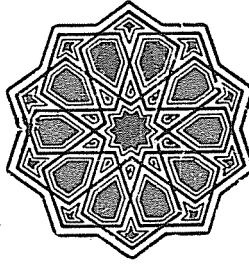


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXII



PAUL TİLLİCH*

J. Heywood THOMAS

Çev.: Doç. Dr. Mehmet DAĞ

I

PAUL TİLLİCH'İN HAYATI

XIX. yüzyılın son yılları, günümüzün belli başlı 3 teologu (ilahiyatçısı) olan Barth, Brunner ve Tillich'in doğuşuna tanık oldu. Paul Tillich 20 ağustos 1886 da Brandenburg bölgesinde bulunan Starzeddel köyünde lutheran bir papazın oğlu olarak dünyaya geldi. XIX. yüzyılda doğmuş olmasının önemini kendisi de belirtmiştir. Şüphesiz onun ilk yılları, sonraki hayatını derinden etkilemiştir. Bu etkiler çoğunlukla tezat halindedir. Tillich'in kendi ifadesine göre, yaşayışını annesinden tevârüs ettiği Rhineland mizâcı ile babasından aldığı Prusya mizâcının arasında sürdürmüştür. Babası pek muhafazakâr; dolayısıyla ona, geleneğe saygıyı öğretti. Annesi ise onun hayat dolu araştırmacı kafasının liberal olan maceracı eğilimlerini teşvik etti. Tillich, kırsal bölgede doğduğu için şehir dışındaki kırsal bölgelere karşı kuvvetli bir bağlılık duydu. Tabiata olan hayranlığı romantik damgasını hemen kabul edecek ölçüdedir. Liebrecht'in söylediğine göre "sadece bir ağaçtan söz etse onun romantik eğilimi hemen kendisini gösterir".¹ Tabiata karşı takındığı bu romantik tavrı güçlendiren, okuduğu Alman şairleri ve aynı zamanda ilk çocukluğunu geçirdiği sukûnet veren güzellikteki kasabalarda edindiği hayat tecrübesidir. Tillich'in de açıkça kabul ettiği gibi, bütün bunlar onun bir teolog olarak gelişimini etkiledi. Fakat bu, toprağa ve geçmişe olan bağlılık, onu bir gelenekçi (tradi-tionalist) yapma yönünde olsa bile bir başka etki de oldukça canlı idi. Toprak, hava, rüzgâr ve orman hakkındaki anıları yanında, garip bir

* Bu eser, "Makers of Contemporary Theology" serisi içinde yayımlanmıştır (Londra 1965).

1 W. Liebrecht, The Life and Mind of Paul Tillich, Religion and Culture içinde, New York ve Londra, Harper and S.C.M. Press, 1959, s. 7.

heyecân duyuran büyük şehir Berlin'i ziyareti ve orada geçirdiği gençlik yıllarının hatıraları da bulunmaktadır.

Paul henüz 14 yaşında iken, babasına Berlin'de bir görev verildi. Bu, onu çok memnun etti. Bu sırada özel bir lise'de okuyordu. 1904'de üniversiteye girerek, Berlin'de, klâsik öğrenimine devam etti. Üniversite'de Felsefe ve Teoloji okudu. Breslau Üniversitesinden Felsefe Doktorası ve Halle'dan da Teoloji serifikası aldı. 1912'de Brandenburg bölgesindeki Evangelical Lutheran Kilisesine papaz tayin edildi. İki sene sonra I. Dünya Savaşı çıktı ve papaz olarak orduya katıldı.

Savaş yılları, Tillich'in gelişmesinde pek önemli yıllardı. Onun en büyük ilgilerinden sanat ve siyasete olan ilgisinin doğuşu, bu yıllara kadar götürülebilir. Savaşın çirkin manzarası ve yıkıcılığı, onu teselli aramaya itti ve teselliye de resim yapmakta buldu. Resimler üzerinde çalıştı ve sanat tarihiyle ilgili olarak pek çok şey okudu. Bu faaliyeti, onun son savaş izni sırasında Berlin'i ziyaret ettiği ve orada Boticelli'nin yaptığı bir resmi gördüğü zaman, zirvesine ulaştı. Sanata olan bu ilgisi Tillich'in düşüncesini çeşitli yönlerde derinden etkiledi. Kendi sanat tecrübesi ve yorumu üzerindeki düşüncesinden din felsefesinin temel kategorilerini çıkardı. Yine bu husustu ki, onu bir kültür teolojisi üzerinde ilk olarak düşünmeye sevketti. Bir bakıma bir bütün olarak onun teolojisi kültür teolojisini ilgilendidir, çünkü bu çağdaş kültüre bilinçli olarak açıktır; fakat çağdaş kültürün özel yönleriyle ilgili olması şeklinde daha dar bir anlamda Tillich'in 1919 dan 1924 e kadar süren dersleri kültür teolojisi hakkındadır. Bu, onun savaş sonrası Berlin'de vukubulan geniş bir kültürel değişikliğe cevap verecek bir savunma teolojisi (apologetic theology) ortaya koyan girişimi idi. Fakat Tillich'in gelişimine savaş devresinin bir başka katkısı da, onun (eğer kelimeyi yerinde kullanıyorsam) sosyalizme yönelmesi idi. Batı cephesinde papaz olarak bir kaç ay geçirdikten sonra ulus çapındaki ezici tecrübenin ilk coşkunuğu kayboldu ve Tillich "savaşın süresiz olarak devam edip, bütün Avrupa'yı tahrip edeceğini"² hissediyordu. Ulusun açık bir birlik teşkil etmesi hayaldi. Daha da kötüsü, sınıf mücadelesinde kilise, hakim zümrelerin bir müttefiki sayılıyordu. Tillich her zaman toplumsal mücadeleye karşı sıcak bir ilgi duymuştur. O sırada da bunun açıkça ifade edilmesi gerektiğini, yoksa Hristiyan

2 Theology of Paul Tillich, s. 12.

rahiplerin toplumsal devrimin düşmanı sayılacaklarını gördü. Tillich dinî sosyalizmin ateşli bir savunucusu oldu. Orta sınıftan bir aileye mensup olduğu halde, kendisi burjuva olmadı; çünkü her sınıfla irtibattaydı. Böylece, çağdaşlarından pek çoğunun safdil ütopyacılığına katılmadığı halde, sosyalist hareketin reformcu amaçlarıyla cezbedildiğini hissetti. Böylece felsefede idealizmle Marxism arasında bir yer işgal ederken, problemler dünyasında Lutherçilikle sosyalizm arasında yer aldı. Kendisini Sosyalist Parti ile ilgili görmediği gibi, hiçbir zaman herhangi bir siyasî partiye mensup olmadığını da söyler. Buna rağmen, 1933'de Die Sozialistische Entscheidung adında Sosyalizmle ilgili küçük bir eser yayınladı. Daha sonra The Christian Century'nin başyazarı, bir makalesine 'Beyond Religious Socialism' (Dinî Sosyalizmin Ötesinde) adını verince, pek kızdı ve eğer peygamberin bildirisi doğru ise, o zaman dinî sosyalizmin ötesinde hiçbir şey olamayacağını belirtti. Marburg'da bir senelik (1924-1925) teoloji öğretmenliği dışında 1920'leri Tillich, Dresden, Leipzig ve Frankfurt üniversitelerinde felsefe öğreterek geçirdi. Marburg'da sadece bir yılını geçirdiği halde, bu şehir Tillich üzerinde izini bıraktı. Orada existentialismın XX. asırdaki şekliyle karşılaştı. Tillich tepkisini şöyle nitelendiriyor: "Karşı koydum, öğrenmeye çalıştım, onun (existansiyalizmin) verdiği cevaptan çok yeni düşünme yollarını kabul ettim." Bazı bakımlardan o, yeni bir düşünme yolu değildi; Tillich yine de üç şeyin kendisini bunun için hazırladığını kabul eder ki, bu üç şey, Schelling'i iyi bilmesi, Kierkegaard hakkındaki bilgisi ve hayat felsefesi ile kurduğu irtibattır. Muhakkak ki, onun Dresden'deki felsefe öğretmenliği felsefeyi öğrencileri için canlı bir konu yapmayı amaçlıyordu ve dersleri felsefe ile teolojinin sınırını ilgilendiriyordu. Felsefeyi kendisine meslek edindiği halde Tillich kendisini bir teolog addetti: "Ben bir teolog idim gene de teologum, çünkü bizim varoluşsal endişemiz sorunu ve Hristiyanlığın bildirisinin varlığa ait cevabı, benim ruhî hayatıma hâkimdir ve her zaman da hâkim olmuştur".³ Tillich'in teolojideki yakın ilgisi açıkça Karl Barth'ın öncülüğünü yaptığı yeni teolojiye yönelikti ve onun ilk eseri Barth'ın fikirleri ile doludur. Barth gibi, o da, zamanda olanla ezeli olan arasındaki sonsuz nitelik farkı, vahyin lüzumu ve ilahi vahyi beşer diliyle ifadeye çabışırken paradox'tan kaçınılamayacağı üzerinde ısrarla durur. Bununla birlikte, Tillich Barth'ı tamamıyla izlemeyecek kadar hür kafalı idi ve eseri giderek diyalektik

3 Theology of Paul Tillich, s. 10.

teolojiden keskin bir şekilde farklılık gösterdi. Onun Barth'ın teolojisinin eleştirisi 1935'de Journal of Religion'da yayınlanan What is wrong with The Dialectic Theology (Diyalektik Teolojinin Eksik Yönü) adlı makalesinde zirvesine ulaştı ve teolojinin gerçekte her çeşit diyalektiğe karşı olduğunu belirtti.

Yazılarında ve halka seslenen konuşmalarında Ulusal Sosyalizmi takbihinin bir sonucu olarak, Tillich, Frankfurt Üniversitesindeki kürsüsünü kaybetti. Niebuhr kardeşlerin çabalarıyla Amerika Birleşik Devletlerine göç ederek New York, Union Theological Seminary'de Felsefi Teoloji Profesörü oldu. Union Seminary'den Columbia Üniversitesine devamlı gidip geldiğinden, onun vücutça sağlam yapısı Morningside Heights'da herkesçe bilinmektedir. 1933'den 1955'e kadar New York'da öğretmenlik yaptı. 1955'de üniversite Profesörü olmak için Harvard'a geçti, Harvard'dan Chicago'ya gitti. Burada dershanelerden en büyüğünü yüzlerce öğrenci derslerini dinlemek üzere bir kez daha arzu ile doldürdü.

Onun akademik mesleğinin sadece büyük kısmı Birleşik Amerika'da geçmekle kalmadı, aynı zamanda, kitaplarından çoğunu da orada iken yayımladı. Onun büyük ürünü, 1963'de Systematic Theology'nin son cildinin neşriyle en yüksek noktasına ulaştı.

II

TİLLİCH'İN DÜŞÜNCEİ

Gördüğümüz üzere, Tillich çeşitli sahalarda faaliyet gösteriyordu. Bu nedenle hem bir filozof ve siyasî düşünür hem de bir teolog olarak değeri incelenebilir. Bunun, düşüncesinin herhangi bir bölümü gibi, felsefe ve siyâset nazariyesi sahalarında yaptığı çalışmalarını dikkate alması gerektiği halde biz daha çok Tillich'in teolojisini ele alacağız.

TİLLİCH'İN TEOLOJİSİNİN LİBERAL TEMELLERİ

Tillich'in teolojisinin liberal temelleri pek açıktır. Kendi ifâdesine göre, onun teolojisi bir savunma teolojisidir ve "felsefe ile sürekli bağlantısı içinde tamamlanacaktır".⁴ Onun teoloji sisteminin iki esası vardır:

⁴ Systematic Theology, I, Londra, Nisbet, ss. IX-X.

gelenek ve bugünkü durum. Bu sistem, birbirinden farklı iki ödeve yani a) Hristiyanlığın bildirdiği hakikatın ifadesine ve b) bu hakikatın her nesil için yorumuna hizmet eder. Geleneğe bağlılık, içerisinde teologun kendi teolojisini bulduğu özel duruma seslenen savunma ile tamamlanmadıkça katı, dar ve ilgisiz bir orthodoxluk olacaktır. Öte yandan eğer savunma teolojisi kendi özel Hristiyan niteliğini koruyacaksa onun, her sözünün esası ve ölçüsü olarak, kerygma'ya dayanması gerekmektedir. Tillich'in teolojisindeki hedefi, bu iki unsuru biraraya getirmektir. Böylece o, teolojinin kerygmatic niteliğinin o derecede etkisi altında kalmıştır ki, teologun "teoloji dairesi" içinde çalışması gerektiğinde ısrar eder. İşte bu husus, teologun görevini, din felsefesi yapanlarından ayırır.

Tillich her teologun iki şekli ölçüsü olduğunu kabul eder. Birincisi, bizim için sonunda bir endişe meselesi olabildiği müddetçe sadece kendi objelerini ele alan önermelerin teolojiyi ilgilendiren önermeler olmasıdır. İkincisi ise, bizim için varlık ve yokluk meselesi olduğu sürece sadece kendi objelerini ele alan sözlerin teolojiyi ilgilendiren sözler olmasıdır. Teolojinin kuralı, en iyi şekilde şöyle ifade edilir: "Bizim bihai endişemiz olarak İsa Mesih'teki Yeni Varlık"⁵. O halde, Tillich tabii bir teolojiyle işe başlamayı, açıkça istemiyecektir. Gerçekten de o, tabii ve vahyedilmiş teoloji arasındaki geleneksel ayrımın yerine tabii teolojideki felsefi unsurun sistemin kendi bünyesine sokulması hususunu yerleştirmek istemekte ve bunu, meselelerin gelişmesine sahne olan malzeme olarak kullanmaktadır. Aynı şekilde, savunmaların, teolojinin ayrı bir unsuru sayılmayıp, daha ziyade sistematik teolojinin her zaman hazır olan bir unsuru sayılması gerektiğini telkin eder. Nihayet ahlâk teolojisi, savunma teolojisinden daha çok, teolojinin özel bir bölümü olmamalıdır. Varlığa ait teoloji, zorunlu olarak ahlâka işaret eder ve dolayısıyla farklı hiçbir ahlâk teolojisi kabul edilemez: her teolojik ifadede ahlâkî ifade sadece gerekli bir unsur olmayıp, çoğunlukla temelli bir unsur teşkil eder.

Tillich, Kutsal Kitab'ın, Sistematik Teolojinin tek kaynağı olduğu şeklindeki yeni-orthodox görüşü reddederek şu fikri ileri sürer: Beşer tarihinde onun için bir hazırlık olmasaydı, Kutsal Kitab'ın bildirisi kabul edilemezdi. Bu nedenle, Kutsal Kitab'ın bildirisi kutsal kitaplardan daha fazlasını ihtiva ettiği için, sistematik teolojinin, Kutsal

⁵ Aynı eser, I, s. 50.

Kitap yanında başka kaynakları da vardır. Fakat gene de Kutsal Kitap, Tillich'in itiraf ettiği gibi, sistematik teolojinin temel kaynağını teşkil eder; çünkü o, Hristiyan kilisesinin temeli olan olaylar hakkında "asıl belge" durumundadır. Kutsal Kitap'ın malzemesi, sadece tarihi gerçeklerle değil, teolojik açıdan yorumlanmış gerçeklerle de ilgilenen teolog tarafından sistematik teolojinin bir kaynağı olarak ortaya serilir. Kutsal Kitap kilise tarihinde bir olay olduğuna göre, sistematik teolog, Kutsal Kitabı kullanırken kilise tarihini de kapalı bir şekilde kullanır. Bunu hem açık hem de kapalı bir şekilde yapması gerekir. Kilise tarihi ile birlikte sistematik teolojinin bir başka tarihî kaynağı daha vardır ki, o da reform ve kültür tarihidir. Bu kaynakları bize veren vasıta tecrübelerdir. Tillich diyor ki: Bu kelimenin üç kullanış şekli vardır: a) Ontolojik, b) İlmî, ve c) Mistik (Tasavvufî). Ampirik teolojinin gerçek problemi, mistik tecrübe anlamındaki tecrübelerdir. Burada tehlike, sistematik teolojinin kaynağının, nevinde tek İsa Mesih olayına bağli olarak, Hristiyanlığın bildirisini aşan bir dinî tecrübe olduğunun ifade edilmesidir. Hristiyan teolojisi, Tillich'e göre, "nevinde tek olan İsa Mesih olayına dayanır".⁶ Ve bu olay tecrübeye bağli olduğu halde tecrübeden çıkarılamaz.

