

MYSTERIUM TREMENDUM**TANRIYLA KARŞILAŞMAK YA DA TANRI'DAN ÖNCE "KENDİ"YLE OLMAK***Mysterium Tremendum*

Encountering with God or Self Becoming "with Itself" Before God

Senem KURTAR*Ankara Üniversitesi**Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü SİHHIYE/ANKARA**skurtar@ankara.edu.tr***Özet**

Tanrıyla her türden ilişkinin asli kaynağına yönelmek adına felsefi imana kulak vermenin ontolojik zorunluluğuna batmış bir çağı yaşamaktayız. Çağın krizi, Nietzsche'nin "Tanrı öldü!" haykırışında insan da dâhil olmak üzere tüm metafizik varsayımları da beraberinde götüren görkemli tinin, Gloria Dei olarak Tanrının, çöküşünde gizlidir. Peki, putları kırılmış modern dünyanın bu hakikat yoksunluğunda ne birini halen kendi olmanın mücadelesine çağırabilecektir? İnsan varoluşunun uğruna mücadele edebileceği geçerli bir anlamı var mıdır? Hangi evrensel ülkü onun hiçlik denizine batmış varlığı için bir çare ya da umut olabilir ki? Böylesi zor ve ciddi sorular için bize kalan tek bir şey vardır: Tanrıyla tek başına karşılaşmanın kararını üstlenmek ve onun önünde kendiyi olmanın açıklığına cesur ve umutsuzca çıkmak. Burada, bu kaygı ışığında Kierkegaard'ın mysterium tremendum'a ilişkin felsefi sorgulamasına kulak vererek Tanrıyla, Tanrının önünde karşılaşmanın gerilimli öyküsü poetik bir tartışma zemininde anlatsallaştırılacaktır.

Anahtar sözcükler: *Mutlak paradoks, umutsuzluk, tutkulu sevgi, kendi olmak, Gloria Dei, Deus revelatus/Deus absconditus.*

Abstract

We live in an age that is sinking into an ontological necessity of listening to the philosophical faith for addressing to the primary sources of all kinds of relationships with God. The crisis of the age is hidden in the descent of magnificent spirit as God as Gloria Dei that carying along with itself all metaphysical assumptions, including human existence. So, what is still calling to struggle oneself for to be ownself in the truth-sickness of the modern world that its idols have already been broken? Is there still any justified meaning for human existence to struggle for? Which universal ideal could still be a hope or a remedy for its being that immersed into the sea of nothingness? There is only one thing is remained to us for such a difficult and serious problems: Someone's undertaking a decision lonely for encountering with God and leap into an openness before God for self becoming with itself before God courageously but at the same time desperately. Here, in the light of these concerns, main task of this study is narrated contentious story of encountering with God before God by attending to Kierkegaard's philosophical investigation about mysterium tremendum on a poetic argumentation.

Key words: *Absolute paradox, Despair, Passionate love, Becoming one's ownself, Gloria Dei, Deus revelatus/Deus absconditus.*

Tanrıyı arıyorum... Tanrıyı arıyorum. Zerdüşt doruklardan inip pazar yerindeki kalabalığa böyle haykırdığında biliyordu ki orada artık yalnızca Tanrıya inanmayan dindarlar vardı. Ardından Zerdüşt'ün bu ölçüsüz sözleri büyük bir cümbüşe yol açtı. Ne yani Tanrı kayıp mı olmuştu. Tıpkı bir çocuk gibi dedi biri bir diğerine yolunu mu kaybetmişti? Zerdüşt haykırdı. Hayır, hayır bu bir haykırış değildi; aksine bu hüznle ve acıyla söylendi: Tanrı gitmedi, kaybolmadı... O, öldü... Onu biz öldürdük. "Şu an" Tanrı katlinin görünüşüdür. En kutsal ve en güçlü dünya şimdi bıçağımızın ucunda kanamakta (Nietzsche, 2014:166-167).

Tanrı öldü. Sevgi değil, sevilen öldü...

(Howland, 2006: 92).

1.

Tanrı kalplerde hüküm sürmeyi bıraktı bırakalı kalpler kendi yolunu bulmanın acısıyla hakikat için ve onun sonsuz kırılabilirliği adına titremekte. Yitirilen Tanrı'nın gerçek bilgeliği ve ondan geriye, biz insan varoluşuna kalan yalnızca kendi ürettiğimiz tanrılar ve dindarlıktan ibaret. Tanrı'nın sonsuz, görkemli ve kırılabilir bilgeliğinin yıkıntıları arasında insan varoluşu yanılışmalarından yeni bir hakikat doğurabilmek için tek çözüm yolunu günah ve suçu yaratmakta buldu. Böylelikle o, kendi yaptığı mekanik tanrı heykelleri önünde kendini kanıtlayabilecek ve arınabilmek için günaha ve suça yazgılı varlığını sürdürebilecekti. Nietzsche, bir keresinde son derece haklı bir kaygıyla, Dostoyevski'nin romanlarında kahramanların durumunu Tanrı katlinin ardından insan varoluşunun bu yeni durumuyla benzeştirmiş "onlar, yalnızca arınabilmek için suç işler ya da günahkâr olurlar" diyerek eleştirmiştir (Nietzsche, 2000: 630). O'nun bu eleştirisinde gizlenen kathartik muamma aslen, Kierkegaard'ın son derece vurgulu ve nüktedan bir dille ifade ettiği üzere "metafizik bir kapris olarak mutlak paradoks"un örtülmesi" ve bu *düşünme yoksulluğunda* kısır bir yalnızlığın uyanışıydı (Kierkegaard 1985: 37-38). Burada, insan adeta kendini, kendine karşı ve kendi önünde tanıtlamakta, aklamakta ve arındırmakta, bu asli eylemini mutlakın kutsamasına teslim etmekteydi. Böyle bir dünyada artık Tanrıyla ilişkinin gizemli ve yıkıcı başlangıcı çok uzaklarda kalmış; hakikatin yası ve özlemi yitirilmiş ve insan varoluşu tüm temellendirme çabalarına, kökene ilişkin arayışına rağmen derin bir hiçlikte asılı kalmış gibiydi. Peki, başlangıcın yıkımı nerelerden seslenmekteydi şimdi ona? Tanrı ve insan varoluşu karşılaşmasını öykünen ve dünyada ete kemiğe bürünen ilk anlatı neydi?

