

## ÇAĞDAŞ KİTAB-I MUKADDES YORUMU ve VAROLUŞÇU FELSEFE<sup>1</sup>

**Rudolf Bultmann**

Çeviren: **Ayşe Ünal Çil**

1

Mitolojiden arındırmanın Hıristiyan imanını felsefeye dönüştürdüğü itirazını sık sık işitiyorum. Bu itiraz mitolojiden arındırmayı bir yorum, bir varoluşçu yorum olarak isimlendirmemden ve de özellikle Martin Heidegger tarafından varoluşçu felsefe içinde geliştirilmiş kavramları kullanmamdan dolayıdır.

Problemi mitolojiden arındırmanın hermeneutik bir metot, yani bir yorum, tefsir metodu olduğunu hatırladığımızda en iyi şekilde anlayabiliriz. Hermeneutik, tefsir sanatı anlamına gelmektedir.

Hermeneutik sanatı üzerine düşünme, en azından Alman teolojisinde, onunla ilgilenen ve onun üzerine risaleler yazan Schleiermacher'den beri, uzun süre ihmal edilmiştir. Büyük Alman filozofu Wilhelm Dilthey'in çalışmasının etkisiyle Birinci Dünya Savaşından beri hermeneutiğe olan ilgi canlanmıştır.<sup>2</sup>

Hermeneutik üzerine düşünme (yorum metodu), yorumun, yani tefsirin, her ne kadar yorumcular bu gerçeğin farkında olmasalar da, daima ön anlamalar olarak yoruma rehberlik eden prensipler ve kavramlara dayalı olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Bu hususu göstermek için bir örnek olarak Yeni Ahit'in ruh fikrini anlamayı ele alabiliriz. On dokuzuncu yüzyıl boyunca Kant ve Hegel felsefeleri teologları derinden etkilemiştir ve onların antropolojik ve etik fikirlerini şekillendirmiştir. Dolayısıyla Yeni Ahitteki "ruh" kavramı, Yunan idealist felsefeye kadar giden hümanist düşünme geleneğine dayanan idealist anlamdaki ruh olarak anlaşılmıştır. Böylece "ruh", sadece akli

---

<sup>1</sup> Bu çeviri, Rudolf Bultmann'ın *Jesus Christ and Mythology* (Charles Scribner's Sons: New York, 1958) adlı eserinden son iki bölümünü içermektedir.

<sup>2</sup> Bir örnek olarak Joachim Wach'ın büyük çalışmasına dikkat çekmek isterim, *Das Verstehen*, c. I-III (Leipzig, 1926-33). Daha yakın zamandaki kitap, Christian Hartlich ve Walter Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der Modernen Bibelwissenschaft* (Tübingen, 1952) bizim problemimiz için özellikle önemlidir.

düşünmede, mantıkta değil, aynı zamanda ahlakta, ahlaki yargılarda ve davranışta ve de şiir ve sanat sahasında da çalışan güç olarak, kapsayıcı anlamıyla aklın gücü olarak anlaşılmıştır. Ruh, insanın ruhunda ikamet eden olarak düşünülmüştür. Kesin bir anlamda ruh, ötedeki bir güç, birey öznenin ötesinde bir güç olarak düşünülmekteydi. Ruhtaki ruh, kozmik akıl olan ilahi ruhun bir parçasıdır. Böylece ruh, birey özne için doğru bir insan hayatı yaşamaya bir rehberdi. İnsan, ruh tarafından verilen imkânları eğitimle gerçekleştirmek zorundaydı. Bu fikir, on dokuzuncu yüzyılda genellikle felsefe ve teolojide baskındı.

Yeni Ahit'teki "ruh" görüşü, özellikle Pavlus'un mektuplarında, ruhu ahlaki yargı ve ahlaki davranış gücü anlamında anlaşılmıştır; ve "kutsal" atfı ahlaki saflık anlamında anlaşılmıştır. Dahası, ruh, inanca ait ve dogmatik ifadelerin geliştiği bilgi gücü olarak anlaşılmıştır. Elbette ruh, Tanrı'nın hediyesi olarak düşünülmüştür, fakat, idealist anlamda anlaşılmıştır. Hermann Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes* adlı küçük kitabında bu yorum hatasını ortaya koymuştur. Gunkel, Yeni Ahit'teki ruhun insan ruhu veya aklına ait olmayan ilahi bir güç, harika psikolojik fenomenlere - peygamberlik, vahiy (*glossolalia*) gibi- sebep olan şaşırtıcı, hayret verici bir güç, doğa üstü olan bir güç anlamına geldiğini göstermiştir. Önceki yorum, idealist kavramlarca yönetilirken, Gunkel'in yorumu psikolojik kavramlarca yönetiliyordu. Psikolojik kavramlar, genelde dinler tarihi ekolünde baskın oldu. Bu alimler psikolojik fenomenlerin farkında oldukları için, bugüne kadar değer verilmeyen ve gözden kaçan Yeni Ahit'teki önemli düşüncelerin farkına vardılar. Mesela onlar, ayinsel (kültle ilişkin) ve şevkli dindarlığın ve ayinsel meclislerin önemini takdir ettiler; onlar bilgi kavramını teorik, rasyonel bilgi anlamına gelmeyen fakat mistik sezgi veya görü, İsa'yla mistik bir birlik anlamına gelen bir kural olarak yeni bir tarzda anlamışlardır. Bu açıdan Wilhelm Bousset'nin *Kyrios Christos* (birinci basım 1913), Yeni Ahit araştırmasında bir dönüm noktasıdır.

Bu incelemeye devam etmeye gerek duymuyorum. Çoğu zaman yorumcu farkında olmasa da her yorumcu yorumunun ön anlamaları olarak, belki idealist veya psikolojik, belirli fikirleri beraberinde getirdiği aşıkardır. Fakat öyleyse soru şu olur: Hangi fikirler doğru ve yeterlidir? Hangi ön anlamalar doğru ve yeterlidir? Veya belki bu sorulara bir cevap vermek imkânsız mıdır?

Bir ileri örnekle dine girmeyi örneklendirebilirim. Pavlus'a göre vaftiz olan inanan günahtan arınmıştır; o, artık, günaha bağlı değildir. "Eski insan benliğimizin O'nunla birlikte çarınha gerildiğini biliyoruz (vaftiz yoluyla) ; günah tutsaklığındaki beden ortadan kaldırılın, bundan böyle günaha tutsaklık etmeyelim diye. Çünkü ölmüş kişi günahtan özgür kılınmıştır" (*Romalılara mektup* 6: 6-7). Peki öyleyse Pavlus'un teşvik edici sözlerinde bulunan günaha karşı birleşen uyarılarını nasıl anlamalıyız? "Günahtan uzak ol" emri ile "sen günahtan berîsin" bildirimini nasıl uzlaşabilir? Paul Wernle *Der Christ und die Sünde bei Paulus* (1897) adlı kitabında bu ikisinin uzlaştırılmayacağı şeklinde cevap vermiştir; Pavlusta bir çelişki vardır; teoride bütün Hristiyanlar günahtan özgürdürler; fakat pratikte Hristiyanlar hâlâ günaha tutsaktırlar ve Pavlus teşvik edici sözleri (günaha karşı) sarf etmelidir. Fakat Wernle haklı mıdır? Pavlus'a böyle bir çelişki atfetmek mümkün müdür? Bence hayır. Pavlus'a göre bildirim ile emir arasında bir iç bağlantı vardır, çünkü o sözlerinde bu bağlantıya vurgu yapmaktadır. Mesela *Korintlilere mektup* I, 5: 7: " Eski mayayı kaldırıp atın ki, yepyeni bir hamur olasınız. Doğrusunu isterseniz siz mayadan arırsınız; veya: " Eğer Ruh uyarınca yaşıyorsak, yaşam yolunda yürüyüşümüzde Ruh uyarınca olsun" (*Galatyalılara mektup* 5: 25). Bana öyle geliyor ki, bu sözler bildirim ile emir arasındaki iç bağlantıyı açıkça göstermektedir, yani bildirim, emrin temelidir.

Şimdi sorumuza dönelim: Doğru kavramlar hangileridir? Onlar ulaşılamaz şeyler ise yeterli varsayımlar hangileridir? Belki hiçbir varsayım olmadan yorum yapmamız gerektiğini mi söylemeliyiz; metnin kendisinin yorumun kavramlarını sağladığını mı söylemeliyiz? Bu bazen ileri sürülebilir, fakat o, imkânsızdır. Eminim ki, bizim yorumumuz, yorumumuzun sonuçlarına göre varsayımlar olmadan gerçekleşmelidir. Biz peşin olarak metnin ne söyleyeceğini bilemeyiz; tam tersine biz ondan öğrenmeliyiz. Bir yorum, mesela dogmatik bir ifade ile sonuçları uyuşması gereken varsayım ortaya koyan bir yorum, gerçek ve adil bir yorum değildir. Bununla birlikte prensipte sonuçları açısından varsayımlarla, metoda göre varsayımlar arasında bir fark vardır. Metodun bir sorgulama, sorular sormanın bir tarzından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Bu, verili bir metni ona belirli soruları sormaksızın anlayamayacağım anlamına gelmektedir. Sorular çok geniş şekilde farklılaşabilmektedir. Eğer insan psikolojiyle ilgiliyse, Kitab-ı Mukaddes'i -veya diğer bir metni- psikolojik fenomenler hakkında sorular sorarak okur. Metinleri bireysel veya sosyal

psikoloji veya şiir psikolojisi, din psikolojisi, teknoloji psikolojisi vs. hakkında bilgi kazanmak için okuyabilir.

