

## PAUL TILLICH'DE TANRI KAVRAMI

**Yrd. Doç. Dr. Ruhattin YAZOĞLU \***  
Atatürk Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi

Paul Tillich, dogmalara değil de, ilkelere bağlı olarak 'Protestan ilkesi' kurulabileceği konusundaki ısrarıyla tanınır. Ona göre, bu ilkelerin en önemlileri Martin Luther tarafından açıklanmıştır. Teolojinin temeli olması gereken bu ilkeler, sadece Kutsal Kitap, sadece iman, sadece inayet gibi ilkelere aittir. İlkenin karşıtı olan dogma, bir biçimlendirmedir, gerçekliğin formüle edilmesidir ve bu formül de gerçekliğe sınırlı biçimde nüfuz etme imkânı verir. Oysa tersine ilke, söylemin sınırlarını çizen bir çerçevedir. Söylem gerçekliği bu sınırlar içinde bildirir ve otoritesini de bu duruma borçludur.<sup>1</sup> Tillich, teolojinin özünün bütün farklı görüşlerini temsil eden tek bir ilke kabul eder. Bu ilke de, Tanrı'nın Şartsız oluşudur. Ona göre, Tanrı'nın Şartsız oluşu ilkesi, dinin en büyük gücüdür. Din, aslında Şartsız olana yönelmedir.<sup>2</sup> Bu şartsız realite, diğer realiteler gibi bir realite olmadığından; fakat her realitenin sahip olduğu derin boyut veya 'varlığın temeli' olduğundan, din ve kültürün, 'teonomi' (din ve kültürün birbirine karşılıklı bağıllığı) terimleri olarak karşılıklı ilişkisini kabul etmek mümkün olur. Gerçekte, bütün kültürel yapıların arka planında Şartsız vardır ve dinin asıl özünü O oluşturur; bu nedenle kültür, her çeşit dinî derinlikten yoksun bir özelliğe sığınmamalıdır.

Tillich, Tanrı'nın Şartsız olduğunu kabul etmesine rağmen, onun, Şartsız kavramı ile ilgili düşünceleri, açık olarak ifade edilmemiştir. O, şartsızı bazen nitelik olarak tanımlamış; bazen de onun, 'bizzat oluş', yani Tanrı olduğunu zikretmiştir. Şöyle ki; her tanrısal sembolde şartsız iddia, emir kipiyle çok güçlü bir şekilde dile getirilir: "Tanrının olan Efendi (Lord)'yi, hem ruhunla hem de zihninle seveceksin" (Tevrat, Tesniye: 6/5). Hiçbir sınırlama olmadan, Tanrı sevgisi kabul edilmelidir. Şartsız olmayı ifade eden 'şartsız' terimi veya sıfatı, Kutsal Kitap ve dinî literatürde sıkça tekrarlanan sözlerden çıkarılmış bir kavramdır. Şartsız bir varlık değil, bir niteliktir. Biz O'na ister 'Tanrı', ister 'Varlık' veya isterse başka bir isim verelim;

\* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, The University of Chicago Press, New York, 1967, II, 145 vd.; ayrıca bk. Zeki Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", Paul Tillich-*Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul, 2000, s. 10.

<sup>2</sup> Tillich, *Din Felsefesi*, çev. Zeki Özcan, Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., İstanbul, 2000, s. 44.

şartsız kavramı, nihaî şartsız ilgimizi tanımlar.<sup>3</sup> Tartışılan varlığın var oluşunu anlamadan, şartsız bir varlık olarak açıklamak, tamamen yanlış bir açıklama olacaktır. Şartsız, karşılaştığımız gerçeklik âleminde tecrübe ettiğimiz bir niteliktir.

Yukarıdaki ifadelerde, şartsızın, bir varlık değil bir nitelik olduğu açıkça belirtilmiş olmasına rağmen, “şartsıza ister ‘Tanrı’ ister ‘Varlık’ ismini verelim, onun, bizim nihaî ilgimizi tanımladığı” şeklindeki açıklama, konuya tam nitelik kazandırmamaktadır.

Tillich’in, şartsız, ‘bizzat oluş’ ile aynı anlamda kullanılmasına dair pasajlar da vardır. Örneğin, Tillich şöyle demektedir. “Her anlamlı fiilin yöneldiği şartsız anlam, aslında iman fiilidir.”<sup>4</sup> İman fiili, teorik fiillerde ve pratik fiillerde gerçekleşir; bu fiillerin kategorilerinin her biri, bu fiillerin kendisine doğru yöneldiği bir nesnenin önceden var olmasını gerektirir. Fakat şartsız bir nesne değildir; onu sadece bir nesneyle sembolize edebiliriz; onu kavrayamayız. İmanın nesnesi, zorunlu olarak sembolik bir özelliğe sahiptir; bu nesne söylemek istediği her şeyi ifade etmez. İman, ister kutsal bir taş, isterse mutlak kudretli manevî, şahsî bir varlığı olan Tanrı’ya iman olsun; imanın amacı, imanın nesnesini daima taşır. Şartsızın derinliğinde amacın ve nesnenin her ikisi de yok olur.<sup>5</sup> Dolayısıyla şartsız anlam, bütünü destekler ve kişiyi, anlamı olmayan hiçliğe düşmekten kurtarır. Bu kavramın, bütünün anlamı gibi her bir tekil anlamın anlamlılığını taşıyan iki yönü vardır. Başka bir deyişle o, anlamın temelidir.

Tillich, aynı eserinde şartsız, hem anlamın temeli, hem de anlamın derinliği (abyss) olarak ifade etmiştir.<sup>6</sup> Yukarıdaki ifadelerde de, şartsız, ‘bizzat oluş’ ile sinonim kullanılmıştır. Tillich, şartsız, bizzat oluşun niteliği olarak kabul etmesine rağmen; diğer pasajlar da yukarıdaki pasajlara ilave edilecek olursa, onun, şartsız bizzat oluş olarak kabul ettiği çıkarımında bulunulabilir. Bu belirsizliklere rağmen, bu ifadeler, şartsız bizzat oluşun bir niteliği olduğunu söyleyen Tillich’in yöntemi ile uyum içindedir.

Şartsız Tanrı fikrinde Tillich, Tanrı’nın öznel olarak idrâk ettiğimiz veya düşündüğümüz bir nesne olmadığı hususunda vurgu yapmaktadır.<sup>7</sup> Dolayısıyla Tillich’in şartsız teriminin, Alman idealizmindeki Mutlak, Platonizmdeki öncesiz ve sonsuz olan Tanrı, mistisizmdeki aşkın olan Bir, rasyonel tündengelinin ortaya koyduğu Aşkın Varlık veya Barthcı teolojinin ileri sürdüğü Varlık kavramlarıyla karıştırılmaması gerekir. Bütün bu terimlerle, var oluşu hakkında tartışma olabilen özel bir Varlık kavramı ifade edilmiştir. Halbuki Şartsızın var oluşu ne ispat edilebilir ne de O’na karşı kanıt getirilebilir. Şartsız, gerçekliğin bir bölümü değildir

<sup>3</sup> Bk. Tillich, *Theology of Culture*, ed. by Robert C. Kimball, Oxford University Press, New York, 1959, s.24.

<sup>4</sup> Tillich, *Din Felsefesi*, s.89.

<sup>5</sup> Tillich, *Din Felsefesi*, s.89.

<sup>6</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 21.

<sup>7</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper and Row Publishers, New York, 1965, s.11.

ve O, nesnelere arasında bir nesne değildir. Yine O, bir varlık değildir.<sup>8</sup> Kısaca Tillich'e göre Tanrı, Şartsızdır ve bu nitelik O'nu Tanrı yapar. Tanrı'yı nesnelere ve varlıklar dünyasıyla karıştırmak, putperestliğe göz yummaktır. Bir varlığın var oluşuna karşı itirazda bulunmak, ateizmin doğrulanması demektir.<sup>9</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Tillich'e göre Tanrı, 'oluşun temeli' ve 'varlığın gücüdür'. 'Varlığın gücü' kavramı, varlığa sahip olan her şeyden ve mantıksal ve ontolojik olarak bütün özlerden önce gelir ve o, her türlü karşılıklı etkileşimi mümkün kılar. Çünkü o, özdeşlik noktasıdır. Bu durum, aslında, fiilde olduğu gibi bilgide de, özne-nesne ayırımına ve onların karşılıklı etkileşimine işaret eder. Özne ve nesnenin önce gelmesi, bir öznenin, teoride ve pratikte ilişkili olması gibi, insana ait bir nesne olarak nitelendirilemez. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Tanrı, özneler olarak idrâk ettiğimiz bir nesne değildir. O, bu bölünmeden daima önce gelir. Ancak, diğer taraftan, biz O'nun hakkında konuşur ve O'nunla ilgili eylemde bulunuruz. Çünkü, bizim için gerçek olan her şey, özne ve nesne korelasyonuna tâbidir.<sup>10</sup> Tanrı ise, özne ve nesne ayrılığından öncedir. Bu konuda Tillich, egzistansiyalist felsefeden büyük oranda etkilenmiştir. O, egzistansiyalist felsefeyi, özne ve nesne arasındaki zıtlıktan önce gelen bir seviyeyi yakalayan bir faaliyet olarak yorumlar.<sup>11</sup> Tillich'e göre egzistansiyalist felsefe, özne-nesne farkını ortadan kaldırmayı ve Jaspers'in 'Existence' şeklinde isimlendirdiği Varlık'ın katna ulaşmayı amaçlar.<sup>12</sup>

