bir sonuca bağlıyor : "Otto'nun din teorisinde, bir şekilde hafif bir mantıksal ağırlığa ve netliğe sahip olsa da, bağlantının *a priori* olması önemli." Bazılarına göre neyse ki Otto'nun sonraki çalışmaları bu konuda yardımcı olmaktadır. Bütün değerlerin, ilahiyatın sonsuz, orijinal değerinden kaynaklandığını söylemesi, ahlâki değerlerin bütün türlerinin Tanrı'nın *numinous* derinliğinden kaynaklandığı görüşünü güçlendirmektedir. Böylelikle, dünyevi ahlâk kodu objektif bir değer kazanırken, aynı zamanda ilahiyatın kusursuz özü olarak kutsal zeminine oturmaktadır.[10]

Şemalaştırma bu ikisinin nasıl birbiriyle ilişki kurduğunu ya da bağlandığını, ahlâki gelişimin gerçekten de *fascinans* ve *augustum* olarak hissedilen sezgisel kutsal fikrinin nasıl rasyonelleştirildiğini gösterme çabasıdır. İlahi iradenin "ölçülemez, bağımsız bir değer derinliği", yani kendi içinde iyi ve kutsal olarak ileri sürülmesi bütün dünyevi değerlerin, *numinous* deneyimde kavranan aşkın değere tabi olması anlamına gelmektedir.

KEHANET KABİLİYETİ

Otto'nun dini 'a priori' si herkesin sahip olduğu bir şey değildir. Fakat herkes sahip olabilir. Farklı hallerle harekete geçirilmesi, uyandırılması gereken bir şeydir.

Bir tür alıcı ve karar ve kabul kaidesi olarak fonksiyon gösterir. Bazılarında bu kabiliyet diğerlerinden daha fazla gelişmiştir ve bu kişiler 'kutsal adamlar' olurlar. Onların *numinous* ya da ilahiyatı algılayışları diğerleri tarafından da fark edilir. Otto, bu yetiden bahsederken "kutsalı yansımaları ile

10 Bu fikirler çoğunlukla Raphael'den alıntıdır.

fark eden ve bilen bu yetiye kehanet yetisi diyelim" diyor. Bu ön biliş yeteneği gerçektir ve ona benzeyen başka yeteneklerle karıştırılmamalıdır. Kehanet yetisinde Otto sadece otantik *numinous* deneyime vurgu yapıyor.

Otto'ya göre bu yeti, teolojik 'testimonium Spiritus Sancti internum' kavramı ile ya da 'Kutsal Ruha Şehadet' kavramı ile aynıdır. Bu şahitlik için, kutsalı kabul etmeye ve ona karşılık vermeye zihnen yatkın olmak gereklidir. İnsan aklı öyle yaratılmıştır ki sınıflandırma aracına sahip olmasa bile hemen algılama ve yaşadığı *numinous* deneyimi bir çerçeveye oturtma becerisine sahiptir. Bu içsel yetenek ilahiyatı deneyimlememizi sağlar ve a priori kategoriyi oluşturur.

Bu *a priori*, gördüğümüz gibi herkeste yoktur ama herkesin buna sahip olma kapasitesi vardır. *A priori*nin uyandırılması gereklidir.

Hıristiyanlıkta bu uyanış Ruh'un bahşetmesi ya da yeniden doğuş yoluyla meydana gelir.

Alış yetisi ile karar ve kabul kaidesi evrensel yatkınlıklardır. Fakat bilişsel koşulları bağımsız olarak üretme kapasitesine sahip olanlar peygamberdir. Peygamberlik, yüksek seviyede yatkınlık olarak açıklanabilir; Tanrı vergisi bir yetenektir. Bu yatkınlığın ilk seviyesinden derece ve nitelik olarak farklıdır. Yüksek seviye, başlangıç seviyesinin bir gelişimi değildir. O yeti, doğrudan en üst seviyede verilmiştir bazılarına. Ruh, içlerinden gelen ses gibi yakındır onlara. Alıştan ziyade yaratış kabiliyetidir. İçinde yaratıcı kehanet gücü taşıyan peygamberin ötesinde içinde Ruh'un yaşadığı bir beden vardır onlarda. Ve bu kişi Peygamber'den daha fazlasıdır. O, Oğul'dur.

İsa Mesih Ruh'un kendini açık ettiği kişidir. O Ruh'un bedenlenmiş halidir. İsa'yı gerçekten hissedenler ve *numinous*'u algılayacak *a priori* kapasitesi uyanmış olanlar ve kutsal ya da *numinous* kategorisini fazla rasyonelleştirmemiş olanlar onun

"kutsalın dışavurumu" olduğunu bilirler. İncil'de anlatılan hikâyeler İsa'nın diğer insanların yaşamı üzerindeki etkisini defalarca anlatır. Sürekli olarak onlar üzerinde bıraktığı numinous izlenime değinirler. İsa, sadece bir insan olarak algılanmamaktadır bu hikâyelerde.

Otto şöyle diyor:

İsa'nın daemonik âleme üstünlüğüne olan inanç, yaydığı numinous etki nedeniyle yakın çevresi tarafından istemsizce cinli, perili diye bilinmesi de bu bağlamda alınmalıdır. Ayrıca, müritlerinin zihninde, öğretilerinin değil bizzat yanında bulunuşlarının etkisiyle oluşan, kusursuz bir numinous etkiyle içinde bulunduğu cemaati temsil eden 'Mesih' olduğu inancı da öyle.

İsa'yı 'kutsal adam' diye tanırlardı. Bu deneyimin sebebi onun sadece kutsal bir adamdan daha fazlası olmasıdır. Petrus'un onun "Mesih, Tanrı'nın oğlu" (Matt 16:16) olduğunu söylemesi bunu canlı bir şekilde gösterir. Fakat Petrus bunu zaman geçtikten sonra anlamıştır, Otto'nun deyimiyle "keşfetmiştir". Bu, numinous deneyimi alma ve değerlendirmede a priori kategorinin önemini göstermektedir. Petrus, İsa'yı, diğer insanlarla iletişim kurma ya da başka yollarla açıklanamayacak şeyleri anlatamadığı için onun Tanrı olduğuna kanaat getirir. Bu, dinin, olgunluğun zirvesinde olduğu durumdur. Kutsal, kendini zihne yansıtır ve özne tarafından Tanrısal bir deneyim olarak algılanır. Bu deneyimin ardından yapılan şey *numinous* karşısında tüm hayata bir değer biçmek oluyor. Geri kalan her şey artık varılan bu idrakin artırılmasına ve geleceğe taşınmasına hizmet eder hale gelir. Bu değer atfetme ve düzenleme işlemi sezgisel deneyimin rasyonelleştirilmesi ve ardından da yaşama rehberlik edecek ahlâk kurallarına dönüştürülmesidir.

Dünyeviliğe, kirliliğe ve kutsalın ihlaline karşı saflığı sürdüren şey budur. Bu, numenden insana kutsalın iletimidir.

DEĞERLEME

Otto'nun eleştiri aldığı birkaç nokta var, özellikle onun *a priori* kategorisi ve şemalaştırması. Simon Chan insanın spiritüel meylinin bir tür içgüdüsel kaynağı bulunmadığını ileri sürüyor. İçine doğduğumuz kültür ve dil deneyimlerimizi önceden belirler ve tamamen saf ve yorumlanamaz dinsel bir deneyimi algılamamızı imkânsız hale getirir.[11] Bu açıdan baktığımızda, Otto'nun, ilksel dini deneyimin doğasını kadim ifadelerden anlayabileceğimiz iddiasını kanıtlamak zor. Otto yazarken her şeyin evrildiği inancı hâkimdi ve bu Darwinist çerçeveyi kendi tezine uygulamıştı.

İlkel medeniyetlerin kültürel anlamda bizlerden daha az gelişkin olmadıklarını biliyoruz artık. Ve birçok durum, gelişmemiş olduğu düşünülen toplumların hiç de öyle göründükleri kadar ilkel olmadığını gösteriyor. Birçok noktada bizim aşırı teknolojik toplumumuzdan daha gelişmiş oldukları bile söylenebilir, özellikle de dindarlık, anlayış ve gelişim açısından.

Otto'nun sunumunda eksik duran iki şey inanç ve tanrısal özellikler. Tanrı için kullanılan zamirler var fakat, O, her şeye gücü yeten ve hâkim özellikleriyle kişileştirilmemiş. Egemenlik kısmen anlatılmış; Tanrı'nın sadece kendisi isterse hissedilebileceği belirtilmiş fakat bu deneyimin özelliği yanlış anlaşılmaya başka hallerle karıştırılmaya çok müsait. Eski ve Yeni Ahit'te anlatılanlarda Tanrı iletişim kurabilen bir varlık olarak sunulmaktadır. Bu iletişim her zaman sözlü ve mazmundur. Tanrı insanla konuşma yoluyla iletişim kuran, kişiliği olan bir Tanrı'dır.

Kitapta Tanrı-insan etkileşiminin ilk örneği karşılıklı konuşmadır. Tanrı, bahçede insanla (Adem ile) konuşarak dolaşırken anlatılır. Sonradan peygamberlerin söyledikleri de

11 Simon Chan, Spiritual Theology. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press,1998), 241 n. 18

"Rabbimiz böyle buyuruyor" şeklindedir; "şu anda yaşanan numinous deneyimin anlamı budur" şeklinde bir beyanat yoktur. Tanrı'nın bize numinal bir deneyim sırasında gelmesi, bize nüfuz etmesi ve bir tür *a priori* kategori ve algı yoluyla iletişime geçmesi fikri kutsal kitapların çerçevesi ile çelişmektedir.

Otto'nun önerdiği *a priori* kategori inancın yerine koyulmuş gibi. Neticede inanç herkesin sahip olmadığı ama sahip olma potansiyeline sahip olduğu ve uyandırılması gereken bir şeydir. Dahası, inanç, ilahi araçtır. Ve bu inanç kategorisi, Otto'nun *a priori* kategorisi gibi içsel bir kapasitedir. Bir fark var ki inanç daha sonra değil anında rasyonele bağlanır.

İnsanoğlunun ulûhiyeti kavramasının yolu inançtır. Özellikle ilahi frekansa ayarlanmış bir radyo alıcısına benzetilebilir. Ulûhiyetten haber alırken İnsan yeniden doğar ki Otto bundan kitabın sonunda ve ima yoluyla bahsetmektedir. Buradan başlamayı öneriyorum. Hıristiyanlık dininin a priorisi inançtır ve o inanç İsa hakkında sarf edilen kelamı duyar ve o kelamın değerlendirilmesi ile Ruh'a ulaşılır. Ruh artık Hıristiyan'ın sonraki deneyimlerinin de yorumcusu haline gelir. Kitaptaki kelam ile de her bir deneyimin hakiki olup olmadığını anlamada yardımcı olur.

_1_
RASYONEL VE SEZGİSEL

Her tanrıcı düşünce, özellikle Hıristiyanlık, tanrısal konumu Ruh, Akıl, Amaç, Hoşgörü, Yüce İrade, Bütüncüllük ve Kendilik atıflarıyla tasarlar ve karakterize eder. Tanrı'nın doğası, bu atıflardan hareketle, insanın aklına ve doğasına benzeşimle tanımlanır. Ne var ki, bu atıflar bizlerde sınırlılık ve kısıtlılık özelliği taşırken, Tanrı'ya uyarlandıklarında "eksiksiz", diğer bir deyişle saltık ve sınırsızdırlar. Bu atıfların hepsi açık ve net *kavramlar*a işaret etmektedir: yani, zekâ- ile kavranabilir, düşünülebilir ve analiz edilebilirler, hatta tanıma olanak sağlarlar. Bu yollarla kavramlaştırılabilen bir nesneye *rasyonel* diyorsak, o halde, bu atıflarla tarif edilen tanrısal doğa da rasyonel bir doğadır, Tanrı'ya bu bakışı benimseyen ve savunan bir din, rasyonel bir dindir diyebiliriz. İnanç salt hissiyatın aksine ancak bu zeminde mümkündür ve en azından, Hıristiyanlık için, "hissiyat her şeydir, düşünce ise ses ve sedadan ibaret"[12] ifadesi yanlıştır, çünkü burada 'düşünce' kelimesinin karşılığı kavramdır.

Bu, bize göre, bir dinin üst kademede ve yüksek değerde oluşunun bir önkoşulu ve göstergesidir. Yani, üstün bir din, Tanrı ile ilgili herhangi bir kavramdan yoksun olmamalı ve ister yukarıda belirttiğimiz, isterse onları devam ettiren ve geliştiren kavramlar açısından, inançtan gelen aşkın bilgiye izin vermelidir. Hıristiyanlıkta bu kavramlar çokça ve geniş kapsamlıdır. Sahip olduğu kavram zenginliği bunun tek ve temel göstergesi olmasa bile, en akılcı vurguyla belirtmek gerekir ki Hıristiyanlık, yine de, diğer biçim ve seviyeden dinlerden

12 Goethe, *Faust*

üstündür.

Öte yandan, bunu böyle kabul ettiğimizde, dinin yanlış ve tek taraflı yorumuna yol açacak bir hataya karşı da tetikte olmak durumunda kalıyoruz. Bu hata, tanrısal özün, tamamen ve kapsamlı olarak, yukarıda bahsedilenler ve diğer pek çok 'rasyonel' atıf aracılığıyla tarif edilebileceği görüşüdür ve olağandışı bir yanılgı değildir. Karakteristik anlatım biçimi ve fikirleriyle geleneksel öğretim dili, vaazlar ve ilahiyattaki dini temalara ait kanıksanmış yaklaşımımız ve hatta bizzat Kutsal Kitaplarımız bizi bu hataya düşürüyor. Neredeyse hepsinde tamamıyla 'rasyonel' unsur ön plandadır ki bu kaçınılmazdır: dil, kelimelerden oluştuğu için, düşünce ve kavramlara işaret eder. Dilin doğası budur ve işini ne kadar net ve hilafsız yapıyorsa, o kadar iyidir. Dolayısıyla, dinin dile dökülmesi, anlatılması, Tanrı'ya yapılan 'rasyonel' atıfları kaçınılmaz olarak beraberinde getirir.

Düşülen hatanın kaçınılmaz olması, çok ciddi bir hata olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Kaldı ki bu 'rasyonel' atıflar, tanrı fikrini ifade etmekten çok uzaktır ve aslında sezgi yoluyla bulunabilen 'akıl üstü' bir Özneyi ima ederler. Kendilerinin de kaynağı bu öznedir. Bu atıflar, o özneye ait 'tali' değil 'zorunlu' atıflardır. Fakat bu zorunluluğun aynı zamanda suni olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Diğer bir deyişle, onları niteledikleri ama işin özünde kapsamadıkları hatta kapsayamayacakları bir özneye dayandırmak zorundayız ve bu özne oldukça farklı bir algılayış gerektiriyor. Kavranması zor fakat yine de bir şekilde kavrayışımız dâhilinde olmalı, aksi takdirde bu durum ile ilgili kesinlikle hiçbir fikir yürütülemezdi. Mistisizmin bile bundan *tarifi imkânsız* diye bahsederken kastettiği şey aslında din algısının nesnesi ile ilgili hiçbir şey öne sürülemez demek değildir. Öyle olmasaydı, Mistisizm sadece sonsuz sessizlikten ibaret olurdu. Oysa mistiklerin genel özelliği bol ve etkili konuşmalarıdır.

Bu noktada ilk kez Rasyonalizm ve ondan daha eski olan din olgusu arasındaki zıtlıkla karşılaşıyoruz. Bu zıtlık ve onun işaretleriyle mütemadiyen meşgul olacağız çünkü bu zıtlık Rasyonalizm'in ilk ve en belirgin özelliğidir: diğer her şey ona bağlıdır. Rasyonalizm genelde söylendiği gibi, mucizevî olanın inkârı ya da tam tersi, teyidi değildir. Bu, yanlış ya da en azından yapay bir ayrımdır. Çünkü mucizeyi, bir Varlığın kendisinin kurduğu ve dolayısıyla hâkimi olması gereken doğada, önceden tahmin edilemez bağlantıların tesadüfî bir ihlali olarak açıklayan geleneksel teorinin kendisi, mümkün olduğunca 'rasyoneldir'. Rasyonalistler, çoğu zaman, mucizenin bu bağlamda olabilirliğine razı olmuşlardır; hatta bundan teorik bir çerçeve oluşturulmasına katkıda bile bulunmuşlardır. Fakat anti-Rasyonalistler mucizelerle ilgili bütün tartışmalara kayıtsız kalmışlardır.

Dolayısıyla Rasyonalizm ve onun zıttı arasındaki fark başka bir yerde, yani akıl ile dini yaşamın duygusal içeriği arasında aranmalıdır. Vardığımız noktada şu sorular oluşuyor: Tanrı ile ilgili fikrimizde, rasyonel, sezgisele ağır mı basıyor? Ve hatta onu tamamen saf dışı mı bırakıyor? Ya da tam tersi, sezgisel olan mı rasyonele üstün geliyor? Konuya böyle bakınca, Ortodoks yaklaşımın kendisinin Rasyonalizm'in kaynağı olduğu yaygın inanışı bir ölçüde doğru çıkıyor. Bu demek değil ki Ortodoksluk sadece doktrin ve dogmadan ibarettir: çünkü en tutkulu mistikler de en az Ortodokslar kadar bu sorularla meşgul. Gerçek şu ki, Ortodoksluk dogma ve doktrinlerini inşa ederken, öznesinin, sezgi yoluyla bulunabilen yönüne adil davranmayı başaramamıştır. Sezgisel unsuru, dini deneyimin özünde canlı tutmaktan çok uzaklaşan Ortodoks Hıristiyanlar, bu unsurun önemini anlayamamışlar ve bu başarısızlıkla Tanrı fikrine tek taraflı entelektüel ve rasyonel bir yorum getirmişlerdir.

Rasyonalizm ile ilgili bu bölünme sadece teolojide değil,

genel olarak karşılaştırmalı ilahiyat çalışmalarında, en üst kademeden en alta kadar hâlâ sürmektedir.

Bugünün mitoloji öğrencilerinin ve 'ilkel insan'ın dini üzerine araştırma yürüterek dinin 'temel'lerini ve 'kaynak'larını yeniden ortaya koymaya kalkışanların hepsi bu bölünmenin kurbanıdır. Bu insanlar elbette ki bizim hareket noktası olarak aldığımız yüce 'rasyonel' kavramları kullanmıyorlar; onlara göre bu kavramlar ve türevleri, araştırmalarının zemin hazırlayan, çok üzerinde durulması gerekmeyen düşüncelerdir. Onlar konularını her zaman doğal kavramlar ve fikirlerle irdeler. Bu kavram ve fikirlerin insanın düşünsel yaşamında yeri vardır ve 'dinsel' değildir.

Sonuç olarak, hayran olunası bir uzlaşı ve açıkgözlülükle, bu insanlar dinsel deneyimde, üstelik en ilkel olanında bile var olan o benzersiz unsura gözlerini kaparlar. Bu, takdirden ziyade şaşkınlık konusudur! Çünkü eğer insan deneyiminin bize benzersiz ve kendisine özgü olan bir şey sunduğu tek alan varsa o da şüphesiz dini yaşamdır. Doğrusu, bu meselede, düşmanın rekabet gücü, din savunucusu ya da tarafsız ve işi gereği yansız teorisyenden daha fazladır. Çünkü onların tarafında bulunanlar çok iyi biliyorlar ki 'mistisizm ile ilgili topyekûn curcuna'nın 'akıl' ve 'rasyonalizm' ile ilgisi yoktur.

Bu nedenle, Din'in herhangi bir 'rasyonel' önermeler dizgesini tamamen içermediğini ya da kapsamlıca onlardan meydana gelmediğini araştırmak faydalı olacaktır. Dinin farklı 'uğrak'larından biri ile bir diğeri arasında zihinde net bir bağıntı kurarak doğası daha anlaşılır kılınabilir.

Bu kitapta, oldukça özel bir kategori olan kutsala ilişkin böyle bir kalkışmada bulunacağız.

_2_
'NUMEN' VE 'NUMİNOUS'

'KUTSİYET' – 'kutsal'- din alanına özgü bir yorum ve değerlendirme kategorisidir. Başka bir alana - Etiğin alanına- aktarılarak kullanılsa da kökeni aslında orası değildir. Kutsal kelimesi bir yandan karmaşık iken, bir yandan da oldukça özel bir unsur ya da 'uğrak' içerir ki bu onu kelimeye yüklediğimiz 'Rasyonel' anlamdan ayırır ve kavramsal açıdan tamamen tahayyül dışı oluşu sebebiyle ifade bulamaz. Aynı şey (oldukça farklı bir deneyim bölgesi ele alalım) güzel kategorisi için de geçerlidir.

Eğer 'kutsal' sadece genel tabiriyle değil felsefedeki, hatta teolojideki kullanımıyla, salt kelimeyle kastedilen anlama gelseydi, bu söylediklerimiz geçersiz olurdu.

Gerçek şu ki biz *kutsal*, *mukaddes* kelimelerini, orijinal amaçlarından farklı olarak, türetilmiş anlamıyla kullanıyoruz. 'Kutsal' kelimesinden 'mutlak iyi'yi anlıyoruz; ahlâka uygun olanın mükemmelliğine işaret eden, mutlak iyi bir sıfattır kutsal. Bu bağlamda, Kant, ahlâk kanunlarına bir görev motivasyonuyla, sarsılmaz bir şekilde itaat eden iradeye, 'kutsal' irade demektedir; bu şüphesiz *erdem timsali* bir iradedir. Yükümlülük ve Yasa'nın kutsallığı ya da kutsiyetinden de aynı şekilde bahsedebiliriz; onlar da genel geçer olarak zorunlu ve kaçınılmazdır.

Ne var ki, terimin bu yaygın kullanılışı hatalıdır. Evet, tüm bu ahlâki önemin 'kutsal' kelimesinde barındığı doğru, fakat buna ek olarak net bir anlam aşırılığı da içeriyor ki bu sadece his yoluyla anlaşılabilir. Şimdi bu konuyu tek başına ele alalım. Bu anlam ne sadece türetilmiş, ne de sonradan edinilmiş

bir anlamdır; bilakis, 'kutsal' kelimesi, ya da en azından Latincede, Yunancada, Sami dillerinde ve diğer antik dillerdeki karşılıkları, öncelikle ve özellikle bu aşırı anlama işaret eder. Eğer bu karşılıkların ilk hallerinde, ahlâki bir unsur vardıysa bile, hiçbir şekilde orijinal değildi ve asla kelimenin bütün anlamını oluşturmuyordu. Bugün 'kutsal' kelimesini kullanan herkes şüphesiz ki 'ahlâken uygun' demek istemektedir. Buna göre, kutsal kavramına has ve özel olan bu unsuru araştırırken- en azından bu bağlamda çalışırken- geçici olarak 'kutsal' kelimesinden, ahlâk faktörünün ya da 'uğrağının', ve hatta yeri gelmişken rasyonel yönünün toptan çıkarılmış hali için özel bir terim icat etmek faydalı olacaktır.

Bu adı konulmamış 'Şey'i elimizden geldiğince okuyucuya da hissettirmeye çalışacağız. Özünde onu barındırmayan hiçbir din yoktur; o şey olmadan din, din olmaz. Semavi dinlerdeki en önemli hayati güçtür o ve en canlı olduğu yer İncil'dir. İncil'de İbranice qadosh kelimesi ile ifade bulur. Yunanca'da karşılığı *ayios* ve Latincede *sanctus*, daha doğrusu *sacer* kelimeleridir. Elbette üç dildeki bu terimlerin hepsi, olgunlaşıp gelişimlerinin en üst seviyesine geldiklerinde, anlamlarının bir parçası olarak, *doğru*'yu ve *mutlak iyi*'yi çağrıştırmaya başlıyor. Ve biz de, bu kelimeleri tercüme ederken 'kutsal' kelimesini kullanıyoruz. İşte bu yolla, kutsal kelimesi etik anlamla doluyor ya da orijinal hissin tasarlanmış hali diye adlandıracağımız şeyi temsil eder hale geliyor.

Oysaki bu şey kendi içinde etik olarak tarafsızdır ve tek başına ele alınması gereklidir. Demek ki bu uğrak ya da unsur ilk kez ortaya çıkıp uzun gelişimine başladığında, bütün o ifadeler (qadosh, ayios, sacer vs.), kuşkusuz, 'iyi'den oldukça farklı bir anlama işaret ediyordu. Çağdaş eleştiri de bunu istisnasız kabul eder. Dolayısı ile *qadosh* kelimesinin, yanlış tercüme, mesnetsiz bir rasyonalizasyon ya da adaba uydurmayla '*good*'a indirgenmiş oluşu da, bu kabul ile yerinde bir

açıklama buluyor.

O halde, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yalıtılmış unsuru, kutsal kelimesinde ki bu aşırı anlamı ve mükemmelliğin ötesini temsil eden bir kelime icat etmek gerçekten işimize yarayacak. Özel bir terim sayesinde, öncelikle anlamı net bir şekilde ayrı ve farklı tutabilecek, ikinci olarak ise ne tür alt gelişim formları ve aşamaları göstereceğini, birbirleri ile bağlantılı bir şekilde kavrayıp sınıflandırabileceğiz. Bu amaçla Latince *numen*[13] kelimesinden bir kelime türeteceğim. 'Omen' kelimesinden 'ominous' türeyebiliyorsa neden 'numen' den 'numinous'u türetmeyelim? Böylelikle artık başlı başına 'numinous' bir değerlendirme kategorisinden bahsedebileceğiz ve bu kategorinin kullanıldığı her yerde mutlak surette bir 'numinous' ruh hali olacak. Bu ruh hali, nevi şahsına münhasır bir ruh halidir ve başka bir hale indirgenemez: bu sebeple, mutlaka, her birincil veri gibi, tartışılmaya olanak sağlar ama net olarak tanımlanamaz. Bir diğer kişinin bunu anlamasına yardım etmenin tek bir yolu vardır: konuyu kişinin kendi anlama şekli üzerinden tartışarak ve düşünerek ona rehberlik etmek. Ta ki içindeki 'numinous' nihayetinde canlanıp yaşamaya ve bilinçlenmeye başlayana kadar. Bu süreçte izah etmeye çabaladığımız özel deneyime benzeşim ya da karşıtlık oluşturmak için, o kişinin bilincinin, hali hazırda bildiği ve aşina olduğu diğer alanlarında bulunabilen her şeyi ona fark ettirecek şöyle bir işbirliğine gidilebilir: 'Bizdeki X kesinlikle *bu* deneyim değil, fakat şuna benziyor, şunun da tam zıttı. Anladın mı ne olduğunu?' Görüldüğü gibi, X, kati surette öğretilemez, sadece zihinde uyandırılabilir, hissettirilebilir.

Çünkü 'ruhtan' gelen her şey uyandırılmalıdır.

---

13 İlah

_3_
'NUMİNOUS'A AİT UNSURLAR
YARATILMIŞLIK DUYGUSU

Okuyucuyu, mümkün olduğunca diğer bilinç halleri kadar nitelikli olacak şekilde, bir anlık derin dinsel deneyime yönelmeye davet ediyoruz. Bunu yapamayan, böyle bir deneyimi hiç yaşamamış olanın okumaya devam etmesi anlamsız olacaktır. Çünkü ergenlik dönemine ait duygularını, hazımsızlıktan çektiği sıkıntıları ya da toplumsal fikirlerini anımsayabilen fakat dine dair hatırlayacak herhangi bir samimi hissiyatı olmayan kişi ile din psikolojisini tartışmak kolay değildir. Bildiği açıklama yollarını kullanıp 'Estetiği' duyusal haz, 'Din'i insancıl bir dürtü ve sosyal standart fonksiyonu ya da hatta daha ilkel bir şey olarak yorumlayarak kendi ölçüsünde gidebildiğince gitmeye çalışacak olana diyecek bir şeyimiz yok. Fakat estetik deneyimdeki farklı unsura dair kendi adına yakinen bir bilgiye sahip olan yazar onun teorilerini teşekkür edip geri çevirecek, dindar tarafı ise o teorileri daha sert bir şeklide reddedecek.

Vakur ibadet anı gibi ruh hallerinin içine girip analizini yaparken, o hallerin diğer benzer hallerle ortak yanlarını değil de orada yaşanan farklı hissiyata odaklanmak gereklidir. İbadet halinde kendinden geçmek başka bir şey, iyi bir amel üzerinde düşünerek ruhu şenlendirmek başka bir şeydir. Dikkatimizi mümkün mertebe bunların ortak özelliklerine değil, ilkine, yani kendinden geçmeye has duygusal içerikte bulunan unsurlara yöneltmek daha doğru olacak. Biz Hıristiyanların aklına hemen şükran, tevekkül, sevgi, inanç, naçizane boyun eğme ve adanmışlık gibi hissiyatlar gelecektir.

Fakat bunlar, hiçbir şekilde ibadetin içeriğini doldurmaz.

Vakur bir ibadete has özellikleri bu hissiyatların hiçbirinde bulamayız. O halde nerede bulabiliriz?

Schleiermacher bu özel hale dair çok önemli bir unsura vurgu yapar: 'itaat duygusu'. Fakat Schleiermacher'ın bu önemli keşfi birden fazla açıdan tartışmaya açıktır.

Her şeyden önce, bu ifadeyi kullanırken taşıdığı gerçek duygu, kelimenin 'doğal' anlamıyla 'itaat duygusu' değildir. Kişisel yetersizlik, koşullar ve ortam tarafından belirlenme hissiyatı bu duyguyu doğurur. Schleiermacher'ın kullandığı kelime kesinlikle bu hallerle ilintilidir: bu duygunun göstergesidir ve itaat kelimesinin doğası bu hallerle açıklığa kavuşur.

Fakat bizim bahsettiğimiz o duygu, niteliksel olarak da, bu tür ilintili ruh hallerinden farklıdır. Schleiermacher'ın kendisi de bir bakıma dine itaat duygusunu diğer itaat duygularından ayırt ederek bunu kabul etmektedir. Hatası, itaat duygusunu 'mutlak' ve 'göreceli' diye ayırması, yani farkı içkin özellikte değil, seviyede aramasıdır. Gözden kaçırdığı şey şu ki, o duyguya 'itaat duygusu' dediğimizde bariz bir kıyas mekanizması çalıştırıyoruz. İki ruh halini iç gözlemle kıyaslayan herkes, sanırım ne demek istediğimi anlayacaktır. Bizim anlatmaya çalıştığımız özel duygu, hiçbir şeyle kıyaslanarak ifade edilemez, çünkü bu duygu fiziksel dünyamız için birincil bir veridir. Bu nedenle de sadece kendi üzerinden tanımlanabilir. Çoğumuzun bildiği bir örnekle belki daha iyi açıklayabilirim bunu: İbrahim, Sodom halkı için yardım dilerken Tanrı'ya diyor ki: 'Neyim ki ben, bir avuç toz, ama yine de seninle konuşacağım.' (Tekvin 18.27).

İşte burada kendini ele veren bir 'itaat duygusu' var; ama bu, salt bir itaat duygusundan farklı, ya da hatta daha fazlası. Bu duyguya 'yaratılmışlık duygusu' demeyi öneriyorum. Bütün yaratılmışların üstünde olanın karşısında, kendi hiçli-

ğinde boğulmuş, kendi hiçliğiyle ezilmiş bir mahlûkun duygusu.

Kolaylıkla anlaşılıyor ki, bu ifade, her ne ise, meselenin *kavramsal* bir izahatı değildir. Belirlediğimiz bu 'yaratılmışlık duygusunun" işaret edebildiği tek şey, bir tür yönetici mutlak iradenin karşısında hiçlik hissine kapılma ifadesidir. Bizi bu yönetici iradenin, sözle ifade edilemeyen, sadece dolaylı olarak sezdirilebilen *özyapısı*na yöneltir. Ve bu tepki bizzat yaşanmadan anlaşılamaz.

Schleiermacher'ın tespitinin formülasyonundaki ikinci hataya dikkat çekelim şimdi. Onun, dini hissiyatın gerçek içeriğini gösterdiğini iddia ettiği bu tespit, aslında, kendini değersiz hissetme duygusu üzerinden varılan bir öz değerlendirmedir. Ona göre, dini hissiyat öncelikle doğrudan bir tür öz bilinçtir. Bu hissiyat, özel ve belirli bir bağ yoluyla kişinin kendi özüne ilişkindir, yani kendi bağlılığıyla. Öyle ise, Schleiermacher'a göre ben, Tanrısal hakikati bir çıkarım ile yani, 'itaat duyguma' açıklık getirmek üzere benim ötemde bir sebep arayarak bulabilirim.

Fakat bu durum, konu ile ilgili psikolojik gerçeklere tamamen zıttır. Çünkü 'yaratılmışlık duygusu" başka bir duygu unsurunun ilk sübjektif doğal sonucu ve etkisidir. Bu unsurda, insanın kendisinin dışında bir 'nesne'ye derhal ve doğrudan bir atıf vardır.[14]

Bu nesne 'numinous' diye nitelediğimiz şeydir. Çünkü "yaratılmışlık duygusu ve itaat duygusunun zihinde oluşması için, İbrahim örneğinde olduğu gibi, 'numen'in bir varlık, bir *numen praesens'* olarak hissedilmesi gerekir. Zihnin, 'numen'in özelliklerini taşıyan 'numinous' a kendiliğinden bir geçiş yapması gerekir. Ya da şöyle ifade edelim; bu hisler, zihinde ancak 'numinous' kategorisinin oluşturduğu hissiya-

14 Bu duygu, din üzerine çalışan psikologların dikkatini üzerine çekmesi beklenen ilk şeydir.

ta eşlik eden duygular olarak ortaya çıkar.

Anlaşılacağı üzere, numinous, objektiftir ve kişiden ayrıdır.

Şimdi, içeriği ve göstergeleri üzerine daha derin bir incelemeye geçelim: 'Yunan tanrılarının kökenine dair bir fikrimiz olmak zorunda değil. Fakat bu aşamada şöyle bir sonuca ulaşıyoruz: Sanki insan bilincinde o zamanlar *bir gerçeklik algısı vardı, objektif bir varın varlığı hissi, 'orada bir şey var' dedirten bir algı.* Bugünkü psikologların mevcut gerçekliklere işaret ettiği iddiasında oldukları belli 'algılar'dan daha derin ve daha genel bir algı.' (İtalik vurguları yapan James'in kendisi)[15]

James'in bu deneyci ve faydacı duruşu, onu, ruhun kendisindeki bilginin fakültelerini ve düşüncenin potansiyelini fark etmekten mahrum bırakıyor. Ve dolayısı ile bu gerçeği açıklamak üzere garip ve gizemli bir hipoteze başvuruyor. Aslında gerçeğin kendisini yakalamış durumda ama onu açıklamayacak kadar realist. Bu 'gerçeklik duygusu' , nesnel olarak var olan 'numinous' bir *nesne* duygusu, birincil bir veri olarak kabul edilmelidir. 'İtaat duygusu' ise ona binaen ortaya çıkan bir sonuçtur. Yani *özne*nin kendi gözünde değersizleşmesidir. İkinci bahsettiğimiz duygunun oluşması için önce ilki olmalıdır.

---

15 William James'in *Çeşitli Dini Deneyimler* (s. 58) adlı kitabında tanrıların Yunan temsillerinin kökenine gönderme yaptığı bu pasajda net bir naiflik vardır.

_4_
MYSTERİUM TREMENDUM
TREMENDUM'UN ANALİZİ

Önceki sayfalarda numinousun doğasının ancak his yoluyla anlaşılabileceğini söylemiştik. 'Belli bir hislenme haliyle insan zihnini yakalayıp harekete geçiren bir doğası vardır.' Şimdi bu belirli hallere dair daha detaylı bir tanım getirmeye çalışalım. Benzerlik ve karşıtlık kurmak üzere bu duygulara yakın duygulardan örnek vererek, mecaz ve semboller kullanarak araştırdığımız ruh hallerini ortaya çıkarmak için tekrar bir gayret gösterelim.

Güçlü ve samimi dini hissiyattaki en temel ve en derin unsuru ele alalım. Kurtuluş İnancı, Güven, Aşk, bunların hepsi gelir akla. Fakat bunların üzerinde ve ötesinde, bizi derinden etkileyen, zihnimizi hayrete düşüren, sersemleten başka bir unsur var. Olanca eş duygulanım ve sezilenimle arayalım onu; etrafımızdaki hayatlarda, yalnız ibadet sırasında olan beklenmedik coşkulanışlarda ve o coşkulanışların şekillendirdiği ruh halinde, ayin ve törenlerin ciddiyet ve vakarında, dini anıtlarla, binalarla, tapınaklarla ve kiliselerle iç içe geçmiş atmosferde. Bunlar üzerine biraz düşününce, sadece *mysterium tremendum* ifadesi ile tanımlayabileceğimiz bir şeyden bahsettiğimizi fark ederiz.

Bu his ara sıra hafif bir dalga gibi gelir ve zihne derin bir sükûnet salar. Adeta nefes kesici bir canlılık ve yankılanmayla bir süre devam eder.

Ve sonunda ruhu tekrar günlük hayatın 'dünyevi' atmosferine geri bırakır. Ruhun derinliklerinden spazm ve sarsılmalarla gelen bir patlama gibidir. İnsanı garip bir heyecan-

lanışa, mest eden bir coşkunluğa, kendinden geçişe ve cezbelenmeye götürebilir. Şiddetli ve tüyler ürperten bir titremeye sokabilir. İlkel ve yaban öncülleri ve belirtileri yerini güzel, safî ve ihtişamlı bir şeye bırakabilir. Yaratılmışın, suskun, titrek ve nutku tutulmuş boyun eğişine. Peki, ama kimin ya da neyin önünde? Elbette ki bütün yaratılmışların üstünde ve tarif edilemez olan *Sırrın* önünde.

Hemen görüyoruz ki kavramlaştırma çabamız yine olumsuz sonuç veriyor. Kavramsal olarak 'mysterium', kavrayış ve algının ötesinde, saklı ve gizlemli olana, sıra dışı ve bilinmeyene işaret eder. Bu terim nesneyi niteliksel açıdan olumlu bir şekilde tanımlamıyor. Fakat kelimenin iletisinde bir olumsuzluk olsa bile, kastedilen anlam kesinlikle ve bütünüyle olumlu. Ve onu ancak kalplerimizde hissedebiliriz.

1. DEHŞET UNSURU

Bu hislerin olumlu[16] 'vasfına' ışık tutmak için *mysterium tremendum* ifadesine daha yakından bakmalıyız. İlk önce sıfatı inceleyelim.

'Tremor' bildiğimiz *korku* duygusudur. Ama burada –kıyas barındırsa da– özel bir duygusal tepkiyi simgelemektedir. Korkmuş olma halinden tamamıyla farklı bir tepkidir bu. Öte yandan korkma haline o kadar benzer ki, doğasını anlamak için *korku* benzetimi kullanılır. Bazı dillerde özel kelimeler vardır ve bu 'korku'yu bildiğimiz korkudan daha farklı olarak ifade edebilir. İbranicedeki *hiqdisch* (mukaddes) bunlara bir örnektir.

'Bir şeyi kutsal saymak' demek, onu herhangi bir korku hissiyle değil, özel bir ürperti hissiyle boyamak, yani *numinous* kategorisine sokmak demektir.

Fakat Eski Ahit baştan sona bu hisse paralel ifadelerle do-

16 Olumlu ve olumsuz ifadeleri kavramsal karşılığı olan ve olmayan anlamında kullanılmıştır.

ludur. İlk göze çarpan ifade *emat of Yahweh* (Tanrı korkusu) dur. Yani, Yehova'nın insanı felç eden, adeta öldüren korkusu. Yunanların *Setfia iravikov*'u da buna çok benzer. İncil'deki şu ifadelere bakalım:

Çıkış 33.27 : 'Dehşetimi önünüzden gönderecek, karşınıza çıkan bütün halkları şaşkına çevireceğim'

Eyüp 9.34 'Tanrı sopasını üzerimden kaldırsın, dehşeti beni yıldırmasın'

Eyüp 13.21'Elini üstümden çek ve beni dehşetinle yıldırma'

Bu ifadelerde, yaratılmış en tehditkâr, en baskın varlığın bile uyandıramayacağı, ürperti dolu bir dehşet, adeta bir hayalet var.

Eski Roma imparatorlarına verilen bir unvan olan Yunanca *augustus* kelimesi de böyledir. İlk Hıristiyanlar *augustus*'un öyle herhangi bir varlığa, hatta imparatora bile oturmayan bir unvan olduğunun bilincindeydiler. Bir insana *augustus* ismini vermenin, sadece *numen*'e uygun olan bir ismi, insanoğluna vermek ve onu *numen* kategorisine sokmak demek olduğunu, dolayısıyla da onu putlaştırmak demek olduğunu bilirlerdi. Modern dillerden İngilizcede 'awe' ve 'aweful' kelimeleri, derinlerinde, bizim bahsettiğimiz anlama yaklaşıyorlar: 'ürperti' ve 'ürpertici'. Yine İngilizcedeki 'Buz kesildi' (he stood aghast) ifadesi de bu bağlamda manidardır. Öte yandan modern Almancada, korku duygusunun bu öte içeriğini taşıyan *erschauern* haricinde bir kelime yok, fakat 'grausen', 'Schauer' ve daha çok kullanılan 'gruseln', 'grasen' ve ' grasslich' gibi daha eski terimler bu *numinous* unsuru net bir şekilde ifade ediyorlar. Wundt'un Animizm'i üzerine incelememde, 'Scheu' (ürkme) terimini kullanmıştım; fakat *numinous* özelliği, yani ürkme yerine ürpertiyi, tırnak içinde vermek gerekti. 'Dinsel ürküntü' (ya da 'ürperti') hatta belki daha iyi bir ifade

olurdu.

Bu ürperti hissinin en ilkel aşaması acayip, anormal, yarı insan varlıklara, hayaletlere vs. karşı duyulan korkudur [Panik (Pan korkusu)]. Bu duygu başlangıçta 'tekinsiz','uğursuz' ya da 'esrarengiz' duygusunu uyandırır. İlk insanın zihninde oluşan bu duygu tarihteki bütün din gelişiminin başlangıç noktasıdır. 'Cinler', 'şeytanlar', 'tanrılar' hep bu kökten doğar, 'mitoloji algısı' ya da 'fantezisi' bu korkunun nesneleştirilmiş farklı modlarından başka bir şey değildir. İnsan doğasındaki bu kök korku gerçeğinin, din olgusunun gelişim sürecinin altında yatan temel faktör ve itki olduğunu görmedikçe, animizm, büyü ya da halk psikolojisi açısından dinin kökenine dair bütün göstermelik açıklamalar, işin daha başında yanlış yola girmeye ve araştırmalarının gerçek hedefinden sapmaya mahkûmdur.[17]

Luther'in, ilk insanda Tanrı korkusu yoktu tespiti, psikolojik açıdan doğrudur, hatta daha ileri gidip eklemeliyiz ki ilk insan kelimenin tam manasıyla korkudan titremiş, ürkmüş bile olamaz. Çünkü 'titreme', doğal, sıradan korkudan daha öte bir şeydir. Titreme, esrarengizin zihinde belirip hislere dokunmaya başlamasıyla meydana gelir. Gündelik hayata ait olmayan bir değerlendirme kategorisinin ilk kez yaşama geçmesidir. Ve bu ancak zihinsel meyli olan bir varlıkta meydana

17 Bkz *Theologische Rundschau*, 1910, cilt. i deki 'Wund'un *Halk Psikolojisi*'ndeki Mit ve Din üzerine yazdıklarım ve *Deutsche Literaturzitung*, 1910, No.38 de yazdıklarımın. Daha yeni incelemelerde, özellikle R.R. Marett ve N. Söderblom'un incelemelerinde iddia ettiğim durumların teyit edildiğini gördüm. Bu konuda ikisinin de, dinsel 'ürperti'nin özelliğine ve diğer bütün 'doğal' duygulardan niteliksel farkına psikologların yapması gerektiği kadar net bir şeklide dikkat çekmedikleri doğru. Fakat Marret tespit ettiğimiz bu gerçeğe bir kıl payı uzaktadır. Bkz. Marret'ın *Threshold of Religion* (London 1909) ve N. Söderblom'un *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1915) kitapları ve ayrıca benim ikincisi üzerine yaptığım *Theologische Literaturzeitung* (Ocak 1915) daki eleştirim.

gelebilir.

Herhangi bir doğal bir melekeden şüphesiz farklı ve benzersiz olan bu yeti, bu yeni açığa çıkan kapasite, ortaya çıktığı en ham, en yabanıl hallerde bile, sadece insan ruhunda bulunan, tamamen yeni bir deneyim fonksiyonuna ve değerleme standardına tanıklık etmektedir.

'Tremendum' olarak ortaya koyulan unsurlar üzerine düşünmeye devam etmeden önce, bu 'numinous ürküntü' ya da *ürpertinin* kendini gösterdiği ilk primitif durumlara biraz daha eğilelim. 'İlk İnsanın Dini' diye adlandırılan şeyi gerçek anlamda karakterize eden bu duygu, ilkin 'tekinsiz bir ürperti' olarak ortaya çıkar. Bu saf ve yabanıl huzursuzluğun ve sebep olduğu fantastik imgelerin yerini sonradan, numinous duygunun son derece etkili, gizemli ve derin halleri alıyor. En yüksek seviyesine ulaştığında bile önceden olmuş olan o primitif heyecanlanışların patlak vermesi, en ilkel halleriyle yaşanması olasıdır. Bunun böyle olduğunun kanıtı, yüksek eğitim almış insanları bile çeken, hayalet hikâyelerindeki korku ve 'titreme'dir. Bu özgün, tekinsiz korkunun sebep olduğu fiziksel reaksiyon da özgündür ve diğer 'doğal' korku ya da dehşet hallerinde ortaya çıkmaz. 'Tüylerim ürperdi', 'kanım çekildi' deriz. 'Tüylerin ürpermesi' hissi sıradan, doğal bir korkunun belirtisi olabilir, fakat 'kan çekilmesinde' doğal olmayan, doğaüstü bir şey vardır. Biraz daha güçlü bir gözlem yeteneğine sahip herhangi biri fark edecektir ki böylesi bir 'ürperti' ile sıradan korku arasındaki fark bir tür seviye ya da yoğunluk farkı değildir. Bu 'ürperti' öyle güçlü olabilir ki insanın iliklerine işleyebilir, tüylerini diken diken edebilir, bacaklarını titretebilir. Öte yandan, bazen, hafif bir huzursuzluk olarak da insanın ruhunu yoklayabilir. Dolayısıyla yoğunlukla ilgisi yoktur ve hiçbir duygunun yoğunlaşarak buna dönüşmesi söz konusu değildir. Çok korkabilirim, ödüm patlayabilir, fakat ürpermeyebilirim.

Psikoloji, genel olarak hisleri ve duyguları nitel farklılıklarına göre incelemek ve sınıflandırmak için daha belirgin bir çaba gösterse, gerçekleri belki daha net görebiliriz. Fakat temel duyguların kabaca haz verenler ve acı veren duygular olarak ayrılması buna engeldir. Haz duygularının yoğunluk derecesine göre ayrıştırıldığı doğru: çok net ve belli farklılıklar gösterirler. Ruhun hazda, eğlencede, estetik çekimde, aşklanmada ya da vecd halinde oluşu, zihinde belirli farklılıklar yaratır. Bu haller kuşkusuz birbirine benzer ve bu bağlamda ortak bir sınıfta (haz) toplanabilir ve farklı kaynaklı diğer fiziksel fonksiyonlardan böylece ayırt edilebilirler. Fakat alt türleri farklı seviyelerde gruplamaktan uzak olan bu sınıf belirteci, içerdiği bu çok sayıda ruh halinin kökenine inme yolunda hiçbir şey yapamıyor.

En açınmış haliyle *numinous duygu*, sıradan 'ürperme' den çok farklı olsa da, en derin halinde bile türdeşi ile çelişmez. Ürpertene ibadet, zamanla tanrılara ibadete dönüşse de bu tanrılar, ibadet edenin duygularına etki eden, o ürpertici 'görünmezlere'e dair bir 'numina'yı içermeye devam eder. Yani, ululuk ve yücelik niteliğine dönüşen ya da bu suretle sembolize edilen bir 'esrarengiz' ya da 'korkunç' niteliği hâlâ vardır. Ne kadar yumuşatılmış olsa da, bu unsur, Tanrı'ya ibadetin en derin şeklinde bile yok olmuş değildir. Onun yok olması, çok temel bir öğenin devreden çıkması demek olurdu. O 'ürperti', en ulvi şekliyle her seferinde ortaya çıkar ve ruhun her yerine nüfuz eder. Hıristiyan ibadetinde, 'Holy, holy, holy' kelimeleri ile zihni bütünüyle istila eder ve Terteegen'in şu ilahisinde coşar:

Tanrı burada:
Sakin ol ey kalbim!
Hayranlıkla eğil önünde.

'Ürperti' burada delirticiliğini kaybediyor, ama zihni saran

tarifsiz özelliğini koruyor. Mistik bir huşuya dönüşüyor. Ve beraberinde de, tüyler ürperten bir nesnenin karşısındaymış gibiyken duyulan hiçlik ve eziklik olarak tarif ettiğimiz 'yaratılmışlık duygusunu' açığa çıkarıyor. Bu *numinous sarsıntıyı*, numen nesnesine ilişkilendirmek ikinci bahsettiğimize ait bir özelliği açığa çıkarır. Kutsal metinlerimizde önemli bir rol oynayan bu özellik, hem yorumcular için hem de teologlar için, güç ve kafa karıştırıcı doğası gereği birçok zorluk doğurur. Bu, Yeni Ahit'te *'orgé'* diye sıkça karşımıza çıkan Yehova'nın Gazabı'dır ve gizemli bir 'ira deorum'[18] içeren dinlerin birçoğunda benzer şekilde ortaya çıkar. Hint Tanrı Panteonuna baktığımızda, böyle bir *'orgé'* den ortaya çıkmış tanrılar görürüz. Hatta daha büyük olan Hindu rahmet ve af tanrılarının, merhametli hallerinin yanı sıra 'gazap dolu' halleri de vardır. Fakat 'Yehova'nın Gazabı' ile ilgili tuhaf özellikler süregelen bir araştırmaya konu olmuştur. Her şeyden önce, Eski Ahit'in birçok pasajından bellidir ki bu 'Gazap' .ahlâkla ilgili değildir. Ortaya çıkış şeklinde anlaşılması güç bir şey varDIR. Çok yaklaşanı çarpmayı bekleyen bir elektrik akımı gibi, 'doğanın gizli gücü gibi'dir. 'Ölçülemez' ve 'buyrultusaldır'.

Tanrıyı sadece rasyonel atıflarla hayal etmeye çalışan kişiler bu 'Gazap'ta kapris ve tutkulu bir arzu görürler. Fakat böyle bir yaklaşım Eski Ahit'teki din adamları tarafından kesinlikle reddedilir. Çünkü onlara göre kusurdan münezzeh Tanrı'nın Gazabı, 'kutsal oluş' tan kaynaklı doğal ve ayrılmaz bir parçadır- ki kesinlikle haklılar.

Günlük hayattan, insanoğlunun tutkularla dolu yaşamından alınmış sıradan bir örnek yardımıyla anlaşılan ve ifade edilen bu *orgé*, 'tremendum'un kendisidir. Sıradan da olsa, bu örnek, şaşırtıcı bir şekilde uygun ve çarpıcıdır. O kadar ki, değerini her zaman saklı tutacak ve eskiler için olduğu kadar bizim için de dini duygudaki bir unsuru anlatmanın ka-

---

18 Tanrıların gazabı

çınılmaz yolu olarak kalacaktır. Şüphe yok ki, Schleiermacher ve Ritschl buna karşı çıksa da, Hıristiyanlıkta da 'Tanrı'nın Gazabı'nı öğretecek bir şeyler var.

Açık bir şekilde tekrar belirtmeliyiz ki bunu kullanırken, entelektüel bir 'kavram'dan değil, onu örnekleyen bir alternatiften bahsediyoruz. Buradaki 'Gazap' dini yaşamda var olan özgün bir duygusal anın 'ideogram'ıdır.[19] Bu anın *ürkütücü* ve huşu veren özelliği, ilahi doğa hakkında iyilik, güzellik, sevgi, güven, kısacası, Tanrı'nın, insanın dünyasına dönük özelliklerinden başka bir şey düşünmeyen kişileri oldukça rahatsız edecektir.