Bu şekilde, insan psikolojik hayatı onlar yoluyla anladığı ve metinleri onlar yoluyla yorumladığı belirli görüşlere sahiptir. Bu görüşleri nereden elde ediyor? Bu soru, dikkati diğer önemli bir olguya, diğer yorumun varsayımına çeker. İnsan görüşleri kendi ruhi hayatından elde eder. Yorumun sonuç veren varsayımı, onun verili bir metne hakkında soru sorduğu -bu durumda psikik hayata - konu maddesine (Sache) bir ilgiye sahip olmasıyla ilişkilidir. Ben bu ilgiye "hayat-ilgisi" diyorum. Bu ilgide insan söz konusu konu hakkında belirli bir anlamaya sahiptir ve bu anlamadan yorum görüşleri ortaya çıkmaktadır. Metinleri okuyunca öğrenecektir ve anlaması doğrulanacak ve zenginleşecektir. Böyle bir ilgi ve böyle ön anlama (*Vorverständnis*) olmaksızın bir metni anlamak imkânsızdır.

Eğer müzikle ilgili değilse teması müzik olan bir metni anlayamayacağını görmek kolaydır. Eğer matematiksel olarak düşünmüyorsa matematik üzerine bir kitabı veya metni veya felsefi olarak düşünemediği zaman felsefe üstüne bir kitabı anlayamaz. Eğer tarihsel olarak kendini yaşamıyorsa tarihsel bir metni anlayamaz ve tarihsel olarak yaşadığında, böylece tarih hayatını yani devlet, yasalar, güç isteği gibi tarihe hareket ve içerik veren motifleri ve güçleri anlayabilir. Eğer kendi yaşamından sevginin, arkadaşlığın, nefret veya kıskançlığın vs. ne olduklarını bilmiyorsa bir romanı anlayamaz.

Öyleyse her yorum şekli için temel varsayım şudur: İnsana metne sorular yöneltiren ve metinden elde ettiği cevapları ortaya çıkaran konu-maddesine olan onun ilgisidir.

Psikolojik yorum örneğini kullanarak yorumcunun durumunu tahlil etmeye çalıştım. Bir metni farklı ilgilerle okuyup yorumlayabilirsiniz, mesela estetik veya tarihsel ilgi, devletlerin kültürel veya siyasi tarihine vs. olan ilgi ile. Tarihsel yorumla ilgili iki ihtimal söz konusudur: Birincisi, okur ilgisi geçmiş bir zamana dair bir tasvir yapmak, geçmişi kurgulamak olabilir; ikincisi, onun ilgisi şu anki kendi pratik hayatında ihtiyacı olan şeyi tarihsel belgelerden öğrenmek olabilir. Mesela Platon'u beşinci yüzyıl Athenalı Yunan kültürünün ilginç bir şahsiyeti olarak yorumlayabilir, fakat o yine Platon'u onun vasıtasıyla insan hayatı hakkındaki hakikati öğrenmek için de yorumlayabilir. Son durumda onun yorumu tarihin geçmiş bir çağına olan

ilgisi tarafından motive edilmiyor, fakat onun hakikat ile ilgili olan araştırması tarafından motive ediliyor.

şimdi, biz Kitab-ı Mukaddes'i yorumladığımız zaman, ilgimiz nedir? Kitab-ı Mukaddes, kesinlikle tarihsel bir belgedir ve biz Kitab-ı Mukaddes'i tarihsel araştırma metotlarıyla yorumlamalıyız. Biz Kitab-ı Mukaddes'in dilini, Kitab-ı Mukaddes yazarlarının tarihsel durumunu vs. araştırmalıyız. Fakat bizim gerçek ve doğru ilgimiz nedir? Kitab-ı Mukaddes bir kaynak olarak hizmet ettiği için geçmiş tarihin bir çağını yeniden kurarken sadece tarihi bir belge olarak mı okuyacağız? Yoksa o, bir kaynaktan fazla bir Şey midir? Sanırım ki bizim ilgimiz gerçekten Kitab-ı Mukaddes'in güncel şimdimiz için söylemek zorunda olduğu Şeyi işitmek, hayatımız ve ruhumuz hakkında hakikat olan Şeyi işitmektir.

## 2

şimdi soru yeterli metodun, yeterli fikirlerin neler olduğu şeklinde sorulur. Ve ayrıca Kitab-ı Mukaddes'in konusuna (*Sache*) ilerlerken sorularımızın ve fikirlerimizin içinden çıktığı ilgi, hayat ilgisi nedir sorusu da söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes'in konusu Tanrı'nın vahyi olduğu için ve biz yalnızca O'nun vahyiyle Tanrıya bir ilgi kazanabildiğimiz için ve onsuz ilerleyemediğimiz için ilerlemede bu tür bir ilgiye sahip olmadığımızı mı söylemeliyiz?

Aslında, bu şekilde düşünen teologlar vardır; fakat bence onlar hatalıdır. İnsan klasik ifadesini Augustinus'un sözlerinde bulan Tanrı'ya bir ilgiyle ilerlemektedir: "Sen kendin için bizi var kıldın, kalbimiz huzursuz, sende dinlenene kadar" (*Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te.*) İnsan, Tanrı'nın vahyi, yani Mesih'teki Tanrı fiili olmasa da Tanrı hakkında bir bilgiye ilerleyebilir. O, Tanrı'yla ilgili araştırmasında Şuurlu veya Őuursuz Tanrı'yla ilgili bir ilgiye sahiptir. İnsanın hayatı daima Şuurlu veya Őuursuz bir şekilde kendi kişisel varoluşu hakkındaki soru tarafından hareket ettirildiği için, Tanrı'yla ilgili araştırma tarafından hareket ettirilir. Tanrı'yla ilgili soru ve kendim ile ilgili soru özdeştirler.

şimdi Kitab-ı Mukaddes'i yorumladığımız zaman soruyu ortaya koymanın uygun metodunu bulduk. Bu soru şudur: İnsanın varoluşu Kitab-ı Mukaddes'te nasıl anlaşılmaktadır? Ben Kitab-ı Mukaddes metinlerine bütün tarihsel araştırma ve bütün tarihsel belgelerin yorumu için en derin güdüyü sağlayan aynı sebeple bu soruyla yaklaşıyorum. Bu, insan hayatının imknlarının ve böylece benim hayatımın imknlarının bir anlama

kavuşturulmasıyla elde edebildiğim tarihi anlamakla olur. Tarihi araştırmak için nihai sebep, insan varoluşunun imkânları hakkında şuurlu olmaktır.

Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'in yorumu özel bir itkiye sahiptir. Kilise geleneği ve vaazı bize Kitab-ı Mukaddes'te varoluşumuz hakkında güvenilir sözler işiteceğimizi söyler. Kitab-ı Mukaddes'in diğer metinlerden farkı, Kitab-ı Mukaddes'te seçmekte veya reddetmekte hür olmadığım bir şey olarak varoluşun belirli bir imkânının bana gösterilmesidir. Aksine, Kitab-ı Mukaddes, bana kişisel olarak hitap eden, genelde varoluş hakkında bana bilgi veren değil, fakat bana gerçek varoluşu veren, *benim için* bir söz olur. Bu, yine de ilerlemede hesaba katabileceğim bir imkân değildir. Bu, vasıtasıyla Kitab-ı Mukaddes'i anlayabileceğim metodolojik bir varsayım değildir. Çünkü bu sadece sözü anladığım zaman bir gerçekliği olan imkândır.

Böylece görevimiz, onun vasıtasıyla Kitab-ı Mukaddes'teki söylenileni anlayabileceğimiz hermeneutik ilkeyi keşfetmektir. Bu sorudan yan çizemeyiz; çünkü prensip olarak her tarihsel belge onu sorar, yani Kitab-ı Mukaddes'in her bir belgesinde gösterilen ve teklif edilen insan varoluşunu anlama imkânı nedir? Kitab-ı Mukaddes'in eleştirel çalışmasında ben, bu soruya bir cevap aramaktan daha fazla bir şey yapamam. Eleştirel çalışmanın yetkisinin ötesinde, bana kişisel olarak hitap eden bir söz olarak Kitab-ı Mukaddes sözünü işitmeli ve ona iman etmeliyim. Geleneksel terminolojide, bu kişisel anlama, benim tasarrufumda olmayan Kutsal Ruh tarafından verilir. Diğer yandan, biz sadece objektif, eleştirel inceleme ile doğru soruları sormanın doğru yolunu, yeterli hermeneutik ilkeyi keşfedebiliriz. Eğer doğru sorular, insan varoluşunu anlamamanın imkânları ile ilgili olduğu doğruysa, o hâlde böyle bir anlamamanın vasıtasıyla onlar ifade edildiği yeterli fikirleri keşfetmek zorunludur. Bu fikirleri keşfetmek, felsefenin görevidir.

Fakat şimdi ileri sürülen itiraz, yorumun felsefenin kontrolü altında hata yaptığıdır. Bu gerçekten böyledir; fakat biz bunun hangi anlamda böyle olduğunu sormalıyız. Bu her bir yorumun seküler fikirlerden bağımsız olabileceğini kabul etme yanılıdır. Her yorumcu, kaçınılmaz olarak, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde, bir gelenekten miras aldığı fikirlere bağlıdır ve her gelenek, bir felsefeye veya diğerine bağlıdır. Bu şekilde, mesela, 19. yüzyılın yorumunun çoğu idealist felsefeye ve onun fikirlerine, onun insan varoluşu hakkındaki anlamasına bağlıydı. Böyle idealist fikirler, bugün hâlâ

çoğu yorumcuyu etkilemektedir. O hâlde, tarihsel ve yorumbilimsel çalışma yorumu yöneten fikirlerin bir hesabı verilmeden ve incelemeksizin uygulanamaz. Diğer bir deyişle, doğru felsefe sorunu ortaya çıkmaktadır.

3

Bu noktada doğru bir felsefenin, mutlak olarak mükemmel bir sistem, bütün sorulara cevaplar bulan ve insan varoluşunun bütün bilmecelerini açıklığa kavuşturabilen bir felsefe anlamında olamayacağının farkına varmalıyız. Bizim sorumuz basitçe felsefenin bugün insan varoluşunu anlamada en yeterli perspektifi ve görüşleri sunup sunmadığıdır. Burada bana öyle geliyor ki bunu varoluşçu felsefeden öğrenmeliyiz; çünkü bu felsefi ekolde insan varoluşu doğrudan dikkat nesnesidir.