Tanrı ve insan varoluşu arasındaki belirsiz ilişki ilk kez Musa'nın her tür umudu, dindarlığı, din adamlarını reddederek varoluşuna anlam veren Tanrısını arayışında yansır yeryüzüne. O, Musa, yaşamın içine tutsak olunan durumları ve umutsuzluğu ile belki de ilk karşılaşan, bu yası ilk kez tutandır. Umutsuzluğa batmış Tanrısız modern dünyanın uyanışı bir tek bu umutsuzluk ateşinden yükselen cesaretin tapınağında ve onun kültleşmiş temsillerinde kutsanabilecektir. Musa'nın anlatısı böylesi bir kutsamanın en arı timsalidir. Kutsanmışlıkta, özellikle Hıristiyan inancında umutsuzluğun karanlığından geçişin olumlanarak bu sürecin yeniden doğuşun müjdecisi olarak kabul edilmesi ilginçtir. Onlara göre, "kiliselerde yanan mumlar karanlıktan her daim daha iyidir" (Cochrane, 1956: 12-13). Ancak hangi zayıf, titreşim, yitimli mumun ışığı modern insanın Tanrı-sızlık hastalığına ilaç olabilirdi ki? Makinelere, kalabalığın umarsız şarkısına karışan uğultuları, bu hazin Tanrı tutulması, bu terk edilmiş varoluş döngüsü onun ölü kabuğunu bir anda yırtıp atacak bir fırtınayı, sonsuz ve yumuşak bir karanlığı, tüm yükün omuzlandığı derin bir yalnızlığı çağırmakta gibidir. Nietzsche'nin hüznü ve şen söyleyişinde belirttiği "hakikat" sessiz ve vakur göstermektedir bin bir maskesini dünyalı varoluşa: Evet, "görkemli tin" çökmüştür.¹ İnsan varlığının kökleri sökülüştür. O, artık uçsuz bucaksız hiçlikte yolunu arayan bir gezgin yahut da Kierkegaard'ın çarpıcı betiminde olduğu gibi "hiçliğin sürdürüldüğü" kaygının varoluşudur (Kierkegaard, 1980: 133).

2.

Tanrıya felsefi bir inanç duymak ile dinsel inancın birbirine benzemediğini söyleyerek başlayalım ki burada anlatılacak olanlar herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermesin ya da bilinçli veya bilinçsiz bir takım ideolojilere dayandırılmaya çalışılmasın. Asli olarak, varoluşsal boyutuyla Tanrıya nasıl yaklaşabileceğimiz buradaki sorunu biçimlendirmektedir. Böylelikle kılavuzumuzu ve uğraklarımızı belirlemiş bulunmaktayız. Şimdi, ilk olarak, felsefi bir inanış ya da inanç olarak Tanrı ve Tanrı'ya duyulan felsefi iman ikilisi düşünülmelidir. Buradaki sorumuz, hangisinin biz insan varoluşuna daha yakın ve kökensel olanı çağrıştırmakta olduğudur? Usun kibrine ve göstermelik uzantılarına boyanmış modern dünyaya karşı imanın manifestosunu yazarak devrim niteliğinde bir çıkış yapan Kierkegaard'ın yanıtı, tümüyle öteki olan Tanrı'nın karşısında/önünde daima *individuum* yani tek ve yalnız olmak olacaktır (Podmore, 2011: 1). Tanrıyla karşılaşma, burada oldukça gizemli, gerilimli ve ürkünç olana işaret etmekte ve özünde birinin kendi yaşamını anlama ve anlamlandırmasıyla ilgili zorlu bir dayanak taşımaktadır. Tanrı'nın varoluşsal duyumu ve hiçliği yani bir "edim" olarak ya da daha kapsamlı bir

¹ Nietzsche, "görkemli tin" in çöküşünü şöyle betimliyor: "Her şey durmadan değişiyor ve dönüşüyor. Sonsuz olaylar, olgular olmadığı gibi mutlak hakikatler de yoktur. Bunun için artık tarihsel olarak olanaklı bir felsefi düşünüşe ve alçakgönüllülüğü en yüce erdem kılmaya ihtiyaç duymaktayız" (Nietzsche, 2006:162).

ifadeyle mutlak bir "edimsellik" olarak düşünürsek "hiçlemesi ve hiçlenmesi" tam da böyle bir kökene işaret eder. Kierkegaard için imanın temeli olan böylesi bir durum aynı zamanda kendini kandırma ya da her tür yanılısamadan da özgürleşmenin habercisidir. Bu, imanın mutlak olarak eşsiz ve tek olduğu bir "olay"² anıdır. Kierkegaard böyle bir anın kökenselliğini Tanrı'nın önünde konumlandırarak gerilim ve dolayım alanı olarak kendini açanın bir kerelik serüvenini trajik olandan alıp iman gibi tutkulu, pathetik bir alana aktarır. Böylelikle, birinin kendi varoluşu ya da Kierkegaard'ın söylediği gibi oluşmakta olan, yeni oluşan kendilik tüm kendinden başka olanlarda kendini değil diğerlerini yani başka olanın varlığını bilecektir. Kendini bilmek, eşsiz, tek (bir) ve dolayısız Tanrıya özgüdür; onun içindir. O, aynı zamanda her bir insan varoluşunun kendinde ne olduğunu bilendir. Tanrı'dan önce her insan "var-dır"; diyor Kierkegaard. Tanrı'dan önce olmayan insan olamaz. Peki, kendinde ve kendisi için olandan yani, Tanrı'nın kendisinden önce olmak nasıl olanaklıdır? Eğer biri kendinde ve kendisi için olan Tanrı'da olmak ya da açığa çıkmakla kendisi olabiliyorsa bu durumda o, ötekilerde ya da ötekilerden önce de olabilir. Ancak yalnızca somut varlığı bakımından bu önceliğin ona tanınması mümkün değildir. Hıristiyan söyleminde bu durumun anlatısı insanın *günahkârlığıdır*. Kierkegaard bu anlatıyı günahkarlıktan çok daha derin ve kökensel olan ve günahın varoluşunu da olanaklı kılan bir kavramla, *umutsuzluk* kavramıyla açılar ve bu kavramı, kendi olmanın kaçınılmaz, vazgeçilemez koşulu olarak asli anlamına kavuşturur. Ona göre, karar anı ve biri olmanın en temel iki olanağı vardır: ya umutsuzca kendi olmayı istemek ya da umutsuzca kendinden kaçmak. İkinci durum, Rene Girard'ın "mimetik arzu" olarak anlattığı modern insanın temel ruh durumuna benzer. Burada, biri için diğerleri gibi olmak; onlar ne yapıyorsa onu yapmak; kısacası öykünme arzusundan başka bir şey yoktur. Yaşamı çok az anlayabilmektedir. Diğerlerinin yaşamayı nasıl başardığını izlemekte ve öyle yaşamaya çalışmaktadır. Oysa ötekilere bakmalı, onlardan sonra olmalı ama asla onları öykünmemeli ötekilerin aşılması böyle olanaklıdır; diyor Kierkegaard. Ötekilerden sonra, Tanrı'dan önce olmak... Çünkü Tanrı aşılamaz (Kierkegaard, 1983a: 70-71). Birinin umutsuzca kendini seçmesi ve dolayısıyla özgürlük kapılarının onun için açılması böyle olanaklıdır.

3.