Tillich'in egzistansiyalist eğilimi, onu, şartsızın farkındalığını ispatlamaya götürür. 'Farkındalık' (awareness) terimi, nötr bir terimdir; bilgi ve tecrübeyi ayırt etmede kullanılır. 'Tecrübe' (experience) terimi, burada kullanılmaz. Çünkü o, çoğunlukla bir gerçekliğin diğer bir gerçeklikten çıkarıldığı gözlemlenmiş bir şeyi tanımlamak için kullanılır. Halbuki şartsız, tecrübe edilebilir bir varlık değildir. 'Bilgi' (knowledge) teriminde ise, özne-nesne ayırımı kabul edilip, şartsızın farkındalığının aksine, soyut teorik bir fiile işaret edilir.<sup>13</sup>

Yukarıdaki ifadelerden, şartsız ile insanın nihaî ilgisi arasında yakın bir ilişki olduğunu anlayabiliriz. Tillich'in 'nihaî ilgi' kavramını tanımladığı şu pasajda, bu durum çok açık bir şekilde belirtilmiştir: "Nihaî ilgi şu büyük emrin soyut bir nakledilişidir: 'Rabbini bütün kalbinle, bütün ruhunla, bütün gücünle seveceksin' (Tevrat, Tesniye:6/5). Dini ilgi, nihaîdir; o, nihaî anlamdan bütün diğer ilgileri hariç tutar ve bu onları, başlangıç kılar. Nihaî ilgi, şartsız, herhangi bir özellikten bağımsız, arzu veya durumdur. Şartsız ilgi, bütündür; kendi veya dünyamızın hiçbir kısmı,

<sup>8</sup> Bk. Tillich, *Systematic Theology*, I, 204 vd.

<sup>9</sup> [www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation\\_chapter\\_3.htm](http://www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation_chapter_3.htm)

<sup>10</sup> Tillich, *Theology of Culture*, s.25.

<sup>11</sup> Tillich, *Systematic Theology*, II, 24 vd.

<sup>12</sup> I. M. Bochenski, "Egzistans Felsefesi ve Jaspers", Karl Jaspers-*Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1981, s.16 vd.

<sup>13</sup> Tillich, *Theology of Culture*, s. 23.

ondan ayrı tutulamaz; onun olmadığı hiçbir ‘yer’ yoktur. İlgilerin tümü, sonsuzdur; hiçbir esnek hareket, nihaî, şartsız, bütün ve sonsuz olan dinî ilgiye rağmen meydana gelemez.”<sup>14</sup>

‘Nihaî ilgi’ terimi, iman fiilinin sübjektif ve objektif yanını birleştirir. Bunlardan birincisi, kişiliğin odaklanmış fiili için kullanılan klâsik terimdir, yani nihaî ilgi. İkincisi ise, bu fiilin kendisine yöneltildiği şey, yani nihaînin kendisi için kullanılan klâsik terimdir; bu terim, tanrısal olanın sembolleriyle ifade edilmektedir. Tillich’e göre bu ayırım, çok önemlidir. Fakat nihaî anlamda değil; çünkü bir taraf, diğeri olmadan olamaz. İmanın yöneltildiği bir muhteva olmazsa, iman olmaz. İman fiilinde her zaman kastedilen bir şey vardır ve iman fiili dışında imanın muhtevasına sahip olmanın hiçbir yolu yoktur. Nihaî ilgi hali içerisinde yapılmayan tanrısal konular hakkındaki bütün konuşmalar anlamsızdır.<sup>15</sup> Çünkü iman fiilinde kastedilen şeye, iman fiili vasıtası dışında hiçbir şekilde yaklaşamaz.

Tillich’e göre, nihaî ilginin temel sembolü, Tanrı’dır. İman eylemi Tanrı’nın inkârını içerse bile, bu, her iman eyleminde daima mevcuttur. Nihaî ilginin olduğu yerde, Tanrı ancak başka bir Tanrı adına inkâr edilebilir. Nihaî ilgi, kendi özelliğini nihaî diye inkâr edemez. Bu nedenle ‘Tanrı’ kelimesiyle kastedilen neyse onu tasdik eder. Dolayısıyla, ateizm de, herhangi bir nihaî ilgiyi ortadan kaldırma teşebbüsü anlamına gelebilir. Nihaî soruna yönelik kayıtsızlık, ateizmin düşünülebilen tek formudur. Bunun mümkün olup olmadığı, bu noktada çözümsüz bırakılması gereken bir problemdir. Her durumda nihaî ilgi konusu olan Tanrı’yı inkâr eden kimse, aslında Tanrı’yı kabul etmektedir; çünkü o kendi ilgisinde nihaîlik olduğunu kabul etmektedir. Tanrı, bizim nihaî olarak ilgi duyduğumuz şeyin temel sembolüdür. Tillich, burada “Tanrı, Tanrı’nın sembolü olmuyor mu? diye bir soru sormak yanlıştır” diyor. Ona göre, Tanrı anlayışında iki ögenin birbirinden ayırt edilmesi gerekir: Doğrudan doğruya yaşanan ‘nihaîlik unsuru’, ki bu sembolik değildir; ve ‘somutluk unsuru’. İşte sıradan tecrübelerimizden alınarak Tanrı’ya atfedilen sembolik unsur bu olmaktadır.<sup>16</sup> Nihaî ilgisi kutsal bir ağaç olan insan, hem ilgisinin nihaîliğine hem de nihaiyle olan ilişkisini sembolize eden ağacın somutluğuna sahiptir.<sup>17</sup>

Tillich’e göre, nihaî bir ilginin nihaîliğini tartışmak anlamsızdır. Tanrı düşüncesindeki bu öge kesindir. Bu ögenin sembolik anlatımı, bütün insanlık tarihi içerisinde sonsuzluk derecede çeşitlilik gösterir. İşte yine burada, nihaî ilginin sembolize edildiği figürlerden birinin veya ötekinin ‘var’ olup olmadığını sormak

<sup>14</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I,11-12; ‘ilgi’ kavramıyla ilgili geniş bilgi için bk. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s.38 vd.

<sup>15</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s.10.

<sup>16</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 45-46.

<sup>17</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 46.

anlamsızdır. Eğer ‘var olma’ bütün gerçeklik içerisinde bulunabilecek bir şeye işaret ediyorsa, hiçbir tanrısal varlık yoktur. Sorun, sayısız iman sembollerinden, imanın anlamına en uygun olanın hangisi olduğudur. Başka bir deyişle, nihaîliğin hangi sembolü, putperest öğeler olmadan nihaî olanı ifade etmektedir? Tillich’e göre, problem, “Tanrı’nın varlığı”-ki bu da, kendi içinde kelimelerin imkânsız bir bileşimidir-değil, yukarıdaki sorudur. İnsanın nihaî ilgisindeki nihaî olan Tanrı, diğer bütün kesinliklerden daha kesindir. Tanrısal bir figürde sembolize edildiği haliyle Tanrı, bir iman, cesaret ve risk meselesidir.<sup>18</sup>

Öte yandan Tillich, Tanrı’yı, hem anlamın temeli hem de derinliği olarak kabul etmektedir. Ona göre, bütün varlıkların, bizzat oluş ile ilgili çift yönleri vardır. Bütün varlıkların bizzat oluşla ilgili bu çift yönü, bizzat oluşa çift yönlü bir özellik verir. O, her şeyin, varlığın sonsuz gücüne katılma anlamında yaratıcılığa; tüm varlıkların, kendi yaratıcı temellerini aşma anlamında da derinliğe sahiptir.<sup>19</sup> Bu kavram, temel anlamını, Tillich’in, “Tanrı’yı, gücün, anlamın temeli ve derinliği”<sup>20</sup> olarak açıklamasında bulur. Bu tanımda Tillich, ontolojik olarak çift kutuplu kavram oluşturmaya çalışmaktadır. Tillich’in ifade ettiği gibi, “tanrısal hayat, derin olan dinamik birliğe ve forma sahiptir.”<sup>21</sup>

Tillich’in, bütün varlığın ve gerçekliğin temeli olarak Tanrı’ya vurgu yapmasının iki amacı vardır. Bir taraftan, bu kavram, varlığın kaynağı olan ‘varlığa’ ve anlamın kaynağı olan bütün ‘anlama’ dayanmasıdır. Bu vurgu, kişiyi, Tanrı’ya hiç bağımlı olmadan özerk bir varlığa sahip olma düşüncesinden korur. Diğer taraftan, temel kavramı, Tanrı ve dünya, insan ve tabiat arasındaki devamlılığın temelidir. Bu ise, Tanrı’nın yaratıcılığıdır.

