

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

RADİKAL TEOLOJİ VE THOMAS ALTİZER

Hatice TÜREL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN

HAZİRAN-2025

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

THOMAS ALTİZER VE RADİKAL TEOLOJİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hatice TÜREL

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

“Bu tez 17/06/2025 tarihinde yüz yüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Fuat AYDIN	Başarılı
Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT	Başarılı
Doç. Dr. Muhammet Ali BAĞIR	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Hatice TÜREL
17/06/2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM RADİKAL TEOLOJİ'YE GİRİŞ	3
1.1. Tarihsel Arkaplan.....	8
1.1.1. Modern Bilimin Doğuşu ve Metafizik Devrim	9
1.1.2. Aydınlanma	12
1.1.3. Liberal Teoloji	14
1.1.4. Materyalist Din Eleştirisi.....	17
1.2. Radikal Teoloji'nin Öncüleri	20
1.2.1. Søren Kierkegaard (1813-1855)	21
1.2.2. Friedrich Nietzsche (1844-1900).....	25
1.2.3. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).....	30
1.2.4. Paul Tillich (1885-1965)	36
1.2.5. Rudolf Bultmann (1884-1976)	42
2. BÖLÜM: RADİKAL TEOLOJİ VE TEMSİLCİLERİ	47
2.1. Radikal Teoloji.....	47
2.2. Radikal Teoloji'nin Temsilcileri	56
2.2.1. William Hamilton (1924-2012)	58
2.2.2. Gabriel Vahanian (1927–2012)	61
2.2.3. Paul Van Buren (1924-1998).....	64
2.2.4. John D. Caputo (1940-)	66
2.2.5. Slavoj Žižek (1949-).....	70
3. BÖLÜM: THOMAS ALTİZER (1927-2018).....	74
3.1. Yaşamı ve Eserleri.....	81
3.2. Diyalektik Teolojisi	95
3.3. Tanrının Ölümü	103
3.4. Hristiyan Kelamı	112

3.5. Tanrı'nın Krallığı ve Apokaliptisizm	115
3.6. Coincidentia Oppositorum (Zıtların birliği/çakışması)	118
3.7. Epik Teoloji	120
4. BÖLÜM: RADİKAL TEOLOJİ'NİN BUGÜNÜ VE ELEŞTİRİLER.....	126
SONUÇ	130
KAYNAKÇA	132
ÖZ GEÇMİŞ	138



ÖZET	
Başlık: Radikal Teoloji ve Thomas Altizer	
Yazar: Hatice TÜREL	
Danışman: Prof. Dr. Fuat AYDIN	
Kabul Tarihi: 17/06/2025	Sayfa Numarası: iv (ön kısım) + 138 (ana kısım)
Bu tez, çağdaş teolojik düşüncenin en özgün ve tartışmalı yönelimlerinden biri olan radikal teolojiyi, felsefi, tarihsel ve kültürel bağlamları içinde ele almaktadır. Radikal teoloji, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Tanrı'nın ölümü söylemiyle birlikte gelişmiş, geleneksel Tanrı anlayışının çözülüşünü hem bir inanç krizi hem de bir teolojik dönüşüm fırsatı olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın aşkın ve mutlak bir varlık olarak değil, tarihsellik içinde içkinleşen ve insan deneyiminde anlam kazanan bir gerçeklik olarak yorumlanmasını savunur. Bu çalışmada akımın düşünsel temelleri, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich ve Rudolf Bultmann gibi öncül figürlerin düşünceleri ışığında tarihsel olarak konumlandırılmıştır. Tezin merkezinde radikal teolojinin kurucu isimlerinden William Hamilton, Paul Van Buren ve Gabriel Vahanian yer almaktadır. Radikal teolojinin en bilinen ismi olarak Thomas Altizer'in düşünceleri Hegel'in diyalektiği, Nietzsche'nin nihilizmi ile ilişkilendirilerek analiz edilmiştir. Ayrıca Slavoj Žižek gibi çağdaş düşünürlerin, radikal teolojiyi, ideoloji eleştirisi bağlamında nasıl yeniden yorumladıkları da değerlendirilmiştir. Çalışma, radikal teolojinin yalnızca teistik inancı sorgulamakla kalmayıp, Tanrı'nın yokluğu karşısında etik, özgürlük, sorumluluk ve anlam gibi temel meseleleri nasıl yeniden inşa etmeye çalıştığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle radikal teoloji, sadece dinî bir yaklaşım değil, aynı zamanda modern insanın varoluşsal sorunlarına yönelen felsefi bir arayış olarak değerlendirilmektedir.	
Anahtar Kelimeler: Radikal Teoloji, Tanrı'nın Ölümü, Thomas Altizer, William Hamilton, Sekülerleşme	

ABSTRACT	
Title of Thesis: Radical Theology and Thomas Altizer	
Author of Thesis: Hatice TÜREL	
Supervisor: Prof. Dr. Fuat AYDIN	
Accepted Date: 17/06/2025	Number of Pages: iv (pre text) + 138 (main body)
This thesis explores radical theology—one of the most distinctive and controversial orientations in contemporary theological thought—within its philosophical, historical, and cultural contexts. Emerging prominently in the second half of the 20th century through the discourse of the “death of God,” radical theology interprets the dissolution of the traditional concept of God not merely as a crisis of faith but as an opportunity for theological transformation. This approach rejects the notion of God as a transcendent and absolute being, advocating instead for an understanding of the divine as a historically immanent and experientially meaningful reality. The study situates the intellectual foundations of radical theology within the thought of precursor figures such as Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, and Rudolf Bultmann. At the core of the thesis are the contributions of foundational radical theologians William Hamilton, Paul Van Buren, and Gabriel Vahanian. The ideas of Thomas J. J. Altizer, the most prominent figure in this tradition, are analyzed in connection with Nietzschean nihilism, and Heideggerian ontology. Furthermore, the study considers how contemporary thinkers like Slavoj Žižek reinterpret radical theology through the lenses of ideological critique. The thesis aims to show that radical theology not only questions theistic belief but also attempts to reconstruct fundamental concepts such as ethics, freedom, responsibility, and meaning in the absence of God. In this respect, radical theology is presented not merely as a religious stance but as a philosophical inquiry into the existential concerns of modern humanity.	
Keywords: Radical Theology, Death of God, Thomas Altizer, William Hamilton, Secularizm	

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu

Bu tez, radikal teoloji anlayışını ve bu akımın önde gelen temsilcilerini merkeze alarak "Tanrı'nın ölümü" kavramının teolojik, felsefi ve tarihsel bağlamlarını incelemektedir. Radikal teoloji, geleneksel Hristiyan teolojisinin temel kabullerine meydan okuyan ve modern düşüncenin etkisiyle geleneksel Tanrı tasavvurlarını sorgulayan bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, Thomas Altizer'in yanı sıra William Hamilton, Paul van Buren ve Gabriel Vahanian gibi öncü isimlerin düşünceleri ele alınmakta, radikal teolojinin dini ve felsefi düşüncelerle olan ilişkisi analiz edilmektedir. Çalışma, bu akımın tarihsel gelişimini, temel ilkelerini ve çağdaş din anlayışı üzerindeki etkilerini kapsamlı bir şekilde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın Önemi

Radikal teoloji, geleneksel din anlayışlarının dönüşümünü ve modern düşüncenin dini algılar üzerindeki etkisini anlamak için kritik bir alan sunmaktadır. "Tanrı'nın ölümü" teolojisi, yalnızca teolojik ve felsefi bir tartışma değil, aynı zamanda modernite ve postmodernite ekseninde dini düşüncenin yeniden yorumlanmasına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu tez, radikal teolojinin Hristiyan düşüncesine etkilerini ve modern insanın anlam arayışındaki rolünü inceleyerek, bu konudaki akademik literatüre katkı sağlamaya yönelik bir çaba ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, geleneksel ve modern teoloji arasındaki gerilimi anlamak için bir perspektif sunarak, bu konudaki felsefi tartışmaları derinleştirmeyi amaçlamaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, radikal teolojinin temel ilkelerini ve "Tanrı'nın ölümü" kavramının modern teoloji ve felsefe içindeki yerini detaylı bir şekilde incelemek ve bu akımı Türkçe literatüre kazandırmaktır. Thomas Altizer'in yanı sıra diğer radikal teologların düşüncelerini karşılaştırmalı bir perspektifle ele alarak, bu akımın geleneksel teolojiye getirdiği meydan okumalar analiz edilecektir. Ayrıca, radikal teolojinin modern ve postmodern düşünce ile olan etkileşimi incelenerek, çağdaş din felsefesi tartışmalarına nasıl bir katkı sunduğu değerlendirilecektir. Çalışma, radikal teolojinin yalnızca bir

teolojik akım olmanın ötesinde, modern bireyin dini algısı ve anlam arayışı üzerindeki etkilerini de tartışmayı hedeflemektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada, öncelikle radikal teolojinin tarihsel ve felsefi temellerini ortaya koymak amacıyla literatür taraması yöntemi kullanılacaktır. Radikal teoloji akımının önde gelen temsilcilerinin yazıları ve akademik çalışmalar detaylı bir şekilde incelenecek ve karşılaştırmalı bir analiz yöntemiyle değerlendirilecektir. Çalışmada, Altizer ve diğer radikal teologların metinleri içerik analizi yöntemiyle ele alınarak, bu düşünürlerin ortak noktaları ve farklılıkları tespit edilecektir. Bunun yanı sıra, radikal teolojinin çağdaş teoloji ve felsefe içindeki yeri tartışmalı bir çerçevede ele alınarak, bu alandaki güncel akademik görüşler ışığında eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. BÖLÜM RADİKAL TEOLOJİ'YE GİRİŞ