Tanrının önünde olmanın ve dolayısıyla Tanrının aşılabilirliğinin birinin kendi olma yazgısını belirlemesi insan olmanın ölümcül ama öldürmeyen hastalığında yaşanır. Bu hastalık umutsuzluktur. Biri her daim umutsuzca kendi olmayı ister. Burada umutsuzluk hem Tanrısal ve bütünlüklü Tin hem de insandaki kendi olamama hastalığıdır. Peki, Kierkegaard *Tin* ile neye işaret etmektedir? Bu, onun yapıtlarında açık mıdır? Aslında onun *Tin* kavramıyla neye işaret ettiği, hem *Korku ve Titreme* hem de *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta yer alan anlatımları esas alındığında eşsiz ve tek olma anlamında kendi olmanın insan varoluşundaki olanaklılığına karşılık geliyor gibidir. Bu anlamıyla *Tin*, bir şeyle ilişkilenebilmenin olanaklılığıdır ve böyle bir olanaklılık olarak her şeye kol kanat geren, kucaklayan bir birlikteliği de içerisinde barındırmaktadır. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta *Tin*'le, biri olmakla kendi olma olanaklılığı arasında insan varoluşunun gerilimi olarak karşılaşmaktayız. Burada, Kierkegaard böylesi zorlu ve mücadele arzusıyla açığa çıkan bir gerilimi insanın kendi olabilmesinin *ölümcül umutsuzluğunda* temellendirir ve üç temel açığa çıkma biçimi anlatır: 1) Birinin kendinden habersiz ve kendine kayıtsız olma hali olarak umutsuzluk, 2) Kendi olma olanaklılığının farkında olan ancak bu olanaktan kaçma yollarında dağılmış, savrulmuş, parçalanmış olmanın umutsuzluğu ve son olarak da 3) Cesurca, biri olmaktan kendi olmanın gerilimine atılan, sıçrayan karar anını arzulamanın kökenindeki umutsuzluktur (Kierkegaard, 1983b:17-18). Burada her daim arzu edilen şey ilişkinin canlı ve dinamik olarak sürdürülmesi yani ilişkinin ilişkiye getirilmesindeki sonsuzluktur. Ancak diğer yandan söz konusu insan olmaktan öte birinin kendisi olmak olduğunda bu her ne kadar zıt kutupların, aykırılıkların gerilimi olarak belirse de bu gerilim tek başına hiçbir şey için yeterli ya da anlamlı değildir. Çünkü bu belirsizlikte biri, henüz ve hala kendisi olamayan olarak kalmaya mahkûmdur. Onun kendi olmasına özgü başarısız, umutsuz gerilim, yitimli ve yitimsiz, zamansal ve sonsuz, özgür ve zorunlu arasında salınıp duran bir *ilişkide* kalma halinden öte bir şey olamaz. Onun için yalnızca şöyle bir betim yapılabilir: Sonsuz ve durmaksızın gelip geçen Tanrıda bir "an" da olsa kalmanın coşkulu, umutsuz ve günahkâr varoluşu. Burada birinin kendi olması, Tanrıyla birlikte ve her daim Tanrının önünde açılan

² Kierkegaard *Felsefi Fragmanlar*'da insan olmanın anlamını arıyorsak eğer bunu her durumda "tarihsel olumsal bir olay"dan başlatma zorunluluğunu Sokrates'e geri dönüşü ve onun felsefi ruhunu anlama ve yeniden yorumlama çabasıyla gerekçelendirir. Çünkü insan yitimli ve durumsal bir varlıktır ve onu anlamaya evrensel, soyut varsayımlar ya da sayıtlarla başlayamayız. (Kierkegaard, 1985: 14-15).

ilişkide ilişkilenen olmaktadır. Dolayısıyla o, bir "ad" değil, bir "edim" ya da "edimsellik" olmalıdır. Kendi olmakla, Tanrı arasındaki "sınır" ya da "ayrım" böyle bir ilişkilenede değişen, dönüşen ve genişleyen bir uzamsallıktır. Bununla birlikte, böylesi bir ilişki birini kendiyile olduğu kadar aynı zamanda ötekiyle de ilişkilendirmektedir. Tam da bu nedenle, umutsuzluk bir paradoks olarak açılır. Şöyle ki eğer bu ilişkilerden yalnızca biri olsaydı; kendi olmayı istemek ya da istememek de olanaksız olurdu. Umutsuzluktan sıçramak ya da kopup ayrılmak için kendi olmanın istekliliğine özgü bir umutsuzluğu gerekir. Umutsuzluğun "kategori değil"; "helezoni olan" bu iki formunun birlikteliğinde her yükseliş beraberinde düşüşü de ister. Bu, özünde bir hakikat salınımıdır ve birinin kendinde ve eş zamanlı olarak onu açığa çıkaranda yani Tanrıda belirmesinin yıkımı ve başlangıcını kucaklar. Sonuçta umutsuzluk asli anlamda kendini paradoks olarak gösterendir. Eksiklik ve tamlık; bir ve tek olmayı kuşatır. Burada, tamlığı onun soyut bir düşünce olmasıyla ilgilidir. Çünkü bu durumda o, daima bir olanaklılık olarak kalacaktır. Bu olanaklılığın açığa çıkma anı ya da deneyimi bakımından ise daima eksiktir.

Diğer yandan, belki de umutsuzluğu asli olarak anlamlı ve değerli kılan insan varoluşunun Tanrı karşısına gelebilme olanağı olmasıdır. Çünkü umutsuzluk Tanrı vergisi ya da tanrısal bir armağan değildir. Tıpkı günahkâr doğmayıp, günahkâr olabildiğimiz gibi umutsuzluk da olunan bir şeydir ve her tek için kendi olma olanağına özgüdür. Tarihin bilinmeyen ve gizemli zamanlarının o çarpıcı, karanlık figürlerinin, Yakup, Musa, İbrahim ve hatta İsa'nın mücadelesi umutsuzlukla mümkündür. Bu *kinetik* açıklık, bir ilişki olarak kendini genişleten "kendi" için günah ve umutsuzluğu aynı çizgide buluşturandır. Nasıl ki bir günahla günahkâr olabiliyorsak, benzer bir biçimde, umutsuzluğun açığa çıktığı bir durumda da umutsuz olabiliriz. Tam da bu nedenle, umutsuzluk bir *hastalıktır*. Bu, onun, bizim duyarlılığımızdan bağımsız olduğunu anlatan ve bizi ona dair sorumluluktan kataran bir şey değildir. Neden ölümcül ya da ölüme değin bizimle olacak olan bir hastalık olduğunun yanıtı da burada gizlidir: Umutsuzluk yitirilen, aşağıya itilen "kendi"dir. O, her yitimde ve yitime rağmen ölememektir. Biri, umutsuzluğun içinde doğası her şeyi ya da herhangi bir şeyi aşmak olan umutsuzlukla var olur (Kierkegaard, 1983b:3). Öyle ki o, her daim kendini de aşar. Ancak bu *aşmanın* bir *sıçrama* olduğu unutulmamalıdır. Sıçramadır çünkü yeni kendinin izini sürmektedir. Bu anlaşılması güç söylemi Kierkegaard'ın sözleriyle taçlandıralım: "Hem Sezar olmak hem de bir hiç olmaktır; umutsuzluk" (Kierkegaard, 1983b: 7). Öyle ki o, kendi olmanın istekliliğine rağmen umutsuzluğudur da. Hiçbir bunalımlı ruh haline benzetilemez. Umutsuzluk kendi ve Tanrı'nın tek, eşsiz "an"ı arasındaki ilişkidir. Yitimli, zorunlu, umutsuz "kendi" ve yitimsiz, olanaklı, umutsuz "kendi"nin bir araya gelişindeki paradoksal açıklıkta yaşanır.