'Orgé' kelimesi de bu şekilde 'doğal' gazap olarak düşünülüyor. Fakat o tamamıyla doğa ötesi, doğaüstü, yani numinous bir özelliktir. Ahlâkçı akıl yürütmeden kaynaklı unsurlarla doldurulup rasyonalize edilir: adil intikam ve günahların cezalandırılması olarak düşünülür. Hemen belirtelim ki İncil'deki 'Tanrı'nın Gazabı' orijinal anlamla yüklenen anlamın bir sentezidir. 'Tanrı'nın Gazabı'nda, akıl üstü bir şey, somut ve belirgin bir biçimde titreşir, parıldar ve hiçbir 'doğal' kızgınlığın sebep olamayacağı 'dehşet' hissini uyandırır.

Yehova'nın Gazabı ya da Öfkesi'nin yanı sıra bir de 'Tanrı'nın Kıskançlığı' vardır. 'Yehova'nın kıskançlığı ' ifadesi ile işaret edilen ruh hali de, numinous bir ruh halidir ve 'tremendum'un özellikleri bu hal sırasında onu yaşayan insana geçer.

2 'HAŞMET' UNSURU ('MAJESTAS')

Buraya kadar, 'mysterium tremendum' unsurunda haşmet kelimesinin işaret ettiği özelliği açığa çıkarmaya çabaladık. Vardığımız sonucu kısaca şöyle özetleyebiliriz: bu özellik net bir kavramdan ziyade bir 'ideogram'dır, yani 'mutlak ifade edilemezlik'.

---

19 Kavramyazı, bir kavram ya da nesneyi temsil eden yazılı sembol.

Ürperticilik unsuruna eklenmesi gereken 'kuvvet', 'güç' 'mutlak yönetim' bağlamında bir unsur daha vardır. Bunu temsil etmek üzere 'majestas'- haşmet- terimini kullanacağız- dil hassasiyeti taşıyan biri hemen bu kelimede soluk da olsa hâlâ var olan *numinous*'u hissedecektir. O halde 'tremendum' u 'tremenda majestas' ya da 'ürperten haşmet' şeklinde ifade etmek daha uygun olacaktır. Haşmet ifadesinde ikincil unsur canlı bir şekilde varlığını sürdürüyor fakat mutlak ifade edilemezlik unsuru soluk ve geri planda duruyor, tıpkı Mistisizm'de olduğu gibi. Üzerinde durmuş olduğumuz yaratılmışlık bilinci, *haşmet* ifadesinin özellikle bu unsuruyla, yani mutlak yönetim unsuruyla bağlantılı olarak, onun bir tür gölgesi ya da göreceli yansıması şeklinde sahneye çıkıyor. Burada, insanın kendisinin üstünde bir nesnenin mutlak yönetimi karşısında alçalma, bir avuç toz olma, hiç olma hissi vardır. Ve bu his, dini tevazunün[20] *numinous* kaynağını teşkil eder.

Burada tekrar Schleiermacher'ın 'itaat duygusu' dediği 'yaratılmışlık duygusuna' dönelim. 'İtaat duygusu' tanımının hatalı olduğunu düşünmemizin ilk sebebi, ikincil bir etkiyi temel başlangıç noktası olarak almasıydı. Dini bir nesneye dair algıyı, bunun bilinç üzerine düşen gölgesinden çıkarım yaparak anlatmaya çalışıyor. Şimdi bu hatalı tanım üzerine ikinci bir eleştiri getiriyoruz. Schleiermacher 'itaat bilinci' ifadesiyle (bir sebep sonucunda) *koşullanma* bilincini kastediyor ve çalışmasının Yaratılış ve Korunma bölümlerinde, bunun içerimlerini de bir mantığa oturtuyor.

İlahlık tarafında, 'itaat'e eşleniklik bu bağlamda 'nedenselliğe' dönüşüyor, yani her şeyin sebebi ve her şeyin koşulu olan bir Tanrı karakterine. Fakat ibadet halinde yaşadığımız o ilk duyguda böyle bir yansıma yoktur. Tam tersine, bu, Tanrı fikrinin *rasyonel* yönüne aittir. Rasyonel yönün içerimleri, net

20 Bkz R.R. Marret, *The Treshold of Religion*, 'The Birth of Humility'

kavramsal tespitlere olanak sağlar ve oldukça farklı bir kaynaktan gelir. Schleiermacher'ın 'itaat duygusu' ve İbrahimin sözlerinde ifade bulan duygu arasındaki fark *yaratılanlık* bilinci ile *yaratılmışlık* bilinci arasındaki farka benzetilebilir. Bir tarafta, ilahi yaratımın eseri olan yaratılan, diğer tarafta yaratan karşısında duyulan acziyet ve hiçlik, 'haşmet' karşısında bir avuç toz oluş. İlkinde halk edilme gerçeği var, ikincisinde ise mahlûkun konumu. Kuramsal düşünce bu ikinci bilinç haline ve 'haşmetli' olanın analizine dalar dalmaz, yaratılış ve korunmadan oldukça farklı bir düşünsel dizgeyle karşı karşıya bırakıyor bizi. İlk etapta hissedilen şey, tek gerçeğin, varlığın ve onun tamamlayıcısı olan *aşkın*'ın hiç olduğudur. Bunlar Mistisizmin içerik anlamında farklılaşan bütün formlarının ortak karakteristik düşüncesidir. Çünkü Mistisizmin başat ve yaygın özelliklerinden biri bu *kendini değersiz hissetme* (İbrahim'in haline oldukça paralel), 'ben'i geçici ve boş sayma halidir. Kendilik sanrısını reddetme yoluyla tamlanma talebine dönüşen bir değersiz hissetme ve bu yolla yoklaşma hali. Mistisizm, öte yandan, aşkın nesnesini, 'bütünlüğüyle yüce ve mutlak' olarak değerleme yoluna gider. Öyle ki, ölümlü benlik, onun karşısında, hiçlikteyken bile 'Ben bir hiçim, Sen her şeysin' diyebilme bilincini taşır.

Burada yaratıcı Tanrı ve yaratılmış *ben* arasında nedensel bir ilişki yoktur. Kuramsal düşüncenin başladığı nokta, bir 'mutlak itaat hali' değil. Çünkü bu, *ben*in gerçek olduğunu iddia etmek olur. Başlangıç noktası, *ben*in dışında bir yüce mutlak güç olduğu bilincidir ve amacına ulaşmak için genelde doğal bilimlerden ödünç alınan ontolojik kavramlara başvurduğunda, aslında 'gücün bütünlüğü' olarak algılanan 'haşmet', 'varlığın bütünlüğüne' dönüşür.

Yine Mistisizme dönecek olursak, bir şeyin yaratılışı üzerine yapılan hiçbir araştırma, gerçeği tam olarak veremez ve bu sebeple Mistisizmin tarihsel gelişimi bizim için konu dışı-

dır. Ne var ki, dindeki sezgisel ya da akıl ötesi unsurlara en büyük vurgu da Mistisizmdedir. Ve ancak bu özelliğiyle kabul edilebilirdir. Sezgisel olanın farklı aşamaları ve faktörlerine yapılan vurgu Mistisizm türüne göre değişiklik gösterir. Fakat bizim analiz ettiğimiz şey Mistisizmin her yerdeki her biçiminde var olan bir özelliktir. Durmaksızın vurgulanan bu şey 'yaratılmışlık duygusu', 'yaratılmışlık bilincidir'. Yaptığımız karşılaştırmayı tekrarlamamız gerekirse, yaratılmışlık bilinci 'yaratılma hissi' değil 'yaratılmışlık hissi' anlamına gelen bir ifadedir, yani, bütün yaratılmışların üzerinde olanın karşısında her yaratılmışın azlığı bilinci.

Her Mistisizm türünün ortak özelliği, ben'in, farklı seviyelerde ve tamlıkta, aşkın Gerçeklik ile *Özdeşleştirilme*sidir. Bu özdeşleştirmenin, dini deneyimin 'uğrak'larında coşan, kendine özgü ayrıca ele alınması gereken bir kaynağı vardır ki burada konumuz bu değildir. Tek başına 'Özdeşleştirme' Mistisizm için yeterli değildir; gücü ve gerçekliği mutlak, tamamen sezgisel Bir şey ile Özdeşleştirme olmalıdır. Ve bu dini bilinç unsuru ile en çok mistiklerde karşılaşıyoruz.

Réeejac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Paris, 1897) adlı çalışmasında şöyle diyor:

"Le mysticisme commence par la crainte, par le sentiment d'une domination universelle, invincible, et devient plus tard un désir d'union avec ce qui domine ainsi."(s. 97)[21]

W. James, bugünün dini deneyimlerine dair bariz örneklere değinmiştir (s.66):

"Gecenin kusursuz sessizliği daha derin bir sessizlikle ürperdi. Karanlık daha hissedilir bir hal aldı çünkü görün-

21 Mistisisizm kaygıyla, evrenselin, karşı konulamaz olanın baskısının hissedilmesiyle başlar ve daha sonra kendisine hükmeden bir birleşme arzusuna dönüşür.

müyordu. O'nun orada olduğuna, kendimin orada olduğuna inandığımdan daha çok inanıyordum. Aslında, o mu ben mi desem, o benden daha gerçekti."

Bu örnek, Mistisizm ile 'özdeşleşme duygusu' arasındaki bağa ilişkin özellikle yol göstericidir. Çünkü burada anlatılan deneyim bir özdeşleşmeye geçiştir.[22]

3 'KUDRET' YA DA 'AZİM' UNSURU

'Tremendum' ve 'majestas'- ürperticilik ve haşmet-in yanında üçüncü bir unsur daha vardır ve buna numinous nesnenin *zorunluluğu* ya da *kudreti* demeyi uygun buluyorum. 'Gazap' unsuru bunu çok iyi iletiyor aslında. Kudret, her yerde, hayatiyet, tutku, öfke, irade, baskı, hareket[23], heyecan, etkinlik, ivme gibi sembolik ifadelere bürünüyor.

Bu özellikler tipiktir. İlkel ve tekinsiz düzeyden, 'canlı' Tanrı fikrine kadar uzar. Burada, özellikle üstünde durduğumuz, rasyonel kuramın yarattığı tanımlanabilir bir 'düşünsel' Tanrıya muhalefet faktörü yine devreye girecektir. Filozoflar, kudret ve numen ifadelerini her fırsatta, katıksız antropomorfizm diye kınamışlardır. Haklılar, çünkü kınadıkları kişiler, insanın gayretkeş ve duygusal yaşamından uyarladıkları terimlerin sadece analojik olduğunu göremiyorlar.

Ama yanıldıkları şey şu ki, bu terimler ilahi doğanın hakiki yönünü, yani sezgisel yönünü yansıtmaktadır. Bu yönün, dini rasyonelleştirilmekten koruduğunu artık kabul etmek gerekir.

Her nerede birileri 'canlı' Tanrı ve istenççilik için çekişiyorsa, emin olun orada rasyonalistlerle ve rasyonalizmle çarpışan sezgiciler vardır. Luther'in Erasmus ile kavgası da

---

22 Ayrıca bkz. s. 70: "Bu yaşadıklarım sırasında, kendi kimliğimin bir süreliğine kaybolduğu hissine kapıldım."

23 Lactantus 'Mobil Tanrı'

buydu. Luther'in *De Servo Arbitro* adlı çalışmasındaki 'omnipotentia Dei', mutlak yücelik bağlamında 'haşmet'in, bu esirgemeyen 'kudret' ile birleşimidir. Bu, azimli, etkin, çetin ve canlı bir kudrettir. Bu 'kudret' unsuru Mistisizmde de çok canlı ve coşkulu bir faktördür. En azından 'istenççi' sevgi Mistisizmi için bu böyledir. Mistiğin yakıcılığına dayanamadığı, kendisini yok edeceğinden korktuğu aşkın 'öldüren ateşinde' bunu açık bir biçimde görürüz. Bu azim ve itkide mistiğin aşkı 'orgé' yi, Tanrının yakan ve tüketen gazabını çağrıştırır. Bu aynı 'kudret'tir, sadece yönü değişmiştir. Bir mistik der ki: 'Aşk sönmüş gazaptan başka bir şey değildir.'

'Kudret' unsuru, Fichte'nin Mutlak üzerine düşüncelerinde, görkemli, yılmak bilmeyen ve etkin nitelemeleriyle ve Schopenhauer'ın tekinsiz 'İrade'siyle tekrar karşımıza çıkıyor. Fakat ikisi de, Mit'te de var olan bir hataya düşmüşlerdir. Sembolik duygu ifadelerini ehven kavramlarla karıştırıp, kelimeye dökülemeyenin 'ideogramı' olarak kullanılması gereken 'doğal' atıfları, sezgisel alana, gerçek nitelikler olarak aktarmışlardır.

Sonradan göreceğimiz üzere Goethe, aynı kudret unsurunu, 'tekinsiz' diye adlandırdığı garip tariflerinde oldukça özgün bir şekilde vurgulamıştır.

_5_
'MYSTERİUM'UN ANALİZİ

Ein begriffener Gott ist kein Gott.
'Kavranabilen bir Tanrı, Tanrı değildir.'
(TERSTEEGEN)

Numinous bilincin yöneltildiği nesneye 'mysterium tremendum' adını verdik ve ardından tözel 'mysterium' düşünüsünden daha kolay analiz edilebildiği ve benzetimle anlaşılabilir olduğu için, önce 'tremendum' sıfatının anlamına dokunmaya çalıştık.

Şimdi elimizden geldiğince 'mysterium'un ilettiği anlamı yakalamaya çalışalım.

4.' BÜTÜNÜYLE ÖTEKİ'

'Tremendum'un kendi başına 'mysterium'u açıkladığı düşünülebilir. Fakat öyle değil. Analitik olmamakla birlikte yapay bir atıftır bu. Yani, 'mysterium'un esasına dair bir tanımda bulunmuyor.

Bilinçte, birine karşılık gelen reaksiyonlar, spontane bir şekilde diğerine karşılık gelenlere yönelir. Kelime kullanımında hassas olan herkesin fark edeceği üzere, 'sır' fikri (mysterium) yapay sıfatı 'dehşet' (tremendum) ile öyle yakından ilişkilidir ki ilki telaffuz edildiğinde ikincisi otomatikman yankılanır ve bize 'ürperti veren bir sır' olarak ulaşır. Ama birinden diğerine geçiş her zaman o kadar da kolay değildir. 'Ürpertici' ve 'gizemli'de ima edilen anlamın unsurları kendi başlarına net bir farklılık gösterir. Gizemli oluş, dini bilinçte öyle baskın olabilir, öyle canlı bir şekilde öne çıkabilir ki, ürperticiliğe

kıyasla neredeyse yok olur. Bu hale örnekler, bazı Mistisizm biçimlerinde bulunabilir. Diğer yandan, bazen tam tersi olur ve 'tremendum', 'mysterium' olmaksızın zihni işgal eder.

O halde 'mysterium' da kendi adına özel inceleme gerektiriyor. Ona has zihinsel tepkime için bir ifadeye ihtiyacımız var. Burada da sadece bir kelime bu görevi yerine getirebilir gibi görünüyor: *sersemlik.*

Sersemleme, ürpermeden kesinlikle farklı bir şeydir. Kör bir meraka, afallatan bir şaşkınlığa, mutlak hayrete işaret eder. İlk akla gelen anlamıyla 'mysterium' gizem, esrar, yabancı olan, anlaşılamayan ve açıklanamayan demektir. Bir yere kadar, 'mysterium'un kendisi de bir ideogramdır. Doğal kaynağına benzetimle oluşmuş bir kavrayıştır. Bizim aradığımız gerçek anlamı örnekliyor, fakat tamamıyla iletmiyor. Dini açıdan çarpıcı bir tanım getirelim: 'gizemli' olan 'bütünüyle ötekidir'(anyad, alienum); olağanın, anlaşılır ve tanıdık olanın ötesinde, 'uyanık' olanın sınırları dışına düşen ve onun tam tersi olan, zihni kör merak ve şaşkınlıkla dolduran şeydir.

İlk insanın dininin, en temel ve düşük seviyelerinde, numinous algının, duyguların gelişmemiş kımıldanışı olduğu seviyelerde bile vardır. Bu aşamanın özelliği, Animizm teorisinin bizi inandırmak istediği gibi, insanların 'ruhlar', 'cinler', 'periler' gibi merak uyandıran görünmez varlıklarla uğraşıyor olması değildir.

Ruhların ve benzer kavramların temsillerinin her biri aslında eski bir deneyimi 'rasyonelleştirmenin' ilkel modları ve o deneyimin alt unsurlarıdır. Ortaya koyduğu gizemi şu veya bu şeklide çözme girişimidir ve bu girişimler deneyimi zayıflatır, soluklaştırır. Onlar dinin değil, dinin rasyonelleştirilmesinin kaynağıdır. Çoğunlukla, öyle büyük bir teorik yapı ve akla yatan yorumlarla sonuçlanır ki 'sır' kapsam dışı kalır.[24] Hem

24 Spiritüalizmde kanıtlandığı gibi, idrak edilen ve anlaşılan bir ruh artık irkiltmez. Fakat bu arada din psikolojisinin ilgi alanından da çıkar.

sistemleştirilmiş hayali 'Mit', hem de iyi çalışılmış entelektüel Skolâstik düşünce, dini tecrübenin nihayetinde toptan elimine edilecek şekilde inceltildiği ve seyreltildiği metotlardır. Zorunlu unsur, dini gelişimin en alt seviyesinde bile, 'ruh' temsillerinden başka bir yerde aranmalıdır. O özellik, tekrar belirtelim, belli bir bilinç 'uğrağında', yani, 'bütünüyle öteki' olan bir şeyin karşısında kendinden geçme halinde saklıdır. Bu ötekine ister'ruh', ister 'şeytan',ister 'ilah' adını verin, ya da isterseniz isimlendirmeyin. Bu bağlamda, bu 'öteki'nin tahayyülünü yorumlamak ve korumak için, insanların kendi imgelemlerine isim vermeleri ya da efsaneler dünyasından aldıkları imgeleri uyarlamaları arasında da bir fark yoktur. Bunlar, tekinsiz korkunun herhangi bir kımıldanışından ayrı hayal ürünleridir.

İleride tekrar değineceğimiz yasalara göre, bu 'bütünüyle öteki' bilinci ya da hissi, kendini, 'doğal' düzlemde zaten kafa karıştırıcı, hayret verici nesnelerle ilintilendirir, ya da bazen onlar aracılığıyla dolaylı olarak ortaya çıkar. Bu nesneler olağandışı bir görüngü, hayrete düşüren bir olgu, cansız doğaya, hayvanlar âlemine ya da insanlığa ait bir şeyler olma özelliği gösterebilir. Fakat burada bir kez daha, özellik açısından farklı olan şeyler arasındaki ilişki durumunu irdeliyoruz, -bilincin 'numinous' ve 'doğal' uğrakları- onlardan birinin, 'doğal' olanın, diğerine dönüşmesinin aşamalı ilerleyişini değil. Daha önce değindiğimiz 'doğal korku' ve 'tekinsiz ürperti' de olduğu gibi, bu ikisi arasında da konu seviye farkı değildir. Tamamlayıcı 'mysterium' ifadesi ancak ikinci söylediğimizle uyumludur. Sıfat hali olan 'gizemli' kelimesinde belki daha iyi hissedilebilir. Doğrusu hiç kimse, tahayyülünün dışında bir saat mekanizması ya da anlayamadığı bir bilim hakkında konuşmaz: 'Bu benim için bir muamma' der.

Gizemli olanın, anlayışımızın dışında oluşuna, mutlak ve değişmez öteliğine karşı çıkılabilir. İlk başta anlaşılamayan

ama prensipte kavranabilen şeye 'gizem' değil 'bilinmez' demek daha doğrudur diyebiliriz. Fakat bu, hiçbir şekilde, meselenin doğru bir izahı olmaz. Gerçekten 'gizemli' bir nesne, sadece bilgimizin değişmez sınırlılığı yüzünden değil, o nesnede 'bütünüyle öteki' bir şey olduğu için kavrayışımızın ve anlayışımızın ötesindedir. Türü ve niteliği bizimkiyle ölçülemez. Ve bu sebepledir ki onun karşısında donduran ve ürperten bir hayretle irkiliriz.[25]

Bunu anlamak için belki, indirgenmiş bir yan ürün, 'numinous ürperti' ya da huşunun bir parodisi olan hayalet korkusunu akla getirebiliriz. Bu deneyimi analiz etmeye çalışalım. Hayaletin uyandırdığı 'ürperti'deki belli his unsurunu, daha önce ürpertici korku diye tanımlamıştık.

"İçime yayılan ve kalbimi acıtmadan tüm gücüyle saran bu şey nedir? Hem ürperiyorum hem coşuyorum. Ürperiyorum, çünkü ona benzemiyorum. Coşuyorum, çünkü ona benziyorum.

Bu ürperti, hayalet hikâyelerindeki çekime kesinlikle bir katkı sağlıyor. Öyle ki, ondan kurtulduğumuz an ki rahatlama, zihni hoş bir hale sokar. Bu hazzı veren hayaletin kendisi değil, ondan kurtulmuş olmamızdır. Fakat bu, hayalet hikâyelerinin aldatıcı çekimini açıklamak için yetersizdir. Hayaletin asıl çekimi, hayal gücünü baştan çıkardığı, güçlü bir ilgi ve merak uyandırdığı, sıra dışı evrededir. Tahayyülü büyüleyen, bu tekinsiz şeyin kendisidir. Sırf 'uzun ve beyaz bir şey' olduğu için, ya da, hayaletlerle ilgili üretilen olumlu ve kavramsal atıflardan dolayı değil, 'aslında var olmayan bir şey' olduğu içindir. Gerçeklik şemamızda bir yeri olmayan, kesinlikle farklı bir gerçekliğe ait, 'bütünüyle öteki' olan fakat aynı zamanda da zihinde engel olunamaz bir ilgi uyandıran bir şey.

Nihayetinde, özgün bir şeyin taklidi olan hayalet kor-

25 Confessions, ii. 9.1 de, Augustine bu taşlaştıran, hissizleştiren 'bütünüyle öteki' unsurunu ve numenin rasyonel veçhesine karşıtlığını çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: 'ayrımlama' ve 'benzetme'.

kusunda somut bir şekilde geçerli olan, hayalet korkusunun kaynağını oluşturan 'tekinsiz' deneyimin kendisi için daha geçerlidir. Ayrıca, bu ana gelişim hattında, numinous bilinçteki 'bütünüyle öteki' hissi, berraklaşırken, daha ileri tezahürleri ortaya çıkıyor. Bu durum, numinous nesneyi sadece mutat ve bilindik olan her şeyin (nihayetinde de bütün doğanın) karşısına koyup onu doğaüstüne dönüştürmüyor, aynı zamanda bütün dünyanın karşısına koyuyor. Böylelikle onu dünya düzeninin üstünde olan, 'tabiat ötesi' bir seviyeye yükseltiyor.

Din olgusunun bütününe içkin olan sezgisel unsurların 'Öteye' en güçlü ve aşırı vurgusu yine Mistisizmdedir. Mistisizm, numinous nesneyi (numen) 'bütünüyle öteki' olarak, sıradan deneyimle sınır tanımaksızın ve durmaksızın kıyaslar.

Bu dünyaya ait olan her şeyle kıyaslamakla yetinmeyip, son noktada onu Varlığın kendisiyle ve her şey 'olan' ile kıyaslayıp ardından da ona 'hiçbir şey olmayan' adını verir. 'Hiçbir şey' ile kastedilen, sadece hiçbir şey isnat edilemez olan değil, düşünülen ve düşünülebilen her şeyden farklı ve mutlak ve doğası itibariyle ayrı olan şeydir. Öte yandan, bu olumsuzlama ve kıyaslamayı (mysterium'u anlamak için kavramsal düşünceye olanak sağlayan tek yol) paradoks seviyesinde abartırken, Mistisizm, aynı zamanda, 'bütünüyle öteki'nin pozitif niteliğini, taşkın duygulanımında canlı bir faktör olarak saklı tutar.

Bizim mistiklerimizin tuhaf 'hiçliği' ile ilgili doğru olan şey, Budist mistiklerin 'sünyam' ve 'sünyata'sı, yani, 'boşluğu' ve 'hükümsüzlüğü' için de eşit derecede geçerlidir. Bu 'hükümsüz'e ve 'hükümsüzleşme'ye duyulan istek, batı mistiklerinin 'hiç' ve 'hiçleşme'ye duyduğu istekten daha az değildir. Ezoterik dile Mistisizmin ideogramlarına yakınlık duymayan biri için bu istek delilik gibi görünüyor olmalı. Bunları doğuracak rahim yoktur onda. Böyle biri için,

Budizm, marazi bir tür kötümserliktir. Oysa aslında, batılı mistiğin 'hiçliği' ve doğulunun 'hükümsüzlüğü', 'bütünüyle öteki'nin numinous bir ideogramıdır.

'Doğaüstü' ve 'aşkın' terimleri (tabiat ötesi: überweltlich) olumlu atıflar gibi duruyorlar ve gizemli olana uygulandıklarında, 'mysterium'u aslında olumsuz olan anlamından çıkarıp olumlamaya dönüştürüyor. Kuramsal düşünce tarafında, bu görünümden fazlası değil. Neticede, söz konusu bu iki terim 'doğa', 'dünya' ya da kozmosa atfedilen olumsuz ve ayrıcalıklı özelliklerdir. Fakat hissi bağlamda durum tam tersidir. Bu özellikler son derece olumludur fakat kavramlara dökülüp açık edilemezler. Bu olumlu hissi bağlam yoluyla 'aşkın' ve 'doğaüstü' kavramları, benzersiz bir 'bütünüyle öteki' gerçekliğin ve niteliğin ani tasarımları haline geliyor. Özel karakterini net bir kavrama dökemediğimiz, sadece *hissedebildiğimiz* bir şeye dönüşüyor.

_6_
BÜYÜLEME UNSURU

Numinous deneyimin, 'gizemli' de *biçim* alan nitel içeriği, bir yönüyle, korkutan 'ürperti' ve 'haşmet' unsurudur ve bu unsuru detaylı olarak inceledik. Fakat açıktır ki bu deneyimin, kendini çekici ve *büyüleyici* olarak sunduğu başka bir veçhesi daha vardır.

Bu iki nitelik, korkutan ve büyüleyen, tuhaf bir zıtların birliği uyumuyla birleşiyor. Numinous algının, din olgusunun gelişiminin, 'tekinsiz korku' seviyesinden bu yana her aşamasına tanıklık eden bu ikili özelliği, din tarihindeki en garip ve en kayda değer fenomendir. Tekinsiz ilahi nesne, zihinde korku ve dehşet nesnesi olarak belirebilir, fakat bu nesne aynı zamanda güçlü bir etkiyle baştan çıkaran bir nesnedir. Karşısında kahırla ve ürpertiyle titreyen insan bir yandan da ona dönmeyi, hatta bir şeklide onu kendine katmayı arzular. O kişi için 'gizem' sadece merak edilen bir şey değildir. Onu transa geçiren, şaşkına döndüğü, dehşete düştüğü yerde onu esir alan, mest eden, kendinden geçiren ve sarhoşluk derecesinde yükselten bir şeydir: numendeki Dionizyak unsurudur bu.

Sezgisel 'büyüleme' unsurunun rasyonel tarafındaki paralel ya da 'taslak' kavramlar ve fikirler, Sevgi, Rahmet, Merhamet ve Huzur'dur. Bunların hepsi normal fiziksel yaşamın 'doğal' unsurlarıdır. Fakat burada mutlak ve tamdırlar. Kutsanma için önemli olmalarına rağmen, hiçbir şekilde tam olarak o değildir. Tam tersi olan gazap için de bu böyledir. İki durum da rasyonel olmayan unsurlar içerir. Kutsanma, salt olarak doğal huzur, tevekkül ya da aşklaşmadan çok daha öte

bir şeydir. Bununla birlikte, büyütülebilir ve çoğaltılabilirler. Tıpkı 'Gazabın', rasyonel ve etik bağlamda ilahın sırrında kilitli olan *ürpertici* unsurunu karşılamaması gibi, 'Merhamet' de, sırlı ve kutsal tanrısal konumun tecrübesinde gizli olan *kusursuzluk* ve mest olma unsurlarının içini doldurmuyor. 'Lütuf' terimi buna en uygun tasarım olabilir, fakat bu ancak, mistiklerin dilinde olduğu gibi, sadece 'lütufkâr niyet'in değil, 'daha fazla bir şey'in kastedildiği bağlamda kullanıldığında mümkündür.

Bu 'daha fazla bir şey'in, ilk aşamaları dinler tarihinin en başlarında vardır. Gelişiminin ilk basamağında, din algısının, onun kutuplarından biri ile yani numenin ürkütücü veçhesi ile başlamış olması mümkün hatta muhtemeldir ve bu nedenle ilk şekli tekinsiz korkudur. Fakat bu kendinden ötede bir şeye işaret etmese, bilinci yavaşça kuşatan bir anlık bütünlük deneyiminden başka bir şey olsa, numene teslimiyet hissine geçiş mümkün olmazdı.

Sadece bu 'korku'dan dolayı ortaya çıkan ibadet şekli, kefaret ve tövbe biçiminde, numenin 'gazabını' yatıştırma ve bertaraf etme çabası olurdu. Bu ibadet biçimi, 'numinous'un, arayışın, arzunun ve özlemin nesnesi oluşunu, yardım talebiyle değil, sadece onun hatırına insanın ona yönelişini asla açıklayamaz. Sadece 'rasyonel' dini ibadetlerde değil, insanoğlunun numeni kendine katma arzusunda olduğu, garip 'kutsal' ritüeller ve komünal adetlerde de bunun nasıl olduğunu açıklayamaz.

Dini tecrübe kendini, dinler tarihinde çok önemli yer tutan Tövbe, Niyaz, Adak, Şükür gibi normal ve kolay anlaşılabilir biçimlerde dışa vurabilir. Fakat bunların yanında, daha fazla dikkat çeken, salt dinin yanı sıra, Mistisizmin kökenlerini fark edebileceğimizin iddia edildiği bir dizi garip işleyişler vardır. İlkel insanın 'gizemli' olanı kavramaya çalıştığı, onunla dolmak istediği, hatta kendini onunla özdeşleştirmek iste-

diği bu ilginç tutum ve büyüleyici dolayım biçimlerine dikkat çekmek istiyorum. Bu tutum modları iki sınıfta toplanabilir. İlki, sadakatle papazlığa adanma, yemin, adak, cin çıkarma gibi çeşitli işlemler aracılığıyla kendiliğin numenle 'sihirli' özdeşleşmesi, ikincisi, vecd ve cezbeyle numenle şamanistik bütünleşme, ona nüfuz etme, onunla dolma yordamlarıdır. Bunların hepsinin kaynağı büyüdür. Büyünün başlangıçtaki amacı, numenin olağanüstü kudretini insanın doğal ihtiyaçlarına tahsis etmekti. Fakat öyle kalmayıp, numenle karşılıklı nüfuz etme arzusu sonraları ihtiyacın kendisini oluyor ve amacı kendisine dönüşüyor. O amaca erebilmek için, çileciliğin en taşkın, en eğreti yöntemleri uygulamaya koyuluyor. Tek kelimeyle 'vita religiosa' başlıyor. Numinous nüfuzun bu tuhaf ve esrarengiz hallerinde kalmak, büyü yoluyla hedeflenen dünyevi faydalardan tamamen farklı, kendi içinde bir fayda, hatta kurtuluş yolu haline gelir. Burada yine, tecrübenin tekâmül ettiği ve saflaştığı, nihayetinde en safi 'O'nda olma' halinde ve en asil Mistisizmde tamlığına ulaştığı gelişim süreci faaliyete geçer. Bu haller kendi aralarında çok çeşitlilik gösterse de, sahip oldukları ortak unsur, zorunlu, olumlu ve özel niteliğiyle, insana benzersiz bir mutluluk veren 'mysterium' dur. Gerçek doğası ne düşüncede ne de dilde zuhur edebilir. Doğrudan tecrübe yoluyla bilinebilirdir.

Herhangi bir 'Kurtuluş doktrini' ile olumlu olarak ifade edilen bütün lütufları kucaklayan bir saadettir bu. Tüm lütufları harekete geçirir ama hiçbiri onun yerini tutamaz. Her şeyi kuşatan, nüfuz eden ateşiyle tüm o lütufları, aklın alabildiğinden ve onaylayabildiğinden daha fazlası haline getirir. Anlayışın ötesine geçen sükûneti, dili işlevsiz bırakır. Sadece mecaz ve benzetim yoluyla esasına dair bir fikre sahip olabiliriz fakat edindiğimiz bu fikir yetersiz ve karmaşık olacaktır.

'Ne göz gördü, ne kulak işitti, ne bir insan kalbi tattı, Tanrı'nın onu sevenler için hazırlamış olduklarını.' Bu keli-

melerin yüce melodisini ve barındırdıkları 'Dionizyak' geçiş ve coşku unsurunu hissetmeyen var mı? Bilincin, bütünüyle tamlığa ermiş halini kelimelere döktüğü bu gibi cümlelerde, 'bütün imgeler geri çekilir', zihin tamamıyla olumsuz ifadeler bulma arayışına girer. Bu tür kelimeleri duyduğumuzda ya da okuduğumuzda, olumsuz (ifade edilemez olan) karakterlerini fark etmiyoruz. Bütün bu olumsuzlamaların bizi mest etmesine hatta sarhoş etmesine izin verebiliriz. İnsanın içine işleyen ilahilerde bile olumlu hiçbir yan yoktur. Bütün bunlar bize, bu tecrübenin olumlu içeriğinin, aleni kavramsal ifadeden bağımsız oluşunu, hissin sadece kendisi aracılığıyla nasıl kavranabildiğini, kapsamlıca anlaşılabildiğini ve kabul edildiğini gösteriyor.

Beraberlerinde getirdikleri bütün ihtişam ve mutluluğa karşı, sadece sevgi ve tevekkül, bize, tüm kalbimizle hissettiğimiz ilahilerde, St. Bernard'ın Rhyme'ı gibi özlem dolu ilahilerde yaşayan o esrime anını açıklamıyor. Bu ilahide dizeler adeta dans ediyor:

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita caelo,
Nunc tibi gaudeo, nunc tibi lugeo, tristor, anhelo,
Te, quia corpore non queo, pectore saepe penetro;
Sed caro terrea, terraque carnea, mox cado retro.
Nemo retexere, nemoque promere sustinet ore,
Quo tua moenia, quo capitolia plena nitore.
Id queo dieere, quo modo tangere pollice coelum,
Ut mare currere, sicut in aere tigere telum.
Opprimit omne cor ille tuus decor, O Sion, O Pax.
Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.
O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,
Provehit, excitat, auget, identitat, efficit, unit.[26]

26 Ah göklerdeki Kudüs, tek ve yalnız şehir, cennette saklı mistik konak, artık alıyorum senin tadını, figanım, matemim, özlemim sanadır; kalbimin derinlerinde yaşıyorum seni, bedenen yaşayamadığımdan,

'Büyülenenin' hissettiği o 'daha fazlası', büyüleme unsuru işte buradadır. Burada, bütün kurtuluş dinlerinde Tanrı'nın lütfuna yöneltilen mükerrer yoğun övgüler kadar yaşarlığı vardır. Bu ilahideki büyü unsuru, bu dinlerde, tasavvur ya da imgeyle açığa vurulan, nispeten yavan ve genelde çocuksu manaya çarpıcı bir tezat oluşturuyor. Kurtuluş'un anlamı genelde belirsizdir, hatta 'normal' insan için tamamen muğlâktır. Sıradan insan, Kurtuluş'u, *anladığı kadarıyla*, yorucu ve önemsiz, bazen aleni bir şekilde, nahoş ve doğasına aykırı bulma eğilimi gösterir. Tıpkı, kendi Kurtuluş doktrinimizde var olan Tanrı'nın kendini açığa vurması, ya da mistiklere ait 'her şey olan Tanrı' ile 'Birleşme'yi garipsediği gibi. 'Anladığı kadarıyla' dedik ama zerre kadar anlamaz aslında. Çünkü Ruh'un deruni öğretisinden yoksundur. Kurtuluş tecrübesinin ifadesi olarak kendisine sunulan şeyi-hissedilen şeyin manasını benzetimle vermeye çalışan katıksız ideogramı- 'olağan' kavramlarla karıştırır ve böylece 'hedeften daha da uzaklaşır.'

Büyülenme anının canlı bir faktör olduğu tek yer özlem hissi değildir. Hem zihnin kutsala doğru yüceldiği mahrem ibadetteki naçiz hiçleşmedeki, hem de ciddiyet ve derin bir samimiyetle hissedildiği toplu ibadetlerdeki 'Vakar' anında, fark edilmekten ziyade arzulanan bir şey olarak dipdiridir. Vakar halinde ruhu dolduran, tarifsizce sükûnda tutan bundan başka bir şey değildir. Schleiermacher bu halin yalnız başına, ya da rasyonel unsurlarla birleşmedikçe veya onlara nüfuz etmedikçe meydana gelemeyeceğini söyler ki bu belki,

---

ama hemen kopuyorum senden, topraktan et, etten toprak olduğumdan. Duvarlarını ve kalelerini dolduran aydınlığı hiçbir dil anlatamaz, Göğe parmağımı değdirsem, denizler üzerinde koşsam ya da bir oku havada öylece tutabilsem, belki biraz anlatabilirim seni. Her kalbi kuşatan sensin, Ah Kudüs, Ah Huzur! Ah zamansız şehir, sana azdır methiyeler. Ah yeni toprağım, inananların meydanları seni örüyor, seni yüceltiyor, seni yükseltiyor, seni katıyor kendine ve sende bir oluyor'.

'numinous hal' için genelde olduğu gibi, doğru bir tespittir. Böyle olduğunu kabul etsek bile, Schleiermacher'ın belirttiği gerekçelerle değil, başka gerekçelerden dolayıdır. İster eskatologyadaki Tanrı'nın krallığı yaklaşıyor vaadinde ve Cennetin aşkın keyfinde olsun, isterse 'dünyanın üzerinde duran' o kutsal Realiteye giriş aldanışında, ister ümit ve beklentiyle gelsin, ister anlık bir deneyimle ('Sırf sen ol, ne cennet ne de dünya gözümde olur'), öyle ya da böyle önemli bir yere sahiptir. Sükûnet ve coşku hallerine sokup ruhu *neredeyse* tamamen kendisiyle doldurur. Görünüşte çeşitli fakat özünde aynı olan bu yolların hepsinde, sadece dinde var olan mutlak iyiye doğru garip ve güçlü bir itki mevcuttur. Bu mutlak iyinin doğası, zihnin, ancak özlem ve önseziyle, tek ifade biçimi olan örtük ve yetersiz sembollerin arkasında yatan şey olarak görüp anlayabildiği, tamamıyla sezgisel bir yapıdır. Buradan anlıyoruz ki, fıtratımızın mutlak ve en üstün parçası, rasyonel varlığımızın ardında ve ötesinde yatmaktadır ve parça, duyusal, fiziksel ya da entelektüel dürtü ve arzularımızın ihtiyaçlarını gidermekle tatmin bulamaz. Mistikler buna ruhun zemini ve esası derler.

Gizemli unsurundan bahsederken, 'bütünüyle öteki'nin, doğaüstüne ve aşkına yönelttiğini ve bunların üzerinde, dinin sezgisel tarafının en uç seviyeye yükseltilmesi ve vurgulanmasıyla, Mistisizm in 'öte'sinin belirdiğini gördük. 'Büyüleme' unsuru için de durum böyledir.

Burada da Mistisizm'e geçiş mümkündür. Büyüleyen, en çok vurgulandığı noktada, rahmete boğana[27] dönüşüyor. Rahmete boğulma anı, bu bağlamda, 'öte' ye karşılık gelen mistik bir andır. Fakat bu 'rahmete boğulma' hissi Mistisizme has bir özellikken, izleri, her ne kadar diğer faktörlerle kısıtlanmış ya da ölçülü tutulmuş olsa da, dinsel huzurun samimiyetle hissedilen bütün aşamalarında görülebilir. Bu

27 Das Überschwengliche.

özellik, Tanrının lütfuna mazhar olma, kalbi değişim yaşama, yeniden doğmuş gibi hissetme nevi yüce deneyimlerin psikolojisinde çok net olarak izlenebilir. Dini tecrübe bu ruh hallerinde, eğitimle aşılanan takvanın tersine en saf ve hakiki biçimiyle yaşanır. Bu türlü deneyimlerin Hıristiyanlıkta olan etkin biçimleri suçun ve günaha esaretin kefaretinden ibarettir. Kabul etmeliyiz ki sezgisel unsurların katılımı olmaksızın bu da mümkün değildir. Bu konuyu şimdilik bir yana bırakalım, asıl görmemiz gereken, yaşanan bu halin sözle ifade edilemez oluşu ve böyle hallerin insanı nasıl da, tuhaf ve anormal[28] sınırlarında gezen heyecanlanışa, coşkuya ve taşkınlığa götürdüğüdür. Aziz Pavlus'tan bu yana, 'din değiştirenlerin' otobiyografik beyanları buna tanıklık eder. William James bunların birçoğunu toplamıştır fakat kendisi, bu beyanlarda titreyen sezgisel unsuru fark edememiştir.

Hikâyelerden birinde şunlar yazar;

'...Bir an için tek hissettiğim tarifsiz bir neşe ve heyecandı. Bunun nasıl bir şey olduğunu tam anlamıyla ifade etmek zor. Her bir notanın tek bir melodide erdiği ve dinleyenin ruhunu yukarılara sürükleyen, kendi duygusu içinde infilak ettiren devasa bir orkestranın yarattığı etki gibiydi.' (Varieties, &C s. 66)

Bir diğeri;

'... Bu yakınlığı ifade edecek kelime aradıkça, onu sıradan her hangi bir imgeyle tarif etmenin imkânsızlığını hissediyorum.' (Aynı eser, s. 68)

---

28 'Saf aklın ya da insanlığın sınırları içerisinde bir din' inşa etmek kaçınılmaz bulunabilir. Fakat konu tarif ettiğimiz haliyle dinle ilgili, bahsettiğimiz sınırlar içerisinde ne olduğunu değil, kendi asli doğasının ne olduğu sorusunu soracak psikolojik bir araştırmanın konusudur. En etkin ve en güçlü insani yetilerden ayrı olarak bir 'insanlık' inşa etme süreci kafası kesilmiş bir insan bedenine dair belli standart bir çerçeve oluşturma çabasından çok farklı değildir.

Bir üçüncüsü (Jonathan Edwards), sonsuz mutluluğun diğer 'rasyonel' mutluluklardan niteliksel farkını gözler önüne seriyor:

'Azizlerin, Tanrı'nın güzelliğine dair kullandıkları kavramlar ve onlarda bulunan haz, normal insanın bildiği ve anlamlı bir nosyon oluşturabildiği herhangi bir şeyden ayrı ve farklıdır.' (s.229)[29]

Bu kez Boehme'den:

'Kutsal ruhla birleşmenin nasıl bir aşk hali olduğunu, yazıyla ya da sözle anlatmak imkânsızdır. Hiçleşmeye benzetilebilir, fakat ölümün tam ortasından yaşam doğuyor, adeta ölünün tekrar dirilmesi gibi.'

Mistiklerde bu deneyimin karşılığı 'rahmet' ya da bereket-tir. *'Keşke hissettiklerimi, kalbimin nasıl yandığını ve içten içe nasıl tükendiğini anlatabilsem! Ama nafile. Tek söyleyebileceğim şu: Hissettiğim şeyin bir damlası Cehennemi Cennete çevirirdi.'* Cenova'lı St. Catherine'in sözleri bunlar. Onun gibi birçok ruhaninin beyanatı da bu doğrultudadır.

Biz Hıristiyanlardaki ihsan ve diriliş deneyimlerinin, yüksek tinsel seviyedeki dinlerde paralelleri vardır.

Kurtuluş, 'Uyanışın Başlaması', o benzersiz eşsiz cehaletin karanlığına galip gelip parıldayan 'kalp gözünün' 'açılması' gibi. Bunların hepsinde hemen göze çarpan, o mest oluş halinin tümüyle sezgisel ve özgül unsurun niteliksel özelliği hepsinde farklıdır ve Hıristiyanlıktaki paralellerine benzemez. Ama yine de yoğunluk bakımından neredeyse aynıdır ve hepsinde 'kurtuluş' ve mutlak bir 'büyülenme' vardır. Bu unsur, 'olağan' ifadelere ve benzetimlere olanak sağlayanların

29 Ayrıca sayfa 192, 225; ve Jacob Boehme'nin sayfa 417 deki beyanlarına da bakınız.

tersine, numenin 'bereketli' doğası ile doludur. Görünüşte sadece soğuk ve olumsuz bir hal olan Nirvana esrimesi için de durum aynen böyledir.

'Nirvana', kavramsal olarak bir söylenemezdir. Şuurda son derece olumlu şekilde hissedilir ve 'büyüler'. Hindular ya da Hıristiyanlar, kendi ibadetlerindeki muadil halde nasıl kendilerinden geçiyorsa, Nirvana da kendi muhataplarını aynı şekilde kendinden geçirir. Budist bir rahiple yaptığım bir konuşmayı canlı bir şekilde hatırlıyorum. Metodolojik olarak ve ısrarla, Budist 'söylenemezlik teolojisi'ni, yani Anatman ve 'mutlak boşluk' doktrinini anlatıyordu. Sözlerini bitirdiğinde, o halde Nirvana nedir diye sordum. Uzunca bir sessizliğin ardından tek bir şey söyledi: 'Cennet anlatılamaz'. O cevabın getirdiği sükûnet, sesindeki huşu, hal ve tavır, kelimenin anlattığından daha çok şey anlatıyordu.

Bir yandan 'söylenebilirliği' takip ederek, ilahi olan, insanın düşünebileceği en yüce, en güçlü, en iyi, en güzel ve en sevgili şey olduğunu söylerken, öte yandan, 'söylenemezlik' üzerinden, Tanrı'nın, sadece akla gelebilecek her şeyin sebebi ve en üstünü olmadığını; O'nun, bizatihi, Kendi içinde bir özne olduğunu söyleyebiliriz.

* * *

Yunancadaki δεινσς sıfatı tercümesi ve garip varyasyonlarıyla idraki çok zor bir kelimedir.

Bu zorluk ne zaman ortaya çıkıyor diye soracak olursak cevap bellidir; çünkü stivos, numinous demektir (elbette ki çoğunlukla daha alt bir seviyede, kısır, retorik ve şairane kullanımla seyrelmiş hali). Sonuç olarak, δεινσς , 'ürpertici' ve 'dehşet verici' ile denktir.

Kötü ya da heybetli, güçlü ve acayip, garip ve hayret verici, korkutucu ve büyüleyici, ilahi ve şeytani, son olarak da

'kudret' kaynağı anlamına gelebilir. Antigone'deki koronun söylediği şarkıda Sofokles, insanın düşüncesinde oluşan aşamalar zinciri üzerinden 'numinous ürperti' hissini uyandırmaya çalışır:

πλλα τα δεινα,κουδεν ανθρωτον δεινοτερον τελει.

Bu dize tercüme edilemez çünkü dilimizde bir şeyin zihinde uyandırdığı numinous etkiyi tek kelime ile ifade etmenin yolu yok. Almanca'nın buna en çok yaklaştığı yer 'das Ungelheuere' ifadesidir. İngilizce de ise 'weird' kelimesi en olası ifadedir. Yukarıdaki dizede temsil edilen durum ve ruh hali, belki bir ihtimal şöyle tercüme edilebilir:

'Garip olan çok şey var, ama hiçbiri insan kadar garip değil'

Almanca *ungeheuer* köken itibarı ile nitelik veya nicelik olarak 'muazzam' demek değildir. Bu yaygın anlamı, asıl fikrin somutlaştırıcı bir yorumudur; 'geheuer' olmayandır. Yani, yaklaşık olarak, *esrarengiz*dir. Tek kelime ile ifade etmek gerekirse, numinoustur. Sofokles'in aklındaki de insandaki bu esrarengiz unsurdur. Eğer şuurda bu anlamıyla tam olarak hissedilirse, bu kelime, gizem, haşmet, heybet ve 'kudret' veçheleriyle numinousun tam karşılığı olarak kullanılabilir. Hatta ve hatta büyüleyici tarafı bile hafiften hissedilebilir.

Almanca *ungeheuer* kelimesindeki anlam çeşitliliğine Gothe'den örnek gösterilebilir.[30]

O da kelimeyi, öncelikle ölçü bağlamında büyük demek için kullanır- uzam algımız için fazla büyük, örneğin, gecenin ölçülemez kubbesi gibi. Kelime, diğer parçalarda, orijinal sezgisel rengini daha belirgin olarak koruyor; esrarengiz, dehşet

30 Bkz. Wilhelm Meister, *Wanderjahre*, 1. Kitap, 10. Bölüm; *Wahlverwandtschlaf*-2.15; *Dichtung und Wahrheit*, 2.9; 4.20

verici, korkutan 'öteki' ve kavranamaz olanı veriyor. Bunlar insanda bir 'şuursuzluk hali' meydana getiriyor. Son olarak, Faust'un ön sayfaya koyduğum harikulade sözlerinde 'numinous' kelimesi ile tam olarak eş anlamlı bir hal alıyor:

Das Dchaudern ist der Menscheit bestes Teil.
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere,
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.[31]

31 Ürperti en güzel duygu:
lakin dünyanın bu duyguyu anlamaması
Esrarengiz mucizeyi yaşamamızı engelliyor.
(GOETHE, Faust, İkinci Bölüm, Sahne I, Perde V)

_7_
BENZEŞİMLER VE ÇAĞRIŞIMLAR

Numinous'un bu ikinci bahsettiğimiz yönünü yeterince anlatabilmek için, orijinal tasarımı 'mysterium tremendum'a ek olarak, aynı zamanda mutlak bir 'büyülenmeye' de götürdüğünü belirttik. Onun bu ikili karakteri, ruhu kuşatan, ele geçiren, sonsuz huşu ve sonsuz hayret nesnesi olarak şuur düzeyinde ortaya çıkan haliyle, 'mysterium'un *olumlu* içeriğini oluşturur. Zıtların birliğindeki bu uyumu tarif edecek hiçbir kelime yok fakat din dışı bir alandan, estetikten bir benzetim kullanarak belki hissettirilmesi sağlanabilir. *Ulvi* kategorisi ve algısı için, soluk bir yansıma da olsa bir muadilimiz var. Üstelik kendi ölçüsünde analiz zorluğu bile barındırıyor. Ulviyet algısı ile numinous algısı arasındaki benzeşimler kolaylıkla kavranabilir.[32] Öncelikle, Kant dilinde 'ulvi', tıpkı 'numinous' gibi, 'açıklanamayan', 'açık edilemeyen' (unauswickelbar) bir kavram ya da düşüncedir. Kuşkusuz, bir nesneyi ulvi diye nitelendirdiğimiz an ortaya çıkmaya başlayan genel bazı 'rasyonel' işaretleri sınıflandırabiliriz. Örneğin, bir tür 'dinamik' ya da 'matematik' azametle, uzamsal bağlamda boyutlarının veya gücünün tesirli göstergeleriyle, anlayışımızın sınırlarına yaklaşmalı ya da aşmaya zorlamalı.