Radikal Teoloji ya da Tanrının Ölümü teolojisi 1960'larda Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmış çağdaş bir teolojik harekettir. Bu hareket genel olarak Protestan teolojisinin içinden doğmuşsa da bazı Katolik, Yahudi ve dindışı katkılar ve katılımlar da olmuştur. Gerçekte, Hristiyan olasılıkları yelpazesi içinde ateist bir bakış açısı belirleme girişimidir.¹ Bu harekete mensup teologlar en temelde klasik aşkın Hristiyan tanrı kavramını modern dönemler, özellikle günümüz için sürdürülemez olarak görüp reddetmişlerdir. Genel olarak bu hareket geleneksel dini inançlara eleştirel bir perspektiften yaklaşan teolojik bir bakış sunmuştur.

1789'dan sonra modern kültürde, Blake, Hegel, Nietzsche, Dostoyevski, Heidegger, Sartre, Joyce ve Beckett gibi düşünür ve sanatçılar aracılığıyla, Tanrı'nın ölümü fikri yeni bir teolojik anlam kazanmış ve Hristiyan tarihindeki devrim niteliğindeki dönüşümlerin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, Tanrı'nın Ölümü, geç moderniteye özgü en yaratıcı kültürel gelişmelerin içinde mevcut bir anlam olarak durmaktadır.²

Amerika'da 1960'larda, Radikal Teoloji'nin ortaya çıktığı teolojik zemin Karl Barth'ın öncülüğünü yaptığı Neo-ortodoks akımın revaçta olduğu, aynı zamanda sivil haklar hareketinin yükseldiği bir zemindi. Thomas J.J. Altizer bu hareketin Amerika'da ortaya çıkma sebebi olarak Amerika'nın Avrupa'nın sahip olduğu köklü tarihsel geleneğe sahip olmamasının daha özgürlükçü ve yaratıcı bir ortam sağlamış olması olduğunu iddia eder.³ Bu teoloji, ismini Nietzsche'nin *Şen Bilim (Die Fröhliche Wissenschaft)* adlı eserindeki Tanrı'nın Ölümünü ilan eden deli adamın hikâyesinden alır. Pasaj, deli adamın aydınlık bir sabah vakti elinde fenerle pazar yerine koşarak etraftaki insanlara "Tanrıyı arıyorum" diye bağırması ile başlar. Nietzsche burada Tanrı'nın ölümü metaforunu bir değerler krizi bağlamında kullanmış ve insanların henüz olayın ciddiyetinin farkında olmadıklarını vurgulayarak bu olayı "henüz yolda olan muazzam bir olay" olarak nitelemiştir.⁴

¹ Thomas J. J. Altizer – William Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*. (USA: Penguin Books, 1966), 13.

² Lissa Mccullough, "Historical Introduction", *Thinking Through the Death of God A Critical Companion to Thomas J.J. Altizer*, ed. Lissa Mccullough, Brian Schroeder (USA: State University Of New York, 2004), xx.

³ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 40.

⁴ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Levent Özşar, (Bursa: Asa Kitabevi, 2003), 130.

Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilanı, TİME dergisinin 8 Nisan 1966 tarihli sayısına da ilham kaynağı olmuştur. Derginin kapağında, siyah arka plan üzerine büyük kırmızı harflerle "Tanrı öldü mü?" başlığı atılmıştır. Söz konusu sayı şiddetli bir tepki fırtınasına ve sansasyonlara yol açmış⁵ ancak aynı zamanda derginin tarihindeki en çok satan sayı olmuştur.⁶ Burada Tanrı'nın ölümünü ilan edenlerin ateistler ya da agnostikler değil de her biri teoloji alanında eğitim almış kimileri din adamı olarak çalışan teologlar olması dikkat çekiciydi.

Tanrı'nın Ölümü Hareketi 1960'larda tanınırlığının zirvesini yaşamıştır. Yaklaşık iki yıl kadar kamuoyunun ve kitle iletişim araçlarının büyük ilgisine maruz kalmasının ardından gelen süreçte aynı hızla kamuoyunun ilgisi sönmüş ve unutulmaya bırakılmıştır. Kimilerince sözde sahte bir olaydır.⁷

"Tanrı'nın Ölümü" başlığıyla yazılmış ilk eser, 1961'de yayımlanan Fransız-Amerikalı teolog Gabriel Vahanian'ın "*The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*" adlı kitabıdır. Hareketin kamuoyunda en geniş yankı uyandırmasını sağlayan eser ise 1966'da yayımlanan, Thomas J.J. Altizer ve William Hamilton tarafından kaleme alınan ve Paul Tillich'in anısına adanan "*Radical Theology and The Death of God*" olmuştur. Bu kitapta temel olarak, "Eğer Tanrı'nın ölümü bir olaysa, bu olay ne zaman ve neden gerçekleşmiştir?" sorusu ele alınır.⁸

Radikal Teoloji, çok geniş bir teolojik yelpazeye sahip birçok temsilci ve sözcü barındıran bir harekettir. Aslında, farklı seslerin ve bakış açılarının bir araya geldiği düşünsel bir koleksiyon niteliğindedir.⁹ Bu teologları yüzeysel bir ayrımla iki gruba ayırmak mümkündür: 1960'ların ilk nesil "Tanrı'nın Ölümü" teologları ve ikinci nesil, postmodern yapısalcı felsefeye yönelmiş teologlar.

1960'lardan itibaren radikal teolojiye katkıda bulunan önemli isimler arasında William Hamilton, Paul Van Buren, Gabriel Vahanian, Harvey Cox, Richard L. Rubenstein ve Thomas J.J. Altizer yer alır.

⁵ Los Angeles Times'ın 2008'de hazırladığı listeye göre bu kapak, dünyayı derinden sarsan on iki dergi kapağından biri olmuştur. <https://www.latimes.com/entertainment/la-et-10magazinecovers14-july14-pg-photogallery.html> (Erişim Tarihi: 20/02/2025)

⁶ Jeffrey W. Robbins, *Radical Theology -A Vision for Change-* (Epub: Indiana University Press, 2016), 424.

⁷ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 9.

⁸ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, x.

⁹ Jeffrey W. Robbins, "Introduction", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (UK: Columbia University Press E-pub, 2007) 14.

Daha yakın tarihlerde bu hareket postmodern, yapısökümcü felsefe ile teoloji arasında bir konuma evrilmiştir. Bu bağlamda öne çıkan isimler arasında Mark C. Taylor, D. G. Leahy, Charles E. Winquist ve Carl Raschke sayılabilir. Ancak bu liste elbette eksiktir. Biz, bu çalışmamızda daha çok 1960'ların ilk nesil Radikal teolojisi ve teologlarına odaklanacağız. İkinci nesil teologlara çalışmamız boyunca yeri geldikçe değinilecek olsa da post-yapısalcı radikal teolojiler ve teologlar bu çalışmanın ana kapsamı dışında kalmaktadır.