Varoluşçu felsefeyi biraz öğrenmiş olsaydık, çoğu insanın varsaydığı gibi ideal bir insan varoluşu örneği teklif edip etmediğini öğrenmeye çabalamazdık. "Varoluş hakikati" (*Eigentlichkeit*) kavramı böyle bir örneği sağlamaz. Varoluşçu felsefe bana "böyle ve şöyle bir tarzda varolmalısın" demez; o sadece "varolmalısın" der; ya da bu iddiayı daha geniş tutarsak, o varolmanın ne anlama geldiğini bana gösterir. Varoluşçu felsefe varoluş olarak insanın varlığı ile varolmayan fakat sadece " mevcut" (*vorhanden*) olan bütün dünyaya ait varlıkların varlığı arasında bir ayırımında bulunarak varolmanın ne anlama geldiğini göstermeye çalışır. (Varoluş kelimesinin bu teknik kullanımı Kierkegaard'a kadar gider.) Sadece insanlar bir varoluşa sahiplerdir; çünkü onlar tarihsel varlıklardır. Yani her insan kendi tarihine sahiptir. Daima onun şimdisi onun geçmişinden çıkar ve geleceğine rehberlik eder. İnsan, her "şimdi"nin özgür karar anı olduğunun farkında olursa varoluşunun farkında demektir: Onun geçmişindeki hangi öğe geçerli kalacak? Kimsenin onun yerine alamayacağı gelecekteki sorumluluğu nedir? Herkes kendi ölümiyle öleceği için, kimse kimsenin yerini alamaz. Herkes yalnızlığında varoluşunun farkına varır.

Elbette, burada varoluşçu felsefenin ayrıntılarına giremeyeceğim. Varoluşçu felsefenin insan varoluşunu sadece varolma ediminde doğru olarak gösterebileceğini söylemek yeterli olabilir. Varoluşçu felsefe, kişinin kendi kişisel varoluşu ile ilgili kendini anlamasını güvence altına almaktan uzaktır. Çünkü benim en kişisel varoluşum ile ilgili kendimi anlamam, sadece belirli "burada" ve "şimdi" anlarımda fark edilebilir. Varoluşçu felsefe, benim kişisel varoluşumun hiçbir sorusuna cevap vermezken, kendi

kişisel sorumluluğumu benim kişisel varoluşum kılar, ve böylece benim Kitab-ı Mukaddes'in sözüne açık olmama yardımcı olur. Elbette açıktır ki, varoluşçu felsefenin kaynağı, varoluş ve onun imkânları hakkındaki kişisel-varoluşsal sorudur. Varoluşçu felsefe, geleneksel antropoloji ile özdeşleştirilmediğinde, kişinin varoluşsal farkındalığı haricinde varoluş hakkında ne kadar bilgisi olabilir ki? Böylece Kitab-ı Mukaddes yorumu varoluşu anlamakla ilgilendiği için, varoluşçu felsefe Kitab-ı Mukaddes yorumu için yeterli görüşleri teklif edebilir.

Bir kez daha soralım, varoluşun varoluşçu anlaması ve bu anlamının varoluşçu tahlili belirli bir anlam lehine bir kararı zaten içeriyor mu? Kesinlikle böyle bir kararı içeriyor, fakat karar nedir? Tamamen zaten benim söylediğim karardır: "Varolmalısın." Bu karar olmaksızın, bir insan varoluşu olmaya hazır olmadan, kendisini olmak için sorumlu hisseden bir kimse, kendi kişisel varoluşuna konuşan olarak Kitab-ı Mukaddes'in tek bir sözünü anlayamaz. Bu karar, felsefi bilgi gerektirmezken, Kitab-ı Mukaddes'in bilimsel yorumu, Kitab-ı Mukaddes'in insan varoluşu ile ilgili anlayışını açıklamak için varoluşçu fikirler gerektirmektedir. Böylece Kitab-ı Mukaddes'in sözünü işitmenin yalnızca kişisel kararlarla olabileceği daha açıkça ortaya çıkmaktadır.

Bu varoluşçu felsefe, birebir örnek tarafından resmedilebilen ideal bir varoluş modeli vermez. Varoluşçu tahlil, belirli bir varoluş fenomeni, mesela sevgi fenomenini tarif eder. Sevginin varoluşçu tahlilinin benim burada ve şimdi nasıl sevmem gerektiğini anlamama rehberlik edebildiğini düşünmek yanlış bir anlama olurdu. Varoluşçu tahlil, bana yalnızca severek sevgiyi anlayabileceğimi açıkça ortaya koymaktan daha fazla bir şey yapamaz. Hiçbir tahlil, kendi kişisel varoluşumdaki bir karşılaşma olarak sevgimi anlamamı görevim hâline getiremez.

Eminim ki, felsefi tahlil insan varoluşunun insan ile Tanrı arasındaki ilişki üzerine düşünmeden tahlil edilmesinin mümkün olduğu hükmünü varsaymaktadır. Fakat Tanrı'yla ilişki içindeki insan varoluşunu anlamak, sadece kendi kişisel varoluşumu anlamak anlamına gelebilir ve felsefi tahlil, benim kişisel kendini-anlama hakkında bana yol gösterme iddiasında değildir. Varoluşun saf biçimsel tahlili, Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiyi hesaba katmaz, çünkü o, kişisel hayatın somut olaylarını, kişisel varoluşu oluşturan somut karşılaşmaları hesaba katmaz. Eğer Tanrı vahyinin sadece burada ve şimdideki hayatın somut olaylarının içinde fark edileceği ve



varoluşun tahlilinin sadece burada ve şimdi serileriyle insanın zamanla sınırlı hayatına sınırlandırılmış olduğu doğruysa, o hâlde bu tahlil imanı sadece Tanrı'yla insan arasındaki ilişki alanı olarak anlayabileceği bir alan olarak ortaya çıkarır.

İnsanın varoluşunun Tanrı'yla ilişkisini hesaba katmadan tahlil edilebileceği hükmü varoluşsal bir karar olarak adlandırılabilir; fakat bu eleme, öznel bir tercih meselesi değildir; bu, insanın varoluşuyla ilgili bir teoriyi kurduğumuzda Tanrı fikrinin bizim emrimizde olmadığı varoluşsal iç görüsünde temellenmiştir. Üstelik bu hüküm ister doğru olarak kabul edilsin isterse saçma olarak reddedilsin, mutlak özgürlük fikrine işaret etmektedir. Biz de bu şekilde şu hükmü koyabiliriz: Tanrı'yla insanın ilişkisinin elenmesi benim kendi kişisel bilgimin ifadesidir, kendi içimi inceleyerek veya kendime bakarak Tanrı'yı bulamayacağımı kabul etmektir. Böylece, bu elemenin kendisi varoluşun tahlilinin tarafsızlığına imkân tanır. Gerçekten de varoluşçu felsefe Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiyi hesaba katmaz, itiraf kendi içime dönerek Tanrım olarak Tanrı'yla konuşamayacağımı içermektedir. Benim Tanrı'yla kişisel ilişkim sadece Tanrı tarafından, Tanrı'nın Sözü'nde benimle karşılaşan fiilde bulunan Tanrı tarafından gerçek kılınabilir.

## V

### Fiilde Bulunan Olarak Tanrı'nın Anlamı

#### 1

Mitolojiden arındırmanın tutarlı bir biçimde ileriye taşınmasının imkânsız olduğu sık sık söylenmektedir; çünkü, eğer Yeni Ahit'in mesajı hep elde tutulacaksa, biz fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında konuşmakla yükümlüyüz. Böyle bir ifadede mitolojik bir artık kalmıştır. Çünkü fiilde bulunan olarak Tanrı'yla ilgili konuşmak mitolojik değil midir? Bu itiraz şu biçimi de alabilir, mitolojiden arındırma böyle fiilde bulunan olarak Tanrı'yla konuşmayla tutarlı olmadığı için, Hıristiyan mesajı Yeni Ahit'in mesajının genelde olduğu gibi daima mitolojik kalmalıdır. Fakat bu tür önermeler geçerli midir? Biz fiilde bulunan olarak Tanrı'yla ilgili konuştuğumuzda gerçekten de mitolojik olarak konuşup konuşmadığımızı sormalıyız. Ne durumda ve hangi şartlar altında böyle mitolojik konuşma olduğunu sormalıyız. Tanrı'nın fiilinin mitolojik düşünme içinde nasıl anlaşıldığını gözden geçirelim.

Tanrı fiili mitolojik düşüncede ister tabiat, tarih, insan talihi olsun, isterse ruhun içsel hayatı olsun, olayların tabii veya tarihi veya psikolojik sürecinin arasına giren bir fiil olarak anlaşılmaktadır; aynı zamanda onları bozar ve bağlar. İlahi nedensellik, nedensel bağa göre birbirini takip eden olaylar zincirindeki bir bağ olarak tespit edilmektedir. Bu, popüler fikir tarafından mucizevî bir olayın bir mucize, yani, tabiatüstü bir sebebin etkisi olmanın haricinde anlaşılamayacağı anlamına gelmektedir. Böyle düşünmede Tanrı fiili, aslında seküler fiiller veya olaylar nasıl anlaşılıyorsa öyle anlaşılmaktadır; çünkü mucizeleri yapan ilahi güç, tabii bir güç olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte, gerçekte, Tanrı'nın fiili anlamındaki bir mucize seküler (dünyevi) olaylar düzeyinde olan bir olay olarak düşünülemez. O, görünmezdir, sadece dünyayla ilgili nesnel bir görüş içinde imkânı olan nesnel, bilimsel sağlaması yapılamayandır. Objektif, bilimsel gözlemciye, Tanrı fiili bir sırdır.