‘Temel’ kavramı ile ilgili olarak Tillich, Tanrı’nın rasyonelliği fikrini ileri sürmektedir. O, şöyle demektedir: “Temel, sadece her formun kaybolduğu bir derinlik değil, aynı zamanda her formun ortaya çıktığı bir kaynaktır da. Varlığın temeli, bizzat ortaya çıkma, yani ‘logos’ özelliğine sahiptir. Bu, tanrısal hayata ilave edilen bir şey değil, tanrısal hayatın bizzat kendisidir. Derinlik özelliğine rağmen varlığın temeli, ‘mantıksal’dır ve bizzat kendi ‘logos’unu kapsar.”<sup>22</sup>

Bu pasajda Tillich, varlığın temelini, sanki logos’a ait bir özelliğe sahip olduğunu söylemektedir. Tillich, Tanrı’nın, varlığın ve anlamın temeli olduğunu iddia etmektedir. Ancak, burada o, logos’a ait bir özelliğin temelde bulunduğunu da belirtmektedir. Başka bir deyişle temel, mantıksal ve rasyoneldir. Yine, temel, bir özellik ve anlama sahiptir. Dolayısıyla temel olarak Tanrı’nın doğası, Tanrı’nın rasyonelliğine işaret eder.

<sup>18</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 47.

<sup>19</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 237.

<sup>20</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 21.

<sup>21</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 156.

<sup>22</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 157-158.

Ancak, burada hemen şunu belirtelim ki, bu konu, Tillich'in eserlerinde açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Onun eserlerini okuyan bir kişi, Tillich'in Tanrısının, 'logos' veya 'logos'un temeli olup olmadığı konusunu determine etmede zorluklarla karşılaşacaktır. Aşağıdaki ifadede bu zorluk çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: "Tanrı, varlığın temeli olduğu için, varlığın yapısının da temelidir. O, bu yapıya bağlı değildir; yapı, O'na dayanmaktadır. O, bu yapıdır ve bu yapıyı dışlayarak, O'nun hakkında konuşmak imkânsızdır."<sup>23</sup>

Burada Tillich, tutarsız bir şekilde, Tanrı'nın, varlığın ve logos'un temeli olduğunu ve yine O'nun, bir yapı olduğunu ileri sürmektedir. Bu, Tillich yorumcularının devamlı olarak karşı karşıya geldikleri zorluklardan birisidir. Tanrı, her formun ve temelin arkasında olan bir temel midir yoksa O, bir forma sahip olan bir temel midir?

Öyle görünüyor ki Tillich, her şeyin temeli olan 'bizzat oluş'un zorluklarını anlamıştır. Bundan dolayı o, Tanrı'nın sadece yapının temeli değil, aynı zamanda temel de olduğunu; yine Tanrı'nın sadece aklın temeli değil, akıl da olduğunu ortaya koymaktadır. Tanrı bizzat rasyonel olmasına rağmen, sadece akıl ile ortaya çıkmaz.

Tanrı, sadece her formun ortaya çıktığı bir kaynak değil, aynı zamanda her formun kaybolduğu bir derinliktir de.<sup>24</sup> Tanrı'nın rasyonel olduğu söylendiğinde, O'nun derin olduğu da söylenmelidir. Tillich'e göre 'derin' ve 'derinlik' uzamsal bir tecrübeden çıkarılmalarına rağmen, manevî bir tutuma işaret etmek için, günlük hayatımızda, şiirde, felsefede, Kutsal Kitap'ta ve bir çok diğer dinî yazılarda kullanılan kavramlardır. 'Derinlik' uzamsal bir boyuttur; ancak, aynı zamanda manevî nitelik için bir semboldür. Dinî sembollerimizin çoğu bize, sonlu oluşumuzu hatırlatan bir özelliğe sahiptirler. Manevî şeylerle ilgilendiğimizde, duyumsal bir varlık olduğumuzu hatırlarız.<sup>25</sup> Diğer taraftan, dilimizde büyük bir bilgelik vardır. O, geçmişe ait pek çok tecrübeden yararlanarak şekillenmiştir. Tillich'e göre biz, "belirli görülebilir sembolleri kullanıp diğerlerini kullanmayız" şeklindeki bir ifade, tesadüf eseri değildir. Bundan dolayı, önceki nesillerin kollektif zihin seçimleri için nedenler bulmak faydalıdır. 'Derin', 'derinlik' ve 'çok derin' gibi kavramlara işaret edilmesi, bizim için nihaî öneme sahiptir. Çünkü bu kavramlar, manevî hayatımızın ifadeleridirler. Bunlar, kendi derinliğimizi elde etmede bize yardımcı olurlar.<sup>26</sup>

Manevî kullanımda 'derin', iki anlama gelir: O, ya 'yüzeysel olan'ın ya da 'yüksek olan'ın karşıtıdır. 'Gerçeklik', yüzeysel bir anlama değil, derin bir anlama sahiptir. Yine 'elem', yükseklik anlamında değil, derinlik anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden, Tillich'e göre hem 'gerçekliğin aydınlığı' hem de

<sup>23</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 238.

<sup>24</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 157.

<sup>25</sup> Tillich, *The Shaking of the Foundations*, Charles Scribner's Sons, New York, 1948, s. 52.

<sup>26</sup> Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 53.

‘elemnin karanlığı’ , derinliğe sahiptir.<sup>27</sup> Tillich, Tanrı’da da derinliğin olduğunu Kutsal Kitap’tan alınan şu iki metne dayanarak açıklamaya çalışır. Birincisi, “fakat Allah onları bize Ruh ile keşfetti; çünkü Ruh bütün şeyleri, Allah’ın derin şeylerini bile araştırır” (Korintoslulara Birinci Mektup: 2/10) metnidir. İkincisi ise, “enginlerden seni çağırdım, ya Rab” (Mezmurlar : 130/1) metnidir. Tillich’e göre, “gerçeklik ve elem niçin derinliktir?” ve “bu iki kavram için niçin aynı uzamsal semboller kullanılır?” şeklindeki sorular, bizi düşünmeye sevkeder.

Derinlik kavramı ile ilgili olarak Tillich, Tanrı’nın sonsuzluğunu korumaya çalışmaktadır. Temel olarak Tanrı, yaratmaya şekil verir. Ancak, derinlik olarak Tanrı, hiçbir yaradılışın, Tanrı’nın zenginliğini tam olarak ifade edemeyeceğini gösterir. Tillich’e göre ‘derinlik’ kavramı, tanrısal hayatın derinliğine, onun sonsuzluğuna ve tam olarak tanımlanamazlığına işaret eder. Tanrı’nın derin görünüşü, insan aklının tam olarak anlayamayacağı Tanrı’daki derinliği gösterir.<sup>28</sup>

Tanrı’nın kutsal oluşu, derinlik olarak Tanrı kavramını kapsar. Tanrı’nın kutsallığı, Tanrı’nın tam olarak tanımlanamaz özelliğini veya kelimenin tam anlamıyla, O’nunla tam bir ilişki kurmanın imkânsızlığını ifade eder. Tanrı, bilginin bir nesnesi veya fiilde bir ortaklık olamaz. Var oluşu veya yok oluşu tartışılabilen nesnelere yaptığımız gibi, Tanrı hakkında konuşmak, tanrısal kutsallığı hafife almaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı’nın kutsallığı, O’nun, kişi-dünya ve özne-nesne korelasyonu bağlamında tasvir edilmesini imkânsız kılar. O, bu korelasyon içinde bir unsur değil, onun temelidir.<sup>29</sup> Tanrı, aslında kutsaldır ve O’nunla ilişki kurmak bilinçliliği gerektirir.<sup>30</sup>

Tillich, kutsalı, “tamamıyla başka olan”, yani eşyanın doğal seyrinden başka olan şeklinde isimlendirmiştir. Kutsal, bu âlemi aşmıştır; bu, onun gizemi ve ulaşılamaz özelliğidir. Şartsız olana ulaşmanın hiçbir şartlı yolu yoktur; sonsuz olana ulaşmanın hiçbir sonlu yolu yoktur.