Fakat bunlar şüphesiz, ulviyet izleniminin özü değil, sa-

---

32 Tanrı'nın 'aşkınlığı'nı O'nun 'ulviliği' ile açıklayarak, olumsuz bir kavram olan 'aşkın'ı ifade edebilmek için bu bilindik duyguya başvuruyoruz. Simgesel ve analojik bir tarif olarak, bunu yapmakta sorun yok fakat kelimenin tam karşılığı olarak bu tarifi kullanırsak hata yapmış oluruz. Dini duygular estetik duygularla aynı değildir ve bu kelimeler her ne kadar farklı gerçeklere işaret etse de, 'ulvi', en az 'güzel' kadar estetik bir terimidir.

dece koşullarıdır. Bir nesne, sadece büyük olduğu için *ulvi* değildir. Kavramın kendisi tanıma olanak vermiyor; içinde gizemli olan bir şey var ve bu yönüyle 'numinous'a benziyor. İkinci bir benzeşim noktası şu ki, ulvi kelimesi de numinous gibi ikili bir karaktere sahiptir; zihinde bıraktığı etki bir yandan ürpertirken bir yandan çeker. Bir yandan teskin ederken bir yandan heyecanlandırır, kuşatır ve bizi kendimizden öteye taşır. Bir yandan içimizde korkuya benzer bir duygu uyandırırken diğer yandan keyiflendirir. Görüldüğü gibi, uluvidüşüncesi, numinous düşüncesi ile oldukça benzer; onu harekete geçirmeye, ya da onun tarafından harekete geçirilmeye hazırdır. Bir yandan da, her ikisi de, bir diğerine geçiş eğilimi gösterir.

ÇAĞRIŞIM YASASI

'Harekete geçirmek' ve 'geçiş' ifadeleri sonraki bölümlerde bizim için önemli olacak. Bu sebeple, özelikle de, 'geçiş' ifadesi, modern Evrim teorisinde ciddi bir yer kaplayan kavram yanılgılarıyla çevrilmiş olduğu ve oldukça hatalı çıkarımlara sebebiyet verdiği için, bu kavramlara yakından bakacağız.

Fikirlerin birbirlerini 'çektiği', bir fikrin diğerini harekete geçirdiği ve eğer kendisine benziyorsa onu bilince çağırdığı, bilinen temel bir psikolojik yasadır. Duygularda da tamamen buna benzer bir yasa çalışmaktadır. Bir duygu, zihinde, en az bir fikir kadar, benzerini canlandırabilir; bir duygunun bilincimde var oluşu, aynı zamanda diğer bir duyguyu da yaşamama fırsat verebilir. Dahası, benzerlikle üreme yasasının hatalı çıkarımlara yol açması gibi, ben de aklımda *y* daha uygun olacakken *x* fikrini barındırmaya başlayabilirim. Böylece, normalde *y*'de karşılığı bulunan bir etkiye, *x* duygusuyla tepki gösterebilirim. Sonuç olarak, bir duygudan diğerine belli belirsiz bir şekilde geçebilirim. Böylece, *x* duygusu yavaşça

silinirken onun harekete geçirdiği *y* gitgide daha belirginleşir.

Fakat bu fenomeni doğru anlamak lazım. Burada geçen şey, geçişe giren şey, duygunun kendisi, bir duygunun nitel olarak değişimi, 'evrimi', yani kendini oldukça farklı başka bir duyguya dönüştürmesi değildir. *Ben*, koşullarım değiştikçe bir duygudan diğerine geçiş yapıyorum. Mevcut duygunun bir diğerine geçişi gerçek bir 'trans mutasyon' olurdu ve psikolojik olarak, simyacının metalleri dönüştürerek altın üretmesine denk düşerdi.

Ne var ki, modern 'Evrimcilik'- daha doğrusu 'Başkalaşımcılık' demek lazım- tarafından, 'aşamalı evrim'(yani nicel olarak başka bir şeye dönüşme) ifadesiyle, ya da 'Epigenez', 'Heterojeni'[33] ve benzer başka kelimelerle iddia edilen şey bu trans mutasyondur. Bu şekilde, bizi, örneğin, ahlâki zorunluluk duygusunun 'evirildiğine' ya da geliştiğine inandırıyorlar. Söylediklerine göre başlangıçta var olan tek şey sınırlar dâhilinde olan bir gelenekti, klan toplumunda görüldüğü gibi. Sonra bundan evrensel olarak mecburi olan 'zorunlunun' doğduğu söyleniyor. Fikrin nasıl bu hale geldiği açıklanmıyor. Böyle bir teori, ahlâki zorunlulukta, gelenekle kısıtlanmadan *niteliksel olarak* oldukça farklı bir şey olduğu gerçeğini göz ardı ediyor. Daha iyi ve daha çok nüfuz eden, nitel farklılıkları kavrayabilen psikolojik bir analiz yok sayılıyor ve sonuç olarak problemin tümü yanlış algılanıyor. Ya da, asli faklılığa dair bir şey hissediliyorsa da, 'aşamalı evrim' ifadesi ile üstü örtülüyor ve zaman içerisinde bir şey diğerine dönüştürülüyor. Tıpkı sütün bekletilerek ekşitilmesi gibi. Fakat 'zorunlu' asli ve özel bir anlamdır, mayhoştan maviyi türetmek gibi, bir başka şeyden türemesi ihtimali olası değildir. Dönüşüm olgusu, psikolojik dünyada, fiziksel dünyada olduğu kadardır.

33 Ne Heterojeni ne de Epigenez gerçekten Evrimdir. Bunlar sadece biyologların 'generatio equivoca' dedikleri şeydir ve dolayısı ile ekleme ve biriktirmeyle abartıdan ibarettir.

'Zorunlu' fikri sadece, 'uyandırılabilme' yoluyla, insanın kendi ruhundan 'evrilebilir'. Çünkü hâlihazırda zaten mevcuttur. Eğer öyle olmasaydı, hiçbir 'evrim' onu başlatamazdı.

Evrimciler süregelen tarihi süreci yeniden yapılandırmakla doğru bir şey yapıyor olabilirler, yani bilincin farklı 'uğrak'larının tarihi sekansta aşamalı ve ardıl olarak sahneye çıkış sürecini. Fakat bu sürecin açıklaması asıl kast ettiklerinden çok farklıdır. Bu aslında, benzeşim doğrultusunda, hislerin ve fikirlerin harekete geçmesi ve uyanması yasasıdır. Gelenekle kısıtlanma ve ahlâki zorunlulukla kısıtlanma arasında gerçekte oldukça güçlü bir benzerlik vardır; ikisi de iradeseldir. Bu nedenle, zihinde ilki ikincisini, eğer potansiyel olarak varsa *uyandırabilir*. 'Zorunlu' algısı bilinçte başka bir duyguyla eş zamanlı olarak bulunabilir ve insan birinden diğerine geçiş yapabilir. Hâlbuki bizim üstünde durduğumuz şey birinin yerini diğerinin *alması*, birinin diğerine dönüşmesi değil.

Ahlâki zorunluluk için bu söylediğimiz, numinous algı içinde geçerlidir. O da başka bir duygudan türemez ve bu bağlamda 'evrimleşemez.' Niteliksel olarak *nevi şahsına münhasır* bir duygudur, ama aynı zamanda diğer duygularla sayısız benzerlik gösterir. Bu nedenle karşılıklı olarak birbirlerini harekete geçirebilir, birbirlerini uyandırabilirler. Yapacağımız şey, dinin evriminin tuttuğu yolun 'epigenezci' üretimlerini ve diğerlerini çerçevelendirmek yerine, bu 'uyarıcı' ve 'harekete geçirme' halini incelemek, numinous algıyı uyandıran bu unsurları araştırmak, hangi benzeşimlerle bunu yapabildiklerini anlamak ve nihayetinde bizde numinous hissi uyandıran bu uyarıcılar zinciri ya da dizisini keşfetmektir.

Böyle bir uyarım gücü, tespit ettiğimiz yasa doğrultusunda ve numinousa benzerliğiyle, ulvi algısını karakterize eder.

Fakat bu şüphesiz, hareketlenme serisinin ancak sonunda ortaya çıkan bir uyarımdır ve muhtemeldir ki, ulvi hissi ilk

olarak daha evvelki bir dini duygu tarafından uyandırılıyor ve kesiliyor. Yani kendinden kaynaklı değil, insanın rasyonel doğasından kaynaklıdır ve *a priori* bir kapasitedir.

ŞEMALAŞTIRMA

'Düşünce Çağrışımı', bilinçte x fikrinin sadece duruma göre y fikrini çağrıştırmasına sebep olmaz. Belli koşullar altında, ikisi arasında süre giden kombinasyonlar ve bağlantılar da kurar. Aynı şey, hislerin çağrışımı için de doğrudur. Buna göre, dini duyguyu, Çağrışım prensibi ile ona benzeyen diğer duygularla kalıcı bağlantı içinde görürüz. 'Birleşik' demek yerine 'bağlantılı demek aslında daha doğru olacak. Çünkü dış benzeşim yasalarına göre bu türlü tesadüfî ve şans eseri birleşimler, gerçek içsel yakınlık ve tutarlılık prensiplerine göre olan bağlantılardan ayrı tutulmalıdır. İkinci bahsettiğimiz türden bir bağlantı örneği -içsel bir *a priori* prensip örneği- (Kant'ın teorisine göre) Nedensellik Kategorisinin, iki ardıl halin geçici dizilimi olan, Nedensellik Kategorisi ile bir araya getirildiğinde ikisinin nedensel ilişkisi olarak görülen ve bilinen geçici 'şeması' ile bağlantısıdır. Bu durumda, ikisi – kategori ve şema- arasındaki benzeşimde bir yere sahiptir. Fakat bu tesadüfî dış benzerlik değil asli bir haberleşmedir. Ve ikisinin birbirine ait olması mantık gereğidir. Böyle bir gereklilik zemininde, geçici sekans kategoriyi 'şemalaştırır'.

O halde, kutsal ya da ilahi fikrinde rasyonelin sezgisel unsura bağıntısı da böyle bir 'şemalaştırmadır' ve yukarıda bahsi geçen rasyonel kavramlarla şemalaştırılan sezgisel numinous gerçeklik bize, karmaşık 'kutsal' kategorisini bizatihi tüm zenginliğiyle ve tam anlamıyla sağlar.

Şematik düzenin, salt benzeşimler kombinasyonu değil de özgün bir şey olduğunu, parçalara ayrılamaması ve din algısının açınımı sırasında kesintiye uğramaması kanıtlıyor.

Aynı sebeple muhtemeldir ki 'kutsalın', 'ulvi' ile kombi-

nasyonunda da salt bir duygusal çağrışımdan ötesi vardır. Belki de şöyle demeliyiz: tarihi oluşum açısından, bu türlü bir çağrışım, bu kombinasyonun zihinde cereyan etmesi için bir araçtır ama bütün yüce dinlerdeki bağlantıların içsel ve devamlı karakteri 'ulvi'nin de 'kutsalın' özgün bir 'şema'sı olduğunu kanıtlıyor.

Sezgisel unsurların din algısının rasyonel unsurlarıyla, tıpkı dokuma tezgâhında enine ve boyuna iplerin birlikte örülmesi gibi iç içe geçmesi, benzer başka bir durumla da izah edilebilir. İnsana ait evrensel bir duygu olan aşka da, tamamıyla sezgisel ve ayrı bir unsur olan cinsel içgüdü nüfuz eder. Bunun, 'aklın' zıt yönünde olduğunu söylemeye gerek yok; cinsel dürtü daha aşağıda, güdü dünyamızdan bir parçadır. Numinous yukarıdan aşağı doğru rasyonele işlerken, 'cinsel dürtü', insanoğlunun hayvanlarla paylaştığı doğa gereği normal olarak aşağıdan yukarıya, daha 'insana ait' bir alana baskı yapar. Kıyasladığım şeyler karşıt uçlar olsa da, ortalarında duran şeyle, yani akılla yakından ilişkilidirler. Üreme güdüsü, güdüler dünyasından yola çıkar, yukarıdaki insani zihin dünyasına nüfuz eder ve sevgi, aşk, şiir ya da genel olarak imgesel yaratıcılıkta istek, arzu ve özlem zerk eder. 'Erotik' alan bu şekilde ortaya çıkar. Bu alana giren herşey de dolayısıyla hep iki faktörden oluşan bileşik bir üründür:

Biri genel olarak insanın davranış alanında meydana gelir; arkadaşlık, hoşlanma, eşlik edilme duygusu, romantik ilham hali ya da keyif dolu aşka gelme hali gibi. Diğeri, bunlarla aynı sınıflandırmaya tabi olmayan, derin aşk ya da 'eros' deneyimini yaşamamış biri için anlamak bir yana sezilemez ayrı bir iç itimdir. 'Erotiğin' 'kutsala' benzeştiği diğer bir ortak nokta dille ifade edilemez oluşları, zihin dünyasındaki diğer alanlardan alınan terimlerde aracı bulmalarıdır ve bu terimler 'masum' olmaktan uzaktır (yani sadece 'erotik' terimler olabilirler). Anlatıcı, ozan, şarkıcı ya da aşığın kendini ifade

ederken kullandığı kelimeleri, aksan, tonlama ve mimiklerle pekiştirme ihtiyacında olduğu gibi.

'Beni seviyor' ifadesini, bir kız babası için de erkek arkadaşı için de söylese sözel olarak aynıdır. Fakat ikinci durumda kullanılan 'sevgi' ile 'daha fazlası' (yani cinsel sevgi) kastedilir. Bu fazlalık sadece nicel değil aynı zamanda niteldir. Aynı şekilde 'O'ndan korkmalı, O'nu sevmeli ve O'na güvenmeliyiz'[34] ifadesi de sözel olarak, bir çocuk babası için ya da bir insan Tanrı için söylediğinde aynıdır. Fakat yine ikinci durumda olgular sadece dindar bir kişinin algılayabileceği ya da aşina olduğu bir anlamla zerk olunmuştur. O anlam, 'Tanrı korkusunu' herhangi bir insani korkudan sadece nicelik olarak değil nitelik olarak da fazlalaştırır. Yine de, çocuğun babaya duyduğu saygının özünü de saklı tutar. Suso, 'sevgiyi' ve 'Tanrı sevgisini' birbirinden ayırmak için şöyle der:

'Sesi kulağa öylesine hoş gelen, fakat soluk bir gövdeye gerildiğinde susan teller;

Aşksız bir kalp, aşk dolu sözleri, ancak bir Alman'ın, İtalyan'ı anlayabildiği kadar anlar.'[35]

Algı dünyamızdaki sezgisel unsurların rasyonel olanlara nüfuz etme şekline bir örnek bulabileceğimiz bir deneyim daha var. Hatta karmaşık kutsal kavramına bahsettiğimiz 'erotik deneyim'den çok daha yakın bir örnek olacak bu. Öyle ki buradaki sezgisel unsur cinsel içgüdünün tersine 'numinous' algı gibi *doğa ötesidir.*

Bir şarkının üzerimizde bıraktığı etkiye değinmek istiyorum. Şarkının sözleri 'olağan' duyguları ifade eder; sıla özlemi, tehlike anında güven, geleceğe dair bir umut, anlık bir sevinç- 'olağan' insan doğamızdaki, kavramsal terimlerle tarif edilebilen bütün somut unsurlar olabilir. Fakat müzik bunun tam tersidir. Müzik içimizde coşkun bir sevinç uyandırır.

---

34 Luther'in İlk Emir'e dair açıklaması

35 Eserler, Denifle, s. 309.

Zihnimizi dalga dalga kuşatan ışıltılı bir çalkantının farkındayızdır. Sadece bizi derinden etkileyen şeyin ne olduğunu sözle ifade etmemiz ya da açıklamamız imkânsızdır. Müziğin dokunaklı ya da eğlenceli olduğunu, hareketlendirdiğini ya da dizginlediğini söylemek, sadece, zihnimizde, eldeki hali andıran verileri kullanarak benzetim yoluyla sembollere başvurmak demektir. Bu hüznün ya da sevincin sebebinin ya da nesnesinin ne olduğunu anlatamayız. Kısacası müzik, içimizde özel bir tür ruhsal titreşim oluşturur ve basitçe 'müzikal' diye adlandırılabilir. Fakat bu deneyimin inişleri, çıkışları ve çok çeşitliliği -kısmen de olsa- geçici fakat net bir şekilde, müzikal olmayan normal ruh hallerimizle benzeşimler ve uyuşumlar gösterir, onları zihne çağırır ve onlarla iç içe geçer. Eğer bu olursa, 'müzik algısı' böylelikle 'şemalaştırılır' ve rasyonelleştirilir. Ortaya çıkan karmaşık ruh hali, insanın genel duygusal hallerinin boyuna ipler, sezgisel olan müzikal duyguların enine ipler olduğu dokuma kumaştır. Bütününe baktığımızdaysa, şarkı 'rasyonelleştirilmiş' bir müziktir.

Burada meşru ve gayrimeşru 'rasyonelleştirme' süreçleri arasındaki zıtlığı örnekledik. Şarkı, eğer, meşru bağlamda 'rasyonelleştirilmiş' olarak adlandırılırsa, sözlü müzik kötü anlamda bir müzikal 'rasyonalizm' dir diyebiliriz. Yani, sözlü müzik, müzik fikrini yanlış yorumlar ve çarpıtır. Müziğin içeriğinin özel ve gizemli bir şey değil de – ki aslında öyle – sadece neşe ve hüzün, genişleme ve daralma gibi insana tanıdık gelen olası deneyimler olduğu izlenimini verir. Müzikal tonları, insanın kaderini anlatan bir dile dönüştürme çabası ile sözlü müzik, müziğin otonomluğunu bozar ve aslında bir amaç ve somut bir içerik olan şeyi araca dönüştürerek salt bir benzerliğe aldanır. Numinousun 'august' veçhesinin, sadece onunla 'şemalaştırılması' yerine, 'ahlâken iyi' ye dönüşmesindeki ya da 'kutsal'ı 'kusursuz' irade ile özdeşleştirilmesindeki yanlış gibi. Burada yanlış sadece sözlü müzikte değil-

dir. Wagner'in müzikli dramı, müziği ve dramı tam tamına birleştirmeye çalışarak, hem ilkinin sezgisel özüne hem de her birinin otonomisine karşı hata yapmış oluyor. Müzikteki sezgisel faktörü insan deneyiminin bildik olaylarıyla 'şemalaştırmakta' ancak kısmen ve bölük pörçük vaziyette başarılı olabiliriz. Sebebi de şu: müziğin asli içeriğinin kaynağı sıradan insan duyguları değildir. Ayrıca, hiçbir şekilde, bu duyguların ifade bulduğu ikinci bir dil değildir. Aksine, müzikal duygu (numinous duygu gibi) 'bütünüyle öteki' bir şeydir. Benzeşimlere, hayata dair olağan duygulara paralelliğine rağmen onlarla bire bir uyumla örtüştürülemez. Bestelenmiş bir şarkının büyüsü sözlü ve müzikal ifadelerin karışımından doğar denilebilir. Fakat buna büyü ya da efsun diyor oluşumuz gerçeği kendi içinde müziğin kumaşındaki o 'boyuna' iplere işaret ediyor. Algılanamaz ve anlaşılamaz olan ipler.[36]

Yine de, Schopenhauer'ın yaptığı gibi, müzikteki sezgisel unsur ile numinousun kendisindeki sezgisel unsuru birbirine karıştırmamaya dikkat edelim. İkisi de diğerinden bağımsız olarak başlı başına ayrı bir şeydir. Müziğin, numinousun bir ifade aracı olup olmadığını, olsa da ne ölçüde olabileceğini daha sonra tartışacağız.

36 E.Hanslick'in kitabı *Vom Musicalisch-Schönen'in* kusursuz ve eksik taraflarını değerlendirmedeki bakış açısı bu olmalı.

_8_
BİR DEĞER KATEGORİSİ OLARAK KUTSAL

GÜNAH VE KEFARET

'*Yaratılmışlık* duygusu' ya da 'yaratılmışlık bilinci' diye adlandırdığımız, numinous'a verilen tuhaf ve derin zihinsel tepkiye ve ona eşlik eden utanma, saygı ve hiçleşme duygularına değindik. Bu ifadelerin, hiçbir şeklide asıl kastedileni karşılamadığını, sadece sezdirdiğini hep göz önünde bulundurduk.[37] Bahsettiğimiz 'hiçleşme', azlık, zayıflık, ya da numinous duygu dışındaki her hangi bir koşulda hissettiğimiz itaat duygusu değildir. Bu deneyimin, kendiliğin, tabiri caizse gerçekliği ve var oluşu açısından değersizleşmesi ve önemsizleşmesi olduğuna işaret ettiğini gördük. Şimdi ise, uzun zamandır çalışma konusu olan başka bir öz değersizleştirme şeklini inceleyeceğiz.

'Ben ağzı bozuk bir adamım ve ağzı bozuk insanların arasında yaşıyorum.'

'Bırak beni Tanrım, ben günahkâr bir adamım.'

Numinous gerçekliği şuur düzeyinde yaşadıklarında Yeşaya ve Petrus bunları söylüyor. İki ifadede de, kişiyi önemsizleştiren duygusal tepkiye, ani, neredeyse güdüsel bir kendiliğindenlik damgasını vuruyor. Bu tepki ne kasıtlı ne de bir kurala tabidir. Numinousun uyarımına karşı direkt olarak gösterilen bir refleks gibi ruhtan kopup gelir.

Bu tepki, işlenen bir ihlalin bilincinde oluştan kaynaklı bir şey olmaktan ziyade numeni hissedişle ortaya çıkan anlık bir

37 Bkz. Hugo of St. Victor'un sözleri: Sumpta sunt vocabula, ut intellegi aliquatenus posset quod comprehendi non poterat'. ('İdrak edilemeyenin biraz olsun anlaşılabilmesi için seçildi bu sözler.')

veridir. Kişiyle birlikte ait olduğu toplumu, hatta tüm varoluşu 'önemsizleştirmeye'ye kadar gider. Bu duygu patlamalarının *ahlâki* değersizleşme değil, oldukça özel bir değer kategorisine ait olduğu genel olarak kabul görmektedir.

Bu duygu kuşkusuz, her ne kadar sonucuna dâhil olsa da, ahlâk kurallarının ihlalinden doğan duygu değildir: bu duygu mutlak 'cismaniyet' duygusudur.

Ne tür bir duygudur bu? Yine 'sıradan' insanın bilemeyeceği hatta aklından bile geçirmeyeceği bir şey ile karşı karşıyayız. Sadece 'ruhaniyette' olan insanlar 'cismaniyet'in ne olduğunu bilebilir ve hissedebilir. Bu duygu, içe işleyen bir şiddetle, en uzlaşmaz değersizleşmeyle birlikte gelir. Kişisel 'dünyevi edimlerinin sonucu olarak doğrudan kendi kişiliğine değil, bütün yaratılmışların üzerinde olanın karşısında, bir yaratılmış olarak var oluşuna dair bir değersizleşmedir bu yaşanan. Aynı anda, 'cismani' olana taban tabana zıt bir kategori ile mutlak surette yalnızca numene uygun olan 'kutsal' kategorisi ile numene eşsiz bir değer biçer ve şöyle der: '*Tu solus sanctus*'. Bu 'sanctus' salt 'kusursuz', 'güzel', 'ulvi' ya da 'iyi' değildir, yine de, bu kavramlar gibi objektif ve nihai bir '*değer*' olduğu için, onlarla net ve algılanabilir benzeşimleri vardır. Bu, *numinous* bir değerdir ve yaratılmış tarafında karşılığı numinous bir önemsizlik veya 'değersizliktir'.

Bütün gelişmiş dinlerde, yaratanın insandan talebi olarak ahlâki zorunluluğun ya da yükümlülüğün takdiri, dini duygunun kendisi ile yan yana gelişim göstermiştir. Buna karşın, belli deneyimler sırasında bu talep hissi olmaksızın, 'kutsal' kendi içkin değeri ölçüsünde de hürmet görmektedir.

Kutsal karşısında hissedilen ürperti, mutlak hâkimiyet karşısında, kör ve dilsiz bir itaatle duyulan 'korku' kadar basit değildir. 'Tu solus sanctus', korkudan, ulûhiyetin yüceliğine dair tutuk bit itiraftan ziyade, aklın alamayacağı kadar değerli olana karşı duyulan coşku dolu bir *şükran*dır. Bu şük-

ranın nesnesi yalnızca, taleplerde bulunan ve onların gerçekleşmesini bekleyen mutlak Kudret değil, en büyük taleplerde bulunmak için en fazla *hakka* sahip olan ve mutlak olarak teşekküre layık olduğu için şükran duyulan bir kudrettir. ' Sen şükre, saygıya ve kudrete *layık* olansın' (Vahiy 4.11).

Qadosh ya da *sactus*'un aslında ahlâk kategorisinde olmadığını kabul edersek, 'aşkın', bu ifadenin en iyi tercümesidir ('tabiat ötesi', überweltlich). Bu tercümenin ayrıcalıklı bakmamız gereken tek yönlü karakterini, numinous ve içinde saklı olan anlamın detaylı göstergeleriyle destekledik. Fakat en zorunlu eksikliğini gözden kaçırmamamız gereklidir: 'aşkın' tamamıyla ontolojik bir atıftır, bir *değer* atfı değildir; simgelediği karakter bizi şaşkına çevirir fakat *saygı* uyandırmaz. Numinousun bu yönünün altını çizmek için yine başka bir terim kullanmak avantajlı olacaktır. *Augustus* ve σεμνος kelimeleri bu amaca hizmet edebilir. 'Augustus', 'august' en az σεμνος kadar sadece numinous nesnelere uygundur. O halde, σεβαστος numenin varlığını ifade ederken, σεμνος ya da *augustus*, onun üstün liyakatine ya da *değer*ine, seçkinliğine işaret eder. Bu durumda numende iki değer ortaya çıkıyor; 'büyüleyiciliği' (fascinans), insan için öznel bir değer (=mest ediş) taşıyan unsurudur, fakat hürmet uyandıran unsur, *objektif* bir değer barındırdığı anlaşılan 'august' (augustum) dur. Numinous değersizlik ve önemsizlik, ahlâki ihmale aktarılıp orada merkezlenmeye devam ettiğinde, 'gayrimeşruluğun' karşılığı 'günah', 'dinsizlik' ve 'küfür' olarak ortaya çıkmıştır.

Zihin, ancak bunu 'günah' olarak hissettiğinde yasanın ihlali, bilinç için böyle bir vahamet konusu, takatten düşüren bir yıkım halini alıyor. 'Günah'ın anlamı, ne 'sıradan' bir insan, ne de hatta 'maneviyatla ilgili' biri tarafından anlaşılabilir. Bazı dogmacıların, aslında ahlâk talebinin insanı içsel bir çöküşe götürdüğü ve akabinde de kurtuluş arayışına soktuğu

teorisi apaçık yanlıştır. Böyle bir 'kurtuluşun' ya da 'kefaret'in ne olduğunu anlayıp omuz silken, samimi ve vakur insanlar var. Hata yapabilen kusurlu insanlar olduklarının bilincindedirler ve kendilerini disipline etmeye çalışırlar, azimle niyetlerinden sapmazlar. Ahlâk konusunda katı olan eski Rasyonalizm ne ahlâk kurallarına saygı duymada ne de onlara samimiyetle riayet etmede kusur etmezdi. Neyin 'yanlış' olduğunu iyi bilir ve sert bir şekilde kınardı. Uyarılarının ve öğretilerinin amacı insanın ahlâken neyin doğru neyin yanlış olduğunu daha iyi anlaması ve ciddiye almasıydı. Fakat planın içinde 'düşüş', 'çöküş' ya da 'kefaret ihtiyacı' yoktu. Çünkü muhalifler iddialarında haklıydılar; Rasyonalizmde 'günah' anlayışı yoktur.[38]

'Onlar (klasik antik çağdakiler) gazabın, zulmün, hırsın, sarhoşluğun, şehvetin, miskinliğin, ödlekliğin ve diğer ahlâksızlıkların farkındaydılar ve bu kusurlardan kurtulmak için çaba gösterirlerdi. Fakat "Tanrı'ya husumet" bilmezlerdi. Oturup olmayan bir şeytan yüzünden sızlanıp dertlenmezlerdi.

Hayatımda yeterince yanlış yaptım ve yapmaya devam ediyorum: ıskaladıkça yayı gerip tekrar deniyorum. Ama... Biliyorum ki çok "sağlıklıyım"; ve şu anda bile içimde güzel olan çok şey var. Tüberküloza ve Aziz Pavlus'a rağmen.

Bu sözler boş değil, ama *yüzeysel.* Anselm de 'günahın ne kadar ağır olduğunu' bulmak için sezgisel bilincin derinlikleri karıştırılmalı.

Ahlâk, 'kurtuluş' ihtiyacı ya da 'kefaret' ve 'telafi' ihtiyacı yetiştiren bir toprak değildir. Eğer dogmatik teori onları mistik alanlarından rasyonel etiğe aktarıp ahlâki kavramlar haline seyreltmeseydi, 'kefaret' ve 'telafi'nin Hıristiyan öğretisinde geçerliliği ve değeri daha tartışmasız olurdu. Otantik

38 Bkz. Theodore Parker'ın (akli melekeleri oldukça gelişmiş bir kişi olduğu belli), W. James'in Varieties adlı eserinde, yaşadığı bir deneyime dair anlattıkları s. 81:

ve kaçınılmaz olan yerlerinden alınıp, geçerliliklerinin tartışıldığı başka bir yere götürülmüşlerdir. Özgün haliyle 'telafi uğrağı'na Yehova dininde, bu dine ait ayinlerde ve uyandırdıkları hissiyatlarda rastlıyoruz. Diğer dinlerde de, tuhaf bir şekilde de olsa mevcut olan bu uğrak, her şeyden önce, 'cismani' yaratılmışın, numene yaklaşamama hali olan *numinous korkuyu* ve numenin gazabına karşı kullanılacak kalkan ihtiyacının göstergelerini içerir. Bu kalkana 'kutsanma' diyebiliriz. Kutsanma, yaklaşanın kendisini 'numinous'a dönüştüren, onu 'cismani' varlığından kurtaran ve numenle ilişkiye hazır hale getiren bir vasıtadır. 'Kutsanmanın' vesileleri numenin kendisinden gelir ya da onun tarafından bahşedilir. İnsanın ona eşlik edebilmesi için kendinden bir şey katar. Bu eylem, 'aradan güvensizliği kaldırmak'tan oldukça farklı bir eylemdir. Ritschl bu sözlerle Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi rasyonalize etmeye çabalar.

Kefaret' bir nevi 'barınak' ya da 'sığınak'tır fakat bunların asli halidir. *Numinous değer* ya da *numinous değersizlik* düşüncelerinin hasıl oluşuyla ortaya çıkar. Salt korku ya da salt 'tremendum'dan korunma ihtiyacı burada, insanın bütün 'cismaniliğiyle', kutsal olanın karşısında durmaya *değer* olmama, bütün değersizliği ile kutsalı bile lekeliyor olma hissine terfi eder. Yeşaya'nın sözlerindeki durum da budur. Capernaum komutanının hikâyesinde (Aziz Luka 7.1-10) de buna yakın ama doğru bir şekilde tekrar karşımıza çıkıyor. Komutanın sözleri şöyle:

'Yanımda olmana layık değilim ben'.

Bu sözlerde, numenin 'tremendumu' karşısında hissedilen ürperti ve özellikle de, numenin karşısında cismani olanın hissettiği o değersizlik ve önemsizlik hissiyatı vardır. Bu hissiyat gösteriyor ki kutsalın kendisi bile, insanın varlığıyla lekelenebilir, sönükleşebilir.

Ve işte bu noktada 'kefaret' zorunluluğu ve arzusu orta-

ya çıkıyor. Numenle yakınlaşma, ilişki halinde olma ve karşı konulmaz bir onda olma arzunun nesnesi haline geldiğinde güçlü bir şekilde hissediliyor. Hatta *summum bonum* (en büyük arzu) olarak isteniyor. 'Yaratılmış' ve cismani olarak ayrı düşüren bu değersizliğin ötesine geçme isteğine dönüşüyor. Bu, din algısında, dinin derinleştiği ve olgunlaştığı ölçüde yok olma ihtimali olmayan, tam tersine gittikçe kuvvetlenen bir unsurdur. Dinsel açınımda ilk olarak rasyonel yön ortaya çıkıp net bir biçim alırken, bütünüyle dinin sezgisel yönüne ait olan bu unsur potansiyel olarak saklı kalabilir. Bir süre diğer unsurların arkasında beklemeye çekilebilir, fakat öncekinden daha güçlü bir şekilde geri döner. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tek taraflı, yegâne bir arzuya dönüşebilir. Uzun zaman sonra diğer her şeyin üsütüne çıkıp, rasyonel tarafının sezgi pahasına gereksizce güçlendirildiği din algısını değişikliğe uğratır. Kefaret ihtiyacı algısının bu özelliğinin daha açık hale gelmesi için 'olağan' duygusal yaşantımızdan bir benzeşim sunabiliriz. Fakat üzerinde durduğumuz dini algı benzeşiminden ayrı tutulmalıdır. Bir ahlâk kuralının ihlali ile ortaya çıkan duyguyu ele alalım. Bu durumda, kendimizi, ahlâken kötü bir edim sonucunda *suçlu* addettiğimizde, bir değersizleşme hissi yaşarız. Eylemin kötülüğünün *ağırlığı üzerimize çöker* ve özsaygımızı tüketir. Kendimizi *suçlarız* ve *vicdan azabı* başlar. Fakat bu değersizleşmenin yanında, farklı bir kategoriye ait bir ikinci değersizlik hissi durmaktadır.

Önce *üzerimize ağırlığı çöken* davranış şimdi *kirletmektedir.* Burada kendimizi suçlamayız artık, kendi gözümüzde hiçleşiriz. Duygusal tepkinin mahiyeti artık vicdan azabı değil *tiksinme*dir. İnsanda yıkanma, temizlenme ihtiyacı doğurur. Bu bahsettiğimiz iki değersizlik hissi paralel hatlarda ilerler ve aynı davranışa tekabül edebilirler, fakat özünde birbirlerinden kesin olarak farklıdır. İkinci durumun, 'kefaret' ihtiyacı ile bu benzeşimi, kendisini açıklığa kavuşturuyor. Yine de

unutmamak gerekir ki bu ahlâk alanına ait bir benzeşimden fazlası değildir.

Kefaret ihtiyacı muammasını hiçbir din Hıristiyanlık kadar tam ve güçlü bir şekilde söyleme dökmemiştir. Bu da diğer dinlere olan üstünlüğünün başka bir göstergesidir. Diğer dinlerde potansiyel olan şey Hıristiyanlıkta gerçekliktir ve bu yönü onu daha bütün bir din yapmaktadır. Bu muammayla ilgili şüphe, genel yöntemle, yani dinin sadece rasyonel yönü üzerinden, teorik vaazlar, ayinler ve ilmihal yoluyla açıklanabilir. Oysa bu kefaret muammasını, Hıristiyan ve kutsal kitap geleneğini temsil ettiğini iddia eden hiçbir Hıristiyanlık öğretisinin boyun eğmeyi göze alamayacağı bir 'uğrak'tır. Zira öğretici, Hıristiyanlık deneyiminin analizi ile 'numen'in, kendini inanana katarak, nasıl da 'kefaret' vesilesine dönüştüğünü açıklayabilmek durumunda kalacaktır. Ve bu bağlamda, Pavlus ya da Petrus'un, kefaret üzerine yazdıkları hakkında yorumcuların kararının ne olduğu, ya da, bu konu ile ilgili herhangi bir 'kutsal kitap otoritesi' olup olmadığı çok da önemli değildir.

Kutsal metinlerde bu konuyla ilgili hiçbir şey yazmasaydı bile, bugünkü deneyimlerimizden yola çıkılarak yazılabilirdi. Yine de daha en başta yazılmamış olması garip olurdu. Nitekim Yeni Ahit'teki Tanrı, Eski Ahit'teki Tanrı'dan daha fazla kutsal. Yaratılmışla O'nun arasındaki mesafe silinmedi, tam tersine kesinlik kazandı. O'na karşın insanın cismaniliğinin değersizliği hafiflemedi, tam tersine arttı. Tanrı'nın Kendisine erişmeye ve yakınlaşmaya olanak sağlaması değil buradaki mesele; bu, bizim algımızın ötesinde bir şerefe nail olma hali ve müthiş bir paradokstur. Hıristiyanlıktan bu paradoksu çıkarmak, onu inanılmaz ölçüde sığlaştırır ve yüzeyselleştirirdi. Bunu böyle kabul etmek akabinde derhal 'Korunma' ve 'Kefaret' sezisi ve ihtiyacı ile sonuçlanır. Ve Tanrı'nın kendini açığa vurmasının ilahi vesileleri olan 'Hayat', 'Ruh',

'İsa'nın tanrısal ve insani yönü', insanın 'koştuğu', sığındığı, Ulûhiyet'in karşısına çıkabilmek üzere 'cismaniliğinden' arındığı yer halini alır.

Bu düşüncelerde var olan şüphenin iki sebebi olabilir. İlki, dini bir unsurun değiştirilerek ahlâki hale getirilmesidir. Konuya, ahlâkla ve sevgiye donanmış ahlâki düzenin kişileştirilmesi olarak algılanan bir Tanrı bağlamı ile başlarsak, bir çıkmaza ve aklen zorlayıcı bir sürece gireriz. Oysa bizim ilgilendiğimiz şey (salt ahlâki değil) dini sezgilerdir. İlgisi dinde değil de ahlâkta olan ve dolayısı ile anlayacak kabiliyette olmayan bir insan için, bunların doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılamaz. Öte yandan, dini algının merkezine nüfuz eden herkes bu sezgilerin gerçekliğini derinlere indiği anda doğrudan yaşar.

Şüphenin ikinci sebebi, teolojik sistemlerimizde, özünde kavramsal olmaktan ziyade duygusal olan, saf sezgi olan bu düşüncelere sürekli olarak kavramsal karşılıklar bulma çabasıdır.

Bu şekilde düşünme konusu haline getirilirler ve sonuç, sözde matematiksel 'Tanrı'nın adaleti öğretisi' ve 'günahkârın' İsa'yı 'hak edişi' meselesi olur. Bu işlemin, Tanrı'nın 'analitik' yargısı mı yoksa 'sentetik' yargısı mı olduğu konusuna değinmeyeceğiz.

* * *

Ulaştığımız bakış açısı ile araştırmamızın geldiği noktaya tekrar bir göz atalım. Kitabın başlığının da belirttiği üzere, kutsaldaki sezgisel unsuru araştırmak üzere yola çıktık. 'Sezgisel' ve 'irrasyonel' kelimeleri bugün gelişigüzel kullanılıyor. Sezgisel unsur, faklı birçok alanda araştırılıyor ve yazarlar bu terimle net olarak neyi kastettiklerini açıklama zahmetinde bulunmuyorlar. Bu terimleri, türlü anlamlar yükleyerek, müphem genellemelerle kullanarak çeşitli yorumlara açık hale getiriyorlar: yasaya karşı salt gerçek, mantığa karşı

deneysel, zorunluya karşı olası, aşkın gerçekliğe karşı psikolojik, *a priori* olana karşı *a posteriori*. Bazen de, akıl, bilgi ve değer tayinine karşı irade, istek ve keyfi seçim; iç görü, mütalaa ve anlaşılabilir olana karşı itki, içgüdü ve bilinçaltının tuhaf güçleri, ruhtaki mistik derinlikler ve çalkantılar, kuşku, sezgi, içe doğma, ilham ve son olarak 'gizli' güçler olarak. Genel olarak, şiirde ya da plastik sanatlarda akıl yordamıyla henüz duyulmamış görülmemiş bir şeyi arayan, zamanın tedirginliği ve huzursuzluğudur bu. Bütün bunlar ve daha fazlası 'sezgisel' ve 'irrasyonel' ismini alıyor. Duruma göre ise modern 'irrasyonalizm' olarak yüceltiliyor ya da kınanıyorlar. 'Sezgisel' kelimesini bugün her kim kullanıyorsa kelimeyle neyi kastettiğini söylemek durumundadır. Giriş bölümünde bunu yaptık biz. Tanrı ve ilahiyat fikrindeki 'rasyonel' yön ile başladık. Bu terimle, algı kabiliyetimiz dâhilinde olan, alışılmış ve tanımlanabilir kavramlar alanına gireni kastettik.

Bu açıklık ve berraklık alanının altında kavramsal düşüncenin erişemeyeceği, 'sezgisel' diye adlandırdığımız gizli bir derinlik olduğuyla devam ettik.

İki karşıt terimin anlamı bir örnekle izah edilebilir: Mutlak kaynağını ve nesnesini bilemediğimiz derin bir neşe zihnimizi kuşatabilir. Fakat dikkatimizi yoğunlaştırdığımızda, o belirsiz nesne net kavramlarla açıklık kazanabilir. Böyle bir nesne, bizim kullandığımız anlamıyla 'sezgisel' olamaz. Dinsel 'coşku' ve zorunlu numinous veçhesi 'fascinans' ta durum tam tersidir. En yoğun dikkat bile bu ruh halinin nesnesine açıklık getiremez. Bu nesne, hissiyatın nüfuz edilemez belirsizliğinden çıkarılıp kavramsal anlayış alanına sokulamaz. Sadece hissedilebilen bir deneyim olarak kalır ve ancak 'ideogram'lar sayesinde sembolik olarak ima edilebilir. Sezgiselle kastımız budur.

Numinous deneyimin uğrakları için de aynı şey geçerlidir. Bir 'bütünüyle öteki' bilinci, kelimelerle net olarak for-

müle edilemez. Dolayısı ile sembolik ifadeler kullanmak durumunda kalırız. Bunlar bazen katıksız paradoks gibi görünürler, yani sezgiselin yerine *ir*rasyoneldirler. Dinsel korku ve saygı için de bu böyledir. Bildiğimiz korkuda ve ahlâki saygıda kavramsal olarak neden korktuğumu ya da neye saygı gösterdiğimi belirtebilirim; birine hasar ya da yıkımdan korku, diğerine de kahramanlığa ve sağlam karakterliliğe saygı diyebilirim. Fakat dinsel korkunun ya da saygının *-tremendum* ve *augustum-* nesnesi kavramsal olarak bütünüyle belirlenemez; çünkü net kavramsal analize imkân vermeyen bir bestenin güzelliği gibi, o da sezgiseldir.

Sezgiselin böyle yorumlanması karşısında, duygusal irrasyonalizmin bütün müphem ve ihtiyari ifadelerine kapı açacak yalın bir tanımla yetinemeyiz. Bulabildiğimiz en net, en açık sembolik ve figüratif terimlerle, deneyimin farklı unsurları arasında, elimizden geldiğince genel kabul görecek şekilde ayrım yapmaya çalışmalıyız.

_9_
NUMİNOUSUN DIŞA VURUM YOLLARI

1- DİREKT ARAÇLAR

Kendini görünürde ifade etme şeklini ve zihinden zihine nasıl geçtiğini hatırlamak, numinous bilincin zorunlu doğasını açıklamaya yardımcı olabilir. Elbette ki gerçek anlamda bir 'geçişten' söz etmiyoruz: numinous öğretilemez. Ruhta 'uyandırılmak' zorundadır. Dinin bütünü ve geneli için bunu söyleyemeyiz, zira dinde öğretil*ebil*ir olan çok şey *var*dır. Öğretilemez olan, dinin, sadece uyarılabilir, körüklenebilir ve harekete geçirilebilir olan bu numinous temeli ve alt zeminidir. Kelimeler ya da sembollerle ifadesi mümkün olmadığı için başka bir yola başvurmalıyız, yani diğerinin zihninden geçenlere nüfuz eden imgesel bir duygudaşlığa ihtiyacımız var. Bu deneyim, hürmetkâr hal ve tavırda, onun ehemmiyetini ifade edecek tutum ve davranışta ve ibadet halindeki vakur bir toplulukta, onu tasarlamak için bulduğumuz bütün kelimelerde ve olumsuz sınıflandırmalarda olduğundan daha fazla hissedilir. Bunlar, gerçekten de, din algısının işaret ettiği nesnenin olumlu imasını vermiyor. Sadece, farklı ve aşağısında oldukları, aynı zamanda da çelişkide oldukları bir nesneyi bildirebildikleri ölçüde yardımcı olabiliyorlar. Örneğin; görünmez', 'sonsuz' (geçici olmayan), 'olağandışı', 'aşkın' gibi.

Ya da bunlar, numinous algının benzersiz kapsamının basit ideogramlarıdır: bir insanın kendisinin tecrübe etmesi gereken şeyi anlamak için kullanılan ideogramlar. En iyi araçlar, 'kutsal' koşullar ya da onların tanımda temsilleridir. Bir insan, , Yeşaya'nın altıncı bölümünü okurken numinousun ne

olduğunu *hisset*mezse Luther'in sözleriyle 'hiçbir 'vaaz, çağrı ve tebliğ' ona fayda etmez. Gerçekten *hissedilmediği* sürece teori ve öğretide hatta nasihatle bile çok az anlaşılır. Aslında dindeki hiçbir unsur, bu unsur kadar, muhabbete, karşılıklı temasla telkine ihtiyaç duymaz.[39]

Fakat salt kelime, canlı bir ses olarak bile gelse, dinleyenin kalbinde onu anlayışa yönlendirecek 'Şevk' olmadıkça işe yaramayacaktır. Bu Şevk, doğuştan gelen bu alma ve anlama kapasitesi, zorunludur. Eğer o şevk varsa, küçük bir tahrik, uzak bir uyarıcı bile numinous algıyı uyandırmaya yetecektir. Küçük bir uyarının nasıl yeterli olduğunu görmek gerçekten şaşırtıcıdır. Bazen bir anlık afallamayla, ruhu en derin dini tecrübenin zirvesine taşır.

Ruhun rüzgârının estiği yerde, 'rasyonel' kavramlar da 'sezgisel' hissi uyandıracak güçle donanır ve ruh halini doğru yönde uyumlandırmak için yeterli hale gelir. Burada 'şemalaştırma' başlar ve yönergeye gerek duymaz. 'Ruh'ta olan, yazılı kelimeleri fakat numinousu yaşamaktadır. Yaşadığının ne olduğunu anlamasa da, onu ifade edecek kelime bulamasa da, hissettiklerini analiz edip akıp giden o deneyimin doğasını açıklayamasa da, numinoustadır o anda.

2- DOLAYLI ARAÇLAR

Numinous hissedişin ortaya çıktığı ve uyandırıldığı diğer yollar dolaylı yollardır; 'olağan' alana ait benzer duyguları ifade etme araçlarıdır. Bu duygularla hâlihazırda tanışığız. Dinin her çağda her toprakta kullandığı ifade araçlarını dü-

---

39 Suso, mistik deneyimin aktarımı için şöyle der: 'bir insanın tatlı tatlı tireşen bir enstrümanın sesini kendisinin duyması ile duyan birinin anlatması arasında fark, kalpte doğup duygu dolu dudaklardan sözleri duymakla aynı sözlerin cansız bir parşömende yazılı halini okumak arasındaki farktır... dalından koparılmış güller gibi solukturlar bu sözler. Kalbe dokunan o güzel melodi sessizliğe gömülür, susuz kalmış kalbin kurak topraklarında tekrar duyulur'

şünürsek hemen hatırlayacağız.

Bunların en ilkellerinden biri, sonradan oldukça yetersiz kaldığı anlaşılacak olan ve sonunda tamamen 'değersiz' addedilen 'korkunç' ve dehşet verici, hatta bazı zamanlar tiksindirici ve iğrenç duygularıdır. Bu hisler 'tremendum'a çok yakın olduklarından, onların çıkış noktası ve ifade biçimleri, direk olarak ifade edilemeyen 'numinous ürperti'yi ifade etmenin dolaylı biçimleri olabilir. Bugün itici bulduğumuz, ama aslında hâlâ bazı ilkel toplumlarda, bizlerde bile var olan tanrıların primitif imgeleri ve resimlerinin korkutucu ve ürkünç özelliği, özgün dini ürperti duygusunu gerçek anlamda uyandırma etkisine sahiptir. Bu ürperti yaratıcı temsillerin farklı biçimlerindeki korku unsurunu ifade eden potansiyel bir uyarıcıdır. Eski Bizans sanatındaki sert, nemrut Meryem Ana resimleri birçok Katolik üzerinde Rafael'in Meryem Analarının şefkatli görünümünden daha etkilidir. Bu etki, Hindu panteonundaki belli Tanrı figürlerinde daha da çarpıcıdır. Ciddi bir vakar ve huşu ile tapınılan Bengal'in 'Yüce Ana'sı Durga Ortodoks geleneğinde bir canavarla temsil edilir.

Afallatan korku ve yüce kutluluğun karışımının daha iyi anlaşılması için, Bhagavad-Gita'nın kendisine inananlar için erdem kaidesi olan Vishnu'nun Aryuna'ya ulûhiyetinin gerçek yüceliğini gösterdiği on birinci bölümü incelenebilir. Burada da zihin önce 'korkunç' ve 'dehşet verici' ifadelerine yönelir. Fakat aynı zamanda da 'muhteşemlik' hissi hâsıl olur.

Bu ifade modu, 'ihtişam' ve 'ulviyet', daha yukarı bir seviyede, 'dehşet' ve 'korku'nun yerini alan moddur. Yeşaya'nın altıncı bölümünde bunun iyi bir örneği vardır. Bu bölümde yüce tahtı ve hâkimiyetiyle Tanrı'yı görüyoruz: etekleri 'tapınağı doldurmuş', etrafında huşu içinde melekler. 'Korku' unsuru gitgide bastırılırken 'ihtişamlı' ve 'kutsalın' birleşimi geçerli bir şema oluşturur ve din algısının en üst seviyelerine taşınır. Bu, numinous ile ihtişam arasında, tesadüfî bir ben-

zeşimden öte gizli bir yakınlık olduğunun göstergesidir. Bu yakınlığa Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* de tanıklık etmektedir.

Buraya kadar, ilk tahlilde gözden geçirdiğimiz ve sembolik olarak 'ürpertici' (tremendum) olarak nitelemeyi önerdiğimiz numinous faktörü ele aldık. Şimdi ikincinin -'gizemli' (mysterium) unsurunun- ifade yollarını araştıralım. Burada, her dinde ciddi ve önemli bir yer tutan benzeşimsel gösterge biçimine ve ilişkin teoriye ışık tutmak istiyoruz. Kastettiğim şey *mucize.* 'Mucize inancın en sevdiği en kıymetli çocuğudur'. Dinler tarihi bize bu sözlerin altında yatan gerçeği göstermemiş olsaydı, ona, daha önce de belirttiğimiz gibi, 'mysterius' unsuru üzerinden *a priori* olarak ulaşabilirdik. 'Doğal' duygular dünyasında, karşımıza hangi kılıkta çıkarsa çıksın, kavranamaz, olağandışı, esrarengiz bir şey olarak, ifade edilemeyen, tarifsiz gizem, 'mutlak öteki' algısına buna daha yakın bir benzeşim bulunamaz.[40]

Bu kavranamaz şey aynı zamanda *muazzam* ve *korkutucu* olursa bu daha da doğrudur. Çünkü o zaman numinous ile iki yönlü bir benzeşim kurulmuş olur. Yani, sadece 'mysterium' yönüyle değil aynı zamanda 'tremendum' yönüyle de benzeşim oluşur. Tremendum daha önce de belirttiğimiz gibi *korkutucu* ve *ihtişamlı* olarak iki yöndedir. Bu genel geçer bir doğruyu örneklemektedir. Diğer bir deyişle, numinousun herhangi bir biçimi, 'doğal' bir duygu benzeşimi aracılığıyla uyandırılabilir, sonra bunlara sirayet eder. Daha doğrusu, yerini bu duygular alır. Aslında bu yaşamının her alanında görünürdür. İnsanın günlük hayatında, zihne korkutucu ve irkiltici gelen, insan, hayvan ya da bitki âleminde onu hayrete ve şaşkınlığa düşüren her şeyde 'demonik korku' ve 'numinous' algı vardır. 'Alamet', 'harika' ve 'mucize' kisvesine

40 Sezgisel ihtişam unsuru başka hiçbir yerde, dinler tarihinin mükemmel pasajlarından biri olan Bhgavad-Gita'nın bu bölümünde olacağı kadar görülemez.

bürünmüşlerdir. 'Mucizevî olanın' ortaya çıkışının tek açıklaması budur. Aksi yönde, 'gizemli' *numen* algısı, naif hayal gücü üzerinde potansiyel bir uyarıcı olarak işlev görüp onu mucizeler beklemeye, onları icat etmeye, 'tecrübe etmeye', anlatmaya yöneltmiştir, tıpkı numenin verdiği ürpertinin, yaratıcılık yoluyla dini ifade olarak, korku ve ürküntü imgelerinin uyarıcısına dönüşmesi gibi.