Sistematik teolojinin kaynakları hakkındaki bu bilgiler Katolik teologlar, özellikle Dulles ve Tavad tarafından etkili bir şekilde eleştirildi.⁷ Dulles'a göre, Tillich, Kutsal Kitap'ı ele alırken, "kutsal metinlerdeki ilâhî unsuru ihmal etme eğilimindedir. Ve gerçekten de onun Allah'ın sözü olduğunu inkâr etmektedir". Dulles ayrıca şunları da ileri sürmektedir: Tillich, "dünyada yaşamış olan bir İsa'nın varlığını ve onun havârilere ile konuştuğunu" saygı ile kabul ettiği halde, haksız yere Kutsal Kitap'taki tarihî unsuru küçültmektedir. Tavad ise, Tillich'in sistematik teolojide tecrübenin rolünü anlayış tarzını tenkit eder. Ona göre, burada, bizi Tillich'in teolojisinin tâ ortasına götüren bir tutarsızlık göze çarpmaktadır. Tillich'e göre, tecrübe, teolojiyi elde ettiğimiz bir vasıta, fakat teolojinin bir kaynağı değildir: Onun verimli gücü, ona bağli olan şeylerin uğradığı değişikliklerle sınırlıdır. Fakat bu değişiklik, aynı zamanda, kutsal bildirisinin gerektirdiği veya onu yeterli bir şekilde ortaya koyabilmek için gerekli olan bir şey olarak da nitelendirilebilir. Öyleyse, soruyor Tavad, tecrübenin verimli olmadığını

⁶ Aynı eser, s. 52.

⁷ Bk., benim Paul Tillich: An Appraisal, Londra, S.C.M. Press, ss. 18 vd.

ne dereceye kadar iddia edebiliriz? Yeni Varlık'ın kendisi gene teologun tecrübesine bağlıdır. Bu aracı olan tecrübe onu ne dereceye kadar değiştirebilir? Tavad, Tillich'in teolojide çizdiği yeni yolun süje ile obje arasındaki dichotomy'yi azaltmak olduğunu, fakat bunun, Tillich'in iman anlayışı için gerekli olmasına rağmen, açık bir şekilde Hristiyanlığa ait bir olgu olmadığını düşünür.

TEOLOJİNİN METODU

Tillich'e göre teolojinin metodu ile ilgili olarak iki şeyden söz edilmesi gerekir. Teolojinin metodu aklidir ve bir bağlaşıma metodudur. "Aklı" sözünün üç anlamı vardır ve bu üç anlamda teolojiye akli demek doğru olur: a) Semantik anlamı, b) Mantıkî anlamı, ve c) Metodolojik anlamı. Tillich, semantik akliliğe olan talepten ne anladığını açıkça belirtmemektedir. Muhakkak ki o, teologun ne demek istediğini açıklaması gerektiğini kasteder; fakat, öyle görünüyor ki, bunun ancak, teolog bilinçli olarak bir kelimenin bütün anlamlarını birbirleriyle münasebete koyarak, onları bir "denetleyici anlam" etrafına dizerse, yapılabileceği kanısındadır. Teoloji, aynı zamanda, mantıkî olmak anlamında da aklidir. Teoloji, diyor Tillich, diğer bütün ilimler gibi sûrî mantığa dayanmaktadır. Bu sözün ortaya koymak istediği, teologun delilinin sadece mantık kurallarına göre doğru olması gerektiği değil, özellikle teologun zarurî olarak kullandığı paradoxların istisnasız "varlığa ait" olması ve mantıkî olmamasıdır; yani onlar mantıkî çelişme değildir. Nihayet, teoloji, metodik ve dolayısıyla sistematik olduğu için, aklidir. Bir kez teolojik tefekkür işlemine başlayacak olursak, onu tutarlı ve akli olarak bir sona ulaştırmak gerekir: Bu, Tillich'e göre, şu demektir: Böylece biz bir sistem teşkil ediyoruz. Teoloji hem kerigmatik hem de apolojetik (savunucu)'tir, dolayısıyla, onun kullanması gereken metod, bağlaşıma metodudur. Bu metod, diyor Tillich, "Hristiyan imanının muhtevasını birbirine bağlı varlığa ait sorunlar ve teolojik cevaplar vasıtası ile izah eder".⁸ "Durum" un tahlili filozofun işidir. Felsefe, teolojinin cevap temin ettiği sorular sorar. İşte bunun içindir ki, bağlaşıma metodunun, çoğunlukla, teolojinin kullandığı metodun genel tavsifinden çok felsefe ile teoloji arasındaki ilişki sorusuna Tillich'in cevabı olduğu anlaşılıyor. Bu meseleye bir cevap olarak bu metodun başarısı, Tillich'in

⁸ Systematic Theology, I, s. 143.

felsefe ve teolojiyi tanımlama şeklinden gelmektedir. Felsefe, diyor Tillich, hakikati hakikat olarak obje kabul ederek kavrayan bir ilimdir. Felsefe, "varlığın yalın haliyle ne demek olduğu" sorusunu sorar⁹. Teoloji de bir bütün olarak hakikat meselesi üzerinde durur, çünkü ancak bir bütün olarak hakikata ait olan şey en sonunda bizi ilgilendirebilir. Her felsefe varoluşla ilgilendiği sürece, kendisinde ya açık ya da gizli bir teolojiyi ihtiva eder. Tillich'in cevaplandığı sorular her teolog için temelli olan sorulardır. Onların şiddetli eleştiriyeye açık olmaları, bu cevaplar önemsizdir demek değildir. Ben, kendim, diğer eleştiricilerin başka şekillerde ifade ettiği iki ana meseleyle¹⁰ karşılaştım: Bunlardan birincisi, teolojinin aklılığı hakkındaki her tartışmanın hem dil nazariyesi hem de teolojik delillerin anlaşılmasında bir çeşit formalizmi (şekilciliği) gerektirmesidir. Meseleyi cesaretle ortaya koyacak olursak, Tillich'in hatası, dilin anlamının çözülmez bir şekilde dilin kendisine bağlı olan kendine has bir varlık olduğunu ve onun formalist görüş açısının onu, teolojik delilleri sürî mantığın Procrustean yatağına zorla yerleştirmeye ilettiğini düşünmesidir. Öteki husus ise şudur: Felsefe ile teolojinin münasebeti ne felsefeye ne de teolojiye hakkını verebilir. Hattâ denebilir ki, Tillich, kendi felsefe anlayışının teolojinin mahiyetini belirlemesine müsaade etmektedir. Teolojinin verdiği cevabın muhtevasının vahiyde de verildiği şeklindeki hiçbir itiraz, teolojinin, sorunun kendisinin de belirlenmesi için yolumuzu aydınlatan ışık olması yerine, sorularımıza sadece cevap temin etme değeri bulunduğunu kabul etme hatasını ortadan kaldıramaz. Bu husus birden fazla Katolik eleştirici tarafından tartışıldı¹¹. Kenneth Hamilton'un The System and the Gospel adlı kitabı bu konuyu merkezî tezi olarak ele almaktadır.

VAHIY

Bağlaşma metoduna göre, Tillich'in teolojide hareket noktasının, insanın durumunun bir tahlilinden doğan mesele olması gerekir. Bundan dolayı Tillich, insanın kavrama durumunu, kavrayışının aklılığını ve aklın müphemliklerinin işaret ettiği meseleyi çözümlenmekle işe başlar. Daha sonra ise bu soruya, cevabı, yani vahyi zorla yüklemeye çahşır.

9 Protestant Era, s. 95.

10 Bk., Paul Tillich: An Appraisal, ss. 27-45.

11 Kar., aynı eser, ss. 189 vd.

Tillich bir kaç akıl kavramı ayırdeder. Burada bunlardan en önemlisi "akıl derinliği" ile "vecd halindeki akıl" dir. Akıl derinliği "akıl olmayan bir şeyin ifadesi olmakla beraber, akıldan önce gelir ve onunla tezahür eder".¹² Bunun kesinlikle ne olduğundan Tillich bahsetmiyorsa da, insanın kavrayış şartları altında sahip olamayacağımız hakikatla bir çeşit hadsi (sezgiye dayanan) bir birlenme olabilir. Buna rağmen Tillich, akılda kopma arzusu ile bilgimizin objesiyle hadsi birlenme arzusu arasında bir çatışma görmektedir. Biz, gene de, kendimize kendi düşünme faaliyetimiz sayesinde hakikat hakkında herhangi bir şey bilip bilemeyeceğimizi sorarız. Burada açık bir şekilde vahiy fikriyle karşılaşırız. Vahiy, "huşu içinde hayreti" davet eden bir olayın vukuudur. Bu tecrübe, içerisinde akıl kendi normal süje-obje yapısını aştığı bir hali olan "vecd" halidir. Vecd halindeki akıl bir halin subjektif yanı olup, burada bu hali davet eden bir olay vuku bulur. O zaman bu olaya biz "işaret olay" adını verebiliriz. İşte bütün bu halin vukuu vahiydir. Tillich asıl bağımlı vahiyler arasında bir ayırım yapmaktadır.¹³ Asıl vahiy, "daha önce olmayan bir huşu halinde ortaya çıkan vahiydir". Bu mucize, bu vecd hali ilk kez böylece bir araya gelir. Bağımlı bir vahiyde ise, her iki etken sırf mucize olmadığı gibi, sırf vecdî bir kabul hali de olmayıp, bir yandan asıl kabul hali, öte yandan yeni yeni kişiler ve zümreler vahiy aldıkça değişen değişken bir etkenle birlikte asıl mucizeyi teşkil eder. Kilise tarihinde vahiy sürekli olduğu halde, bu, bağımlı bir vahiydir. İster asıl olsun ister bağımlı, vahyin, kendisine iştirak edenler için vahyedici gücü bulunmaktadır. Tillich'in söylediklerine göre, vahye bağlı bir bağlaşımanın, değişmeyen ana noktanın tamamıyla yok olması veya yeni vahiy durumları yaratma gücünü tamamıyla kaybetmesiyle nasıl sona erdiğini tarih göstermektedir. Vahiyle kazanılan bilgi tabiat, tarih ve insanın yapısı hakkındaki bilgiye hiç bir şey eklemeyiz.¹⁴ Vahyin bilgisi varlığa ait sırrın vahyin bilgisidir; varlıkların mahiyeti ve onların birbirleriyle olan münasebeti hakkındaki bilgi değildir. Bundan ötürü alelâde tecrübî bilginin vahyin bilgisine müdahale edemeyeceği de doğrudur. Bununla birlikte, şunu da hatırdan çıkarmamalıyız: Alelâde bilgide vahiy unsurları olduğu için bu bağımsızlık hiçbir zaman tam olamaz. Teoloji, alelâde bilgi kisvesi

12 Systematic Theology, I, s. 88.

13 Systematic Theology, I, ss. 140-142.

14 Aynı eser, s. 143.

altında da yapılırsa, saldırıya karşı vahyin hakikatlarını korumak için, her zaman hazırlıklı olmalıdır.

Vahyin bu şekildeki yorumuna karşı yöneltilebilecek tenkitlerin bazılarında Tillich'in "Christology" sini incelerken söz edeceğiz. Bununla birlikte, bir tanesinden şu anda söz edilebilir. Tillich, Hristiyanlıktaki vahyi mutlak olarak görüyor ve diyor ki, bu, her vahyin ölçüsünü ihtiva eder. Bu, vahiy fikrinin Hristiyanlığı aştığı, onun üzerinde yer aldığı düşüncesini telkin etmektedir. Bu durumda bazı teologlar, Hristiyan geleneğin dışında vahyin bulunduğu ve hiçbir zaman Allah'ın kendisini delilsiz bırakmadığı ne kadar doğru olsa da, Hristiyan teolojisinde yine de "vahiy" sözünün Allah'ın o anda oğlunda bizimle konuştuğunu ifade ettiği hususunda ısrar ederler. Başka deyişle, "vahiy" sözü, Hristiyan teolog için "İsa Mesih" ile eş anlamdadır. Böylece Tillich, yeni varlığın teolojinin kuralı (normu) olduğunda ısrar ettiği için, tenkit şahsi bir delil halini alır. Bu tenkide göre, onun teolojisi tamamıyla İsa'yı merkez kabul eden bir teoloji değildir.

ALLAH FİKRİ

Tillich, vahiy ve kutsaldan söz ederek işe başladığı halde, çok geçmeden dikkatini Allah fikrine çevirir. Allah, diyor Tillich, eninde sonunda veya mutlak surette bizi ilgilendiren bir şeydir¹⁵. Tillich'in, "Rabbın olan Allah'ını bütün kalbinle sev" şeklindeki ilk emrin felsefi yorumu budur. Bizim dinî hayatımıza başvurmaksızın, Allah hakkında bütün söyleyebileceğimiz, Allah'ın "varlığın kendisi" veya "varlığın yokluğa karşı koyduğu güç" olduğu sözünden ibarettir. Bunun dışındaki bütün Allah tasvirleri semboliktir, gerçek değildir. Tillich'in bu doktrinini yeteri derecede anlamak için her şeyden önce Allah hakkındaki bütün sözlerin sembolik olduğu şeklindeki genel kaide için bazı istisnalar tanıdığımızı kabul etmemiz ve ikinci olarak da sembolden ne kastettiğini anlamamız gerekmektedir. İlk o, çoğunlukla ezeli, mutlak ve şartsız gibi terimlerden sanki varlığın kendisiyle eş anlamlı imişler gibi söz eder¹⁶. Sembolik dilin sembolik olmayan kaynağı ile ilgili soruyu da, aynı zamanda ortaya atarak¹⁷, bunun kendi genel kaidesinin ifadesinde

15 Aynı eser, s. 14.

16 Kar., Systematic Theology, I, ss. 217, 265, 304.

17 Systematic Theology, II, s. 10.

yer aldığı iddia eder. Yani Allah hakkında sembolik ifadenin gerektirdiği sembolik olmayan ifade Allah hakkında söylediğimiz her şeyin sembolik olduğu sözüdür. Tillich'in burada, ifade meselesi Allah'ı ilgilendirmediği için, yaygın bir mantıkî safsataya boyun eğdiği ileri sürülmektedir. İkinci olarak Tillich çoğunlukla hiçbir zaman "sade semboller" den söz etmememiz hususunda ısrar eder. Semboller sadece işaretler olmayıp, işaretlerin tersine, işaret ettikleri şeyin hakikatine veya gücüne iştirak ederler. Tillich'in ünlü kritiklerinden biri olan Weigel'le yaptığı bir tartışmada, Tillich, Aquinas "kıyas" dan ne anladığıysa kendisinin de "sembol" den onu anladığını belirtti. Weigel ve diğer kritikler, sadece böyle bir nitelendirmenin hatasına değil, aynı zamanda, Tillich'in semboller doktrininin yetersizliğine de işaret ettiler.