4.

Biri umutsuzca Tanrı'dan ayrılarak günaha düşer. Peki, bu umutsuz varoluş seremonisinde iman'ın anlamı nedir? Kierkegaard imanı, Tanrı'ya açılan zorlu ve karanlık yol olarak anlatır. *Moriah* yolculuğunda İbrahim'i sevginin cesur asaleti ile onurlandıran tam da böyle bir yoldur. Bu nedenle, *İbrahim olmak sevginin asil şövalyesi* olmaktadır. *Sevgidir* en son gelen ve en zor olan ve dolayısıyla her daim sınanmayı ve yaşanmayı isteyen. Bu, onun *asaletidir*. Ancak bu asalet, gerçekliğini daim *sevilenin adanmasında bulan bir başka gerilimi doğurur*. Sevileni adayarak biri kim olduğuyula yeniden ve yeniden yüzleşebilecektir. Tanrı ise İbrahim'de kendi kendisiyle mücadelededir. İmanın bıçağı, Tanrı ve insan ile Tanrı ve Tanrı arasında keskinleşir. Bu, her tür katlin doğduğu şiddet ve mücadeledir. (Vries, 2002: 142-43). Burada ilişki, her bir tekin "tek" olabilmesine aittir. Böyle bir mücadele, iman ve sevgiyi bir arada tutabilecektir. "Sol el umutsuzca bıçağı çeker" İshak ise yalnızca babanın umutsuzluğunu görür; onu ürküten değil (Simmons, 2007: 333).

Birinin kendi olmasıyla Tanrıya ilişkin arayışı ya da sorusu, Tanrının aykırı, çelişik, belirsiz varoluşunda bulur kaynağını. Aynı nitelikler birinin "kendi olma" mücadelesinde de öne çıkar. Kendi olma ya da olmama (olamama) gerilimi olarak tabii ki. Shakespeare'in *olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu!* , vurgusuyla haykırması gibi. Günahla bile yıkılmaz olan *imago Dei* yani Tanrı imgesi olarak insan varoluşu, Tanrıyla varoluşun kendiliği arasındaki ilişkiyi soru sorabilmek, sorgulayabilmekte gizlenen meydan okuma ya da cesurca öne çıkma, yalnızlaşma, tek olmada açığa çıkarabilecektir (Podmore, 2013: 24-25). Kierkegaard çok haklıdır. Bu, *yalnız ve eşsiz* bir karşılaşma "an"ı olabilir. Tüm yıkımları ve hiçliği olanaklı kılan bir yıkım, yerle bir olma, kendi altını oyma, ayrılma olarak kararın ölçsüz çılgınlığında Derrida'nın deyimiyle sevilenin her daim yeniden adanışı. Çünkü

"yalnızca sevilendir adanan ya da adanan hep sevilen olacaktır". Bu, *mysterium tremendum*'un tek yasadır (Derrida, 1995: 59).

Biri olarak insan olmak, Tanrıyı tanıyan/bilen ama Tanrı tarafından tanınmamış olmaktır. Tanrı kimlikleri bilmeyecektir. O, kendi dili, açılımı yani anlamı kendisiyle ilintili olan bir şeye dönüştürerek tanır bizi. Yakup'un *Yisra'el* oluşu gibi. Bana kendini tanı; "kimsin sen!"in karanlığıyla, belirsizliğiyle gelip yaklaşır usulca. Bu yaklaşımda Tanrının sözü, Tanrının buyruğu değil; Tanrısalla *onurlandırılmak* olabilir; yalnızca. Kutsalın kucaklamasında adlandırılan insan ya da adı her daim onu, kendisini aşan bir mücadeleye sürükleyen olarak herhangi biri. Onun varoluşsal yalnızlığında bu mücadelenin izleri *umutsuzluk*, *endişe* ve *sıkıntı* olarak yaşanandır. Burada, maskeleri düşmüş putlar ya da tanrılar yerini çok derin bir *yas*, *acı* ve *özleme* bırakırlar. Burası hakikatin *tekinsiz* (*unheimlich*) yuvasıdır. Tanrısızlık hastalığının, *yurtsuzluk* ya da *evsizlik* olarak kökleşmesidir. Kendinden umutsuz varoluş Prometheus gibi kendini *hakikatte yitirmiştir*. O, İsa'dır ve her an çarmıhta acı çekmektedir. *Ne kurtulmuş ne de kurtarılmıştır*. Tanrı ve biri olmanın kendi olmada yitirilmesi arasındaki bağ böyle bir mahkûmiyette sessizce dile gelir. Mahkûm olunan, acıda alevlenen eksikliğin tutkulu ateşidir. *Pathetik* bir varoluşun tam içinde olmak; tepeden tırnağa ona batmışlıktır.

5.

Peki ya *ölçüsüz olan nasıl olup da ölçüye çağrılacaktır? Sınırsızın (infinitum) sınırı (finitum) nasıl olanaklıdır?* Çılgınlığın asaletinde bu karşılaşma neye işaret eder? Dinler, dindarlık için bu daima bir *paradoks* olarak kalacak ve hatta mutlak teslimiyet adına bir kenara bırakılacaktır. Ancak "beden" olarak doğan Tanrı sözü; peki, o ne olacaktır? Bu da mı bir paradokstur? Eğer yitimli, sınırlı olan ontolojik olarak yitimsiz ya da sınırsızca sınırlanmakta ise bu durumda tam tersi de doğru olmalıdır. Kilisenin ve her tür dindarlığın katı kalıp ve öğretilerinden soyunarak bu paradoksu şöyle anlatabiliriz: *Sonsuzluk* Tanrıdır. Ancak bu türden bir sonsuzluk ne bitimsiz zamana, ne zamansızlığa ne de zaman dışılığa karşılık gelmez. Tanrıda geçmiş, gelecek ve şimdi birdir. Sonsuzluk zamanın ön formudur. *Zaman* ve *sonsuzluk* arasındaki gerilim, mücadele her yerde ve her şeyde sürüp giden, gelip geçen bitimsiz bir serüven gibidir. Tanrı, bu gerilim ve mücadelenin ta kendisidir. *Novum mysterium*. Mutlak paradoks ya da saf çelişki. Tanrı ve dünya arasında gerilen yarı. Bir yandan *Tanrı her şeyi gören ve gözetten*, sonsuz, eşsiz *Gloria Dei* olarak Tanrı. Diğer yandan, sınırlı, yitimli ve burada olan olarak Tanrı. Adeta Tanrının varlığı, Tanrının kendisine karşı. Her türden meydan okuma ve teslimiyetin Tanrıda oluşu. Çarmıhta "*Eloi Eloi Lama Sabaktani*" (Tanrım Tanrım Beni Neden Biraktın!) diye haykıran İsa ve tüm günahların kefaretilerini üstlenen acısında teslim olan İsa. Tanrının insanla birleştiğinde kendine ihanet eden insani mücadelesi gibi. Çelişkilerini insan varoluşunun çorak, verimsiz topraklarında büyütürken insani yarığın *mutlak/sonsuz ve yitimli* kaynağında akıp duran, gelip geçen ihtiraslarında sahiplenilesi Tanrı. Peki, O bırakır mı kendini tümüyle insanın çamuruna? Asla! En çok da İsa'nın yakarışı anlatır bu intikamı. Tanrı'nın intikamını. İntikam, ne öfke ne bağışlama; onu en iyi anlatan intikamdır. Tanrısızlık bıçağı ya da Kierkegaard'ın deyişiyle *imanın bıçağı* ihlalin oyuğu, yarığı; *iki yüzlü* Tanrıdır. Sözle yaptığını sessizlikle yıktığında O, gerilimi aşmak adına kendini ona; ihlalin kapanmaz açıklığına verir, sunar; armağan/kurban³ eder. Peki, Tanrı barışın mı yoksa bozgunun ve mücadelenin mi Tanrıdır? Kierkegaard bunu şöyle yanıtlardı herhalde: O, dindarlar için barışın; İsa için bozgunun ve mücadelenin; İbrahim için intikamın Tanrıdır. Bu barış ve bozgun intikamda İsa'nın bedenidir. *Her daim çarmıhta ve her daim acı çekmekte olanın yasadır*. Ölçüsüz çılgınlığın ihlal ettiğini sahiplenmesidir. Bu mutlak bir paradokstur; aşılamaz.