'Gizem' unsuru, halk masalları ve mitlerde, destan ve efsanelerde, ayinlere ve bütün ibadet şekillerine nüfuz ederek bugüne dek, naif zihinler için ister anlatı ister tören biçiminde olsun din algısını canlı tutan en güçlü faktör olmayı sürdürmüştür. Fakat korkunç ve dehşetlide olduğu gibi burada da üst seviyeye gelişme süreci sırasında numinousa, yani mucizeye dair bu benzeşim elimine olmuştur.

Zaman içerisinde mucizelerin yok oluşunun sebebi budur. Mesih'in, Muhammed'in ve Buda'nın sadece keramet sahibi olarak görülmeyi neden reddettiğini, Luther'in mucizeleri neden hokkabazlık olarak gördüğünü ve son olarak dinin, mucizenin 'doğaüstülüğünün' yanlış bir benzeşim ve numinousun eksik bir 'şeması' olduğu gerekçesiyle nasıl arındırıldığını anlıyoruz.

Gizem algısının, 'kavranamaz' oluşları nedeniyle benzeşimli nesnelere yöneliminin başka göstergeleri de vardır. En sıradan ifadesini, yarı anlaşılır ya da tamamıyla anlaşılmaz bir dille yapılan büyülerde ve yapanın uyandırdığı ürpertide bulmuştur. Bunun örnekleri -eski geleneksel ifadeler- muammalarına rağmen Kutsal Kitabımızda ve ilahilerimizde hâlâ varlığını korumaktadır. 'Bütünüyle öteki' oldukları ve net bir anlam taşımadıkları için Hallelujah, Kyrie Eleison, Selah gibi kelimelere özel bir önem atfedilir. Kilisenin hizmetindeki Latince, Çin ve Japonya'daki Budistler için Sanskritçe, Homer'deki adak ayinlerinde 'tanrıların konuştuğu dil' korkutucu değil, kutsal bir şey olarak görülür. Bu bağlamda dikkate

değer olan, Grek Kilise törenlerinde ve diğer birçoğunda yapılan Evharistiya ayinindeki yarı açık yarı gizli unsurlardır. Onları doğrulayan tek bir faktör var. Lutherci ayinlerde tekrar ortaya çıkan eski evharistiya törenlerinin kalıntıları için de aynı şey geçerlidir. Sırf tasarımlarında daha az kavramsal düzenleme olduğu için ibadet ruhunu, yeni reformcuların tekrar düzenlediği ibadetlerde olduğundan daha fazla barındırıyorlar. Bunlarda bir kompozisyon dengesi ve tutarlılığı ile çalışılmış dikkatlice düzenlenmiş şemalarla karşılaşıyoruz. Fakat içeriklerinde esrarlı, arızî, bilincin derinliklerinden yükselip anlatılamaz olan durumun bütünlüğünü bozarak daha yüksek bir düzenin birliğine işaret eden hiçbir şey yoktur.

Bütün bu durumlar etki gücünü aynı kaynaktan alıyor; hepsi, bütünüyle anlaşılamayan, olağan dışı ve aynı zamanda kutsal 'gizemli olan'a benzeşim örnekleridir. 'Gizemli olan'a benzerliklerinde, zihinde bir tür geçmişi hatırlama hissi uyandırır ve aynı zamanda o hissin görünür olan analojik temsilini oluştururlar.

3- NUMİNOUS'UN SANATTA İFADESİ

Sanatın neredeyse her alanında numinous'u temsil etmenin en etkili aracı 'ihtişam'dır. Özelikle mimaride ilk önce fark edilen şey budur. Bu ifade hissinin çok eski çağlarda uyanmaya başladığını söylemeye gerek yok. Stongenge'de olduğu gibi, o devasa kaya bloklarını, yontulmuş veya işlenmemiş tek parça taşları ya da muazzam halkaları dikmenin altında yatan asıl maksat belki de numene bir yer tayin etmek, onu korumak, onu adeta saklayıp *büyülü* ile somut bir mevcudiyet kazandırmaktı. Fakat *ifade* meylinde değişim daha başlangıçta, daha erken bir tarihte ortaya çıkamayacak kadar aşırı olmuş olmalı.

Heybet ve azamete, ihtişamlı duruş ve tavrın şaşaasına

karşı hissedilen şey birincil bir histir. Mısır'da mastabalar, obeliskler ve piramitler yapıldığında bu aşamaya çoktan ulaşılmış olduğu şüphesizdir. İhtişam ve onunla birlikte ve onun aracılığıyla, ruhta mekanik bir refleks gibi atım yapmaya başlayan numinous algıyı uyandıran bu Tapınakları, Giza'daki Sfenks'i inşa edenlerin kendileri de, bu etkinin bilincinde ve hatta o etkiyi uyandırmayı amaçlamış olmalılar.

Bir yapıda ya da şarkıda, bir formülde, bir melodide, özellikle de dekoratif sanatlarda, sembollerde ve amblemlerde, koşul veya ilişki ne olursa olsun, ne olduğunu tam olarak tespit edemediğimiz 'büyülü' bir şey olduğunu sıklıkla söyleriz.

Hatlarını Taoizm ve Budizm'in çizdiği Çin, Japon ve Tibet sanatı, 'büyülü' oluş bağlamında olağanüstü zenginliği ve derinliği ile diğerlerine ağır basar. Sıradan bir insanda bile derhal o etkiyi uyandırır. Buradaki 'büyülü' tasarımı, tarihsel bakış açısından da doğrudur. Çünkü bu biçim dilinin kökeni büyüyle ilgili temsiller, amblemler, formüller ve düzeneklerdir. Hâlbuki 'büyü' nün gerçek etkisi, büyü uygulamaları ile olan tarihsel bağdan oldukça bağımsızdır. Büyü ile ilgili hiçbir şey bilmeseniz dahi bu etki oluşabilir. Hatta daha güçlü ve etkin bir şeklide oluşur. Sanat burada, yansımadan ayrı ve bağımsız olarak, benzersiz bir etki – büyü etkisi- yaratmak için bir araca sahiptir. Büyüleyici olan şey, numinous'un bastırılmış ve kararmış, sanatla parlatılan ham halinden başka bir şey değildir. Sanatta, artık 'büyülü' den bahsedemediğimiz, muazzam itki gücüyle sürükleyip götüren mısralarda ve ritimde ifade bulan numinousun kendisiyle karşı karşıya kaldığımız, aklın ötesine geçtiğimiz bir noktaya ulaşırız. Belki başka hiçbir sanat eseri, Çin'de, klasik T'ang ve Sung hanedanlıkları döneminde yapılan dini resimler ve doğa resimlerinin uyandırdığı etki kadar canlı değildir:[41]

41 Bu numinous-gizemli karakter özellikle eski Çin sanatındaki Buda figürlerinde oldukça belirgindir ve bakanı 'düşünce'lerden bağımsız olarak etki altına alır. Budizm'in spekülatif öğretileri hakkında bilgi sa-

'Bu eserler, insan sanatının en derin ve en ihtişamlı yaratımları arasındadır. Onlarda kendini adeta kaybeden izleyici bu suların, bulutların ve dağların arkasında Tao'nun özünü, en içteki varoluşun nabzını, gizemli nefesini hisseder. Bu resimlerde yarı açık yarı örtük birçok gizem vardır. 'Hiçliğin' ve 'boşluğun', yerin, göğün ve de insan kalbinin 'Tao'sunun bilgisini barındırır. Bu yüzden, sürekli uyandırdıkları heyecana rağmen, denizin dibindeki gizli nefesi içine çekmiş kadar uzak ve derin sükûnettedirler.'[42]

Biz batılılar için, bütün sanat türleri içinde en numinous olan Gotik sanattır. Bunun öncelikli sebebi ihtişamlı oluşudur; fakat *Probleme der Gothik* adlı eserinde Worringer Gotiğin farklı etkileyiciliğinin sebebinin sadece ihtişamda olmadığını ortaya koyar. Tarihsel kökenini göstermeye çalıştığı ilkel büyülerden miras kalan bir anlatıma dikkat çeker. Worringer'e göre Gotiğin yarattığı etkide büyü unsuru yer tutmaktadır. Konunun tarihsel bağlamı hakkında ne söylerse söylesin, doğru olan bir şey varsa o da Worringer'in doğru yol üzerinde olduğudur.

Gotik, ihtişamının etkilemesinden ziyade, insanı büyüler. Fakat 'büyü' çok sıradan kalıyor: Ulm Katedrali'nin kulesi 'büyüleyici' değil 'numinous'tur. Ve numinous ile büyüleyici arasındaki farkın en iyi hissedilebileceği yer, bu mimari

---

hibi olmaya gerek yoktur yani. Siren'in Buda ile ilgili söyledikleri yerindedir. (T'ang Hanedanlığı):

'Bu figüre yaklaşan herkes, motifi hakkında bir şey bilmese de onda dinsel bir hususiyet olduğunu anlayacaktır... Ona peygamber ya da tanrı dememizin bir ehemmiyeti yok, çünkü görenle irtibata geçen tinsel bir iradenin ortaya koyduğu bütünsel bir sanat eseridir o... Böyle bir figürün dinsel unsuru bâtınidir. Formüle edilmiş bir düşünceden ziyade bir atmosfer, bir 'mevcudiyet'tir... Kelimelerle tarif edilemez çünkü akli tanımlamaların ötesindedir.'

(Oswald Siren, Çin Heykelciliği, Londra, 1925, vol. i, s. 20)

42 Otto Fisher'in Das Kunstblatt adlı eserinde Çin manzara resimleri üzerine bir makalesinden Ocak, 1920.

şaheserin Worringer'in kitabındaki serimidir. Büyüleyici kelimesini, numinous etkinin vücut bulduğu sanatsal ifadenin aracını ve stilini ifade etmek üzere kullanabiliriz.

Tesirli oldukları halde, ne 'ihtişamlıda' ne de 'büyülüde', sanat, numinousu temsilen dolaylı araçlar kullanmaktan öteye geçemiyor. Batı sanatında daha direkt olan sadece iki metot vardır ve önemli ölçüde *olumsuzdur*: *karanlık* ve *sessizlik*. Adeta yok olma noktasındaki son aydınlık zerresi ile tezat halinde daha somutlaşan daha bastıran bir karanlık.

Bu yarı karanlık ile 'mistik' etki başlar. 'İhtişam'ın da katılımıyla bu etki bütün bir hal alır. Tonozlu salonlarda ya da ulvi ağaçların dalları altında hafifçe parıldayan, tuhaf bir şekilde loş ışıklarıyla, gizemli oyunlarıyla çalkalanan bu gizlilik insanın ruhuna işler. Tapınakları, camileri ve kiliseleri bina edenler bu bilgiyi sonuna kadar kullanmışlardır.

Sessizlik, bu etkinin müzikal dildeki karşılığıdır. 'Yehova kutsal evinde, bütün dünya sessiz dursun önünde.' (Habakkuk, 2.20) Hem biz hem de (muhtemelen) peygamber, bu 'sessiz duruş'un, tarihsel 'genetik' noktasından bakılırsa, uğursuz sözler etme korkusuyla tamamen sessiz kalmayı tercih etmekten kaynaklanmadığını biliyoruz. Tersteegen'de değinir buna: 'Tanrı aramızda, sessiz duralım'. Peygamber, mezmur yazarı ve şairde, sessizlik ihtiyacının hareket noktası farklı ve oldukça bağımsızdır. 'Numen mevcudiyetine' karşı gösterilen kendiliğinden bir reaksiyondur o sessizlik. Evrimin yüksek noktasında karşımıza çıkan bu şey 'tarihsel-genetik' bir gelişim zincirinde salt ek bağlantılarla açıklanamaz. Davut peygamber, Tersteegen ve hatta biz, din psikolojisi üzerine çalışanlar için, en az uğursuz sözlerden korkan 'İlkeller' kadar incelenmeye değer denekleriz.

Doğu sanatının Sessizlik ve Karanlığa ek olarak direkt numinous etki üreten üçüncü bir aracı daha vardır: *boşluk*. Boş alanlar, uzayan boşluklar adeta yatay düzlemdeki ihtişamdır.

Geniş alanlara yayılan çöller, bozkırların sınırsız tekdüzeliği, gerçek bir ihtişama sahiptir. Biz batılılarda bile, duyguların birliği ilkesi doğrultusunda, ihtişam notasıyla numinous akorlara vuruyor. Yapıların yerleşimi ve gruplanması ile gerçekten bir sanat olan Çin mimarisi bu gerçeği çok akıllıca ve çarpıcı bir şekilde kullanıyor.

Yüksek tonozlu salonların ya da görkemli yüksekliklerin yarattığı ciddiyet onlarda yok, fakat başka hiçbir şey Çin mimarisindeki kapalı alanların, saray bahçelerinin ve girişlerin sessiz titreşimi kadar tesirli olamaz. Nankin ve Pekin de Ming imparatorlarının mezarları önlerinde uzanan geniş alanlarıyla belki de bunun en güçlü örneğidir. Daha da ilginç olan, Çin resminde hiçlik ve boşluk faktörünün oynadığı roldür. Boş alanları boyamak, elle tutulur hale getirmek ve bu tekil temadan çeşitlemeler geliştirmek özel bir sanat alanı oluşturmuştur. Üzerine 'neredeyse hiçbir şey'in çizilmediği resimler vardır. En az vuruşla, en kısıtlı imkânlarla en güçlü etkiyi yaratmak, stillerinin zorunlu bir özelliğidir. Aynı zamanda, birçok resim de vardır ki izleyene, boşluğun kendisinin resmin öznesi, ana teması olduğu hissiyatını verir. Daha önce mistiklerdeki 'hiçlik' ve 'boşluk' kavramları ile 'ilahiler'in büyüsü hakkında söylediklerimizi hatırlarsak bunu daha iyi anlarız. Çünkü 'Boşluk', Karanlık ve Sessizlik gibi *olumsuzdur*. Fakat öyle bir *olumsuzluk* ki her şeyi içine alıp 'bütünüyle öteki' olanı var kılıyor.

Zihinde çeşitli hissiyatlar çağrıştıran müziğin bile 'kutsal' ı ifade edecek olumlu bir yolu yoktur. En kusursuz Evharistiya Ayinlerindeki müzikte bile, ayinin en kutsal, en 'numinous' anı -maddesel dönüşüm anı- sessizliğe gömülüş anıdır: bu sadece anlık bir susuş değil, bizzat Sessizliği duyacak' uzunluktaki bir sessizliktir. Bütün ayin süresince hiçbir derin an, 'Tanrı'nın karşısında susuş anı' kadar tesirli değildir. Bach'ın B minör Mass eserini bu anlamda test etmenizi öneririz. En

mistik bölümü Credo'daki 'Incarnatus'dır. Burada, fügdeki soluklaşan, fısıltıya dönüşen, duraksayan sekans sebebiyle etki yavaşça azalır.

Geçişte tutulan nefes ve susan ses, azalan üçlülere gömülen garip ahenk, duruşlar ve birden değişen ritimler, yarım ses aralıklarındaki hayret verici iniş çıkışlar, bunların hepsi, gizemli olanı, sözlü anlatımdan ziyade sezdirme yoluyla ifade eder. Bach bu şekilde amacına 'Sanctus'ta olduğundan çok daha iyi ulaşır. 'Sanctus' Bach'ın eşsiz bir eseridir. Fakat müziği eşlik eden, Yeşaya 4. den alıntılanmış metnin tonundan oldukça uzaktır. Besteci, bu pasajla bir bütünlük oluşturacak şekilde uyumlu çalışsa daha iyi olurmuş. Bu muhteşem korodakilerin yüzlerini, iki kanatlarıyla Serafların örttüğü anlaşılmıyor.[43] Bu noktada Mendelssohn, 2. Zebur'un müzikal tesisinde çok hassas çalışmış: 'Rab'be korkuyla hizmet edin ve titreyerek neşelenin.' (5.11) Burada da konu, müziğin kendisinden çok, dizginleniş ve baskılanışında -adeta utandırılışında- daha iyi ifade edilmiştir. Berlin'deki Katedral korosu bunu çok iyi yorumlar. Son bir örnek daha verelim. Thomas Luiz'in 'Popule meus'u da konunun özüne çokça yaklaşır. Burada ilk koro, 'Trisagion'un ilk dizelerini okur: 'Hagios, ho theos, hagios ischyros, hagios athanatos'. İkinci koro ise bunun ardından Latince karşılığını okur: 'Sanctus deus, sanctus fortis, sanctus immortalis'. Her bir koro bir tür boğucu ürpermeyle titrer. Ama arka tarafta görünmeyen kişiler tarafından yavaşça söylenen Trisagion, her yeri dolduran bir fısıltı gibidir ve Yeşaya'nın vizyonundaki sahnenin dört dörtlük bir röprodüksiyonudur.

---

43 Yahudi geleneği konunun aktarımının bilincindedir/ Melek Elyön Yeni Yıl ilahisinin sözleri şöyledir: 'Yükseklerde olanlar *yavaşça fısıldar*: Yehova Kral'dır'

_10_
ESKİ AHİT'TE NUMİNOUS

Sezgisel ve numinous unsurlar, dinin aldığı her formda hayati bir faktörken, Sami dininde ve en çok da Kutsal Kitap'ta özellikle belirgindir. Bunlarda Gizem bütün potansiyeliyle salınır. Şeytan ve melek âlemlerinde capcanlıdır ve 'bütünüyle öteki' bir biçimde bizim dünyamızı sarar, aşar ve ona nüfuz eder. İncil'de dünyanın sonunu anlatan bölümlerde ve olağan düzene karşı 'Tanrı'nın Krallığı' idealinde çok etkindir: bir yerde gelecek, başka bir yerde sonsuzluk olarak, fakat hep tamamıyla mucizevî ve 'öteki' olarak. Ve sonunda kendini Yehova ve Elohim olarak açığa vurur: İsa Mesih'in 'Göklerdeki Babası' olan Tanrı olarak da Yehova özelliğinden bir şey kaybetmez.

Numinous bilincin ilkel seviyeleri, yani tekinsiz korku, Peygamberlere ve Mezmur yazarlarına geldiğimiz yerde artık çok başka bir şeye dönüşmüştür.

Fakat eski anlatılarda olduğu gibi eksik yankılarına şahit olmuyoruz. Çıkış 4.24 de Yehova'nın Musa'yla karşılaşmasını ve onu öldürmek istemesini anlatan hikâye bu 'daemonik' karakteri hâlâ güçlü bir şekilde taşımakta ve ardında hayalet görmüş hissi bırakmaktadır. Daha gelişkin 'Tanrı korkusu' noktasından bakınca, bu ve benzeri hikâyelerden henüz daha din olgusuna gelinmediğini, bu korkunun, bir tür din öncesi, amiyane bir demonik korku olduğunu kolayca anlıyoruz. Ancak bu tespitte de şöyle bir sorun var ki 'amiyane bir demonik korku' ifadesinde 'demonik', kelimenin dar anlamıyla şeytan, iblis ya da cinle aynı anlamı taşıyor ve kutsal

ile tezat oluşturuyor. Oysa 'demon', bu bağlamda 'hayalet' ya da 'hortlak', geçiş sürecinde bir nokta, din bilincinin geçirdiği gelişim sürecinde zincirin sadece bir halkasıdır. Hem 'demon' (=iblis) hem de 'hortlak' tabiri caizse doğru gelişim istikametinin ürünleri, numinous hisse eşlik eden hayal gücünün suni imalatlarıdır. Bu noktada 'demon' ya da 'deamon' arasında dikkatli bir ayrım yapmak zorundayız. 'Daemon', henüz bir 'tanrı' olmasa da, bir 'anti-tanrı' da değildir. 'Öntanrı' ya da prematüre numen demek daha doğru olur. Henüz engellenmekte ve bastırılmaktadır fakat 'tanrı' daha ulvi göstergeleriyle buradan doğacaktır. Eski hikâyelerde anlatılan işte bu aşamanın gecikmiş etkileridir.

Bu konuyu daha derinlemesine ele alalım. Buradaki gerçek ilişkiyi anlamamıza yardımcı olacak iki şey var. İlkin, önceki sayfalardan birinde gerçek 'numinous' bilinci ya da duyguyu tetiklemek, uyandırmak ve de ifade etmek için 'korkutucu' ve 'ürkütücü' kapasiteleri üzerine söylediklerimize dönebiliriz. İkinci olarak, müzik üzerinden paralellik kurabiliriz. Belli bir müzik duyusu olan ve müziğe yeni başlamış herhangi biri, gayda ya da laternanın sesiyle mest olur. Öte yandan, müzik eğitimini tamamladığında ikisine de tahammül edemez halde olabilir. Eski müzikal deneyiminin niteliksel karakterini hatırına getirip mevcut deneyimiyle kıyasladığında, ikisinde de zihninin aynı yerinin fonksiyon gösterdiğini kabul edecektir. Müzik algısının gelişmesi, başka bir türe geçiş değil, 'gelişim' ya da 'olgunlaşma' diyebileceğimiz ama tam tanımında zorlanacağımız bir süreçtir. Bugün Konfüçyüs'ün müziği bize acayip bir gürültü silsilesi gibi gelirdi ama O, müziğin gücü ile ilgili bizim daha iyisini yapamayacağımız tespitlerde bulunmuş ve bizlerin de görmesi gereken noktalara değinmiştir.

Bu bağlamda en çarpıcı olan şey, bazı ilkel kabilelerin bizim müziğimizi anında benimseme yönündeki kapasite ile

donatılmış olmalarıdır. Müziği derhal kapıyor, harıl harıl çalıyor ve kendilerinden geçiyorlar. Bu donanım 'heterojeni', 'epigenez' ya da başka bir mucize yoluyla, müziği duydukları anda hemen oluşmuyor. O donanım, doğal bir yatkınlık ya da gizil bir kapasite olarak her daim mevcuttur. Uygun uyarım geldiği anda ortaya çıkıp gelişmeye başlar ama nihayetinde, primitif insandaki meylin aynısıdır. Fiziksel doğamıza ait aynı unsurun, aynı itkinin göstergesi olmasına rağmen, bu 'ham' ve 'ilkel' müzik formunu, şimdiki müzik anlayışımızla gerçek müzik olarak göremiyoruz. Aynı şeklide, bugünün 'Tanrı'dan korkan' insanı, Çıkış 4. de anlatılan hikâyede kendi deneyimine benzer olan şeyi tespit etmekte zorlanır ya da toptan yanlış değerlendirir. Bunların tümü, 'ilkel insan'ın dini ile ilgili daha genel olarak düşünülmesi gereken bir bakış açısı içeriyor. Çok hatalı çıkarımlar yapılabileceği ihtimalini ve gelişimin alt ve üst seviyelerini birbirine karıştırma ya da aralarındaki mesafeyi aza indirme tehlikesi göz önünde tutulduğunda, uygulamada ciddi dikkat gerekmektedir. Bir yandan da, bu bakış açısını toptan kapsam dışı bırakmak daha tehlikelidir. Ki bu sıkça düşülen bir hatadır.[44]

Son zamanlarda, katı ve şiddetli Yehova ile daha dostane ve muhterem Tanrı Elohim arasındaki karakter farkı üzerine çalışmalar yürütülüyor. Önerilerde çok aydınlatıcı bir nokta var. Söderblom'un varsayımına[45] göre Yehova nosyonu kökenini eski 'animistik' düşüncelerden alıyor. O 'animistik' düşüncelerin dinsel evrim sürecindeki önemine karşı çıkmayacağım, hatta onun söylediklerine fazlasını ekleyeceğim.

Söderblom, 'animistik' düşünceleri bir tür primitif 'felsefe' olarak açıklıyor ve bu sebeple hepsini topyekûn gerçek *dinsel* imgelem alanının dışında bırakıyor. Animistik bir karaktere dair düşüncelerin oluştuğu yerde, numinous bilincin uyan-

44 Bu konuda Mr. Marett'ın ileri sürdüğü fikirler özellikle dikkat çekicidir.

45 Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916, s 297

dırıldığı 'uyarım zincirinde' önemli bir bağ işlevi gördüklerini (kısacası tarif edilemeyen 'var olan varlık' algısını, gizil olanı açığa çıkardıklarını) ileri sürmek benim bakışımla kusursuz bir uyum içinde olurdu. Fakat Yehova'yı El-Shaddai-Elohim'den ayıran şey ilkinin bir 'anima' oluşu değildir. Yehova'da numinous, 'rasyonel' karaktere baskın gelirken, Elohim'de rasyonel taraf numinousa ağır basar. 'Ağır basar' diyoruz çünkü neticede Elohim'de de kesinlikle numinous unsur mevcuttur. Örneğin, Elohim, yanan çalılıktaki gerçek Tanrı tecellisi anlatımının öznesidir (Çıkış 3.6): 'Ve Musa yüzünü sakladı, korkusundan bakamadı Tanrı'ya.'

Eski İsraillilerin burada örneklediğimiz Tanrı fikrindeki çeşitlilik için okuyucuya dinler tarihi üzerine yazılan eserleri incelemelerini öneririz.[46] Musa'nın saygın dini, 'numinous'un artan bir ivmeyle tamamıyla rasyonelleştirildiği ve ahlâkileştirildiği, etik aktarımlarla yüklendiği ve kelimenin tam anlamıyla 'kutsal' haline getirildiği bir sürecin başlangıcını işaret eder.

Sürecin zirvesi Peygamberler ve İncillerdir. Dinin, Kutsal Kitap'tan öğrendiğimiz özel asaleti bu noktadadır ve ikinci Yeşaya'nın temsil ettiği aşamaya gelindiğinde evrensel bir dünya dini olduğu iddiasını haklı çıkarır. Bu yönüyle örneğin İslam'a olan üstünlüğü belirgindir. İslam'da Allah 'numen'dir ve aslında Musa öncesi formunda ve daha geniş bir ölçekte tam olarak Yehova'dır.

Fakat bu ahlâkileştirme ve rasyonelleştirme süreci numinousun üstesinden gelindiği anlamına gelmiyor. Sadece baskınlığı aşılmıştır. Numinous, etik ve rasyonel anlamın tamamlandığı ve üzerine oturduğu zemindir. Numinousun rasyonel ve ahlâkiyle karşılıklı nüfuz ettiği en büyük örnek Yeşaya'dır. Tebliğinde dikkat çekilen nokta, öğretisinin te-

46 Encyclopedia Die Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. ii s. 2036 da genişçe yer verilmiştir.

mel düşüncesidir. 'İsrail'in Kutsalı' ifadesinin, ulûhiyet namına kullanılan *kusursuz* bir ifade olarak yerleşmesi, gizemli gücüyle diğer ifadelerin üstüne çıkması Yeşaya iledir. İlk Yeşaya'nın geleneğini sürdüren 'İkinci Yeşaya'nın yazdıklarında da bu özellik muhafaza edilmektedir. İkinci Yeşaya'da atıfları kavramsal düşünceyle anlaşılabilir bir Tanrı ile muhatabızdır: her şeye kadir olma, cömertlik, bilgelik, doğruluk. Ama bunların hepsi 'Kutsal Olan'a dair atıflardır ve İkinci Yeşaya O'nun garip adını en az on beş kez ve etkileyici olduğu pasajlarda tekrarlar.

Yehova'nın 'kutsallığına' benzer diğer ifadeler O'nun 'öfkesi', O'nun 'kıskançlığı, O'nun 'gazabı' ve 'yakıcı ateşidir'. Bütün bunların anlamı, sadece onun adaletinin tecellisi, güçlü ve hayati duygulara yatkınlığı değildir. Hepsi, O'nun sezgiyle anlaşılabilir ilahi doğasının 'ürperticiliğinden', 'haşmetinden' 'gizeminden' ve 'azametinden' sızıntılardır.

Bu ayrıca 'yaşayan Tanrı' ifadesini de doğruluyor. Tanrı'nın 'yaşarlığı' somut olarak O'nun 'kıskançlığı' ile aynı özdendir ve bu sayede açığa çıkar, tıpkı diğer 'tutku'larında olduğu gibi[47] O'nu salt 'Dünyevi Akıl'dan ayırt eden ve felsefeyle çözümlenemeyen mutlak sezgisel öz yapan şey 'yaşarlığı'dır. Peygamberlerin, Eski ve Yeni bütün sözcülerin bilincinde yaşayan bu Tanrı'dır. 'Felsefi Tanrı'ya karşı 'yaşayan Tanrı'yı, öfkenin, sevginin ve duyguların Tanrı'sını savunanlar farkında olmadan Kutsal Kitap'taki Tanrı algısının sezgisel özünü aşırı rasyonelleştirmeye karşı savunmaktalar. Buraya kadar yaptıkları doğrudur. Yanlış yaptıkları, 'antropomorfizm' tuzağına düştükleri yer, figüratif 'öfke' ve 'duygu'yu değil gerçek öfke ve duyguları savunmalarıdır. Sözü geçen atıfların numinous karakterini yanlış anlayıp sıradan 'doğal' atıflar gibi

47 Bkz. Tesniye 5. 26: 'Ateşin içinden seslenen, yaşayan Tanrının sesini bizim gibi duyup da sağ kalan var mı?' Ayrıca Yeşu 3.10; 1 Samuel 17.26, 36; 2 Krallar 19.4; Yeşaya 37.4,17; Yeremya 10.10; 'O yaşayan Tanrı'dır:...O öfkelenince yeryüzü titrer, Uluslar dayanamaz gazabına';

muamele etmeleridir. Bu atıfları mutlak addedip, onların, zorunlu sezgisel bir şeyin, ona benzeşim gösteren duygulardan çıkarılan semboller yoluyla, ancak ve ancak salt figüratif göstergeleri olabileceklerini göz ardı ediyorlar.

Hezekiel'de, numinousun gizemli aşamasında imgelemi harekete geçirme ve yoğunlaştırma gücünü bütün canlılığıyla görüyoruz. Hezekiel'in rüyaları, kıssaları, Tanrı'nın varlığı ve egemenliğine dair hayali tasavvurları, suni bir uyarım beklentisiyle gizeme yönelik dinsel itkinin örneğidir ve bahsedilen benzeşimler uyarınca, tuhaf, olağandışı, hayret uyandırıcı ve fantastiğe götürür. Dini bilincin bu türlü işleyişi yanlış bir benzeşim üzerinden yürürse mucize, efsane ve hayal âlemine, sahte mistisizme yol açar.

Yeremya 23.36; Macc 7.33; Matta 26.63 (yaşayan Tanrı'nın, korku ve dehşet Tanrısının arzusu); İbr. 10.31: 'Yaşayan bir Tanrının ellerine düşmek dehşet vericidir.' Eski Ahit'teki yaşayan Tanrı tasarısı 'intikam Tanrısı' tasarısında tamlığa ulaşır. Bu Tanrı'nın en acımasız ifadesi üzümleri çiğneyip şarap yapan imgesidir. Yeşaya 63.3: 'Gazapla ayaklarımın altına aldım, Kanları giysilerime sıçradı, bütün elbisemi kirletti'. Bu korkutucu imge Yeni Ahit'te Vahiy 19.15'te tekrar karşımıza çıkıyor: 'Herşeye gücü yeten Tanrı'nın ateşli gazabının şarabını üreten masarayı kendisi çiğneyecek.'

Bunlar hakiki dini deneyimin yeterince gerçek türümleri olsa da, kullandıkları geçirimsiz, donuk aracı tarafından bozulmuşlardır. Hakikat olana vekâleten amiyane bir artışla 'mysterium'u örter, onun dolaysız ve açık coşkun ifadesini boğarlar.

Hezekiel'de numinousu, taşkın fantezi ve hayalin karışımından çok az ayırabiliyoruz fakat Eyüp'ün Kitabı için tam tersini söyleyebiliriz. Eyüp'ün 38. bölümünde saf ve bütün haliyle ortaya koyulan gizemli unsur başka bir yerde nadiren bulunur ve kitabın bu bölümü dinler tarihinin en çarpıcı

parçalarından biridir. Eyüp arkadaşlarıyla Elohim'e karşı akıl yürütüyor ve onlara göre haklı. Karşısında susuyorlar. Sonra kendini bizzat savunmak üzere Elohim karşımıza çıkıyor. Öyle bir etki yaratıyor ki Eyüp, sadece daha üstün bir güç tarafından susturulmadığını, kelimenin tam anlamıyla yenildiğini kabul ediyor. Sonra itiraf ediyor: 'Kendimi hor görüyorum, Toz ve kül içinde *tövbe* ediyorum.' Bu acizce bir çöküşün ve daha güçlü olana boyun eğişin değil, içten bir ikna oluşun ve inancın itirafıdır. Aziz Paul'un sözünü ettiği zihin yapısı da yoktur burada: Romalılar 9.20: 'Kendisine biçim verilen, biçim verene, 'Beni niçin böyle yaptın' der mi? Ya da çömlekçinin aynı kil yığınından bir kabı onurlu iş için, ötekini bayağı iş için yapmaya hakkı yok mu?' Eyüp'teki pasajı böyle yorumlamak yanlış olurdu. Bu bölüm, Paul'un yaptığı gibi, 'tanrıbilim'i tanımayışı ya da imkânsızlığını kabul edişi beyan etmiyor. Tersine, başlı başına, hatta Eyüp'ün arkadaşlarınınkinden daha iyi bir tanrıbilim ortaya koyuyor. Bir Eyüp'ü bile ikna etmeye muktedir olan, sadece inandırmakla kalmayıp ruhunu saran en ufak şüpheyi bile susturmaya yeten bir tanrıbilim. Çünkü Elohim'le karşılaşmasında Eyüp'ün yaşadığı tuhaf deneyimdeki gizil potansiyel her şeyden önce ruhunun ızdırabının dinmesi ve sakinleşmesidir. Bu yatışma Eyüp'ün Kitabı'ndaki sorunsala, tek başına çözüm teşkil ediyor.

Fakat bu anlaşılmaz deneyim 'anı' aynı zamanda Eyüp'e Tanrı'yı teyit ediyor ve Tanrı'yla Eyüp'ü uzlaştırıyor. Elohim'in dilinden dökülen sözlerin her harfi sapasağlam bir şekilde Eyüp'e *a priori* olarak çağrıyı, Tanrı'nın ezici gücünü, ihtişamını, azametini ve üstün bilgeliğini işaret ediyor. Şayet buradaki tartışma şu sözlerle bitseydi, bilgelik bütün sorun için anında makul ve rasyonel bir çözüm sağlardı: 'Benim yollarım seninkilerden yüksektir, benim yaptıklarımın altında senin anlayamayacağın sebepler yatar'. Tanrısal insanın arın-

dırılışı ya da sınava çekilişi, ya da insanın bütün muzdaripliği ile içine sığmak zorunda olduğu bütün evreni bağlayan sonuçlar. Eğer rasyonel fikirler ve kavramlardan başlarsanız, mutlak surette, söylem için böyle bir sonuca *özlem duyarsınız.* Fakat böyle sonlanmıyor. Bölüm bu türlü teleolojik düşünceler ya da çözümlere yeltenmiyor. Son çare olarak rasyonel kavramlarla açıklanabilecek her şeyden oldukça farklı bir şeye, yani düşünceyi aşan, katışıksız mutlak bir hayrete, saf ve sezgisel haliyle sunulan *mysterium*'a yaslanıyor. Bölümde, doğadan bütün harikulade örnekler bu tonda konuşmaktadır: Kartal 'uçurum kenarında konaklıyor, sivri kayalar onun kalesi, oradan gözetliyor yiyeceğini, gözleri avını uzaktan seçiyor, onun yavruları kanla beslenir, leşler neredeyse, o da oradadır'. Bu kartal aslında her şeyi akıllıca hazırlayan *teleolojik* bilgeliğin kanıtı değildir. Kendisinde, kendisini yaratanın harikuladeliğinin görünür olduğu acayip ve mucizevî bir yaratıktır. *Akıl almaz* sezgileriyle devekuşu için de aynısı geçerlidir (39:13-18). Devekuşu, burada tasvir edilen ve 'rasyonel olarak' düşünülen haliyle bilgeliğin kanıtından ziyade kilit bir zorluktur.

Doğada *maksat* arıyorsak münferit olarak çok az yardım sağlar: 'yumurtalarını yere bırakır, onları kumda ısıtır, ayakaltında ezilebileceklerini, yabanıl hayvanlarca çiğnenebileceklerini düşünmez. Yavrularına sert davranır, kendinin değilmiş gibi, çektiği zahmetin boşa gideceğine de üzülmez. Çünkü Tanrı ona *bilgelik bağışlamamış, anlayış*tan pay vermemiştir.'

'Yaban eşeği' (5. ayet) ve 'yaban öküzü' (9. ayet) için de durum böyledir. Bu hayvanların 'Tanrıbilimsizliği' ya da maksatlı oluşu reddedişleri gerçekten harika bir şekilde betimlenmiştir. Ama yinede, gizemli sezgileri ve akıl almaz tavırlarıyla bu amaç reddi kafa karıştırıcı bir önem arz ediyor. 'Dağ keçisi' (1. ayet) ve dişi geyik örneklerinde de olduğu gibi. Önceki ayetlerde de geçen 'bilgelik' (39:36) ve gizemli

geliş gidişleriyle, doğuş ve yok oluşlarıyla, birbirinin yerini alışları ve biçim değiştirmeleriyle gündoğumunun, rüzgarların, bulutların 'bilgisi', göklerdeki muhteşem Ülker yıldızı, Orion ve 'Büyük Ayı ile Küçük Ayı'. Bunların hepsi aynı amaca hizmet ediyor. Su aygırı ve timsah bahislerinin sonradan eklendiği düşünülüyor. Bu doğru olabilir, fakat eğer öyleyse, bu kısımları ekleyen her kimse kitabın bu bölümünde anlatılmaya çalışılan konuya oldukça hâkim olduğunu kabul etmek gerekir. Sadece, diğer hayvan örneklerinde amaçlanan düşünceyi kesif bir şekilde ifade etmiş. Diğer örnekler mucizelere işaret ediyor, bunlar ise 'canavarlara'. 'Canavarımsı', sadece, 'gizemli'nin kesif bir biçimidir. Bu hayvanlar, ilahi 'bilgelik'teki kasıtlılığa kanıt arayan birinin karşılaşacağı en talihsiz örnekler olurdu. Fakat en az diğer örnekler ve pasajın genel bağlamı, mahiyeti ve anlamı kadar, sonsuz yaratıcı gücün muhteşem, neredeyse daemonik ve aklın tam olarak almadığı karakterini, nasıl da 'bütünüyle öteki' bir biçimde ve ölçüsüzce, algıyı alaşağı ettiğini, zihni derinden çalkantıya uğrattığını, büyülediğini ve kalpten taştığını kusursuzca açığa çıkarıyor.

Kastedilen, sadece gizemli olarak mysterium değil, aynı zamanda 'büyüleyici' ve 'saygın', ve yine bu iki anlam açık kavramlarda değil dışa vurumun bütünündeki ton, coşku ve ritimde yaşamaktadır. Aslında tanrıbilimin ve Eyüp'ün ruhunun sükûna ve huzura ermesini anlatan bu pasajın genel amacı budur. Mysterium bu itibarla sadece numenin 'mutlak kavranamazlığı'nın bir parçası olurdu ve Eyüp'ü sersemletse de inanmaya ikna edemezdi. Bilincinde olduğumuz şey, anlaşılamaz olanda *asli bir değerdir*; ifade edilemeyen, pozitif ve 'büyüleyici' bir değer.

Bu rasyonel insan teleolojisinin düşünceleriyle ölçülemez ve onlar tarafından asimile edilemez: kendi gizeminde saklı kalır. Bilinçte hissedilen haliyle, Elohim'in doğrulanması ve Eyüp'ün ruhunun huzura kavuşmasıdır.

Eyüp'ünkine paralel bir deneyim günümüz yazarlarından birinin eserinde vardır ve bir romanın kurgusal bağlamında oluşu, etkisinden bir şey kaybettirmiyor. Max Eyth, *Berufs-Tragik (Hinter Pjlug und Schraubstock* koleksiyonundan) adlı öyküsünde Ennobucht halicinin üzerindeki devasa köprünün inşasını anlatır. Zekânın en derin en kusursuz emeği, en gayretli ve en özenli profesyonel zahmet, bu muhteşem eserin inşasına sarf edilmişti ve bütün ihtişamı ve işe yararlığıyla onu insan elinin mucizesi haline getirmişti. Sonu gelmez zorluklara ve ciddi engellere rağmen köprü sonunda biter, rüzgârlara ve dalgalara meydan okurcasına dikilir. Sonra hiddetli bir kasırga kopar, hem yapıyı hem de yapanları alır götürür. Anlamsızlık, en ehemmiyetli işe üstün gelir, kör 'talih' yerlere serilmiş meziyetin ve zaferin üstünden bir adım atıp yoluna devam eder. Anlatıcı, trajedi sahnesinde gördüklerini anlatır ve devam eder. 'Köprünün sonuna geldiğimizde, biraz olsun rüzgâr yoktu; gökyüzünde mavi-yeşil tekinsiz bir pırıltı vardı. Arkamızda, Ennobucht, devasa bir açık mezar gibi duruyordu. Yaşamın ve ölümün Efendisi sessiz ihtişamıyla suların üzerinde geziniyordu. O'nun varlığını elimizle dokunmuş gibi hissettik. Yaşlı adamla birlikte, açık mezarın ve O'nun önünde diz çöktük.'

Neden diz çökmüşlerdi? Neden öyle yapma gereği duymuşlardı? İnsan bir kasırganın, doğanın kör güçlerinin ya da Her şeye Kadir Oluş'un karşısında böyle diz çökmez. Ancak aklın ermediği, görünen ama görünmeyen Sır karşısında diz çöker. Ve insanın ruhu, onun işleyişini ve doğruluğunu hissetmesiyle dinginleşir.

Eski Ahit'in başka birçok yerinde numinous algının izini sürmek mümkündür. Fakat altı yüz yıl önce bizim gibi 'sezgisel üzerine' çalışan başka biri şahane bir şekilde onları bir araya getirmiş zaten. Chrysostom'dan söz ediyorum. Bu konuya burada bir ara vereceğiz ve O'na daha sonra değineceğiz.

_11_
YENİ AHİT'TE NUMİNOUS

İsa'nın Müjde'sinde, eski İbrani geleneğinin ilk döneminde başlayan, Peygamberler ve Zebur'da canlı bir faktör olarak özellikle ön plana çıkan Tanrı fikrini rasyonelleştirme, ahlâkileştirme ve insanileştirme eğiliminin tamlandığını görüyoruz. Bu süreçte, içinde insan aklı için net ve derin değerler taşıyan atıflarla, numinous algının, sürekli olarak daha zengin bir icrası sunulmuştur. Sonuç, aşılmaz biçimiyle, Hıristiyanlığa özgü 'Tanrı'nın babalığı'na imandı.

Fakat bu noktada da, böyle bir 'rasyonelleştirme'nin, 'numinous'un yerini alış ya da saf dışı bırakılış olarak görülmesi hata olur. 'İsa'nın, Tanrı'nın babalığına olan imanı'nın şimdi ki, gereğinden fazla makul betimlemeleriyle içine sürüklendiğimiz bir hatadır bu. Fakat bu, ilk Hıristiyan topluluklarının tutumunu kesinlikle yanlış temsil ediyor. Hatanın sebebi, İsa'nın mesajında, ilk, son ve daim olanı yani *Krallığın Müjdesi*'ni hiçe saymaktır. Numinous'u daha az etkin hale indirgeme kalkışmalarına karşın, son araştırmalar oldukça net olarak ortaya koyuyor ki 'krallık', bu dünyanın karşısında, tam da mutlak olanın 'bütünüyle öteki' ve 'göksel' olanın, ulûhiyeti ve mucizevîliğidir. Ürperten ama kendine çeken, hakiki 'dini huşu' atmosferinde parıldayan ikili karakteriyle 'gizemli olanın' kendisidir. Kendisiyle ilişki halinde olan her şeyin, onu isteyen ya da onun için hazırlanan insanların, önkoşulu olan hayatın ve yaşayışın, düzenin, onu bekleyen ona eren toplulukların üzerine adeta bir renk, bir ton, bir hal olup serilir.

Her şey 'sır' olur, olan her şey 'numinous'a dönüşür. Havarilerin kendileri için ve birbirlerine hitap ederken kullandıkları numinous teknik terim de bunun en çarpıcı göstergesidir: 'Kutsallar' ya da 'Azizler'. Hemen belirtmek gerekir ki, bu terim 'ahlâken kusursuz' insanlar anlamına gelmiyor: Son Gün'ün sırrına katılan insanlar anlamına geliyor. Bu unvan, 'cismani' teriminin açık ve tartışmasız antitezidir. Bu sebeple ilk Hıristiyanlar kendilerine gerçekten 'kutsanmış' olanlar da diyebilirlerdi. Fakat bunların zemini İncil'in kendisi ve yaklaşan Krallığın habercisi olma iddiasıydı.

Bu krallığın hâkimi, 'Göksel Babası' kimdir peki? Krallığın efendisi olarak, krallıktan çok daha 'kutsal', 'numinous', gizemli, 'qadosh', 'sacer' ve 'sanctus'tur. O, mutlak surette bunların hepsidir. Doğasının bu yönüyle, Eski Ahit'in 'yaratılmışlık bilinci', 'kutsal ürperti' ve benzeri unsurlarla anlattığı her şeyin tamamlanışını ve ihtişamını temsil eder. Bunu anlamamak, İsa'nın Müjdesini sadece pastoral bir şiir olarak görmek demektir. Bu uğrakların, İsa'nın tebliğinde özel 'bilgiler' olarak ortaya çıkmayışının sebebi, hâlihazırda birkaç kez tekrarladığımız sebeplerdir. Fakat bunları *anlatmanın* zorunlu imkânsızlığı bir yana, her Yahudi'ye, özellikle de 'Krallığa', yani Tanrı'nın 'İsrail'in Kutsalı' olduğuna inanan herkese, asıl gerçeği öğretme ihtiyacını neden hissedecekti ki? İsa, bunun yerine, Yahudilerin bilmediğini, kendi özgün keşfini, yani 'Kutsal Olan'ın 'Göklerdeki Baba' olduğunu öğretmek zorundaydı. 'Öğretisi'nin bütününe yayılan bu bakış açısı, o zamanların iki karşıt görüşüne tarihsel bir reaksiyon olarak gelmişti.

Bir yanda, Yasa'ya hizmetiyle Farisilik, diğer yanda Tanrı'nın katı, sofu yorumuyla Yahya peygamber vardı. İkisinin de tersine, bir insanın Oğulluğu ve Tanrı'nın Babalığı Öğretisi kolay bir kulluk, hafif bir yük olarak gelmişti. Bu tebliğin içini dolduran ve tamamlayan İsa'nın meselleri, söylem-

leri ve beyanları olsa da, 'göklerdekinin', 'Babamız' olduğuna biat etmemizi isteyen, şaşırtıcı ve cesur bir paradokstur. O mucizevî, gizemli ve ürpertici 'ilahi' Varlığın, sonsuz, merhametli ve bağışlayıcı iradenin kendisi olduğuna biat etmek: hakiki Hıristiyanlık deneyiminde derinden hissedilen bu uyumu üreten, karara bağlanmış bir aykırılıktır ve ulvi 'yedinci aralığın' susmayan sesini yakalayamayanın duyamayacağı bir harmonidir.

Doğal olduğu kadar manalı olana bir şey var ki Hıristiyan kardeşliğinin duasındaki ilk dilek şudur: 'İsmin Kutsansın'. Az önce bahsettiklerimiz, Kutsal Kitap'taki anlamı bağlamında bu dileğin anlamını netleştiriyor. İsa'nın öğretisinde bile, hâlâ titreşen ve aşkın olanın sırrı karşısında o garip ürpertiyi ve titreten korkuyu ortaya çıkaran notaları bazen yakalayabiliyoruz. Örneğin; Matta 10:28 *'Canı da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı'dan korkun.'*

Bu sözlerin karanlık ve dehşetli çalkantısından kimse kaçamaz. Akla doğrudan, Tanrı'yı ve Mahşer Günü hükmünü getiriyor. Şu sözler de aynı çalkantıya düşürüyor: *'Diri Tanrı'nın eline düşmek korkunç bir şeydir.' (İbraniler 10:31), 'Tanrımız yakıcı bir ateştir.'* (İbraniler 12:29) (Burada Tesniye 4:24 :'Rab yakıcı bir ateştir' in, 'Tanrımız yakıcı bir ateştir' olarak değişmesi, söylemdeki korkuyu arttıran bir aykırılıktır.) Yeri geldiğinde, Eski Ahit'in 'intikamcı' Tanrısı, İsa'nın öğretisinde bile belirgin ve otantik karakteriyle tekrar ortaya çıkabiliyor:

'Bu korkunç adamları korkunç bir şekilde yok edecek.' (Matta 21:41) ayetinde olduğu gibi.

Son olarak, eğer o çilenin anlamını kavramak istiyorsak, İsa'nın Getsemani karanlığındaki Çilesi'ne bu numinous deneyimin ışığı, gizemi ve ürperticiliğiyle, *mysterium tremendum* ile bakılmalıdır. Bu 'sıkıntının' ve 'ağırlığın', ruhtaki derin sarsıntının, 'ölesiye kederin', kandamlaları gibi yere düşen terin sebebi neydi? Haftalarca gözünde ölümle yaşayan, hava-

rileriyle yediği yemeğin ölmeden önce son yemeği olduğunu bilen birinin durumunda bunun basit bir ölüm korkusu olduğundan söz edilebilir mi? Hayır, burada ölüm korkusundan öte bir şey var: 'mysterium tremendum'un, numen'in titreten sırrı karşısında yaratılmışın duyduğu ürperti. Zihnimizde tuhaf bir paralellikle ve adeta bir kehanet gibi eski hikâyeler canlanıyor. Gece Musa'nın yolunu kesen Yehova'nın, Tanrı ile 'sabaha kadar' güreşen Yakup'un hikâyesi. 'Tanrı'yla güreşip yendi', 'Gazabın' ve 'Öfkenin' Tanrısıyla, İsa'nın Kitabı'nda 'Babam' dediği *numen*'e. İsa'nın Müjdesindeki Tanrı'da 'İsrail'in Kutsalı'nı fark etmeyenler bile, eğer gözleri kör değilse, en azından burada keşfedebilirler O'nu.

Aziz Pavlus'un yazdıklarına sinmiş olan numinous atmosferin üzerinde durmaya gerek yok. *'Tanrı kimsenin yaklaşamayacağı bir ışıkta yaşar.'* Tanrı fikrinin ve algısının 'çeşitli' oluşu bizi Aziz Pavlus'da özel Mistisizm deneyimi ve terminolojisine götürür.[48]

Sadece bununla kalmaz: Hıristiyanlık inancının rasyonel tarafından farklı, coşkun bir ruh haliyle söylediği sözlerde ve 'Ruh'a dair özel spritüel terminolojisinde numinous canlı bir şekilde görülebilir. Bir düalist olarak, yaratılmışlığa ait her şey gibi 'Beden'i de değersizleştirmesi, numinous öz-değersizleşmenin en üst seviyeye taşınmış halidir. Din algısının içine düştüğü yıkımlar ve ani değişiklikler, suç ve günah trajedileri, ya da kutsanma, sadece numinous deneyim bazında mümkün ve anlaşılabilirdir. Aziz Pavlus'da ilahi gazabın salt kısasa kısas reaksiyonundan daha fazlası olması

48 Mistisizmin kesin olmayan bir tanımı olarak şunları söyleyebilirim, dinle aynı doğayı paylaşmanın yanında, 'numen'in 'çeşitli' yönüne karşın sezgisel unsurda bir üstünlük gösterir ve bu unsurları özellikle vurgular. Eğer Mistisizm eğilimi gösteriyorsa, dini bir deneyim, 'mistik bir renk' edinir. Bu sebeple, Aziz Paul ve Aziz John'dan beri Hıristiyanlık Mistisizm değildir, fakat mistik renklerle bezenmiş bir dindir. Ve bu doğrudur.

gibi, numinous'un 'ürpertinin' nüfuz etmesi gibi, ruhu sınırlarından kurtarıp göğün üçüncü katına çıkaran Tanrı sevgisinin 'büyülemesi' de, bir çocuğun anne babasına duyduğu insana has doğal sevgiden daha fazlasıdır. İlahi gazap, Romalılar 1:18 deki pasajda etkin ve canlı bir halde görülebilir. Eski Ahit'in kıskanç ve tutkulu Yehova'sının burada, Gazabının alev toplarını bütün dünyaya saçan, kokutucu bir kudrete, Evreninin Tanrısı'na dönüşmüş olduğunu fark ederiz. Bu pasajda, ihtişamı korkutan, sezgisel bir nitelik vardır: günah kurulu, kızgın Tanrı'nın günaha karşı cezasıdır. Aziz Pavlus bu düşünceyi -'rasyonel' düşününce tahammülü zor- üç ayrı ayette vurgular. *'Bu yüzden Tanrı, birbirlerinin bedenlerini aşağılasınlar diye, onları yüreklerinin tutkuları içinde ahlâksızlığa teslim etti.'* (Romalılar 1:24) *'İşte böylece Tanrı onları utanç verici tutkulara teslim etti.'* (Romalılar 1:26) *'Tanrı'yı tanımakta yarar görmedikleri için Tanrı onları yararsız düşüncelere, yakışıksız davranışlara teslim etti. Her türlü haksızlık, kötülük, açgözlülük ve kinle doldular. Kıskançlık, öldürme hırsı, çekişme, hile, kötü niyetle doludurlar.'* (Romalılar 1:28&29)

Bu sezinin gerçek gücünü ve ağırlığını hissetmek için, dogmatik yorumlarımızın zihni atmosferinden ve din bilgisinin yargılayıcılığından mümkün olduğunca sıyrılmak, Yehova'nın öfkesi karşısında Yahudi'nin, Yazgı (Heimarmene) karşısında Antik Yunanlının, tanrıların öfkesi (ira deorum) karşısında ilkel insanın hissettiği ürpertiyi yakalamaya çalışmak zorundayız.