Tillich'in Allah doktrininin izahına geri dönecek olursak, şimdi sembolik niteliklerin ne olduklarını görelim. Merkezî olan nitelikler O'nun "diri" ve "şahsî" olduğu, "varlığın yaratıcı ve sınırsız temeli", "ruh" veya "aşk" olduğudur. Hayat, "güc halindeki varlığın fiilî varlık haline geçme faaliyetidir"; fakat Allah güc halinde olanla fiil halinde olan arasındaki ayırımı aştığı için, "ne özel ne de sembolik olmayan manada diridir". Allah hayatın temeli olduğu için diridir. Burada "temel", kelime anlamıyla alındığı takdirde, "sebeplilik" veya "cevher" olmayıp, şu veya bu şekilde sebep olarak sadece böyle bir sembolle nitelendirebileceğimiz bütün şeylerin altında yatan bir şeydir. Allah, ne bir şeydir ne de bir nesne (obje)'dir; O'nun zatı vardır. Fakat zat, zat olmayan her şeyden ayrılmaya ve her şeye zıt olmaya işaret etmektedir. Halbuki Allah, varlığın kendisi olduğu için, hiçbir şeyden ayrı değildir. O, kişilik üstü bir varlıktır, fakat biz O'ndan sembolik olarak şahıs gibi söz etmek zorundayız¹⁸. Allah hürdür, ama yine de bir kaderi vardır (kelime anlamında değil), çünkü Allah'ta kader hürriyetle mutlak ve şartsız bir aynılıktır. Hiçbir anlamda Allah'ın varolduğunu, çünkü varlığın zorunlu olarak mekân, zaman ve sebepliliğe tâbi varlığa işaret ettiğini söyleyemeyiz¹⁹. Allah'ın varlığı delilini tartışan Ortaçağ teologları aynı şeyi tartışıyorlardı: "Bir zümrenin savunduğu şeye öteki zümre hücum etmiyordu". Ne olursa olsun, Allah'ın varlığına delil getirmek fikri iki nedenle saçmadır. "Hem varlık kavramı hem de bir sonuca varmak için ortaya konan kanıtlama metodu, Allah fikri için

18 Systematic Theology, I, s. 271.

19 Aynı eser, s. 227.

yetersizdir". Tillich bu metodu reddeder, çünkü bu metodun, Allah fikrini, Allah "âlem" olduğu, yani sonucu kendisinden çıkardığımız şeyin eksik bir parçası olduğu için, âlemden çıkarması gerekmektedir. Bu demektir ki, Allah âlemi sonsuzca aşan şey olamaz, O halde klâsik deliller Allah'ın varlığı için ne delil teşkil ederler ne de kanıt. Bunlar insanın sonlu varlığında beliren Allah sorununun ifadeleridir. Varlık delili insanın kendi halinin bir tahlilidir ve Allah sorununun imkânını gösterir. Her iki kozmolojik delil de gösteriyor ki, Allah sorunu gereklidir.

Bazı eleştiriciler, Tillich'in Allah'ın varlığı konusunu ele alışının yetersiz olduğunu belirtmektedirler. Varlık kavramını reddetmenin açık yararları, kendisini içine soktuğu güçlüklerle karşı ağır basmaktadır. Katolik teologların yaptığı gibi, Allah'ın varlığına geçerli deliller bulunmadığı iddiasında olan kimseler bile, şu veya bu şekilde Allah'ın var olduğunu söylememiz gerektiğini ileri sürmek isterler. Klâsik delillerin yorumu sun'î ve yetersizdir. Bu delillerin ifade ettiği doğru olan bir anlam vardır. Yani onlar dikkatle kullanılırlarsa, her ikisi de dinî bilinçliliği ifade ve davet edebilir. Bir bütün olarak Allah doktrinine gelince, klâsik görüşle bunun zahirî birliği, eleştiricileri, onun klâsik geleneğe sadakatini şüpheyle karşılamaktan vazgeçirmemiştir. Allah var olmadığı, varlığın kendisi olduğu ve Kendisinde diyalektik bir olumsuzluk bulunduğu takdirde, bu gene de İbrahim'in Allah'ı mıdır?

Allah doktrini, "Varolmak Cesareti" (The Courage to Be) adlı eserde, daha geniş bir şekilde ele alınır. Burada Tillich, Reformasyon'un cesareti, yani güvene bağlı cesaretin hem bir parça olarak varolmak cesaretini hem de insanın kendisi olarak varolmak cesaretini aştığı sonucuna ulaşır".²⁰ Bu cesaret yalnız ve yalnız Allah'a dayanır; Allah ise münferid ve şahsî bir karşılaşmada yaşanır. Bu cesaretin merkezinde "suçluluk bilincine rağmen, kabulü kabul etmek cesareti" yer alır.²¹ Her cesaret fiilinde etkili olan varlık kudretinin tecrübesi imandır; iman ise nitelik bakımından paradox'ludur. İman kabul etme, kabul edilme, kabulü kabul etmedir. İman ayrılan bir kimsenin kabul edilmesini kabul eder. İmanın anlamsızlığa karşı koyup koyamayacağı sorusuna Tillich'in cevabı şudur: "Ümitsizlik cesaretini" mümkün kılan bir iman

²⁰ The Courage to Be, s. 155.

²¹ Aynı eser ve yer.

vardır ve bu da “mutlak iman”dır²². Mutlak iman theistik Allah fikrinin ötesindedir. “Teolojik theism’in hatası, Allah’ı, diğerleri yanında bir varlık ve bu durumuyla da bütün hakikatın bir parçası olarak” tasavvur etmesidir. Mutlak iman Allah’ın üstünde bir Allah fikrini gerektirir ki, bu Allah, theismin Allah’ı ölünce tezahür eden Allah’tır.

Böylece Tillich’in, Allah’ı varlığın temeli, bütün varolanların yaratıcı temeli olarak nasıl ele aldığını görmüş olduk. Allah yaratıcıdır, çünkü Allah’tır²³. Dolayısıyla, diyor Tillich, yaratmanın Allah’ın zorunlu mu, yoksa mümkün bir fiili mi olduğunu sormak anlamsızdır. Yaratma Allah’ın hayatıyla aynıdır. Bir zamanlar vuku bulan bir olayın hikâyesi değildir. “Allah’la âlem arasındaki münasebetin temel niteliğidir” Bu husus yaratmanın vuku bulmuş olduğu, vuku bulduğu ve Allah’ın telosunu gelecekte gerçekleştireceği (aslı yaratma, süreklî yaratma ve yöneltici yaratma) sözleriyle sembolize edilir. Klâsik Hıristiyan yaratma doktrini “yoktan yaratma” formülü ile ifade edilir. Bizim yapmamız gereken ilk iş, bunun ne demek olduğunu anlamaktır. Bu, her şeyden önce, pagan düşüncede yer alan her çeşit dualizmi reddeder. Allah, ne yaratıcılığın yardım eden ne de onu engelleyen herhangi bir şeyle karşı karşıyadır. Fakat yukarıdaki formül bundan daha fazla şey ifade etmektedir, çünkü “ex” (den) sözü yaratılanın aslına işaret eder —o, yoktan gelir. Dolayısıyla Tillich’e göre bu formülün anlamı, yaratıkta “yokluk mirasının” bulunmasıdır²⁴. Bu iki anlama gelir: a) Varlığın trajik niteliğinin, varlığın yaratıcı temeline dayanmadığı ve dolayısıyla şeylerin aslı mahiyetine ait olmadığı anlamına gelir. b) Trajik unsur, zorunluğu olmadığı halde kuvve halinde mevcuttur. Geçmiş bir olay olarak ondan söz ettiğimizde yaptığımız gibi, Allah’ın bu oluşturuca yaratıcılığını sembolleştirmek suretiyle, hemen şu soruyla karşı karşıya kalırız: Allah âlemi yaratmadan önce ne yapıyordu? Tillich bu sorunun hem felsefî açıdan saçma hem de dinî bakımdan çirkin olduğunu kabul eder; bu soruya verilecek cevap, ilâhî hayatın yaratıcı niteliğini anlayış tarzında aranmalıdır. Yaratıcılığın ilahî hayat için lüzumlu olduğu doğru ise, o zaman (sadece sonlunun kendisi değil) sonluluğun şekillerinin bir anlamda o hayatta bulunduğu da doğrudur. Bundan dolayı ilahî hayat zamandahığı da içine alır. Allah’ın

22 Aynı eser, s. 167.

23 Systematic Theology, I, s. 280.

24 Aynı eser, s. 281.

ezeliliği zamana aykırı olmayıp, onu içine almakta, hattâ aşmaktadır. Tillich, âlemin korunması şeklindeki her türlü deistik anlayışı reddederek, Augustine'in sürekli yaratma olarak gördüğü korunmayı kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu korunma görüşünü Allah'ı âlemlerle birlikte bulunan bir varlık olarak gören görüşe karşı kullanmak için bir silah şekline döndürmek ister. Nihayet Allah'ın yöneltici yaratıcılığından söz ederken, Tillich, yaratmanın telosundan söz etmeyi tercih eder, çünkü yaratmanın dışında hiçbir amacı olmadığı hususunda ısrar eder. İlahî yaratıcılık, her yaratığı, ilahî hayattaki kuvve ve fiil halinin ötesinde bulunan şeylerin fiilen gerçekleştirilmesine doğru iter. Buna geleneksel açıdan "lûtf" adı verilir. Allah'ın lûtfuna iman, şeylerin göründükleri gibi olmadıklarını iddia etmesi bakımından paradoksludur. Sürekli anlamsızlık tecrübesine rağmen, o, tarihî varlığın anlam taşıdığını ileri sürer. Bununla birlikte, bu husus, özel bir ilahî faaliyetin sonluluğunun şartlarını değiştireceğine inanmak değildir. Tarihî lûtfu iman, bütün tarihin, yaratıkların varlığının en sonunda gerçekleşmesine katkıda bulunduğu hususunda emin olmamız anlamına gelmektedir.

YENİDEN DOĞMA

TECESSÜD

Tillich'in Allah görüşünün bu izahı şimdi onun tecessüd (yeniden doğma) görüşünü nasıl yorumladığını anlamamızı sağlamaktadır. İsa'ya Mesih adını vermek, diyor Tillich, havâriiler için, onunla birlikte yeni bir devrin geleceği ve şeyleri yeni bir duruma sokacağı anlamına gelmekte idi²⁵. Bu bekleyiş havâriilerin umut ettikleri gibi gerçekleşmedi. Böylece onların ya umutlarını terketmeleri ya da onun muhtevasını köklü bir şekilde değiştirmeleri gerekiyordu. Bu muhteva değişikliği Yeni Varlığın kurban edilmiş Mesih'le aynı olması şeklinde gerçekleşti. Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlık onun bütün varlığında ifade edilir. Ne onun sözleri, ne işleri, ne ıstırapları, ne de onun iç hayatı onu Mesih yapar. Bunlar tamamıyla onun varlığının bir keyfiyeti olan Yeni Varlığın ifadeleridir. Tillich diyor ki, "Yeni Varlık" sözünü İsa'ya nisbetle kullanmam "Varlık" sözünü Allah görüşünde kullanmama benzemekte-

25 Systematic Theology, II, ss. 135 vd.

dir. “Yeni Varlık” sözü, Mesih olarak İsa’ya uygulandığında, ondaki varlığa ait yabancılaşmaya hâkim olan güce işaret eder. Kutsal Kitabın Mesihî tasvirinde 3 şey üzerinde durulur: a) Mesih’in tam şecaati, b) Bundan doğan hilelerin hakikati ve c) Bu hileler karşısında kazanılan zafer²⁶. Mesih olarak İsa’daki Yeni Varlığın tasviri, o halde, ilahî bir otomatın tasviri değildir, çünkü hayatın müphem yönlerinden hiçbiri onun varlığında ortadan kalkmamıştır ve o, ciddî bir hile ve gerçek mücadelelerle karşı karşıyadır. Bizim sahip olduğumuz tablo, şahsî bir hayatın tablosudur; orada hayatın bütün müphem yönleri Allah’la süreklî bir birlik halinde aşılır.

Görüleceği üzere, Tillich, İsa Mesih teorisini, İncil’de gördüğümüz Mesih’in tasviri dediği şeye dayandırmaktadır. O, bu şekilde, çift anlamı olan “tarihî İsa” ifadesinin bir sonucu olarak doğan karışıklıklardan teolojiyi kurtarmaya çalışmaktadır. Bu deyim, ya İsa hakkındaki tarihî delil anlamında ya da “Mesih olarak İsa” olayının gerçek niteliği anlamında kullanılabilir. İşte bu müphemliktir ki, diyor Tillich, tarihî araştırma vasıtasıyla Hristiyan akidesini temellendirmenin açık imkânsızlığına gözlerimizi kapamaktadır. “Fiilî ve tarihî bir İsa” meselesi üzerinde Tillich 5 husus ileri sürer: a) Tecessüd (yeniden doğma), nazariyede tarafsız bir delil olarak tespit edilebilecek olan bir gerçektir. Şüphesiz gerçekte biz, onun varlığı hakkında böyle tasvir edilmiş bir bilgiye sahip değiliz, fakat bu onun gerçekliğini küçültmez. b) Biz bir tasvire sahip olmasak bile, bir portreye sahibiz. Bu kişi İncil’de Mesih, Allah’ın oğlu, Kelimetullah olan İsa olarak resmedilmiştir. c) Tarihî tenkit metodu, bütün tarihî araştırmalar gibi, sadece yüksek dereceden bir ihtimaliyet ürünü verir. Tarihçi hiçbir zaman kesinliğe ulaşamaz, ve bu da iman için yeter değildir. Onun kesinliği ihtimaliyete dayalı olamaz. Bundan dolayı vahiy tarihi imanın doğrudan doğruya bir kesinliği meselesidir. d) İncil’de resmedilen vahyin tarihiliği, sadece İsa gibi birinin var olmadığı anlamına gelmediği gibi, onun Kutsal Kitaptaki tasvirin destekleyicisi olduğu anlamına da gelmez. Nihayet e) İmanın sağladığı kesinlik Hristiyana iki manzarası olan bir tecrübede gelir. Bu kesinlik, vahiy tarihinin fiilî bir devamı olan kilisenin bir üyesi olarak ve vahiy olayının kavradığı bir fert olarak ona aittir. Tarihî tenkit böylece Hristiyan akidesi için bir temel ortaya koyamasa da, üç bakımdan İsa Mesih görüşüyle ilgilidir: a) Tarihî eleştiri teologun Kutsal

26 Aynı eser, s. 146.

Kitaptaki İsa Mesih görüşü ile ilgili sembolleri anlamasına yardım eder. b) Tarihi araştırma Kutsal Kitap yazarlarının vahiydeki kendi paylarının sonuçlarını nasıl geliştirdiklerini gösterir ve dolaylı olarak eleştiricide vuku bulacak aynı gelişmeye katkıda bulunur. c) Yeni bir iman ve kültür yakınlaştırması teşebbüsünde teologun Kutsal Kitapta bulunan şeyleri incelemesi kendisine yardımcı olur.

Tillich diyor ki, İsa Mesih nazariyesi ile ilgili dogma hakkında iki soru sorulabilir: 1. Bu dogma Hristiyanlığın bildirisini tahrife karşı koruma görevinde ne derecede başarılı olmuştur? 2. Hristiyanlığın bildirisini ifade eden sembollerin kavramlaştırılması ne derecede başarılı idi? Tillich'in cevabı şudur: İsa Mesih nazariyesi ile ilgili dogma kiliseyi kurtardı, ama pek yetersiz vasıtalarla bu işi yaptı²⁷. Vasıtaların yetersizliği sadece İsa Mesih'teki Yeni Varlığı ifade etmek için herhangi bir kavramın zarurî yetersizliğinden değil, aynı zamanda eski Yunandaki kavramın Apollos ve Dionysius'un ilahî görünüşüyle tayin edilen müşahhas (somut) bir dine bağlı olmasındandır. İki mahiyet (tabiat) görüşü, liberalizmin ortaya koyduğu gibi, saçma bir takım sonuçlara iletir; dolayısıyla Tillich, bu görüşün yerine "ezeli Allah-insan birliği" veya "ezeli Allah-İnsanlık" şeklindeki "dinamik nishî kavramların" yerleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir²⁸. Bu yer değiştirmenin Tillich'i bir benimsenmiş İsa Mesih görüşüne (adoptionist christology) sokacağı düşünülebilir. Tillich bu soruyu kendisi sormakta ve iki noktadan buna cevap vermektedir: a) Benimsenmiş İsa Mesih nazariyesinin, tıpkı tecessüdle ilgili İsa Mesih nazariyesi gibi, Kutsal Kitapta temelleri vardır. b) Bunlardan hiçbirini diğerine işaret etmeden tam anlamıyla ifade edilemez.