Radikal teoloji, kimilerince çağdaş Batı Hristiyanlığının yeni bir yorumu olarak ortaya çıkmış modern dünyada yeni bir Hristiyanlık söylemi olarak değerlendirilir.¹⁰ Hareketin zaman zaman “Kültürel Hristiyanlık” ya da “Hristiyan Ateizmi” olarak isimlendirildiği de görülür. Pek çok kişi, “radikal teoloji” terimini, ortodoks ya da muhafazakâr olmayan her türlü teolojik yaklaşımı ifade etmek için kullanmıştır. Radikal teolojinin son nesil temsilcilerinden biri olan Jeffrey W. Robbins “radikal” kelimesinin anlamını, yalnızca isyankâr bir duruş ya da basit bir meydan okuma değil, bir düşüncüyü köklerine kadar götürme ve onu değişim sürecinde tamamen dağılma riskini göze alarak sınırlarına kadar düşünmeye devam etme cesareti olarak ifade eder.¹¹

Ortaya çıkan bu teolojik olarak radikal hareket için Thomas Altizer'in tercih ettiği isim Nietzsche'den esinlenerek “Tanrı'nın Ölümü Teolojisi” dir. (The Death of God Theology)¹² Radikal teoloji, Tanrı'nın ölümü hareketinden ortaya çıkmış olsa da yalnızca bu hareketle sınırlı görülmemelidir.”¹³ Bu teoloji, Tanrı'nın Ölümü teolojisinden ve onun sonuçlarından çok daha derindir. Daha geniş bir bakış açısıyla, liberal teolojinin içinden çıkan çeşitli radikal teolojilerin varlığını görebiliriz. Bu radikal teolojiler arasında, ezilenlerin kurtuluşunu öne çıkaran Latin Amerika kurtuluş teolojileri ile feminist, siyah ve diğer azınlıklar ve ötekileştirilen halklar için radikal bir şekilde geliştirilen kurtuluş teolojileri sayılabilir. Bunun yanında Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne'un çalışmalarına dayanan, radikal yeni bir teoloji olan Süreç Teolojisi de bu gruba dahil edilebilir.¹⁴

¹⁰ Katherina Sarah Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity -Deconstruction, Materialism and Religious Practices-* (UK: Ashgate Publishing, 2015) 1.

¹¹ Robbins, *Radical Theology*, 310.

¹² Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 22.

¹³ Robbins, *Radical Theology*, 425.

¹⁴ Clayton Crockett, Jeffrey W. Robbins, “Background”, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018) 15.

Yalnızca Tanrı'nın Ölümü teologları değil, pek çok Hristiyan teolog çağımızın Hristiyanlık sonrası bir çağ olduğunu kabul eder. Fakat bu kabulden sonra teologların bu soruna ürettikleri cevaplar farklılık gösterir. Sözgelimi, Paul Tillich'in geleneksel Hristiyan simgelerinin korunması için bir korelasyon metodu önermesi, Karl Barth'ın Enkarnasyona dayanan tavizsiz vahiy teolojisi ve Rudolf Bultmann'ın modern insanın algısına anlamlı bir şekilde sunabilmek için Yeni Ahit'i mitlerinden arındırmayı teklif etmesi bu sorunu aşma çabasındaki çeşitli görüşler olarak görülebilir.

“Tanrı'nın Ölümü Teolojisi”nin dayandığı temel soru, Tanrı inancı olmadan Hristiyanlığın bir algılanma biçiminin mümkün olup olmadığıdır. Modern dünyada Hristiyan olmanın ve Hristiyan kalmanın anlamlı bir imkanını arayan bu teologlara göre, artık insanın sorunlarını çözücü ve boşlukları doldurucu olarak Tanrı'ya ihtiyaç kalmamıştır. Bu bağlamda, Hristiyan geleneğinin Tanrı'sı da ölmüştür ya da kaybolmuştur. Bu durum, kayıp, üzüntü ve şaşkınlık yaratmakla birlikte, kişi yine de kendini anlamlı bir konumda Hristiyan olarak adlandırmayı sürdürebilir.¹⁵

Tanrı'nın ölümü, farklı yazarlar tarafından modern toplumsal ve teolojik durum hakkında çeşitli fikirlerini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Ancak bu yazarların hepsinin ortak noktası, genel olarak Batı kültürünün ve özellikle Yahudi-Hristiyan geleneğinin derin bir "ideolojik krize" girdiği düşüncesidir. Günümüz koşullarında dini dil ve miras alınan geleneksel kavramlar eski anlamlarını yitirmiştir.¹⁶ Hristiyanlık için bugün, giderek artan şekilde sonraki nesillerin ilişki kurmadığı semboller aracılığıyla var olmaya devam etmesi söz konusudur. Asli günah, kurtuluş (redemption), kefareti gibi kavramlar artık günümüze yabancıdır.¹⁷ İncanın geleneksel formlarının, günümüz dünyası ile ilişkisi neredeyse yok olmuştur ve bu durum giderek artan bir şekilde devam etmektedir. Artık Hristiyan teolojisinin bu geleneksel biçimini koruma ve muhafaza çabasını sürdürmesi yalnızca günümüz dünyası ile bir ilgisi ve teması olmadan mümkün hale gelmiştir.

Hareket ile özdeşleşmiş ünlü teolog Thomas Altizer şöyle der: “Çağımızla ve mevcut durumumuzla buluşmayı seçen bir teoloji, öncelikle tarihin kaderini kabul etmelidir.”¹⁸ İlk olarak Tanrı'nın Ölümü'nün ne anlama geldiği ve teolojik önemi dikkate alınmalıdır.

¹⁵ Philipp David, “*The Death of God as a Turn to Radical Theology: Then and Now*”, Religions 15/8 (2024)

¹⁶ Robbins, “*Introduction*”, 15.

¹⁷ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 27.

¹⁸ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 26.

“Şunu fark etmeliyiz ki Tanrının ölümü tarihsel bir olaydır. Tanrı bizim zamanımızda, bizim evrenimizde, bizim varlığımızda öldü. Bu Tanrı ne putçuların, ne de yanlış inançların Tanrısıdır, aksine tarihi Hristiyan inancının Tanrısıdır.”¹⁹ Altizer’e göre bu tarihsel olaydan ve sonuçlarından kaçış mümkün değildir. Dolayısı ile çağdaş teologlar bunu anlamaya çalışmalı ve dahası bunu hoş bir şekilde karşılamalıdır.

Çağdaş bilim ve felsefe, geleneksel teoloji tarafından önerilen Tanrı kavramındaki temel eksiklikleri ortaya çıkarmıştır ve bu eksiklikler, zihinleri çağdaş kültür tarafından şekillendirilmiş insanlar için geleneksel Tanrı’yı anlamsız hale getirmiştir. Kutsal Kitap’ın ve din dilinin fazlasıyla insani ve efsanevi şeylere dayandığı keşfedilmiştir. Sonuç olarak, Tanrı kavramımızda radikal bir revizyonla giderilmediği sürece, Tanrı modern insan için anlamsız olmaya devam edecektir.

Radikal teolojinin kamuoyu üzerindeki etkisinin kısa ömürlü olmasının ve tam teşekküllü bir teoloji olarak sistemleşememesinin sebebinin, genelde bu hareketin toplumsallaşmayı başaramaması olduğu iddia edilir. Fazla akademik ve teorik özelliklerinden dolayı topluma ve insanların dindarlık duygusuna yansımayı başaramamış ve akademinin dışında hiçbir kurumda kendini kuramamıştır. Akademide dahi yalnız sesler olarak kalmışlar ve miraslarını sonraki nesile taşıyamamışlardır. Sonuç olarak, Tanrı’nın Ölümü teologları kamuoyundan sürülmüş, sesleri susturulmuştur. Ancak geleneksel din adamları kurumlar, kitleler için ilahi olanı günlük hayata taşımaya devam etmeyi sürekli olarak başarmışlardır.

Ancak bu eleştiri, bazı radikal teologlarca kabul edilmez. Jeffrey W. Robbins’a göre Radikal teoloji kesinlikle hayattadır ve başarısız olmamıştır. “Tanımlanabilir bir soyağacı ve ayırt edilebilir bir düşünce geleneği olarak asla ölmedi.”²⁰ der. Ona göre, hatalı olan şey, Radikal Teolojiyi yalnızca 1960’ların Tanrı’nın Ölümü Hareketi olarak okumaktır. Bu hareket kısmen etkisini yitirmiş olsa da gündeme getirdiği önemli sorular, örneğin seküler bir toplumda Tanrı hakkında anlamlı şekilde konuşmaya nasıl devam edilebileceği gibi sorular hâlâ sorulmaya devam edilmektedir. Bunun yanında Tanrı’nın ölümü teolojisinden ortaya çıkan bir düşünce geleneği hem geleneğin sınırlarını zorlamaya hem de günümüz için oldukça yeni bağlamlar sunmaya devam etmektedir.

¹⁹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 26.

²⁰ Robbins, *Radical Theology*, 424- 427.