Diğer yandan, Hıristiyanlıkta o, kendini tanrısal sevginin özgürlüğünde açar. *Sevgi* burada belki de tanrısal olanın kuruluşu ya da temellendirilmesini en hakiki duygu olarak idealize eder. Ancak bu gittikçe Tanrının din ve dindarlık adı altında köleleştirilmesini ya da açıkça bir hizmetkâra dönüştürülmesini beraberinde getirir. Bunun sonucu ise *Gloria Dei* olarak Tanrının ölümü ya da yitirilmesidir. Af dilenen ve affetmesi beklenen, koruyan ve yardımı istenen barışın Tanrısı vardır; artık. Görkemli, ürkünç, mücadele ve bozgunun Tanrısı ise işte o, *Tanrı öldü'nün* Tanrıdır. *Forma Dei* böylelikle *forma servi* olur (Podmore 2013: 15). Yani *onur*, *tanınma* ve *saygı* Hıristiyan tanrısallığının

³ Derrida, *Korban*'ın burada İbranice'deki anlamıyla kullanılmadığına dikkat çeker. Burada sevilenin, tek ve bir kerelik bir varoluşun en kıymetlinin adanması söz konusudur. Herhangi bir şey ya da birinin adak olması değildir. (Derrida, 1995: 59).

gizemi olmuştur. Ancak bu bugün halen Tanrıya ilişkin yanlış imgelerin ve bizdeki, içimizdeki Tanrı çelişkisinin kaynağı olmayı da sürdürmektedir.

6.

Bizim Tanrımız kendini her daim ateşe atan ve adı büyük harflerle MÜCADELE olan bir Tanrıdır; diyor Nikos Kazantzakis (Podmore, 2013: 27). Onun İsa'sı Tanrı tarafından, *mysterium horrendum* tarafından lanetlenmiştir. Yıkım ve tanrısalla ödülleme bir aradadır. Burada, Tanrı ancak yine Tanrıyla aşılar. Savaşılan onun görüntüsüdür. Ne zaman ki sevginin Tanrısı bizi sınıksız kuşatır o zaman mücadele yine Tanrıda aşıldığı bir ana kavuşur. Küller ve duman ama hala *Tanrının önünde olmak*. Sonsuzluk ve Tanrı'nın arı, katışıksız varlığı ki burada bu insanın özgür olma olanağı olarak görünecektir (Podmore, 2013: 28). İsa, yalnızca, Tanrının insan için özgürlüğünün değil, insanın da Tanrı için özgürlüğünün timsalidir. Bu, yine yalnızca Tanrının insanı seçmesi değil; insanın da Tanrıyı seçmesiydi. Çünkü Tanrının bizim için bilgi ya da tanınma nesnesi olması yalnızca onun kendi özgürlüğünde olanaklıdır. Bu bilgi asla doğrudan değildir. Dolaylıdır ve teolojik algının, kavramların konusu olamayacak kadar özel ve eşsizdir.

Belki tam da bu noktada Kierkegaard'ın o eşsiz sözcüklerine kulak vermeye ve dinlemeye ihtiyacımız vardır: Yüreğin saflığı, onun tek bir şey istemesidir; diyor Kierkegaard vakur ve nüktedan bir edayla. Belli ki yürek saf ve arı varoluşunda isteyecektir kaynağıyla birleşmeyi. Yüreğin kaynağı, Tanrısını istemesidir. O, tanrısıyla yargılanmayı (*Anfechtung*) istemektedir. Bu, *Gelassenheit*ta çözülmeyi istemek gibidir (Podmore, 2013: 16). Böyle bir çözüme, *Mysterium tremendum et fascinans* olarak Yakup'un mücadelesindeki uyanışta canlanır. Gece gelen yabancıнын terörüyle yine gece boyu süren bir mücadeledir; bu. Düşüş, yabancı/tuhaf olarak betimlenenin karanlığında Yakup'un kimsenin öngöremediği sorularıyla yavaş yavaş ağırlaşır. Yakup bu mücadeleyi, ondaki bitimsiz gerilimi kutsayarak sürdürür. Ona eşlik eden ve güç veren tek şey vardır: Tanınma arzusunun sönmeyen ateşi ve kendi olmak ya da biri olabilmenin eşsiz varoluşu. Tanrı'nın sorusu, Yakup'un arzusuna, o tuhaf ama yumuşacık ve bir o kadar da ağırlaşan karanlığın belirsiz ve tuhaf görüntüsünde yansır. Öyle bir sestir ki bu, orada, karanlıkta yankılanan ama kendisi orada olmayan. Adeta her yerde ve hiçbir yerde olmanın gizemiyle yerle bir eder. Herhangi bir ses değildir; "O". Sessizliğin sesiyle sorar Yakup'a adını: *Kimsin?* Bir soru ki ad ile varlığın ortak kaynağına seslenmektedir. Çünkü bir ad vermek ve bir adla çağırarak Hölderlin şiirlerinde de sıkça rastlandığı üzere Tanrı (lar)ın işidir (Heidegger, 1988:280-81). Kierkegaard, buna "Tanrının bildiği, tanıdığı ad" diyor. Ona göre, Yakup artık Yakup değildir. O, artık, Tanrının adıyla onurlandırılmıştır (Kierkegaard, 1989: 32). Yakup, hem Tanrıyla hem insanlıkla hem de kendiyile mücadele eden anlamına gelen *Yisra'el*'dir. *Yisra'el* "Tanrıya meydan okuyan"dır (Podmore, 2013: 13).