Burada onun keffaret görüşünü izahla Tillich'in İsa Mesih görüşünü tamamlamaya girişmeden önce bu husustaki tenkitlere işaret edebiliriz. Her şeyden önce onun tarihi İsa hakkındaki karışıklıktan bizi kurtarma teşebbüsünün başarılı olmadığına ve tarihi şüphecilğin imana zarar veremeyeceği iddiasının oldukça tuhaf bir tarihi hakikat görüşünü gerektirdiğine işaret edilmişti. Daha sonra, bir kaç eleştirici onun gerçek İsa Mesih nazariyesini serhederek, bu nazariyenin sonunda yetersiz olduğu sonucuna ulaştılar. Bazılarına göre, o, benimsenmiş ve tecessüdle ilgili İsa Mesih nazariyelerinin gerçekte birbirine bağlı olduğu

27 Aynı eser, s. 167.

28 Aynı eser, s. 171.

şeklindeki durumunu müşahhas bir şekilde ortaya koymamıştır. Diğerlerinin iddiasına göre ise, o, felsefi “ezeli Allah-İnsanlık” kavramı ile insan İsa’nın müşahhas varlığı arasında bir bağlantı temin edemez. Aynı şekilde, Tillich’in eserlerinde müşahhas bir gerçeğin tasviri değil de küllî bir ilke olarak görülen “Yeni Varlık” kavramının mantıkî yeri hakkında bazı sorular da sorulmuştur.

KEFFARET

Keffaret Mesih’in evrensel anlamını teşkil eder. Bu evrensel anlam varlığa boyun eğmesine ve onun yabancılaşmasını fethetmesine, yani haç ve yeniden dirilmeye karşılık olan iki merkezî sembolle ifade edilir. Bunlar birbirine bağlı sembollerdir, ve ayrıldıkları takdirde, anlamlarını kaybederler; çünkü haç, varlığa ait yabancılaşmanın ölümünü fetheden onun haçı, ve yeniden dirilme ise, “Mesih olarak, varlığa ait yabancılaşmanın ölümüne boyun eğen onun yeniden dirilmesidir.” Haç ve yeniden dirilme birbirine bağlı ise, o zaman, diyor Tillich, “onların hem hakikat hem de sembol olmaları gerekir.” Her iki durumda da gerçek bir unsur vardır, yoksa Mesih’in varlığa geçerek, onu fethettiği söylenemez. Fakat haç, tarihin aydınlığında muhtemelen vuku bulan bir olaya işaret ettiği halde, yeniden dirilme hikâyeleri, olayı bir sır perdesi ile kaplar. Her iki durumda da, bir sembole sahibiz –Mesih olan İsa’nın haçı olarak haç “bir semboldür ve bir efsanenin parçasıdır”;²⁹ yeniden dirilme ise yakından bilinen mitolojik bir semboldür. Gerçek bir tecrübe havâriilerin yeniden dirilme sembolünü İsa’ya mal etmelerini ve böylece onu kesinlikle Mesih olarak kabul etmelerini mümkün kıldı.

“Öyleyse yeniden dirilme esnasında ne oldu” diye bir soru sorulursa, bir çeşit tarihî tahminle cevap verebiliriz, diyor Tillich. Ona göre, en yeterli nazariye, kendi ifadesiyle, “eski haline çevirme nazariyesidir”. Yeniden dirilmenin ne olduğunu anlamak için, diyor Tillich, onun hâkim olduğu şeyi anlamamız gerekir. “Yeniden dirilmede yenik düşen hareketsizlik, varlığı, Yeni Varlık olan kimsenin kayboluşunun hareketsizliğidir”.³⁰ Onun varlığının kudretinin Yeni Varlığın kudreti olduğu şeklindeki havâriilerin inancı ve onun kaybolmasının Yeni Varlığın hâmilinin karakteri ile bağdaşmaz olduğu hususundaki onların duygu-

29 Aynı eser, s. 177.

30 Aynı eser, s. 181.

ları bir gerginlik hâsıl etti. Bu gerginlik esnasında görülmedik bir şey vuku buldu. "Bir vecd halinde iken Nazareth'li İsa'nın müşahhas tablosu Yeni Varlığın hakikatı ile çözülmöz bir şekilde birleşti".³¹ Yeni Varlığın mevcut olduğu her yerde o da mevcuttur. O, "ruhtur"; "onu şu anda biliyoruz" çünkü o ruhtadır. Bu olay ilkin onun çarmıha gerilmesi sırasında Galile'ye kaçmış olan taraftarlarından bazalarına; sonra daha başka bir çok kimseye; sonra Paul'a; ve sonra da her devrede onun yaşayan varlığını burada ve şu anda yaşayan terkese göründü. Tillich, bununla birlikte, bu nazariyenin tarihî tahminden daha öte bir şey olmadığını ısrar etmektedir.

İsa'nın Mesih olarak küllî anlamı "kurtuluş" sözüyle de ifade edilebilir. Hristiyanlık tarihinde bunun çeşitli yorumları yapılmıştır; Tillich'e göre, Roman Katolikliğinde kurtuluş, günahtan kurtuluştur; halbuki klâsik Protestanlıkta kanundan kurtuluştur. Tillich ise onu aslında "şifa" anlamına, "yabancılaşan şeyin yeniden birleşmesi" anlamına, ayrılan şeye bir merkez tahsis edilmesi, Allah ile insan, insanla bu âlem, insanla kendisi arasındaki bölünmeye engel olunması³², anlamına alır. Nasıl ki İsa Mesih olayı olan bir vahiy tarihi varsa, aynı şekilde Mesih vasıtasıyla kurtuluşun zuhuru da, bütün tarih boyunca görülen kurtuluş hadiselerinden ayrılmaz. Gerçekten de nerede vahiy varsa, orada kurtuluş da vardır; çünkü vahiy olayları kurtarıcı olaylardır ve bu olaylarda Yeni Varlığın kudreti mevcuttur. İsa Kurtarıcı'dır sözünün anlamı, öyleyse, onun her kurtarıcı faaliyetin en son ölçüsü olmasıdır. Ayrıca, onun şahsı ve işi arasında hiçbir ayırımın yapılamıyacağını idrak etmemiz gerekir. Keffaret görüşü, öyleyse, yabancılaşma hallerinde cezbedilen kimseler üzerinde Yeni Varlığın etkisinin tasviridir. Keffaret hem ilahî bir fiil hem de beşerî bir tepkidir. Beşerî günahın, insanın Allah'tan ayrılmasından sorumlu bir etken olarak, kaldırılması demektir, ve Allah'ın bu fiili, insan ancak tepki gösterir ve ilahî uzlaşma teklifini kabul ederse, etkili olur. Bu nedenle, Tillich'e göre, keffaretin zorunlu olarak bir sübjektif unsuru vardır ve bu unsur doktrine bir belirsizlik verir. Onca, İsa'nın Şahsı ile ilgili dogmaya benzer bir keffaret dogması meydana getirmeyi kilisenin reddetmesinin sebebi işte budur. Hiçbir dogma bulunmadığı için, köklü olarak değişik bazı doktrin türleri ortaya konmuştur. İki ana tür ayırdedile-

31 Aynı eser, s. 181.

32 Aynı eser, s. 192.

bilir: objektif ve sübjektif. Tillich, birinciye, keffareti hiçbir şekilde insanla ilişkisi olmayan kozmik bir dram haline koyduğu için tenkit eder. Tillich diyor ki, Kutsal Kitabın objektifliği bu demek değildir³³. Sübjektif doktrin türü ise çarpmıha gerilen İsa'nın resminin insanlar üzerinde meydana getirdiği kurtarıcı izlenimi ele alır. Bu izlenim, Allah'ın en sonunda öfke olmayıp aşk olduğuna kanaat getiren insanda mukabil bir aşk uyandıran, insanın kendisini teslim etme arzusunun doğurduğu bir izlenimdir. Bu nazariye Hristiyan teolojisini tatmin etmez, diyor Tillich, çünkü aşkta adâletin lüzumunu ihmal etmektedir³⁴. Tillich bir psikoanaliz tatbikatı olan bir boşalma elde etmek için şuur altına itilmiş bir olayın yeniden yaşanmasını sağlamayı örnek olarak alır. Keffaret nazariyesinin türlerinin bu incelemesine bağlı olarak, Tillich, "keffaret doktrininin daha sonraki gelişimini belirleyecek"³⁵ 6 ilke ortaya atar.

1. Keffaret işlemlerini yalnız ve yalnız Allah yaratmıştır.
2. Allah'ın uzlaştırıcı aşkı ile cezayı karşılıksız bırakmayan adâleti arasında hiçbir çatışma yoktur. Adâlet, aşkın yapısına ait bir suretidir. Onsuz aşk sırf duygusallık olacaktır.
3. Günahın Allah tarafından bertaraf edilmesi ve cezâ, varlığa ait yabancılaşmanın hakikat ve derinliğini bir ihmal fiili değildir. Allah'ın affediciliği özel bir mesele değildir.
4. Allah'ın keffaret faaliyeti, varlığa ait yabancılaşmaya ve onun kendini tahrip eden sonuçlarına iştirak etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.
5. Varlığa ait yabancılaşmaya ilahî iştirak Mesih'in haçında tezahür eder. Mesih'in haçı "fiilileşmek suretiyle" meydana gelen bir tezahürdür.
6. Mesih olarak İsa'nın varlığa olan Yeni Varlığa iştirak suretiyle, insanlar da Allah'ın keffaretinin tezahürüne iştirak ederler.

Tillich'in İsa Mesih nazariyesinin halâs (kurtuluş) görüşüyle ilgili cihetlerinin izahı o kadar uzun olmuştur ki, biz ancak ileri sürülen eleştirileri söz konusu edebiliriz. Söylendiğine göre, Tillich'in keffaretle ilgili olarak sübjektif unsur üzerinde durması onun doktrini

33 Aynı eser, s. 198.

34 Aynı eser, s. 199.

35 Aynı eser, ss. 200-203.

saptırmasına sebep olur. Bu husus basit bir şekilde şöyle ortaya konabilir: Keffaret ne ahlaka ne de psikolojiye indirilebilir. G. H. Tavad, açık bir şekilde şunları ifade ederken hem başkaları hem de kendisi için konuşmaktadır:

Kadıköy Konsülü, Kiliseyi mızrak yaparak, iki uçurum arasındaki hayırı takip ettiği yerde Paul Tillich'in İsa Mesih nazariyesi birbiri ardından her iki uçuruma düşer³⁶.

Tillich'e yöneltilen en ciddi eleştirilerden birisi şudur: Meselenin münakaşası, İsa'nın kendisini adaması şeklindeki olağanüstü doktrinini, -bu doktrin söz konusu edilir edilmez-, tehlikeye sokar.

İNSAN DOKTRİNİ

Şimdiye kadar "varlığa ait yabancılaşma" sözünü bir kaç kez kullandık, şimdi ise insanın durumunun bu şekilde nitelendirilmesinin tazammun ettiği hususları ele almanın zamanıdır. Tillich, insanın benliğinin (nefsinin) tamamıyla âlemden bağımsız olduğunu kabul etmez. Eğer bir insan görüşü ortaya koyacaksak, diyor Tillich, bütün tecrübelerinin bir hususiyeti olan insanın kendisiyle ilişkisinden işe başlamamız gerekir. Ben olmak, insanın hem âleme karşı olması hem de âlemden olması demektir. İnsan, kendi şuurundan dolayı, mekân ve zamandaki çevresini aşarsa da yine de tabiatla birlikte sürekli. "Bireysel" ile "toplumsal" arasındaki karşılıklı ilişki varlığın kendi yapısına ait bir hususiyetidir. Aynı şekilde kaderle el ele gider. İnsanın aslı özünün yapısı, sınırlı hürriyetin yapısıdır. Hürriyet meselesi, bir meleke sonucu olarak değil, insanın ontolojik yapısındaki bir unsur sorunu olarak ortaya konmalıdır. Nefs (ben) sorumludur, diyor Tillich, çünkü onun fiilleri haricî bir şeyle değil, "kişinin varlığının merkezleşmiş bütünüyle belirlenir³⁷." Hürriyet ve kaderin kutupluluğudur ki, insanın varlığını diğer varlık sahalarından (seviyelerinden) ayırır; çünkü insanın aslı özünün yapısı sınırlı hürriyettir. Bu sınırlılık kavramı Tillich'in insan görüşünün merkezinde yer alır. Daha önce de bu kavramı nasıl yaratma düşüncesine yerleştirdiğini görmüştük. Yoktan yaratma (creatio ex nihilo)'daki yok (nihil), diyor Tillich, insan tabiatının kaynağını tasvir eder.

36 G. H. Tavad, Paul Tillich and the Christian Message, s. 132.

37 Systematic Theology, I, s. 204.

Biz yoktan var oluruz. Hiçbir günah veya insanın yaratılmışlar arasında bulunuşu görüşü, yokluğu gözönüne almazsa, yeterli olamaz. Augustine ve diğerleri günaha "yokluk" derken, günahın hakikatı olmadığını değil, daha ziyade müspet ontolojik bir durumun olmadığını kastederler ve aynı zamanda "yokluk"tan "varlığa karşı mukavemeti" veya "varlığın bozulmasını" anlarlar. İnsan yokluktan yaratılmıştır ve yine yokluğa dönmesi gerekir. Yoklukla sınırlı varlık sınırlıdır. Bir şey olmak sınırlı olmaktır, fakat sınırlılık sadece insan tarafından yaşanır. Şuur sahasında sınırlılık endişe olarak belirir, çünkü o, endişenin ontolojik temelidir. Endişe korku ile aynı değildir; korkunun belirli bir objesi vardır ve eylemle (aksiyonla) ortadan kaldırılabılır. Öte yandan endişe iç çatışmalardan doğan asabî bir endişe de değildir. O, "yokluğa" yöneliktir; sonlunun sonlu olarak şuurudur, ve bu nedenle de keşf gücüne sahiptir. Ontolojik olarak, sınırlılık hem dış hem de iç tecrübe şekillerini nitelendirir.

Sınırlılığın merkezî kategorisi zamandır. Bazı filozoflar onun olumsuz unsuru üzerinde dururken, bazıları da onun olumlu unsuruna dikkati çekmişlerdir. Birincilerin görüşüne göre, şimdi (an) bir hayaldir, yok olan bir geçmişten yok olan bir geleceğe doğru hareket eden bir noktadan başka bir şey değildir. Zamanın olumlu unsuru üzerinde duran filozoflar ise zamanı yaratıcı, tekyönlü ve her zaman yeni bir şey hasil edici olarak kabul ederler. Bu tahlillerden hiçbiri tatminkâr değildir. Zaman hayali olamaz, çünkü varlık şu anda bulunmak demektir; şu an ya da şimdiki an bir hayal olursa, o zaman varlık yokluğa yenilir. Kısaca zamanın yaratıcı olduğu, çünkü onun sadece yaratmayıp, yaratılan şeyleri yok ettiği de söylenemez. Endişe ve cesaret arasındaki kutupluluğu ile iç âlem hakkındaki paradox, bizim dışımızdaki âlem hakkındaki bu paradoxa uygun düşmektedir. Zamanın ileriye doğru gidişi, insanı, kendi ölümünü bekleyişinde, gerçeğe karşı karşıya getirir. Bu endişe her an kuvve halinde bulunmaktadır ve varlığın yaratılmış hususiyetine aittir. Böylece bu tabii endişe, geçiciliği kabul eden cesaretle dengelenir. Gerçekten de insan bütün varlıklar arasında en cesaretlisidir, çünkü en derin endişeyi fethetmek zorundadır. An, mekâna da işaret eder, çünkü şimdiki an daima insanın onda varlığını gerektirir. Bulunmak (veya varolmak) kendi nefsimize karşı yine kendi nefsimizde varolan bir şeye sahip olmak demektir³⁸. Mekân da, zaman gibi, varlığı

yoklukla, endişeyi cesaretle birleştirir ve yine zaman gibi, her mekân izahı bizi çelişkiye götürür. Olumlu açıdan diyebiliriz ki, her varlık kendisi için bir "yer" tutmaya gayret eder: "Olmak" hem sosyal hem de fizikî olarak mekâna sahip olmak demektir. Öte yandan, yine de, hiç-bir sınırlı varlık, kesinlikle kendisinin olan bir yere sahip değildir³⁹. En sonunda her mekânın kaybedilmesi ve bununla da varlığın kendisinin kaybolması zorunludur. Bu ise nihai güvensizlik ve dolayısıyla endişe demektir. Fakat bu endişeyi dengede tutan cesarettir. Bununla insan şimdiki anı, şimdiki anla da mekânı tasdik eder⁴⁰.