Ancak, Tanrı'nın Ölümü Teolojisinin bugün içinde bulunduğu durum pek iç açıcı değildir. Protestan kilisesi içinde ortodoks teoloji ve Evanjelizm, Tanrı'nın Ölümü Teolojisinin üzerinde üstünlük kurmuş durumdadır. Greenfield, *"An Introduction to Radical Theology"* adlı eserinde, günümüz Amerika'sında teolojik açıdan eğitilmiş kişilerin, geniş halk kitlelerine hitap etme konusunda, Evanjelizm ve ortodoksiye kıyasla eleştirel düşünceyi daha ikna edici ve makul bir alternatif olarak sunmada yetersiz kaldıklarını vurgular. "Bunun bir sebebi de kilisenin inananların felsefede ya da Kutsal Kitap okumalarında yeni eleştirel düşünme yollarına sahip olsalar bile hâlâ Hristiyanlığın ve Kilisenin içinde olduğuna ikna etmede başarılı olmalarıdır" der. Ancak yazara göre, kilise ve pek çok geleneksel kurum yeni eleştirel düşünme biçimlerinin gücünü ya anlamamakta ya da hafife almaktadır. Kilise, eleştirel düşünceyi kendi içinde evcilleştirip zararsız hale getirebileceğine inanarak hata yapmaktadır, çünkü bu düşünce biçimlerinin sonuçları görüldüğünden çok daha devrimcidir.²¹

Radikal teoloji çok çeşitli yönlerden ele alınabilecek bir fenomendir. Bir uçtan diğerine bu teolojiye katkı sağlayan tüm düşünürler tayfı çeşitli biçimlerine rağmen Tanrının ölümü kavramıyla ifade edilen belli başlı bir bakış açısını üretmek için bir araya gelmişlerdir.²² Ancak hepsinin ortak amacı bir anlamda dinin devam eden değerinin tanınmasıdır. Bu hareket tam teşekküllü bir teoloji olarak sistemleşmeye de bir eğilim ve ruh hali olarak 60'lı yıllarda Amerika'da bir süre teolojik gündemi ve pek çok fikir insanını etkilemiştir.²³

1.1. Tarihsel Arkaplan

Radikal Teolojinin kökenleri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı düşünürler, bu akımın temellerinin İngiliz deistlerine kadar uzandığını savunurken, bazıları ise 1770-1845 yılları arasındaki dönemi başlangıç olarak kabul etmektedir. Bu süreç, Almanya'da Kant ve Hegel'in modern felsefeyi şekillendirmesiyle birlikte, modern liberal teolojinin de ortaya çıktığı dönemdir. Bazı görüşlere göre ise Radikal Teoloji'nin kökeni yalnızca, bu kavramın modern anlamda kullanılmaya başlandığı tarih olan 1960'lara kadar geri

²¹ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 5.

²² Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 6.

²³ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 10.

götürülebilir.²⁴ 1960'lar dünya genelinde büyük kültürel değişimlerin yaşandığı, geleneksel değerlerin sorgulandığı ve özellikle genç nesillerin hayatın her alanında geleneksel olandan uzaklaştığı bir dönem olarak bilinir. Bu dönüşümden din de payına düşeni almış, geleneksel dini değerler yerini daha özgürlükçü ve sorgulayıcı yaklaşımlara bırakmaya başlamıştır.

Radikal teolojinin tarihsel arka planını daha iyi anlayabilmek için modern bilimin doğuşu, Aydınlanma felsefesi, modern bilimsel gelişmeler ve 19. yüzyılda ortaya çıkan çeşitli teolojik akımlar incelenmelidir. Bu süreç aynı zamanda insanın kutsallık ve anlam arayışındaki tarihsel yolculuğunu ve Tanrı kavramının geçirdiği dönüşümleri de ortaya koyacaktır.

1.1.1. Modern Bilimin Doğuşu ve Metafizik Devrim

16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa'da ortaya çıkan, gözlem ve matematiksel yöntemi esas kabul eden modern bilim, Aydınlanmanın da temelini oluşturmuş, insanı ve insan aklını merkeze alan yeni bir düşünce sisteminin doğmasına sebep olmuştur. Birçok bilim tarihçisi, modern bilimin ortaya çıkış sürecini hem yöntemsel hem de teorik olarak Kopernik (1473-1543) ile başlatır.²⁵ Kopernik, yaptığı gözlemler sonucunda, zamanının genel kozmolojik kabullerinin aksine, dünyanın hareket ettiğini ve evrenin merkezinde olmadığını ileri sürerek güneş merkezli evren teorisini ortaya atmıştır. Bu görüşü yalnızca döneminin bilim otoriteleri tarafından değil, aynı zamanda dini çevreler tarafından da büyük tepkiyle karşılanmıştır. Zira güneş merkezli evren teorisi, yalnızca Aristotelesçi doğa felsefesinin bazı ilkelerini çiğnemekle kalmamış daha da önemlisi Hristiyan teolojisinin bazı teolojik varsayımlarını çiğnemişti.²⁶ Dönemin Hristiyan teolojisine göre, dünyanın evrenin merkezinde olduğu, Kutsal Kitap tarafından da vaaz edilmiş bir gerçektir. Bu nedenle Kopernik devrimi yalnızca yeni bir kozmolojik model ortaya atmamış, aynı zamanda metafiziksel bir dönüşümün de başlangıcına sebep olmuştur. Bu yeni bakış açısı, insanın evrendeki konumu hakkında köklü bir değişimi de beraberinde

²⁴ Trevor Greenfield, *An Introduction to Radical Theology: The Death and Resurrection of God* (UK: O Books, 2006), 1-6

²⁵ Paolo Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, çev. Neşenur Domaniç (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2009) 239.

²⁶ Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West* (USA: Cambridge University Press, 1993) 324.

getirmiştir. Dolayısıyla on altıncı ve on yedinci yüzyıl bilimsel devrimi aynı zamanda büyük bir metafizik devrimdi.²⁷

Onu takip eden Galileo Galilei (1564-1642), teleskobu ile ayı gözlemleyerek, ayın yüzeyinin tıpkı dünyanın yüzeyine benzediğini ve onun gibi pürüzlü olduğunu keşfetmiştir. Onun bu gözlemi gök cisimlerinin, eski geleneklerin onlara atfettikleri gibi kusursuz ve mükemmel olmadığını, bunun yanında gökyüzünün statik ve değişmez bir yapıya sahip olduğu fikrinin yanlış olduğunu ortaya koymuştur.²⁸ Ayrıca, Jüpiter’in uydularını keşfederek, dünyanın evrenin merkezi olmadığını ve tüm gök cisimlerinin onun etrafında dönmediğini kanıtlamıştır. Bu bulgular, Kopernik’in güneş merkezli teorisini destekler niteliktedir.²⁹ Galileo, bu iddiaları nedeniyle Engizisyon tarafından yargılanmış ev hapsine mahkûm edilmiştir.³⁰ Ardından iddialarından vazgeçtiğini ilan etse de Aristotelesçi kozmolojinin temelleri hızla sarsılmaya başlamıştı.

Descartes (1596-1650)’ın modern bilimin gelişimine yaptığı en büyük katkı, şüphesiz evreni anlamak için tümüyle matematiksel ve mekanik bir sistem öne sürmesiydi. Descartes’e göre dünya ve içindeki her şey mekanik olup kuvvet yasalarıyla bağlı ve bu yasaların yönettiği büyük bir makine gibi işlev sürmekteydi.³¹ Aynı zamanda “Cogito, ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım) ilkesiyle, bilginin kaynağı olarak insan aklını merkeze alması ve böylece felsefeyi yeni bir temele dayandırmasıyla modern dönemin kurucu filozofu kabul edilmiştir.

Galileo ve Kopernik ile başlayıp Descartes ile devam eden modern bilimin doğuş süreci en doruk noktasına Isaac Newton (1643-1727) ile ulaşmıştır. Newton, 1687 yılında yayımlanan *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri (Principia Mathematica Philosophia Naturalis)* adlı eserinde, evrensel çekim ve hareket yasalarıyla modern fiziğin ve mekanik evren görüşünün temelini atarak, ölümünün ardından iki yüz yıl boyunca bilim tarihini derinden şekillendirmiştir.³²

Galileo, Descartes ve Newton gibi modern bilimin kurucularının hiçbirinin Tanrı’yı ortadan kaldırmak şeklinde bir çabaları ve kasıtları yoktu. Hiçbiri bildiğimiz anlamda

²⁷ Huff, *The Rise of Early Modern Science*, 322.

²⁸ Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 57.

²⁹ Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 89.

³⁰ Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 110.

³¹ James E. McClellan III – Harold Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, çev. Haydar Yalçın (Ankara: Arkadaş yayınevi, 2006) 285.