Kutsalın gizemli özelliği, insanın onu tecrübe etme tarzlarında belirsizlik doğurmaktadır. Kutsal, yaratıcı ve yok edici olarak ortaya çıkabilir. Onun büyüleyici ögesi, hem yaratıcı hem de yok edici olabilir.<sup>31</sup>

Tillich’in Tanrı problemi ile ilgili tartışmasında, en cazip bölümlerden birisi de, onun, Tanrı’ya atfedilen geleneksel sıfatları çözümlemesidir. Tillich teologların, Tanrı’nın sıfatlarını nicel olarak çok aşırı bir şekilde yorumladıklarını söyler. Ona göre, bu çeşit yorumlama, Tanrı’nın doğası hakkında hem mantığa aykırı, hem de irrasyonel fikirlere götürür. Bundan dolayı Tillich, Tanrı’nın sıfatlarını, niceliksel bir

<sup>27</sup> Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 53.

<sup>28</sup> Tillich, *The Shaking of the Foundations*, s. 57.

<sup>29</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 272.

<sup>30</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 271.

<sup>31</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s.14.

yorumdan ziyade niteliksel bir yorumla ele almıştır. O, Tanrının sıfatlarını şu şekilde sınıflandırmıştır:

Birincisi: Tanrı, “ezelî ve ebedîdir.” Ezelîlik ve ebedîlik kavramı, dinî bir kavramdır. Tillich bu kavramın, şu iki yanlış yoruma karşı korunması gerektiğini iddia eder. Ona göre, birinci yanlış yorum, ezelîlik ve ebedîliği sonsuzluk olarak kabul etme eğilimidir. İbranîce’deki ‘olim’ kavramı ile Yunanca’daki ‘aiones’ kavramı, sonsuzluğa işaret etmez. Sonsuzluğun anlamının aksine ezelîlik ve ebedîlik, “bütün zaman periyotlarını kapsayan bir gücü” ifade eder.<sup>32</sup> Tillich’e göre, yüzyıllardır filozoflar, ezelîlik ve ebedîliğin, geçicilik anlamına geldiğini kabul etmişlerdir. Örneğin Hegel, mutlak oluş içinde geçiciliğe işaret etmiştir.<sup>33</sup> Tillich’in söylediği gibi bu teoriler, ezelîlik ve ebedîliğin, sonsuzluk olmadığı gerçeğini belirtir.

Diğer yanlış yorum ise, ezelîlik ve ebedîlik kavramını, zamanın sonsuzluğu olarak kabul etme eğilimidir. ‘Sonsuz zaman’ kavramı, Hegel tarafından, geçiciliğin sonsuz tekrarı anlamında kullanılmıştır. Tillich bu eğilimi, putperestlikte çok önem verilen zamanın parçalanmış ‘an’larını canlandırma olarak değerlendirmiştir. Bu anlamda ezelîlik ve ebedîlik, Tanrı’yı, en üstün gücün, yani parçalanmış geçiciliğin yapısının tesiri altında olduğuna götürür. “Bu, O’nu, ezelîlik ve ebedîlikten yoksun bırakacak ve ayrıca O’nu, ikincil-tanrısal özelliğın daima yaşayan özü kılacaktır.”<sup>34</sup>

Bundan dolayı, Tillich’e göre ezelîlik ve ebedîlik, ne salt anlamda sonsuzluk ne de zamanın sonsuzluğudur. Ancak, burada şöyle bir soru akla gelebilir: “Ezelîlik ve ebedîliliğın, zamanın kipleriyle ilişkisi nedir?” Tillich bu soruyu, insanda bulunan benzeşim kavramından, yani tecrübe edilen bir durumda, geçmişî hatırlama ve geleceğî bekleme özelliğinden hareketle, cevaplandırmaktadır. Bu benzeşim, ezelîlik ve ebedîlik kavramına sembolik olarak yaklaşımı gösterir. Ezelîlik ve ebedîlik, ezelî ve ebedî durum olarak sembolize edilir.<sup>35</sup> Ancak bu ezelî ve ebedî durum, eşzamanlı değildir. Eşzamanlılık, çeşitli zaman kiplerini ortadan kaldırır. Ezelîlik ve ebedîlik durumu, hiç ara vermeksizin geçmişten geleceğî hareket etmektir.<sup>36</sup>

İkincisi: Tanrı, “her yerde mevcut olandır” sıfatıdır. Tillich, Tanrı’nın âlemle ilişkisini, zamanla ilişkisi gibi niteliksel terimlerle yorumlar. Tillich’e göre Tanrı, ne panteist iddiaya eğilimi olan bir teolojinin dile getirdiğî gibi sonsuz olarak âleme yayılmıştır, ne de deist teolojik eğilimlerin savunduğî gibi belirli bir yerle sınırlanmıştır. “Her yerde mevcut olan” ifadesini, âlem vasıtasıyla tanrısal cevherin yayılması olarak yorumlama eğilimi, Tanrı’yı parçalanmış uzamsallığa götürür.<sup>37</sup> Yine, aynı ifadeyi, “Tanrı ‘kişisel olarak’ sınırlanmış bir yerde bulunmaktadır”

<sup>32</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 274.

<sup>33</sup> Hegel, *Doğâ Felsefesi (I. Mekanik)*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1997, s. 54 vd.

<sup>34</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 275.

<sup>35</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 275.

<sup>36</sup> [www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation\\_chapter\\_3.htm](http://www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation_chapter_3.htm)

<sup>37</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.



şeklinde yorumlamak eksiklidir. Bu uzamsal ifadeler, literal olarak kullanılmazlar. Örneğin, “Tanrı göktedir” ifadesi, O, “gökte yaşıyor” veya “özel bir yerden inmiştir” şeklinde yorumlanmayıp; tam aksine, Tanrı’nın hayatının, niteliksel olarak yaratıkların var oluşundan farklı olması şeklinde dile getirilmektedir.<sup>38</sup>

Yine, “her yerde mevcut olan” ifadesini, âlemin dışında bulunma şeklinde yorumlamak da uygun değildir. ‘Yayıma’, tanrısal hayatın özünde vardır. Tanrı, bu uzamsal var oluşun etkisi altında değildir; O, uzamsal var oluşu aşar ve ona katılır. “Tanrı’nın her yerde mevcut olması, kendi yaratıklarının uzamsal var oluşuna yaratıcı katılımı anlamına gelir.”<sup>39</sup>

Tanrı’nın her yerde mevcut olduğunu ifade eden dinî değer, sınırsızdır. ‘Yer’ kavramı, Tanrı hakkında kullanıldığında, ‘kutsal yeri’ ifade eder. Bu durumda kutsal olanla seküler olan arasında hiçbir fark yoktur.<sup>40</sup>

Üçüncü sıfat ise; Tanrı, “sonsuz bilgiye sahiptir” sıfatıdır. Geleneksel teolojide “sonsuz bilgiye sahip olma”, bütün nesnelere, geçmişi, şimdiyi, geleceği ve bunun ötesinde her şeyi bilen varlığın en yüksek niteliği olarak kabul edilir. Ancak, Tillich, bu sonsuz bilgiye sahip olma yorumunu mantık dışı ve saçma olarak niteler. Böyle bir yorumun saçmalığı, Tanrı’yı özne-nesne düzeni altında sınıflandırmanın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. Tanrısal bilginin şartsız olan özelliğinden, ancak sembolik olarak bahsedilir. Şöyle ki Tanrı, yayılmacı bir yöntemle değil, manevî olarak mevcuttur. Bu ifade şu anlama gelir: “Hiçbir şey tanrısal hayatın dışında değildir; hiçbir şey gizli, tuhaf ve ulaşılmaz değildir. Yine, hiçbir şey, varlığın logos yapısının dışında meydana gelmez. Dinamik öge, formun birliğini parçalayamaz; derin nitelik, tanrısal hayatın rasyonel niteliğini kabul etmez.”<sup>41</sup>

Bunlar, insanın kişisel ve kültürel var oluşunu kapsar. Bu ifade, kişisel hayatta mutlak bir gizlilik olmadığını ifade eder. Tanrı’nın sonsuz bilgiye sahip olduğuna iman, karanlık ve gizli olan kaygıları ortadan kaldırır. Tanrısal bilgiye sahip olma, nihaî olarak gerçekliğin insan bilgisine açılması olarak kabul edilen inancın mantıksal temelidir. Tanrısal bilgiye katıldığımız için bilgiyi elde ederiz. Yine, tanrısal hayat bizi kuşattığı için gerçekliğe ulaşırız.

“Tanrısal sevgi ve tanrısal adalet” de, Tanrı’nın sıfatları içinde yer alır. Tillich’e göre sevgi, ontolojik bir kavramdır. O, sevginin ontolojik doğasını, ayrılmış olanın tekrar birleşmesine yönelik bir dürtü olarak niteler. Böyle bir yöneliş, bireyselleştirme ve katılımın polaritesine dayanır. Bireyselleştirmenin olmadığı yerde, sevgi bulunmaz. Ancak birey, ait olduğu birliğe dönmeyi arzular. Kısaca Tillich’e göre sevgi, tuhaf bir birleşme değil, ayrılmış olanın yeniden birleşmesi

<sup>38</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

<sup>39</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 277.