Ancak yeni bir adla çağrılan ve Tanrıda, Tanrıyla ve daima onun önünde tanınan Yakup gerilimi adeta bir karşılıklık ilişkisinde sürdürme mücadelesindedir. Ve o da sorar peki, sen kimsin? Ancak yanıt alamaz (*Genesis* 32: 29). Ad vermek yalnızca Tanrının işidir. Böylelikle, Yakup, *Yisra'el* olarak *adsız yabancı* tarafından adlandırılarak kutsanmış/tanınmıştır. Yakup bu karşılaşmadan gizemli bir çıkarım yapar. Bu tanınan ve korunan mücadelenin kutsal kaynağını *Peni'el*, Tanrının yüzü olarak korur. Tanrıyla *yüz yüze karşılaşmadıkça* vazgeçmeyecektir bu mücadeleden. Ancak herkes bilir ki Tanrı *Exodus*'ta (33: 23) *her kim beni görürse ölü; insan yaşamak istiyorsa beni görmemelidir*, der. Bunun üzerine Musalar vazgeçmeyen Yakup'u Sina Dağı'ndaki ürkünç karşılaşmaya çağırırlar. Böylelikle, Tanrının gizlenen yüzü ve belirsizliği *yaşama*, onun ürkünç ve kör eden ışığı *ölüme* ad olur. Yakup'un kaderi Tanrının öfkeli yüzünü görme arzusunda yalnızca Tanrının sevgisiyle karşılaşmaktır (Podmore, 2013: 14). Buradan *deus absconditus* ve *deus revelatus* geriliminde Tanrının yokluğu ve varlığı arasındaki gerilim doğacaktır.

7.

Yabancıнын *Logos* olarak betimlenmesi de ilginçtir. Bu, özellikle *Philo*'da rastlanan bir yorumdur. Bu yorumda, Yakup'un adının değişmesine *De mutatione nominum* olarak işaret edilir. Tanrının yüzü, Tanrı sözü olarak bildirir kendini. Aksi takdirde onu bilmek ya da ondan haberdar olmak ya da başkalarını ondan haberdar etmek olanaksız olurdu. Yine *Logos*'un öğretici niteliği olduğu da yazılır burada ve böylelikle Yakup'un radikal kötülükten korunduğu. Yani Tanrıyı tümüyle yok saymaktan da

diyebiliriz buna. Ancak diğer yandan, Tanrı sözünde ışığa kavuşan karanlık her daim bir belirsizlik olarak kalacaktır. Yakup'un mücadelesi, *Deum ipsum* yani Tanrının kendisi, Tanrının yüzünde metaforlaşan *Deus absconditus* yani Tanrının yokluğu ve *absconditus sub contrario* karşıt olanın ardında gizlenen arasındaki gerilimde açılır. Tanrı bu gerilimin a çıldığı gecenin karanlığında kendini bir onurlandırma ya da lütuf olarak göstermez. Bu nedenle, Sina Dağı'ndaki olayda ürkünç ışık ya da Tanrının öfkesinden söz edilmektedir (Podmore, 2013: 15). Bununla birlikte, Tanrıyla mücadele ya da karşılaşma diyelim buna onun yüzünü ötekide, bir diğerinde görmeyi de olanaklı kılar. Yakup'u kardeşlerinin şiddetinden ve korkusundan koruyan budur. Bu nedenle, karşılaşma ya da mücadele yani Tanrının karşında ve aynı zamanda önünde olmak korkudan boşanmak ya da arınmaktır. Böylelikle, *biri ötekiyle, kendi olmanın derinlikli anlamıyla ve yüzü, yokluğunda var olan bir Tanrıyla uzlaşır*.

Yabancıнын kimliği ise her daim *aletheia* olarak tanımlanandır. Bu kendini *meditatio*'da açan *suç (tenatio)* ve *sözün (oratio)* birlikteliğidir. Acının karanlık gecesinde meleğin görünüşü de denilebilir. Rilke'nin *Duino Ağıtları*'ndaki "*bütün melekler ürkütücüdür*" sözü anımsansın (Rilke, 2006: 23). Bu ürkünç görünüşte Tanrı bizde kendini arar ya da ister. Bu arayış ya da istek, Tanrının, Tanrıyla yani kendisiyle karşılaşma isteğidir (Podmore, 2013: 16). Dolayısıyla, *Aletheia* olarak Hakikatin açıklığında bizde Tanrıyı yenen, mağlup eden yine Tanrının kendisidir.

8.

Yahudiler için "her kim Tanrıyı görürse ölür." Paganlar içinse her kim Tanrıyı görürse çıldırır. Çılgınlık burada ceza değil; aksine en yüce ödül, kutsama ve tanrısal bir armağandır. Tabii burada Tanrıyla doğrudan karşılaşma, Tanrının koruması, kutsaması ve onun tarafından tanınmaktır da. Kierkegaard, bunu koşullanmamış ya da ölçüsüz olanın çarpmasına, adeta bir *güneş çarpması gibi çarpmasına* benzetiyor (Kierkegaard, 1996: 4). İnsanın duyabileceği en yüce, en ihtişamlı *acı* ya da *tutkudur*; bu. İnsanı aşmanın ya da insanın kendisini aşarak daha derine yolculuğa çıkmanın olanaklılığıdır. Tanrının inayetidir. Ancak tüm bu gerilim ya da açıklıkta yani karşılaşmanın hakikatinde birlikteliği her daim bozan Tanrı önünde olmak, *Tanrının insandan, insanın da Tanrıdan nefretiyle temsil edilebilir*. "*Pathos (acı ve tutku birlikteliği), kaygı ve ölüm*" üçlüsü anlatabilir Tanrıyla insan varlığı arasındaki bu gizemli ilişkiyi. Bu ikisi arasındaki mücadelenin geriliminden olanaklı yaşam ve ölümler doğacaktır. Kierkegaard bunu tinin yargı süreci olarak anlar ve mücadele burada tin ile tinsizlik arasındadır. *Tin, ölmek istediğinde dünyaya düşer*. Ölçü ve ölçsüzlük, *liminal* olanla mutlak ilişkisi tinin her daim yanan ve küle çeviren ateşinde can bulur. İbrahim'in sözleri anımsansın: *Ben, İbrahim biraz kül, biraz duman ya da hiç*. Peki, burada, mutlak kendiyi yeni oluşmakta olan kendi arasındaki ayırım nedir? Durmaksızın akıp geçmekte, yanıp küle dönmekte olanın bir anda durduğu ve derinleştiği açıklık Tanrıyla karşılaşmada olanaklı olur. Bu açıklık yeni oluşmakta olanı, mutlak olanla karşılaştırır (Kierkegaard, 1983: 82). Ancak böyle bir karşılaşmada birinin kendisi, Tanrı önünde her daim hiç ya da onun kendisinin hiçliği olarak duyurur varlığını. Burada patolojik arzu kendini geride bırakmanın doyumsuzluğu olarak belirecektir. Doyumsuzca aşağı itilen bir kendiliğin hiçlenme arzusudur bu. Ancak bu türden bir yükselme ya da aşma ve aşığılama durumunda karşılaşılabilecek en büyük tehlike Kierkegaard'ın sözleriyle taçlandırırsak: *Tinin durmaksızın yanan ateşinde küllenmek; küller olmaktır*. O halde aşırıya kaçmama bir gereksinim oluyor bu karşılaşmada yani insan olmakla çılgınlık arasındaki gerilimde kalmayı başarabilmek de diyebiliriz. *Arı tin, arı ateş yalnızca Tanrıdır ve Tanrının önünde kendi olmanın gerilimi, mücadelesi Tanrıda en arı en şeffaf varlığıyla kalmayı, "olma"yı istemektir*.