³² McClellan III – Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, 291.

ateist olarak isimlendirilemezlerdi. Terry Eagleton, Modern Avrupa dillerinde on yedinci yüzyıla kadar “ateizm” sözcüğüne rastlanmadığını ve sonrasında da böyle bir konunun gerçekten mümkün olup olmadığının sorgulandığını ifade eder. “Vaaz kürsülerinden lanetlenen ve yakılarak öldürülen çoğu sözde ateist aslında hiç de tanrıtanımaz değildi. İlk modern ateistler bu kavramın ortaya çıkışından bir yüzyıl sonra sahne aldı”³³ demiştir. Çoğu özel hayatlarında dindarca inançlara sahiptiler ve keşfettikleri bilimsel bulgular ile Kutsal Kitap’ın çelişmeyeceğine inanıyordu. Onlara göre doğa Tanrı’nın saygıyla okunması gereken bir kitabıydı.³⁴ Örnek olarak Newton, bir makine gibi işleyen evren tasarımına en büyük katkıyı yapmış olmasına rağmen, Tanrı’yı bu tablonun işleticisi olarak görmekteydi.³⁵ Bunun çarpıcı bir ifadesini Newton’un *Principia* adlı eserinde bulabiliriz. Newton, son tahlilde kozmostaki bu düzenin kaynağının yalnızca mekanik nedenler olamayacağını, bir tercihin söz konusu olduğunu ve yalnızca akıllı bir varlık ile bu sistemin ilerleyebileceğine vurgu yapar.³⁶

Yine bilimin toplumsal yararı hakkındaki ideolojik savlar, bilimsel devrimin temel özelliğidir.³⁷ Bu devrimin öncüleri, buluşlarının ancak insanlığa faydalı bir bağlam içerisinde kullanılacaksa değerli olacağını düşünmüşlerdir. Ancak keşfedilen bilimsel buluşlar, kaşiflerinin düşündüklerinin çok ötesinde etkilere sebep oldular.

Bilimsel devrimin en radikal sonuçlarından biri evrenin mekanikleşmesidir. Doğanın belli yasalara göre işleyen bir mekanizma olduğu fikri, bu yasalar ve sistemler biliniirse evrenin gizemlerinin çözülebileceğini vaat eder.³⁸ Mekanik evren tasavvuru sonucu evreni koca bir makine olarak gören Batı düşüncesi, deney ve gözlem yoluyla onun mekanizasyonunu çözebileceğini varsaymıştır. Bu gelişmeler, teolojik evren görüşünün terk edildiği ve sebep- sonuç ilişkisine sahip doğa yasalarının ön plana çıktığı bir dönemin başlangıcı olmuştur.³⁹ Böylece bu mekanikleşme, metafizik dünya görüşünde ve Tanrı’nın evrenin gizemlerini açıklama rolünde kökten bir değişime yol açmıştır. Başlangıçta bu amaçlanmamış olsa da yeni galaksilerin, yeni kıtaların ve dünyanın işleyişinin keşfi,

³³ Terry, Eagleton, *Tanrının Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 21.

³⁴ Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 48.

³⁵ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997) 61.

³⁶ Rossi, *Modern Bilimin Doğuşu*, 245.

³⁷ McClellan III – Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, 238.

³⁸ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 60.

³⁹ Kasım Küçükcalp – Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi – Felsefesi Temelleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019) 25-26.

evreni bilinemez ve gizemli olmaktan çıkarmıştır. Modern bilim, Max Weber’in ifadesiyle “dünyanın büyüünün bozulduğu”, sırlarının çözülüp nasıl çalıştığının ortaya konduğu bir dönemi başlatmış ve Tanrı’nın bu dünyanın işleyişi için sebep ve açıklama olma rolüne son vermiştir.

1.1.2. Aydınlanma

Klasik kozmolojinin çöküşüne paralel olarak, geçmişten kopma iddiasında olan modern felsefe anlayışı, Aydınlanma düşüncesinin doğmasına zemin hazırlamıştır.⁴⁰ Modern bilgi anlayışı temelinde yükselen ve 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa’da şekillenen Aydınlanma hareketi, geleneksel otoriteleri sorgulamış ve insan aklı ile bilimsel yöntemlerin rehberliğinde toplumların daima gelişeceğini savunmuştur.

Bu hareketin temel amacı, Aydınlanma düşünürlerince insanları köleleştirici olduğu düşünülen eski düzenden kurtararak, yine esasta iyi ve özgürleştirici olduğu kabul edilen aklın düzenine sokmaktır.⁴¹ Aydınlanmanın baskın karakteri olarak, rasyonalizm ve her türlü zincirinden kurtulmuş akıl vurgusu ön plana çıkar. Bu dönem, kimi zaman “Akıl Çağı” veya “Akılcılık Çağı” olarak da isimlendirilir. Bu hareketi bir anlamda ayırt edici kılan unsur, akıl kavramına duyulan bu naif ve koşulsuz güvendir. Aydınlanma düşünürlerine göre akıl, insanları bir zamanlar malul oldukları bütün sorunlardan kurtarabilir, sonsuz barışa, adil bir yönetime ve eksiksiz bir topluma götürebilirdi.⁴²

Aydınlanma düşüncesinin genel olarak üç temel karakter unsurundan bahsedilebilir; Tüm dini otoritelere karşı çıkması, siyasi ve ahlaki alanlarda özgürleştirici düşünceleri savunması ve modern bilimsel yöntemlerle doğadan elde edilen bilgileri ve teknolojiyi insanların refahını arttırmak için kullanmak istemesidir.⁴³

Aydınlanma düşüncesinin ruhunu en iyi yansıtan ifadelerden biri “Sapere aude!” yani “Bilmeye cesaret et.” sloganıdır.⁴⁴ Bu ifade, 18. yüzyıl Avrupa Aydınlanması’nın, kendisini reşit olma, yetişkinlik ve insanlığın gelişimiyle özdeşleştiren anlayışını simgelemektedir. Yine, dönemin ayırt edici özelliklerinden biri bilimsel ve teknolojik

⁴⁰ Küçükcalp – Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 144.

⁴¹ Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 14.

⁴² Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 37.

⁴³ Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir*, çev. Mehmet Barış Albayrak (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022) 10.

⁴⁴ Kant, *Aydınlanma Nedir*, 28.

gelişmeler ile kuvvetlenen bir iyimserlik havasıydı. Aydınlanma düşünürlerine göre, bütün insani kazanımlar bilimdeki ve teknolojiye bu maddi gelişmelere ve bilgidaki bu birikimselliğe bağlı olarak ilerleyecekti. Aklın kullanılması insanları daha ahlaklı, daha uygar ve mutlu bir yaşantıya kavuşturacaktı.⁴⁵

Aydınlanma düşüncesini belirleyen başat temalardan biri, özellikle Hristiyanlık bağlamında şekillenen din eleştirisidir. Her ne kadar Aydınlanma düşünürlerinin temel hedefi Tanrı'nın varlığı değil, büyük ölçüde ruhban sınıfı ve kurumsal din anlayışı olsa da doğalcı ve materyalist yaklaşımın bir sonucu olarak ateist bir paradigmayı da içerdiği söylenebilir.⁴⁶ Kurumsal din, toplumsal gerilemenin ve bireysel mutsuzluğun temel nedenlerinden biri olarak görülmüştür.

Aydınlanma düşüncesinin önde önemli isimlerinden biri olan Immanuel Kant (1724-1804), *Aydınlanma Nedir? (Was ist Aufklärung?)* adlı eserinde Aydınlanma'yı, insanın kendi aklını kullanma cesareti olarak tanımlar. Kant'a göre insanlar ergin olmama durumuna bütünüyle kendi hataları nedeniyle düşmüşlerdir. İnsanların kendi akıllarını kullanmaya cesaret etmeleri aydınlanmanın ilk adımını oluşturur. "Aydınlanma insanın kendi suçuyla düştüğü ergin olmayıştan kurtulmasıdır. Ergin olmayış ise kişinin kendi aklını başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanamayışıdır."⁴⁷

Kant insan zihninin sınırlarını belirlemek ister. Başlığında eleştiri kavramı yer alan üç ana eserinde genel olarak insan zihninin hangi sınırlara kadar kesin bilgi sahibi olabildiğini inceleyip, sınırlarını çizer. Ancak o, bu sınırların ötesinde yer alanların konuşulamayacağını söylemez.⁴⁸ Esasında Kant'a göre Tanrı'nın varlığı akıl yoluyla ne kanıtlanabilir ne de çürütülebilirdi. Bu yüzden ona göre, dinin kaynağı spekülasyon değil, ahlaki pratikti.⁴⁹ Kant'ın insan zihni ile ilgili var olan tartışmalara bıraktığı en güçlü etki muhtemelen nedenselliği doğaya dahil eden şeyin zihin olduğunu iddia etmesiydi. Kant'a göre, insan varlığı hiçbir şeyi zihnin sürecinden geçmeden olduğu gibi algılamayla deneyimleyemez. Zaman ve mekân dışsal gerçeklikte insan zihninin yapısında var olan konseptlerdir. Nihai gerçeklik zamanın ve mekânın ötesine uzandığı için insan onu

⁴⁵ Küçükcalp – Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 159.

⁴⁶ Küçükcalp – Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 149.

⁴⁷ Kant, *Aydınlanma Nedir*, 28.

⁴⁸ Eco, "Kant'ın Düşüncesi", 194.