Dünyevi olmayan bir fiil olarak Tanrı fiili ve aşkın fiil sadece eğer dünyevi fiiller ve olaylar arasında olan bir fiil değil de onların içinde olan bir fiil olarak düşünülürse yanlış anlamadan korunabilir. Tabii ve tarihsel olaylar arasındaki yakın ilişki gözlemciye kendisini sunan olarak bozulmamış kalır. Tanrı fiili iman gözü dışındaki her göze kapalıdır. Sadece tabii, seküler (dünyevi) denilen olaylar her insana görünür ve sağlamaya açıktır. Tanrı'nın gizli fiili onların içinde vuku bulmaktadır.

Eğer birisi şimdi bu şekilde fiilde bulunan olarak Tanrı'yla ilgili konuşmanın mitolojik olarak konuşmak olduğunda ısrar ederse buna bir itirazım olmaz. Çünkü bu şekildeki mit, mitolojiden arındırmanın nesnesi olan şeyden çok farklı bir şeydir. Fiilde bulunan olarak Tanrı'yla ilgili konuştuğumuzda, biz objektifleştiren anlamda mitolojik olarak konuşmuyoruz.

## 2

Şimdi farklı bir soru ortaya çıkmaktadır: Eğer iman Tanrı'nın gizli fiilinin dünyevi olaylar zincirinin içinde işlemekte olduğunu iddia ediyorsa, imanın panteist dindarlığın iddia ettiği varlığı öne sürdüğü şüphesi söz konusu olabilir. Bu problem üzerine yoğunlaştığımızda, daha ileride Tanrı fiilinde anlamamız gereken anlamı daha açık hâle getireceğiz. İman, dünyevi olaylarla Tanrı fiilini özdeşleştirmeye istikamet vermek istemez; fakat eğer böylece özdeşleştirmenin yokluğunun belirmesine karşı *şimdi ve*

*burada* inanılabilen paradoksal özdeşliği ortaya koymama izin verilirse vardır. İman içindeyken karşılaştığım bir kazayı Tanrı'nın lütuflu bir hediyesi veya Tanrı'nın cezası olarak anlayabilirim. Diğer yandan, ben aynı kazayı olayların tabii süreç zincirinde bir bağ olarak anlayabilirim. Mesela eğer çocuğum tehlikeli bir hastalıktan kurtulduysa, ben çocuğumu kurtardığı için Tanrı'ya şükrederim. İman yoluyla bir düşünceyi veya düşünceden ayırmaksızın ilahi bir ilham olarak bir kararı veya psikolojik motivasyonu olan kararı kabul edebilirim. Mesela verdiğim zaman önemsiz görünen bir kararın daha sonra hayatımda kesin ve verimli dönüm noktası olarak damgasını bastığını görmek mümkündür. Öyleyse bu kararı ilham ettiği için Tanrı'ya şükrederim. Bir yaratıcı olarak Tanrı'ya inanma, Tanrı tarafından yapılmış her olayı anlamama izin verildiği anlamında peşin olarak bir garanti vermez. Yaratıcı olarak Tanrı'yı anlama, Tanrı'nın yaratığı olarak sadece burada ve şimdi kendimi anladığım zaman hakikidir. Bu varoluşsal anlama, açık bilgi olarak kendi bilincimdeki kendini vurgulama ihtiyacı duymaz. Her hâlükarda yüce Tanrı'ya inanmak, bütün şeyleri yapabilen yüce bir Varlığın varoluğunun peşin olarak verilmiş kanaati değildir. Yüce Tanrı'ya inanma, sadece burada ve şimdi beni yenen Tanrı'nın gücüne kendimi teslim ederek varoluşumun en derinlerinde gerçekten vuku bulduğunda hakikidir (sahicidir). Bir kez daha bu, inancın bilincimdeki kendini açık bilgi olarak ifade etmesi gerektiği anlamına gelmez; bununla beraber, bu, inanç ifadelerinin genel ifadeler olmadığı anlamına gelmemektedir. Mesela, Luther'in *terra ubique domini* (*Her yer, Kral'ındır.*) sözü dogmatik bir ifade olarak sahici değilken, varoluşumun derinliğindeki kararda sadece burada ve şimdi konuşulduğunda sahicidir(hakikidir). Sanırım, bu fark, bugün dogmatik ifadenin şüpheli olduğundan yani Rusya'da hapis sefaleti örneğinden daha iyi anlaşılabilir.

Biz panteizmin gerçekte, Tanrı dünyada içkin olduğu için dünyadaki her olayın Tanrı'nın işi olduğunu doğrulayan genel bir dünya görüşü (*Weltanschauung*), peşin olarak verilmiş bir kanaat olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Hıristiyan imanı, buna zıt olarak, Tanrı'nın bana burada ve şimdi konuştuğunu, bana fiilde bulunduğunu kabul etmektedir. Hıristiyan, İsa Mesih'te, Tanrı Sözünde onunla karşılaşılan Tanrı lütfu tarafından ona hitap edildiğini bildiği için buna inanmaktadır. Tanrı'nın lütfu, "Tanrı'nın kendisini sevenlerle birlikte her durumda yararlı yönde işlediğini" (Romalılara mektup 8: 28) görmesi için onun gözlerini açar. Bu iman, bir kereliğine kazanılmış bir bilgi değildir; o, genel bir dünya görüşü değildir.

O, ancak burada ve şimdi fark edilebilir. O, sadece iman eden kişi Tanrı'nın burada ve şimdi ona söylediği şeyi daima istediği zaman, yaşayan bir iman olabilir. Genellikle Tanrı fiili, tarihte ve tabiatta, inanan kişiden ve benzer şekilde inanmayan kişiden gizlidir. Fakat o, ilahi söz ışığında burada ve şimdi rastladığında gördüğü şeyi, Tanrı fiili olarak alabilir ve almalıdır da. Panteizm, her hangi bir olayla ilgili olarak, ne olursa olsun, benim şahsi varoluşumda olanları önemsemeksizin, "orada ilahiliğin işlemekte olduğunu" söyleyebilir. Hıristiyan imanını sadece şöyle söyler, "Tanrı'nın burada ve orada işlediğine inanıyorum, fakat Onun fiili gizlidir, çünkü o, görünür olayla doğrudan özdeşleştirilemez. Henüz bilmediğim Onun yaptığı şeydir ve belki de hiç bilemeyeceğim şeydir; fakat samimiyetle kişisel varoluşum için önemli olduğuna inanırım ve Tanrı'nın bana söylediği şeyin ne olduğunu sormalıyım. Bu şey, belki de sadece sabretmem ve sessiz olmam gerektiğidir."

Bütün bunları ne takip etmektedir? Ben iman içinde dünyevi olaylardaki kapalı bağı, tarafsız gözlemciye kendini sunan olarak sebep-sonuç zincirini inkâr ediyorum. Ben mitolojinin yapmadığı gibi, tabii olaylar zincirinin bağlantı yerlerinde tabiat üstü olayların birdenbire başlaması gibi dünyevi olayların içten birbirine bağlı olmasını reddediyorum. Ben Tanrıyla konuştuğum zaman bir bütün olarak dünyevi bağı inkâr ediyorum. Kendi kendime konuştuğumda da olayların dünyevi bağını inkâr ediyorum; çünkü kendim, kişisel varoluşum, kendi kişisel hayatım gibi dünyevi olayların bu bağında, fiilde bulunan olarak Tanrı'nunkinden farklı olmayarak delile muhtaç ve daha görünür değildir.

İman içinde bilimsel dünya-görüşünün dünyanın ve insan hayatının bütün gerçekliğini kapsamadığını fark ederim; fakat iman bilimi kendi düzeyindeki ifadeleri içinde doğrulayan diğer bir genel dünya-görüşü teklif etmemektedir. Daha ziyade iman, bilim tarafından sunulan dünya-görüşünün dünya içinde işimizi yapmak için gerekli bir araç olduğunu kabul etmektedir. Gerçekte, ben sadece bilimsel bir gözlemci olarak değil, günlük yaşantımda da dünyevi olayları sebep ve sonuç bağıyla bağlanmış olarak görme ihtiyacını duyuyorum. Bu, iman paradoksudur, bu "buna rağmen" imanını burada ve şimdi Tanrı fiilini olayların tabii ve tarihsel bağlantısı içinde tamamen makul olan bir olay olarak anlamaktadır. Bu "buna rağmen" imandan ayrılmazdır. Bu "buna rağmen" (*Mezmurlar* 73: 23'ün Almanca *dennoch'u*; Paul Tillich'in *in spite of'u*) imandan ayrılmazdır.

Bu sadece mucizeye gerçek imandır. Mucizelerin kanıtlanabilir olaylar olarak konuşulması mümkün olduğunu düşünen kişi Tanrı'nın gizli Őekillerde fiilde bulunduğu düşüncesine karşı suç işlemektir. O, Tanrı fiilini nesnel gözleme tabii kılmaktadır. O, mucizelere imanı bilimin eleştirisine teslim etmiştir ve bunu yaparak bu eleştiriye onaylamaktadır.