<sup>40</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 278.

<sup>41</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 279.

demektir.<sup>42</sup> İmanın ilgisi, kişinin ait olduğu ve uzak düştüğü şeyle yeniden birleşmesi anlamına gelen sevgiyle özdeştir. Eski Ahit'in, İsa tarafından teyit edilmiş ünlü buyruğunda, nihaî ilginin nesnesi ve mutlak sevginin nesnesi, Tanrı'dır. Dolayısıyla, Kutsal Kitap literatüründe, diğer insanlara karşı davranışları belirleyen, 'Tanrı korkusu' ve 'Mesih sevgisi'dir.<sup>43</sup>

Literal olarak Tanrı'nın sevgi olduğunu söylemek, O'nu, ayrılma ve tanrısal hayatla yeniden birleşme tecrübesine atfetmektir. Ancak, Tanrı, ontolojik ögelere tâbi olmadığı için, bu durum imkânsızdır. Bundan dolayı, sevgi Tanrı'ya atfedildiğinde, Tanrı'dan sembolik olarak bahsedilmelidir. Tanrı'dan sevgi olarak bahsedildiğinde, anlam, tanrısal hayatın, potansiyel güç ve gerçeklik arasındaki farkın ötesinde sevgi özelliğine sahip olduğunu ifade eder.<sup>44</sup>

Öte yandan, Tanrı'dan sevgi olarak söz ettiğimizde, sevgi tecrübemizi ve hayat çözümlememizi kullanırız. Ancak, sevgiyi Tanrı'ya atfettiğimizde, tamamen tanrısal derinliğin gizemliliğine katıldığımızı da biliriz. İşte bu, tanrısal sevgidir. Bu durum, daha yüksek bir varlığın, sevgi şeklinde isimlendirdiğimiz tam bir anlama sahip olmasını değil; sevgimizin, tanrısal hayatta, yani varlık ve anlamda hayatımızı sonsuz bir şekilde aşan bir şeyde bulunmasını ifade eder.<sup>45</sup>

Aynı şeyler, tanrısal güç için de söylenebilir. Gücü de, fiziksel olarak tecrübe eder ve sembolik olarak Tanrı'ya atfederiz. Bu tecrübe, tanrısal güçten bahsederken kullandığımız bir tecrübedir. Tanrı'dan sonsuz kudret sahibi olarak bahseder ve O'na "her şeye gücü yeten" sıfatını atfederiz. Şayet bu sıfat literal olarak alınır, bu, Tanrı'nın istediği şeyi yapan en yüksek bir varlık olduğunu ifade eder. "Sonsuz kudret sahibi" sıfatının gerçek anlamı, Tanrı'nın her şeyde varlığın gücü olması, yani O'nun hem her özel gücü sonsuz bir şekilde aşması hem de yaratıcı bir temele sahip olarak eylemde bulunması anlamına gelir.<sup>46</sup>

Tanrısal sevgi kavramını daha iyi açıklamak için Tillich, farklı sevgi tipleri arasında ayırım yapar. 'Sistemik Teoloji'de Tillich, sevgi tipleri üzerinde durmuştur.<sup>47</sup> Ancak, daha sonraki çalışmalarında o, sevgi tiplerinden bahsetmenin uygun olmayacağını belirtmiştir. Ona göre, sevginin tipleri değil, onun nitelikleri vardır.<sup>48</sup> Her sevgi niteliğinde, yeniden birleşmeyi araştırma vardır. *Philia* olarak sevgi, eşit bir şeyle birleşmeye çalışan dengeli bir harekettir. *Eros* olarak sevgi, güçte ve anlamda daha sevimli olana yapılan bir temayüldür. Bu sevgi formlarında, arzu

<sup>42</sup> Tillich, *Love, Power and Justice (Ontological Analyses and Ethical Applications)*, Oxford University Press, London and New York, 1960, s. 25.

<sup>43</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 112.

<sup>44</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 280.

<sup>45</sup> Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 110.

<sup>46</sup> Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 110.

<sup>47</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 280-281.

<sup>48</sup> Tillich, *Love, Power and Justice*, s. 5.

ögesi bulunmaktadır. Ancak, bunları aşan bir sevgi de vardır ki, o da, agapedir.<sup>49</sup> Agape hariç her sevgi, itme ve çekme, tutku ve sempati gibi değişen olumsuz özelliklere tâbidir.<sup>50</sup> Agape, bu ifadelerden bağımsızdır. O, başkasını şartsız olarak doğrular. Acı çeken ve bağışlayan agapedir.

O halde agape, sevgi niteliğidir. Bu nitelik, sevgide dinî ögenin bizzat aşkınlığını ifade eder. Şayet sevgi, bütün ahlâkî isteklerin nihaî normu ise, agape niteliği, ahlâkî emrin içeriğinin aşkın olan kaynağıdır. Çünkü agape, insanın sonlu olan ihtimaliyetlerini aşar. Tillich'e göre Paul, agapeyi, tanrısal Ruhun en büyük çalışması ve ezeli-ebedî hayatın bir ögesi olarak tasvir ederken, bu büyük sevgiye işaret etmiştir.<sup>51</sup>

Sevginin bizzat aşkın ögesi olarak agape, libido, philia, eros gibi sevgi niteliklerinden ayrılmaz. Bu sevgi niteliklerinin hepsi, agapenin kontrolü altındadır. Çünkü sevginin niteliklerinden biri ondan üstün olsa da, sevgi birdir. Ancak, bu niteliklerden hiçbirisi, tamamen yok kabul edilmemelidir. Örneğin, agapede philia ve eros ögesi de vardır.<sup>52</sup> Hatta eros ve agapenin birliği olmaksızın hiçbir sevgi gerçek değildir. Erossuz agape, heyecan, özlem, yeniden birleşme olmaksızın ahlâkî bir yasaya itaattir. Agapesiz eros ise, başka birinin, sevmeye ve sevlmeye muktedir bağımsız bir benlik olarak tanınma iddiasının doğruluğunu inkâr eden kaotik bir arzudur. Eros ve agapenin birlikte olduğu sevgi, imanın içerdiği anlamlardan birisidir.<sup>53</sup>

Agape, Tanrı'nın sevgi olduğunu iddia eder. Tanrı, her varlığı ortaya çıkarmaya, ayrılan ve dağılanları kendi birliği içinde birleştirmeye çalışır. Bu anlamda Tanrı, sevgi olarak isimlendirilir. Diğer sevgi tiplerinden hiçbirisi, Tanrı'ya atfedilemez. Örneğin philia, Tanrı'nın sevgisini sembolize edemez. Çünkü insan ve Tanrı arasında hiçbir eşitlik yoktur. Bundan başka eros da, Tanrı'nın sevgisini sembolize edemez. Zira Tanrı, ezellilik ve ebedilikte, gerçekliği yerine getirme ve getirmemeyi aşar. Tanrı'nın sevgisi için temel ve sadece yeterli sembol, agapedir.<sup>54</sup>

Tillich'e göre, agape olarak sevgi, adaletin de temel ilkesidir. İnsanlar, başkalarıyla ilgili olan adaleti inkâr edip, onları sevdiklerini söyleseler bile, tamamen agapenin anlamına ulaşamazlar. Onlar, adaletsizliği duygusallıkla birleştirip, buna da sevgi derler.<sup>55</sup>

<sup>49</sup> Agape, İncil'de geçen bir terim olup genellikle 'aşk', 'sevgi' anlamına gelmektedir. Fakat buradaki 'aşk', 'eros' anlamında değil 'kardeşlik', 'kardeşçe sevgi' anlamındadır. St. Paul, 'agape'yi Tanrı hakkında da kullanmış ve Tanrı'nın aşk olduğunu söylemiştir. Tanrı'nın 'Baba' olarak adlandırılmasının temelinde de bu görüşün yattığı söylenir (bk. Mehmet Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 197).

<sup>50</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 280.

<sup>51</sup> Tillich, *Morality and Beyond*, Harper and Row Publishers, New York and Evanston, 1963, s. 40.

<sup>52</sup> Tillich, *Morality and Beyond*, s.40.

<sup>53</sup> Tillich, *Dynamics of Faith*, s. 114-115.

<sup>54</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 281.

<sup>55</sup> Tillich, *My Search for Absolutes*, Simon and Schuster, New York, 1984, s. 108.