Biri olmak, birinin kendi olmasının umutsuzca arzulanması. Bu, *Thanatos*'un yani ölümün de arzulanmasıdır *Tanrıyı onun kalbiyle sevebilmek için özgürleşmektir*. Tanrının kalbinde ve onun kalbiyle onu sevmek işte tam da burası *Eros* ve *Thanatos* kardeşliğinin doğduğu yerdir. *Eros* ve *Thanatos*. Tanrıyı sevmekle kendini doyumsuzca öldürmenin kardeşliği. Böylelikle, *Eros* (baştan çıkma) ve *Thanatos* (umutsuzluk)'ta ölmeyi istemek, *Tanrının önünde Tanrıyla karşılaşmada birinin Tanrıda kalmayı istemesidir*. (Podmore, 2013: 22).

Peki, Tanrıyı severek mi ayrılıp kopacak kendim, benliğinden? Sevgiyle mi döneceğim ona. Tanrısal sevginin dipsiz yası mıdır; bu. Her sevgi ya da aşk Tanrı sevgisinin karanlıkta gizlenen baharında gizlice başlar. Tindeki bitip tükenmez Tanrı sevgisini uyandırır ve var eder birinin kendi varoluşunun eşsiz timsalini. Tindir, Tanrıya aşk olarak dönen. Ancak kişiselleşmiş formunda o, arzu eden ve özgür bir kendilikten başkası değildir. Bu anlamda, kendilik, tin olarak tanrının imgesine benzeyendir. Ancak

sevginin karşılıklılığındaki özgürlükle daima Tanrıdan başkası olarak kalır. Bu, tanrısal olanla insanın varoluş alanı arasındaki bitimsiz, sınırsız niteliksel ayrıma işaret etmektedir. Çünkü Tanrı bizi özgür yaratır ancak bizim o özgürlükle ne yapacağımız belli değildir. Bana benim kendimden çok daha yakın olan ve varlığımın temeli olan her tür ve tek kutsal ötekidir; O. Diğer yandan da yaşam ve ölüm mücadelesi, tanınma arzusu ile her daim ötekinin ölümünü istemektir. Yani, Tanrının öteki olması ya da başkılığı ve mutlağın eşiği arasında bitimsiz bir gerilimin istenmesidir. Kierkegaard, yenilenebilmek için Tanrı'yı arzulamak; diyor ve Tanrı'yı bir "fırsat" ya da bir olanaklılık olarak betimliyor. Ona göre, "Tanrı, anlık bir şeyse, bunun bilgisi olmaksızın insan yalnızca bir hiçtir". Sürekli direniş, sürekli gerilim ve mücadele ne asaletli bir eksiklik. Arzunun kaynağı böyle bir eksiklik olabilir (Kierkegaard, 2007:6). Böyle bir eksikliğin arzusunda yanan tinin arı ateşi, Kierkegaard'a göre, Tanrısal olanaklılık adına umutsuz bir teslimiyete soyunabilir. Bu, açıkça ateşin küle, külün yeniden ateşe sevdalanması gibi bir tür kara sevda; tutsağı olunan bir *melancholia*'dır (Kierkegaard, 1987: 191).

9.

Peki, biz hangi Tanrıya karşı kendi olma mücadelesindeyiz. Hangisine karşı ve hangisi önündeyiz. Burada yok olan Tanrıyla, söz olarak var olan arasında bir gerilim açılır. Yani *absconditus* ve *revelatus* olarak Tanrı arasında. Tanrının kendisindeki Tanrıya değil; onun görünüşü, *Logos* olarak açığa çıkmasına meydan okumakta ya da onun karşısına çıkmaktayız aslında. İşte bu nedenle başlıkta Tanrıyla ve Tanrının önünde olarak iki ifade kullandım. Tanrıyla karşılaşma onun *revelatus*'u yani söz olarak görünüşüyle karşılaşmaktır. Yakup'a kimsin? Bana adını söyle ile gelen tuhaf/yabancı karanlık gibi. Birinin kendi olma mücadelesinde kendini tutan, orada zapt edendir. Diğer yandan yokluğunda Tanrı yani *absconditus* olarak Tanrı, tüm bu karşılaşma açıklığının daima ötesinde olan ve önünde ona doğru olunandır ve yüzünü Yakup'a göstermeyen yani Yakup ile hiç muhatap olmayandır. *Kayıtsız* ve *umarsız* ve kendinde, kendi olma mücadelesinde olan olarak Tanrıdır (Podmore, 2013: 15). Tüm bunların Tanrıda açığa çıkması ise yalnızca ve tümüyle bir dönüşümdür. Yakup, *Yisra'el* olur. Karanlıkta hırsız gibi gelen ki O, İsa'yı çarımha bir başına bırakan dır da. O, Musa'yı da hiçliğiyle baş başa bırakır. *Genesis* 32'de, "İnsan olmanın Yakup'a benzeyen yazgısı ölüme değin mücadeledir" denilmektedir. Bunların yanında, Tanrıyla karşılaşma ya da bu karşılaşmanın tüm gizemli mücadelesinde aynı zamanda Tanrıyı uyandıran bir yan da vardır. Tanrının bize bakmasını sağlayan; onun bakışını bize döndüren mücadelenin diğer yüzü. Aslında bu bakış, titreme ve gizi bir *ar'da* ve bir arada açığa çıkarandır.

O halde, can alıcı soruyu bir kez daha sormalı: *Biri nasıl ve neden titrer?* Ürküten bir "giz"dir onu titreten. *Mysterium tremendum... Gizin titreten ürkünçlüğü.* Karanlıkta yaklaşan bir hırsız. Görüntüsü değişken ve belirsiz. Korku, endişe, terör, panik, acı, belirsizlik, her şey *titreme* ile başlar. Titremenin uyandırdığı, onun sürdürülmesinde bir tehdittir. Ben, beni korkutan her ne ise ondan yani korkunun kaynağından korkmaktayım. Ancak bu, benim ne gördüğüm ne de öngördüğümdür. Titreme, gizin duyumdur. *Tremo, tremeo, tromas, tremendus, tremendum.* Peki, biri neden titrer; işte bunu hiç kimse bilmez. Tanrı, ölüm, bilinmeyen, *mysterium tremendum*'un kaynağı olabilir (Derrida, 1995: 56). Bitimsiz bir sevginin yitime armağanıdır; o. Sorumluluğu, günahı, kurtuluş ve de kutsanmayı çağırandır. *Yakup, her daim kutsanmak ister.* Korkar ve titreriz. Tanrı'nın ellerinde olmaktır; yazgımız. Özgürlüğümüzse eylemlerimizin belirsizliğindedir; yalnızca. Burada, *Kurtuluş*, Tanrı'nın varlığı kadar yokluğudur da. Mutlak yalnızlık. Bizi neyin beklediği hiç belli değil. Burada, hiç kimse bizimle konuşmaz; bizim için de konuşamaz. İtaat anında Tanrı, yokluk, gizlenen, sessiz, ayrı ve gizli olandır. O, asla nedenleri ya da kuralları vermez. Derrida Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'de Saint Paul'e örtük göndermeleri olduğunu altını çizerek bu nedensiz ve de kuralsız ilişkilenebileni yine Paul'ün sözleriyle taçlandırmayı tercih eder ve şöyle söyler: "O, bizde tanrısalı istemek ve eylemektir" diyor Saint Paul (Derrida, 1995: 56-57).