3

Burada diğer soru ortaya çıkmaktadır. Eğer Tanrı fiili gizli olarak dşnlmek zorundayısa, saf olumsuz ifadeler haricinde onunla ilgili konuşulması nasıl mümkün olur? Aşkınlık fikri tamamen olumsuz bir fikir midir? Eğer Tanrı hakkında konuşmak aynı zamanda bizim kişisel varoluşumuz hakkında konuşmak olmasaydı böyle olurdu. Eğer fiilde bulunan Tanrı hakkında genel olarak konuşursak, aşkınlık tamamen olumsuz bir fikir olurdu; nk her olumlu aşkınlık tarifi, bu dünyaya onu aktarır. İnsanın varoluşunun biçimsel tahlili açısından, fiilde bulunan Tanrı hakkında genel ifadelerle konuşmak yanlıştır. İnsan varoluşunun biçimsel, varoluşu tahlili kesinlikle göstermektedir ki, kişisel varoluşumuz hakkında genel ifadelerle konuşmak aslında imkânsızdır. Ben kişisel varoluşum hakkında sadece hayatımın somut konumunda *burada ve şimdi* olarak konuşabilirim. Eminim ki, anlamı, Tanrı ve Tanrı'nın fiili ile ilgili fikrin anlamı Tanrı'nın bana hayatımı ve varoluşumu bahşeden g olduğunu syleyebildiğim ve bu fiilleri kendi kişisel kararımı talep eden karşılaşmalar olarak tarif edebildiğim sürece genel ifadelerle izah edebilirim. Böyle yapmakla Tanrı fiili hakkında genel ifadelerle konuşamadığımı kabul etmiş olurum; ben sadece Tanrı bana *burada ve şimdi* fiilde bulunduğu ve Tanrı'nın *burada ve şimdi* benimle konuştuğu hakkında konuşabilirim. Biz Tanrı hakkında genel ifadelerle konuşamasak da Tanrı fiili'nin bize burada ve şimdi davrandığı hakkında konuşabiliriz, genel ifadeler açısından konuşmalıyız, nk bizim dilimizin tamamı fikirleri istihdam eder; fakat bunu elimizde olanın genel bir konu olduğu takip etmez.

4

şimdi biz bir kez daha Tanrı'nın fiilde bulunduğu hakkında mitolojik üsluba düşmeden konuşmanın mümkün olup olmadığını sorabiliriz. Sık sık Hristiyan imanının dilinin mitolojik dil olması gerektiği ne sürülmektedir. Bu iddia dikkatli bir Şekilde incelenmelidir. İlk olarak, iman dilinin gerçekten de mit dili olduğunu kabul etsek bile, biz bu olgunun mitolojiden

arındırma programını nasıl etkilediğini sormalıyız. Bu kabul, mitolojiden arındırmaya karşı geçerli bir argüman sayılmaz; çünkü mit dili, iman dili olarak hizmet ettiği zaman, mitolojik anlamı kaybolmaktadır. Şöyle ki, Tanrı'dan yaratıcı olarak bahsedilirse, artık bu O'nun yaratıcılığından eski mit anlamında bahsetmeyi içermez. Mitolojik fikirler din dilinde -dolayısıyla Hıristiyan imanının dilinde de- gerekli semboller ve imgeler olarak kullanılabilirler. Böylece mitolojik dilin kullanımı mitolojiden arındırmaya itiraz olmaktan uzak bir hâlde onu olumlu talep eden bir delil olmaktadır.

İkinci olarak, iman dilinin mit diline ihtiyaç duyduğu iddiası, ancak daha nitelikli bir şart hesaba katılırsa onaylanabilir. Eğer mitolojik fikirlerin, imgeler ve semboller olarak gerekli oldukları doğruysa, biz böyle imge ve sembollerin şimdi dışa vurdukları ve ifade ettikleri şeyin ne olduğunu sormalıyız. Onların anlamının iman dilinin içinde mitolojik fikirler açısından vurgulanacak olması imkânsızdır. Onların anlamı, mitolojik terimlere başvurmadan ifade edilebilir ve edilmelidir.

Üçüncü olarak, fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında konuşmak zorunlu olarak semboller ya da imgelerle konuşmak anlamına gelmez. Böyle bir konuşmanın tam ve doğrudan anlamı taşıyabilmesi gerekir. O hâlde, bizim konuşmamız mitolojik konuşma olarak anlaşılmayacaksa biz fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında nasıl konuşmalıyız? Fiilde bulunan olarak Tanrı, içinde kendimin fiilde bulunulan olarak rol almadığım, kendimin Tanrı fiiline çekilen bir varlık olmadığım, benim tarafımdan algılanabilen bir olaya atıfta bulunmaz. Diğer bir deyişle, fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında konuşmak, kişisel varoluş ile ilgili olayları kapsamaktadır. Tanrı'yla bir karşılaşma insan için sadece burada ve şimdi bir olay olabilir; çünkü insan zaman ve uzam sınırları içinde yaşamaktadır. Fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında konuştuğumuzda, biz Tanrı'yla karşılaştığımızı, bize hitap ettiğini, soru sorduğunu, Tanrı tarafından yargılandığımızı veya kutsandığımızı ifade ederiz. Böylece, bu şekilde konuşmak, imgeler veya sembollerle konuşmak değildir; fakat analojik olarak konuşmaktır. Çünkü bu şekilde fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında konuştuğumuzda, biz Tanrı fiilini insanlar arasında yer alan fiillere bir kıyas olarak tasarlarız. Üstelik, biz Tanrı'yla insan arasındaki ilişkiyi insan ile insan arasındaki ilişkiye bir

kıyas olarak tasarlarız.<sup>3</sup> Bu analogik anlam içinde biz Tanrı'nın insanlara sevgisi ve ilgisi, O'nun istekleri ve O'nun gazabı, O'nun vaadi ve lütfu hakkında konuşuruz ve bu analogik anlam içinde O'nu Baba olarak adlandırırız. Biz böyle konuşmakla sadece aklanmayız, aynı zamanda böyle yapmalıyız; çünkü biz şimdi Tanrı hakkında bir fikir olan, Kendinde Tanrı hakkında konuşmamış oluruz. Böylece, Tanrı'nın sevgisi ve ilgisi vs. imgeler ve semboller değildir; bu kavramlar fiilde bulunan olarak Tanrı'nın burada ve şimdide gerçek tecrübeleri anlamına gelmektedir. Özellikle Baba olarak Tanrı kavramının mitolojik anlamı uzun süre önce geçerliliğini yitirmiştir. Biz Tanrı'ya uygulanmış Baba teriminin anlamını bizim babalarımızla ilgili konuştuğumuzda veya çocuklarımız babaları olarak bizim hakkımızda konuştuğunda ifade edilen şeyi dikkate alarak anlayabiliriz. Terimin fiziksel anlamı Tanrı'ya uygulandığında tamamen kaybolur; o, saf olan kişisel bir ilişkiyi vurgulamaktadır. O, analogik anlam içinde Baba olarak Tanrı hakkında konuşmaktır.

Durumu bu açıdan bazı önemli sonuçlar takip eder. Birincisi, Tanrı ile ilgili yalnızca böyle ifadeler, Tanrı ile insan arasındaki varoluşsal ilişkiyi vurgulayarak yasallaştırmıştır. Tanrı'nın fiilleri ile ilgili kozmik olaylar olarak konuşan ifadeler, yasal değildir. Tanrı'nın yaratıcı olduğu önermesi, genel bir anlamda evrenin yaratıcısı (*creator mundi*) olarak Tanrı hakkında teorik bir ifade olamaz. Bu önerme, sadece kişisel bir itiraf olabilir ki o itirafıta ben kendimi Tanrı'ya varlığını borçlu olan bir yaratık olarak anlarım. O, tarafsız bir ifade olamaz; fakat sadece şükreden ve teslim olan bir ifade olabilir. Üstelik, Tanrı fiilini ayinsel (kültik) fiil olarak tarif eden ifadeler, - mesela; O'nun Oğlunu feda edilmiş bir kurban olarak sunduğunu tasvir edenler- yasal değildir, şayet onlar bunu saf sembolik bir anlamda anlamadıkça. İkincisi, Tanrı'yı fiilde bulunan olarak tasvir eden imgeler, sadece Tanrı'yı insanlara fiilde bulunan kişisel bir varlık olarak anlaşılırsa yasalır. Böylece, politik ve yargısal fikirler, saf olan semboller olarak anlaşılmadıkları sürece yasal değildirler.

##### 5

Bu noktada cidden önemli bir itiraz ile karşı karşıyayız. Eğer söylediğimiz şey doğruysa, bunu Tanrı'nın fiilinin objektif gerçeklikten mahrum olduğu takip etmez mi? Ve onun, saf öznel psikolojik bir tecrübe

<sup>3</sup> Erich Frank'ın geç dönem eseri *Philosophical Understanding and Religious Truth* (New York, 1945) içinde yapılan analogi tartışmasına bakınız.

(*Erlebnis*)ye indirgendiği; Tanrı'nın sadece ruh içinde içsel bir olay olarak varolduğu fikri takip etmez mi? Oysa iman, sadece Tanrı iman edenin dışında var olduğunda gerçek anlamına sahiptir. Böyle fikirler, tekrar ve tekrar öne sürülür; Schleiermacher ve Feuerbach taraftarları bu tartışmayı hatırlatmışlardır. *Erlebnis* (psikolojik tecrübe) Birinci Dünya Savaşından önce Alman teolojisinde gerçekten de popüler bir slogandı. İman, sık sık *Erlebnis* olarak adlandırılmıştır. Karl Barth ve diyalektik teologlar bu slogana karşı bütünüyle saldırıya geçmişlerdir.

Tanrı hakkında konuşmayı kendi kişisel varoluşumuz hakkında konuşmak olarak yorumladığımızda, anlam tamamen farklı bir hâl alır. Kısaca özetlediğimiz itiraz, ruhun hayatı ile psikolojik bir yanlış anlamadan muzdariptir. "Tanrı'yla ilgili konuşmak, kendim hakkında konuşmaktır" ifadesinden, Tanrı'nın iman edenin dışında olmadığı düşüncesi çıkarılamaz. (Bu, sadece imanın saf, psikolojik bir olay olarak yorumlandığı durumda mümkün olurdu.) İnsan gerçek anlamda hayatın karşılaşmalarında<sup>4</sup>, somut durumlar ve kararlarda sahip olduğu gerçekliğinde tarihsel bir varlık olarak anlaşıldığı zaman, açıktır ki, bir yandan, fiilde bulunan olarak Tanrı hakkında konuşmak olan iman, bir yanlış olma bedeline karşı kendisini savunamaz ve diğer yandan, iman, psikolojik olarak öznel bir olay anlamına gelmemektedir.