Pavlus'un öğretisinde bu bağlamda dikkat gerektiren diğer bir nokta da yazgı doktrinidir. Yazgı fikriyle sezgisel bir zeminde durduğumuzu doğrudan hisseden kişi, kuşkusuz, 'rasyonalistdir'. Bir rasyonaliste hiçbir şey bu doktrin kadar yabancı gelemez. Haklıdır da. Rasyonel taraftan bakınca, yazgı nosyonu bir saçmalık, mutlak bir tecavüzdür. Teslis'in ve İsa'nın doğasına dair bütün paradokslara tamam dese de,

yazgı duvarına her daim çarpar. Leibniz ve Spinoza geleneği ile Schleiermacher'dan bu yana ileri sürülen yazgı biçiminden söz etmiyorum. Yazgı, Doğa Kanunlarına şartlı teslim oluştur. 'Causae secundae'dir. Modern Psikolojideki, insan davranışlarının tamamı güdülere tabidir, dolayısıyla özgür değildir ve önceden belirlenmiştir iddiasına teslim oluştur.

Sadece iyiliğimizi düşünen Tanrı ile özdeşleştirilen ve sonunda ilahi bir karaktere bürünüp 'doğanın kanunları' ile hiç alakası kalmayan bu d*oğa* tarafından önceden belirlenmiş olma durumu, nispeten saçma, 'bilimsel' evrensel nedensellik bağı nosyonudur. Teolojik spekülasyonun bundan daha düzmece bir ürünü olamazdı. Dini kavramlar bundan daha ciddi bir hataya konu edilemezdi. Rasyonalistlerin karşı oldukları şey bu değildir, bilakis bu düşünce bir parça katı rasyonalizmdir ve aynı zamanda hakiki 'yazgı' düşüncesinin de tamamen terkidir.

'Yazgı'nın bu yanlış 'bilimsel' yorumunu bir kenara koyalım. Yazgı, dini bir tasarı olarak iki kaynaktan çıkmıştır ve iki farklı veçhesi vardır. Biri 'seçilim', diğeri tamamen farklı olan 'yazgı'dır.

'Seçilim' tasarısı, yani, Tanrı tarafından ilahi takdirle ebedi kurtuluş için seçilmiş olma durumu, tam olarak, lütfa erme deneyiminin ifadesidir. İlahi lütfa eren kişi geçmişine bakınca, mevcut durumuna kendi başarısı ya da çabasıyla gelmemiş olduğunu daha iyi anlar. Kendi iradesinden bağımsız olarak, ona bir lütufta bulunulmuştur. Kendisine ait olan ya da olmayan kararların çoğu, özgürlük unsurunu da dışarıda bırakmaksızın, *yaptığı* değil *başına gelen* şeylerdir. Her eyleminin arkasında araştıran ve seçen bir mekanizmanın işleyişini görür, sonsuz bir lütfun onu izlediğini hisseder. Bu belirlenmişlik, ebedi kurtuluşa yönelik bir belirlenmişliktir, 'belirsiz bir yazgıyla', *ya* kurtuluş *ya da* lanetle belirlenmiş olmakla ilgisi yoktur. Rasyonel ve mantıklı çıkarım elbette ki şu: Tan-

rı, kutsanmak üzere seçilecek olanı tayin ederken aynı anda seçilmeyeni de lanetlenmiş olarak belirliyor. Oysa buradan bu sonuç çıkmaz. Çıkarılmamalıdır da. Zira bizi ilgilendiren şey, tek başına duran, haklı nedeni kendi olan, herhangi bir sisteme ya da çıkarımlar dizgesine sokma çabası ile aslında hakarete uğrayan bir inanıştır. Bu bağlamda, Schleiermacher, *Discourses upon Religion*'da[49] şu sözleriyle kesinlikle haklıdır: *'Her dinsel inanış, kendi özüne münhasırdır... türev ve bağlantısı yoktur.'*

Seçilim, 'yazgı'dan farklıdır. Aziz Pavlus'un Romalılar 9:18 de *'Demek ki Tanrı dilediğine merhamet eder, dilediğinin yüreğini nasırlaştırır'* diyor.

Aziz Pavlus'un bu sözlerinde 'seçilim' düşüncesi de hissediliyor. Fakat 9:20 deki sözler oldukça farklı bir çerçeveye işaret ediyor: 'Ama ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun?

Kendisine biçim verilen, biçim verene, *"Beni niçin böyle yaptın"* der mi?'

Bu, 'seçilim' ile ilgili düşüncelerden tamamen farklı bir tasarıdır. Bu tasarının, Tanrı'nın her şeyin sebebi olma özelliği ile ilgili soyut herhangi bir teorik doktrinden türediği de iddia edilemez. Zwingli'de bu tür bir doktrine rastlıyoruz. Gerçekten de bir 'yazgı öğretisi'dir bu. Fakat bu öğreti, dinsel bir deneyimin sonucu olmaktan ziyade felsefi düşüntünün yapay bir ürünüdür. Doğrudan dini inançtan kaynaklı gerçek 'yazgı', kökenini şüphesiz Aziz Pavlus'tan alır. Onda, 'Mysterium tremendum'un yaşattığı numinous hal olarak hemen fark edilir. İbrahim'in hikâyesinde gördüğümüz o eşsiz an, burada daha yoğun bir şekilde tekrar ortaya çıkar. Yazgı nosyonundaki dini mana, 'yaratılmışlık bilinci', 'özdeğersizleşme' ve şahsi irade, talep ve ereklerin aşkın olanın huzurunda feshinden başka bir şey değildir. Tam tesiriyle

49 Schleiermacher, Reden ÜBER DİE Religion, ed. R. Otto, 4. ed., s. 37-38

hissedilen numen, her şey haline gelir. Yaratılmış olan, işi ve oluşuyla, 'isteği' ve 'çabasıyla' (Rom. 9:16), planları ve kararlarıyla, hiçbir şeye dönüşür.

Böylesine bir 'numende erime ve yok olmayı' anlatmak için kullanılacak kavramsal ifade bizim tarafımızda acizlik, O'nun tarafında her şeye kadirliktir; bu tarafta insanın kendi seçimlerinin beyhudeliği, o tarafta her şeyi takdir eden ve belirleyen iradedir.

Ayrıca gözden kaçmamalıdır ki bu anlamda 'yazgı'nın, numenin mutlak üstünlüğü ile özdeş olarak, 'Determinizm' in 'esir iradesi' ile alakası yoktur. Aksine, böylesine seçkin durmasını sağlayan çelişkiyi, yaratılmışın 'özgür iradesinde' bulur. 'Ne istersen iste, ne planlarsan planla, alnına ne yazılmışsa o olur': bu konu ile ilgili söylenmiş en eski söz budur. Ebedi gücün karşısında insan, tüm özgür seçim ve eylemleriyle sıfırlanır ve ebedi güç, insan iradesine rağmen kendi hükmünü yerine getirdiği için büyüdükçe büyür.

Allah'ın hükümlerinin kararlılığını göstermeye çalışan birçok Muhammedi anlatıda, kasten ön plana çıkarılan da konunun bu yönüdür. Bu anlatılarda, insan tasarlamaya, karar almaya ve reddetmeye muktedirdir, fakat seçimleri ve eylemleri ne olursa olsun Allah'ın ebedi iradesiyledir. Buradaki iddia sadece ve tek başına Tanrı'nın aktif sebep oluşu değil, yaratılanın eyleminin, mutlak olarak ebedi işleyiş amacına göre belirlenmiş olmasıdır.

Tek mutlak ve kuşatıcı sebep olarak ilahiyat tasarısı, ilkin, yaratılmışlık duygusu yoğunlaştığı zaman ortaya çıkar ve teorik faktörlerle birleştirilir. Ardından Mistisizm'e götürür. Eğer, Mistisizme özgü, Varlığa dair düşünceler tek sebep olarak Tanrı fikrine iliştirilirse bu yine maksadı aşan bir çıkarım olur. O zaman, yaratılmış, sadece sebep oluş etkinliğinden değil aynı zamanda hakiki gerçeklik ve varoluştan da mahrum bırakılır. Tüm varoluş mutlak varlığa atfedilir, yaratılmış

olanların varlığı ise, ya kendilerini var eden bu mutlak Varlığın birer fonksiyonu, ya da salt yanılsaması olur. Bu tasarı dizgeleri özellikle Geulinex'in Mistisizminde ve Vesilecilerde açık bir biçimde yer almaktadır: *'Ubi nihil vales, ibi nihil velis.'* Aynı mistik akordu bazen Aziz Pavlus'ta da duyuyoruz. 'Tanrı her şey olacak' dediği, sonu anlatan gizemli sözlerinde olduğu gibi. Fakat Romalılarda ki pasaj farklıdır. Sadece yazgı düşüncesi vardır burada. Bizim tespit ettiğimiz yazgı, kavramsal ifade ile yoğunlaşmış 'yaratılmışlık bilincidir' ve kaynağı tamamen numinous algıdır.

Bunun böyle olduğunu daha da net bir açıklık getirebiliriz. Numinous algı, 'yaratılmışlık duygusu' olarak yazgı tasarısının kaynağı ise, Tanrı fikrindeki sezgisel unsurlarla yersiz ve abartılı bir ısrarla damgalanmış dini inanç biçiminin de yazgıya dayanmasını bekleriz. Ve durum tam anlamıyla böyledir. Hiçbir dinde İslam'da olduğu kadar yazgıya dayanma yoktur ve İslam'ın özel niteliği buradadır. Başlangıcından bu yana, Tanrı tasarısının rasyonel ve ahlâki yönü, Hıristiyanlık ya da Musevilikte yakaladığı net ve açık etkiyi İslam'da yakalayamamıştır. Allah her şeyin üstündedir. Bu sebeple İslam, ilahın tesadüfî hevesleri yoluyla geçerli oluyormuş gibi ahlâka sırf 'arızi' bir özellik atfetmesiyle eleştirilir. Salt 'tesadüf' ve arıziliğin konuyla ilgisi olmaması yönünden eleştiriler yerindedir. Allah'ın numinous yönü, O'nun tekinsiz ve daemonik karakteri, rasyonel yönüne ağır basar. Bu dinin 'fanatik' özelliğinin sebebi budur. Dini tecrübenin rasyonel unsurlarıyla yatıştırılamayan ve çılgınlığa dönüşen şiddetli numen duygusu her yerdeki Aşırıcılığın kökenidir.

Yazgı nosyonu ile ilgili yukarıdaki yorumlar değerlendirme ölçümüzü de ortaya koyuyor. Kavramsal terimlerle ve *benzeşim* yoluyla, temelde kavramlarla açık edilemez olan bir şeyi açık etme çabasındayız. Benzeşimsel bir ifade olarak bu bağlamda tamamen meşru iken, benzeşim olma özelliği göz-

den kaçırılırsa, tamamen gayrı meşruya dönüşür, ('summum jus'un 'summa injura') olur. Bu nedenle, tanrıbilimsel teorinin elverişli bir formülü olarak anlaşılmalıdır.

Bütün yatıştırma ve hafifletme usulleriyle zararsız hale getirme çabalarına rağmen Hıristiyanlık gibi rasyonel bir din için tahammül edilemez bir durumdur bu.

Pavlus'un düşüncesinde, numinous kökenli yazgı nosyonunun yanında bir unsur daha vardır: 'Beden'i değersizleştirmesi. 'Beden' Pavlus'a göre, yaratılmış olma ile ilgilidir. Numinous algı tarafından hem 'var'lığı hem de değeri itibarı ile aşkın olan karşısında tek kelimeyle hor görülmektedir. Varlığı yönünden 'Toza Toprağa karışacak olması', 'hiçliği', yetersiz, aciz, geçici ve ölümlü oluşu, değeri yönünden 'cismani' oluşu ve kutsalın değerini anlayamamanın kirliliğiyle hakir görülür. Bu iki aşağılama şeklini de Pavlus'ta görüyoruz. Pavlus'a has özellik, bedeni hakir görme düşüncesinin yürürlüğü ve bütünlüğüdür. O'nun 'Beden'i hor görme düşüncesinin kaynağının kendisi mi yoksa içinde bulunduğu dualistik ortam mı olduğu ayrı bir konudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, insan, bir şeyin esasını ya da değerini, oluşumu ve tarihi kökenlerini araştırarak belirleyemez. En azından Pavlus için, Eski Ahit'te kayıtlı birçok numinous deneyim vakasının etkisi altında kaldığını söyleyebiliriz. Eski Ahit'te Basar, yani beden, hem 'toz toprak' oluş, hem de yaratan karşısında 'kirli' oluş kaidesidir.

Aziz Yuhanna da en az Aziz Pavlus kadar numinousa güçlü bir vurgu yapar. Doğruyu söylemek gerekirse, O'nda, mistisizmin yaygın özelliği olarak 'ürperti' unsuru siliktir fakat tamamen yok değildir. Zira Ritschl'in de *izniyle,* Yuhanna'da bile *'Tanrı'nın gazabı' oğula iman etmeyenlerin '...üzerinde kalır'* (Yuhanna 3:36); fakat bu durum, 'gizem' ve ' büyü' unsurlarını, mistik biçimlerinde bile ancak daha da güçlendirir.

Yuhanna'da, Hıristiyanlık rakip dinlerden 'ışık' ve

'yaşam'ı özümser[50] ve onları asıl ait oldukları yere kavuşturur. Nedir bu 'ışık' ve 'yaşam' ? Ne olduklarını hissetmemek imkânsız fakat hiç kimse dile dökemez. Işık ve yaşam, dindeki sezgisel unsurun aşırılığıdır.

Aziz Yuhanna'nın, 'Rasyonalistlerin' atıfta bulunmayı sevdiği bir sözü için de bu geçerlidir: *'Tanrı, Ruhtur'* (Yuhanna 4:24). Hegel'in Hıristiyanlığın en hakiki tinsel (geistig) din olması sebebiyle en üstün din olduğu söyleminin dayanağı bu metnindir. Fakat Hegel'in 'tin' ile kastettiği 'mutlak akıl'dır. Yuhanna'nın, Ruh'tan bahsederken kastettiği, 'mutlak akıl' değil, 'dünyevi' ve 'bedensel' olan her şeyin, mutlak değili olarak, insanoğlunun aklının ve anlayışının ötesinde duran, bütünüyle gizemli ve mucizevî göksel Varlıktır. O'nun düşüncesindeki 'Tin', 'dilediği yerde eser, sesini işitirsin, ama nereden gelip nereye gittiğini bilemezsin'. Tin, sırf bu sebeple Kudüs ya da Gerizimle sınırlı değildir, ona ibadet, sadece 'O'nda ve hakikatte olanlar' içindir. Bundan dolayı, anlam bakımından tamamıyla 'rasyonel' olan bu söz, Kutsal Kitap'taki Tanrı fikrinin sezgisel yönünün en bariz göstergesidir.[51]

---

50 Ve böylelikle, 'güçlü olan yaşar' ilkesine göre bu dinler kan kaybederler. Bu unsurlar Hıristiyanlığın ayrılmaz bir parçası olarak ona aittir. Çünkü

> Wenn starke Geisteskraft
> Die Elemente
> An sich herangerafft;
> Kein Engel trennte
> Geeinte Zwienatur
> Der innigen Beiden-

bilim adamları da ayıramaz! ['Ruhun enerjisi bütün elementleri kendinde topladığında, hiçbir melek ikinin birliğindeki ikili mahiyeti birbirinden ayıramaz.']

51 Bu bölümü yeni yayınlanan kitabım Reich Gottes und Menschensohn ile karşılaştırınız.

_12_
LUTHER'DE NUMİNOUS

Katoliklikte numinous algısı güçlü ve canlı bir unsurdur. Katolik ibadet biçimleri ve geleneksel sembolizmde, efsane ve mucizelerde sözü geçen aslı belli olmayan ibadet biçimlerinde, Katolik öğretisinin paradoks ve gizemlerinde, dini kavramlarının kumaşını oluşturan Platonik ve Neo-Platonik iplerde, kiliselerin ve törenlerin ciddiyetinde ve özellikle Katolik inancın Mistisizmle yakın *ilişki*sinde oldukça belirgindir. Daha önce belirttiğimiz sebeplerden dolayı, ister Katolik ister Protestan olsun, resmi öğreti sistemlerinde gizem unsuru daha az belirgindir. Özellikle de büyük ortaçağ skolâstiklerinin ('theologi moderni) Plato ve Aristo'nun yerini almasından, Aristo'yu ve metodunu Kilise'nin öğretilerine lehimlemelerinden beri, koyu Katoliklik güçlü bir rasyonelleşme etkisine maruz kalmıştır. Ancak gerçek dini uygulamalar ve hissiyat hiçbir zaman bu etkiye uyum göstermemiştir. Burada 'Platoculuk' ve 'Aristoculuk' arasındaki savaş, genel bağlamda da skolâstiklere karşı süregelen protesto, aslında Hıristiyanlıktaki rasyonel ve sezgisel unsurlar arasındaki mücadeledir. Aynı antitez, Luther'in Aristo ve 'theologi moderni'ye karşı protestosunda da bir faktör olarak işleyişte dir.

O zamanlar Plato, sadece Augustine, Plotinus ve Dionysius Aeropagite'nin yorumları vasıtasıyla bilinir durumdaydı.

Zihnin zıt yönelişlerini, savaş narası olarak Plato ve Aristo isimlerini seçmeye sevk eden algı gerçek bir algıydı. Plato, dininin rasyonelleşmesine gerçekten büyük katkıda bulun-

muştur. Onun *felsefesine* göre ilah, 'Erdem İdeası' ile özdeş ve dolayısı ile de tamamen rasyonel ve algılanabilir olmalıydı. Fakat Plato'nun düşüncesinin en belirgin özelliği, bilimin ve felsefenin, insan zihnini bütün yönleriyle açıklayamayacak kadar dar olduğunu düşünmesiydi. O'nun gerçek anlamda bir Din Felsefesi yoktur. Din nesnesini, kavramsal düşünceden oldukça farklı mitolojik 'ideogramlar', 'coşkunluk' ya da 'ilham', 'eros' ya da 'aşk', 'mania' ya da tanrısal taşkınlıklar aracılığıyla ele alır. Dinin nesnesini 'bilim'in nesneleri ile yani, 'akıl' ile tek bir bilgi sistemine sokmayı reddeder. Din bu yolla azalmaz, daha yücelir. Plato'da coşkun sezgisel yönün canlı bir şekilde hissedilmesinin ve ifade bulmasının sebebi budur. Tanrı'nın tahayyül sınırlarımızı aştığını, sadece kavrayışımızın değil algımızın da ötesinde olduğunu bu usta düşünürden daha keskin bir şekilde telaffuz eden hiç kimse yoktur.

'Öyleyse Yaratıcıyı ve Tüm Evrenin Babasını keşfetmek ve herkesin anlayacağı kelimelerle bu keşfi söze dökmek *imkânsızdır*.'[52]

Aristo'nun düşüncesi Plato'dan daha teolojiktir fakat ruh hali o kadar dindar değildir. O'nun teolojisi kesinlikle rasyoneldir. Bu ikisi arasındaki karşıtlık, kendini Aristocu ya da Platocu diye addedenler arasında sürekli tekrarlanmaktadır.

Ortodoks öğretinin erken kilise papazları döneminden beri maruz kaldığı ve dindeki sezgisel unsuru zayıflatan bir diğer etki de klasik, arzudan muafiyet teorisinin kabulünden doğmuştur. Yunanlıların, özellikle de Stoacıların teolojisi, arzularının ve meyillerinin üstesinden geldikten sonra bu

52 Timaeus, 28 C. Plato'daki sezgisel ve doğa ötesi unsurlar için okuyucuya von Wilamowitz Möllendorff, Plato, i. 418'e, özellikle de Plato'nun yedinci mektubundaki pasaja (314 c.) bakmasını tavsiye deriz: 'Bunlarla ilgili olarak (nihai gerçek) benim tarafımdan yazılacak hiçbir şey yoktur ve olmayacaktır. Diğer çalışmaların (bilimin) nesneleri gibi yazıyla anlatıma olanak tanımaz. Konuya dair uzun ve zorlu bir çalışmanın ardından... ruhta bir aydınlık tutuşur.

'hissizliğe' erişen 'Bilge Adam' ideali üzerine inşa edilmiştir. Yapılacak şey bu Tanrı'yı, Kitap'taki 'yaşayan Tanrı'ya dönüştürmekti. Ve yukarıda belirttiğimiz gibi, bu çekişmedeki bilinçsiz fakat etkin faktör ilahın rasyonel ve sezgisel veçheleri arasındaki antitezdir. Lactantius, *De Ira Dei* adlı incelemesinde filozofların Tanrı'ya karşı savaşını çarpıcı biçimde göz önüne serer. Muhalifleri gibi, insanın duygusal yaşamından rasyonel terimler kullanır fakat onları yüceltir ve Tanrı'yı adeta devasa bir usa dönüştürür. Fakat 'yaşayan Tanrı' için çarpışanlar, aynı zamanda farkında olmadan Tanrı'daki, İdeal dünya düzenine, törel düzene, Varlık kaidesine ya da bilinçli iradeye indirgenemeyecek kutsal uğruna da çarpışmaktadırlar. Lactanius'a ait ifadelerin çoğu da ötede bir şeye işaret ederler. Plato'dan alıntıyla şöyle der: *'Quid omnino sit Deus, non esse quaerendum: quia nec inveniri possit nec enarrari.'*[53] Genel olarak Tanrı'nın 'kavranılamazlığını' vurgulamayı sever: *'Quem nec aestimare sensu valeat humana mens nec eloqui lingua mortalis. Sublimior enim ac maior est, quam ut possit aut cogitatione hominis aut sermone comprehendi.'*[54]

'Maiestas Dei' ifadesine tutkundur ve bir kez doğdu mu kendi kendine yanmaya devam eder...Böyle şeyler çok az insana aşikar olur ve keşifleri için küçük bir belirti yeterlidir'.

Filozofları Tanrı'nın 'eşsiz celalini' yanlış yorumlamakla suçlar. Tanrı 'hiddetlidir' dediğinde 'celal'de 'tremendum'u hisseder. Şu sözleri ile 'hürmet'in dinin temel özelliklerinden biri olduğunu ileri sürer: 'Ita fit, ut religio et maiestas et honor *metu* conset. Metus autem non est, ubi nullus irascitur.' 'Öfkelenmeyen Tanrı sevemez de' der: ne sevgiyi ne de öfkeyi bilen bir Tanrı, 'Deus vivus', Kutsal Kitabın yaşayan Tanrısı

53 Ed. Fritsche, s. 227: 'Tanrı'nın ne olduğunu sormamalıyız, çünkü ne keşfedilebilir ne de anlatılabilir.'

54 Aynı yerde, s. 116: 'insan aklının, ölümlünün dilinin (Tanrıya) değer biçmeye gücü yoktur. İnsanın düşüncesine ya da konuşmasına sığamayacak kadar büyük ve ihtişamlıdır.'

değil, 'durağan' bir Tanrı olur.

Lactanius'un 'deus philosophorum'a karşı bu eski savaşı orta çağda Duns Scotus'un 'Varlık' Tanrısına karşı 'İrade' Tanrısını, 'bilişe' karşı 'istenci' savunmasıyla tekrar hayat bulur. Duns Scotus'ta potansiyel olarak hâlâ saklı duran sezgisel unsurlar Luther'in, en karakteristik düşüncelerinde seri olarak açığa çıkar.

Luther'in dinin bu yönü sonraları fark ettirilmeden silinmiştir ve bugün, anında, 'Luther'e ait değil' ya da 'nominalistlerin skolâstik düşüntülerinin artığı' denilerek azledilmektedir. Eğer öyleyse, bu 'Skolâstik artığın' Luther'in kendi düşünsel yaşamında böylesine elle tutulur bir etki yaratması tuhaftır. Gerçekte bu hiç de 'artık' değildir; Luther'in dini yaşamının gizemli ve esrarengiz arka planıdır. Bunu bütün derinliğiyle anlayabilmek için Luther'in ilahi inayete inancındaki saydam neşe ve mutluluğu soyutlamalı ve bu inanca, dayandığı gizemli deneyimin arka planı ile bağlantılı olarak bakmalıyız. Kaynağı 'nominalizm'de olsa cemaatinin geleneksel öğretisi de olsa, Luther'de her halükarda numinous bilinç vardır ve burada da incelediğimiz üzere tipik 'uğrakları' boyunca çalkalanmaktadır.

Bu 'uğrakların' Luther'de tam olarak ortaya çıkması bunun teyididir ve onları birleştiren ortak temele işaret ederler.

(1) Konumuz, Luther'i Mistisizm'e bağlayan, başlangıçta güçlü, sonradan zayıf, ama asla tamamen yok olmayan bağlar değil. Komünyon doktrinindeki 'numinous' unsurun hâlâ canlı etkileri de değil. Günahların beraat öğretisi ya da kitapta yazılanlara duyduğu saygıdan bu çıkarım yapılamaz. Bunlardan ziyade, Luther'in, 'facias Dei revelata' (Tanrı'nın görünen yüzü) ne karşı 'görünmeyen' yüzü üzerine düşüncelerine bakalım. *De Servo Arbitrio* adlı çalışmasında yaptığı karşılaştırmayla, Tanrı'nın 'rahmetine' karşı 'ilahi asaleti' ve 'her şeye kadir oluşu' üzerine söylediklerine bakalım. Kendi dini görü-

şüyle oldukça paralel olduğu için, Scotus'un doktrinlerinin Luther'i ne derece etkilendiği çok önemli değil. Okullardaki tartışmalı konular, felsefi çıkarımlar ya da sonuçlar oldukları için değil, bir Hıristiyan'ın dini yaşamının merkezi oldukları için bu konular üzerinde durduğunu bildiriyor. Erasmus'un bakışındaki ihtiyatlı öngörüyü, yani bu tür bilginin sıradan insanlara açılmaması gerektiği görüşünü reddederek bunları toplu vaazlarda öğütlemiş (örneğin Çıkış'ta Firavun'un kalbinin taşlaşması ile ilgili üzerine vaazında), Antwerplilere mektubunda anlatmıştır. Ölümünden kısa bir süre önce, bu fikirlerini açıkça belirttiği eseri *De Servo Arbitrio* adlı eseri üzerine konuşurken, yazdığı hiçbir şeyin gerçekten ona ait olmadığını kabul eder.

Genel öğretisi bunu doğruluyor mu? Büyük İlmihal'deki 'Tanrım var demek O'na gönülden inanmak demektir' sözleri tam tersini ima ediyor olabilir. Gerçekten de Luther için Tanrı, 'fazilet timsalidir'. Aynı Luther, diğer taraftan, onu umutsuzluğa düşüren Ulûhiyet'in derinliklerini ve uçurumlarını da bilmektedir. 'Kutsal Kitaba' sığınır. Kutsal Ayin'e ya da günah çıkarmaya, ya da Dr. Pommeranus'un iç rahatlatan güvenilir kararlarına sığınır ama genel olarak, Mezmurlar ya da Peygamberlerdeki her rahatlatıcı söze ya da vaade değil. Ruhunu ürpertiyle titreten, sadece, adalet isteyen sert bir Hâkim değil, - zira O, tamamen bir vahiy Tanrısıdır - 'açığa vurulmamışlığıyla', Ulûhiyetin, haşmetli ihtişamın Tanrısıdır. Karşısında titreyen, sadece bir ihlalci değil, haddi zatında tüm 'çıplaklığıyla', yaratılmış olandır. Luther, ilahın bu hürmet uyandıran sezgisel karakterini 'Deus ipse, ut est in sua natura et maiestate'[55] olarak tasarlamaya kadar gider. (gerçekten de tehlikeli ve yanlış bir varsayım, çünkü Tanrı'nın sezgisel ve rasyonel yönü arasında hiçbir ayrım rasyonel yönün sezgisel yönünden daha az zorunlu olduğunu göstermez)

---

55 'Kendi doğası ve haşmetiyle Tanrı'nın Kendisi.'

Luther'in *De Servio Arbitrio* adlı eserinde bu bağlamla alakalı pasajlara yeteri kadar yer verdik: fakat bu numinous algının demonik olmaya yakın karakterini anlamak için Luter'in Çıkış 20. ayet üzerine verdiği vaazdaki şu pasaja özellikle dikkatinizi çekmek istiyorum. Vaiz bu metinde numinous korku unsurunu etkin bir biçimde vermek için her yolu deniyor:

'Evet, insanlar, Tanrı'yı, ağzını genişleterek esneyen biri, ya da karısının yalanlarını yakalayıp görmezden gelen boynuzlu bir kocaymış gibi görüyor.'

Fakat ' bir adamın üzerine atılıp bundan ***öyle bir keyif*** *aldı ki Kıskançlığı ve Gazabıyla günahkârı* ***yakıp yok edecekti'***.

'O halde Tanrı'nın nasıl yakıcı bir ateş olduğunu öğrenmeliyiz...' 'Bu tüketen, yok eden bir ateştir.' 'Günah mı işleyeceksin? O zaman seni ***bir solukta mahveder.'*** *'Tanrı ateştir, tüketen, mahveden, köpüren bir ateş; ateş bir evi nasıl küle çeviriyorsa O da aynı şekilde sizin yıkımınız olur.'*

Başka bir bölümde:

'Evet, O, Şeytandan daha korkunçtur. Gücüyle alaşağı eder. Eline geçirir ve defalarca vurur, hiç umursamadan.' 'İhtişamıyla yakan bir ateştir O.' 'Oradan kimse kaçamaz: eğer Tanrı'yı hakkıyla düşünürse, ruhu ve bedeni korkuyla sarsılır... Evet, Tanrı'nın adını duyar duymaz, dehşet ve korku sarar.'[56]

Burada, 'Maiestas' ve 'tremendum' olarak kısmen hissedilen kesinlikle 'numen'dir. Luther'in bu sözleri, 'divina maiestas' ve 'metuenda voluntas' ifadeleri numinous deneyimin bir yönüne işaret ediyor. Luther'i ilk okuduğum yıllardan beri kulağımda çınlar bu ifadeler. Aslında, numinousun ne olduğunu ve rasyonelden farkını, Eski Ahit'te 'qadosh'u ve dinler tarihinde 'dini ürperti' unsurlarını keşfetmeden çok önce, Luther'in *De Servio Arbitrio* adlı eserini okuyunca anlamışımdır.

---

56 Bkz. Luther'in eserlerinin the Erlangen baskısı, 36, s,210, 222, 231, 237; 35, s. 167; 16,s.145; 1,s.200

Luther'deki bu girdap ve uçurumlara dikkatli bakmak gerekiyor. Öyle ki, diğer tarafta bütün Hıristiyan âlemini sağlam bir inanca teşvik eden de aynı adamdır. İsa'nın Müjdesindeki ve 'Baba Tanrı' inancından doğan paradokslardaki zıtlık, Luther'in dini yaşamında benzersiz bir yoğunlukla tekrar ortaya çıkıyor. *Yanına yaklaşılamaz olanın*, yaklaşılabilir, iyiliklerle dolu bir Yaratıcı olması, yakınlığını hissettiğimiz şeyin 'İhtişam'ın kendisi olması. Konunun özü buradadır ve maalesef düşünce sistemlerinin tek taraflı öğretisinde belirsiz bir şekilde ifade bulur. Özü, kutsiyet ve iyiliğin birleşimi olan 'Gazap' unsuru, yalnızca Tanrı'nın adaletliliği olarak anlaşılır ve bu sebeple de haksızlık karşısında duyduğu öfkeymiş gibi görülür.

(2) Bir bütünlük arz eden numinous algı bir kez uyanınca, uğraklarından birinin geri kalanıyla bağlantıya geçer. Luther'in durumunda, numinousun kendini, 'Gazap' unsurunun hemen yanında Eyüp'ün seyrine benzer bir düşünceler dizisinde açığa vurduğunu görüyoruz. Eyüp'ün Kitabı, daha önce de gördüğümüz gibi, numinous ihtişamının ürperticiliğiyle, *gizemi* ile olduğu kadar ilgilenmez. Zihni alt üst eden 'mantığa' meydan okuyan, akla doğrudan ters düşen paradokslarla, sezgisel olana, irrasyonel muamelesi gösterir. Luther'in 'kahpe Akıl'a saldırıları bu bağlamdadır. Tanrı tasarısındaki sezgisel unsur sorununu doğru bir şekilde özümsememiş birine bu gülünç gelebilir. Luther'de mükerrer olarak ortaya çıkan ve ondan duymaya alışık olduğumuz ifadeler bu bağlamda, tanrısal doğanın sezgisel yönü ile ilgili güçlü hissiyatı göstermeleri açısından özellikle önemlidir. En ilginç olanları, Tanrı'ya akıl ermez tarzı düşüncelerle kendini sakinleştirdiği pasajlar değil, şaşırtan paradokslar yakaladığı pasajlardır. Gerçekten de, Tanrı'nın işlerinin dünya işlerine benzememesi ve bizi Kendi tuhaf usullerince disipline etmesi gerçeğine işaret ederek gayet rahat bir şekilde 'Tanrımız

ne tuhaf bir efendidir' diyebiliyor. Bu türlü ifadeleri sıradan denilecek değerdedir, fakat daha karakteristik, daha ulvi bir notaya vuruş yapan ifadeleri de vardır: Tanrı *'mysteriis suis et iudiciis impervestigabilis'*tir. ('Sırrı ve hükmüne akıl ermez'). Eyüp'te olduğu gibi, *'in metuendis mirabilibus et iudiciis suis incomprehensibilibus'* ('korkutucu mucizeleri ve akıl almaz hükümleri ile') 'vera maistas' ('ihtişamını') gösterir. Özünde akla mantığa gizlidir, ölçü, kural ya da erek tanımaz. Şu paradoksla açıklanır: *'ut ergo tidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur'* (inanca yer açılsın diye, inanılan ne varsa saklı olmalıdır').

Bunları söylerken Luther, anlaşılmaz bir paradoks sunma, onu kabullenme ve ona boyun eğme niyetinde değildir. Daha ziyade, böyle bir paradoks Tanrı'nın doğası için zorunludur, hatta O'nun ayırt edici özelliğidir.

'Si enim talis esset eius iustita, quae humano captu posset iudicari esse iusta, plane non esset divina et nihilo differet ab humana iustitia. At cum sit Deus verus et unus, deinde totus incomprehensibilis et inaccessibilis humana rationa, par est, immo necessarium est, ut et iustitia sua sit incomprehensibilis.'[57]

Teoloji, sezgisel ve gizemli unsurlara bir isim bulma çabasıyla ambale olmuş bir halde itici bir şekilde Tanrı'nın 'ex-lex' (yasadan münezzeh) olduğunu, iyi olduğu için Tanrı'nın iyiliği emrettiğini söylemek yerine, Tanrı istediği için iyinin iyi olduğunu söyler. Bu doktrin Tanrı'ya, O'nu 'kaprisli bir despota' dönüştüren mutlak arızi bir irade atfedilmesiyle sonuçlanır. Bu öğretiler özellikle İslamiyet'te önemli yer tutar. Bu tür öğretilerin, ilahi tabiatın sezgisel, numinous yönünün, karışık ifadeleri olduğu ve bunun, İslamiyet'te baskın olduğu yaptığımız mukayese ile anlaşılabilir haldedir. Luther'de de

57 'O'nun adaleti insan anlayışıyla adaletli olarak yorumlanabilseydi kesinlikle ilahi olmazdı ve insan adaletinden farkı olmazdı. Ama Tanrı tek doğru olduğuna göre, insan aklının ve kavrayışının ötesinde oluşuyla, tek doğru şu ki O'nun adaleti de kavrayışın ötesindedir.'

aynı bağlamda göze çarpıyorlar. Bu öğretilerin sebebi bu gerçekte yatmaktadır: törel değerlerin mutlakıyetini ihmalden değil, bozuk bir psikolojiden, yanlış ifade seçiminden üreyen karikatürlerdir bunlar.

(3) Detaylı olarak incelediğimiz bakış açısı ile, görülmektedir ki bu türlü algılar temel alındığında, yazgı doktrininin, vakti gelince Luther'in dininde de ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Luther konusunda, Pavlus'ta yaptığımız gibi, bu doktrinle numinous ruh halin arasındaki yakın iç bağlantıyı *kabule ikna* durumunda değiliz çünkü *De Servo Arbitrio*'da bu zaten apaçık ortadadır. Biri diğerine bariz bir biçimde bağımlıdır ve ikisi arasındaki içkin birlik bağı öyle açıktır ki Luther'in bu incelemeleri dini deneyimin ilgili aşamaları için psikolojik bir anahtar konumundadır.

Luther'in din algısındaki safi numinous unsurlar, *De Servio Arbitrio*'da olduğu kadar güçlü ve etkin bir biçimde sergilenmesi nadirdir. Fakat 'desperatio' ve Şeytanla savaşında, sürekli karşımıza çıkan dini yıkımlar ve melankoli krizlerinde, onu akli dengesizliğin eşiğine götüren inayet mücadelesinde, salt rasyonel unsurlardan daha fazlası vardır. Üstelik Hüküm, Ceza ve Tanrı'nın Gazabından rasyonel kavramlarla söz ederken bile, eğer gerçek Luther'i yakalamak istiyorsak, sözlerindeki sezgisel 'imani korku' telinin sesini işitmek zorundayız. Çünkü bu Tanrı'nın Gazabı içinde genellikle, belki de her zaman, Yehova'nın Öfkesi'nden, numenin gazabından bir şeyler barındırmaktadır.

(4) Bu durum bizi daha ileri bir noktaya taşıyor. 'Açığa vurulmamış Tanrı' ve 'tremenda maiestas' ifadeleri numinousun sadece ilk analizimizde tespit ettiğimiz 'uğraklarını' özellikle 'tremendum'u, numinousun göz korkutan yönünü tekrarlamaktadır. Peki, Luther'de 'hayranlık' ile ilgili ne söyleyebiliriz? Luther'de bunun yerini tamamen rasyonel itimat,

sevgi ya da inananın zihninde bunlara tekabül eden diğer unsurlar, örneğin iman ve güvenç almış olabilir mi? Hayır, elbette ki öyle değil. Ancak, hayranlık unsuru Luther'de bu rasyonel unsurlarla tamamen iç içe geçmiş durumdadır. Onlarla ve onlarda söze dökülmüş haldedir. O'nun Tanrı deneyiminde bu, oldukça taşkın, hatta neredeyse Dionizyak mutluluğunda ciddi olarak hissedilebilir.

'Hıristiyanlar, kalbi saadete ermiş, coşkuyla şükreden, neşe için ayaklarını yere vurarak dans eden mukbil insanlardır. Tanrı'ya inanmamız, neşe ve mutluluğu O'nda bulmamız, O'nu sevindirir, kalplerimize iyi gelir. Böylesine bir armağan, gönüllerimizde bir kıvılcım çaktırır, öyle ki dans ve coşku durmaksızın sürer.'

Bunu tüm yüceliğiyle kim ifade edebilir ki? Bu ne anlatılır ne de anlaşılır bir şeydir.'

Eğer kalpten hissederseniz, onun zerresini anlatmaya çalışmak yerine, muhteşem sessizliği tercih edersiniz.'[58]

Burada, önceki sayfalarda işaret ettiğimiz, sezgiselle rasyonelin iç içe geçmişliğini ve sonucunda derin rasyonel ifade aktarımlarını hatırlamak gerekir. 'Aşkın'ın hürmet uyandıran karakteri, katılığın, cezanın ve adaletin Tanrı'sının muhteviyatındadır ve bu yüzden, onun saadet veren karakteri 'saf iyilikle dolup taşan' Tanrı'dadır. Aslında, Luther'in inancının 'dopdolu' ve mistik tonundadır. Burada da, diğer zamanlarda olduğu gibi, Mistisizm ile bağlantısını yanlış anlamamalıyız. Luther'de iman, git gide 'bilginin' ve 'Tanrı sevgisinin'(Gottes-Minne) yerini almaya başlar ki bu, Mistisizmde olanın tersine, genel olarak dindarlıkta niteliksel olarak belirgin bir değişim anlamına gelir. Bu değişime rağmen, Luther'in kelimeyi kullandığı şekliyle 'İman' da, onu tam zıt düştüğü mistik tepkime yollarıyla sınıflandırmamızı haklı çıkaran belli özellikler vardır. Bu özellikler aynı zamanda onu kesin hudutları olan, düzenli ve içrek olmayan Lutherci

58 Erlangen baskısı, 11. 194

ekolde öğretilen 'niyetler' den ayırır. Luther'de 'İman', *duruma göre*, ilk mistiklerdeki 'bilgi' ve 'sevgi'ye tekabül eder: o ruhun, insanı Tanrıyla *birleştiren* eşsiz kudreti, 'adhesio Dei'si dir: ve 'birleşme' içreğin mührüdür. O halde, Luther, İman insanı Tanrı ile ya da İsa ile bir eder, yüzüğün taşı tuttuğu gibi insanı tutar derken, Tauler'in sevgi için aynı sözleri söyleyişinde olduğundan daha figüratif değildir. Tauler ve genel olarak mistikler için 'Sevgi' neyse Luther için de 'İman' odur.

İman, rasyonel kavramların içine sığmaz. Tasarımı için 'figürler' ve 'imgeler' zorunludur. Ona göre 'İman' ruhun merkezidir – mistiklerdeki 'ruhun esası' ya da *fundus animae*- ve orada insanın Tanrı ile birliği gerçekleşir. Aynı zamanda, bilginin bağımsız bir fakültesidir. İnsanın ruhunda bulunan gizemli bir *a priori* unsurdur. Onun sayesinde insan duyumüstü gerçeği alır ve kabul eder. Bu bağlamda, 'kalpteki Kutsal Ruh' (Spiritus Sanctus in corde) ile özdeştir. Dahası, 'İman', içimizdeki 'yaratıcı kuvvet'dir. *Duygular*ın en güçlüsüdür. Yunancadaki 'enthusiasm'a çok yakındır. Pavlus'tan bu yana bütün 'enthusiastların' 'Kutsal Ruh'a atfettiği tüm fonksiyonları devralır. Çünkü 'bizleri içsel dönüşüme sokan yenileyen' şey 'iman'dır. İçsel olarak farklı olsa da, 'İman', 'amor mysticus'a çok benzer. 'Kurtuluş garantisi' hissinin verdiği neşede ve Luther'in 'çocuksu imanının' yoğunluğunda, hafifte olsa, Pavlus'un 'çocuksu' hissiyatının nüksettiğini görürüz. Bu hissiyat salt ruhu huzura erdirmenin, vicdanı rahatlatmanın, korunuyor olma duygusunun ötesinde bir şeydir. Johann Arndt'tan Spener ve Arnold'a[59] kadar bütün mistikler Luther'in iç dünyasının bu yönünü kendilerininkine benzetmişler ve ekolünün rasyonelleştirilmiş doktrininin saldırılarına karşı savunmada kullanmak üzere Luther'in yazılarında bu yönünü gösteren bütün pasajları toplamışlardır.

59 [Johann Arndt, 1555-1621; Gottfried Arnold, 1666-1697; Philipp Jacob Spener, 1635-1705: sonuncusu Almanya'da 'Aşırı Dinciliğin' kurucusudur.]

Düşünce sistemlerinin bütün 'rasyonelleştirilme' çabalarına karşı, hem Katolik hem de Protestan topraklarında son çiçeklerini açan batı Mistisizminde, sezgisel unsurlar korunmuş ve güçlendirilmiştir. Hıristiyan Mistisizminde, ilk ortaya çıkışından beri sezgisel unsurlar hep kolaylıkla fark edilebilir olmuşlardır. Özellikle de 'gizem', 'hayranlık' ve 'ihtişam' unsurları.

Buna karşılık 'ürperti' unsuru geri çekilmiş ve hafiflemiştir. Batıda hiçbir zaman, Budizm ve Hinduizm'de, Şiva ve Durga kültlerinde ve Tantrizm'de olduğu gibi Korku Mistisizmi olmamıştır. Hıristiyan mistisizminde *tremendum* unsuru hafiflemiş olsa da tamamen silinmiş değildir. *Caligo* ve *altum Silentium*'da, ilahi tabiatın ruhun geçmesi gereken 'Uçurumları', 'Gecesi' ve 'Çölleri'nde, 'çile', 'vazgeçiş' ve *yılgınlık*ta, kendiliğin yoksunluğu ve kaybıyla daralma ve titremede, bireysel kimliğin 'imha'sında canlı bir faktör olarak hâlâ yaşamaktadır. Suso şöyle diyor:

'Ulûhiyetin akıl ermez dağında (ilahi İhtişamın madde âlemini aşan yükseklikleri) bütün saf kalplerin farkında olduğu bir uçurum var. Ruh burada gizli bir isimsizliğe, büyüleyen bir yabancılaşmaya girer. Hiçbir canlının sesinin duyulmadığı dipsiz bir uçurumdur burası-... ruh burada yok olur, Uluhiyetin mucizelerinde ölümsüzleşir.'[60]

Ve devam eder:

'Eyvahlar olsun bana, hiddetli Çehren öfkeyle dolu. Kızgınlıkla sırtını dönüşün dayanılır gibi değil. Vah bana ! Düşmanlığının dili öyle yakıcı ki, ruhu bedenden ayırıyor.'[61]

---

60 Suso, Almanca yazılar, Denifle baskısı, s 289

61 Aynı yazı, s 353

Bu ton, sonraki mistikler de görülür. Aziz John Cross şöyle diyor:

'Bu ilahi manzara şiddetle gelip boyunduruğu altına aldığında ruh, acziyet içinde öyle bir elem duyar ki nefesi, takati kesilir, duyular ve can karanlık, bilinmez bir yükün altındaymışçasına öyle bir çile çeker, öyle öldürücü bir korku duyar ki ruh huzur için ölümü tercih eder.'[62]

Ve başka bir yerde:

'Tanrı'nın İhtişamı ve Zaferi karşısında ruh, suçluluk duyar.'[63]

'Ruhu öyle derin bir karanlıkta hırpalar ve ezer ki eridiğini, acımasız ölümün elinde ızdırap çektiğini hisseder. Adeta vahşi bir hayvan tarafından yutulup, midesinin karanlığına gömülüyormuş gibi olur.'[64]

Ama Batı Mistisizminde, numinousun 'korkunç' ve 'demonik' safhasının en canlı olduğu yazar Jakob Böhme'dir. Motiflerini onlardan almış olmasına karşın, düşünce ve felsefesiyle, erken dönem Mistisizminden keskin bir biçimde ayrılır. Bir konuda (örneğin Eckhart'ın temsil ettiği haliyle) onlarla aynı fikirdedir: Tanrı'nın zihinsel inşasını ve anlaşılmasını, O'nda da dünyanın anlaşılmasını hedefler. Eckhart gibi, kuramsal düşüncesinin başlangıç noktası olarak 'asli tabanı' temel alır, yani algı-ötesi ve ifade edilemez olanı. Fakat bunların ondaki karşılığı Varlık ya da Varlık ötesi değil, Gerilim ve İstençtir: iyi ya da iyi-ötesi değil, iyi ve kötünün Nötr de akıl-üstü teşhisidir. Bir tarafta iyilik ve sevgi, diğer tarafta

62 St. John of the Cross, The Ascent of Mount Carmel.

63 Aynı eser

64 St. John of the Cross, The Ascent of Mount Carmel.

öfke ve gazapla ilahiyatın ikili doğasında iyilik kadar kötülük için de potansiyel mevcuttur.[65]

Böhme'nin, Tanrı'nın bir tür kimya-fiziksel macerasını anlatırken kullandığı yaratıcılık ve benzetmeler, bizi hayrete düşürüyor olsa bile, altlarında yatan tuhaf iç görüler oldukça önemlidir. Bunlar numinous sezilerdir ve Luther'in düşüncelerine benzerlik gösterir. Luther'de olduğu gibi Böhme'de de Tanrı'nın kudreti, ihtişamı ve 'ürperticiliği', 'İstenç' olarak kavramlaştırılmış ve sembolize edilmiştir. Bu istenç ikisinde de törel yükselimden ya da adaletten bağımsız, iyi ya da kötü edime kayıtsız olarak algılanır. Bu daha ziyade, bilinmeyen bir şeyin 'vahşeti' ya da 'gazabıdır'. Hatta belki de hiçbir şeyle ilgisi yoktur. Kendi hesabına, herhangi bir nesneyle ilişiksiz bir Gazaptır. Gerçek, algılanabilir ve anlaşılabilir öfke babında değerlendirildiğinde bu hiçbir anlam ifade etmeyen bir karakteristik yöndür. Bunun *tremendum* olduğunu, 'Gazap', 'Ateş' ve 'Öfke'nin bunun mükemmel ideogramları olduğunu kim anlamaz ki?[66] Bu ideogramlardan biri yeterli bir kavram-

65 Vahşet, İblis'in kaynağıdır. Kötülük potansiyeli onda tahakkuk eder. İblis'in 'öfke' olduğu, diğer unsurlardan ayrıştırılıp *mysterium horrendum*'a yoğunlaşmış 'mysterium tremendum' olduğu söylenebilir. En azından bunun kökeni Kutsal Kitap'ta ve erken dönem Kilisede bulunabilir. Kefaret ve fidye konularında Şeytana ve ilahi Gazaba mutlaka atıf vardır. 'Kovukmuş şeytan' söylencesindeki rasyonalizm Şeytana duyulan korkuyu, 'şeytanın derin sırlarını' (Vahiy 2:24) ve 'yasa tanımazlığın gizli gücü'nü (Selanikliler 2:7) tatmin edici bir şekilde vermiyor. Bu korku bir nevi numinoustur ve nesnesini negatif numinous olarak tasarlarız. Bu diğer dinlerde, İncil'de olduğundan daha çok yürürlüktedir. Bütün dinlerde 'şeytani' ilahiye karşı rolünü oynar ama bir taraftan da ortak bir yönleri vardır. Bu konu 'şeytan fikrinin evrimini' anlatmanın ötesine geçecek özel bir araştırma gerektiriyor.