Adalet sıfatı da, sevgiye tâbidir. Ancak, adalet, bağımsız ontolojik bir duruma sahip değildir. Adalet, sevgiyi ihlâl edene karşı itirazda bulunan bir sevgi eylemidir. Birey, sevginin yapısına karşı aykırı hareket ederse, yargı ve kınama onu takip eder. Ancak onlar, tanrısal bir karşılıklı bulunma eylemi tarafından değil, sevgiyi ihlâl edene karşı olan Tanrı'nın sevgi reaksiyonu tarafından takip edilirler. "Kınama, sevgi yadsıması değil; sevginin yadsımasının yadsımasıdır."<sup>56</sup> Sevgiye karşı duran, bu yöntemdir.

Tillich, sevginin ontolojik özelliğinin, sadece sevgi ile ilgili problemleri çözmediğini, aynı zamanda teolojiye, 'Tanrı'nın öfke' sembolünü kullanma ihtimaliyeti sağladığını da söyler. Tanrı'nın öfkesi, ne Tanrı'nın sevgisi yanında bir etki, ne de Tanrı'nın inayeti yanında eylem için bir güdüdür. O, kendisine karşı duran şeyleri reddeden ve ayıran sevgi çalışması için duygusal bir semboldür.<sup>57</sup> Bu anlamda, 'Tanrı öfkesi' ifadesinin mecazî sembolü, zorunlu ve hatta kaçınılmazdır.

Tillich, sevgi ve adaletin birliğinin nahaif ifadesini, uygun bir sembolde bulur. Uygun bulma, adaletin ihlâlinin içsel sonuçlarına üstün gelen sevgide, tanrısal eyleme işaret eder. Tamamen yetkin olmayan varlıklarla ilgili bu tanrısal sevgi, inayettir.<sup>58</sup>

Tillich'in Tanrı ile ilgili görüşlerini incelerken üzerinde durulması gereken önemli bir husus daha vardır. O da, Tillich'in, bütün Hıristiyan ilâhiyatçıların monoteist bir din olarak kabul ettiği Hıristiyanlıkta yer alan teslis öğretisi ile ilgili tutumudur. Tillich'e göre teslis, mantıksız ve irrasyonel bir iddia değildir. O, Tanrı'nın nicel bir özelliğinden ziyade, nitel bir özelliğine işaret eder. Teslis doktrini, tanrısal hayatın zenginliğini ve kompleks oluşunu ifade eden bir teşebbüstür.

Tillich'e göre teslisin birinci unsuru, 'derinlik'tir. O, Tanrı'nın derin bir özelliğidir, yani Tanrı'nın temeli olan gücün unsurudur ve o, Tanrı'yı Tanrı yapar.<sup>59</sup> Bu birinci ilke, Tanrı'nın büyük olmasının bir özelliğidir. Hiçliğe karşı duran, varlığın bu gücüdür. Baba olarak Tanrı, güçtür.<sup>60</sup>

Teslisin ikinci unsuru, anlamın ve yapının ögesi olan 'Logos'tur. "Logos, tanrısal alanın sonsuzluğu ve gizemliliği ile ilişki kurar; bu durum onun yetkinliğini fark edilir, belirli ve sınırlı kılar."<sup>61</sup> İkinci ilke olmadan, birinci ilke insanları kaosa götürür ve burada Tanrı şeytanî (demonic) olur.

Tanrı'nın doğasındaki bu iki kutup; varlığın, anlamın derinliği ve temeli olan Tanrı tanımına işaret eder. Ancak, Tillich, Tanrı doğasının kutupsal olan bu kavramında durmayıp, Kutsal Ruh olan üçüncü bir unsur da ileri sürer.

<sup>56</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 284.

<sup>57</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 284.

<sup>58</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 285.

<sup>59</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 156, 250.

<sup>60</sup> [www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation\\_chapter\\_3.htm](http://www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation_chapter_3.htm)

<sup>61</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 251.

Kutsal Ruh; gücün, anlamın, derinliğin ve temelin birleştiği bir ilkedir. O, anlam ile güç, dinamik ile statik ve hatta beden ile zihin gibi karşıtlıkların birliğini temsil eder. “Kutsal Ruh, anlamın beslendiği bir güçtür ve yine o, güce yön veren bir anlamdır.”<sup>62</sup>

Kutsal Ruh kavramı ile Tillich, Tanrı'nın kendinden ayrılan ve kendine dönen etkisini ifade eder. Kutsal Ruh sayesinde Tanrı, kendini aştığı için; Kutsal Ruh, tanrısal alanda ortaya çıkar. O, tanrısal alanda potansiyel olan bir şeye gerçeklik verir. Kutsal Ruh'tan dolayı tanrısal yetkinlik, belirli bir şey olarak tanrısal hayatta meydana gelir ve aynı zamanda, o tanrısal alanda yeniden birleşir.<sup>63</sup> Tillich, Trinitarian(üçlemeciler)ların ilkelerinin, Hıristiyanların teslis doktrinine benzemediğini söylemektedir.<sup>64</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra, şöyle bir soru akla gelebilir: Tillich'in Tanrısı, gücün bilinçsiz bir kaynağı mı, yoksa O, bilinçli bir kişi midir? Bu sorunun cevaplandırılması, Tillich'in Tanrı kavramının yeterli bir şekilde yorumlanması için önemlidir.

Tillich'e göre kişilik, modern dinin ve seküler hümanizmin en önemli bir düşüncesidir. Kişilik, Tanrı için zorunlu bir sembol olarak düşünülür. Hatta Tanrı, bütün insan yetkinliklerinin bulunduğu bir kişi olarak tasvir edilir.<sup>65</sup> Klâsik teolojide 'kişi', bizzat Tanrı hakkında değil, tanrısal hayatta üç ilke için kullanılır; 'kişilik' ise, bu bağlamda kullanılmaz. Klâsik teolojide, Tanrı düşüncesi, kişiselliği, kişilik üstü ile birleştirir. Tanrı, bütün potansiyel güçlerin birleşmesidir. Bu anlamda kişisel sembolizm, insanın gerçek var oluşunun temeli olarak Tanrı'ya atfedilebilir. Bu durumda, birincil kişilik ve kişilik sonrası öğeler kişilikle birleşir. İlk olarak Protestanlıkta ve sonra hümanizmde, bilinç uğruna kişisel olmayan öğeler ihmal edilmiş ve diğer varlıkların yanında Tanrı bir kişi olmuştur.<sup>66</sup> O, her kişisel hayatı desteklemek ve aşmak suretiyle eylemini tamamlamış olur. Ancak bu özelliğiyle O, her ne kadar güçte ve değerde onları aşıyorsa da, diğerlerinin yanında daha özerk bir kişiliğe sahip olmakla gereksizdir. Sembol ve ondan çıkarılan gerçeklik, karşılıklı ilişki durumunda dağılır. Tanrı, bir kişi olduğunda, insanın kişiliği nevrotik olarak parçalanmış olur.<sup>67</sup>

Her şeyden önce, klâsik teolojide Tanrı, sadece Varlıktır. Bu anlamda Varlık, çok soyut bir kategori değildir; O, varlığın gücüdür. Tillich'e göre bu, Tanrı hakkında temel bir ifade ise, biz teonom (Tanrı'nın otoritesine bağlı olan) bir

<sup>62</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 250.

<sup>63</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 251.

<sup>64</sup> Bk. Catherine M. Lacugna, “Trinity”, *The Encyclopedia of Religion*, (ed. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1987, XV, 53-57; daha geniş bilgi için bk. Ruhattin Yazoğlu, “Antropomorfizm ve Hıristiyanlık”, *Ekev Akademi Dergisi -Sosyal Bilimler-*, cilt:1, sayı:2, (Ankara 1998), s.263.

<sup>65</sup> Tillich, *The Protestant Era*, Eng. trs. by James Luther Adams, The University of Chicago Press, Chicago, 1963, s. 62.

<sup>66</sup> Tillich, *The Protestant Era*, s. 63.