⁴⁹ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 37.

algılayamaz. Biz gerçekliği neden ve sonuç aracılığıyla kurgularız.⁵⁰ Bunun yanında Kant, düşünme ve yasaları konusundaki düşüncelerin merkezine, bilinen nesne yerine bilen özneyi konumlandırmayı önerirken de Kopernik'in astronomi alanında yaptığı devrimle kıyaslanacak kadar önemli bir felsefi devrim yarattığının bilincindedir.⁵¹

Bir yandan da bilimsel dünya görüşü ile Kutsal Kitap dogmaları arasındaki gözle görülen çelişkinin tartışmaları gittikçe güçlenmeye başladı. 1859'da Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yayınlaması tartışmaya muhtemelen en şiddetli etkiyi yaptı. İnsanoğlunun, Eski Ahit yaratılış hikayesinde anlatıldığı gibi cennetten düşmüş ve Tanrı tarafından onun suretinde yaratılmış özel bir varlık türü olmadığını, evrimin işleyen mekanizması sonucu tıpkı diğer hayvanalar gibi tek bir ortak atadan türedikleri görüşü devrimsel bir görüştü. Evrenin ve insanın kökenine dair bilimsel gelişmeler, eski dünya görüşünün yerini bilimsel bakış açısına bırakması, kişilerin hayata bakışında geleneksel olanın etkisinin azalmaya başlaması ile modern dönem “katı olan her şeyin buharlaştığı” bir dönem olarak kabul edilebilir. Bunun yanında insanın kendisini aşan bir amaç tarafından belirlenmiş olduğu fikrinin terkedilmesi kendi kaderini kendi tayin eden bir insan anlayışına vücut vermek suretiyle modern özgürlük düşüncesini doğurmuştur ve modern Batı düşüncesi, insan merkezli ve en temelde hümanist bir yapıya kavuşmuştur.⁵² Bütün bu gelişmeler radikal teolojinin ortaya çıkışında bir köşe taşı olarak tarihsel arka plan rolü üstlenmişlerdir.

1.1.3. Liberal Teoloji

Takip eden tarihsel süreçte (19. Yüzyıl) Aydınlanma düşüncesi ve bilimsel gelişmelerin ve modern felsefenin etkisiyle şekillenen bir düşünce olarak Liberal Hristiyanlık akımı şekillenmiştir. Bu hareket Aydınlanma eleştirileri bağlamında Hristiyanlığı revize etmek ve modern bilim anlayışı ile uyumlu hale getirmek için yaratıcı bir entelektüel tepki olarak başladı. Bir anlamda modernizm ile Hristiyanlık arasında bir uzlaşma arayışı olarak yorumlanan bu akımın kurucuları arasında Albrecht Ritschl, Friedrich Schleiermacher gibi isimler yer alır. Bu akımın temel özelliği Hristiyanlığı, insanın düşünce özgürlüğü,

⁵⁰ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 37.

⁵¹ Umberto Eco, “Kant’ın Düşüncesi” çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi 5/Aydınlanmadan Kant ve Hegel’e*, ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022) 191.

⁵² Küçükcalp – Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 27.

içsel deneyimleri ve ahlaki değerleri bağlamında ele almış olmasıdır. Kendi amaçlarını Hristiyanlığın özüne ulaşma çabası olarak görürler. Bazı çevrelerce ise bu akım çağdaş kültüre ve aklın özerkliğine olan bu bağlılığından dolayı kendi sesinin olmamasıyla eleştirilir.⁵³

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), bir teolog- filozof olarak dinin temelini kişisel deneyim ve duygu olarak tanımlamıştır. O, duygu kelimesini gündelik dildeki anlamında ziyade deruni tecrübenin dışsal boyutuna işaret edecek şekilde kullanılır.⁵⁴ Schleiermacher'a göre dinin temeli olan bu duygu ise, insan ve alem arasındaki birlik ve bütünlük hissidir. Bu duygunun da en temel özelliği mutlak bağlılık hissidir. Yalnızca bu duygu yoluyla Tanrı insana kendisini açar.⁵⁵ Dolayısıyla dinin temelini oluşturan bu mutlak bağımlılık hissi yetisi sayesinde insan alemin aşkın düzenini tecrübe ederek, Tanrısal olana ulaşabilir. Görüldüğü gibi onun teolojisinde Tanrı'nın varlığı rasyonel bir yolla değil içsel bir bilinç hali ile deneyimlenir. Dindarlık bilimsel yahut teolojik bilgi ile özdeşleştirilemez. Din, bilgi ve ahlaktan farklı bir duygudur. Schleiermacher'a göre dinin üzerindeki tüm ahlaki, metafizikçi ve tabiatçı yorumlardan kurtulması gerekir. Çünkü din metafiziğin yaptığı gibi alemleri belirleme girişimi değildir.⁵⁶ Onun dini kurumlardan ve öğretilerden bağımsız olarak dini ele alması yine dinin ve teolojinin kaynağı olarak vahyin ve kutsal kitabın otoritesini değil de insanın duygusu ve dini tecrübesini ileri sürmesi, Batı din anlayışında adeta bir devrim yapmıştır. Bir anlamda Schleiermacher, insan etkisinin ötesindeki tanrılar tarafından yönetilen bir dünyanın ortasında insanı teolojik gerçeğin ölçüsü yaparak Protagorasçı bir adım atmıştır.⁵⁷ Bu düşünce aynı zamanda sonra gelen radikal düşünürlerinde Tanrı kavramını tamamen öznel bir unsur olarak kabul etmelerinde etkili olmuştur.

Liberal Hristiyanlığın gelişiminde öne çıkan isimlerden biri Albert Ritschl'di (1822-1889). O kadar öne çıkmıştı ki erken dönem yorumcuları Liberalizm'den Ritschlian Teolojisi olarak bahsediyorlardı.⁵⁸ Dinin gerçek işlevini ve Hristiyan teolojisinin temelini ahlak olarak vurgulayarak kiliseyi ve dogmatik inançları en çok da

⁵³ Robbins, *Radical Theology*, 56.

⁵⁴ Cenani Kuvancı, "Friedrich Schleiermacher'a Göre Din", *Felsefe Dünyası* 57/1 (2013), 115.

⁵⁵ Kuvancı, "Friedrich Schleiermacher'a Göre Din", 121.

⁵⁶ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, çev. Richard Crouter (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 102.

⁵⁷ Restivo, *Society and the Death of God*, 30.

⁵⁸ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 71.

enkarnasyonel teolojiyi geri plana atmıştır. Onun temel teolojik ilgisi Tarihsel İsa ve onun etik öğretileriydi.

Tarihsel eleştiri yöntemiyle Kutsal Kitap'ın incelemeye tabi tutulduğu bir zamanda David Friedrich Strauss (1808-1874), İncillerde var olan İsa'nın yaşamına dair anlatıların mitolojik birer anlatı olarak ele alınıp okunması gerektiğini önermiştir.

Adolf Von Harnack (1851-1930), Ritschl'in izinden giderek enkarnasyonel teolojiyi reddetmiştir. Tarihsel eleştiri metodunu kullanarak Hristiyanlığın özünün "Tanrı'nın Krallığı'na inanç, sevgi emri ve insan ruhunun sonsuz değeri" olduğunu söylemiştir.⁵⁹

Yeni Ahit'ten Pavlus'un Mektuplarını ve Yuhanna İncil'ini geri plana atıp, yalnızca Sinoptik İncilleri kabul eder ve Tanrı'nın krallığı, İsa Mesih gibi inançlarını bunlar üzerine inşa eder. Kilise kurumunun ve dogmalarının Sinoptik İncillerde yer almadığını belirtir ve bu kurumları Hristiyanlığın Helenizasyonu olarak niteler. O, Tarihsel İsa'ya ve onun mesajının orijinal haline dönmeyi amaçlar. Tanrının krallığını manevi bir durum olarak bireylerin kalbindeki Tanrı'nın yönetimi olarak tanımlamaktadır. Harnack, evrensel günah, kefarete ve enkarnasyon gibi doktrinlerin Yeni Ahit'in özünde olmadığını vurgular ve Hristiyanlığın bunlar gibi mitolojik düşüncelerden arındırılması gerektiğini düşünür.⁶⁰

Bu dönemde yine Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle İsa'nın kimliği ve İncil metnindeki İsa hakkında anlatılan olayların doğruluğunun sorgulanmaya başlanmasıyla, tarihsel gerçeklikte yaşamış İsa ile bağ kurma ve onu anlama çabalarının bir sonucu olarak Tarihsel İsa araştırmaları başlamıştır. İsa gerçekten geleneksel Hristiyan teolojisinin ve Yeni Ahit metnlerinin sunduğu gibi birisi miydi yoksa farklı bir figür müydü? Hristiyanlar Tarihsel İsa'ya mı Kozmik İsa Mesih'e mi odaklanmalıydı?⁶¹

Harnack, İsa anlayışını Sinoptik İnciller üzerine bina etmiştir. İsa'yı Tanrı'nın oğlu ve Evrensel Mesih gibi dogmatik kavramlardan ziyade ahlaki bir öğretmen ve insanlık için bir model olarak ele almıştır.⁶² Tarihsel İsa araştırmalarının en zirve noktalarından biri

⁵⁹ Beyzanur Aybakan, *Liberal Hristiyanlık ve Adolf Von Harnack* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019), ii

⁶⁰ Emir Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş* (Ankara: Elis Yayınları, 2006) 17.