66 Böhme'nin müridi Johann Pordage'ın yazdıklarında buna benzer bir şey vardır: 'O halde Tanrı'ya ters, acımasız, korkunç ve hiddetli dediğimde umarım bana kızmazsınız. Nitekim Jakob Böhme'nin kendisi bile Tanrı ile ilgili hissiyatını ifade edecek başka kelimeler bulamamıştır. Bu kelimeleri en ulvi bağlamda, bütün kusurlardan münezzeh olarak anlamak zorundayız.' (Divine and True Metaphysic, i. 166)

mış gibi kullanılırsa sonuç mitoloji ve Lactanius'ta olduğu gibi antropomorfizmdir. Ve bu kavramlara dayalı olarak düşünsel eylem sürerse varılacak nokta sözde teozofi bilimidir. Çünkü teozofinin karakteristik özelliği, hissiyatın analojik ve figüratif ifade biçimlerini rasyonel kavramlarla karıştırması ve ardından bunları sistemleştirmesidir. Bunlardan da korkunç bir ağ, örümcek ağını andırır bir 'Tanrı Bilimi' uzar gider. İster Eckart gibi skolâstik düşüncenin doktrinlerini, ister Böhme gibi Paracelsus'un simya içeriklerini ya da karışımlarını, ister Hegel gibi animizm mantığının kategorilerini ya da isterse Madam Besant gibi Hint dininin abartılı söylemlerini kullansın, bu bilim korkunçtur ve korkunç kalacaktır.

Böhme'nin dinler tarihinde yer almasının sebebi teozofisi değil, onun arkasında gerçek anlamıyla uyanık ve canlı duran numinous algısıydı. Böhme bu anlamda Luther'in kendi ekolünde önemsenmeyeni ve göz ardı edileni saklayan varisiydi.

Luther ekolü, Hıristiyanlıktaki Tanrı fikrinin numinous yönünün hakkını vermemiştir. 'Kutsiyet'i ve 'Tanrı'nın gazabını' törel yorumlarla deforme etmiş, Johann Gerhardt'tan bugüne de ihtirassızlık doktrinine dönüşmüştür. Zaman içerisinde ibadet biçimlerinden ve onlardaki gerçek imani unsurlardan yoksun kalmıştır. Kavram ve doktrin -Ortodoks ideali-, yalnızca samimi bir ruhun akli tavrında yaşarlık bulan sezgiye baskın gelmeye başlamıştır. Kilise bir okula dönüştü ve anlattıkları akla, Tyrrell'in bir yerlerde dediği gibi 'anlayışın dar yarıkları arasından' daha sınırlı erişim buldu.

Bu rasyonalizmin üstesinden gelmeye ilk çalışan Schleiermacher olmuştur. Söylevler'de ki cesur ve inançtı tutumu, Glaubenslehre' de ve 'mutlak itaat duygusu' teorisinde daha az hararetli ve yumuşak bir hal almıştır. Bu teori daha önce de belirttiğimiz gibi numinous algının ilk belirişinin temsilini anlatır. O'nun izini sürmek ve Hıristiyanlıkta Tanrı kavramının rasyonel anlamını sezgisel unsurlarıyla birleştirerek tekrar derinleştirmek çağdaş Hıristiyan öğretisinin vazifesidir.

_13_
İKİ GELİŞİM AŞAMASI

Rasyonel ve sezgiselin birleşimi, rasyonel Tanrı algımızı ancak 'derinleşmeye' götürür, bulandırma ya da azaltma vesilesi olamaz. (Son bölümün kapanışında belirttiğimiz gibi) numinous unsurların hiçe sayılmasının dini güçsüzleştirdiği doğru. Öte yandan, Hıristiyanların kullandığı anlamda 'kutluluk' ve 'kutsallık', Protestanlığın Tanrı fikrinde daha güçlü vurguladığı rasyonel ve özellikle de net etik anlam unsurları olmadan da yapamaz. 'Kutsal' kelimesinin Yeni Ahit'te kullanıldığı haliyle tam anlamını kavrayabilmek için, 'kutlu' ya da 'kutsal' kelimelerinden tek başına numinous yönü değil, rasyonalite, amaç, benlik ve ahlâk unsurlarıyla tamamen iç içe geçmiş halini anlamalıyız. Sonraki bölümlerde 'kutlu' ifadesini bu birleşik anlamıyla kullanıyor olacağız. Ancak tarihi gelişim seyrinin açık bir biçimde anlaşılması için öncelikle bu konuyu detaylı olarak ele almamız gerekiyor.

İlkel dini algıda ilk başta 'demonik korku' formunda oluşan, zamanla daha yücelen ve asilleşen şey özünde rasyonel ya da törel bir şey değil, zihnin, hâlihazırda tarif ettiğimiz özel duyum refleksleriyle olağan dışı olarak karşıladığı, farklı ve sezgisel bir nesnedir. Ve bu unsur, ya da 'uğrak', kendi içinde kendine dönük, farklı bir gelişim sürecinden geçer. Bu süreçte 'rasyonelleşir' ve 'törelleşir', yani rasyonel ve etik anlamla dolar.

Bu sezgisel gelişim sürecinde, 'demonik korku'nun çeşitli aşamalardan geçerek nasıl 'tanrılardan korkma'ya ve akabinde de 'Tanrı korku'suna yükseldiğini gördük. Daemonik kudretin yerini ilahi kudret alır: 'korku' imana dönüşür;

prematüre algının ve afallatan duygulanımların karmaşasından 'din', 'titreyiş'ten de ilahi ürperti doğar. Numene itaat ve onda kutsanma hisleri görecelilikten mutlaklığa evrilir. Yanlış benzeşimler ve yapay ilişkilendirmeler aşamalı olarak dağılır ve dışarı atılır. Numen Tanrı'ya ve İlahi Varlığa dönüşür. Qadosh, sanctus ve ayios kelimelerinin özgün anlamlarıyla işaret ettikleri şey, numenin mutlaklaştığı Tanrı ve İlahi Varlıktır. Bu, tamamıyla sezgisel bir alanda gerçekleşen bir gelişimin zirvesidir. Bu gelişim din çalışmalarının ilk ve asli gerçeğini teşkil eder. Bu gelişimin izini sürmek din tarihi ve psikolojisinin işidir.

Buna bağlı olarak ikinci iş numinous algı *bazında* rasyonelleşme ve törelleşme sürecinin izini sürmektir. Numinous açınımla neredeyse senkronize bir biçimde, onun aşamalarına ayak uydurarak ilerler. Dinler tarihinin çok çeşitli alanlarında farklı aşamaları gözlenebilir. Numinousun neredeyse her yerde, sosyal ve bireysel zorunluluk, adalet ve erdem ideallerinden kaynaklanan anlamları çektiğini ve kendine mal ettiğini görüyoruz. Bunlar numenin 'istenci'ne, numen ise onların koruyup gözeten buyurucusuna, failine dönüşür. Bu kavramlar numenin alanına git gide daha çok girer ve terimi etik içerikle yükler. 'Kutlu', 'iyi'ye, 'iyi' ise 'kutlu'ya, 'yüce'ye dönüşür; ta ki ortaya iki unsurun ayrışmaz bir sentezi çıkana kadar. Sonuç ise, içinde *iyiyi ve yüceyi* barındıran daha kapsamlı ve karmaşık bir 'kutlu' bağlamıdır.

Numinousun rasyonelleştirilmesi ve törelleştirilmesi süreci aslında Ebedi Kurtuluş Tarihi dediğimiz şeyin zorunlu parçasıdır ve ilahın sürekli büyüyen kendiliğindenliği olarak değerlendirilmektedir. Fakat aynı zamanda şunu da anlamalıyız ki temel bir sorun olarak sıklıkla karşımıza çıkıp, dinler tarihine derinlemesine bir araştırmaya sevk eden bu Tanrı fikrinin rasyonelleştirilmesi süreci katiyen numinousun bastırılması değildir. Numinousun herhangi bir şey tarafından baskılanması sonu-

cunda Tanrı'ya değil de, O'nun vekiline, yeni bir içerikle yüklenmiş haline götüren bir süreç değildir. Yani, törelleştirme süreci numinousu içerir ve ancak onun temelinde tamamlanabilir.

_14_
A PRİORİ BİR KATEGORİ OLARAK KUTSAL

1.

Vardığımız noktada görüyoruz ki 'kutsal', kelimenin tam anlamıyla, birleşik ve karmaşık bir kategoridir. Bileşenleri ise rasyonel ve sezgisel unsurlarıdır. Fakat Duyumculuğun ve Doğacılığın tüm tartışmalarına karşı belirtmek gerekir ki kutsal bu iki yönüyle de, *a priori* bir kategoridir. Mutlaklık, Tamlık, Zorunluluk ve Özlük, kısacası, objektif bir değer olarak iyiye dair tüm rasyonel kavramlar, tarafsız olarak bağlayıcı ve geçerli olarak herhangi bir duyum biçiminden 'kaynaklanmış' değildir. 'Epigenez' ve 'heterojeni' nosyonları ya da tereddüdümüzü ifade etmek üzere seçeceğimiz herhangi başka bir ifade biçimi de ancak sorunun üstünü örtmeye yarayacaktır. Buradaki, Latince bir terime başvurma yaygın eğilimi ise insanın kendi yetersizliğinin beyanından başka bir şey değildir. Üzerinde durduğumuz sorunsala açıklık getirmek için, bütün duyum deneyimlerinin gerisine, 'saf akıl'da bütün algıdan bağımsız olarak hazır bulunan temel ve asli bir zihinsel kapasiteye bakmamız gerekir. Fakat Kutsal kategorisinin sezgisel unsurları söz konusu olduğunda 'saf aklın' da ötesinde bir şeye, Mistisizmin ifadesiyle 'fundus animae', yani ruhun 'zemini'ne (Seelengrund) bakmak zorundayız. Numinousa dair düşünceler ve onlara karşılık gelen duygular, tıpkı rasyonel duygu ve düşünceler gibi mutlak surette 'saf'tır ve Kant'ın 'saf' düşünce ve 'saf' duygu için önerdiği ölçütler bunlar için de uygulanabilir. '*Saf Aklın Eleştirisi*'nin meşhur açılış sözlerinde Kant şöyle der:

'Bilginin deneyimle başladığına şüphe yok. Biliş yetisinin hare-

kete geçmesi, duyularımıza etki eden nesnelerin aracılığı haricinde nasıl mümkün olabilir? Bilgi deneyimle başlar ancak bu demek değildir ki deneyimden kaynaklanır.'

Kant, ampirik bilgiye işaret ederek, izlenimler yoluyla edindiğimiz ve biliş yetimizin kendiliğinden sağladığı, duyuların sadece ortamı hazırladığı bölümleri birbirinden ayırır. Numinous ikinci türdendir. Ruhun sahip olduğu bilişsel kavrayışın en derindeki temelinden doğar. Doğal olarak, duyusal veride, duyusal ortamda ve doğadaki ampirik materyalde tezahür bulsa ve onlarsız mümkün olmasa da, kaynağı onlar değildir. Onlar sadece aracısıdırlar. Numinous deneyimin uyanışının tahriki, uyarıcısı ve ortamıdırlar. Bu uyanışla aynı anda duyusal deneyim mevcut dünyasıyla iç içe geçer ve ona nüfuz eder. Aşamalı olarak saflaşır ve nihayetinde bu duyusal dünyadan ayrılıp tam karşısında kendi yerini alır. Numinousta tamamen *a priori* bilişsel unsurlarla karşı karşıya olduğumuz ancak iç gözlem ve Kant'ın yaptığı gibi aklın eleştirel incelemesi yoluyla tanıtlanabilir. Numinous deneyimde doğal duyusal algının verebileceği her şeyden, niteliksel olarak farklı duygular ve inanışlar buluruz. Bunlar algı değildir zaten. İlk etapta algısal veriye, sonra, daha üst bir seviyede, varsayılan, artık algı dünyasına ait olmayan, onu aşan nesnelere ya da varlıklara dair özgün yorumlar ve değerlerdir. Duyum olmadıkları gibi duyumun dönüşmüş herhangi bir hali de değildirler. Duyumla ilgili mümkün tek dönüşüm, seziyle anlaşılan somut herhangi bir algının, ilgili kavrama dönüşmesidir; bir algı sınıfının, niteliksel olarak başka bir varlık sınıfına dönüşmesinde bir soru işareti yoktur.

Numinous bilince dair bulgular-aynı zamanda Kant'ın 'anlayışın saf kavramları', etiğin ya da estetiğin fikirleri ve değer yargıları- bu noktada, gizli asli bir kaynağa işaret ediyor. Tüm dini duygu ve düşünceler, bilinçte duyusal deneyimden bağımsız olarak bulunan bu kaynaktan doğarlar. Bu içeriği-

nin şaşırtıcılığıyla Kant'ın saf teorik ve saf pratik aklından, daha derin daha yüce bir şey olarak ayrı tutulmak durumunda olan kelimenin tam manasıyla 'saf bir akıl'dır. Günümüz 'Evrim' teorisinin savunusu, din fenomenini 'açıklama' iddiasındadır. Bu aslında din psikolojisinin asli meselesidir. Fakat bir açıklamaya varmak için, bir açıklamaya götürecek veriye sahip olmalıyız. Hiçbir şeyden, hiçbir şey açıklanamaz. Doğa ancak doğanın nihai temel güçleri ve yasalarının araştırılmasıyla açıklanabilir: daha ileri gidip bu yasaların kendisini açıklamaya kalkışmak manasızdır. Neye göre açıklanacaklar ki? Ruhun nüfuz alanında, bir açıklama sunan ilişkin prensip ruhun ta kendisidir. İstidadı, kapasitesi ve iç yasalarıyla insanın makul ruhudur. Bu bir önkoşul olmalıdır: kendisi açıklanamaz. Aklın ya da ruhun nasıl 'yapılandığını' hiç kimse açıklayamaz. Epigenez teorisinin hevesle uğraştığı budur. İnsanlık tarihi insanla başlar. O halde, onun tarihini ondan anlamak için onu önkoşul olarak varsaymalı, varlığına kesin gözle bakmalıyız. Diğer bir deyişle, insanı, doğal eğilimleri ve yetileriyle kendimize benzeşimini başlangıç kabul etmeliyiz. Kendimizi bir *pithecanthropus erctus*'un zihinsel yaşamına indirgemeye çalışmak faydasızdır. Öyle olmasa bile, insana yine de, insan olduğu halden başlamak durumundayızdır. Nihayetinde hayvanların fiziksel ve duygusal yaşamlarını ancak gelişkin insan zihninin acemi benzeşimleri yoluyla geriye dönük yorum getirebiliyoruz. Hâlbuki insanı yarı-insandan ya da yabani zihinden çıkarsayarak anlamaya çalışmak anahtarı kilide tersinden sokmaya çabalamaya benzer. Bu, ışığı karanlıkla aydınlatmak gibi bir şeydir. Bilinçsiz ölü madde üzerinde bilinçli yaşamın ilk ortaya çıkışında, indirgenemez ve açıklanamaz bir veri vardır.

Burada ortaya çıkan şey bir nitelikler katmanıdır ve ancak, bedensel organizasyonun istikrarı ve karmaşıklığı arttıkça devamlı olarak daha ergin güç ve yetiler üreten bir imkân to-

humu olarak yorumlanabilir. Yarı-insanın fiziksel yaşamına ışık tutmanın tek yolu onu ikinci sökünde bir tür 'ön koşul' (Anlage) olarak yorumlamaktır. Yani, gerçek gelişkin zihnin ön koşullarını ve fakültelerini şekillendiren bir ön koşul. Aradaki ilişki, embriyo ile yetişkin organizma arasındaki ilişkiyle aynıdır. Bu 'ön koşul' kelimesinin anlamı muğlâk değildir. Sonuçta, kendi bireysel akli ve ruhi olgunluğa uyanışımızda ve gelişimimizde, bir tür evrim söz konusudur: tohum, ağaca dönüşmektedir. Ve bu 'transformasyon' ve 'epigenez'in tam tersidir.[67]

Gelişimin kaynağına, insan ruhunun, uyarımla canlandığında uyanan gizil bir 'ön koşul' diyoruz. Bireylerde bu tür 'ön koşullar' olduğunu, dinler tarihi üzerine ciddi araştırma yapmış hiç kimse inkâr edemez. Bunlar, dini 'alın yazısı' yapan eğilimler olarak görülürler. Kendiliğinden, içgüdümsü önsezilere, tedirgin arayışlara, özlem ve hasrete dönüşebilir, dini bir itki haline gelebilirler. Ancak kendi açıklığına kavuştuğunda ve hedefe ulaştığında huzur bulur.

Suso ruh halini ustalıkla tarif eder:

'Şefkatli, merhametli Tanrım! Çocukluğumdan beri gerçek bir aşkla aradığım bir şey var. Hâlâ tam anlamıyla ulaşmış değilim. Tanrım, yıllar oldu, ama henüz başaramadım. Çünkü ne olduğunu bilmiyorum. Her ne ise aklımı kalbimi peşinden sürüklüyor. Onu

67 Bu zihinsel ve ruhsal ilişkilere dair fiziksel benzeşimler, potansiyel enerjinin kinetik enerjiye olan ilişkisi gibidir. Zihinsel dünyada böyle bir ilişkiyi varsaymak (yani potansiyel ve kinetik zihin arasındaki ilişki) dünyadaki bütün zihinlerin nihai amacının 'saf gerçeklik' olarak mutlak zihin olduğunu ve diğer zihinlerin onun *ellampatio*su ya da parıltısı (Leibniz'in deyimiyle) olduğunu kabul etmek demektir. Aristo'nun çok önceden gösterdiği gibi yetkin olan her şey, kendi imkânlılığının gerekçesi olarak bir *esası* gerektirir. Böyle bir saf 'esası' nasıl reddedebiliriz? Bu gerçekliği açıklamakta, enerji yüklü bir sistem olarak fiziksel dünyanın başlangıcını ortaya koymaya çalışmakta kullanılacak tutarsız bir üsluptur. Bu sistemin kinetik enerjiye aktarımı hareketi başlatır. Akli ve ruhi dünyadaki benzer varsayımı ise reddetmenin yetersiz bir yoludur bu usul.

bulmadan sükûna ulaşmayacak ruhum. Gençliğimde onu canlılarda aradım. Benden öncekilerin de yaptığı gibi. Ne kadar çok uğraştıysam o kadar az buldum. Ne kadar yakınına geldiysem o kadar uzaklaştım. Yüreğim ona erişme tutkusuyla yanıyor. Eyvah bana! Nedir bu? Nasıl bir şeydir bu içimde böylesine sırlı bir bilgiyle kıpırdanan şey?' [68]

Bir *önkoşulun* arayış ve itici bir *dürtü* haline gelmesinin göstergeleri vardır. Türünün gelişimindeki ilişkili aşamaları anlamak üzere bireyin gelişim aşamalarını ve safhalarını kullanan 'temel biyogenetik yasalar' hiçbir yerde değilse bile burada geçerlidir. İnsan türü tarih sahnesine çıktığında insan aklının beraberinde getirdiği önkoşul, çok önceden sadece bireyler için değil bütün türler için *dinsel* bir *itki* olarak mevcuttur. Yönsüz bir çabayla, temsillerin biçimlenmesi ve arayışı olarak başlar ve sürekli bir gayretle fikirler üretmeye devam eder. Sonunda doğası kendiliğinden aydınlanır, ona kaynaklık eden düşüncenin *a priori* temelinin izahıyla açık hale gelir. [69] Bu duygu, bu arayış, bu düşünce üretimleri ve izahatlar dini evrimin kumaşının ipleridir. Dokunmalarını daha sonra irdeleyeceğiz.

---

68 Works, ed. Denifle, p. 311.

69 Okuyucu, Kant'ın Psikoloji Dersleri'nde (Leipsic ed., 1889, p.11) 'tuhaf düşünceler tarlasında gömülü, insan bilgisinin derin uçurumlarını oluşturan, anlatılmaz hazine' ile ilgili söylediklerine bakabilir. Bu 'derin uçurumlar' Suso'da ortaya çıkan 'fundus animae' dir.

_15_
İLK GÖSTERGELERİ

Dinin tarihsel kökenini ve gelişimini anlamak için daha önce sözünü ettiğimiz varsayımları temel almak gereklidir. Din evriminin başlarında, dinin ön hazırlığı olan ve gidişatını derinden etkileyen çeşitli fenomenlerle karşılaşıyoruz: 'temiz' ve 'kirli' nosyonları, ölülere inanç ve ibadet, 'ruhlara' ya da 'perilere' inanç ve tapınma, büyü, peri masalları, mitler, doğadaki sıra dışı ya da korkutucu, faydalı ya da zararlı nesnelere saygı, tuhaf 'güç' (orenda ya da mana) fikri, fetişizm ve totemizm, hayvanlara ve bitkilere tapınma, cincilik vs. Bunlar birbirinden farklı şeyler olsa da, hepsini saran ve kolaylıkla anlaşılabilen ortak bir –numinous- unsur vardır. Bunların hepsi kaynağını direkt olarak bu unsurdan almamış olabilirler; hepsinde, ilkel zamanların naif, basit hayallerinin 'doğal' sonuçları oldukları bir başlangıç aşaması olabilir. Fakat bunlara net ve belirgin bir form kazandıran ortak bir nokta var ve bu tek başına dine giden yolu biçimlendirmiştir. Bu özelliğin onlara kattığı gücün insan zihni üzerindeki fevkalade etkisini tarih genel geçer olarak kanıtlamıştır.

Dinin eşiğinde duran bütün bu düşüntü ve uygulamalarda ortak olan bu özel unsuru yakından inceleyelim.

1.

Büyü ile başlayalım. Gelmiş geçmiş bütün zamanlarda hatta bugün bile, 'doğal' bir büyü vardır. Yani, basit benzeşimlerle, oldukça gelişigüzel uygulanan ve teorik hiçbir temele dayanmayan, amacı, bir durumu, aracının isteği doğ-

rultusunda etkilemek ve düzenlemek olan davranış biçimidir bu.

Herhangi bir bowling sahasında görülebilir bu. Topu tutan hedefini belirler ve atışını yapar. Topun dümdüz gidip hedefi vurmasını bekler. Top yuvarlanırken heyecanla izler. Son ana kadar bir bacağının üzerinde dengelenip sağa sola eğilir, adeta elleri ve ayaklarıyla topu ivmelendirmeye çalışır. Tehlike geçer, top yuvaya girer. Adamın buradaki durumuna bir bakalım. Topun yol alışını taklit ediyor diyemeyiz; topun yolunu belirliyor ve şekillendirmek istiyor. Bunu yaparken acayip hareketlerinin bilincinde değildir. 'Evrensel animizm' ilkel insanın inancı değildir. Yani her şeyin (bu örnekte topun) canı olduğuna inanmıyor. Kendi 'ruhu' ve topun 'ruhu' arasında bir *bağ* olduğunu da düşünmüyor. Gösterdiği davranış belli bir arzuya ulaşma halinin naif bir benzeşimi. Yağmur duacılarının genelde yaptıkları da buna benzer bir şeydir. Güneşin, ayın, bulutların ve rüzgârların rotasını etkilemeye çalışan naif büyüler de öyle. Bundan fazlası olmadıkları sürece, gerçek anlamda *büyü* diye adlandırılamazlar. Büyü olabilmeleri için bir malzeme daha lazım. Genellikle 'doğaüstü' etki denen özel bir içerik. Fakat bu ifadede bir isim hatası vardır: 'doğaüstü' nün bunlarla ilgisi yoktur. Gereğinden fazla sunturlu bir ifadedir bu ve naif zihne fazlaca yük bindirir. Doğanın yasalarla bir arada duran tek bir bağlaşık olaylar sistemi olduğu düşüncesi soyutlamanın nihai ve en zor çıktısıdır. Değilinin, yani 'doğaüstünün' olması için her şeyden önce doğaya dair bu algının oluşmuş olması lazım. Ve yine, Wundt'un da söylediği gibi, hiçbir şey 'ruh gücü'yle açıklanamaz. Bugün artık biliyoruz ki büyü, ruhlara inançtan bağımsızdır ve muhtemelen ondan önce de vardı. İkinci olarak, mesele burada büyülü etkinin ne tür güçler aracılığıyla üretildiği değil, bu güçlerin niteliği ve özelliğidir.

Ve bu nitelik ancak 'daemonik' özellik üzerinden tanımla-

nabilir. İster güçlü ister zayıf olsun, ister sıra dışı ister sıradan olsun, ister bir ruhun işi isterse de ruh olmayanın işi olsun, bu özellik belli bir güç işleyişlerine işaret eder. Bu nitelik ancak, o farklı duygu unsuruyla, tekinsizlik duygusuyla anlatılabilir. Bu duygunun pozitif içeriği daha önce de söylediğimiz gibi kavramsal olarak tanımlanamaz. Kendisine gösterilen tepki ile görünürlük kazanır, yani *ürperti* ile.

2.

Ölülere tapınma için de aynı şeyler geçerlidir. Bunun çıkış noktası herhangi bir animizm teorisi değildir. Animizme göre ilkel insan cansız nesnelerin, ve aynı şekilde ölülerin, canlı ve işleyişte olduklarına inanır. Ruha yapılan bu göstermelik atıf ya da her şeye can prensibi başlı başına bir uydurmacadır. Konuyu tamamen başka bir şey olan 'ruhlara tapınma' noktasına taşımak daha da ötesidir! Bir ölü sadece korku ve *ürperti* uyandırdığı için insan zihnini büyüler. Hem ilkel insanın naif zihninde, hem de modern medeni insanın karışık zihninde bu duygu öyle güçlü bir etki uyandırır ki bir şeyin 'korkunç' ya da 'dehşet verici' olduğunu farz etmenin bile salt ölüm gerçeğinin açıklayamayacağı bir duygusal tepkiye yol açtığı gerçeğini gözden kaçırırız. Ölülere gösterilen tepki iki türlüdür: biri, çürümüş cesedin kokusundan iğrenme, diğeri ise yaşama gücünün sekteye uğratılması, ölüm korkusu ve özellikle de türdeşine ait bir cesedi ilk görüşte hissedilen irkilmedir. İki tepki çeşidi de, yani hem iğrenme hem irkilme, hayvanlarda da görülmektedir. Buna bizzat şahit olmuşluğum vardır. Bir gün tek başıma at binerken ölmüş bir ata rastladım. Atım Diana, ölmüş arkadaşını görünce en doğal iğrenme ve korkma tepkilerini gösterdi. Fakat bu iki duygu 'uğrağı' hiçbir koşulda eski halk masallarında söylendiği gibi 'ürpertme sanatı' için lazım olan malzemeyi içermiyorlar. Bu başka bir şeydir ve halk arasında da söylendiği gibi 'öğrenil-

mesi' gereklidir: bu duygu diğer 'doğal' ve normal zihinsel fonksiyonlarla, tiksinti ya da korkuyla ortaya çıkan bir duygu değildir ve bunların analiziyle çıkarsanamaz. Bu niteliksel olarak nevi şahsına münhasır bir 'ürperti'dir. İlkel 'ölülere tapınma' ile temsil edilen basit aşamayla ilgili olarak bile genel geçer bir duyguyla karşı karşıya olduğumuzu söyleyemeyiz. Halk psikolojisinin alelade bir faktörü, sadece kendinde açıklama bulan, kolektif biçimde ortaya çıkmış bir duygu olarak kabul edilmelidir. Diğer taraftan, burada da şüphesiz bu yönde özel bir arzuya meyleden, bu türlü duygulara sahip, onlara ifade kazandıran ve diğer insanlarda da uyandırmayı beceren kişiler vardır. 'ölü korkusu' ve ondan gelişen 'ölüye tapınma' adeta 'kurumlaşmıştır' ve 'kurucuları' bulunmaktadır.

3.

Sırada 'ruhlar' ve 'periler' var. Konu bizi çok dağıtmasaydı bunların animistlerin söylediği hayali süreçlerle algılanmadığını, daha basit bir kökene sahip olduklarını göstermek mümkün olurdu. Yine belirtelim buradaki önemli husus 'perilerin' düşüncel yönden kökeni değil, onlara ilişkin duygunun niteliksel unsurudur. Bu unsurun sebebi 'ruhların' ya da 'perilerin' bedene göre daha saydam, hava biçiminde ve daha zor görünür olmaları değildir: onlarla ilgili tüm bu özellikler çoğu zaman doğrudur, bir o kadar da yanlıştır. 'Ruhun' esası onun temsili ya da kavramsal ifadesinde değil, öncelikle onun bir *heyula* olduğu gerçeğinde yatar. Yukarıda tarif edildiği gibi 'ürperti' ve 'huşu' uyandırır. Ve tabii ki 'heyula', 'doğal' duygularla açıklanamaz ve bu özellikler bu 'bir şey'lerin (gerçekten de onlara karşılık gelebilecek en uygun kavramsal ifade budur) ileriki aşamalarını açıklamaya yetmez.

Başlangıçta sakınılan, uzak durulan bu şeyler sonraları olumlu bir tavırla saygı duyulan ve sevilen, kahraman, *pitris*, daemon, kutsal varlık ve tanrı mertebesine yükseltilirler.

4.

Şimdi Pasifik Adalarının *manasını*, Kuzey Amerika Yerlilerinin *orendasını* yani 'güç' tasarısını inceleyelim. Bu tanrının öncüllerine oldukça 'doğal' bir fenomende rastlanabilir. Bitkilerde, taşlarda ve genel olarak doğal nesnelerdeki gücü fark edip kendine mal etmek, bir hayvanın ya da insanın kalbini ya da ciğerini yiyerek ondaki güce ve kuvvete sahip olmaya çalışmak din değil bilimdir. Bugünün tıp bilimi de aynı yolu izlemektedir. Bir dananın salgı bezlerinin 'gücü' guatra ve eblehliğe iyi geliyorsa kurbağaların beyninde ya da Yahudilerin ciğerinde ne faydalar bulabileceğimizi bilemeyiz. Bunların hepsi gözleme dayalıdır. Bizim tıp bilimimiz sadece doğruluk oranı ve deneysel metotlara sahip olma bağlamında eskilerin hikmetli hekimlerinden farklılık gösterir. Din olgusunun başlangıcında 'güç' yoktur. 'Sihir' ve 'büyü' kavramlarını da içerene dek 'toplu ritüellerde' ve 'ayinlerde' din tarafından kullanılmaz.

5.

Volkanlar, dağların zirveleri, ay, güneş ve bulutlar ilkel insana göre canlı ve yaşar varlıklardır. Bu çıkarım, naif bir aynı anda her yerde olan 'ruh' teorisinin -'Panteizm'- değil, direkt olarak canlılığına şahit olduğumuz varlığın, yani kendimizin dışında herhangi bir canlıyı fark ettiğimizde uyguladığımız kıstasların sonucudur. Diğer bir deyişle hem biz hem ilkel insanlar içinde etkinlik ve yaşarlık tespit ettiğimiz bir nesneye hayat atfediyoruz. Bunun doğruluğu ya da yanlışlığı yine gözleme dayalıdır. Yukarıda sözü edilen ve diğer doğal nesnelere naif gözlemci tarafından bu kriterle hayat atfedilir fakat bu mite ya da dine yol açmaz. Bunlar *canlı* ve yaşayan varlıklar olarak henüz 'ilahi' ya da 'tanrısal' olmaktan uzaktırlar. Hatta insanoğlu arz ve niyazla yaklaştıklarında bile daha 'tanrı' olmamışlardır. Niyaz duadan daha az bir şeydir

ve güvenmenin dinsel bir karakteri olmak zorunda değildir.

Söz konusu nesneler ancak numinous kategorisi bağlamında 'kutsal'-ibadet nesneleri- haline gelirler. Bu da ilkin numinous yollarla, yani büyü yoluyla kontrol edilmeye çalışılmalarıyla, ikinci olarak ta özel işleyişleri, aynı zamanda numinous bir şey yani sihirli bir şey olarak kabul edildiğinde mümkündür.

6.

Peri masallarına gelince, bunlar, 'doğal' itkiyi fanteziye, anlatıya, eğlenceye ve ürünlerine dayandırırlar. Ama gerçek peri masalında mucizevî olaylar ve sonuçları, yani numinousun nüfuzuyla 'hayret vericilik' unsuru, söz konusudur. *Mitin* ileri aşamasında da bu böyledir.

7.

Bu bölümde sözü geçen bütün faktörler ve unsurlar, adeta, gerçek dini duygunun eşiğine giden koridor, numinous algının ilk kıpırdanışlarıdırlar. Benzeşim ilkelerine uygun bir biçimde ilişkili duygularla harmanlandığında, her aşaması tayin edildiğinde, numinous algı ortaya çıkar. Ancak 'daemon'un yükselişiyle ayrı bir varlığa ulaşırız. 'Daemon'un en otantik formları eski Arap inanışında görülür. Bunlar ortalıkta gezinen işaret zamirlerinden başka bir şey değildirler. Ne 'mit aracılığıyla biçim ve özellik kazanmış'-onlara ilişkin bir mitoloji yoktur- ne 'doğadaki tapınılan nesnelerden evrilmişlerdir', ne de 'ruhlardan'. Fakat yine de derin bir saygı uyandıran kudretli bir tesire sahiptirler. Bizzat dini algısının saf ürünleridir bunlar. Açık olan şu ki, topluluk imgeleminin kolektif bir ürünü olarak ortaya çıkmamışlardır ve dolayısıyla kökenleri 'grup' ya da 'halk' psikolojisinde değildir. Onlar, içkin peygambervari güce sahip insanların iç görüleriydiler. Nihayetinde bu 'numenlerin' hep bir Kâhini ('peygamber'in

ilkel formu) vardır. 'Numen'i ya da ilahi-daemonik gücü doğrudan deneyimler. İbadet biçimi ve ortak kült, ancak böyle bir kişinin aracılığıyla açık edildiği yer ve zamanda ortaya çıkar. Her numene bir kahin tahsis edilmiştir ve biri olmadan diğeri de olmaz.

8.

'Arı' ve 'kirli', 'temiz' ve 'cenabet' nosyonları dine uyarlanışlarından önce de tamamen doğal bağlamda mevcutlardır. Kirli, tiksindiricidir ve doğal tiksinme duygusunu uyandırır. Tiksinti duygusu insan gelişiminin daha ilkel aşamalarında böylesine özel bir güce sahiptir. Bu duygusal tepkiler muhtemelen hayati önem taşıyan birçok fonksiyon için gerekli güdüsel önlemler ve doğal savunma mekanizmasının bir parçasıdırlar. Medeniyetin etkisi ile bu iğrenme ve tiksinme duyguları farklı nesnelere yönlenmişlerdir. Böylelikle ilkel insanlar için iğrenç olan nesneler artık iğrenç olmaktan çıkmışlardır. Bu ilerleme aynı zamanda duygunun yoğunluğunu da azaltmıştır. *İğrenmeyi* ve tiksintiyi ilkel insan gibi aşırı bir şekilde hissetmiyoruz. Bugün bile ilkel kırsal ile 'rafine' kentli insan arasında düz bir ayrıma gidebiliyoruz. Biz kentlilerin tiksindiği şey kırsal kesimde yaşayan insanlar için hiç de tiksindirici olmayabiliyor. Ama kırsal insanın duyduğu tiksinti bizimkinden daha fazla olmalıdır. Onda uyanan tiksinti daha derindir.

Buraya kadar doğal tiksinme duygusunu ele aldık. Bu duygu ile 'korkunç' duygusu arasında yakın bir benzeşim vardır. Benzer duygular arasındaki eşteş çekim yasasıyla 'doğal' kirli ve cenabet kavramlarının gelişmeye ve numinous alana geçmeye mahkûm olduklarını buradan açıkça anlayabiliriz. Elimizde sorunun anahtarı olduğu için –benzeşim ve sözü geçen yasa- gerçek genetik süreci *a priori* olarak yeniden inşa edebiliriz. Bu süreçte bir duygu diğerini çağırır. Akan

kan gördüğümüzde gösterdiğimiz duygusal reaksiyonda 'tiksinme' mi yoksa 'korku' mu daha ağır basar bilemeyiz.

O halde, 'huşu' hissinin olgunlaşmış unsurları artık sahneye çıktığında ve daha üst seviyedeki daemonik ve ilahi, kutlu ve kutsal tasarılarını şekillendirmeye başladığında bir şeyler numinous bağlamda 'kirli' ya da 'cenabet' haline gelebilirler ve hareket noktası görevini gören herhangi bir 'doğal' kirlilik dayanakları yoktur. Buradaki duygusal benzeşim ilişkisinden bir şey öğrenebiliriz: numinous açıdan kirli duygusu ters yönde doğrudan 'doğal' tiksinme duygusunu çağırır. Bu nedenle aslında hiç de tiksinti nesnesi olmayan nesneler numinous korkuyla iğrenç ve tiksinç nesnelere dönüşürler. Bu ikincil ve türemiş iğrenme duyguları, bir anda uyandırdıkları orijinal numinous ürperti duygusunun yok oluşundan sonra da bağımsız olarak varlıklarını sürdürebilirler. Kast sistemine duyulan nefret gibi belirli toplumsal nefret duyguları da bu şekilde açıklanabilir: bir zamanlar saf daemonik kökleri vardı fakat yok oluşlarının üstünden uzun zaman geçmesine rağmen, ikincil ve edinilmiş karakterleriyle iğrenme duygusu olarak hâlâ varlıklarını sürdürüyorlar.

9.

Eğer 1'den 8'e kadar olan örnekler 'din öncesi' diye tabir edilecek olsa bile bu demek değildir ki din ve dinin olanaklılığı aracıları üzerinden açıklanabilir: ondan ziyade, imkânlarının ve açıklanabilirliklerinin tek yolu asli numinous unsurdur. Bu unsur fiziksel doğamızın benzersizliği özellikle göz önünde tutulması gereken esas unsurudur. Diğer bütün esas fiziki unsurlar gibi, insan ruhunun ve zihninin gelişen yaşam süresi içinde ortaya çıkmıştır ve ondan beri vardır. Ortaya çıkışının elbette ki belli koşulları ve zamanı vardır. Bedensel organların ve genel olarak duygusal ve zihinsel yaşamın diğer güçlerinin tam gelişimi, iç deneyimlere ve dış izlenimlere duyarlı-

lık, telkine açıklık ve kendiliğindenlik de buna dâhildir. Fakat bu koşullar, koşuldan başka bir şey değildir: onun sebebi ya da yapı taşı değildirler. Bu bilinçte olmak konuyu gizem ve doğaüstücülüğün alanına havale etmek değildir. Zihinsel ve ruhsal yaşamımızın bütün asli unsurlarında geçerli olan şey bunda da geçerlidir.

Haz ve acı, sevgi ve nefret, ışığa ve sese duyarlılık gibi algı dünyasının bütün fakülteleri, zaman ve uzam bilinci ve zihnin bütün kapasiteleri er veya geç gelişim sürecinde ortaya çıkar. Bunun yasalara uygun ve belli koşullar altında olduğu tartışma götürmez. Her birinin orijinal ve indirgenemez olduğu da öyle. Ancak zihnin ve ruhun zengin yetkinliği üzerinden 'açıklanabilirler'. Gelişim süreçlerinin altını çizen bu yetkinliktir. Organik ve beyinsel gelişim ilerledikçe o da artarak gerçekleşir. Zihinsel yaşamımızdaki bu diğer unsurları için doğru olan her şey numinous algı için de geçerlidir.

10.

Numinous algının kendiliğinden kıpırdanışına en iyi örnek 7. maddededir (daemon algısı). Dinin gelişimi için çok büyük öneme sahiptir bu algı. Çünkü burada 'dini' duygular (duygusal ilişkilerle 'uyarılmanın' ardından) numinous sanılan dünyevi nesnelere yöneltilmemişlerdir. Ya 'panik' dehşetinde olduğu gibi saf bir duygu olarak kalmış ya da numinous nesneyi kendinde gizli olan belirsiz düşünce tohumlarını açığa vurarak numinous nesneyi icat etmiş hatta daha doğrusu keşfetmiştir. İkinci bahsettiğimiz durum bile içsel analizin erişimi dışında değildir. Bu analiz safi algının 'açıklanabilirliğine' ve numinous nesnenin belirlenimine geçişe bir miktar ışık tutabilir. En azından, duygu kapasitesine sahip hiç kimse yoktur ki hayatının bir yerinde gerçekten 'tekinsiz' hissetmemiş, 'ürkme' duygusunu yaşamamış olsun. Daha doğru bir psikolojik analiz bu tür bir ruh halindeki şu özellikleri fark

edecektir. Elimizdeki öncelikli veri bu duygunun tek başına, hiçbir şeyden kaynaklanmayan ve hiçbir şeye indirgenemeyen niteliksel karakteridir. İkinci gelen, bu ruh halini doğuran dış faktörlerin genelde anlatılamaz şekilde belirsiz oluşlarıdır. Duygusal etkinin gücü ile çok orantısızdırlar.

Bu duygunun kavrama gücü ve şiddeti zaman ve uzam koşullarının kattığı etkiyi öylesine aşar ki bir *etkiden* bile söz edilemez hale gelinir. Yaşanan deneyime sebebiyet veren bir denk geliştir bu sadece. Bu ürperme ve huşu deneyimi koşullardan ve dış etkilerden bağımsız olarak ruhun derinliklerinde patlak verir. Gücü, dış uyarımla öyle orantısızdır ki bu patlamaya neredeyse, kendiliğinden denilebilir. Ve buradan üçüncü noktaya bağlanıyoruz, yani 'tekinsizlik' deneyiminin psikolojik analizinin ortaya çıkardığı özelliğe. Bu duygunun içinde uyanan, huşu hissinin gerçek zemini olan anlamlar, toptan belirsiz, gizil ve tohum kabilinden olsalar bile tek ve özel bir içeriğe sahiptir. Nitekim bu anlamlar başlangıçta şu veya bu şekilde orada olmasalar, zihinsel ve duygusal çalkantı asla meydana gelmez. Dördüncü olarak, tartıştığımız bu ruh hali, saf 'his' olarak kalır, yoluna devam eder ve belirsiz düşüncel içeriği açığa çıkmadan geçer gider. Bu gizil haliyle birkaç kelimeyle ifade etmek gerekirse ancak 'Ne kadar ürpertici !' ya da 'Ne kadar tekinsiz bir yer!' gibi nidalarla ifade bulur. Biri -hâlâ da negatif- 'Burası ürkütücü bir yer' dendiğinde gizil anlam belirgindir. İngilizcedeki 'Burası perili' ifadesi pozitif bir ifadeye geçişi gösterir. Burada olan şey anlamın belirsiz temeli, tasarının daha belirgin hale gelişi ve kendini bir nosyon olarak açığa vuruşudur. Müphem ve uçucu, aşkın Bir şeyin, numinous kökenli ve işleyişte olan bir varlığın gelişim süreci içerisinde bir 'numen loci' ye, bir 'daemon'a, bir 'El'e, bir Baal' a ya da diğerlerine dönüşmesidir.

Yaratılış 27: 17 de Eyüp şöyle der: 'Ne korkunç bir yer! Bu

Tanrı'nın evinden başka bir yer olamaz.'

Bu ayet din psikolojisi içi oldukça yol göstericidir. Az önce işaret ettiğimiz noktayı örneklendirmektedir. İlk cümle anlık ilk zihinsel tepkiyi ortaya koyuyor. Düşünce henüz başlamamıştır. Yaşanan duygunun anlam içeriği oturunca ikinci cümlede açığa çıkıyor. İlk cümle doğrudan gerçek *numinous* ürküntüyü gösteriyor. Kutlu ya da kutsal mekânları belirlemek, onları huşu ve hürmet alanları, belli bir gelişime olanak sağlayan bir kültün merkezleri haline getirmek için bu çekirdek duygu yeterlidir. Bu duyguyu deneyimleyen kişinin üzerindeki etkiyi, 'ürpertici' bir yerde yaşayan bir 'numen'e, ilahi bir güce yönlendirmesine gerek yoktur. Numenin nomene, nomenin de bir zamire dönüşmesine de gerek yoktur. Tapınma, bu açıklayıcı süreç olmaksızın da mümkündür. Eyüp'ün ikinci cümlesi bu açıklama ve yorumlama safhasıdır ve artık deneyimin gerçek ifadesi değildir. Almanca *Es spukt hier* (buraya uğramışlar) ifadesi de yol göstericidir. Tam olarak bir öznesi yoktur. Es'in, yani uğrayanların ne olduğu belirsizdir. Somut olarak popüler mitolojimizde yaygın olan 'hayalet', 'tayf', 'heyula' ya da 'ruh' temsillerine işaret yoktur. Bu ifade sadece 'ürperti' hissinin kendisini dışa vurumudur. Almancanın 'spuken' daha iyi bir kelimeye sahip olmayışı üzücü. Bu kelime gibi başka tarafa, batıl inanç ve numinous algının safi olmayan çıktılarına kaydırmak yerine asli manasını çarpıtılmamış bir biçimde koruyan başka bir kelime maalesef yok.[70]

Fakat öyle olsa bile, hayali bir içe atımla sıradan *haunting* hissinin, çok önceleri kâhinlerin 'ürpertici' ve 'kutsal' numen mekânlarının karşısında hissettikleri, yerel kültlerin başlangı-

70 *Es geistet here* ifadesi işe yarayabilir fakat yapay bir tınısı var. İngilizce 'to haunt' kelimesi Almanca 'spuken' kelimesinden daha uygun. Habakkuk 2:20 yi doğru bir şekilde şöyle tercüme edebiliriz: ' Rab kutsal tapınağındadır.' (Yahweh haunts His holy Temple). Burada haunt kelimesi İbranice shakan kelimesinin karşılığıdır.

cını ve o bölgedekilerin taptığı 'El' in doğum yerini belirleyen ilkel numinous deneyime ne kadar benzediği anlaşılabilir. Bu tür ilkel deneyimlerin yankısına Yaratılış 28:17 de (Eyüp Beytel'de) ve Çıkış 3 de (yanan çalılık) rastlanmaktadır. Bu ayetlerde Eyüp ve Musa'nın sözünü ettiği yerler gerçekten 'tekinsiz', *'es spukt'* yerlerdir. Bu yerlerde 'tuhaf olan birşey' vardır. Fakat bu örneklerdeki tekinsizlik hissinin, bugünkü sıradan hayaletli, perili yer hissiyle ilgisi yoktur. Onlardaki his gerçek ilkel numinous algının zengin gelişim yetkinliği ve imkânını içermektedir. Ayrıca şunu da tartışmasız kabul etmeliyiz ki bugün bile mabetlerimizin sükûnetinde ve loşluğunda bizi ele geçiren ürperti sadece Schiller'in, "Und in Poseidons Fichtenhain / Tritt er mit frommem Schauder ein.[71]" sözleriyle anlattığıyla değil, gerçek 'ruhani varlıklar' hissiyatıyla da ciddi oranda benzerlik gösterir. Bu tür ruh hallerine eşlik eden hafif titreme, numinous karakterinden hâlihazırda bahsetmiş olduğumuz (s. 16) 'ürpertici bedenler' düşüncesiyle hiç de ilgisiz değildir. 'Ruhlardan' ve 'varlıklardan' zoraki 'daemon' ve 'tanrı' türetmeye çalışan animizm yanlış yoldadır. Eğer bunların 'görünenler', 'uğrayanlar' olduğunu söylese bir ölçüde makul olurdu.

Hâlâ kullanılmakta olan belli eski terimlerle bu kısmen kanıtlanmaktadır. Bu terimlerle ifade bulan, uğrayan varlığın (iyi anlamda) yaratığı orijinal ürperti sonraları hem daha alt hem de daha üst seviyede 'ürperti' tasarılarına dönüşmüştür. Sanskritçedeki esrarengiz 'asura' kelimesi bu terimlerden biridir.

Mezmurlar 26:7: 'Severim, Ya Rab, yaşadığın evi, Görkeminin bulunduğu yeri' ayetini 'İhtişamının uğradığı yerleri' diye çevirebiliriz. Shekinah tam olarak Yehova'nın Kudüs'teki Tapınak'ta bulunuşudur.

71 Schiller, Die Kraniche des Ibykus (The Craanes ofIbykus):
'Poseidon'un çam koruluğuna
Ürperti ve vakarla girer.'

Asura, Eyüp'ün tuhaf ya da esrarlı kelimelerini kullandığı bağlamda 'ürpertici' ya da 'tekinsiz' demektir. Sonradan, Hint dininde hayali, ruhani ve daemonik alt formlar için kullanılan teknik bir ifadeye dönüşmüştür. Fakat aynı zamanda eski çağlardan beri Rig-Veda tanrılarının en yücesi olan, esrarengiz *Varuna* için kullanılan bir ünvandır. Farsça *Ahura-mazda* ifadesinde ise bir ve tek sonsuz tanrının ismine dönüşmüştür. Aynı şeyler *'adbhuta'* kelimesi için de söylenebilir. Eski bir tanıma göre a*dbhuta* 'boş bir evde iken' deneyimlenen şeydir. Bu bizdeki 'tüylerin ürpermesi' deneyimidir. Öte yandan, *adbhuta* aynı zamanda yüce aşkın mucizeye ve onun çekim etkisine, 'büyülenme' unsuruna, hatta ölümsüz Brahman'a, sözün bittiği yerde olan *Adbhutam'a* verilen addır.[72]

11.

Son olarak, Andrew Lang'in[73] dikkat çektiği ilginç fenomen için bir açıklama çıkması ancak *a priori* bir duygu ve düşünce temelini var saydığımızda mümkündür. Bunlar elbette ki misyoner müdafilerin üretimi olan, Yaratılış'ın ikinci bölümünü kurtarmaya çalışan ama Yehova'nın 'günün serinliğinde bahçede' yürüyüşünden de modern bir utanç duyan 'ilkel bir tek tanrıcılık' hipotezini savunmuyor. Animizm, panteizm ya da başka bir doğacı din temelinden baktığımızda, hepsi tamamen muamma olarak kalan gerçeklere işaret ediyorlar ama en acımasız hipotezlerle bu gerçekleri bertaraf ediyorlar.

Konunun özü şudur; ilkel toplumların sayısız mitoloji ve

---

72 Adbhuta (ve ascarya) kelimesi, Almanca 'wunderbar' ve İngilizce 'awful' kelimeleri gibi çok önceden 'cismani', dini olmayan kullanımlar yüzünden basmakalıp ve sığ bir hale gelmemiş olsaydı numinous un Sanskritçe karşılığı olabilirdi.

73 Myth, Ritual and Religion, 1899. The Making of Religion, 1902. Magic and Religion, 1901. Ayrıca bkz. P. W. Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Myhthologien der austronesischen Völkers Vienna, 1910.

hikâyeleri, dini ritüeller ve kullanımlarda edindikleri başkalaşmış anlamların ötesine işaret eden unsurları ve bileşenleri barındırmaktadır. Bunlarda ilkel insanların pratikte neredeyse hiç ilişkide bulunmadıkları, kendilerine rağmen, diğer mitolojik imgelerden daha üstün, ulûhiyete has bir değer atfettikleri 'ulu tanrılara' dair imalar vardır.

Her zaman olmasa da bazen bu yüce dini deneyim imalarının mitin geçmiş yükselişinin çıktıları olduğunu ayırt edebiliriz. Karakteristik ve şaşırtıcı olan, etraflarını saran primitif dini yaşamın üzerinde, farklı bir yerde oluşlarıdır. Gerçekten de, misyonerlerin Hıristiyanlık inancını öğrettikleri yerlerde bu ulu ilahlar hemen Tanrı ile özdeşleştirilebilmiş ve öğretiyi pekiştirmiştir. Dönüş yapanlar, Tanrı'ya itibar etmeseler de ona dair bir bilgiye sahip olduklarını genellikle kabul etmişlerdir. Bu tür bir gerçek tabii ki bazen söz konusu topluluğun ileri bir tanrıcı dinle temasta bulunduğu zamanlardan beri süre gelen geleneksel etkileşimler üzerinden açıklanabilir: bu ulu varlıklara verilen isimler bazen bunu kanıtlıyor. Fakat fenomen, bu haliyle bile münferittir. Kelimenin tam anlamıyla yabancı, barbar bir batıl ortamda yaşayan 'yabanıllar', kendileri unutamayacak kadar maruz kalmasalar, gelenek olarak bile olsa dikkate almamış olsalar ve kendi vicdanlarında otoritelerini hissetmeseler bu nosyonları neden kabul etmiş, hatta neden akıllarında tutmuş olsunlar? Varlığını sürdüren bir gelenek teorisi bazen başvurulabilir olsa da bu teoriyi gerçekleri ihlal etmeden uygulamanın mümkün olmadığı çok fazla örnek var. Bu örneklerde bizi ilgilendiren şey varlığı sürdürmeden ziyade öngörüler ve önsezilerdir.