Sebeplilik de, zaman ve mekân gibi, çift anlamlıdır ve varlıkla yokluğu ifade eder⁴¹. Müspet olarak o, kendisinden şeylerin çıktığı, yokluğun mukavemetine rağmen, hakikatı meydana getirme ve muhafaza etme kudretindeki güce delalet eder. Öte yandan sonlu şeylerin kendi varolma güçlerine sahip oldukları söylenemez; onlar varlığa "fırlatılırlar". Sebeplilik kategorisi, kendi sübjektif karşısını, insanın kendisine yetmezliği endişesinin kutupluğunda kaçınılması imkânsız zorunsuzlukla bağımlılık hâdiselerine rağmen, kendine güveni hasıl eden cesarete bulur. Her sonlu şeyde varlıkla yokluğun bu birliğini tasvir eden dördüncü kategori ise cevherdir⁴². Cevher görünen olayların akışının altında yatan bir şeyi gösterir. Cevher ve arazlar kavramı hem mantıkî hem de ontolojik bakımdan bağımsızdırlar, ve böylece hem cevher hem de arazlarda müspet unsur "menfi unsurla" dengelenir. İnsanlar için, cevher kavramı kendi kimliği sorunu ile ilgilidir. Gelecekteki açıdan, şüphesiz, ben fikri bir cevher fikridir. Bu fikir, ölüm esnasında insanın kendi kimliğini kaybetme endişesini ifade eden bir meselenin, yani bekâ (varlığını sürdürme) meselesinin tartışılmasından doğmuştur. Bu endişeye sonluyu tasdik etme cesareti karşılık verir. "Ben ölünce ölümsüzler arasında olacağım" diyen Keats'in cesareti buna örnektir.

Sonluluğun bu şekilde ele alınmasının açık bir tenkidi şudur: O, Tillich'in yoktan yaratma formülünü yorumuna dayanır ki, bu yorum en azından izaha muhtaçtır. Aynı zamanda şöyle bir itiraz da yapılabilir: İnsan hürriyetini sonlu olarak tasvir etmek, bu hürriyet hakkında

39 Aynı yer.

40 Aynı eser, s. 217.

41 Aynı yer.

42 Aynı eser, s. 218.

hiçbir şey söylememek ancak onun Allah'ınki ile aynı olduğunu söylemek demektir. Bununla birlikte, en hasar verici tenkit, Tillich'in sonluluk fikrinin, onun günah fikrinden zor ayırılabileceği hususudur. Söylendiğine göre, günahın akli bir zorunluk olabileceği itirazını her ne kadar Tillich kendisi yeterli bir şekilde formüle ettiyse de, ona cevap vermemektedir. Bu tenkidin nasıl yapılacağını belirlemek için, Tillich'in günahın mahiyetini nasıl anladığını görmemiz gerekir.

GÜNAH

Onun ileri sürdüğü insanın durumunun tahlili, insanın fiilî ve aslî mahiyeti arasındaki karşıtlığı ifade eden sıfatların tahlilidir. Bu, Tillich'e göre, günah görüşüdür. Bu görüşü o, mahiyetten varlığa geçiş şeklinde tasvir eder. Biz, Yarattılış 1-3 efsanesini, aslî varlıktan mevcut varlığa geçişi tasvir ederken bir rehber olarak kabul edersek, 4 şeyi tartışabiliriz: 1) Günahın imkânı, 2) Onun saikleri, 3) Olayın kendisi, 4) Netice-leri. Tillich'e göre, günahın nasıl mümkün olduğu kısmen hürriyetle kader kutupluluğunun ele alınması ve insanın kendi sorumluluğunun şuurunun ve umumî olarak sonluluğun tartışmasıyla cevaplandırılmıştır. Mahiyetten varlığa geçiş ancak kaderle kutuplu birlik halinde bulunan hürriyetten dolayı ve insanın hürriyeti sonlu olduğu için mümkündür. İnsanın hürriyeti, onun kendisini cerhetme gücüne ve kendi aslî tabiatına sahip olması demektir. Bununla birlikte mahiyetten varlığa geçiş, sonunda, sonlu hürriyet umumî bir kader çerçevesi içinde işlediği için mümkündür. İnsanın efsanevi cennetteki varlığı psikolojik olarak "hayalî bir masumiyet" hali şeklinde yorumlanmalıdır. Hayalî masumiyet hali, insanın kendisini sonlu olarak bilmesiyle ortaya konur. Bu biliş ise endişedir. Dolayısıyla insanın hürriyeti "endişe içindeki hürriyet" veya "endişeli hürriyettir". Birbirine bağlı iki unsur mahiyetten varlığa geçişin sâiklerini meydana getirir. Bu iki unsur ise ilahî yasak ve insanın endişe halindeki dilemmasıdır. "İlahî yasak yaratıcı ile yaratık arasında bir çeşit bölünmeyi, yani emri gerektiren bir bölünmeyi ön şart olarak kabul eder".⁴³ Bu bölünme ise günah arzusunu gerektirir. İnsan, hürriyetini fiil haline koyma arzusuyla hayalî masumiyetini koruma isteği arasına kısır kahr. O, böylece, varlığın fiilliliğini tecrübe etmeden hayalî masumiyetinin korunması ile bilgi, kudret ve suç va-

43 Systematic Theology, II, s. 40.

sıtasıyla masumiyetinin kaybı arasında bulunma şeklindeki çifte endişenin acısını çeker. İnsanın kendisini fiil haline getirme lehindeki kararı hayali masumiyeti sona erdirir. Bu mahiyetten varlığa geçiş, diyor Tillich, "her olaya geçerlik" veren "aslı bir olaydır". Yani bu, sonlu varlığın genel bir sıfatıdır. Böylece Tillich tabii olarak günah görüşünün kozmik boyutları olduğu üzerinde ısrar eder. Geçiş iki çeşit efsane ile ifade edilmelidir: Aşkın günah efsanesi ve içkin günah efsanesi. Biz bu şekilde hem kader olarak günahın trajik genelliği hem de onun ahlakî hürriyetteki kökleri üzerinde dururuz. Tillich böylece günümüz insanının saldırsına uğrayan bir aslı günah görüşünü kurtarmaya çalışmaktadır. Tillich'e göre, teologun ödevi, Kutsal Kitaptaki ile kiliseye ait efsanelere karşı tarihi ve tenkitçi bir tutumu desteklemek ve aynı zamanda insanın aslı tabiatının müspet değerlemesini tasdik etmektir. Bununla birlikte Tillich, ileri sürülen doktrinin, analitik psikoloji ve sosyolojinin temin ettiği tecrübî delille geçerli kılınabileceğini düşünür. Bu ilimler, kader ve hürriyetin her insanda nasıl birbirine girdiğini göstermişlerdir.

Hristiyan teolojisi daima aslı günahla fiili günah arasında bir ayırım yapmıştır. Tillich bu ayırımı kabul etmektedir. Aslı günahta olduğu gibi, burada da, onu bir kader meselesi olarak görür, çünkü günahın temel hususiyeti yabancılaşmadır. Tillich günahta şu üç unsuru ayırdeder⁴⁴: küfür, şehvet ve hubris. Küfür, Reformcuların günah sözünden anladıkları şeydir; bunlar küfürü "amelî, nazari ve hissi unsurlar dahil, bütün şahsiyetin bir fiili" şeklinde tanımladılar. Bundan dolayı, Protestan Hristiyanlığa göre, günah insanın iradesinin Allah'ın iradesinden ayrılması demektir. Tillich isyan ve inkâr kavramlarını reddeder, çünkü ona göre, bu deyimler Allah'tan ayrılmayı gerektirir. Günahın küfür şeklindeki bu tanımının, Tillich'e göre, günahın Allah'tan hen'e yönelmiş aşk şeklindeki Augustine'in yorumu ile çatışması gerekmez. Her ikisi de günahın dinî hususiyetini kendimizle Allah arasında bir münasebete işaret ettiği şeklinde ele alır. Bununla birlikte, Augustine'nin nazariyesine karşı, günahın bir kiliseye ait veya başka bir otorite ile değil, Allah'la olan münasebetimiz meselesi olduğunu belirtmemiz gerekir. Tillich ayrıca günahı Yunanlıların trajik hubris, yani "insanın ilahî sahaya kendisini yüceltmesi"⁴⁵ kavramını kullana-

44 Aynı eser, ss. 53-54.

45 Aynı eser, s. 59.

rak tarif eder. Bu, İngilizcedeki "gurur" kelimesinin telkin ettiği gibi, bir günah şekli değil, bütün halindeki günahdır. O, küfrün diğer cihetidir; insanın kendi benine, kendi beninin ve dünyasının merkezi olarak yönelmesidir. Kendini yüceltme bütün beşer tarihini nitelendirir; bütün insanların Allah'a benzemek şeklinde gizli bir arzusu vardır. Öyleyse insan kendi kendisini merkez edinmeye niçin cezbedilsin? Bunun cevabı şudur: Bu, insanın bütün dünyasını kendisine cezbetmesi demektir. Her fert bolluk ister; sınırsız bolluğa ulaşma imkânı ise insanın aldanmasıdır. Bu arzunun klâsik adı şehvettir –"yani bütün hakikatı insanın sınırsız kendine çekme arzusu"⁴⁶– Ne bu arzunun cinsel şehvetle aynılığı ne Nietzsche'nin "kudret iradesi" ne de gene Freud'un "libido"su şehvetin yeterli bir yorumudur. O sınırsız bir arzudur. Yukarıda da gördüğümüz gibi, Tillich günahın ferdi bir fiil olmaktan önce umumî bir olay olduğunu ısrarla belirtir. Bu demek değildir ki o, herhangi bir müşterek suç görüşünü benimsemektedir. Böyle bir şey yoktur, diyor Tillich. Bununla birlikte ferdi suçun beşeriyetin genel kaderini yaratmaya yardım ettiğini kabul etmektedir.

Ölümsüzlük meselesinde de Tillich, Yaratılışı aydınlatıcı bulur. Hikâyeye göre, insan topraktan yaratılmıştır ve yine toprağa dönecektir. İnsan, ancak hayat ağacının meyvesinden yemeye izin verildikçe ölümsüzlüğe sahiptir. Tillich bunu şu gerçeğin sembolik bir ifadesi şeklinde yorumlar: "Ebedî olana iştirak insanı ebedî yapar". Günah ölümün sebebi olmayıp, ölüme ancak "ebedî olana iştirakle" fethedilen gücü veren şeydir. Günah, insanın ölmek zorunda oluşunun endişeli bilincini kaybedilen bir ebediyetin acı idrakine dönüştürür. Bu, Tillich'in sonlukla günah arasındaki ayrımı bütün halinde muhafazayı ne kadar arzuladığını göstermektedir.

KİLİSE VE KUTSAL ÂYINLER

Yeni Varlık'ın varlıktaki yabancılaşmasının nasıl üstesinden geldiğini görmüştük. Fakat hatırlanacağı üzere, İsa Mesih'tir, bu şekilde elde edilen Yeni Varlık'ın taşıyıcısıdır. İsa'nın Mesih olarak tanındığı cemaat kilisedir, yani Allah'ın veya İsa'nın topluluğudur. Bu kilise Eski Ahid'in "seçkin ırkı"nın tarihî bir devamıdır. İsa'nın oniki havariyi

46 Aynı eser, s. 59.

daveti onun, Allah'ın gerçek kullarını toplama şeklindeki mesihî gayesini gösterir. Öyleyse kilise, havarilerin müjdeleriyle bütün milletlerden davet edilen cemaattir. Kilise, onun İsa'yı Mesih olarak kabul etmesiyle kurulmuştur. Bu, bir tarih meselesi değil, ilahî ruhun eseridir. Efsanevî olarak, kilisenin Pantecost'ta (ürün kaldırma bayramında) başladığı hususundaki yaygın iddia ile ifade edilen şey, budur. Kilisenin bu ruhi temeli deistik anlama alınmamalıdır. O, Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlık'tır. Ve cemaat olarak, kelime ve kutsal âyin sayesinde, ilahî ruhun yaratıcı kudreti ile fiilî bir hale gelmiştir.

Kelime, kilisenin kuruluşunda ana vasıtaadır. İlahî ruh beşerî kelâm vasıtasıyla faaliyet gösterirken, bu kelâm "Allah'ın Kelâmı" olur.⁴⁷ Öyleyse kelâmı Allah'ın kelâmı yapan hem onun muhtevası hem de onun birine hitap eden Allah'ın sözü olmasıdır. Kutsal Kitabın kelâmı da, ruh ona taallük ettiği sürece "Allah'ın Kelâmıdır". Her kelâm özel bir durumda ilahî ruhun bir vasıtası olabilir, fakat ölçü daima ete dönüşen kelâm, yani Mesih olarak İsa'daki Yeni Varlık'tır. Kilise, insanın ruhaniyetinin canlılığı ile birliğinden dolayı, hem kutsal ayinle hem de kelâmı tesis edilmiştir. Bu, kilisenin kuruluşunda duysal vasıtaları gerekli kılar; ve ilahî ruhun onlar vasıtasıyla hareketi, bu vasıtaları kutsal âyinin nesnelere haline koyar. Kilisenin hayatında kutsal âyinleri değerli yapan onların, insanın ruhi hayatını hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak ilgilendiren, ruhi etkisidir. Bu etkiyi anlama çabalarımızda, hem büyü ile yorumdan hem de aşırı fikri yorumlardan kaçınmalıyız. Kutsal âyinin malzemeleri, Tillich'e göre sembollerdir; ve bununla ilgili olarak hatırladığımızı göre, sembollerin işaretlerden ayırılması gerektiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla kutsal âyinin malzemeleri ile ilgili olarak diyor ki: Aslı bir değişikliğe uğrama şeklindeki Katolik görüşü, sembolü, kolayca kullanılabilir bir şey haline sokar ve Düzeltmiş görüş ise kutsal âyin sembolünü bir işarete indirir. "Kutsal âyin sembolü ne bir şey ne de bir işarettir. O sembolleştirdiği şeyin gücüne iştirak eder ve dolayısıyla, ruhun vasıtası olabilir".⁴⁸ Kilisenin özel âyinlerinin sistematik kelâmıda bir temeli olmadığı kadar, Kutsal Kitap'ta da temeli yoktur. Onların seçilmesinin sebepleri, gelecek, pratik değerlendirme ve istismarın eleştirisidir. Çoğunlukla bunlar ya doğum, olgunlaşma, evlenme ve yakınlaşan ölüm gibi ferdin hayatındaki

47 Systematic Theology, III, s. 132.

48 Aynı eser, s. 131.

önemli anlarla ilgili olarak, ya özel dinî olaylar, ya da karakteristik bakımdan zümrenin kendi ibadet faaliyetleri ile ilgili olarak doğarlar. Kelâm ve kutsal âyin birbirinden ayrılmamalıdır. Allah'ın kelâmı olarak Mesih hem kelâm hem de kutsal âyindir; onların Mesih'teki birliği, onların aynı zamanda onun kilisesinde birleştirilmesi demektir.

Kilise, cemaat olarak -iman ve aşk cemaatı olarak- Yeni Varlık'tır. İman cemaatı olarak kilise Mesih'teki Yeni Varlığı kendi temeli ve hayat ilkesi olarak kabul eder. Bu demektir ki, fert için, ister İsa'nın Mesih olduğunu ileri süren bir cemaata mensup olmak arzusunda olsun ister olmasın, verilecek bir karar mevcuttur. Buna zıt bir karar verirse, ister gerçekte belirli bir kiliseye mensup olmaktan vazgeçsin isterse vazgeçmesin, kiliseyi terketmiş demektir. Kiliseden ayrılma meselesi, Hristiyanlığın temel iddiasının içerdiği şeylerin kavramsal bir izahı yapılmıca ortaya çıkar. Tillich, "kiliseyi terk" (heresy) sözünün muhafazasını düşünmez; oysa onun işaret ettiği meselenin kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir⁴⁹. Ona göre, "ilahî ile beşerî arasındaki sonsuz mesafe şeklinde beliren Protestanlığın ilkesinin, Yeni Varlığın herhangi bir itikadî ifadesi hakkındaki mutlak iddianın değerini düşürdüğünü" kabul edersek, mesele çözümlenir⁵⁰. Kiliseler bir iman cemaatı olduğu kadar bir aşk cemaatıdır de, fakat bu da yine, dinin müphemlikleri ve ruhun bu müphemliklerle mücadelesi çerçevesinde anlaşılmalıdır. Aşk cemaatı olarak kilise, eşitlik, yani Allah'ın huzurunda eşitlik yeridir. Bu, muhakkak, kilise içinde bile, sosyal ve politik eşitliğe işaret etmele birlikte, herhangi bir eşitsizlik şeklinin iman ve aşk cemaatini tahrip edici olduğunun reddini mutlak surette ifade etmektedir. Yine aşk cemaatı olarak kilise, hem kendi zümresi içinde hem de kendi zümresi dışındaki muhtaç olan herkese yardımın sebebidir. Bu, muhakkak surette, ekonomik eşitliğin yaratılmasını gerektirmemekle birlikte, yardımı eski halin kötülüklerini bir muhafaza vasıtası olarak kullanan her çeşit ferdiyetçiliği reddeder.