⁶¹ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 70.

⁶² Mahmut Aydın, "Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülahazalar", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 5 (2001), 13.

olarak 1906 yılında yayınlanan Albert Schweitzer'ın (1875-1965) “*The Quest for the Historical Jesus*” adlı çığır açıcı kitabı kabul edilir. Schweitzer bu eserinde İsa'nın, Tanrı'nın Krallığı'nın gelmesinin an meselesi olduğuna inanan ve bu beklentisi gerçekleşmeyince, onun gelişini kolaylaştırmak için kendi yaşamını riske atan bir, birinci yüzyıl Yahudi'si olduğunu iddia eder. Zira onun döneminde apokaliptik düşünceye göre dindar kişilerin acı çekmesi dünyanın sonunu getiren bir aşama olarak düşünülmektedir.

⁶³ Schweitzer'e göre Tarihsel İsa modern insana tamamen uzak bir kültürel bağlamda yaşamıştı ve mesajı da kendi çağına ait eskatolojik bir mesajdı. Ancak Schweitzer'in bu kitaptaki temel tezi, Tarihsel İsa'ya ulaşma çabalarının teoloğun kendi toplumundan ve içinde bulunduğu şartlardan bağımsız olmadığıdır. Özetle, Tarihi İsa'ya ulaşma çabası başarısız olmaya mahkumdur çünkü bu çabalar nihayetinde araştırmacının kendi kültürel eğilimlerinden, önyargılarından ve varsayımlarından kaçamaz., İsa'nın biyografi yazarları tarihin derinliklerine baktılar ve orada yalnızca kendi yüzlerinin yansımasını gördüler. Tarihi İsa, on dokuzuncu yüzyıl Liberal'ine oldukça benziyordu. ⁶⁴

İsa Araştırmacılarının, İsa'nın mesajının aslının Tanrı'nın krallığına dair eskatolojik bir çağrı olduğunu keşfetmeleri ile birlikte Tarihi İsa'ya ulaşma ve onu mitolojiden arındırma çabaları bir ideal olarak güvenilmez hale geldi. Tarihsel eleştiri metodu, Yeni Ahit'in liberallerin varsaydığı gibi olmadığına dair bir görüş sağladı. Liberaller Tarihsel İsa dışında her şeyi reddetti, ancak tarihsel İsa ve mesajının nihayetinde ahlaki bir yönlendirme veya ruhsal kurtuluş sunamayacak kadar uzak olduğunu gördü. ⁶⁵ Nihayetinde I. Dünya Savaşı'nın sonunda Liberal Protestan teoloji etkisini ve gücünü kaybetmeye başladı. Neo-ortodoks teolojinin ortaya çıkıp güç kazanması ve Liberal teolojiye getirdikleri eleştiriler ile Liberal Teoloji gerilemiştir. ⁶⁶

1.1.4. Materyalist Din Eleştirisi

19. yüzyılda, modern bilim ve tarihsel eleştiri yöntemleri, kutsal metinlerin ve dini öğretilerin yeniden incelenmesine yol açtı. Bu yüzyılda ateizm ve dini şüphe, genel olarak kültürel manzaranın merkezi ve kaçınılmaz bir özelliği haline geldi. Hristiyan dünyasının

⁶³ Aydın, *Tarihsel İsa Araştırmaları*, 15.

⁶⁴ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 72.

⁶⁵ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 73.

⁶⁶ Aybakan, *Liberal Hristiyanlık ve Adolf von Harnack*, i

içinden büyük din eleştirmenleri, teorilerini geliştirdiler. Sigmund Freud (1856 – 1939) dini çocuksu bir nevroz olarak tanımladı. Ludwig Feuerbach (1804 – 1872), dinin insanlığın en iyi niteliklerinin dışsallaştırılması ve yansıtılması olduğunu ve teolojinin sırrının antropoloji olduğunu iddia etti. Karl Marx (1818– 1883) ise bu nedenle, gökyüzünün – yani dinin ve teolojinin – eleştirisinin artık olabileceği kadar ileri gittiğini ve şimdi yeryüzünün – hukukun ve siyasetin – eleştirisine dönülmesi gerektiğini savundu. Aynı yüzyılda Friedrich Nietzsche, “Deli” hikâyesiyle Tanrı’nın ölümünü ilan etti.”⁶⁷

Materyalist din eleştirisi, Ludwig Feuerbach’ın (1804-1872) Tanrı’yı insanın bir yansıması olarak tanımlamasıyla başlar. 1841 yılında yayımladığı “*Hristiyanlığın Özü*” adlı eserinde, dinin bir tür öz yabancılaşma olduğu fikrini işlemiştir. Feuerbach’a göre Tanrı fikri, tamamıyla insanın kendi özlemleri, istekleri ve korkularının bir yansımasıdır. Ona göre insanın bilgisi yalnızca kendi özünü içerir ve Tanrı’nın niteliği, insanın özsel niteliğinden başka bir şey değildir.⁶⁸ Dinin tüm tarihsel süreçlerinde insan aslında kendisine, yani kendi özüne tapmaktadır.⁶⁹

Feuerbach, Schleiermacher’in “dinin özü duygudur” fikrini alıp bunu daha ileri bir noktaya taşımıştır. Tanrının sıfatları, aslında insanın sahip olmak istediği en iyi sıfatlardır. “Sen Tanrı’nın bilge ve iyiliksever bir varlık olduğuna inanıyorsun, çünkü kendinde iyilikten ve anlayıştan daha üstün bir şey bilmiyorsun” der.⁷⁰ Feuerbach’a göre, Tanrı hakkında konuştuğumuzda aslında yalnızca yüksek sesle insan hakkında konuşmuş oluruz. İnsanlığa dair iyi ve güzel bildiğimiz her ne varsa, onu Tanrı adı altında bir yabancıya atfederek kendimize yabancılaştığımızı savunur.

Feuerbach, “Tanrı’nın özü, insanın özüdür” diyerek, dinin aslında kılıp değiştirmiş bir antropoloji olduğunu ileri sürer. “Tanrının nitelikleri – iyilik, adalet, merhamet – tamamen saf insani belirlenimlerdir.”⁷¹ İnsanlar kendi niteliklerini Tanrı’ya yansıtırlar. Bu teori, aslında antik Yunan filozofu Xenophanes’e (ö. MÖ 475) kadar uzanan çok eski bir düşüncedir. Feuerbach’ın bu görüşleri, Tanrı’nın bir insan projeksiyonu olduğu ve teolojinin büyük ölçüde antropoloji olduğu fikrini ortaya koyarak, teolojinin geleneksel temellerini sarsmış ve daha radikal yaklaşımların doğmasına zemin hazırlamıştır.

⁶⁷ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 2.

⁶⁸ Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, çev: Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 55.

⁶⁹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, 16.

⁷⁰ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, 53.

⁷¹ Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, 61.

19. yüzyıl din eleştirmenlerinden biri olan Karl Marx (1818–1883), dini toplumsal bir fenomen ve yanlış bir bilinç hali olarak görüyordu. Onun dini halkın afyonu olarak tanımladığı en bilinen pasajı, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'ne Katkı* (*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*) adlı eserinin önsözünde yer alır:

“Dini sıkıntı, aynı zamanda gerçek sıkıntının ifadesi ve gerçek sıkıntıya karşı bir protestodur. Din, ezilen yaratığın iç çekişidir, kalpsiz bir dünyanın kalbidir, tıpkı ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi. Halkın afyonudur. Halkın yanıltıcı mutluluğu olarak dinin ortadan kaldırılması, gerçek mutlulukları için gereklidir.”⁷²

Bu pasajda Marx, dini yanıltıcı bir mutluluk olarak niteler. İnsanların, gerçek olmasa bile dine ve onun verdiği yatıştırıcı huzura ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Ancak ona göre, bu yapay ve yanıltıcı bilinç hali, gerçek mutluluğa ulaşmak önünde bir engeldir. Marx’a göre din, insanların gerçek yaşam koşullarını görmelerini engelleyen bir mekanizma olarak işlev görür. Ancak din sadece bireysel bir yanılsama değil, aynı zamanda egemen sınıfların çıkarlarına hizmet eden toplumsal bir baskı aracıdır. Ezilen sınıfların, maruz kaldıkları eşitsizliği ve sömürüyü kabullenmelerini ve geçiştirmelerini sağlayan bir pasifleştirme aracıdır.