Belli tasarılar şekillendirmeye yönelik içsel ve makul bir eğilimin sürekli baskısı ve işleyişini düşünürsek, bu durum, en ilkel kültür ortamında yaşayıp yinede güçlü, içsel bir müzikal eğilime karşılık veren Çingene müzisyenlerin durumu kadar doğal karşılanmalıdır. Böyle bir varsayım olmazsa ger-

çekler çözümsüz bir bilmece olarak kalmaktan öteye geçmeyecektir.

Doğacı psikologlar diğer durumlarda olduğu gibi bu durumda en azından psikolojik açıdan ilgi çekmesi beklenen ve dikkatli bir gözlemle, yani insanın kendi içindeki dini algıya *öz-tanıklığıyla* kendilerinde de fark edebilecekleri bir gerçeği görmezden geliyorlar. Bu naif bir zihinde, kesinlikle, karışık bir zihinde olduğundan daha belirgindir. Ama çoğu insan bilerek ya da ansızın 'kiliseye kabul' törenine hazırlanırken geçirdikleri saatleri hatırladıklarında bunu kendi zihinlerinde de fark edebilirler. Fakat aklın 'kabul' ettiği şey uygun koşullar altında önsel bir kıpırdanış ve sanıyla kendiliğinden açığa çıkabilir. Diğer yandan, 'İlkel Tektanrıcılık' teorisini savunanlar da en az doğacı psikologlar kadar bu önemli gerçeği göz ardı ediyorlar. Nihayetinde üzerinde durduğumuz bu fenomen sırf tarihi geleneklere ve 'ilkel vahiylerin' sönük hatıralarına dayanıyor olsa, bu içsel öz-tanıklık önceden olduğu gibi ekarte edilebilirdi.[74]

74 Bu bölümü yakın zamanda yayınlanan kitabım Das Gefühl des Überweltlichen ile, özellikle VI. Bölüm: Das Werden eines Gottes ile karşılaştırınız.

_16_
'HAM' SAFHALARI

Türetilemez ve *a priori* sayılması gereken, sadece dini deneyimin daha gelişmiş formları değildir. Aynı şey, görüldüğü gibi din evriminin ilk basamağında duran ilkel, ham ve basit 'daemonik korku' duygusu için de geçerlidir.

Din kendi başlangıcında da oradadır: mitik ve daemonik deneyimin ilk aşamalarında işleyişte olan şey dinden başka bir şey değildir. Şimdi bu aşamaların ilkel ve ham özelliğini içeren koşullara değinelim.

(a)

İlkel halin öncelikli sebebi numinousun birkaç uğrağının kademeli olarak ortaya çıkışı ve birbiri ardına uyanışıdır. Numinousun tam içeriği gerekli uyarıcılar ve tahriklerin sırayla işe koyulmasıyla yavaşça ortaya çıkar. Fakat herhangi bir bütün tamamlanmadan ortaya çıkarsa, ilksel ve kısmi bileşenleri olan uğraklar ya da unsurlarda bir tuhaflık, bir anlaşılmazlık olur. Bu özellikle de, insan zihninde uyanan ilk şey olan din uğrağı, yani daemonik ürküntü için geçerlidir. Tek başına müstakil olarak göz önüne alındığında zorunlu ve doğal olarak dinden çok, dinin tersiymiş gibi görünmektedir. Eğer içeriğini oluşturan unsurlardan ayrıştırılırsa, dinle ilgili bir şey olmaktan ziyade ürkütücü bir kendi kendine telkin, kabile insanının psikolojik bir kâbusu gibi görünmektedir. Bu ilk aşamada insanoğlunun ilişki kurduğu doğaüstü varlıklar, bir tür zulüm fobisinin sebep olduğu marazi ve geri bir hayal gücünün yansıttığı karaltılar olarak ortaya çıkar. Bir iki araş-

tırmacının 'din'in şeytana tapınma ile başladığını ve aslında şeytanın Tanrı'dan daha eski olduğunu ciddi olarak düşünmediğini anlayabiliyor insan.

Dinlerin cins ve türe göre sınıflandırmanın zorluğu, numinousun farklı yönlerinin ve uğraklarının bu sıralı ve aşamalı uyanışına yorulabilir. Konuyla ilgilenen herkes farklı bir sınıflandırma ortaya koyuyor. Çünkü sınıflandırılması gereken bilgiler aynı cinsin farklı türleri gibi ilişkili değiller. Bütünün -dinin- analiz edilebileceği alternatif, sınırlı biçimler değil, 'sentezlenebileceği', inşa edilebileceği bileşenlerdir. Kendisini suyun üzerinde yavaş yavaş gösteren bir balina düşünün. Kavisli sırtı, kuyruğun ucunu, su fışkırtan başını cins ve türe göre sınıflandırmaya çalışmak yanlış olurdu. Bu fenomenleri anlamaya çalışmak, her birini kendi başına, parça olarak bütünle ilişki içerisinde incelemek gerekir

Parçalarının anlaşılabilmesi içinse önce bütün yönleriyle anlaşılması gereken bir 'bütün' söz konusudur.

(b)

İkinci olarak, ham safhaların 'ilkelliği', numinous hissiyatın ilk biçimini belirleyen ani, gelip geçici ve istikrarsız özellikten, sonuç olarak da 'doğal' hissiyatlarla karıştırılmasına ve birleştirilmesine sebep olan belirsizlikten dolayıdır.

(c)

Bir sonraki sebep, numinous bilincin ilk ve doğal olarak nesnelerle, olaylarla, ilkel yaşamın sıradan dünyasındaki varoluşlarla eşleştirildiği an ortaya çıkan değerlemedir. Bu nesneleri olaylar ve varlıklar benzeşim üzerinden numinous duyguyu harekete geçirir ve sonra kendilerine yöneltirler. Doğaya ve doğadaki nesnelere tapınma davranışlarının kökeni buradadır. Bu benzeşimler zamanla numinous duygunun baskısı altında 'spiritüelleştirilir' ya da topyekûn redde-

dilir. O zamana kadar mutlak aşkın gerçekliğe olan ilişkisiyle bu duygunun belirsiz içeriği bütünüyle ve esasıyla aydınlığa çıkmaz.

(d)

İlkel 'din'in hamlığını teşkil eden dördüncü faktör, din mania gibi görünen, numen, sarhoşluk ve coşkunluğun ele geçirdiği ve numinous duygunun yabanıl zihne hücum edip fanatizme götürdüğü kontrolsüz, hararetli haldir.

(e)

Bir diğer önemli faktör, belki benzeyen fakat gerçekte çok ilgili olmayan bazı deneyimler üzerinden yorumlandığında tabi olduğu yanlış şemalaştırmadır.

(f)

Sonuncu ve en önemli faktör deneyimin hatalı rasyonelleştirilmesi ve törelleştirilmesidir. Numinous duygunun rasyonel, törel ve kültürel önemle yüklenmesi zaman içerisinde olmuştur.

Bu faktörler numinous bilincin başlangıçtaki ilkel ve yabanıl karakterine açıklama getiriyor. Tekrar belirtmek gerekir ki içeriğinde 'daemonik ürküntü'nün ilk kıpırdanışı bile tamamen *a priori* bir unsurdur. Bu bağlamda, baştan sona 'güzel' estetik yargı ve kategorisi ile karşılaştırılabilir. Bir nesneyi 'güzel' ya da 'korkunç' bulduğumda zihni deneyimlerim kelimenin tam manasıyla çok farklı. Fakat iki durumda da, nesneye kendisini yorumlama iddiasında olan bir atıfta bulunuyorum. Bunu duyum deneyimi ile değil kendiliğimden spontane bir yargıyla yapıyorum. Sezgisel olarak nesnenin hissi niteliklerini ve uzamsal biçimini kavrıyorum, o kadar. Hiçbir duyusal unsur 'güzel' adını verdiğim *anlamın* nesneye uyduğunu, yani bu duyu-verinin 'güzel' *anlamına* geldiğini,

hatta böyle bir anlamın olduğunu bile sağlayamaz. 'Güzelin kendisi'ne dair belirsiz bir anlayışım, nesneye atıfta bulunmamı sağlayan bir sınıflandırmam olmalı. Aksi halde bir şeyin güzel olması imkânsızdır. Bu benzeşim sürdürülebilir. Güzelin verdiği zevk, safi keyifle benzer olsa da, belli niteliksel özellikleriyle ondan ayrıştırılabilir. Onun kaynağı kendisinden başka bir şey değildir. Dini ürküntünün safi korkudan farkı da budur işte.

'Ham' safha numen 'kendisini' gösterdikçe aşkınlaşır (yani anlayış ve hissedişe açık hale gelir). Buradaki önemli faktör rasyonel unsurlarla yüklendiği, aynı anda da algılanabilir ve anlaşılabilir olanlar alanına geçtiği süreçtir. Yine de, her zaman, sezgisel 'kavranamazlığın' unsurları numinous tarafta saklı kalır. Kendini açığa vuruş arttıkça daha da yoğunlaşır. 'Kendini açığa vuruş' *sadece* anlaşılabilir, kavranabilir olma demek değildir. Beraberinde getirdiği mutluluk ya da sebep olduğu heyecan, duygularla bilinir fakat anlayış buna karşılık gelen bir kavram bulamaz. Bilmek ve *kavramsal olarak anlamak*, birbirinden farklı şeylerdir. Hatta çoğu zaman karşılıklı olarak hariç ve zıtlardır. Numenin gizemli belirsizliği hiçbir şekilde bilinemezlikle aynı şey değildir. Şüphe yok ki, Luther için '*deus absconditus et incomprehensibilis*', '*deus ignotus*' değildi. Aynı şekilde Aziz Pavlus da 'anlayışı aşan' Huzuru 'bilir'.

_17_
A PRİORİ BİR KATEGORİ OLARAK KUTSAL

2.

Vardığımız noktada şöyle bir sonuçla karşılaşıyoruz. Karmaşık 'kutsallık' kategorisinin hem rasyonel hem de sezgisel unsurları aynı derecede *a priori* unsurlardır. Din, ahlâkın ya da erekbilimin, '*ethos*' ya da '*telos*'un hizmetinde değildir. Kaynağı faraziyelere dayanmaz. Hem sezgisel hem de rasyonel yönü, ruhun derinliklerinde bağımsız köklere sahiptir. Aynı *a priori* nitelik, dinin sezgisel ve rasyonel unsurlarının *irtibatında*, içre ve zorunlu birleşiminde de vardır. Din anlatıları, ikisinin aşamalı yorumunu, 'ilahi' olanın etik anlamla yüklenme sürecini sanki belitsel bir şeymiş gibi naklediyor. Bu durumda bu içre öz-kanıt kendi içinde bir problem olarak ortaya çıkıyor. Rasyonel ve sezgiseli birleştiren bu sentezin zorunluluğunun belirsiz, *a priori* bilgisini varsaymaya zorlanıyoruz. Bu, nihayetinde *mantıklı* bir zorunluluk değildir. Bir ahitin, yüce bir anlaşmanın, konukseverliğin, evliliğin kutsallığının, kabileye ve klana karşı görevlerin koruyucusu ve garantörü olan, yerel sınırları belli bir numenin, bir güneş tanrısının ya da bir ay tanrısının 'ham', yarı demonik karakteri bu zorunluluk üzerinden mantıklı olarak nasıl çıkarsanabilir? Buradan onun mutluluğu ve acıyı karara bağlayan, kabilenin işlerine dâhil olan, refahını sağlayan, kaderin ve tarihin yolunu çizen bir tanrı olduğu sonucuna nasıl varılabilir? Din tarihindeki bilgilerin en şaşırtıcısı, aslen korku ve terör kaynaklı varlıkların, tapınılan, acıyı ve mutluluğu tayin eden, ahlâkın, yasanın ve adaletin özünü ve kutsallığını barındırdığına inanılan tanrılara dönüşmesi nasıl omuştur?

Bütün bunların ortaya çıkışlarıyla beraber aksiyomların

en düzü, en açığı olarak görülmeleri nasıl olmuştur?

Plato'nun *Devlet*'inde Sokrates şöyle der: 'O halde Tanrı eyleminde de sözünde de bir ve doğrudur. Ne kendini değiştirir ne de diğerlerini aldatır...'. Adeimantos cevap verir: 'Sözlerin üzerine bunun böyle olduğunu ben de kabul ediyorum'.

Bu pasajda ilgi çekici olan şey, Tanrı kavramının yüceliği ve sadeliği, rasyonelleştirilmesi ve törelleştirilmesi değil. Sokrates'in 'dogmatik' tonudur. Bunu göstermekte hiç zorlanmıyor. Adeimantos tarafında şaşırtıcı olan ise, kendisine yeni olan bir gerçeği kabul etmesindeki tereddütsüzlüktür. Sadece Sokrates'e inanmakla kalmaz, kendisi de onun sözlerindeki hakikati görür. Bu, bütün *a priori* bilginin ölçütüdür. Yani, bir telkin ifade bulduğu ve anlaşıldığı anda, onun doğruluğunun bilgisi ilk elden bir sezinin kesinliğiyle zihne ulaşır. Burada Sokrates ile Adeimantos arasında geçen şey dinler tarihinde binlerce kez tekrarlanmıştır. Amos da, Yehova'yı kararlı, evrensel ve mutlak erdemin Tanrısı olarak ilan ettiğinde yeni bir şey söyler, fakat bu ne kanıtladığı ne de yetkililere müracaatla haklı çıkardığı bir yeniliktir. Amos burada *a priori* hükümlere, yani vicdanın kendisine başvurmaktadır. Bildirisine şahitlik eden vicdanıdır.

Luther de ilahi doğaya ilişkin böyle bir *a priori* bilgi ortaya koyar. 'Kahpe akıl'a kızgınlığı onu tam tersi anlamlar taşıyan sözler söylemeye sevk eder:

'Bu **a posteriori** *bir bilgidir; öyle ki, Tanrı'ya, O'nun yaptıklarına, yönetimine dışarıdan bakıyoruz. Tıpkı bir şatoya ya da bir eve dışarıdan bakıp sahibini hissetmeye çalışmak gibi. İçerideki a priori olanı, Tanrı'nın, kendinde, kendi özünde ne ve nasıl bir varlık olduğunu henüz insan aklı keşfetmeye yetmedi. 'Kutsal Hayalet'in açık ettikleri hariç hiç kimse O'nun hakkında zerre kadar bir şey bilemez ya da söyleyemez. '*

Luther burada insanın 'ev sahibini' *a priori* olarak 'hissetmek' ya da saptamak zorunda olduğu gerçeğini gözden kaçırıyor. Fakat diğer bölümlerde kendisi genel insan aklının 'Tanrı'nın kendinde ya da özünde' ne olduğuna dair birçok doğru bilişe sahip olduğu gerçeğine olanak veriyor:

'Atque ipsamet ratio naturalis cogitur eam concedere proprio suo iudicio convicta, etiamsi nulla esset scriptura. Omnes enim homines inveniunt hanc sententiam in cordibus suis scriptam et agnoscunt eam as probatam, licet inviti, cum audiant eam tractari: primo. Deum esse omnipotentem... deinde, ipsum omnia nosse et praescire, neque errare neque falli posse... Istis duobus corde et sensu concessis...'[75]

Burada ilginç olan kelimeler: *propriori suo iudicio convicta.* Bilişler ve salt 'içkin düşünceler' ya da doğaüstü bir şekilde işlenmiş nosyonlar arasında ayrım yapıyor. 'Düşünce' üretebilirler fakat 'ex proprio iudicio' kanaatler üretemezler. 'Cum autiant eam tractari' sözlerine bakalım. Tam da Plato'nun Adeimantos'unun az önce alıntıladığımız deneyimine karşılık geliyor.[76]

Misyonerlerin de sıklıkla maruz kaldığı aynı deneyimdir.

75 Luther, Wiemar baskısı, 18. 719: 'Doğal aklın kendisi, kutsal bir metin olmaksızın kendi muhakemesiyle ikna olarak bunu doğruluyor. Bütün insanlar, adını duyduğu anda bu inancı kalplerinde yazılı halde bulurlar ve doğruluğunu istemeseler bile kabul ederler: bir, Tanrı her şeye kadirdir... ikincisi, O, her şeyin bilgisine ve önbilgisine sahiptir, hata yapmaz, aldatılamaz... Bu iki gerçek kalben ve ruhen tasdik edilir...'

76 Luther'e dair bu bağlamda en ilginç olan şey 'İman' üzerine söyledikleridir. Bu bölümlerde İman, ilahi gerçeğin anlaşılması için gerekli bir bilişsel yeti olarak tarif edilmektedir ve Anlayışın doğal yetileriyle karşılaştırılır. 'İman' burada mistiklerin bilgi teorisindeki 'Vicdan muhasebesi' ne, Augustine'nin 'içsel yol gösterici' (magister internus) sine ve Quaker'ların 'içsel ışığına' benzer. Bunların hepsi elbette ki 'aklın üstündedir' fakat içimizdeki *a priori* unsurlardır.

Bir kez bildirilip anlaşılınca, ilahi doğanın doğruluğu ve birliği düşünceleri, bildiriyi işitenin zihninde, eğer ki dini duygulara meyli varsa kısa sürede sabitlenir. Bunun sonucunda genellikle o zamana kadar taşıdığı dini geleneği, öğrendiği bu yeni anlama adapte eder.

Luther'in *Tabletalk* eserinden özellikle çarpıcı bir bölüm (Wei. 5.5820):

'Omnium hominum mentibus impressa est divinitus notitia Dei. Quod sit Dous, omnes homines sine ullaartium et disciplinarum cognitione sola natura duce sciunt,et omnium hominum mentibus hoc divinitus impressum est. Nulla umquam fuit tarn fera gens et immanis, quae non crediderit, esse divinitatem quandam, quae omnia creavit. Itaque Paulus inquit : Invisibilia Dei a creatura rnundi per ea f quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius virtus et divinit-is. Quare omnes ethnici eciveiunt esse Deum, quanturavis fuerunt Epicurei, quantumvis contenderunt, non esse Deum. Non in eo, quod negant esse Deum, simul confessi sunt esse Deum ? Nemo enim negare id potest, quod nescit Quare, etsi quidam per omnem vitam in maximis versati sunt flagitiis et eceleribus et non aliter omnino vixerunt, ac si nullus esset Deus, tamen nunqua'm conscientiam animis potuerunt eicere testantem et affirmantem, quod sit Deus. Et quamvis ilia conscientia pravis et perversis opinionibus ad tempus oppressa fuit, redit tamen et convincit eos iu extn-mae vitae spiritu'[77]

77 'Tanrı bilgisi Tanrı tarafından her insanın zihnine işlenmiştir. Doğanın rehberliğinde bütün insanlar Tanrı'yı sanat ya da bilimden bağımsız olarak bilirler. Bu ilahi bir yolla bütün insanların zihninde yazılmıştır. Her şeyi yaratan ilahi bir güç olduğuna inanmayacak kadar vahşi ve yabani bir insan topluluğu hiçbir zaman olmamıştır. Pavlus'un söylediği de budur: "Tanrı'ya dair görülmez şeyler O'nun yarattığı dünyada açıkça görülmekte, yaptıklarıyla anlaşılmaktadır. Ebedi kudreti ve Tanrılığı bile." Bütün Romalılar Epikür yanlısı olsalar da, Tanrı yok deseler de, bir Tanrı olduğunu biliyorlardı. Onu inkâr ederek Tanrı'nın varlığını itiraf etmiş olmuyorlar mıydı? Hiç kimse hakkında bir şey bilmediğini

Tibetliler ve Afrikalılar arasındaki misyonerler bu tür deneyimlerini anlatırlar. Hem dindeki *a priori* faktörler genel sorununa, hem de Tanrı tasarısındaki rasyonel ve sezgisel unsurların zorunlu bağlaşımlığı *a priori* bilgisine ışık tutması bakımından bu deneyimleri bir araya toplamak ilginç olabilirdi. Din tarihinin kendisi bunun şahididir. 'Numina'yı törelleştirme süreci, ilkel dini yaşamın geniş alanlarında eksik ve yetersiz olmuş olabilir fakat her yerde izlerine rastlamak mümkündür. Dinin, hamlıktan çıkıp daha ileri safhalara geçtiği her yerde bu sentez işlemi gerçekleşmiş ve gitgide daha da pozitifleşerek süregelmiştir. Hayali tanrı figürlerinin ne kadar farklı tarihlerde ortaya çıktığını, evriminin ne kadar çeşitli ırk ve iklim ortamlarında, sosyal ve siyasi koşullarda sürdüğünü göz önüne alırsak bu daha da çarpıcı bir hal alıyor. Bütün bunlar insan ruhundaki evrensel ve zorunlu olarak gizil olan *a priori* faktörlerin varlığına işaret etmektedir. Sokrates'in sözlerini, Adeimantos gibi naifçe ve spontane olarak, doğruluğunu kendimiz gördüğümüz bir aksiyom gibi kabul edersek, bu faktörleri doğrudan kendi dini bilincimizde bulabiliriz: 'Tanrı eyleminde de sözünde de bir ve doğrudur.'

Dinlerin tarihi gelişiminde, *a priori* ikeleri takiben rasyonel unsurlar sezgisel unsurlarla bir araya gelince bunların 'şemalaştırılmasını' sağlar. Bu sadece, 'kutsalın' bir bütün olarak rasyonel yönünün, bir bütün olarak sezgisel yönüyle ilişkisi için geçerli değil, detaya bakıldığında iki yönün yapıtaşları için de geçerlidir. *Tremendum*, numinousun ürküten ve iten uğrağı, adalet, irade ve törel olmayanın dışlanması gibi rasyonel tasarılar aracılığıyla şemalaştırılır.

---

inkâr edemez. İnsanlar hayatlarını en büyük günahları ve suçları işleyerek Tanrı yokmuşçasına yaşasalar da zihinlerinden Tanrı'nın varlığını teyit eden vicdanlarını asla söküp atamamışlardır. Kötülük ve sapkınlık bir süreliğine vicdana ağır bassa da son nefeslerinde gelip onları mahkûm eder'.

Bu şemalaştırma, Kutsal Kitap ve Hıristiyan öğretisinin bildirdiği 'Tanrı'nın kutsal Gazabı'na dönüşür. *Fascinas*, numinousun çeken ve cezbeden uğrağı, doğruluk, merhamet, sevgi tasarılarıyla şemalaştırılır ve Rahmet'e dönüşür. 'Zıtların uyumuyla' kutsal Gazap'la birleşen bu terim, anlam akımından çok zengindir ve içindeki numinous tel Mistisizmle çınlar. *Mysteriosum* uğrağı, İlaha yöneltilen bütün rasyonel atıfların *mutlaklığı* ile şemalaştırılır. Burada beliren -'gizemli' ve bütün rasyonel atıfların *mutlaklığı* arasındaki- uyuşma ilk bakışta Gazap ve Rahmet hususlarında ortaya çıktığı kadar net olmayabilir. Fakat çok kesin bir uyuşmadır. Tanrı'nın rasyonel atıfları yaratılmışa yöneltilen benzer atıflardan göreceli değil mutlak oluşuyla ayrıştırılabilir. İnsan sevgisi dereceli ve görecelidir. İnsan bilgisi ve doğruluğu da öyledir. Öte yandan, Tanrı'ya dair kavramsal her şey mutlaktır. Atıfların içeriği aynıdır; onları Tanrısal atıflar olarak ayrı tutan *biçim unsurudur*. Fakat böyle bir biçim unsuru aynı zamanda da 'gizemli olandır': Önceki sayfalarda gördüğümüz gibi, 'bütünüyle öteki' yöndür. İki şeyin bu sade uyuşumuna, 'gizemli olana' ve rasyonel atıfların mutlaklığına bir şey daha eklemek gereklidir. Bizim anlayışımız sadece göreceli olanı kapsayabilir. Öte yandan mutlak olan, bir yere kadar düşünülebilir fakat enikonu tasarlanamaz. Kavrayışımız dâhilindedir fakat idrakimizin ötesindedir. Bu durum tek başına 'mutlak' olanı 'gizemli' yapmasa da 'gizemli olanın' gerçek bir şemasını oluşturur. Mutlak olan bizim anlayış gücümüzü aşar; gizemli olan ise tamamen dışındadır. Mutlak olan, anlayışımızın sınırlarını, aşina olduğumuz niteliksel karakteriyle değil biçimsel karakteriyle aşar.

Diğer taraftaki, kavramların tamamen dışında, biçim, nitelik ve esas bakımından tek kelimeyle ve 'bütünüyle öteki' olanla aynıdır. O halde 'gizem' uğrağında, 'ürperti' ve 'büyülenme' uğraklarında da olduğu gibi sezgisel unsurla rasyonel

şeması arasında kati ve gelişime olanak sağlayan bir uyuşum vardır.

Sezgisel unsurlarının sürekli canlı aktivitesiyle bir din 'rasyonalizm'e geçmekten korunur. Rasyonel unsurlarının doygunluğuyla fanatizm ya da gizemciliğe batmaya, ya da en azından bunlarda ayak diremeye karşı korunur ve medeni insanın dini olma vasfını taşır. Hem sezgisel hem de rasyonel unsurların bir arada bulunduğu, sağlıklı ve güzel bir uyum içerisinde olduğu seviye, dinlerin kademesini ölçme imkânı sağlar. Bu kıstası uyguladığımızda Hıristiyanlığın diğer dinlere üstünlük sağladığını görüyoruz. Açık ve net kavramlarının, duygularının ve deneyimlerinin berrak binası, rasyonelin daha derininde bir yerde duran bir temel üzerine inşa edilmiştir. Sezgisel yön temeli oluşturuyor olsa da, malzeme ve kurulum Hıristiyanlığın mistik derinliğini saklı tutar, dine Mistisizmin derin tonlarını ve gölgelerini kazandırır. Fakat salt mistisizme büründürmez. Böylelikle Hıristiyanlık, unsurlarının doğru oranlarla birleşimi ile mutlak klasik bir biçim ve itibar kazanır. Karşılaştırmalı din çalışmasında dürüst ve önyargısız yerli yerinde bir incelemeyle bu gerçeği bilinçli olarak kabul edebiliriz. O zaman, insanın başka alanlarla benzeşimler gösteren ruhani yaşamının ilk kez Hıristiyanlıkta üstün ve benzersiz bir olgunluğa eriştiğinin ayırdına varırız.

_18_
'KUTSAL'IN GÖSTERGELERİ VE 'KEHANET' YETİSİ

Duyuların ötesinde bir gerçekliğe inanmak başka bir şey, onu deneyimlemek başka bir şeydir. 'Kutsal'a dair fikir sahibi olmak başka bir şey, onun, fenomenal dünyaya aktif olarak karışan, işler bir gerçeklik olarak bilincinde olmak başka bir şeydir. Bütün dinlerdeki temel kanı ikinci söylediğimizin de ilki kadar mümkün olduğudur. Dinde kesin olan bir şey vardır ki kutsal ve mukaddes gerçeklik, sadece vicdanın ve inancın sesiyle, Ruhun kalpteki 'sakin, hafif fısıltısıyla', duygularla, içe doğuşlarla ve özlemle değil, aynı zamanda belli durumlar ve olaylarla, ilahi doğanın doğrudan dışta açığa çıkışıyla da sabittir. Din dili, kutsalın kendini açığa vurduğu bu belirti ve göstergelere 'işaret' adını verir. En ilkel dinlerden beri insanda kutsal hissini uyandıran, harekete geçiren ve aktifleştiren her şey işaret sayılmıştır. Hâlihazırda incelediğimiz faktörler bu türdendir -ürkütücü, yüce, güçlü, müthiş, akla sığmaz, gizemli şeyler, alamet ve mucizelerdir. Fakat gördüğümüz gibi bunların hiçbiri gerçek anlamda 'işaret' değil, dini hissiyatın kendinden uyanmasını sağlayan durum ve fırsatlardır.

Bu sonuca vardıran, hepsinde ortak olan, fakat 'kutsalın' sadece bir benzeşimi olan bir unsurdur. Kutsalın kendi doğasındaki gerçek görünümünün yorumunun kutsal kategorisinin, ona dışarıdan benzeyen başka bir şeyle karıştırılması olduğunu gördük: özgün bir *'anamnez'* olmadığını, kutsalın kendi otantik doğasında özgün bir kabulü olmadığını da gördük. Gelişimin ileri safhalarında daha doğru dini muhakemelere varıldığı noktada kutsala dair bu yanlış kabullerin

reddedildiğini, yetersiz ya da önemsiz bulunarak kısmen ya da tamamen saf dışı bırakıldıklarını tespit ettik. Muhakemenin diğer bir alanında, estetik anlayışında tamamen paralel bir işleyiş vardır. Anlayış henüz olgunlaşmamışken, güzel fikri ya da ön fikri kıpırdanmaya başlar. Hâlihazırda mevcut, belirsiz, *a priori* bir güzellik anlayışından doğmak durumunda olan, aksi halde ortaya çıkması mümkün olmayan bir ön fikirdir bu. Bu ham anlayışa sahip insan, otantik güzelliğin berrak 'farkındalığından' yoksun olduğu için karmaşaya düşer, aslında güzel olmayan şeyleri güzel addedip, güzele dair bu belirsiz, muğlâk kavrayışı *yanlış uygular*. Kutsalın muhakemesinde olduğu gibi burada da yanlış hükmün altında yatan ilke soluk bir benzeşimdir. Şeyde, hatalı olarak güzel varsayılan unsurların gerçek güzellik ile yakın ya da uzak bir benzeşimi vardır. Anlayış geliştikçe kişi sözde güzeli reddeder doğru muhakeme yapabilecek kabiliyete erişir. Yani içinde var olduğuna inandığı güzelliğin dışa vurduğu nesneye güzel deme durumuna geçer.

Kutsalı görünür olanda *gerçek* anlamda fark edebilme yetisine kehanet diyelim. Böyle bir yeti var mıdır? Eğer varsa doğası nasıldır?

'Doğaüstücü' teoriye göre mesele aslında basit. Kehanet, insanın, doğa kanunlarıyla açıklanamayan, 'doğal' olmayan bir durumla karşılaşması gerçeğinde yatar.

Meydana geldiğine göre de bir sebebi olmalıdır. 'Doğal' bir sebebi olmayacağına göre, (söylediklerine göre) doğaüstü bir sebebi olmalıdır. Bu kehanet teorisi, katı kavramların net bir biçime sokularak öyleymiş gibi sunulduğu, somut, rasyonel bir teoridir; kehanet yetisi ya da kabiliyetinin, kavram ve göstergede yansıtma yetisi, *anlayışı* olduğunu iddia eder. Burada aşkın olan, eldeki önermelerle, başka herhangi bir şey kadar mantıklı ve net olarak tanıtlanmaktadır. Bu bakışa karşı, bir olayın doğal sebeplerden kaynaklanmadığı ya da

doğa yasalarıyla çelişkide olduğuna inanmamızın mümkün olmadığı iddiasını detaylı olarak tartışmak gerçekten lüzumsuz olur. Din algısı, bütün dinlerdeki en hassas, en hayati uğrağın, ilahiyatın keşfinin, böylesine metalaştırılmasına, içinin boşaltılmasına karşıdır. Bu noktada, kanıt ve tanıt baskısı, mantık ve muhakemenin yanlış uygulanışları dışarıda tutulmalıdır.

Bütün kavramsal teorilerden bağımsız olarak kendiliğinden harekete geçen, ruhun derinliklerinden gelen içsel kabul, özgürlük ve hür bir onay gerektirir. 'Doğal bilimler' ya da 'metafizik' durum farklı olsa da, en azından olgunlaşmış din algısı böylesine hantal, somut entelektüel açıklamaları geri teper. Bunlar rasyonalizmden doğar ve tekrar rasyonalizmi doğurur. Hakiki kehaneti sekteye uğratmakla kalmaz, içindeki duyguyu, mistikliği ve romantizmi hor görür. Kısacası, gerçek kehanetin, doğal yasalarla yaşanan bir şeyin bu yasalarla ilgisi ya da ilgisizliğiyle işi yoktur. Bir fenomenin -ister bir olay, ister bir insan isterse bir nesne olsun- cereyan etme şekliyle değil, ne *manaya* geldiğiyle, yani kutsalın bir 'işareti' olarak anlamıyla ilgilenir.

Kehanet yetisi ya da kapasitesi, 'testimonium Spiritus Sancti internum' (Kutsal Ruha içsel şahitlik) isminin derinliklerinde saklı kaide dilinde bulunur. Kaide noktasında Kitabın 'Kutsal' olarak kabulü gereklidir.

Ön biliş yetisi ön bilişle kavranıp takdir edildiğinde, bu isim birçok açıdan en doğru tanımdır. Buradaki konumuz bu değil. Tartışmamızın doğasına uygun olarak dinsel olmaktan ziyade psikolojik bir ifade kullandık.

Bu bağlamda, 'kehanet' yeni, teolojik bir keşif değildir. Schleiermacher, *Discouses upon Religion* (1799) adlı yapıtında, Jacob Friedrich Fries 'Ahndung' ('seziş', tahmin, içe doğuş) doktrininde, Schleiermacher'ın meslektaşı ve Fries'ın öğrencisi De Wette, kehanet yetisini kullanmışlar, ona teolojide bir

temel oluşturmuşlardır. De Wette tarihte ilahi olanın kehanetine 'yeryüzündeki ilahi hükmü seziş' ismi altında özellikle gönderme yapmıştır. *Discourses*[78] adlı eserinin düzenlemesinde Shleiermacher'ın keşfini uzun uzadıya tartıştım. *Kantisch-Fries'sche Religionphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* adlı eserimde de Fries ve Wette'de geçen 'Ahndung' teorisine daha net açıklamalar getirdim. Konunun daha iyi izahatı için bu iki eseri incelemenizi öneririm. Burada öğretinin öne çıkan özelliklerine değineceğim.

Schleiermacher'ın temas ettiği şey, nesnelerin doğada ve tarihte bulunduğu haliyle engin bütünselliği ve gerçekliği karşısında dalınan derin *tefekkürdür*. Zihin, 'evren' izlenimi karşısında derin teslimiyete büründüğünde, deneysel gerçekliğe katışıksız bir ek olarak duran şeye ilişkin seziş ve hissedişleri (Anschauungen ve Gefühle) deneyimlemeye ehil hale gelir. Bu fazlalık dünyanın ve kozmik sistemin bilim için giyindiği formunda teorik bilişle anlaşılamaz ama *sezgi* yoluyla gerçekten kavranabilir ve tecrübe edilebilir ve sadece 'sezgilerle' biçimlenir. Ve ardından bunlar kesin formülasyona ehil, belgeli beyan ve savlarda şekil bulurlar. Bu formülasyonların kuramsal savlara benzeşimi vardır fakat anlaşılan değil hissedilen karakterleriyle onlardan net bir biçimde ayrılırlar.

Mecazen kavranan anlamlarının imasıdır bunlar. Katı anlamda 'öğreti beyanı' olarak kullanılamazlar. Ne bir sisteme sokulabilirler ne de kuramsal hükümlerin aksiyomları olarak kullanılabilirler. Bu seziler sınırlı ve yetersiz olsalar da tartışmasız *doğru*durlar. Schleiermacher bu kelimeden hoşlanmasa da, bunlara kesinlikle *biliş* adını vermek gereklidir. Derin düşünce mahsulü olmasalar, duygunun sezgisel çıktısı olsalar bile bilişler *bilme* kipleridirler. Geçici olanın içinde ve ötesinde, ona nüfuz eden bir Sonsuzun bir anlık göz kırpışını, deneysel olanın içinde ve ötesinde, onu aşan zeminini ve

78 Adı geçen eser s. 53.

anlamını ima ederler. Ehemmiyet ve sır dolu bir Gerçekliğin *işareti, ipucudurlar*. Schleiermacher kendi kullandığı 'öz sezi' ve 'his' kelimelerinin yerine 'bazen 'ahnden' (ön biliş, işaret) teriminden faydalanır. Kehanet ve 'mucize' bilgisini dini bir 'işaret' bağlamında açıkça birleştirir.

Schleiermacher, deneyimin doğasını açıklarken, örnekler vererek nesnesini aydınlatmaya çalıştığında çoğunlukla daha yüce bir TELOS, nihai, gizemli ve kozmik bir sebeplilik iması izlenimi verir. Burada, 'Ahndung' yetisini 'dünyanın nesnel teleolojisini' öngörme yetisi olarak tanımlayan Fries ile hemfikirdir. De Wette, daha bir açık sözlülükle aynı şeyi söyler. Fakat Schleiermacher'da bu rasyonel unsur her halükarda sonsuz bir gizeme, kozmosun aklın ötesine geçen temeline dayanır. Deneyimin anlamını daima açığa çıkardığı ikircikli, kararsız tavırda açıkça görülür bu.

O'na göre bu deneyim, yasayla evrensel bir uyum -erek açısından yorumlanabilir rasyonel bir nitelik- içerisinde değildir, yasanın şaşırtıcı bir 'istisna'sıdır der ve anlayışımızı aşan bir anlam arayışına girer.

Bu tür bir öngörüye hiçbir entelektüel, diyalektik tahlil ya da açıklama getirilemez. Getirilmeye kalkışılsa bile bu öngörüye has özellik o açıklamayı yıkar. Bunun yerine, en yalın benzeşim için estetik açıklamalara dönmek zorundayız. Burada Schleiermacher'ın var saydığı muhakeme yetisi (Urteilsvermögen) kesinlikle Kant'ın Üçüncü Eleştiri'sinde analiz ettiği, mantıklı açıklamaya karşı, antitez bağlamında, estetik açıklama olarak sunduğu o 'Muhakeme gücü'ne (Urteilskraft) aittir. Ancak buradan, bu şekilde varılan belli birkaç yargının *içerikte* 'anlayış' yargısı olması gerektiği sonucunu çıkaramayız. Kant'ın 'estetik' ve mantıklı yargı arasında yaptığı ayrım, 'estetik' yargı yetisinin 'estetik' kelimesinin dar bağlamında, yani güzele ilişkin olarak, 'estetik' nesneleri yargılama anlamına gelmiyordu. Asıl amacı sadece ve genel anlamda duy-

guya dayalı yargı yetisini, söylemsel, kavramsal düşünce ve çıkarıma, anlağa dayalı olandan ayırmaktır. 'Estetik' terimini duyguya dayalı yargıya işaret etmek için kullanmaktadır. Mantıklı yargının aksine, duygusal yargı net entelektüel bir şemaya göre değil, hisle belirlenebilen, aksiyom olarak açık bir şekilde *izah edilemeyen*, belirsiz, muğlâk ilkelere göre çalışılabilir. Kant, duyguya dayalı bu belirsiz, muğlâk yargı ilkelerine işaret etmek için bazen bir ifade daha kullanır: 'açık-edilemez' ya da 'açıklanamaz kavramlar' (unausgewickelte Begriffe). Burada ima ettiği anlam şairinkiyle aynıdır:

Und wecket der dunklen Gefühle Gewalt,
Die im Herzen wunderbar schliefen.[79]

Ya da şu dizelerdekiyle:

Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt bei der Nacht.[80]

Öte yandan, düşünsel eylemden kaynaklı yargılar, objektif geçerlilik, evrensellik ve zorunluluk iddialarıyla estetik yargılara benzerlik gösterir. 'De gustibus non disputandum' (zevkler tartışılmaz) deyişindeki yargının bariz öznel ve kişisel karakteri sadece şunu gösteriyor: farklı kültür ve olgunluk seviyesindeki anlayışlar önce kıyaslanır, sonra karşı karşıya

79 'Ruhumda uyuklayan
Tuhaf duyguları uyandırdı'
(SCHILLER: Der Graf von Habsburg.)

80 Aklın almadığı
Fikrin yetmediği şeyler
Geceleri dolanır durur
Göğüsteki dolambaçlı yollarda
(GOETHE: An den Mond.)

getirilir ve uzlaşma imkânsızlaşır. Fakat fikir birliği, beğeni konusunda bile, zevkin olgunlaşması ölçüsünde gelişir ve güçlenir. Bu sebeple, yukarıdaki deyişe rağmen, zevkin açıklanma ve düşünselleşme, sürekli gelişen takdir, eminlik ve kanî imkânı vardır. Dar anlamıyla estetik duygudan kaynaklı yargıya ilişkin bu bilgi doğruysa, 'tefekkür' kaynaklı yargı için de eşit derecede doğrudur. Bu yönde gerçek bir yetenek temelinde 'tefekkür' içsel bir pratikle gelişirken birinin hissettiği diğeri için 'açıklanabilir' ve 'anlaşılabilir' olabilir: bir insan kendini duygusal bağlamda gerçekten geliştirirken aynı zamanda diğerlerinin de aynı noktaya taşımaya aracı olabilir. Bu, 'tefekkür' alanında, makul kanıda tartışma ve kanaatin oynadığı role karşılık gelir.

Schleiermacher'ın büyük keşfini ifşası iki sorundan muzdariptir. Birini burada inceleyeceğiz, diğerini sonraki bölüme bırakacağız. Schleiermacher o halde derinlemesine düşünmeden naifçe bu 'kehanet' yetisini ya da kapasitesinin evrensel olduğunu var sayıyor.

Gerçek şu ki, Schleiermacher bu yetiyi aklın ve ruhun genel yetileri arasında saymakta, onu aklın en derin en özel unsuru olarak görmekte ve bu bağlamda – insanın izan sahibi olması koşuluyla- ona 'evrensel insan' unsuru demekte haklı olabilir. Fakat dini inanca sahip herkeste zorunlu olarak var olduğu anlamına geliyorsa bu yeti evrensel değildir. İnsandaki bu evrensel potansiyel herkeste eşit değildir. Genelde sadece özel, üstün yetenekli kişilerde açığa çıkar. Schleiermacher ilk 'Söylem'inde 'Mittler'ın (arabulucu) doğası ve fonksiyonunun ilginç seriminde bu konu üzerine kusursuz bir açıklamada bulunur. (Rasyonalizmin söylediği gibi) herkes değil, sadece 'sezgili' doğaya sahip insanlar kehanet yetisine sahiptir. 'Aşkın'a dair bir intibaya sahip olanlar modern sosyal psikolojinin söylediği gibi[81] karşılıklı etkileşimdeki homojen

81 'Dini korku', ilkel formunda ilk kez kıpırdanmaya başlayıp kendini

bireyler değil, bu özel insanlardır. İlk 'Söylem'inde öyle olduğunu ileri sürese de, Scheiermacher'ın, 'kehaneti' (yeniden) keşfine rağmen, gerçekten 'sezgili' bir doğaya sahip olup olmadığı tartışılır. Çağdaşlarından biri olan Goethe bu anlamda her bakımdan ondan ileridedir. Goethe'nin yaşamında sezgi gücü gizil değildir, bizatihi önemli bir yer tutar. *Dichtung und Wahrheit* 20. Kitap'ta ve *Eckermann ile Konuşmalar'da* [82] 'daemonik' terimine verdiği anlamda da benzersiz bir ifade bulur. Kısaca değinelim buna.

Goethe'nin 'daemonik' nosyonundaki en belirgin özellik, 'algı'nın ötesine geçmesi, 'zekayı' ve 'aklı' aşması, sonuç olarak ta 'anlaşılamaz' ve ifade edilemez oluşudur:

'Daemonik akıl ve zekâyla açıklanamayan şeydir. Kendisine karanlığın tuhaf zamanlarını seçer. Berlin gibi yalın, sıradan bir şehirde kendisini gösterme fırsatı bulamaz. Şiirde baştan sona daemonik bir şey vardır. Özellikle de aklın ve zekânın yetmediği, dolayısıyla bütün kavramların ötesinde bir etkinliğe sahip olan cazibesinde. İyi Müzikte de böyle bir etki vardır. Nihayetinde Müzik her anlayışın erişemediği bir yerde durur ve hiçbir insanın açıklık getiremeyeceği çok büyük bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla ibadet müziksiz olamaz. Müzik insan üzerinde mucize etkisi yaratan en önemli araçlardan biridir.'

'Deamonik, vakalar yok mudur? (diye sorar Eckermann)' 'Kesinlikle vardır' diyor Goethe 've şüphesiz akıl ve zekâyla açıklayamadığımız her şeyde vardır. Genel olarak, görünür veya görünmez vaziyette, doğanın her yerinde çeşitli biçimlerde mevcuttur. Hayvanlar âleminde tamamen daemonik bir karaktere sahip birçok ya-

---

düşüncelerde göstermeye başladığındaki en düşük gelişim aşamaları için bile bu böyledir. Bunun kökenini kolektif olarak işleyen bir grup ve kitle fantezisine dayandırmanın kendisi aslında başlı başına bir fantezidir. Ve bu teorinin ürettiği sonuçlar ileri sürdüğü düşünceler kadar saçma ve tuhaftır.

82 Bkz. Goethe'nin Samtliche Werke, ed. Cotta, 15. cilt s. 124; Eckermann, Gesprache mit Goethe, ed. A. V.d. Linden, II. Kısım s. 140.

ratık vardır. Birçoğunda da daemonik işleyişin bazı yönlerine şahit oluruz.'

Burada numinousun keşfettiğimiz uğraklarının nasıl sade bir biçimde cereyan ettiğini görüyoruz: tamamen sezgisel olan, kavramlarla anlaşılamaz, gizem, büyü, ürküntü ve kudret unsurları. Hayvanlar âleminde 'daemonik' ifadesi bize Eyüp'ü ve 'leviathan'ı hatırlatıyor. Başka bir açıdan Goethe'nin görüsü, Eyüp'ün 'myterium' görüsüne erişemiyor. Eyüp'ün kitabındaki uyarıyı görmezden gelmesi ve 'mysterium'a rasyonel algı ve anlayış standartlarını ve insani kavramları uyarlamasıyla, sezgisel olan, Goethe'de anlam ve anlamsızlık arasında, saçma ve makul arasında, insan amacını destekleyen ve köstekleyen arasında bir çelişkiyi içermektedir. Fakat bazen onu şu sözleriyle *bilgeliğe* yaklaştırır:

'Schiller ile yakınlaşmamı sağlayan koşullarda daemonik bir şey vardı. Daha erken ya da daha geç tanışabilirdik. Ama tam da doğru zamanda tanıştık. Ben İtalya turumu bitirmiştim. Schiller felsefi düşüncelerinden yorulmaya başlamıştı- bu ikimiz için de ilginç bir şeydir.'

Hatta neredeyse tanrısala yaklaşır:

'Yaşamım boyunca bu tür olaylarla karşılaştım. İnsan böylesi durumlarda, açıklama gereği duymadan sadece hayranlık duyduğu yüce bir gücün (Einwirkung), daemonik bir şeyin var olduğuna inanıyor.'

'Daemonik' her haliyle bir 'kudret' ve 'kuvvet' ima eder ve coşkulu ve baskın kişiliğe sahip insanlara mührünü vurur:

'Napolyon' dedim 'daemonik bir adam.'

'Hem de nasıl' diyor Goethe, 'o kadar ki bu anlamda hiç kimse onunla kıyaslanamaz. Son Büyük Dük de öyle bir adamdı. Sınırsız, aktif bir güç ve huzursuzlukla doluydu.'

'Mephistoteles de 'daemonik' özellikler taşımıyor mu?'

'Hayır, o çok negatif. Daemonik kendini tamamıyla pozitif ve aktif insanlarda ortaya çıkarır.'

Dichtung und Wahrheit'da (s. 126) bu tür numinous şahsiyetlerin yarattığı etkiyi daha iyi betimliyor. Özellikle şu pasajda bizim 'tremendum'umuzu 'ürkütücülük' ve 'baskınlık' benzeri bir unsur olarak öne çıkarıyor:

'Bu daemonik yön, bir insana egemen olduğunda, en ürkütücü haliyle ortaya çıkıyor. Bunlar illaki, maneviyat ya da doğal yetenekler açısından göz önünde olan insanlar değillerdir. Nadiren bunlara yöneltecek kadar iyi bir kalbe sahiptirler.[83] *Fakat bu insanlarda inanılmaz bir güç vardır ve varlıklar üzerinde, hatta elementler üzerinde bile çok ciddi etkiye sahiptirler. Böyle bir etkinin boyutunu kim bilebilir?'*

Ancak, faydalı olduğunda bile, böyle 'daemonik' bir insanın etkisi hayranlıktan ziyade şaşkınlık uyandırır. Sıradan bir temsilden ziyade çalkantılı bir kaçınılmazlıktır. Ve nereden bakılırsa bakılsın sezgiseldir.

Goethe'nin *Dichtung und Wahrheit* (s. 124) da antitez serilerinde tarif etmeye çabaladığı budur:

'... Kendini sadece çelişkilerde gösteren ve dolayısıyla da hiçbir kavramla ya da kelimeyle anlaşılamayan bir şeydi. İlahi bir şey olamaz, çünkü makul değildi; insani bir şey de olamaz, çünkü zekâdan yoksundu; şeytani değil, yararlıydı; rahmani değildi, çünkü haince eğlenirdi. Şans gibiydi, çünkü hiçbir amaca yönelik değildi. İlahi takdir gibiydi çünkü bağlantı ve birlik sergiliyordu. Etrafımızı saran her şeye nüfuz edebilirdi. Varlığımızın mübrem unsurlarını, zamanı daraltıp uzamı genişleterek kendi isteğine göre kullanıyor gibiydi. Sadece imkânsızla ortadaydı. İmkânlıyı ise ötelemiş, dışlamıştı.'

'Bu daemonik şey maddi olan ve olmayan her şeyde, en çarpıcı

---

83 Yani bunlar 'kutsal' değil 'numinous' insanlardır.

karşılığını da hayvanlar âleminde bularak görünür haldedir. Yine de en yakın ve mucizevî bağlamda durduğu yer öncelikle insandır. Onda, ahlâk düzenine karşı değilse de onunla kesişen bir üslubu vardır. Öyle ki dokuyu birlikte oluştururlar.'

Numinousun insan zihni üzerinde bırakabileceği olağanüstü güçlü etkinin daha açık bir anlatımı olamazdı. Bu etki münferit değil neredeyse alışkanlığa dönmüş tekrarlayan bir etkidir. Fakat bunun yanı sıra, Goethe'nin kehaneti, numinousu peygamberlerin algıladığı gibi algılamaz. Eyüp'ün yaşadıklarının seviyesine çıkmaz. Orada sezgisel gizem aynı zamanda doğa-ötesi, ciddi değere sahip ve kendi çapında kutsal olarak deneyimleniyor. O, bütün derinliğine karşın bu tür hikmetlere denk düşmeyen bir zihnin ürünüdür. Dolayısıyla sezgiselin yaşamın melodisine katılımı ona otantik harmonisiyle, tanımlanamaz bir melodi olarak değil, elle dokunur karmaşık bir yankı gibi gelir. Bu nedenle hakikatte kehanet olmasına rağmen o kendi deyimiyle 'pagan' Goethe'nin kehanetidir. Gerçekten de onunki gerçek anlamda ilahi ve kutsal seviyesinde değil, sadece, gelişkin dinin öncülü olan, daemonik düzeyde işleyen bir ön biliştir.

Bu ön biliş, bu tür safi 'daemonik' numinous tecrübesinin, iyi işlenmiş bir zihinde, ruha gerçek bir aydınlık ya da sıcaklık vermeksizin nasıl sadece şaşkınlık ve afallama gibi duygusal tepkiler oluşturduğunu açık bir biçimde ortaya koyuyor. Goethe bu 'daemonik' ön bilişi kendi gelişmiş ulûhiyet kavramına nasıl uyarlayacağını bilemiyordu. Eckermann sözü oraya getirdiğinde verdiği cevap tereddütlü ve kaçamaktı:

'"Demonik" dediğimiz işler, etkin güç ulûhiyet fikrine oturuyor gibi görünmüyor.''Sevgili oğlum' dedi Goethe, 'Ulûhiyete dair ne biliyoruz, bizim sınırlı algımız Yüce Varlığa dair ne tahminde bulunabilir? O'na bir Türk gibi yüz isimle hitap etsem, yine de yetmez, onun sınırsız sıfatlarının yanında hiçbir şeydir söylediklerim.'