<sup>67</sup> Tillich, *The Protestant Era*, s. 63.

durumda oluruz. Çünkü bu durum, her sınırlı gerçekliğin, yaratıcı bir temel, yani bizzat oluş üzerine kurulduğuna işaret eder. Bundan dolayı, her şeyde nihaî olanın izlerini bulmak mümkündür. Varlıkla ilgili her bilimsel yaklaşım, şartsız olarak bizi ilgilendiren bir yaklaşımdır. Varlık, nominalizmin etkisi altında kendi sembolik gücünü kaybedip, bir özneye nesne olursa, Tanrı, bizzat oluşta; Varlık ise, tanrısal olanda eylemini tamamlamış olur. Bütün bu gelişmelerin sonucu, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin bilimsel bir gözlemlenmesidir. Ancak bu durumda, bizzat oluş ihmal edilir. Bilim, belirli olan gerçek bir yapıyı parçalamadan önce, gerçekliğin birliğini yıkar. Bilim, Varlıkla ancak eşit bir şekilde ilişki kurulabileceğini kabul eder. Bir sembol olan Varlık ihmal edilince, bizzat oluş da ihmal edilir.<sup>68</sup>

Tillich, ‘Tanrı’nın bizzat oluş’ olması ifadesi hariç, Tanrı hakkında bütün ifadelerin sembolik olduğunu düşünür. Ona göre biz, hayatın, literal olarak “potansiyel varlığın fiilî varlığa dönüştüğü bir süreç” olması ve Tanrı’nın “potansiyel olan ile fiilî olan arasındaki ayırımı aşması” sebebiyle, Tanrı’nın literal olarak dünyada bulunduğunu söyleyemeyiz. Ancak O, hayatın temeli olarak dünyada bulunur. Tillich, aynı düşünce yöntemini Tanrı’nın kişiliği sorununa taşır. O, ‘Kişisel Tanrı’ sembolünün, Tanrı’nın bir kişi olmasını ifade etmeyeceğini söyler. Fakat, “Tanrı, kişisel olan her şeyin temelidir ve O, kendinde kişisel olanın ontolojik gücünü taşır.”<sup>69</sup>

Öte yandan, Tillich’e göre ‘Kişisel Tanrı’ sembolü, imanın aslî sembolüdür; çünkü var oluşsal bir ilişki bire bir olan bir ilişkidir. Başka türlü söyleyecek olursak, Tillich’e göre, insanın kişisel olandan daha aşağıda bulunan herhangi bir şeye nihaî anlamda ilgi duyması düşünülemez.<sup>70</sup> Bu yüzden, nihaî varlığa duyulan nihaî ilginin dili sembolik olmak durumundadır.<sup>71</sup>

Tillich, ‘bir kişi’ olarak Tanrı hakkında konuşma eğiliminin, 19. yüzyılda ortaya çıktığını ve bunun, fizikî yasa ile yönetilenin ahlâkî yasa ile yönetilen kişilikten farklı olduğunu dile getiren Kantçı doğa ayırımı<sup>72</sup> ile başladığını belirtmektedir. Tillich’e göre, bu etki altında teizm, Tanrı’yi “dünya ve insanlığın üzerinde bulunan tanrısal ve tamamen yetkin bir kişi” olarak tasavvur etmiştir.<sup>73</sup> Ancak, en yüksek olan bir kişinin var oluşu için bir kanıt yoktur.

Kısaca şunu diyebiliriz: Tillich’in, ‘Kişisel Tanrı’ kavramı ile ilgili açıklamalarında bir tutarsızlığın olduğu görülmektedir. Bir taraftan, Tillich Vedantizm’in ‘ikincil-kişiselcilik’ini kabul ederken; diğer taraftan da, varlığın temeli

<sup>68</sup> Tillich, *The Protestant Era*, s. 63.

<sup>69</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

<sup>70</sup> Tillich, *The Protestant Era*, s.62- 63; Tillich, *The Courage To Be*, Yale University Press, London, 1980, s.172.

<sup>71</sup> Bk. Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 102.

<sup>72</sup> Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyupoğlu, Say Yayınları, İstanbul, 1994, s. 66; ayrıca bk. Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 130-131.

<sup>73</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

ve derinliği olan şartsıza işaret eden tam bir sembol olarak ‘kişiselcilik’i benimsemektedir. O, bu çeşit sembolizmin, zorunlu olduğunu ve panteist-naturalist tenkidin karşısında korunması gerektiğini söylemektedir. Ona göre din, ilkel-şeytanî ‘birincil-kişiselcilik’ seviyesinden uzak durmalıdır. Çünkü bu, apaçık bir çelişkidir. Bu açıklamalardan, Tillich’in, bir taraftan kişisel Tanrı kavramını kabul ettiği; bir taraftan da kabul etmediği ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Ancak, Tillich’in görüşlerine genel olarak baktığımızda, onun, kişisel olmayan Tanrı fikrine eğilimli olduğunu söyleyebiliriz. Tillich’in, “Tanrı daha az kişisel değildir”<sup>75</sup> düşüncesine rağmen, biz onun bütün düşüncelerinde, “Tanrı’nın daha az kişisel” olduğunu görürüz. Hatta bunlardan hareketle Tillich, Tanrı hakkındaki kişisel imaların, sonunda kişisel olmayan belirli açıklamaları gerekli kıldığını söylemektedir. Örneğin o, Tanrı’dan sevgi olarak bahseder. Ancak, daha iyi incelendiğinde, Tillich için sevginin, karşıtlıkları birleştiren diyalektik bir ilke olduğu görülür. Tillich’in kullandığı ‘sevgi’ kavramı, bize, Empedokles’in kullandığı ‘sevgi’ ve ‘nefret’ kavramlarını hatırlatır. Empedokles’e göre ‘sevgi’, öğeleri birleştiren bir unsurdur.<sup>76</sup> Bu noktada Tillich, kişisel nitelikleri çağrıştıran Tanrı’nın ‘logos’ özelliğine vurgu yapar. Ancak bu da, Tillich’in “derinlik, Tanrı’yı Tanrı yapar” düşüncesiyle ortadan kalkmıştır.

O halde şunu diyebiliriz: Tillich, Tanrı’yı, gücün kaynağı olan ‘ikincil-kişiselcilik’ olarak kabul eder. Böyle bir Tanrı düşüncesi, belli ölçülerde Hindu Vedantizmi’nin kişisel olmayan Tanrı<sup>77</sup> düşüncesine benzer. Tillich, kişiliği, amacı ve anlamı açıklamak için daha az kişisel olanı tercih eder.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Tillich, Tanrı anlayışında, bir taraftan teolojik geleneklere yakınlık hissederken; diğer taraftan teolojide bütün supranaturalizmlere ve fundamentalizme muhaliftir. Ona göre, teoloji, çoğunlukla düştüğü iki hatadan kaçınmak zorundadır. Onun kaçınması gereken iki hatadan biri, tabiat üstüculük, diğeri tabiatçılıktır.

Tabiat üstüculüğün ilkesi, Tanrı ile dünya arasında köklü ayrılık olduğu fikridir. Tillich’e göre bu ayrılık Tanrı’yı nitelemekte, Tanrı’yla dünya ve insan arasındaki ilişkiyi kurmakta yetersizdir. Dünyadan başka olmasına rağmen Tanrı, dünyanın dışında değildir. O, her yerde ve her şeyin üstündedir ve O’nun fiili, egemenliğinin eş anlamlısıdır. Tillich, Tanrı’nın aşkınlığını koruma konusunda, tabiat üstüculüğün son derece değerli olduğunun özellikle bilincindedir.<sup>78</sup> Fakat tabiat üstüculük, Tanrı’nın varlığını, var oluşlarımızı yöneten aynı kategorilerle tasvir ettiği zaman yanılır. Tabiat üstüculüğün yapmak istedikleriyle, ulaştığı sonuç

<sup>74</sup> [www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation\\_chapter\\_3.htm](http://www.stanford.edu/group/King/papers/vol2/550415-Dissertation_chapter_3.htm)

<sup>75</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 245.

<sup>76</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985, I, 96-97.

<sup>77</sup> *Upaşişadlar (Tanrının Soluğu)*, der. Mehmet Ali Işım, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976, s.41.

<sup>78</sup> Tillich, *Systematic Theology*, II, 6; Tillich, *Din Felsefesi*, s.93.

arasında bir tür çelişki vardır.<sup>79</sup> Tabiatçılığa gelince; o, panteist tipte bir Tanrı kavramına sahiptir. Tanrı ile yapıyı veya dünyanın özünü özdeşleştirir.<sup>80</sup> Tanrı, gücün ve gerçekliğin anlamının ismidir. O, şeylerin bütünlüğü ile özdeşleşmez. Hiçbir mitoloji veya felsefe, böyle bir saçmalığı kabul etmez. Ancak Tanrı, birliğin, uyumun ve varlığın gücünün sembolüdür. Yine O, dinamiktir ve gerçekliğin yaratıcı merkezidir. Tillich'e göre, Scotus Erigena ve Spinoza tarafından kullanılan 'Tanrı veya Doğa' (deus sive natura) deyimi, Tanrı'nın doğayla özdeş olduğunu ifade etmeyip; aksine O'nun, yaratıcı doğa ve bütün doğal nesnelere yaratıcı temeli olan 'natura naturans'la özdeş olduğunu dile getirir. Modern tabiatçılıkta, bu kabullerin dinî niteliği, hemen hemen görülmez.<sup>81</sup> Tillich'e göre tabiatçılık, Tanrı'nın tezahürlerini bazen tabiatta (romantizm), bazen de tarihin açılımında görür (Hegelcilik). Tabiatçılık, haklı olarak Tanrı'nın dünyada bulunuşu konusunda ısrar eder; fakat O'nun tabiattan başka oluşunu yadsır.<sup>82</sup>