Açıkça görülüyor ki, Tillich'e göre, kilise, sosyal varlığın müphemlikleri üzerinde kabul edilmemelidir. Gerçekten de Tillich her kilisenin sosyolojik bir hakikat olduğunda ısrar eder. Bu durumuyla o, sosyal zümrelerin hayatını bütün müphemlikleriyle birlikte belirleyen kanun-

49 Aynı eser, s. 188.

50 Aynı eser, ss. 188-189.

lara tâbidir⁵¹. Seçkinler sınıfının doğuşu ve düşüşü hakkındaki sosyolojik esaslar, bütün toplumlarda kolayca farkedilir. Kiliseleri geçmişteki veya bugünkü sosyolojik görevleri ve sosyal etkileri açısından değerlendirmek tamamıyla yetersizdir. Diğer kiliseler görüşü teolojiktir. Bu, sosyolojik cihetin kabulünü reddetmeyip, "kiliselerin sosyal hakikatlarının müphemlikleri çerçevesinde açık ruhî cemaatin varlığına" işaret eder⁵². Fakat nasıl sosyolojik görüşte kiliseyi tamamıyla onun şartlarıyla yorumlamak doğru değilse, teolojik açıdan da aynı şekilde yorumlamak doğru değildir. Roman Katolikliğinin ve bazı Protestanlık şekillerinin hatası, Tillich'e göre, kiliselerin bu paradoxlu hususiyetlerinin inkâr edilmesidir. Hem Katoliklik hem de Protestanlık, kilisenin teolojik mahiyetinin, sosyolojik mahiyetinde ve sosyolojik mahiyetiyle faal olduğu paradoxunu iki şekilde tatbik eder. Önce ona göre paradox, ruhî cemaatin sıfatlarının, kutsallık, birlik ve evrensellik gibi kilisenin işaretleri olarak kabulünde ortaya çıkar. Sonra, kiliselerin paradoxu onu, görülenle yanyana görünmeyen bir kilisenin bulunduğu şeklindeki her telkini reddetmeye götürür. Önce ikinci hususu ortaya koymak daha kolay olacaktır. Tillich, kilise sözünü kullanmaktan tamamıyla kaçınmaya yönelmiştir; Mesih'in vücudundan bahsederken, "ruhî cemaat" tabirini kullanır.⁵³ Reformcuların "görülen kilise" ile "görünmeyen kilise" arasındaki ayırmaları yanlış anlaşılmış; dolayısıyla ikincisi görülen kilise yanında bir hakikat olarak anlaşılmıştır. Böyle bir yanlış anlama gerçekte tecrübi kilisenin değerinden kaybetmesidir. Çünkü görünmeyen kilise "görülen kilisenin manevî aşdır". Tillich kolayca düşülebilecek iki hataya karşı uyarmaktadır. Birincisi manevî cemaatin kiliselerin kararlı bir şekilde kendisine doğru hareket ettikleri bir ideal olarak yorumlanmasıdır. Buna karşı Mesih'in vücudu olarak kiliseyi, Hristiyan kişinin ve belli bir kilisenin dahil olduğu Yeni Yaratık şeklinde tasdik etmek gereklidir. Kaçınılması gereken öbür tehlike ise mitolojik lafzılıktır (literalism). Buna göre, manevî cemaat adı geçen manevî varlıkların bir toplamıdır. Fakat bu manevî cemaat değildir, ve onun varolanda ve varolmanın ardındaki zatî olanın kudretine işaret eden bir kategoriye ihtiyacı vardır.

Kiliselerin paradoxları daha başka nîr manevî cemaatin sıfatlarının tecrübi kiliseye isnad edilen sıfatlar olduğu hususunda görülür. Kut-

51 Aynı eser, s. 176.

52 Aynı eser, s. 177.

53 Aynı eser, s. 177.

sallık, birlik ve evrensellik gibi bu sıfatların her biri hiç bir şarta bağlı olmaksızın kiliselere isnad edilemez. Böylece diyebiliriz ki, kiliseler, üyelerinin gerçekte kutsal-dışı dualarına rağmen, kutsaldır. Kilise ve hristiyanların kutsallığı tecrübî bir yargı meselesi değil, daha ziyade onlarda Yeni Varlığın faaliyetine iman meselesidir⁵⁴. Kiliseler kutsaldır, çünkü, "haçın müspet ve menfi hükümleri" altında yer alır. İşte buradadır ki, Protestan ve Katolik kilise görüşleri uzlaşmaz görünürler. Tillich ise çağdaş Katoliklikte müşahade edilen reformasyon şeklinin ne kadar genişleyebileceği sorusunu ortaya atmaktadır. Bununla birlikte kilisenin kutsallığından ne anlaşıldığının bir kısmı şudur: Onlar reformasyon esasına kendi bünyelerinde sahiptir, çünkü onlar kilise olduğu sürece manevî varlık onlarda faaldir. Kiliselerin hususiyetlerinden ikincisi, yani birliğin izabında Tillich kiliselerden, onların bir olduğundan ziyade birleştiklerinden⁵⁵ söz eder. Onlar, temellerinin birliğinden, yani Yeni Varlık'tan dolayı, bu şekilde birleşmişlerdir. Onların kutsallığı konusunda olduğu gibi, kiliselerin birliğinin, onların fiilî ayrılığı ile çelişik olamayacağı kadar onların fiilî birliğinden çıkarılamıyacağına da ısrar eder. Ona göre, yüklem, "herhangi bir fiilî kilisenin manevî cemaate kudret ve yapı bakımından onun zatı olarak bağlılığı ile aynıdır"⁵⁶. Öyleyse Mesih olayına bu şekilde bağlı olan her kilise kilisenin birliğini teşhir eder; bu birlik, onlarda onların hepsinin birbirlerinden ayrılmalarına rağmen, gerçektir. Öyleyse Tillich'e göre, birleşik kilise bölünmüş kilisedir. Bu aslında Protestanlığın durumudur ve katolik Kilise bunu, ancak o, mutlak iddiasını terkettiği takdirde, kabul edebilir. Nihayet, kiliselerin mahiyetine ait paradoxu onların evrenselliği ortaya koyar. Onlar temellerinin, yani Yeni Varlığın evrenselliğinden dolayı evrenselidir. Tillich her ne kadar Katolik sözünü kullanmaktan kaçınırsa da, "katoliklik iddiasında olmayan bir kilisenin kilise olmaktan çıkacağını"⁵⁷ ısrarla belirtir. Kilisenin kesif ve yaygın evrenselliği arasında bir ayırım yapar. Birincisi, "hayatın bütün boyutları altında yaratılmış her şeyde kilise olarak onun iştirak etme kudret ve arzusu-dur"⁵⁸. Bu kilise ile âlemin basit bir aynlaştırılması demek değildir, çünkü Tillich kilisenin, karşılaştığı, hayatın karanlık cihetlerine karşı

54 Aynı eser, s. 179.

55 Aynı eser, s. 180.

56 Aynı eser, s. 180.

57 Aynı eser, s. 181.

58 Aynı yer.

hüküm vermesi ve savaşması gerekeceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte, bu, kilisenin aslında açık bir cemiyet, yaratıkların bütününe açık olduğu anlamına gelmektedir. Roman kilisesinin haklı olarak gurur duyduğu *complexio oppositorum*'un anlamı işte budur. Bunun ihtiva ettiği tehlike, müphemliğin kilisenin hayatına girmesi olmuştur. Bu ise Protestanlığı bu ilkenin zenginliği yerine kutsal boşluğun fakirliğini yerleştirmeye götürmüştür⁵⁹. Bununla birlikte burada bile, evrensellik ilkesi çiğnenmemiştir; çünkü o, bir boşluk evrenselliği olabildiği gibi, bolluk evrenselliği de olabilir. "Buna rağmen, kiliselerin evrensellik yüklemine karşı takındığı tavır ne kadar müspet ya da menfi olursa olsun, bunlar aslında, karşılaşılan âlemin bolluğuna nispetle, fiilî fakirliklerine rağmen, evrenseldir"⁶⁰. Kiliselerin dahilî evrenselliği hakkında bütün söylenenler, onların haricî evrenselliği -bütün milletler, sosyal zümreler, ırklar, kabileler ve kültürler için kilisenin temelini geçerliliği- hakkında da söylenebilir. Bununla birlikte, evrensellik yüklemine tecrübî bir olgu meselesi kılacak olan kiliselerde hiç bir zaman fiilî bir evrensellik mevcut değildir. Kiliselerin haricî ya da (tabir caizse) somut evrenselliği, dahilî evrensellikleri gibi paradokslu bir yüklemidir. Tillich, öyle görünüyor ki, kiliselerin fiilî evrensellikleri olduğuna dair büyük bir ümit beslemektedir. "Gelecekte bir gün bu yüklemelerin, paradokslu hususiyetlerini kaybedeceği ve tecrübî bakımdan doğru olacağı" fikrini "hayalî (ütopik) ümitler" olarak bir kenara itmektedir⁶¹.

Eğer kiliselerin esaslı mahiyeti bu ise, peki, onların görevleri ne olacak? Kilise görevleri üç guruba ayrılabilir: "Manevî cemaatte kiliselerin temeline bağlı lünye görevleri; manevî cemaatin evrensel iddiasına bağlı genişleme görevleri; kiliselerin manevî kuvvelerinin fiile çıkmasına bağlı inşa görevleri"⁶². Bütün bu görevler kiliseler paradoksunun işaretini taşırlar. Hayatın müphemliğine dahil olarak bunlar, bu müphemlikleri, ruhanî varlığın kudreti ile fethetmeyi hedef edinirler. Tillich, görevleri ayırdettiği gibi, bunlara karşılık olan kutuplulukları da ayırdeder. Böylece bünye görevleri gelenekle reformasyon kutupluluğu altında yer alır. Tillich, gelenekle sadece herhangi bir kül-

59 Aynı eser, s. 182.

60 Aynı yer.

61 Aynı eser, s. 186.

62 Aynı eser, s. 195.

türün bir önceki nesline bağlılığının sosyolojik gerçekliğini değil, aynı zamanda, Mesih olarak İsa'da kiliselerin temeli ile her yeni nesil arasında bir bağlantı bulunduğunu kastetmektedir. Diyor ki: "Gelenek belli bir şey olmadığı halde, bütün belli gelenekleri içine alır; o, tarihi beşeriyetin birliğini ifade eder ve bu beşeriyetin merkezini de Mesih'in zuhuru teşkil eder⁶³. Reformasyon deyimini iki anlamda kullanılır. Tarihi Protestan Reformasyon olayını gösterir ve "ruhun dinin karanlık noktalarına karşı savaşında yer alan, bütün çağlarda faal sürekli bir ilkeye" işaret eder⁶⁴. Reformasyon hareketinin objektif bir ölçüsü olmadığı halde, peygamberlere has bir ruh cesareti ile daima tehlikeyi karşılar; hiç bir şeyin manevî cemaati tahrip edemeyeceği inancı içersinde tehlikeye karşı koyar. Kiliselerin hayatındaki genişleme fonksiyonuna uygun düşen, doğruluk ve uyuşma ilkelerinin kutupluluğudur. Mesele Yeni Ahit kadar eski bir meseledir ki, burada onun klâsik ifadesi, kendisini Yahudilere Yahudi olarak, Yunanlılara Yunanlı olarak gösteren ve İncil'i Yahudi hukukuna ya da Yunan hikmetine çevirmek isteyen herkesi reddeden Paul'da bulunmaktadır. Uyuşmasız doğruluk, diyor Tillich, "hakikati taşlar gibi kabul edip etmeyeceklerine dikkat etmeden, insanların kafasına fırlatan şeytanî bir mutlakiyete götürür⁶⁵. Öte yandan uyuşmanın tehlikesi, sınırsız bir mahiyeti olmasıdır; böylece tebliğin doğruluğu ortadan kaybolur ve kilise relativist olur ki, bu laikliğe götürür. Nihayet şekil-aşkınlığı ve şekil-tasdiki ilkelerinin kutupluluğu da inşa görevlerine (fonksiyonlarına) uygun düşmektedir. İnşa fonksiyonları, kiliselerin hayatında manevî cemaati ifade etmek için her çeşit kültür yaratma alanlarından elde edilen malzemeleri kullanır. Tillich'e göre, bu fonksiyonlar, "ancak ruhanî varlık bağlantısı olanların faaliyetlerinde açıkça görülüyorsa, yani onlarda şekli-aşan bir vecd sıfatı varsa", bunu kiliseler olarak yaparlar⁶⁶. Öte yandan kilise eski tarzdaki hiç bir kültür şeklini kullanamaz. "Kilisenin her fonksiyonunda kültür sahasının esası şekli, onun bünyevî taleplerini haleldar etmesizin kullanılmalıdır"⁶⁷. Tillich bunu, bünye ve vecd ile ilgili sistemde daha önce sözünü ettiği şeye bağlarsa da, bu, oldukça açık bir nokta olarak görünmektedir. Burada üzerinde ısrarla durduğu husus,

63 Aynı eser, s. 196.

64 Aynı eser, s. 197.

65 Aynı eser, s. 199.

66 Aynı eser, ss. 199-200.

67 Aynı eser, s. 200.

kilisenin hem kendi esaslı teolojik mahiyetine hem de inşâî görevi sırasında kullandığı herhangi bir kültürün taleplerine karşı vefalı olması zorunludur. Başka deyişle, ne dindarlık zayıf veya bozulmuş bir kültürün yerine geçer, ne de muhteşem bir kültür hristiyan akidesinin yokluğunu telafi eder. Kilisenin vazifesi bu taleplerin yarattığı gerginlikle faaliyet göstermektir; ruhanî varlığın bol miktarda bulunduğu yerde her iki ilke birleşmiştir. Bunlar kilisenin görevleri ise, şu soru sorulabilir: Bu görevleri kim yürütür? Bir papaz mı? Tillich açıkça ve ısrarla bütün inananların bir ruhbanlığının bulunması taraftarıdır. Bir kimse faal bir şekilde bir kiliseye mensupsa, rahiptir. Bununla birlikte “düzen ve mevkie uygunluk dolayısıyla, özel şahısların ruhbanlık ödevlerinin düzenli ve tertipli bir icrası için davet edilebileceğini” kabule hazırır⁶⁸.

Tillich'in kilise hakkındaki görüşleri pek fazla tenkide uğramamıştır, çünkü bu görüşler sadece Systematic Theology'nin üçüncü cildinde izah edilmiştir. Katolik bir teolog şu düşünceyi ileri sürmektedir: Tillich'in Allah'ın aşknlığı konusundaki taassubu, onu lüzumsuz yere Roman kilisesinin uhdesinde bulunan hâkimiyete karşı gelmeye götürmüştür ve ayrıca bu, onun insana verdiği hürriyeti Allah'a inkâr etmek gibi garip bir durum almasına sebep olmaktadır⁶⁹. Öteki tenkitler şunlardır: Tillich'in sürekli olarak paradox'a başvurması yararsızdır; onun zâhirî kilise ile batını kilise arasında yaptığı ayırmlar gereksizdir, çünkü bunlar, İncil için bir hazırlık olduğundan başka bir şey ifade etmemektedir; nihayet Tillich'in kilise görüşü yetersizdir, çünkü kilisedeki Kut-sal Kitaba dayanan hâkimiyet ilkesini reddetmektedir.