Goethe'nin 'ön bilişinin' nispeten düşük seviyesini hariç

tutarsak, yine de içinde Schleiermacher'ın aklındaki şeyin kati bir örneğini bulabiliriz. Bunlar, ilahi olmasa da doğal dünyada ve tarihteki numinous şeyden bir şeyler taşıyan, içkin 'sezgisel' yetiye sahip kişilerce ileri boyutlara taşınan 'sezi ve hislerdir'. Bu ön bilişi çalıştıran temel ilkeler, Goethe'nin vereceği bütün örneklere rağmen tahayyül edilemez. 'Daemonik' nedir gerçekten? Bunun farkına nasıl varır? Kendini açığa vurduğu bütün biçimlerde onu bir ve ayna olarak nasıl tanılar? Bunlar Goethe'nin asla cevap veremeyeceği sorulardır. Kesin olan şu ki bu deneyimde ona rehberlik eden 'safi hissiyattır'. Yani, sarih ve aşikâr olmayan, müphem ve belirsiz *a priori* bir ilkedir.

_19_
ERKEN HIRİSTİYANLIKTA KEHANET

Son bölümde, Schleiermacher'ın kehanet düşüncesindeki iki kusurdan söz ettik. Bunların ilkine -bunun evrensel bir insani yeti olduğu yanlış kanısı- hâlihazırda değindik. Şimdi ikincisine eğilelim. O da şu ki, Schleiermacher'ın doğal dünya ve tarih bağlamında kehanet tarifinde hem sıcaklık hem de iç görü olmasına rağmen buna detaylı bir açıklama getirmiyor. Gelişiminin en elverişli en değerli nesnesine, yani *din* tarihine, özellikle de Kutsal Kitaba ve İsa'nın şahsındaki yücelimine ilişkin sadece silik izler sunuyor. Son söyleminde Hıristiyanlıktan ve İsa'dan vurgu ve önemle söz ediyor. Fakat İsa burada, *kusursuz* bir kehanet *nesnesi* olarak değil, sadece yüce tanrısal bir *özne* olarak geçiyor. Schleiermacher'ın '*Glaubens-lehre*' adlı eserinde de durum böyledir. Onda da İsa'nın ehemmiyeti 'bizi kendi Tanrı algısındaki güce ve kutluluğa taşıması' gerçeğinde veriliyor. Bu değerli bir düşüncedir, fakat Hıristiyanlığın İsa'ya atfettiği üstün değere, onun şahsında 'açığa vuran kutsiyet' oluşuna erişemiyor. Varlığında, hayatında ve yaşam tarzında his ve sezgiyle Tanrı'nın kendini açığa vuran gücünü ve varlığını gördüğümüz bir şahsiyet. İsa'nın şahsında ve yaşamında gerçek bir ön bilişe -kutsiyete doğrudan vakıf oluşa, 'seziye' ve 'hissedişe'- ulaşılıp ulaşılamayacağı, kısacası, 'kutsalın' O'nda tecrübe edilip edilemeyeceği Hıristiyanlar için önemli bir sorudur.

Açıkçası bu meselede 'İsa'nın kendi bilincine' ilişkin girişilen yorucu ve imkânsız araştırmalardan yardım alamayız. Başka bir sebepten olmasa da, tasarrufumuzdaki kanıtlar,

ne nicel olarak yeterli, ne de böyle bir amaca uygundur. İsa, bildirisinin ve sözlerinin içeriği kendi değil, 'krallık', sonsuz mutluluk ve adalet, İncil'in ilk ve en anlaşılır yorumunda ise Tanrı'nın 'krallığının' 'iyi haberleridir.'

Kendisiyle ilgili söyledikleri bölük pörçük ve yeri geldiğinde söylenen sözlerdir. Ancak öyle olmasa bile, Kutsal Kitap'ta İsa'nın tabiatına dair detaylı bir teori bulsaydık da bu neyi kanıtlardı? Koyu dindarlar, kendilerinden övgüyle bahsetmeye sıklıkla başvururlar ve çoğunlukla kendilerine ilişkin bu açıklamaları iyi niyetli ve samimidir. Diğer anlatılardan daha çok tabi olunan şey, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin dünyevi ve yerel bağlamda kendilerine dair anlatıları, ortamın konuşmacıya sağladığı mit ya da dogmadır. Peygamberin, kâhinin ya da mürşidin bütün bu malzemeyi kendisine dair bir şeyler anlatmak için kullanması kendilik bilincinin yoğunluğunu, görev bilincini, inancını, iman ve riayete çağrısını gösterir. İçsel bir çağrıya kulak veren bir insanda bunlar doğal karşılanmalıdır. Bahsettiğimiz sezgisel 'ön biliş' her ne kadar bütünlük içerisinde olsa da peygamberin kendisi hakkında söylediklerinin bir sonucu olamaz. İnsanlarda, makamına inancı uyandırabilir ama kendiliğinden, burada kutsal olan bir şey var hissini uyandıran özel deneyime yol açmaz. 'Biz onu duyduk ve biliyoruz ki o gerçekten İsa Mesih' (Aziz John 4:42).

Şüphe yok ki bu itiraf kendiliğinden, gerçek bir ön bilişin sonucudur. En azından İsa'nın ilk müritleri için bunu söyleyebiliriz. Aksi takdirde Kilise'nin ortaya çıkışını açıklayamazdık.

Hıristiyan toplumunun ortaya çıkışı için gerekli olan, onun karakteristik özelliklerini oluşturan, ayakta tutan gücü, itici kuvveti ve emniyeti yalnızca bildiri ya da haber sağlayamaz. Hıristiyan Kilisesi'nin kökenleri fenomenine tek taraflı bir yaklaşımda bulunarak gerçekleri sadece akademik metot-

larla, günümüzün yapay medeniyetinin ve karmaşık zihniyetinin bayat fikirleri ve kör duyarlılığıyla sağlanan malzemeyi kullanarak yeniden inşa etmeye çabalarsak, bu olguyu yanlış algılarız. Bu metotlara ek olarak, orijinal ve gerçek dini toplulukların ortaya çıkışına dair, hâlâ mevcut olan canlı örneklerin de yardımıyla daha az soyut bir çerçeve çizmeye çalışmak faydalı olur. Bunun için, dinin kendisini bütün asli itki ve sezgi kalitesiyle, naif duygusal bir güç olarak gösterdiği yerleri ve zamanları araştırmak gerekir. Muhammedi ve Hindu dünyanın uzak köşelerinde buna hâlâ olanak vardır. Bugün bile Mogador ya da Marakeş sokaklarında ilk üç İncil'dekilere çok benzeyen garip sahnelere rastlamak mümkündür: orada burada, müritleriyle dolaşan, insanların yanına koştuğu, mucizelerini izlediği, ne yaptıklarını nasıl yaşadıklarını gözledikleri 'mübarekler' (gerçekten çok acayip insanlar!) vardır. Bu adamlara tabi olanlar, duruma göre sıkı ya da serbest bir bağlılıkla etraflarında toplanır. 'Logia', kıssalar ya da efsaneler oluşur ve birikir; yeni kardeşlikler doğar, ya da hâlihazırda var olanlar genişler.[84]

Fakat merkez, her zaman, yaşadığı sürece 'mübarek' sayılan adamdır. Bu oluşumların nedeni, bu insanların kişiliğinde daima var olan, yanında duranı etkileyen özel güçtür. Bilenler, bu 'kutsal adamların' yüzde doksan sekizinin düzenbaz olduğunu söylüyorlar ama elimizde hâlâ yüzde iki var ki hilebazlığa böylesine açık bir konuda, yüzdenin yüksek olmaması şaşırtıcı. Bu yüzde ikilik kesimin üzerinde durursak, dini bir topluluğun oluşmasının ardındaki gerçeğe

84 İlginçtir ki İncil'e getirilen eleştirilerin temel sorunu, yani 'Logia' derlemelerinin doğuşu bu toplumda bile hâlâ araştırılmamaktadır. Daha ilginç olanı, logia serilerinin 'Ata Sözleri', Muhammed'in Hadisleri ya da Fransisken efsaneleriyle yakın ilişkisi açıklığa kavuşalı çok olmadı. Çarpıcı diğer bir nokta, bugün, gözlerimizin önünde tamamlanan Rama-Krişna Logiasıdır.

Logia: İsa'ya atfedilen fakat Kutsal Kitap'ta geçmeyen sözler.

biraz daha ışık tutabiliriz. Konu şu ki, 'mübarek insan' ya da 'peygamber' daha en başta, müritlerinin deneyimine göre, 'sıradan insan'dan daha fazlasıdır. Yükseklerde bir yerlere, numene ait olduğu hissedilen, mucizevî ve gizemli varlıktır. Kendisinin böyle olduğunu o öğretmez. Onunla birlikte olanlar bunu yaşayarak görürler. Ham ve ilkel olsalar ve çoğu zaman kendini aldatmanın ötesine geçmeseler de bu türlü deneyimlerin güçlü bir biçimde hissedildiği durumlar, dini toplulukların oluşmasına sebebiyet verir. Çağdaş dini akımların bu türlü durumları, uzun zaman önce Filistin'de cereyan edenden çok uzak, yetersiz bir benzeşim sunarlar. Yine de, bu akımlar ancak insanların bazı insanlarda kutsallığa şahit olmaları sonucu mümkün olabiliyorsa, neden ilk Hıristiyan toplumu için de bu böyle olmasın! Tutarlı kayıtlardan edindiğimiz kadarıyla ilk toplumların bir bütün olarak birlik ruhu ve evrensel inanışı bunu doğrulamaktadır. İsa'nın ilk üç İncil'deki portresindeki küçük temaslar da bilhassa belli durumlarda bu gerçeği teyit ediyor. Bu noktada daha önce bahsettiğimiz hikayeleri örnek gösterebiliriz: Petrus'un yakaladığı balıklar (Luka 5:8), Kefarnahum'daki yüzbaşı (Matta 8:8; Luka 7:6) kutsalla doğrudan temas karşısında gösterilen kendiliğinden tepkileri örnekliyor. Bu bağlamda özellikle uygun olan örnek Markus 10:32 deki pasajdır:

'İsa önlerinde yürüyordu. Öğrencileri şaşkınlık içindeydi, ardından yürürken korkuyorlardı.'

Bu pasaj İsa'dan yayılan numinous etkiyi büyük bir yalınlık ve kuvvetle veriyor. Hiçbir betimleme sanatı bunu, ustalıkla söylenmiş bu birkaç anlamlı söz kadar iyi beceremez. Sonradan Yuhanna 20:28 de (Tomas'ın 'Rabbim ve Tanrım deyişi) bize, tersine, çok geniş kapsamlı, ilk inananların tecrübelerinin sadeliğinden çok uzakmış gibi gelebilir. Sırf içerdiği canlı duygu yüzünden Markus'taki bu pasaj bizi çok etkileyebilir. Yine de, Kristoloji'nin sonraki gelişiminin gerçek

kökenlerini içerir.

İsa'nın kendisini tanıyanlar üzerinde bıraktığı bu numinous etki İncil'de sadece anlatıcının amacına yönelik kullanımıyla, etkiden çok mucizeye odaklaşarak karşımıza çıkıyor. Bizim gözümüzde bunlar daha etkileyici. Anlatıcı için o numinous etki gayet tabii olarak doğal bir durumdur ve işin içinde mucize olmadığı için kayıtlara geçmemiş kim bilir daha nice benzer durumlar vardır.

İsa'nın daemonik âleme üstünlüğüne olan inanç, yaydığı numinous etki nedeniyle yakın çevresi tarafından istemsizce cinli, perili diye bilinmesi de bu bağlamda alınmalıdır. Ayrıca, müritlerinin zihninde, öğretilerinin değil bizzat yanında bulunuşlarının etkisiyle oluşan, kusursuz bir numinous etkiyle içinde bulunduğu cemaati temsil eden 'Mesih' olduğu inancı da öyle. Mesihliğine olan inancın ampirik karakteri Petrus'un ilk şahadetinde ve İsa'nın ona verdiği cevapta açıkça belirgindir. (Matta 16:15-17): 'Bu sırrı sana açan insan değil Göklerdeki Babamdır.'

Petrus'un şahadeti karşısında İsa'da şaşkınlığa düşer. Bu, öğreti ya da sevk etmeyle değil İsa'nın tesiri karşısında Petrus'un kendi *keşfiyle* gerçekleşmişti. Şahadet, hiçbir insanın öğretisinin işe yaramadığı, 'Göklerdeki Baba'dan başkasının öğretisinin kar etmediği, aracılık yapmadığı bir ortamda, zihnin derinliklerinde gerçekleşmişti.

Bu faktörün -doğrudan şahadet- zorunlu olduğunu söylemeye gerek yok. O olmadan, 'tesir' sonuçsuzdur. Hatta bir tesir oluşması bile söz konusu değildir. Dolayısıyla bütün 'İsa'nın tesiri' söylemleri, bu ikinci unsuru dikkate almadıkları sürece yetersizdir. Bu unsur, ruhta mevcut bulunan müphem ve belirsiz *a priori* biliş olan kutsalın, yani kutsal kategorisinin tecrübesi için elzem olan zihinsel bir yatkınlıktır. 'Tesir etmek' ya da 'tesir', tesir altında kalmaya muktedir bir şeyi gerektirir ki bu zihin değildir. Hele ki kendi içinde sadece bir

'tabula rasa' ise. Kelimeyi burada kullandığımız zengin manasıyla aslında 'tesir' ile yalnızca Duyumcu teoride duyum algısının fiziksel çıktısı olan ve algının fiziksel izi ya da kalıntısı olarak tanımlanan 'tesir'i kastetmiyoruz. Birinin 'tesiri altında kalmak' kullandığımız bağlamda, o kişide özel bir şey fark etmek ya da bilmek ve karşısında naçiz hissetmektir. Ve tekrar belirtelim bu ancak insanın içinden gelen, dışarıya yönelip karşısındaki olguyla buluşan bir biliş, anlayış ve değerlendirme unsuruyla, yani 'içsellikle' mümkündür. Schleiermacher'ın dilinde 'öz sezi' kaynaklandığı 'ilham'la buluşmak üzere dışarı çıkar. Müziği sadece müzisyen anlar. Ondan başkası onun tesirini alamaz. Gerçek bir tesirin benzersiz her bir türü aynı şekilde benzersiz ve özgül bir 'yakinliğe' tekabül eder. Burada 'yakinlik' kelimesini özel bir meyil ya da eğilim, tesiri uyandıran nesneye yakınlık bağlamında kullanıyoruz.

'Nemo audit verbum, nisi spiritu intus docente.'[85] Tekrar güzel örneğine dönelim. Güzel bir nesne insanda ancak *a priori* olarak özel bir değerlendirme çerçevesi oluşturma potansiyeline yani estetik değerlendirme kategorisine sahipse güzeli ifade eden bir tesir yaratabilir. Böyle bir yatkınlık, sadece, 'güzel'in değerinin orijinal, ücra ayrımsaması ve kabulüyle anlaşılabilir.

Çünkü insan içinde buna sahiptir. Daha doğrusu, Eğitimle bunu fark etme kabiliyetine sahip olduğundan karşısına çıkan güzel nesnedeki güzelliği fark etmeye, bu nesne ile kendi içindeki gizli 'değer standardı' arasındaki ilişkiyi algılamaya muktedirdir. Ancak ve ancak bu yolla 'tesir'i alabilir.

---

85 Bkz Luther'in düşüncesi: sadece 'verbo conformis' Kelamı anlayabilir. Ayrıca bkz, Augustine, *Confessions*, 10. 6,20.

_20_
BUGÜNKÜ HIRİSTİYANLIKTA KEHANET

Erken dönem kilisesinin İsa'da kutsalı tecrübe edip etmediği sorusu - ki buna olumlu cevap veremeyiz- bugün tecrübe edip etmediğimiz sorusu kadar önemsizdir. İsa'nın hayatı, yaptıkları Hıristiyan kilisesinin koruduğu ve sunduğu haliyle bugün bizim için bir şey ifade ediyor mu? Bizce bir kehanet değeri ve gücü var mıdır? Yoksa inancımızı başkalarının makamı ve şahadeti üzerine kurmuş vaziyette ilk Hıristiyan toplumunun mirasını mı yiyoruz? İçimizde bahsettiğimiz o içsel algılama ve yorumlama gücü olmasaydı bu soruya cevap verme ihtimalimiz olmazdı. Ruhun şahadeti ancak kutsalı fark etmeye ve tepki vermeye olan zihinsel yatkınlık sayesinde mümkündür. Eğer ki bu olmadan, ilk müritlere bile İsa'nın tesiri ve ona dair bu anlayış mümkün değilse, Hıristiyan nesillerin aracılığını gerektiren hangi geleneğin bir faydası olabilir? Oysa zemini hazırlayan içsel 'şahadet' varsayımıyla -ki zorundayız- durum farklılaşır. Öyle olunca, İsa'nın yaşamına dair kayıtların bölük pörçük oluşunun, muhtelif belirsizlikler taşıyışının, efsanelerle içi içe geçişinin ya da üzerine Helenistik unsurların eklenişinin hiçbir zararı yoktur. Çünkü Ruh, Ruh'tan geleni tanır.

Bu içsel ilkenin – içimizdeki ruha şahadetin- yakinlik ve aşinalık ürettiğinin, yorumladığının ve ilettiğinin kanıtı olarak, uzak bir bölgedeki gözlem yeteneği yüksek bir misyonerden aldığım bilgiyi iletmek istiyorum.

Oldukça zor bir dilde, tamamen yabancı kavramlarla Emri bildirmenin yetersizliğinin bazen nasıl da derin ve içsel bir

kabulle zafer kazandığını görmenin oldukça şaşırtıcı olduğunu, en iyi sonuçların, bildiri sırasında dinleyenin kalpten gösterdiği kabulle olduğunu söylemişti misyoner. Aziz Pavlus sorununu anlamamıza ipucu sağlayan kesinlikle ve sadece bu olgudur. Kilise'nin zalimi olarak, İsa'nın ve kitabının varlığına ve anlamına duyduğu yakinlik ona azar azar, yavaş yavaş gelmiş olmalı. Fakat ruhu onu imana zorlamış ve Şam yolunda yenik düşürmüştür. Ona İsa'da açığa vurulmuş ebedi önem taşıyan bilgiyi öğretmiş ve Wellhausen gibi bir eleştirmeni, İsa'yı hiç kimsenin Pavlus kadar derinden ve tamamıyla anlamamış olduğunu itiraf etmeye sevk etmiştir.

Eğer şimdi, İsa'nın kutsiyetinin ve onda kutsalı deneyimlemenin halen mümkün olmasını ve inancımızı pekiştirmesini bekliyorsak, en başka kabul etmemiz gereken bir şey var. Onun başat edinimi ve niyeti kendi deneyimimizle doğrudan anlaşılabilir ve kabul edilebilir. Böylelikle o doğrultuda benzer bir dolaysızlıkla onun kutsallığının 'tesiri' oluşabilir. Burada daha en başta ortadan kaldırılması gereken bir zorlukla karşılaşıyoruz. Şöyle ki: Bugün İsa'da ve Hıristiyanlıkta bulduğumuzu düşündüğümüz şey, temelde İsa'nın gerçekten yapmak istediği ve ilk inananların onda bulduğu şey miydi? Diğer bir deyişle, Hıristiyanlığın gerçekten tarihsel evrime olanak sağlayan ama özünde değişmez kalan, kendisine ait bir 'kaidesi' var mıdır ki bugünkü Hıristiyanlık ilk inananların inancıyla karşılaştırılabilsin ve aynı seviyede tutulabilsin?

Hıristiyanlık gerçek anlamda İsa'nın dini midir? Yani, bugün, belirli inanç ve düşünce içeriğiyle, bütün tarihsel azametiyle diğer dinlerden üstün duran, bütün gücüyle insanların vicdanını ve yüreğini hareketlendiren, itham eden ya da hayır bahşeden, cezbeden ya da reddeden, Hıristiyanlık olarak bildiğimiz din, özünde ve esasında, İsa'nın sahip olduğu, dünyanın ücra bir köşesinde, Celile'de, kalpleri kıpırdaşan küçük bir insan grubu içinde 'kurduğu' sade, mütevazı

dinle ve inanış şekliyle aynı mıdır? Kabul etmek gerekir ki, o günlerden bu yana, en azından rengi ve biçimi ciddi anlamda değişmiştir. Aşırı değişimlere ve dönüşümlere maruz kalmıştır. Fakat evrime ve gelişime elverişli bütün göstergelerinin ardından bir ve aynı kalan, ebediyen değişmeyen bir öz, daima ayakta kalan bir 'ilke' var mıdır ki? Bu bir evrim ve gelişim, hatta sadece sürekli dönüşüm meselesi midir yoksa birinin sapkınlık, birinin vekâlet, bir diğerinin basit bir tarihi gerçeklik olarak gördüğü farklı bir akış mıdır?

Bugün büyük bir 'dünya dini' olarak karşımızda bulduğumuz Hıristiyanlık, iddiası ve vaadi ölçüsünde, şüphesiz gerçek anlamda bir Kefaret dinidir. Bugünkü karakteristik fikirleri Selamet, 'dünya' âleminden, dünyaya bağımlı varoluştan, hatta neredeyse varlık oluştan, Tanrı'yla aradaki mesafeden ve karşıtlıktan ve günaha kulluktan ve günahın cezasından kurtuluş, uzlaşma ve şefaat, sonuç olarak rahmet, af, yeniden doğuş ve yeniden var oluştur. Onu farklı şahadetlere, kiliselere ve mezheplere bölen kırılmalara rağmen bu kavramların hepsi Hıristiyan dünyasına ait genel kavramlardır. Hıristiyanlığı kusursuz bir 'kurtuluş dini' yapan, düalist özgürlük ve esaret antitezleriyle Doğu'nun büyük dinlerine eşit seviyeye yerleştiren özelliklerdir.

Bu dinlerden kefaret zorunluluğu ve kurtuluş bağışı iddiası ile onlardan aşağı tutmayan hatta bu kavramlara verdiği önemle ve içlerinde bulduğu anlam zenginliğiyle onların üstüne çıkaran özelliklerdir. Şüphe yok ki bu unsurlar bugünkü Hıristiyanlığın temel 'kaidelerini' ve 'özünü' barındırmaktadır. 'Sormamız gereken soru sadece şu: Eskide kalan, oluşumu İsa'nın başarısı olan, 'İsa peygamberin o sade dini'nin 'kaidesi' aslında, zihinsel ve duygusal içeriğin zenginliği miydi?

Bu soruya olumlu cevap verirken Tanrı'nın krallığına gönderme yapan Hıristiyanlığın kaidesiyle örtüşen bir kıssaya değinmek istiyoruz: hardal tanesiyle ondan büyüyen ağacın

hikâyesi. Bu kıssa yenilenmeye ve değişime işaret eder. Ağaç, tohumdan farklıdır. Değişim, başkalaşım, dönüşüm ya da 'epigenez' değil, gerçek bir 'evrim' ve gelişimdir. Potansiyelden aktüele geçiştir.

İsa peygamberin dini aşamalı olarak bir kefaret dinine dönüşmüş değildir; bütün tasarımı ve meyliyle ilk başlangıcında da kati surette bir kefaret dinidir. Kilise'nin sonradan sahip olduğu teolojik terimlerden o zamanlar yoksun olsa da, 'kurtarıcı' karakteri açık ve görünürdür. İsa'nın mesajını neyin belirlediğini, tarihsel olarak lüzumsuz olan şeyleri bir yana bırakarak mümkün olduğunca az ve öz biçimde anlamaya çabaladığımızda karşımıza sadece iki kilit unsur çıkıyor: (1) İlki, İsa'nın mesajında, öylesine bir aksesuar babında değil İncil'in temelini oluşturacak şekilde *Tanrı'nın krallığı* duyurusu vardır. Bu, ta en baştan beri onun görevinin öne çıkan özelliğidir. (2) İkincisi, mesajda Farisiliğe bir reaksiyon ve bununla bağlantılı olarak da İsa'nın bir çocuğun affedildiğindeki hali ve tavrını taşıyan dindarlık ideali vardır. İki nokta da temelde, sonradan Hıristiyanlığın belirli 'kurtarıcı' öğretilerinde ayrı ayrı formüle edilen her şeyi içermektedir: Rahmet, Seçilim, Kutsal Ruh ve Yeniden Canlanma.

Bunlar zımnen de olsa ilk inananlar tarafından en az sonraki Hıristiyanlar kadar içtenlikle tecrübe edilmiştir. Buna daha detaylı bir açıklama getirelim. Gelişkin din biçimlerini incelerken bir 'kurtuluş dini'nden bahsetmek bazılarına lüzumsuzluk gelebilir. Tüm bu türden dinler için özerkliğini kazanıp kendini bağımlı 'dünyevi' huzur idealinden kurtardığında ister gizli olsun ister aleni, kendi içinde genel olarak 'selamet' kelimesiyle tasarlanabilen kutluluk idealleri geliştirir. Bu 'selamet', Upanişad-Panteizm inanışından başlayarak sadece suret itibarıyla negatif olan fakat bilinçte hissedildiği haliyle son derece pozitif Budist Nirvana mutluluğuna kadar, Hindu dinlerinin evriminin bilinçli olarak meylettiği hedeftir.

Neredeyse bizim asrımızla aynı zamanlarda başlayarak Mısır, Suriye ve Ön Asya'dan büyük bir coşkuyla uygar dünyaya yayılan 'selamet dinlerinin' hedefi de budur. Dahası, karşılaştırmalı dinler çalışmasında ince bir hassasiyetle aynı 'kurtuluş' meylinin Fars dinine biçim veren eskatologyada da işleyişte olduğunu görmek mümkün. İslam da selamete dair bir özlemi içerir. Ama burada 'selamet' sadece Cennet saadetini 'ummak' değildir: İslam'daki en hayati unsur 'İslam'ın kendisidir. Yani Allah'a teslimiyet, sadece iradenin O'na teslimiyeti değil, aynı zamanda 'Allah' la bir olma halidir. Bu bir özlem ve çaba nesnesidir ve zaten 'selamete ermiş' bir ruh halidir. İnsanı sarhoş eden bir vecit haline sokup mistik bir taşkınlığa taşır.

Fakat 'kurtuluş' fikri bütün büyük dinlerin temelinde var olsa da, hem yoğunluk hem safiyet açısından en kusursuz olduğu yer, bir inanç ilkesi, arzu nesnesi ve armağan olarak 'Tanrı'nı Krallığı'dır.

Bu inanış, eski İsrail'de siyasi kaygılardan doğduktan sonra, zaman içerisinde böyle gerçek bir olgu üzerinde yükselip nihayetinde de aşkın bir anlama mı taşınmıştır, yoksa en baştan beri onu şekillendirmek ve geliştirmek üzere iş başında olan otantik dinsel sebepler mi vardı? Bunun çok önemi yok. Dini itkinin kullandığı malzemenin öncelikle tinsel değil dünyevi bir doğası olduğu göz önünde tutulursa bunları tartışmak yersizdir. Kurtuluş düşüncesini özgürlüğe kavuşturan, yukarı ve ileri itimle gelişime yönlendiren bu itkinin durmak bilmeyen hareketliliği ve sürekli ısrarıdır. Onu karakteristik kılan ve içindeki esas varlığı en iyi biçimde açığa vuran budur. Bu safi *kurtuluş isteğinden*, beklenen, aşkın ve 'bütünüyle öteki' bir 'hayrın' ön sezilişinden ve öngörülüşünden başka bir şey değildir. Diğer dinlerde peşinden koşulan 'kurtuluşa' benzeyen fakat Hıristiyan deneyiminde bulunan Krallığın Efendisi'nin Brahma, Vişnu, Ormuzd, Al-

lah ya da yukarıda belirttiğimiz gibi Nirvana, Kaivalyam Tao ya da diğer formlardaki Mutlak'tan üstünlüğü ölçüsünde o dinlerdeki kurtuluştan daha ulvi bir 'kurtuluştur'. Bundan ötürü, kitapta belirtilen kefaret en ilkel ve basit formlarında bile hem Tanrı tarafından yerine getirilmesi beklenen hem de hâlihazırda zaten tecrübe edilen bir kurtuluştur. İlk açıdan, Tanrı'nın Krallığı'nın vaadi, ikincisinde ise O'nun, Kutsal Kitap aracılığıyla inananın ruhuna işlenen babalığının mevcutta hissedilişidir. İlk Hıristiyanların bunu tamamıyla yeni ve duyulmamış bir şey, muhteşem bir haber olarak algıladıklarını İsa'nın 'Yasa ve Peygamberler Yahya zamanına kadar sürdü: o zamandan bu yana Tanrı'nın Egemenliği müjdeleniyor' (Luka16:16) sözlerinden anlıyoruz. Yahya peygamber de bir 'Tanrı Krallığı' müjdelemişti fakat 'Yasa ve Peygamberler' sınıfına dâhil ediliyordu.

Bu yeniliği en doğru haliyle ve net bir biçimde tarif etmek için, eğer zaten olmasalardı Pavlus'un sözlerini icat etmek gerekirdi (Romalılar 8:15):

'Çünkü sizi yeniden korkuya sürükleyecek kölelik ruhunu almadınız, oğulluk ruhunu aldınız. Bu ruhla Abba, Baba diye sesleniriz.'

Pavlus burada, eski dinden tamamen koparak ve yenisinin kaidesini ve esasını mükemmel bir şekilde yakalayarak konunun tam özüne dokunuyor. Bu 'kaide ve esas', Celile nehrinin kıyısındakiler için de aynıydı, bütün Hıristiyanlık tarihi boyunca da aynı kaldı. Bu yeni kaide ve esasla Günaha ve Cezaya, Yasaya ve Özgürlüğe ve *prensipte* 'Yargı', 'Yeniden Doğuş', 'Diriliş' ve Tanrı'nın evlatlarının özgürlüğüne yeni bir bakış getirmiştir. Emir kendisini duyanları çağırdığında, bunların ya da benzer ifadelerin oluşturdukları doktrinlerin ve temel düşüncelerin görünür hale gelmesi kaçınılmazdı.[86]

86 Bu yolla sonradan ortaya çıkan 'dualistik' ya da 'gnostik' akımları da anlayabiliriz. Ya da en azından nasıl mümkün hale geldiklerini görebiliriz. Marcion gibi bir adam aşırı bir 'İsacı' olduğu kadar aşırı bir 'Pavluşçuydu'da.

Böylelikle bugün anlıyoruz ki İsa'nın eseri hem geleceğe dair bir umut olarak hem de onun Tanrı'sına ve Tanrı'nın Krallığı'na iman uyandıran hâlihazırda mevcut bir tasarruftur.

O halde Kehanet, İsa'nın eseriyle ilişkili olarak bizde de, zamanda ondan bu kadar uzakta duran bizlerde de nasıl uyanıyor? Nasıl oluyor biz de 'kutsalın açığa vurmuş hali' olarak tecrübe edebiliyoruz?

Kesinlikle kavramsal bir kural uyarınca, gösterge ve kanıtla değil. Herhangi bir kavramsal ölçüt sunamayız buna: 'X ve Y unsurları bir araya getirildiklerinde ortaya bir vahiy çıkar.' Bir 'ön bilişten', 'sezgisel bilişten' söz etmemizi sağlayan işte bu imkânsızlıktır. Bu deneyim ispatla değil zihnin kendini koşulsuzca nesnenin 'etkisine' bırakmasıyla, içten *tefekkürle* gelmelidir. Bu amaç doğrultusunda İsa'nın mesajında var olan her şey bu insanın resmiyle ve yaşamıyla birleştirilmeli ve bir bütün olarak düşünülmeli.

Onun mesajını, kendisini hazırlayan İsrail ve Yahuda dininin tarihindeki uzun ve harika gelişimi bağlamında ve belirgin bir farklılık taşımalarına rağmen nihayetinde tek bir akışta birleşen çeşitli gelişim kollarının etkileşimi olarak bakmak gereklidir. İncil'in içerdiği 'ifa' unsurları ile Musevi ortamla oluşturduğu zıtlığa borçlu olduğu çekim ve itici gücün hak ettiği önem de hesaba katılmalıdır. Ayrıca, etkinin tam olması için sezgisel yöne, ağın dokusuna, başka hiçbir yerde İsa Mesih'in ki kadar açıkça hissedilemeyecek olan deneyimin garip atmosferine eğilmek gereklidir. O günün insanları üzerindeki gel git etkisinin İsa'daki dünyanın kurtuluşunu bağlayan tinsel bağlamı nasıl gözle görülür biçimde açığa çıkardığı, aynı zamanda, Eyüp'ün meselesinin binlerce kez daha şiddetli bir biçimde tekrarlandığı, gizemli bir şekilde artan muhalefeti ortaya koyması gözden kaçırılmamalıdır. Burada gördüğümüz sadece erdemli bir insanın çilesi ve yenilgisi

değil insanlığın faydası için en büyük önemi taşıyan varlığın çilesi ve yenilgisidir. Kısacası, Golgotha semalarındaki bulut gibi asılı duran sezgisel ve mistik anlamla yüklüdür. Kendini tefekküre boğup bütün zihnini bütün bunların bileşik etkisine kararlılıkla açan herkes, ifade edilemez bir içsel standarda itaat eden her insan şüphe yok ki 'kutsalı fark etme', 'fanide ebediyi sezme' duygusunu yaşayacaktır. Eğer anlatmaya çalıştığımız maksatlı ve tarif edilemez unsurların, rasyonel ve sezgiselin karışımından ve karşılıklı nüfuzundan, ölümsüz, kutsal bir şey doğuyorsa, bu, İsa'da hiçbir yerde olmadığı kadar kudretli ve belirgindir.

Ve gerçekten söylemek gerekir ki biz yani sonradan gelenler daha kötü değil, hatta o zamanlarda yaşayanlara göre bu gerçeği görebilmek, anlayabilmek açısından daha da şanslıyız. İsa'yı, 'dünyanın ilahi idaresi zannı'[87] yoluyla fark etmek iki faktöre dayalıdır.

Bir tarafta, kehanet ve dinle yoğrulmuş süreciyle, son ürün olarak ortaya çıkan İsa'sı ile İsrail'in biraraya getiren, bütünleyen büyüleyici spritüel tarihi, diğer tarafta ise İsa'nın hayatını adadığı iş durmaktadır. İki durum dâhilinde de algı ve anlayış bugün bizlerde İsa'nın zamanında olduğundan daha kusursuzdur. Tarihsel kavrayışımızın daha keskin olmasının yanı sıra, uzak mesafeden bütünü daha iyi görebiliyoruz. Kutsal Kitabın ilk bölümünü oluşturan, İsa'ya kadar olan döneme ait, Eski Ahit adını verdiğimiz Yahudi dininin muazzam gelişimini tefekkür eden herkes Ebedi bir şeyin sürekli devinen, tamlığa iten varlığını hisseder. Bu etkiye karşı koymak imkânsızdır. Sahnenin, bütün hikâyenin tamamlanması için nasıl kusursuzca kurulduğunu ve o sahneyi dolduracak olan şahsiyetin muazzam endamını, Tanrı'ya olan emin ve tereddütsüz bağlılığını, sarsılmaz ve şaşmaz doğruluğunu, sır dolu, derin eylemlerindeki inanç sağlamlığını, manevi

87 De Wette'ye ait bir ifade. (s. 150)

coşkunluğunu ve mutluluğunu, mücadele, güven, teslimiyet, çile ve nihayetinde ölümünü düşünen herkes, şu kaçınılmaz sonuca varmalıdır: 'O tanrısal ve ilahidir, Kutsallığın kendisidir.' Eğer bir Tanrı varsa ve kendini açık etmeyi seçtiyse bundan daha iyisini yapamazdı.

Bu sonuca mantık yürütmeyle varılmıyor. Net olarak tasarlanmış aksiyomların bir sonucu değil bu. Saf hissedişin zorunlu, türetilemeyen yargısıdır. Yoruma olanak vermeyen bir öncülü takip eder ve direkt olarak, indirgenemez bir hakikat algısından kaynaklanır. Dini bir mana taşıyan sezgi bağlamında, gerçek bir ön bilişin cereyan etmesidir. Bu tür bir seziş, ilk ortaya çıkışının ardından, bizde de en az ilk inananlar kadar zorunlu ve erken dönem Kilise'nin kutsal kitap yorumu ve otoritesinden bağımsız olarak, İsa'nın Şahsına, Eserine ve Kelamına saygı uyandıran bir dizi yeni sezilere götürür. Bunları açıklamak ise teolojinin işidir. Genel olarak 'kutsal tarih'e, peygambere hazırlanışına ve İsa'nın 'Mesihliğinde' vücut bulmasına dair içe doğuşlar bunlardır.

Mesih, eski ahitte adı geçen peygamberin ve Zebur yazarının bütün dini yetkinliklerinin, ileride vaki olacak şeylere dair hareketlenmelerin ve akımların gerçeklik bulduğu, önceki bütün gelişim kollarının birleştiği, gerçek manası ve amacı olan bir toplumun evriminin nihayetlendiği, seyrinin tamamlandığı ve payına düşen tarihi görevin yerine getirildiği Varlıktır. Aynı kökenden gelen başka hissiyatlar da vardır: çilesinde ve zaferinde, kurtarış çabasında ve sevgisinde Tanrı'nın mührünü ve imzasını taşıyan İsa'da, Tanrı'nın betimlenişi ve arzını hissettiren sezi bunlardan bir tanesidir. İsa'yı, 'tek Sebep', tanrısal konumda anılan ve salahiyet verilen olarak, varlığı ancak Tanrı tarafından mümkün ve anlaşılır olanın, ilahi doğayı, insan suretinde tekrarı ve açığa vuruşu olarak tanımamızı sağlayan 'Oğulluk' konumu ise bir diğeridir. Başka bir konum ise, 'yeni ahit'in kabulü, İsa aracılığıyla uyum

ve uzlaşım, kurban ve ilahi rahmete teminat olarak Tanrı'ya hayatını adayışı ve teslimiyetidir. Son olarak ta 'koruyan' ve 'kollayan' Hakem olma konumudur. 'Cismani' ile 'Ruhani', yaratılanla Yaratan, günahla kutsiyet arasındaki uçurum yok olmaz. İsa'nın Müjdesi'nden gelen derin bilgiyle daha da büyür. Kendiliğinden cereyan eden ve 'kutsalın' açığa vurduğu duygu, Kutsiyete hem sığınma hem de aracı bulma halidir. İsa'da arabuluculuk ve hakemlik bulma dürtüsü kendiliğinden ifade bulma arayışına girer. Hatta İbrani dininde ve ilkel dinde olduğu gibi geleneksel bir kült ya da 'kurban' mistisizmi ile hazırlanmış ve desteklenmiş olmadığı hallerde bile. Diğer bir deyişle bu, numinous deneyimin baskısıyla ortaya çıkan doğal bir dini itkidir.

O halde bu tür önsezilerin Hıristiyan inancının öğretilerinde yer alması doğaldır: onlar zorunludurlar. Doğal karşılamadığımız şey, 'kehanet' kaynaklı ortaya çıkan özgür karakterlerinin yanlış yorumlanması, kutsal kitap yorumlarındaki ya da kaidelerdeki (genelde güvenilmez) 'zorunlu gerçekler'e dayandırılarak üzerine gereğinden fazla ahkâm kesilip teorileştirilmesidir.

Bu hata yüzünden, onların hakikatini ve aslında numinous algıya dair ifadelerin serbest salınımı ve deneme uçuşları olduğunu göremiyoruz. Çoğunlukla onlara mazur gösterilemez biçimde dini yönelimimizin merkezine oturtan bir önem atfediyoruz. Bu merkezi Tanrı'nın kendisinin deneyiminden başka bir şey işgal etmemeli oysaki.

Bu bağlamda, Mesih'in 'mucizeleri' diye adlandırılan fakat belki de Markus 16:20 deki gibi 'görülen belirtiler' demenin daha doğru olacağı şeylere dikkat çekelim. Konu sadece 'kutsalın açığa vuruşu' deneyiminin temelde bunlar üzerine dayalı olduğu gerçeği değildir. Gerçek 'ön bilişin' cereyan ettiği yerde, Mesih'in betimlenişindeki belli özellikler, ön bilişin zemini olmaktan ziyade teyidi olarak canlı bir anlam

kazanırlar. İsa'nın tasvirinde tespit edilen, doğa üzerindeki büyük etkilerinin işaretlerini kastediyorum. Dinler tarihi bunlara benzer pek çok örnekle doludur: İsrail'in büyük peygamberlerinde, kendilerine çağrılarından dolayı bahşedilen görüler ve kehanetler şeklinde görülür. Mesih'in yaşamında bunlar kusursuz bir biçimde yüce bir kudrete dönüşen, 'Tanrı vergisi yetenek' olarak tekrarlar. Bunlar, tanrısal oldukları, dolayısı ile de bedenimiz üzerindeki kendi irademiz kadar 'doğal' oldukları için 'mucize' değildirler. Ne var ki, sadece, Ruhun bütün varlığıyla bizzat arzı endam ettiği, ebedi amacı ve esası ile yakinen birleştiği ve gidebileceği en uç noktaya gitmek üzere özgür olduğu bir atmosferde cereyan ederler.

Son olarak şunu belirtelim ki en güçlü dinsel önsezi nesneleri Mesih'in Çilesinde ve ölümünde aranmalıdır. Onun vücuda gelişi, misyonu ve yaşam tarzının, sonsuz bir Sevgi İstencinin aksettiği bir tecelli olduğu düşünülürse, bu Sevgi ve İnanç, İsa'nın Çilesinde tümüyle anlam bulur. Çarmıh, tam manasıyla sadece 'Babanın' değil, 'ebedi Babanın (speculum aeterni Patris)', 'Kutsiyetin' aynasıdır.

Mesih'i, evvelki dinsel evrimin izlediği yolun tepe noktası ve özeti yapan şey kesinlikle budur. Onun yaşamı, çilesi ve ölümünde, Eski Ahit'in en mistik konusu klasik ve mutlak formda tekrarlanmaktadır: Yeremya ve ikinci Yeşaya'dan itibaren Eyüp ve Mezmurlara kadar gizemli bir şekilde sürekli yankılanan, *doğru olanın günahsız yere acı çekmesi* meselesi. Eyüp'ün kitabının 38. bölümü Golgotha'nın kehanetidir. Sorunun Eyüp'te ima edilen çözümü Gotgotha üzerine tekrarlanır ve aşılır. Çözüm, ulûhiyetin sezgisel veçhesinde yatmaktadır ve hâlâ bir çözümdür. Eyüp'te doğru olanın çilesi, Tanrı'nın aşkın gizemi ve 'öteliği'nin tecellisi olarak, derhal ve yakinen anlam bulur. Mesih'in Çarmıhı, ebedi gizemin baş harfi ise bu anlamın tamamlanışıdır. Burada rasyonel, sezgisel unsurlarla sarılmış, görünen görünmeyenle, ulvi aşk, nu-

menin en ürpertici 'gazabıyla' kaynaşmıştır. Mesih'in Çarmıhına 'kutsal' kategorisinin uygulanmasıyla Hıristiyan inancı, bütün dinler tarihindekilerden daha köklü ve canlı bir dini hissiyata hayat kazandırmıştır. Karşılaştırmalı din çalışmalarında, hangisinin daha kusursuz olduğunu belirlerken akılda tutulması gereken şey budur. Bir dinin din olarak değerinin ölçütü kültüre kattıklarında, 'aklın sınırları' ya da 'insanlığın sınırları' (sonuçta bu dine referanstan bağımsız olarak tespit edilebilir!) ile ilişkisinde bulunamaz. Bulunabileceği tek yer dinin esasıdır, yani kutsal tasarısında ve herhangi bir dinin bunu fark etme ölçüsünün derecesindedir.

Elbetteki, din algısını doğal karşılamaya hazır olmayan bir insanı ikna edecek safi dini duyguların değeri ve geçerliliğinin savunması olamaz. Bu noktada salt genel ispat, hatta ahlâki kanıtlar bile faydasız, belli sebeplerle kesinlikle imkânsızdır. Ayrıca, böyle bir kişinin kalkıştığı eleştiri ve çürütmeler de daha en başta anlamsızdır. Silahları, düşmanına erişemeyecek kadar kısadır. Çünkü saldırıyı yapan daima mücadele alanının dışındadır! Bu önseziler ve İncil'in anlatısının ruhu ve ana karakterinin etkisine verilen tepki rasyonel eleştiriye karşı bağışıklı olduğu kadar, kutsal kitap yorumlarının değişken sonuçlarına ve dini inançları savunan ilahiyat dalının zahmetli hükümlerine de dirençlidir. Bu önseziler, tüm bu saydıklarımız olmadan da mümkündür. Bizzat yaşanan, bireysel ön bilişten kaynaklanırlar.

_21_
TARİH VE DİNSEL *A PRIORI*: ÖZET VE SONUÇ

'Kutsal'ı bir taraftan *a priori* bir zihinsel kategori olarak araştırırken diğer taraftan da kendini dışa vurumunu inceledik. Burada amaçlanan karşılaştırma iç ve dış, genel ve özel dışa vurum arasındaki karşılaştırma ile birebir aynıdır. 'Aklı' (*ratio*), tarihe dayalı olgulara karşın zihnin kendine özgü kaidelerinden doğan bütün bilişi kapsayan bir terim olarak aldığımızda, söyleyebiliriz ki *a priori* bir kategori olarak kutsallık ile dışa vurumla kendini gösteren kutsallık arasındaki fark, 'akıl' (geniş bağlamda) ile tarih arasındaki farkla hemen hemen aynıdır. Salt geleneksel otoriteye inançtan uzak, bireysel tasdik ve içsel kabulden doğan (yani doğruluğunun kalben, aracısız bilinişi) her din, Hıristiyanlığın mükemmel bir biçimde yaptığı gibi, zihinde, bu bilişi bağımsız bir şekilde doğru olarak kabul ettirecek kaideleri ön koşul olarak var saymalıdır.[88] Fakat bu kaideler, 'deneyim' ya da 'tarihten' türetilmemiş *a priori* kadileler olmak zorundadır. Her ne kadar öğretici gelse de, 'tarihte' Kutsal Ruhun kalemi ile kalbe yazılmış olduklarını söylemek çok da manalı değildir. Yazanın, düzenbaz bir ruhun aldatıcı kalemi ya da antropolojinin 'kabilesel fantezisi' değil de 'Kutsal Ruhun' kalemi olduğuna inanmanın kanyağı nedir?

Böyle bir iddianın kendisi bile Ruh'un mührünü diğerlerinden ayırmanın mümkün olduğunu ve tarihten bağımsız

88 Bu kaidelere şahitlik etmek üzerinde tartışmış olduğumuz 'testimonium Spiritus Sancti internum'dur. Bu kesinlikle kendiliğinden ve öz garantili olmak zorundadır. Aksi halde ilkinin doğruluğunu kabul edecek başka bir 'Kutsal Ruh şahidine' gerek olmazdı.

olarak, Ruh'a dair *a priori* bir nosyona sahip olduğumuzu var sayar. Dahası, tarih de bir varsayıma sahiptir. Burada ele aldığımız aklın ve ruhun tarihi değil, tarihi tarih yapan, kendi yetkinliğine sahip, *olmaklığa*, yatkın olduğu, belirlendiği şey olmaya muktedir bir *quale* nin varlığı. Bir meşe ağacı, *olma* kabiliyetine sahiptir, öyleyse bir tür 'tarihi' vardır. Oysa bir taş yığını böyle bir olmaklığa ehil değildir. Bir yığın içerisindeki unsurlarda rastgele bir eklenti ya da kesinti, kaydırım ya da yeniden düzenlenim elbette ki anlatı biçiminde takip edilebilir fakat bu gerçek anlamda tarihi bir anlatı değildir. Elimizde sadece, yetenek ve yatkınlık kabiliyeti ile donanmış bir grup insanın sahneye çıkışının tarihi var. Eğer bir şey *olacaksa*, hali hazırda zaten bir şey *olmalı*. Kendine özgü bir yetkinliği, mizacı olmayan bir insanın biyografisinin yazımı acınası ve hayali bir iştir. Sadece, çeşitli arızi, sıradan oluşların kesişme noktası olarak kalır. Biyografi, bir yanda uyarım ve deneyimin etkileşimi diğer yanda yatkınlık ve doğal yeti olmak koşuluyla bireysel ve özgün bir şeyin ortaya çıktığı gerçek bir yaşamın gerçek hikâyesidir. Böylelikle ne salt bir açınımın sonucu ne de dışarıdan, an be an bir 'tabula rasa' üzerine yazılan salt etki ve izlenimlerin toplamıdır. Kısacası, zihinsel bir tarih önermek, kesinlikle vasıflı bir zihni ya da ruhu var saymak demektir. Dinler tarihini anlatmaya soyunmak, özel olarak dinsel nitelikle donanmış bir ruhu varsaymak demektir.

O halde, dinin tarih sahnesine çıkma sürecinde üç faktör vardır diyebiliriz. İlki, yatkınlık ve uyarım -ki insan zihninin tarihsel açınımının ilkindeki potansiyeli gerçekleştirir ve aynı zamanda biçimini belirlemeye yardımcı olur- arasındaki etkileşimdir.

İkincisi, bu yatkınlık sayesinde, tarihin bölümlerinin, hem kalite hem de seviye açısından edinilmiş dinsel deneyimin değişimi ile 'kutsal'ın göstergesi olarak teşhisidir. Üçüncüsü ise, diğer ikisini temel alacak şekilde 'kutsal' ile bilişte, hisse-

dişte ve arzulayışta kazanılmış 'kutsal' ile birliktir. O halde, Din, sadece, tarihin bir yandan kutsalı bilme yatkınlığımızı geliştirmesi diğer yandan kendisinin bizzat kutsalın göstergesi olması ölçüsünde, tarihin bir ürünüdür. Tarihsele karşın 'doğal' din ya da 'kalıtsal' din mevcut değildir.[89]

A priori bilgiler, herkesin *doğuştan* sahip olduğu değil, herkesin sahip olmaya *ehil* olduğu bilgilerdir. Ulvi *a priori* bilgiler – herkes sahip olma kabiliyetine sahipken- deneyimle sabittir ki kendiliğinden oluşmaz. Daha yatkın tabiatların aracılığıyla 'uyandırılır'. Buna bağlı olarak, evrensel 'yatkınlık' yalnızca, *algılama* yetisi ve *muhakeme ve tasdik kaidesidir*. Kişinin söz konusu bilgileri bağımsız olarak kendi başına üretme yetisi değildir. Bu ikinci bahsettiğimiz yeti, özel 'yatkınlığı' olanlara mahsustur. Bu 'yatkınlık' daha üst derecede ve güçte, farklı nitelikte bir evrensel yatkınlıktır. Aynı farklılık sanatta da mevcuttur: çoğunlukla salt kavrayış olarak görülen eğitimli estetik anlayışın yargı ve tepki yetisi, *sanatçı* düzeyinde icat, yaratıcılık, kompozisyon ve zekâ ürünü olarak ortaya çıkıyor. Örneğin beste yapmaktaki, salt müzik deneyimi kabiliyeti ile müziğin üretimi ve ortaya çıkışı arasındaki zıtlıkta görülen seviye ve güç farkı açık bir biçimde sadece derece farkı değildir. Din algısı alanı da buna oldukça benzerdir. Burada da çoğunluk sadece algı ve meyil bağlamında bir 'yatkınlığa', dinsel hakikati aracısız, özgürce kabul yeteneğine sahiptir.

'Ruh' yalnızca 'testimonium Spiritus internum' biçiminde 'evrensel' (sadece ubi ipsi visum fuit) dir. İlk aşama olan kavrayıştan türetilmeyen daha yüksek aşaması *peygamber*in alanına girer. Peygamber, din alanında, sanat alanındaki yaratıcı sanatçıya tekabül eder: O, Ruh'un kendisini 'içerden gelen ses'i duyma ve ön biliş gücü olarak gösterdiği insandır. İki durumda da yaratıcı bir güç söz konusudur. Fakat pey-

89 'Kalıtsal' ve a priori arasındaki fark için R. Otto, Religionsphilosophie, s. 42.

gamber en yüksek aşamayı temsil etmez. Onun üstünde ve ötesinde bir üçüncüyü, bir dışa vurum aşamasını düşünebiliriz. Tıpkı peygamberinkinin sıradan insandan türetilemeyişi gibi bu aşama da peygamberin aşamasından türetilemez. Peygamberin ötesinde, Ruh'un bütün bolluğuyla bulunduğu, şahsında ve yaşamında bütünüyle ön biliş nesnesi olan, Kutsiyetin kendisinde görünür hale geldiği kişiye bakabiliriz.

Böyle bir şahsiyet peygamberden ötedir. Oğul'dur.