İmanın Tanrı'nın Sözü olarak Kitab-ı Mukaddes'teki karşılaşmadan beslendiğini, yani imanın sadece işitmek olduğunu söylemek acaba yeterli midir? Cevap "evet"tir. Fakat bu cevap, ancak Kitab-ı Mukaddes'in ne bir doktrinin el kitabı, ne de empati ya da sempati ile yorumladığım bir imana şahitliklerin bir kaydı olmadığı anlaşıldığı takdirde geçerlidir. Tam tersine, Tanrı Sözü olarak Kitab-ı Mukaddes'i işitmek, bir bildiri olarak, kerigma olarak, bana hitap eden bir söz olarak onları işitmek anlamına gelmektedir. O hâlde benim anlamam tarafsız bir şey değildir; fakat bir çağrıya benim verdiğim bir karşılıktır. Kutsal metinlerin sözünün Tanrı'nın Sözü olduğu objektif olarak ispatlanamaz; o, burada ve şimdi olan bir olaydır. Tanrı'nın Sözü her yerde gizli olan Tanrı'nın her bir fiili olarak Kitab-ı Mukaddes'te gizlidir.

<sup>4</sup> İnsan, sadece dünya-tarihi boyunca olumsuz durumlara düştüğü için değil, aynı zamanda özellikle kendine has kişisel bir tarihe sahip olduğu için de tarihsel bir varlıktır.



İmanın tarihsel yaşamlar olan bizim kişisel hayatlarımızın özü olan karşılaşmalardan beslendiğini söylemiştim. Onun anlamı, gönüllü olarak bizim kişisel hayatlarımızın basit fenomenlerinin üzerine yoğunlaştığımızda anlaşılır. Benim arkadaşımın, karımın, çocuklarımla sevgisi, bir olay olarak sadece burada ve şimdi gerçek bir şekilde benimle buluşur. Böyle sevgi objektif metotlarla gözlenemez; fakat sadece kişisel tecrübe ve karşılıkla gözlenebilir. Dışarıdan, mesela psikolojik gözlem yoluyla sevgi olarak kavranamaz; fakat farklı yorumlara açık olan psikolojik süreçlerin ilginç bir ayrıntısı olarak kavranabilir. Böylece, iman dışında görünmeyen veya belirmeyen Tanrı gerçeği, O'nun iman dışında var olmadığı anlamına gelmemektedir.

Bununla birlikte, hatırlamalıyız ki, nesnesine, Tanrı'ya ilişkin iman tasdikleri, objektif olarak ispatlanamaz. Bu bir iman zayıflığı değildir; o, hocam Wilhelm Hermann'ın ısrarla belirttiği gibi, onun gerçek gücüdür. Çünkü eğer Tanrı'yla iman arasındaki ilişki, dünyevi durumlardaki özne ve nesne arasındaki ilişkinin ispatlandığı gibi ispatlanabilseydi, o hâlde O, içinde ispat için isteğin yasal olduğu dünya ile aynı düzeyde yer alırdı.

O hâlde biz Tanrı'nın Kendini "kurtuluş olayları" (*Heilstatsachen*) yoluyla ispatladığını söyleyebilir miyiz? Hayır. Çünkü kurtuluş olayları diye adlandırdığımız şey, imanın nesnelere dir. Ve onlar sadece iman gözüyle görülebilirler. Onlar iman dışında algılanamazlar; iman sanki tabiat bilimlerinin deneysel gözleme açık olan bilgiye dayanması gibi aynı şekilde iman bilgisine dayalıdır. Eminim ki, kurtuluş olayları imanın temellerini oluşturur; fakat sadece iman yoluyla kendini algılatır. Prensip, kişiler ile kişiler arasındaki bizim kişisel ilişkimizdeki aynıdır. Bir arkadaşına güven, sadece ona güvendiğim zaman algılayabildiğim arkadaşımın kişiselliğine yalnızca dayanabilir. Risk olmadan herhangi bir sevgi veya güven olamaz. Wilhelm Hermann'ın bize öğrettiği gibi, imanın nesnesi ve temeli aynıdır. Onlar bir ve aynı şeylerdir; çünkü biz Kendisinde olan Tanrı hakkında konuşamayız, fakat sadece O'nun bize ve bizimle ne yaptığını konuşabiliriz.

## 6

Şimdi başka bir soru cevaplandırılabilir. Eğer Tanrı'nın fiili görünmez, ispatlanmaz olduğunu; kurtuluş olaylarının ispatlanmaz olduğunu, inananlara bağışlanan ruhun objektif gözlem yapmakla görünen bir nesne olmadığını kabul edersek eğer, sadece kişisel varoluşumuzla ilgili

olduğumuzda böyle olayların hepsiyle ilgili konuşabildiğimizi kabul edersek, o hâlde imanın sadece kişisel varoluşumuzla ilgili yeni bir anlama biçimi olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle, Tanrı fiili, bizim kendimizi yeni bir şekilde anlamamızı sağlar.

Bu durumda yükseltilebilecek olan itiraz, Tanrı'nın vahyi olayının kendimizi anlamamızı bize sağlayan bir vesileden başka bir şey olmadığı ve bu vesilenin bizim günlük hayatlarımızda olan ve onları değiştiren bir fiil olarak kabul edilemeyeceğidir. Kısaca, vahiy, bir mucize olarak kabul edilmez. O hâlde, itiraz, kendini anlamaya veya kendilik bilincine olmaktadır; kendini anlamanın içeriği, zamansız bir hakikattir; bir kez kavrandı mı o, vesileyle ilgili olmaksızın geçerli kalır, bir başka ifadeyle vahiy, ona vesile olmuş olandır.

Bu itiraz yukarıda atıfta bulunduğum bir karışıklığa dayanmaktadır (s. 66) bölüm 3'te, kişisel varoluşla ilgili kendini anlama insanın felsefi tahliliyle karışmaktadır. Varoluşsal anlama (*das Existentielle*) varoluşçu anlama (*das Existential*) ile karıştırılmaktadır. Felsefi tahlil hakkında söylenebilir ki onun ifadeleri zamansız hakikat ifadeleridir, günlük zamanla ilgili sorulara cevaplar değildir. Fakat kesinlikle bu, insanın felsefi tahlili, varoluşçu anlama, kendini anlamayı - varoluşsal anlama- gösterendir; benim kendimi anlamam olarak sadece burada ve şimdi fark edilir olur. Felsefi tahlil, varoluşun soyut manada ne olduğunu gösterir. Tersine, varoluşsal, kişisel kendini anlama soyut manada varoluşun ne olduğunu söylemez; fakat o burada ve şimdideki somut bir insan olarak hayatıma işaret eder. O, başkalarıyla olduğumdaki ilişkilerimi ve en derindeki beni anlamamı içeren bir edimdir.

Böyle varoluşsal, kişisel anlama; bilinç düzeyinde yer almaya ihtiyaç duymaz ve bu, gerçekte, nadiren olan bir şeydir. Fakat böyle kişisel kendini anlama, bilinçsiz de olsa, bizim bütün acılarımıza ve tasalarımıza, tutkularımıza, sevinçlerimize ve kaygılarımıza hükmeder veya onlara güçlü bir etki yapar. Üstelik bu kişisel kendini anlama karşılaşmanın her durumunda teste tabi tutulur, sorguya çekilir (*ist in Frage gestellt*). Hayatım sürdüğü sürece kendimi anlamam yetersiz çıkabilir veya daha ileri tecrübelerin ve karşılaşmaların sonucu olarak daha açık ve daha derin olabilir. Bu değişim, radikal kendini incelemeyi kaynaklanabilir veya bilinçsiz bir şekilde olabilir. Mesela, ne zaman hayatım üzüntünün karanlığından çıkıp mutluluğun ışığına girse veya zıttı bir tecrübe bana

geldiğinde. Kesin karşılaşmalara girdiğimde, sözgelişi evlendiğimde veya yeni bir arkadaş edindiğimde bana verilen sevginin bir sonucu olarak tamamen yeni bir kendini anlamaya ulaşabilirim. Küçük bir çocuk bile, çocuk olduğunun ve böylece anne-babası ile özel bir ilişki kurduğunun farkında olduğu sürece bilinçsiz bir şekilde böyle kendini anlamayı açıkça gösterir. Onun kendini anlaması, kendisini onun sevgisinde, güveninde, güvenlik duygusunda, şükran dolu olmasında vb. durumlarda ortaya koyar.

Kişisel varoluşunun içinde, ben ne kendi çevremden ne de kendi geçmişimden ve geleceğimden izole olurum. Mesela; ne zaman sevgi yoluyla yeni bir kendini anlamaya ulaşsam, vuku bulan şey, bilince gelen, izole edilmiş psikolojik bir edim değildir; benim tüm durumum dönüştürmüştür. Kendimi anlamamda, ben diğer insanları anlarım ve aynı zamanda tüm dünya yeni bir karakter alır. Onu, daha önce söylediğimiz gibi, yeni bir ışığın altında görürüm ve böylece o, gerçekten yeni bir dünya olur. Ben geçmişime ve geleceğime yeni bir iç görü geliştiririm. Yeni isteklerimin farkına varırım ve karşılaşmalara yeni bir tarzda açık olurum. Geçmişim ve geleceğim, bir takvimde veya tarifede işaret edilen saf zamandan daha saf olur. şimdi açıktır ki bir kez ve ebediyen kabul edilmiş bir kanaat, zamansız bir hakikat olarak bu kendini anlamaya sahip olamam. Çünkü benim yeni kendimi anlamam, tüm doğallığıyla, günden güne yenilenmelidir ki böylece onun içinde kapsadığı “zorunlu ben”i anlayabileyim.