Bir teoloji, hem Tanrı'nın dünyada bulunuşunu, hem de dünyadan farklı oluşunu açıklamaya çalışmak zorundadır.<sup>83</sup> Tanrı'nın dünyadan başka olduğunu söylemek, akla karşı meydan okumak değildir. Tanrı'nın dünyada bulunması ise, dünya ile karışması gibi anlaşılabilir. O'nun dünyadan başka oluşu, ancak dünya ile karışmadığı ortaya konursa temellendirilebilir. Tillich'in bu konudaki görüşlerinin anlaşılabilmesi için, şu üç hususun göz önünde bulundurulması gerekir: Vahyin mesajının ve var oluşsal durumumuzun ilişkisi; uydurmadan, dogmatizmden, tutuculuktan ve nihayet puta tapıcılıktan kaçınan din dilinin sembolik görünüşü; hiçbir nihaî hakikatin bir tasavvurda, bir formülde veya bir yapıda tümüyle içerilemediği ilkesine dayanan sistematik bütün.<sup>84</sup>

Tillich'in Tanrı kavramı ile ilgili yaptığımız araştırmada, şöyle bir soru da ortaya çıkmaktadır: Tillich, mutlak olarak bir monist midir, değil midir? Bu soruyu cevaplandırmak için, Tillich'in Tanrı kavramı ile ilgili 'Sistematik Teoloji'de yaptığı şu açıklamaları göz önünde bulundurmamız gerekir. Tillich, Tanrı'nın kendini aşmasından ve kendine dayanmasından bahsederek, "sonlunun, tanrısal hayatın süreci içinde sonlu olarak kabul edildiğini; ancak bunun, aynı süreç içinde sonsuzla

<sup>79</sup> Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", s. 9.

<sup>80</sup> Tillich, *The Courage To Be*, s.118-119.

<sup>81</sup> Tillich, *Systematic Theology*, II, 6.

<sup>82</sup> Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", s. 9.

<sup>83</sup> Örneğin, Hasan Hanefî de, hem Tanrı'nın dünyada bulunuşunu, hem de dünyadan farklı oluşunu sağ ve sol bir teoloji ile açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre, teolojide sağ ve sol vardır. Sağ, muhafazakâr ve gelenekçi teoloji dogmatik tarafından; sol da, yeni araştırmalara göre vahiy mahsulü metinler üzerinde veya zamanımızın ihtiyaçlarına göre dogmalarda yeni teviller kabul eden, liberal ve ilerici teoloji tarafından temsil edilmektedir. Sağ ve sol yalnızca politik davranışları değil, fakat politik davranışların kökeninde yatan teorik meyilleri de içermektedir.

Genel anlamda ve istisnaları hiç hesaba katmadan aşkın (transcendent) olanın sağ bir teoloji, buna karşılık için (immanent) olanın sol bir teoloji olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca şöyle söylemek mümkündür: Aşkın olan her şey üzerine oturtulan her teoloji sağ bir teoloji; Tanrı'yı dünyanın, dünyayı da Tanrı'nın içine yerleştiren teoloji ise, sol bir teolojidir [Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Said Yazıcıoğlu, *AÜİFD*, cilt:XXIII, (Ankara 1978), s.520-521].

<sup>84</sup> Tillich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, ed. and Introduced by J. Mark Thomas, Mercer University Press, New York, 1988, s. 36 vd.; Özcan, "Türkçeye Çevirenin Önsözü", s. 9.



yeniden birleştiğini”<sup>85</sup> söylemektedir. Yine aynı eserde o, “Tanrı’nın sonsuz ve tanrısal hayatın, yaratıcı olmasından”<sup>86</sup> söz etmektedir. Bu noktada Tillich’in görüşleri Hegel’in ‘Ruh’ (Geist)<sup>87</sup> felsefesine ve Plotinus’un ‘Bir’ine<sup>88</sup> benzediği için, onu, mutlak bir monist olarak yorumlayabiliriz.

Tillich’in monizm ile ilgili olan apaçık ifadeleri şunlardır: “Tanrı’nın insan sevgisi, Tanrı’nın kendini sevmesi ile ilgili sevgidir... Tanrısal hayat, bizzat tanrısal olan sevgidir.”<sup>89</sup> Tillich, aynı ifadeleri tanrısal bilgi için de kullanır. Ona göre, “Tanrı’nın bilgisi var ise, bu O’nun, insan vasıtasıyla kendi kendini bilen bir Tanrı olduğu düşüncesine götürür.”<sup>90</sup> İşte bütün bu açıklamalar, mutlak bir monizme işaret eder.

Sonuç olarak şunu diyebiliriz: Tillich, vahyin kaynağı olan Tanrı’yı kendi korelasyon yöntemine uygun olarak tasvir eder. O, işe İncil’le veya klâsik teolojik Tanrı kavramıyla başlamayıp, aksine Tanrı’yı, insanın en temel var oluşsal sorunun bir cevabı olarak görür. Sonlu olarak insan kendi varlığının ve diğer bütün varlıkların olumsuzluğunun farkındadır. Bu yüzden o, kendisi için devamlı imkân durumunda olan yok olma tehdidi altındadır. Fakat, sonluluğunun yanı sıra insan gerçekliğin yapısındaki sınırsız bir unsurun farkındadır ve bu da onu Tanrı sorusuna yöneltir:

“Herhangi bir soru sorma faaliyetinde bile sınırsız bir unsur olduğu için Tanrı sorusu sorulabilir. Tanrı sorusu sorulmalıdır; çünkü insanın devamlı kaygı olarak tecrübe ettiği yokluk tehdidi onu, yok olmayı yenen varlık ve kaygıyı yenen bir cesaret sorusuna götürür.”<sup>91</sup>

Tillich, Tanrı’yı ‘bizzat oluş’ ve ‘varlığın sebebi’ olarak tasvir etmeye devam eder.<sup>92</sup> O, bir varlık olmayıp, aksine bütün varlığın yapısıdır. Bu sebeple bizzat oluş olduğunu söylemek dışında, Tanrı’yı literal anlamda tasvir etmek mümkün değildir. ‘Sistematik Teoloji’ adlı eserinde Tillich, Hıristiyanların Tanrı’yı tasvir etmek için kullandıkları ‘zât’ ve ‘teslis’ gibi geleneksel sembollerini değerlendirir ve onları, yeniden yorumlama gereği bulunduğunu düşünse dahi, yeterli bulur.

Aşkın Varlığın zâtı ve sıfatları gibi, bireyin O’nunla olan ilişkisini somut ve herkes için anlaşılabilir olan bir dille anlatmak imkânsız değil ise de oldukça zordur. Bu nedenle, Tanrı ve bizim O’nunla ilişkimizi tasvir eden sözcükler, ancak bir dereceye kadar bizi aydınlatmaktadır. Aşkın Olan’la ilişkimizi anlatırken harfi harfine bir yaklaşım, çoğu kere insan biçimci tasvirlerle sonuçlanmaktadır. Bu durumda, belli ölçüde sembolik bir dil kullanmak kaçınılmaz olmaktadır. Ancak,

<sup>85</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 251.

<sup>86</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 282.

<sup>87</sup> Hegel, *Doğa Felsefesi (I. Mekanik)*, s. 29.

<sup>88</sup> Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s.21 vd.

<sup>89</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 282.

<sup>90</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 172.

<sup>91</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 208.

<sup>92</sup> Tillich, *Systematic Theology*, I, 238.

Tillich, inanç önermelerinin anlatımında katıksız ve bir bakıma da abartılı bir sembolizm taraftarı gibi görünür. Halbuki katıksız bir sembolizm, ifade ettiği gerçeklik bir yana, gizli bir agnostizmi de barındırır. Özellikle Tanrı hakkında konuşurken sembolik dille ne kastedildiği, verilen ince yorum ve açıklamalara rağmen, kapalı kalmaktan kurtulamamaktadır. Bu noktada dile düşen görev, Aşkın Olan konusundaki anlayışımızı yükseltmeye yardımcı olmaktadır. İşte semboller bunun bir aracı olabilirler. Ancak, Tanrı ile olan ilişkimizin tek anlatımı, Tillich'in dediği gibi, yalnızca semboller değildir. Bazen kısmen somut terimlere, bazen de analogik, alegorik vs. başka anlatım biçimlerine pekâla başvurabiliriz. Tillich'in sembolik anlatımı, inanç önermelerinin anlatımında tek alternatif olarak görmesi, diğer anlatım biçimlerinin imkânını dışlayan indirgemeci bir tutumdur.<sup>93</sup>

<sup>93</sup> Bk. Temel Yeşilyurt, "Nihai İlgi Olarak İmanın Belirsizliđi-Paul Tillich'in İman Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım-" , *İslâmiyat*, cilt:4, sayı:2, (Nisan-Haziran 2001), s. 138.