TARİH ve ALLAH'IN MELEKUTU

Tillich'in sisteminin son bölümü tarihi teolojik açıdan ele alır. Tillich'e göre, tarih, “tarihî olayların yapısı, tarihî bilginin mantığı, tarihî varlığın müphemlikleri ve tarihî hareketin anlamı” üzerinde durur; tarih, “bütün bunları, hem tarihî hem de tarih ötesi anlamda, Allah'ın melekutuna” bağlamadır⁷⁰. Tillich, tarihin mahiyetini ele aldıktan sonra sübjektif ve objektif olmak üzere iki anlamı ayırdederek işe başlar.

68 Aynı eser, s. 231.

69 E. O'Connor, Paul Tillich: An Impression, in Thought, 1955, ss. 507 vd.

70 Sys. Theol., III, s. 318.

Bunları bize açıklayan Yunanca tarih (historia) kelimesinin bir gelişme göstererek, önce araştırma veya haber anlamına gelirken sonradan araştırılan ve nakledilen olaylar anlamına gelmesidir. Fiilî olaylar olmazsa, tarih olmaz ve yine "tarihî bir bilinçle fiilî olayları alıp, yorumlamadan da tarih olmaz".⁷¹ Öyle görünüyor ki, Tillich, olayı hakikatların ve yorumların bir belirtisi (syndrome) şeklinde tanımlamak suretiyle tarihin süje-obje karakteri meselesini çözdüğünü düşünmektedir. Tillich diyor ki, bu ikili hususiyet bütün gerçek tarihî olaylarda bulunmaktadır. Tarihin hususiyetleri; "amaçlı olmak, hürriyetle etkilenmek, yeniyi anlam bakımından yaratmak, tümel, tikel ve teolojik manada önemli olmaktır".⁷² Hiç değilse bazan Tillich, "the Interpretation of History" adlı eserinde verdiği tarih tahlilini tekrar etmektedir. Bu eserde ısrarla üzerinde durduğu husus şudur: Tarih ancak bir kararın bulunduğu yerde vardır ve tek tek olaylar tarihî araştırmanın konusudur. Tahlillerin ortak olduğu bir başka hususiyet de, onların, tarihin anlamını zorunlu olarak teolojik şekilde yorumlamalarıdır. Bu tahlil, tarif bakımından tek gerçek tarih olan insanın tarihi ile genel olarak tarihî boyutu birbirinden ayırır. Kişi, tabiatın bağımsız faaliyetinde tarihle bir benzerlik bulabilirse de, tarih beşer tarihi dışındaki bütün sahalarda beklenen fakat fiilîleşmemiş bir boyut olarak kalır. "Beklenenden fiilî tarihe doğru olan gelişme tarih-öncesi insanının durumu olarak nitelendirilebilir".⁷³ Tarihin konusu şahıslar ve zümreler olduğu halde, tarihin doğrudan doğruya hâmilleri şahıslardan ziyade zümrelerdir; şahıslar ise sadece dolaylı olarak tarihe sahiptirler. Tarihe sahip zümrenin hususiyetleri önce, "merkezi bir tarzda" hareket edebilmesidir, bu demektir ki, onun "merkezi bir kanun koyucu, uygulayıcı ve zorlayıcı otoriteye" sahip olması zorunludur. Bunlar bir devletin hususiyetleridir; dolayısıyla tarihî zümrelerin tarihi, devletlerin tarihidir. Tillich, şahısların yanında bir de tarihî zümre gibi bir şeyin bulunduğunu değil, sadece şahsın, "ancak tarih sahibi zümreye nispetle bir tarihe sahip" olduğunu söylemek ister.⁷⁴ Tillich der ki: hal tercümesi tarih değildir; onun ancak ya bir zümreyi temsil eden bir kimsenin hikâyesi ya da zümre içersinde kendine özgü mevkii olan bir şahıs hakkındaki malûmat

71 Aynı yer.

72 Aynı eser, s. 325. Kar., ss. 323 vd..

73 Aynı eser, s. 326.

74 Aynı eser, s. 333.

olarak önemi olabilir. Tarihin merkezî unsuru zamandır; tarihî zaman fizikî ya da inorganik zamanı gerektirdiği halde, sonraki ancak tarihe bir temel temin eder. Tarihî zamanın hususiyeti geriye döndürülemezdir. “Zaman hiçbir boyut altında geriye doğru gitmez. Zaman, tabir caizse, yeniyi, teke, yeniliğe doğru, hattâ tekerrür halinde ilerler”.⁷⁵ Mekânsız zaman olamaz; dolayısıyla tarihî mekân olmadan tarihî zaman da olamaz. Tarihî zaman, tarihî mekânların münasebetlerinde fiil halindedir. “Tarihî zamanda her-başkalktan-sonra'nın anlamı bilinçleştiği ve bir insan problemi haline geldiği gibi, tarihî mekânda da her-başkalığın-yanındaki'nin anlamı bilinçleşir ve bir problem olur. Her iki durumda da verilecek cevap, tarihî olayların amacı meselesine verilecek cevapla aynıdır”.⁷⁶ Tillich, tarihin bu kategorik tahlilini tarihî durumun tarihte esas olduğunu ve tarihî nedensellik hakkındaki bazı sözlerin geleceğe yönelik bulunduğunu belirterek tamamlar.⁷⁷ Bu tahlil onu tarihin akışının tasvirinin ana unsurları olarak şunları ayırdetmeğe götürür: tarihî akışın geriye çevirilemezliğini (zamandan), hürriyeti (nedensellikten), izafî olarak statik unsuru (mekân ve cevherden). Her ne kadar Tillich tarihin yorumu meselesine gelmeden önce tarih kavramının bu tahliline, tarihin dinamik unsurlarını ve hayatın müphemliklerini ele alarak devam ederse de, biz, doğrudan doğruya, onun tarih teolojisinde merkezî nokta olarak buna ulaşabiliriz.

Tillich, kendisi problemi şu şekilde tespit eder: Genel olarak varlığın anlamı için tarihin önemi nedir? Bu sorunun tespiti ile bir başka problem ortaya çıkar ki, o da şudur: Bu soruya ne gibi bir cevap bulabiliriz? Tarihin süje-obje hususiyeti objektif-başka deyişle bağımsız ya da ilmî- bir cevabı imkânsız kılar. “Sadece tarihî fiilin içinde tam olarak bulunmak, tarihin yorumuna bir temel verebilir. Tarihî faaliyet, tarihî anlamanın anahtarıdır”.⁷⁸ Böylece ortaya çıkan soru şudur: Hangi tür tarihî faaliyet doğru anahtarı temin edebilir? Tillich, teolojinin teolojik bir daire içinde seyrettiğini bize hatırlatmakla bu soruyu cevaplandırır; dolayısıyla cevap bir bakıma bizim bu işe girişmemizle zaten verilmiş olmaktadır. Bu cevap, tarihin bir yönü bulunduğu şeklineki Hristiyan inançtır ki, buna Tillich, “meslekî Hristiyan bilinci”

75 Aynı eser, s. 340.

76 Aynı eser, s. 342.

77 Aynı eser, ss. 346-47.

78 Aynı eser, ss. 372-73.

adını veriyor. "Meslekî Hristiyan bilincinde, tarih o tarzda tasdik edilir ki, tarih boyutu altında hayatın müphemliklerinde gizli olan problemler "Allah'ın melekutu" sembolü ile cevaplandırılır".⁷⁹ Bununla birlikte, bu demek değildir ki, tarihin anlamı hakkında daha fazla delile ihtiyacımız yoktur. Tersine Tillich'e göre, bizim bu sözü, "Allah'ın melekutu" sembolünü diğer başlıca yorum türleri ile karşılaştırmak suretiyle denememiz ve sonra bu sembolü bu karşılaştırmaların ışığında yeniden yorumlamamız gerekmektedir. Tarihin bu yorumunun kutsal kitaptaki kaynağı oldukça açıktır. Tillich, tarihi Eski Ahid peygamberlerinin yaptığı tarzda daima buhran olarak tasavvur eder. Tarih, hareket ettiği bir hedefe sahip olmak anlamında, yargı altındadır ve buhrandır.

Tillich, 1920'lerin dinî sosyalistlerinin (burada zümre mutlak surette bireyi temsil etmektedir), tarihin ilerici, ütopyacı ve aşkın yorumları karşısında duydukları hoşnutsuzluktan söz eder. Der ki⁸⁰: Bu hoşnutsuzluk onları, Allah'ın melekutu sembolünün yeni yorumu açısından kutsal kitaptaki peygamberlik görüşüne dayalı bir çözümü denemeye götürmüştür. Allah'ın melekutunun "bir tarihî bir de tarih-ötesi ciheti vardır"; her şeyi tarihin gidişinde kendi aşkın anlamı olarak kuşatır, fakat tarihte amaç edinilen son başarıyı adlandırmaktan da geri durmaz. Sembolün 4 hususiyeti vardır: O, siyasidir, sosyaldır, şahsîdir ve evrenselidir⁸¹. Sembolün hususiyet bakımından siyasî olması yeterlidir, çünkü, gördüğümüz gibi, siyasî saha, tarihin dinamik unsurlarında hâkimdir. Tillich, sembolün siyasî hususiyeti hakkında bize fazla bir şey söylemez ve burada kullanılan siyasî görüşün hiçbir özel türü olmadığını işaretlerle yetinir. Tillich diyor ki: "Kral" daima siyasî kontrolün en yüksek ve en kutsal merkezinin bir sembolü olmuştur. Sembolün sosyal hususiyeti son başarı için adalet, şahsiyet ve şahsî bağlantıların önemini gösterir. Bu bize devamlı olarak kayıtsız şartsız ahlakî adâlet emri olmaksızın hiçbir kutsallığın olmayacağını hatırlatmaktadır. Üçüncü hususiyet, Allah'ın melekutunun ferde anlam vermesidir ki, onun tarihötesi hedefi şahsın yokolması değil, gerçekleşmesidir. Nihayet, Allah'ın melekutu sadece insanların melekutu değil, aynı zamanda her boyut altında hayatın gerçekleşmesidir. Allah'ın

79 Aynı eser, s. 373.

80 Aynı eser, s. 381.

81 Aynı eser, ss. 382 vd..

melekutu son başarıyı ifade eder. Bu başarıda zatla varlık arasındaki tezat tamamıyla ve bütünüyle ortadan kalkar. Bu tezadın, kendisinde ortadan kalktığı Yeni Varlığın zuhuru tarihin merkezini teşkil eder ve tarihin merkezi olarak Mesih'te Allah'ın meleketu tarihin son anlamı olarak tezahür eder. Tillich diyor ki: Bu, hem relativizmin hem de progresivizmin bir eleştirisidir⁸². Allah'ın meleketunun tarihte tezahürü tutarsız bir tezahürler zinciri olmayıp, tarihin merkezinin tezahürü olarak, onun ötesinde hiçbir ilerleme olmadığını ifade eder. Bu, içerisinde tarihî boyutun olduğu gibi gerçekleştiği tek olaydır. "Allah'ın meleketunun merkezi tezahürünün kesin çıkışının açıldığı"⁸³ bu olgunluk anına Yeni Ahit'te kairos denir. Bu, Tillich'in tarih yorumunun da merkezi düşüncesini teşkil eder. Tillich, önce Birinci Dünya Savaşından sonra Almanya'da ortaya çıkan dinî sosyalist hareketle ilgili felsefi ve teolojik tartışmalarda kairos terimini kullandı. Niyeti, sosyalist ütopyacılığa üçüncü bir alternatif bulmak, veya sosyalist ütopyacılıkla Lutherci transandantalizmi uzlaştırmaktı. Bu terimle ifade etmek istediği şeylerden biri de, "tarih ve hayatın anlamının yeni bir anlayışıyla yüklü olan bir tarih anının" zuhur etmiş olduğu düşüncesi idi⁸⁴. Aslında kairos terimi, zaman anlamına gelen bir başka Yunanca kelime, Chronos ile karşılaştırılır: Birincisi niteliğe ait olduğu halde, ikincisi niceliğe aittir. Bu, gerçekleşme zamanı ile ölçülen zaman arasındaki farktır. Tillich, Mesih'in geliş zamanını gösteren Yeni Ahitteki terimin özel kullanılışı kadar, daha genel kullanılışının da olabileceğini düşünür. Bundan dolayıdır ki, kiliselerin tarihinde tekrar tekrar vuku bulan bir kairos tecrübesinden söz etmektedir. "Kairoi, batını ve zahiri kilisede bütün hazırlayıcı ve alıcı hareketlerde vuku bulmuş ve vuku bulmaktadır"⁸⁵. Kairoi, şeytanî bir şekilde saptırılabilir ve hatalı olabilir. Önceki XX. yüzyıl için sadece çok açık bir gerçektir. Fakat kairos nasıl hatalı olabilir? Buna verilecek cevap şudur: hatalı olan kairos değil, onun hususiyeti hakkında âlemin gerçekleri açısından verilecek hükümdür. Öyleyse tarihte hiçbir kairos'un tecrübe edilmediği herhangi bir devre var mıdır? Buna Tillich'in cevabı şudur: Açıkça Allah'ın meleketu ve Ruhanî Varlık herhangi bir zaman anında yok olmadığı

82 Aynı eser, s. 389.

83 Aynı eser, s. 393.

84 Aynı eser, s. 394.

85 Aynı eser, s. 395.

halde, belirleyici tarih olarak melekutun varlığının tecrübesi her zaman sağlanmamıştır⁸⁶.

Allah'ın melekutu sembolü, tarihin gerçekleşmesini gösterir. Melekut tamamıyla öteki dünyaya ait değildir: Kiliseler, Allah'ın melekutunun temsilcileridir. "Allah'ın melekutunun temsilcileri olarak kiliseler fiilen hem tarih zamanın tarihin hedefine doğru ilerlemesinde hem de Allah'ın melekutunun bu hedefe karşı savaşın demonlaştırma ve profanlaştırma kuvvetlerine karşı tarihi mücadelede payları vardır."⁸⁷ Tillich, kiliselerin Allah'ın melekutu ile aynı sayılmasına karşı uyarılmaktadır. Diyor ki, bir husus oldukça açıktır: Kilise tarihine "kutsal tarih" ya da "kurtuluş (halâs) tarihi" denemez⁸⁸. Kilise tarihi kendisini yargılayacak yetenektedir, çünkü Yeni Varlığa bağlıdır ve bu bağlantısı dolayısıyla, âlemin tarihini de yargılayabilir. Böylece biz, tarihin "sonu" olan tarihin "ötesinde" Allah'ın melekutunun bütüncül yönüne işaret eden Allah'ın melekutunun parçalar halindeki zaferlerini tarihte idrak edebiliriz⁸⁹.

III

TILLICH'İN ÖNEMİ

Tillich'in teolojisinin anahatlarını böylece verdikten sonra, Tillich'i önemli yapan nedir sorusuna tek bir cevap bulunmadığını belirtiriz. Gerçekten de, Tillich'in sisteminin karmaşıklığı, birçokları için, onun düşüncesinde buldukları güçlüğü belirtisidir. Böyle bir şaşkınlığın hakkı olduğunu ve Tillich'in sadece güç olmayıp, çoğunlukla müphem olduğunu söylemek gerekmektedir. Bu nedenle bir çok konularda söylediklerinin yeniliği bir çok kimsenin, Tillich'in kastettikleri için bir ipucunun ekseriya ancak kaynaklarını ortaya çıkarmaya çalıştığımız zaman bulunacağını hatırdan çıkarmasına sebep olmuştur. Aynı şekilde Tillich'in büyük bir teolog olduğundan çok emin olduğumuz için, onu büyük sanatkârlar gibi ele alma tehlikesiyle karşı karşıya kalırız ve ona sanatkârın yaptığı her şeyin mükemmel olduğu

86 Aynı eser, s. 396.

87 Aynı eser, s. 407.

88 Aynı yer.

89 Aynı eser, s. 420.

şeklinde eleştirisiz bir bağlılık gösteririz. Pek çok kimse için Paul Tillich'in söylediklerinin doğruluğu kesindir. Bununla birlikte, bu husus, onun bize yüklediği bir borç değildir; çünkü ona göre, onun koyduğu teolojik sistem sadece sorulara cevap vermede bir yardımcı amaç edinir. Böylece Tillich'i önemli yapan nedir sorumuza basit bir cevap verilecek olursa, bizi, teoloji hakkında sormamız gereken bazı temel soruları sormaya zorlamış ve onlara cevap verirken göstereceğimiz cesâreti kendisi göstermiştir. Şimdi bu soruların ne türlü sorular olduğunu açıklamaya çalışalım.