Gerekli değişikliği yaparak (*Mutatis mutandis*) burada “eğer biz Ruhla yaşayacaksak, Ruhla birlikte yürüyelim de.”(*Galatyalılara Mektup* 5: 25) sözünü uygulayabiliriz. Çünkü gerçekte bu söz, bizim Tanrı’nın sözüyle karşılaşmamıza bir cevap olan, imanla kendini anlamaya uygulanabilen bir sözdür: İman içinde insan kendisini yeni bir şekilde anlamaktadır. Luther’in Romalılara Mektuba yorumunda söylediği gibi, “Kendisinden çıkan Tanrı bizi kendimize getiren şeye sebep olmuştur ve bize Kendini bildirerek, bize kendimizi bilinir kılmıştır.” İmanda insan kendini yeni bir şekilde anlar. Bu yeni kendini anlamanın yalnızca İsa Mesih’te Tanrı’nın fiilini bildiren Tanrı’nın sözüne devamlı bir karşılık olduğu iddia edilebilir. Bu, sıradan insan hayatında aynıdır. İnsan ile insan arasındaki karşılaşmadan çıkan bu yeni kendini anlama, yalnızca eğer insan ile insan arasındaki günlük ilişki iddia ediliyorsa öne sürülebilir. “Tanrı’nın iyiliği, her sabah yenidir”; evet, her sabah onu yenilenmiş bir şekilde algılamışımdır. Çünkü bu, bir matematik ifadesi gibi zamansız bir hakikat değildir. Eğer her sabah

kendimi yenilenmiş buluyorsam, her sabah yeni olan Tanrı'nın iyiliğiyle ilgili konuşabilirim.

Değişimle ilgili bu düşünceler, yukarıda atıfta bulunduğum (*Gal. 5: 25*) Pavlus'taki indikatif (belirten) ve imperatif (zorunlu) paradoksallığın yan yana bulunmasını aydınlatmaktadır. Şimdi biz, indikatifin imperatifi ortaya çıkardığını görüyoruz. İndikatif, iman edenin yeni kendini anlamasına vurgu yapar; çünkü "Ben günahattan azadım" dogmatik bir ifade değildir; fakat varoluşsal bir ifadedir. O, tüm varoluşu yenilenmiş olan iman edenin itirafıdır. Çünkü onun varoluşu onun iradesini kapsar; imperatif, insanı günahattan azade kılar, onun iradesi, Tanrı'nın emrine itaatte yenilenmiştir.

## 7

Mitolojiden arındırma tarafından elenen gelecek Tanrı fiiline daha yüksek sesle bir itiraz yükselir. Ben gelecekte fiilde bulunan olarak Tanrı ile ilgili doğru anlamı belirgin kılan mitolojiden arındırma ile kesinlikle cevap vermekteyim. İman, geleceğe tam ve özgür açıklığı kapsamaktadır. Varoluşun felsefi tahlili, geleceğe açıklığın insanın varoluşunun temel bir özelliği olduğunu göstermektedir. Fakat felsefi tahlil, somut olarak var olan insana açıklığı bağışlayabilir mi? Hayır. O, bize varoluşun bahsettiğinden daha fazlasını veremez. Felsefi tahlil, Heidegger'in gösterdiği gibi, insanın eğer tam bir kişi anlamında varolmayı isterse, geleceğe açık olması gerektiğinden daha fazla bir şeyi açıklayamaz. O, uyarıcı ya da korkutucu etkiye karşı dikkati uyandırabilir, felsefi tahlil, geleceğin hiçlikten başka bir şey olarak karakterize edilemeyeceğini ileri sürdüğünde bu algıya sebep olur.

Böylece, geleceğe özgür açıklık, kendimizle ilgili kaygıyı dikkate almaktan özgürlüktür (*Angstbereitschaft*), yani onun için karar vermekten özgürlüktür. Eğer Hıristiyan imanının geleceğe özgür açıklığı içerdiği doğruysa, o hâlde o, Hiçliğin karşısında kaygıdan özgürlüktür. Çünkü bu özgürlüğe hiç kimse kendi iradesiyle karar veremez; o, sadece iman içinde verilebilir. Geleceğe açıklık olarak iman, geçmişten özgürlüktür; çünkü o, günahların bağışlanmasına imandır; o, geçmişin köleleştirici zincirlerinden özgürlüktür. O, yeni benlerimiz olarak kendimiz için, eski benlerimiz olarak kendimizden özgürlüktür. O, kendi kararımız yoluyla kişisel varoluşumuzu kurduğumuz günahla temellenen, yanılığdan özgürlüktür. O, Pavlus'un

“ölüm, zaferde yutuldu” (*Korintoslulara mektup* I 15: 54) sözüyle alkışladığı geleceğe özgür açıklıktır.

8

Burada önemli ve nihai bir soru ortaya çıkar. Eğer fiilde bulunan olarak Tanrı ile ilgili sadece O'nun burada ve şimdi bana fiilde bulunduğu anlamında konuşmamız gerekliyse, biz hâlâ Tanrı'nın tüm dünya adına bir kerede ebediyen fiilde bulunduğuna inanabilir miyiz? Pavlus'un (*Romalılara mektup* 6: 10)'da bahsettiği bu “bir kerede” (once for all) ifadesini elemekle tehlikede değil miyiz? Kuruluş tarihini, ilahi dönemi ebedilik boyutuna havale etmekle tehlikede değil miyiz? Söylediklerimizden anlaşılıyor ki biz bir Tanrı fikrinden değil bizim zamanımızda elleri olan ve burada ve şimdi bizimle karşılaşan yaşayan Tanrı'dan bahsetmekteyiz. Böylece, Tanrı'nın O'nun sözünde, somut bir sözde, İsa Mesih'te kurulan mesajda, bizimle karşılaştığı tek tasdikine itiraza cevabımızı verebiliriz. Tanrı'nın bizimle daima ve her yerde bulunduğu söylenebilirken, Luther'in sık sık ısrarla belirttiği gibi, O'nun Sözü burada ve şimdiki ânı anlamamız için imkân vermedikçe ve bu devamlı olmadıkça, biz O'nu daima ve her yerde göremeyiz ve işitemeyiz. Yüce ve her yerde, her zaman hazır ve nâzır bulunan bir Tanrı fikri, sadece O'nun Sözü burada ve şimdi işitildiğinde benim kişisel varoluşumda gerçek olur. Bundan dolayı Tanrı'nın Sözü'nün sadece konuşulduğu zamanda olan şey olduğu söylenmelidir. Tanrı Sözü, ebedî bir ifade değildir; fakat o, insanlara burada ve şimdi hitap edilen somut bir sözdür. Şurası kesin ki, Tanrı Sözü, O'nun ezeli Sözüdür; fakat bu ezellilik ebedilik olarak düşünülemez; fakat O'nun hazır bulunuşu olarak daima burada ve şimdi gerçekleşir. O, bir karşılaşmada olan bir olay olarak O'nun Sözüdür, bir fikirler bütünü değildir. Mesela, genelde Tanrı'nın iyiliği ve lütfu hakkında bir ifade olarak değil, böyle bir ifade başka türlü doğru olabilese bile, fakat sadece O, O'nun merhameti olarak benimle karşılaşan ve vuku bulan bir olay olarak, bana hitap eden olarak O'nun Sözüdür. O hâlde sadece o, dışarıdaki sözdür (*verbum externum*). Bir kerede kazanılan bir bilgi olarak değil, fakat kesinlikle benimle tekrar tekrar gerçekten karşılaşan olarak bir dışarıdaki sözdür (*verbum externum*).

Bunu Tanrı Sözü'nün insan dilinde, ister Kilise'nin mesajında isterse Kitab-ı Mukaddes'te olsun, bana konuşan gerçek bir söz olması takip eder. Kitab-ı Mukaddes'in, din tarihi için kaynakların ilginç koleksiyonu olarak görüldüğü anlamda değil, fakat Kilise vasıtasıyla bize hitap eden bir söz

olarak dönüştürüldüğü anlamda. Yaşayan Tanrı Sözü, insan ruhu ya da bilgeliği tarafından icat edilmemiştir; o, tarihte yükselir. O'nun kaynağı, tarihsel bir olaydır, bu sözün konuşmasıyla, mesaj yasal ve güvenilir kılınmıştır. Bu olay, İsa Mesih'tir. Bu iddianın paradoksal olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Tanrı'nın İsa Mesih'te yaptığı şey, tarihsel delili olan tarihsel bir olgu değildir. Bu şekilde objektif bakan tarihçi, tarihi bir şahsiyet (Nasıralı İsa'yı) ezelî Logos, Söz olarak göremez. Eğer İsa Mesih'in şahsiyeti ve onunla ilgili çalışma ilahi kurtuluş çalışması olarak anlaşılacaksa, objektif tarihçinin dünya-tarihini anladığı kategoriler ötesinde bir şekilde anlaşılması gereken İsa Mesih ile ilgili çalışma ve onun şahsiyetini belirgin kılan, kesinlikle Yeni Ahit'teki İsa Mesih'in mitolojik tanımlanmasıdır. İşte bu, gerçek paradokstur. İsa, Galile'deki Nasıra'dan insani, tarihsel bir şahsiyettir. Onun kaderi ve çalışması dünya-tarihinde vuku bulmuştur ve böylece o, onları tarih zincirinin parçası olarak anlayabilen tarihçinin dikkatli gözlerine sunulmuştur. Yine de, bu şekilde tarafsız tarihsel araştırma, Tanrı'nın Mesih'te yaptığı şeyin, yani eskatolojik olayın farkında olamaz.