Tanrıyla karşılaşmada kurtuluş ya da kurtarıma ya da adama biricğin, tekin ölümüdür. İbranice *Korban* anlamında değildir. O, yer değiştiremez, tek, eşsiz, en değerli, en kıymetlinin ölümüdür. Kurban, kutsanandır. Gizlenen kutsanır; kutsanan gizlenir; diyor Derrida. O, hem sessiz hem de yanıt verendir. Sessiz kalmaz ama yalan da söylemez. Eş zamanlı olarak yanıt vermek ve sessiz kalmak. Peki, bu nasıl olanaklı? *Tanrı, İbrahim ve ailesi gibi... Bilmediği, yalnızca koruduğu bir gizlilik, bir görevde titreyen İbrahim'in gizlilik yemini.* Çünkü o, gizil alandadır. Adak burada İshak'ın kurtuluşu değildir. İbrahim bir şey söyler, ancak bu onun henüz bilmediğidir ve şimdi de bilinmez. Ancak

konuşanın konuştuğu özgürlük, sorumluluk mutlak tekliktir. Sessizliğin sonsuz sorumluluğudur burada karanlık. Konuşma asla benim kendim ya da birinin kendisi olamayacaktır. Bu nedenle İbrahim ona direnir. İbrahim sessizdir. Sessizlik ayartmayı, baştan çıkmayı kesintiye uğratandır. İbrahim, her şeyi açıklayabilecek bir şey söyleyemeyeceğinden sessizdir. Derrida, İbrahim'in Tanrı'sının kışkırtıcı bir tanrı olduğunu söyler (Derrida 1995: 60-61). O, "ben buradayım" diyerek Tanrı'nın önündedir. Sessizlikte sevileni adamak için orada; Tanrının önündedir. Sevgi için sevileni adayacaktır. İshak'a olan sevgi ve Tanrı'nın sevgisi işte İbrahim'in paradoksu; budur. İbrahim'in eylemi gerçekleştiğinde o, hem bir katil hem de kahraman olacaktır; bu nedenle. Kararın sabahsız ve sessiz çılgınlık anına soyunmuştur. Çağrıya yanıt vermek, itaat edebilmek, diğerini sevebilmek ve sorumluluk için ötekini ötekine adayacaktır. Tamamen öteki olmanın ve kendi ölümünün yolu İshak'tan Tanrı'ya doğrudur. Bu geçişte hiçbir kavramsal düşünme işe yaramayacaktır. "İlla ki bıçağımı Moriah Dağı'nda oğluma yöneltmem gerekiyor. Bıçağım daima sevdiğime yönelir. Moriah dağı'ndaki anlar dünyanın da anlarıdır" diyor İbrahim. Bıçak hep sevilen içindir. Çünkü "mutlak ayırım"a yani Tanrıdaki Tanrıya katılmaksızın biri ne kendine ne de ötekine bağlanamayacaktır (Kierkegaard, 1985: 47). Benin her yanıtı böyle bir bağlanma arzusunda umutsuzlukla verilir. İbrahim İshak'ı sessizliğiyle yanıtlarken aslında Tanrı'nın çağrısını yanıtlamaktadır. Âdem ve Havva, İbrahim ve İshak, Habil ve Kabil. Hepsinde Tanrı ile ilişki için bir diğerinin adanması esastır. Buradaki ilişkinin adı sevileni sevgiye adamaktır. Sonsuz, ölçsüz ve anlık adama ve kurtuluş da denilebilir buna. Kork ve titre... Bu bir buyruk değil bir öfke, bir mücadele ya da bir bozgun ve sevgi için sevileni isteyendir. *Mysterium Tremendum*'un karanlığı ve sessizliğinde Tanrıyla ve Tanrının önünde kendinden, O'nun, Tanrısal olanın, sonsuz varoluş olanağının kendisi için vazgeçmektir. *Âdem'in hiçliği ve kaygısı, Musa'nın yalnızlığı, İbrahim'in sessizliği, Yakup'un öfkesi, İsa'nın sonsuz acısındaki adsız karanlık, yabancıda kendini gösterenin yokluğu her biri O'nun adsız timsalleridir.*

Kaynakça

- Cohrane, Arthur C. (1956). *The Existentialists and God Being and the Being of God in the thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etien Gilson, Karl Barth*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Derrida, Jacques (1995), *The Gift of Death*, çeviren: David Wills, USA: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1988), *Existence and Being*, çeviri: Douglas Scott, Washington D.C. : A Gateway Edition Regnery Gateway.
- Howland, Jacob (2006), *Kierkegaard and Socrates A Study in Philosophy and Faith*, NY: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren (1980), *The Concept of Anxiety A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, çeviren ve derleyen: Reidar Thomte, Albert B. Anderson ile birlikte), UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1983a). *Fear and Trembling and Repetition*, çeviren ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1983b). *The Sickness Unto Death*, çeviren ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1985), *Philosophical Fragments*, çeviren ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1987). *Either/Or Part II*, çeviren: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (2007). *Provocations Spiritual writings of Kierkegaard*, derleyen: Charles E. Moore, USA: Plough Publishing House.
- Nietzsche, G.W. F. (2014). *The Complete Works of Friedrich Nietzsche Gay Science*, The First Complete and Authorized Translation: *The Joyful Wisdom*, çeviren: Thomas Common, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Nietzsche (2000), *Basic Writings of Nietzsche*, çeviren: Walter Kaufmann, USA: Modern Library Edition.
- Nietzsche (2006). *The Nietzsche Reader*, derleyen: Keith Ansell Pearson, Duncan Large, UK: Willey-Blackwell Publishing.

Podmore, Simon D. (2011). *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*, USA: Bloomington Indiana University Press.

Podmore, Simon D. (2013). *Struggling with God Kierkegaard and Temptation of Spritual Trial*, Cambridge GBR: James Clarke & Co.

Rilke, Rainer Maria (2006). *Duino Elegies*, çeviri: David Young, NY: W. W. Norton & Company.

Simmons, J. Aaron (2007). *What about Isaac? Rereading Fear and Trembling and Rethinking Kierkegaardian Ethics*, **Journal of Religious Ethics**, 2007, JRE 35. 2: 319-345.

Vries, Hent de (2002), *Religion and Violence Philosophical Perspectives From Kant to Derrida*, USA: The Johns Hopkins University Press.