Teoloji ve Modern Durum

Tillich'in teolojisi temele inen bir teolojidir. Şu anlamda ki, asıl meselelere inmeye çalışmıştır. Böylece o, teolojinin ne olduğunu izaha çalışmakla işe başlar. Eğer bir kimse, bunun bir teologun takınacağı olumsuz bir tavır olduğunu düşünürse, teolojinin, vahyin verilerini beşerî ve organik bir şekilde birleştirmek için akli bir çaba olduğu şeklindeki olumlu görüşü karşısında şaşırıp kalacaktır. Bu, teolojinin görevi kavramının önemsiz hiçbir yanı yoktur. Tillich diyor ki: Son tahlilde vahiy, sadece dışardan alınan bir şeydir; bu nedenle de vahyin muhtevası sadece doktrin tarihinde veya kutsal kitapta değil, aynı zamanda cemaatlerin kültürel şartlarında aranmalıdır. Teolojinin kullanması gereken metod, bağlaşıma metodudur, çünkü teolojide affedilmez hata (ve daima var olan aldanma) bağlantısızlıktır. Tillich bağlantılı ve çağdaş olmaya çabalamıştır. Onun bunda başarısız olduğu, fakat bu hususun, onun hiç kimsenin inkâr etmediği niyeti olduğu söylenmiştir. Tillich, bu nedenle zamanımızın teoloji peygamberi olarak alkışlanmıştır. Barth ve Niebuhr gibi teologların, kutsal kitaplardaki peygamberlerin sesiyle konuşur göründükleri gözönüne alınca, acaba bizim şimdi kutsal kitapta yankısını bulmayan bir sesle konuşan peygamberleri mi tercih ettiğimiz düşüncesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Ne olursa olsun Tillich'in düşüncesinde bir kaç nokta vardır ki, orada onun çağdaş durum hakkındaki sezgisi oldukça açıktır. Tillich'in, hiç kimsenin ulaşmadığı bir derinlikle insana seslendiği doğru olmayabilir, fakat onun, bütün manasızlığı içinde modern insana hitap ettiği muhakkaktır. Sonra mümkündür ki, teolojik düşüncelerinde gösterdiği dürüstlük, neden insanların onda geleneksel tebliği kendileri açısından yorumlayan birini gördüklerinin en önemli sebebini teşkil etmiştir. Böyle olmasaydı, insanların, görüşleri açıkça XX. yüzyılı yansıtan birine "modern

teolog” unvanını vermeleri nedenini anlamak tamamıyla güçleşecektir. “Manasızlık” gibi sözler veya “geleneksel değerlerin çözülmesi” gibi deyişler, Tillich’in modern durumun teolojik bir tahlilini verdiği şek-
 lindeki iddiayı haklı bulmak için yeterli değildir. Tillich, gerçekte ken-
 disini existansiyalist bir filozof olarak nitelendirmiştir ve bu, halâ
 çoğu kimse tarafından bir filozofun taşıyabileceği en modern bir unvan
 sayılmaktadır. Muhakkak ki, Tillich, Heidegger gibi bazı modern fi-
 lozofların derin etkisinde kalmıştır. Bununla birlikte XIX. yüzyılda,
 Heidegger ve diğerlerinin de yürüdüğü yolda, iz bırakan filozofların et-
 kisi çok daha önemlidir. Mümkündür ki, Tillich’in modernliği, fikri
 bir nokta-i nazar hattâ terminolojiden çok bir mizaç meselesidir. Mu-
 hakkak ki, bir kimse ilgilerini daha çok kilise ile ilgili şeylere yönel-
 tince, Protestan- Katolik münasebetlerde şimdi bir kairos, kuvvelerle
 dolu bir an olduğu iddiasında modern Hristiyanlığın mizacını ifade et-
 tiği görülmektedir. Bu sadece bir kilise bilgisi meselesi de değildir;
 çünkü Tillich’in bütün eseri, onun protestan ilkeyi Katolik akidenin
 esasıyla birleştirme teşebbüsünün hususiyetlerini taşımaktadır. O,
 aynı zamanda hem tam bir protestan, hem de katolikliğin çağırısına
 açıktır. Onca ne katolikliğin sakramental ilkesi ne de protestanlığın
 “peygamberlik” ilkesi tek başına durabilir. Dolayısıyla kamulaşmış
 katoliklik ile kurumlaşmış protestanlığın çatışması kaçınılmaz olsa bile,
 onca, her iki ilke arasında esash bir çatışma yoktur. Bunlar gerçek
 “teonom” (theonomous) Hristiyanlığın tamamlayıcı unsurlarıdır.
 Tillich, Systematic Theology’nin sonuna doğru şunları söylemektedir:

“Protestan ilke, dinin ruhanî mevcudiyetle fethinin ve dolayısıyla
 dinin müphemliklerine, onun profanlaşıp, kurumlaşmasına zaferin bir
 ifadesidir. Protestandır, çünkü dinin sihrî-şeytanî yüceltilmesine karşı
 koymaktadır... Tek başına kafi değildir; “Katolik esasa”, ruhanî
 mevcudiyetin somut tecessüdüne ihtiyacı vardır; fakat o, bu tecessü-
 dün demonlaşma (ve profanlaşma)’sının ölçüsüdür. Ruhun dine za-
 ferinin ifadesidir”⁹⁰

Tillich bizzat ne ekümenik harekette pek önemli bir rol oynadı,
 ne de bu hareket için pek samimî ümitler besledi. Bu nedenle, mümkün-
 dür ki, Tillich’den ekümenik hareketin bir teolojisini vereceğini ümit
 edenler hayal kırıklığına uğrayacaklardır. Systematic Theology’nin

90 Systematic Theology, III, s. 245.

son cildi "Hristiyanlığın talihsiz bölünmelerini" tedavi için bir taslak sunmamaktadır ve kiliselerle ilgili incelemelere yok denecek kadar az yer verdiği söylenebilir. Buna rağmen sadece tek taraflı cevaplarla bekleyiş ve sabir halini gösterdiği sürece Tillich, XX. asrın gerçek se-
siyle konuşmaktadır.

Teoloji ve Metafizik

Sorumuza bir başka cevap, Theology of Paul Tillich'e katkısında Reinhold Niebuhr tarafından ortaya atıldı. Burada Niebuhr diyor ki; "Tillich'in büyüklüğü, metafizikle teoloji arasındaki sınırın keşfinde yatmaktadır".⁹¹ İngiliz felsefesindeki devrimin etkisinde kalmış olanlara göre bu iddia pek esaslı görünmemektedir. Tillich için bir tek felsefe vardı -çoğu kimse tarafından modern felsefenin meçhul büyük şahsiyeti Hegel'in temsil ettiği daha geleneksel türden bir felsefe-. Şüphesiz Tillich'in felsefi görüşü, XIX. yüzyıla hâkim olan İdealizme etkisinin şüphesiz farkedilebileceği Hegel'e değilse bile, açıkça Schelling'e çok yakındır. Felsefede Eflatuncu geleneği sürdürmekten gurur duyduğu etkinin örneklerini derlemek güç değildir. Onun felsefe tarihi bilgisi Amerikan teolojisinde çok sözü edilen bir konudur. Bugün geçmişe bu çeşit bir açıklık, çağdaş felsefenin çoğunda görülmemektedir; fakat bu demek değildir ki, Tillich'in gerçekte hataya düşmesi daha az muhtemeldir. Ashnda onun kuvveti aynı zamanda zayıflığını da teşkil eder. Metafizikğin garipleşmek için daha az zengin olmayan bir şeye dönüşmesi gerektiğini görememiştir. Felsefenin, Mantıkî Positivizm ve bir dil felsefesinin metafizike karşı tarafgirliğinden daha metafizik bir araştırmaya doğru ilerlemesi, filozof-teolog olarak Tillich'in gücünü takdir etmemizi sağlamaktadır.

Tillich'in bu olumlu şekilde değerlendirilmesi, herhangi bir yerterli felsefede sırrın yerini kabul etme şerefini ona verecektir. Gördüğümüz gibi, Tillich romantik bir felsefe geleneğinde yer almaktadır; dolayısıyla Alman mistisizminin olduğu kadar muhtevasının da çoğunu miras olarak almıştır. İlhamını Schelling'den almış ve Schelling vasıtasıyla ki, ayakkabı tamircisi ve mistik Jacob Boehme ile tanışmıştır. Systematic Theology'de Boehme'e yaptığı atıflar, Tillich'in Boehme'ün

⁹¹ Adı geçen eser, s. 226.

yaşayan Allah hakkındaki metafizik-psikolojik tasvirine büyük itibar göstermesi yeter delil teşkil etmektedir. Bazı filozoflar, Tillich'in eserine atıflar yaparken ona karşı oldukça küçümser bir tavır takınmışlardır. Tenkitsiz hayranlıktan daha öteye geçmeyen küçümseme, teolojii daha iyileştirmemizi sağlamaz. Öyle sanıyorum ki, Tillich'i tenkitçi bir kafayla ele alacak olursak, ondan çok şey öğreniriz. Teolojinin felsefe ile münasebetlerini itiraf etmenin yeterli olmayıp, onları fiilde de göstermemiz gerektiğini öğreniriz. Gerçekten de Tillich'in işte bunu uyguladığı bir husus vardır. Onun vahyi tahlili, teolojinin epistemolojik meselelerle ilgisini, felsefeyi teolojiye şeklen bağlamasından çok daha iyi göstermektedir. Bununla birlikte, çok sık olarak ana meselelere dokunmadan geçer; çünkü böylece muhtemel bir metafizikçiden daha az militan, hattâ daha muzaffer bir metafizikçi olarak görünür.

Teoloji ve Kültür

Nihayet Tillich sayıları pek az olan kültür teologlarından biri olarak nitelendirilmiştir. Akademik mesleğinin daha ilk günlerinden itibaren bu, onun düşüncesi için önemli bir cihettir. Bir öğrenci olarak, teoloji kadar şiir ve felsefeyi de severdi; bir felsefe öğretmeni olarak ise, öğrencilerine kendisiyle birlikte bir kültür teolojisi tasarlatmakla ilgilenirdi. Onun bütün hayatı, herhangi bir disiplini aşan ve disiplinler arasında bir bağlantı sağlayan estetik değerlere karşı bir ihtirasla dolu idi. İhtimal hayattaki diğer bütün teologlardan daha ziyade sosyoloji, psikoloji ve hepsinin üstünde sanata karşı hassasiyet göstermiştir. Kendi resim incelemesine "kesin önemi olan bir tecrübe" demiştir; çünkü burada hakikatla hayal arasındaki sınır üzerinde esrarlı âleme nüfuz edebilecek durumda idi. Kısaca amacı beşer yaratıcılık ve tecrübesinin bütün sahalarını birleştirmeye çalışmaktı. Tillich sosyoloji ile her zaman ilgilenmiştir. Bildirdiğine göre, sosyal sınıflar arasındaki sınırdaki hayatını sürdürmüştür: Burjuva bir âilenin üyesi olduğu halde, hiçbir zaman burjuva olmamıştır, çünkü hem eski asaletle hem de aşağı sınıflarla irtibatı vardı. Fakat Birinci Dünya Savaşı idi ki, onun teolojisine sosyolojik boyutu da kattı. Kendi deyişine göre, ulus ölçüsünde bir cemaatin -sadece ferdiyetçi ve büyük ölçüde nazari bir varlığın sonunun- ezici tecrübesine kapıldı⁹². Savaştan dönünce, Hristiyan vaaz ve öğretinin çoğunun bağlantısızlığından şaşkına döndü; işte bu,

⁹² The Theology of Paul Tillich, s. 12.

onun o sırada Alman siyasetinde kendisini hissettiren sosyalist hareketi desteklemesine sebep oldu. Tillich hiçbir zaman parti adamı değildi, fakat bu devrede onun eserinin, Sosyalizmin amacı olan yeni bir sosyal değişikliğe teolojik bir temel temin etmek için bir teşebbüs olduğunu söylemek mübalağa değildir. Tillich yıllar sonra diyecektir ki, siyasette peygamberlerin adâlet bildirisinin herhangi bir gerçek ifadesine dinî sosyalizm adı verilmelidir. Tillich daha sonraki eserlerinden bazıları (meselâ, *Love, Power and Justice*) açıkça göstermektedir ki, siyasete olan bu ilgi halâ canlılığını oldukça korumaktadır, fakat buna karşılık, onun *the Courage to Be*'deki Amerikan tarihinin sosyolojik tahlili, şimdiye kadar okuduğumuz Amerikan geleneğinin oldukça aydınlatıcı bir taslağı olarak çoğumuzu şaşırtmaktadır. Yine onun daha biçimsel olan teolojik incelemeleri (örneğin, *Systematic Theology*, II'deki günahın mahiyeti ve III'deki kilisenin mahiyeti) sosyolojinin öğretmesi gerektiği şeyleri öğrenmeye aynı derecede bir hazırlığa işaret etmektedir.

Psikoloji de, teolojisini sınırlarına ulaştırdığı bir saha olmuştur. Asli günah görüşünü incelerken ve günah kavramı hakkında ileri sürdüğü tahlil sırasında psikolojik fikirleri kullanmıştır. Böylece Tillich asli günahın mitolojik ifadesinin psikolojik dile pek aydınlatıcı bir tercümesini ortaya koymaktadır; şehvet hakkında söylemek zorunda kaldığı sözleri desteklemek için psikolojik nazariyelerden istifade etmeye iyice hazırlıklıdır. Hem nazari hem de amelî açıdan psikoloji, Tillich için, teologun bulabileceği bilgili öğretmenlerden biridir. Psikoloji insanın mahiyeti, hattâ Allah'ın lûtfunun kendisini içersine soktuğu yeni durumun mahiyeti hakkında ona bir şeyler öğretebilir. Nasıl psikologun hastası kendi nefsinin kabul etmeyi öğrenmek zorunda ise, Hristiyan da kendisinin kabul edildiğini kabul etmek zorundadır. Burada, dediğimiz gibi, Tillich, keffaretin sırrını anlamak için bir ipucu bulmaktadır. Bu (sınır faaliyeti) sadece teolojinin yararlanacağı bir faaliyet de değildir. Tillich'e göre, psikolojinin teolojiden öğreneceği bazı şeyler vardır: meselâ, varlığın anlamsızlığının sürekli tehdidi karşısında patolojik endişe ile daha temelli olan bir dinî endişe arasındaki fark. İnsanın temelli dağınıklığı ancak psikoloji ile dinin müşterek çabası olan theonomous bir psikoloji ile giderilebilir.

Belki de Tillich'in her çeşit sanatta dinî bir değer görmesindeki hazırlığıdır ki, onu bir kültür teologu olarak böylesine önemli ve et-

kileyici yapmaktadır. Onun bir kültür teolojisi üzerindeki denemesi, dinin kültürün esası, kültürün de dinin ifadesi olduğu şeklindeki görüşünü açıklamaktadır. Sanat insanın ruhî ölkü ve keşiflerini ifade etmektedir. Tillich, hakikatın birliğini yansıtacak olan kültür birliğini araştırır. Sanatın kendisine açıklayabileceği her şeyi öğrenmeye hazırdır. Expressionist hareket onun üzerinde kuvvetli bir etki bırakmış; teolog için existansiyalist sanatın derslerine işaret etmekte gecikmemiştir⁹³. Teolojinin en büyük ihtiyacının, bizim köksüz dünyamızın düzensiz kültürü hakkında sanatkarların ortaya çıkardıklarına dikkat etmek olduğu bir zamanda, bunlar elle tutulur başarılarıdır.

Paul Tillich anlaşılması güç bir teolog olmakla birlikte, onu tenkitçi bir gözle okumak, semeresini verir. Eğer onun son zamanlarda kazandığı yaygın şöhretin bir kısmı, onun daha müphem fikirlerinden bazılarının cesaretle kullanılmasından dolayı ise, ümit edilmelidir ki, onun düşüncesinin daha tam ve daha ayrıntılı bir şekilde anlaşılması daha açık ve daha zengin bir teolojide kendisini gösterecektir.

93 Bk., The Courage to Be, ss. 136-40.