Yeni Ahit'e göre, İsa Mesih'in kati önemi onun- onun kişiliğinde, gelişinde, tutkusunda ve Tanrı'yı yüceltmesinde- eskatolojik olay olmasındadır. O, "gelecek olan" tektir ve biz "başkasını bekleyemeyiz" (*Matta* 11: 3). "Zaman dolduğunda, Tanrı Oğlunu yolladı" (*Galatyalılara mektup* 4: 4). "Bu yargıdır, ışık dünyaya gelmiştir" (*Yuhanna* 3: 19). "Saat gelmiştir, ve şimdi, ölü, Tanrı'nın Oğlu'nun sesini işitecek ve onu işiten yaşayacak" (*Yuhanna* 5: 25). Bütün bu ifadeler, İsa Mesih'in eskatolojik olay olduğunu ilan etmektedirler. Mitolojiden arındırma ile ilgili can alıcı soru, bu İsa Mesih'i eskatolojik olay olarak anlamanın, içinden çıkılamayacak şekilde Yeni Ahit'teki, sadece Dördüncü İncil hariç, kozmolojik eskatoloji fikirleriyle bağlantılı olup olmadığıdır.

Dördüncü İncil'de gördüğümüz gibi, kozmolojik eskatoloji bizim bakış açımızdan, tarihsel bir eskatoloji olarak anlaşılmalıdır. Yine gördüğümüz gibi, Pavlus'a göre, iman eden, zaten yeni bir yaratıktır, "eski geçmiştir, bakın, yeni gelmiştir" (*Korintlilere mektup* II 5: 17). O hâlde, biz imanda yaşamanın eskatolojik bir varoluşa yaşamak, dünyanın ötesinde yaşamak, ölümden yaşama geçmek olduğunu söylemeliyiz (karş. *Yuhanna* 5: 24; *Yuhanna* I 3: 14). Kesinlikle eskatolojik varoluş zaten önceden tahminle davranmada gerçekleşmektedir; çünkü "biz imanla yürürüz, görmeyle değil" (*Korintlilere*

*mektup* II 5: 7). Bu, iman edenin eskatolojik varoluşunun dñnyevi bir fenomen olmadığı, fakat yeni kendini anlamada gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Bu kendini anlama, daha önce gördüğümüz gibi, Sözden yetişip kök salar. Vaaz edilen Söz olarak (*Korintlilere mektup* II 6: 2; *Yuhanna* 5: 24) burada ve şimdi vuku bulan İsa Mesih, bu Sözün kabul edilmesi veya reddedilmesine dikkat edilmeksizin eskatolojik olaydır. (*Korintlilere mektup* II 6: 2; *Yuhanna* 5: 24) İman eden ölümden hayata geçmiştir, ve iman etmeyen kişi,yargılanır; Tanrı'nın gazabı ona yetişir, Yuhanna böyle söyler (*Yuhanna* 3: 18, 36; 9: 39). Vaazın sözü lme ve hayata yayılır, Pavlus böyle söyler (*Korintlilere mektup* II 2: 15vd.)

Böylece, "bir kerede" şimdi gerçek manasında anlaşılmıştır, yani, eskatolojik olayın "bir kerede"si olarak. Çünkü bu "bir kerede" tarihsel bir olayın biricikliği değildir; fakat belirli bir tarihsel olay anlamına gelir. Bir başka ifadeyle İsa Mesih, eskatolojik "bir kerede" olarak anlaşılacaktır. Eskatolojik bir olay olarak bu "bir kerede" daima bildirilen sözde mevcuttur, ebedi bir hakikat değildir; fakat burada ve şimdi vuku bulur. Kesinlikle bana söyleyen Söz, bana zaten fiilde bulunan koruyucu bir ltuf olan Tanrı'nın ltufudur; fakat geçmişteki tarihsel bir olay olarak geriye dönüp bakabileceğim bir tarzda değildir. Fiilde bulunan ltuf, eskatolojik olay olarak şimdi mevcuttur. Tanrı'nın sözü, burada ve şimdi vuku bulan olarak sadece Tanrı Sözüdür. Paradoks, burada ve şimdi daima vuku bulan sözün tek olmasıdır ve Yeni Ahit'in kutsal metinlerinde kristalize olmuş apostolik vaazın birinci sözüyle aynı olmasıdır ve tekrar ve tekrar insanlar tarafından yayılmıştır, bu sözün içeriği genel ifadelerle formüle edilebilir. O, diğeri olmaksızın tek olamaz. Bu, "bir kerede" olması anlamındadır. O, eskatolojik bir kerededir çünkü söz vaazın yaşayan sesinde burada ve şimdi olay olur. Tanrı'nın sözü ve Kilise birbirlerine aittir, çünkü Kilisenin çağırdığı cemaat olarak söz yoluyla kurulmuştur, vaaz genel önermelerden oluşan bir konuşma olmadığı kadar yasal, otoriter elçiler tarafından bildirilen mesajdır (*Korintlilere mektup* II 5: 18-20). Tanrı'nın sözü sadece bir olay olarak söz olduğu için, Kilise yalnızca her zaman burada ve şimdi vuku bulan bir olay olarak gerçek Kilisedir; nk Kilise azizlerin eskatolojik cemaatidir ve o sadece paradoksal bir şekilde seküler tarihin sosyal fenomenleri olarak gözlemlediğimiz din kurumlarla özdeştir.

Biz mitolojiden arındırma görevinin birinci itici gücünü Kitab-ı Mukaddes'te var olan mitolojik dünya görüşleri ile bilimsel düşünmeden etkilenen modern dünya görüşleri arasındaki ihtilaftan aldığını görmüştük ve o, iman kendini, ister mitolojik olsun isterse bilimsel, insan düşüncesi tarafından üretilmiş her hangi bir dünya-görüşünden bağımsız olmayı istediğinde açık hâle gelir. Çünkü bütün insani dünya görüşleri dünyayı nesnelleştirirler ve bizim kişisel varoluşumuzdaki karşılaşmaların önemini yok eder veya bilmezlikten gelirler. Bu ihtilaf, çağımızda imanun henüz yeterli ifade şekilleri bulamadığını göstermektedir; çağımız henüz onun temeli ve nesnesinin aynılığının farkına varmamıştır; o, henüz hakiki biçimde fiilde bulunan Tanrı'nun gizliliği ve aşkınlığını anlamamıştır. O, henüz imanun kendi "buna rağmen" inden veya "e rağmen" inden habersizdir; üst üste tekrar o, Tanrı ve O'nun fiilini nesnelleştirmede şeytana uymaktadır. Böylece, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik dünya görüşü ve kiliseye ait vaazın eleştirisi imana değerli bir hizmeti yerine getirir; çünkü o imanı kendi tabiatını radikal düşünmeye davet etmektedir. Mitolojiden arındırmanın bu meydan okumayı ele almaktan başka bir amacı yoktur. Tanrı'nun görünmezliği, Tanrı'yı ve O'nun fiilini görünür kılmaya çalışan her miti dışlar; Tanrı Kendini gözlem ve görünmeden gizlemektedir.

Biz sadece tecrübeye rağmen Tanrı'ya inanabiliriz, tıpkı sadece vicdana rağmen aklamayı kabul edebildiğimiz gibi. Gerçekte, mitolojiden arındırma, Pavlus ve Luther tarafından yasanın işleri olmaksızın sadece imanla aklama doktrinlerinde icra edilen göreve paralel bir görevdir. Daha da kesin bir şekilde, mitolojiden arındırma, iman yoluyla aklanma doktrininin bilgi ve düşünce alanına radikal uygulanmasıdır. Tıpkı aklanma doktrini gibi, mitolojiden arındırma güvenlik için her tür özlemi yok eder. İyi işler üzerine bina edilen güvenlik ile nesnelleştiren bilgi üzerine bina edilen güvenlik arasında bir fark yoktur. Tanrı'ya inanmayı isteyen kişi, bu imanı kurmak için tasarrufunda hiç bir şey olmadığını bilmelidir, doğrusu ya o, açıkçası bir boşluktur. Her tür güvenlik şeklini bırakan kişi, gerçek güvenliği bulacaktır. Tanrı'nın önünde insan daima *boş ellere* sahiptir. Her tür güvenliği bırakan, kaybeden kişi, güvenliği bulacaktır. Tanrı'ya iman, tıpkı aklanmaya iman gibi, kutsal fiiller olarak nitelenmiş ve tarif edilmiş fiilleri diğerlerinden seçip ayırmayı reddeder. Buna göre, Tanrı'ya iman, tıpkı yaratmaya iman gibi, tarih ve doğanın gözlemlenebilir gerçekleri arasından nitelenmiş ve tarif edilebilirleri ayırmayı reddeder. Luther,



dünyada kutsal yerlerin olmadığını, bir bütün olarak dünyanın aslında kutsal dışı bir yer olduğunu bize öğretmiştir. Bu, Luther'in "her yer, Kral'ındır" (*terra ubique Domini*) sözüne rağmen doğrudur; çünkü bu da, bütün delile rağmen sadece inanılabilir bir şeydir. O, papazın takdisi değildir; fakat Tanrı'nın evini kutsal kılan bildirilmiş sözdür. Aynı şekilde, doğanın ve tarihin tümü kutsal dışıdır. O, yalnızca bildirilen sözün ışığında iman eden için Tanrı fiilinin karakterinin orada ve burada vuku buluyor olduğunu varsaymaktadır veya vuku bulmuş olan şeyi anlatmaktadır. O, kesinlikle iman yoluyla dünyanın kutsal olmayan bir yer olmasıdır ve böylece insanın fiil alanı olarak gerçek yerine iade olur.

Bununla birlikte, dünya Tanrı'nın dünyasıdır ve fiilde bulunan olarak Tanrı'nın alanıdır. Böylece, inananlar olarak dünyayla ilişkimiz, paradoksaldır. Pavlus'un Korintlilere Mektup I 7: 29-31'de ortaya koyduğu gibi, "bundan böyle karıları olanlar karıları yok gibi ve ağlayanlar ağlamıyor gibi ve sevinenler sevinmiyor gibi ve satın alanlar malı yok gibi ve dünyayı kullananlar ifratla kullanmıyor gibi olsunlar." Bu kitap açısından, biz de şöyle söyleyebiliriz: "Modern dünya-görüşü hayatına sahip olanlar sanki hiçbir şeyleri yokmuş gibi olsunlar."