Her ne kadar Feuerbach, Marx, Nietzsche gibi düşünürler genel anlamda birer din eleştirmeni sayılsalar da onların kavramları ve fikirleri, modernitenin geleneksel olana yönelik meydan okuması karşısında Tanrısal olanın yeniden düşünülmesine yol açmıştır. Bu süreç, daha sonra ortaya çıkacak olan Radikal Teolojinin temellerini atmıştır.⁷³

Özetle, modern bilimin doğuşundan Aydınlanma çağına kadar uzanan bu tarihsel süreç, Tanrı kavramının geleneksel anlamda giderek zayıfladığı ve bireysel, toplumsal ya da felsefi bağlamda yeniden yorumlandığı bir dönüşüm süreci olmuştur. Yukarıda özetlemeye çalıştığımız tüm bu tarihsel süreçler, Radikal Teoloji’ye giden yolda teolojik düşüncenin geçirdiği önemli evrimleri ve dönüm noktalarını sembolize etmektedir.

Kant, dinin rasyonel temellerini sorgularken Schleiermacher, dini bireysel deneyime indirgemiş; Feuerbach ve Marx, dinin insan kaynaklı olduğunu savunmuş; daha sonra ele alacağımız Nietzsche ise Tanrı’nın tamamen öldüğünü ilan etmiştir. 20. yüzyılda Radikal

⁷² Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, çev. Joseph O'Malley (UK: Oxford University Press, 1970)

⁷³ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 1.

Teologlar ve Thomas Altizer, bu düşünceleri kendi teolojik çerçevelerinde yeniden ele alarak Tanrı'nın Ölümü Teolojisi'ni geliştirmişlerdir. Bu tarihsel süreç, modern dünyada Tanrı'nın ve dinin hakikatini ve anlamını sorgulayan bir düşünce mirası bırakmış ve bu miras günümüz felsefi ve teolojik tartışmalarında yankı bulmaya devam etmektedir.

1.2. Radikal Teoloji'nin Öncüleri

Bu başlıkta sırasıyla Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Paul Tillich, Rudolf Bultmann ve Dietrich Bonhoeffer ele alınacaktır. Her bir düşünürün fikirleri ve teolojiye olan katkıları son derece geniş bir çerçevede incelenebilir. Ancak konunun sınırlarını koruyabilmek adına, yalnızca Radikal Teolojiye ilham olmuş yönleri ve fikirleri ile değerlendirileceklerdir.

Radikal teologlar, kendilerinden önceki ve çağdaş pek çok filozof ve teoloğun fikirlerinden beslenerek düşüncelerini geliştirmişlerdir. Bu bağlamda George Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger ve Karl Barth Radikal Teologlar üzerinde dolaylı ya da doğrudan etkisi olan önemli isimler arasında yer alır. Onları Tanrı'nın Ölümü teolojisinin gelişiminde etkili olmuş düşünsel arka planın temel taşları olarak anabiliriz. Özellikle Radikal teolojinin Thomas Altizer, Paul van Buren, Bonhoeffer ve William Hamilton gibi figürlerinin teolojik yolculuklarının erken dönemlerinde Karl Barth'ın etkisi altında olduklarını görebiliriz.

İsviçreli ünlü teolog Karl Barth (1886-1968) ilk olarak, I. Dünya Savaşı'nın ardından, modern liberal teolojinin iflasını ve Kutsal Kitap araştırmasının tarihsel eleştirel yönteminin yetersizliğini ilan ederek teolojik sahneye çıktı.⁷⁴ Barth, yirminci yüzyılın ilk yarısı boyunca baskın teolojik ses olarak kırk yıl boyunca teolojiye hâkim olacak bir paradigma geliştirdi. Özellikle *“Romalılara Mektup”* adlı eserinin etkisi çok geniş oldu. Onun asıl amacı teolojik spekülasyonlardan arınmak ve odağı insanlıktan uzaklaştırıp Tanrı'ya geri döndürmektir. Barth, Tanrı'nın farklılığı ve aşkınlığı fikirlerini vurgulamayı tercih etti. Vahiy yolunun gerçek bilgiye giden yol olduğunu ilan etti ve bunun yalnızca Enkarnasyon ve İncil'de bulunduğunu savundu. Teolojik açıdan bir muhafazakâr olan Karl Barth'ın Radikal teologların zihninde bir kıvılcım yaratması aslında tuhaf belki de ironik olarak kabul edilebilir. Yine de onun diyalektik görüşleri Tanrı'nın farklılığını o

⁷⁴ Robbins, *Radical Theology*, 70.

kadar vurguladı ki bazıları şüphelerini dile getirmeye başladı.⁷⁵ Barth'ın tanımladığı gibi, Hristiyan teolojisinin görevi, vahiy teolojisi aracılığıyla Hristiyan mesajının farklılığını yeniden kazanmak ve netleştirmektir.

Yirminci yüzyıl Protestan düşüncesinde Paul Tillich ve Rudolf Bultmann gibi şahsiyetlerin ön plana çıktığı nokta burasıdır.⁷⁶ Her ikisi de Barth'ın modernitenin çöküşünden sonra teolojinin görevini yeniden düşünme çabalarında bir zamanlar onun ortağıydı, ancak ikisi de daha sonra Barth'ın çağdaş kültürün akımlarıyla tam olarak ilgilenmeyi reddetmesi nedeniyle ondan ayrılacaktı. Tillich ve Bultmann'ın başarmaya yardımcı olduğu şey, teolojik düşüncenin biçimsel doğasının radikal dönüşümüydü. Bu teolojik yenilikte dikkat çekici olan ve Barth'ın bunu yapmayı reddetmesinin nedeni, çağdaş kültür ve felsefenin dilinin ve varsayımlarının gündemini ve parametrelerini oluşturmaya izin vererek teolojinin azalan önemini kabul etmesidir.⁷⁷

Bonhoeffer, Bultmann ve Tillich'in teolojik gündemleri ise çok farklıydı ancak ortak bir noktayı paylaşıyorlardı. Her biri kendi yolunda öznel bir Hristiyanlığa ses veriyordu. Doğaüstü cömertliğe ve bağımlılığa dayanan bir din artık uygulanabilir değildi. “Dinsiz Hristiyanlığın” ortaya çıkışı kaçınılmaz değişikliklere yol açtı çünkü Tanrı'nın gerçekliği artık keşfedilmeyi değil, yaratılmayı bekliyordu.

1.2.1. Søren Kierkegaard (1813-1855)

19. yüzyılda Danimarka'da yaşamış bir düşünür olan Kierkegaard, iman ve Tanrı kavramları üzerine geliştirdiği anti-rasyonel ve radikal fikirleri ile tanınır. Bunun yanı sıra, insanın kendi varoluşunun anlamını kendisinin belirlediğini savunan varoluşçuluk düşüncesiyle Avrupa felsefesinde güçlü bir iz bırakmıştır. Onun düşünceleri, modern teolojinin oluşumu ve 20. Yy teolojisi üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Özelde ise kurumsallaşmış kilise ve Hristiyanlık eleştirileriyle Hristiyan teolojisi içinde farklı bir ses haline gelmiştir. Aynı zamanda, Tanrı'nın ölümü teolojisine ilham kaynağı olmuş ve Altizer tarafından tüm modern din düşünürlerinin en büyüğü olarak tanımlanmıştır.⁷⁸

⁷⁵ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 76.

⁷⁶ Robbins, *Radical Theology*, 72.

⁷⁷ Robbins, *Radical Theology*, 73.

⁷⁸ Thomas J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, ed. Lissa McCullough (USA: Suny Press, 2012) 3.

Kierkegaard'ı radikal teolojinin ve radikal teologların öncülerinden biri olarak görmemize sebep olan düşüncelerini iki başlık altında inceleyebiliriz. İlki öznel Tanrı anlayışıdır. Kierkegaard, Tanrı'yı geleneksel teolojik kabullerin dışında, nesnel ve dışsal bir varlık olarak değil, içsel ve öznel bir şekilde tasavvur eder. Ona göre Tanrı, nesnel ve rasyonel bir şekilde değil yalnızca bireysel deneyimler yani iman yoluyla bilinebilir.⁷⁹ Bu düşüncesi ile o, radikal teologların Tanrı'yı metafizik bir varlık olmaktan çok, insanın iç dünyasında kavranan bir gerçeklik olarak ele almasına öncülük etmiştir.

Tanrı'nın Ölümü teolojisine ilham kaynağı olduğu ikinci nokta, kurumsal din ve kilise eleştirisidir. Ona göre kilise, yozlaşmış bir kurum olarak Hristiyanlığın özünü kaybetmesine neden olmuştur. Hristiyanlığı kilisenin otoritesinden ve dogmalarından arındırarak, bireysel iman meselesine dönüştürmek gerektiğini savunur.

19. yy'da teoloji büyük ölçüde rasyonel bakış açısı ile ele alınıyordu. Bu bağlamda tüm varoluşu mantık çerçevesinde açıklamayı amaçlayan Hegel'in fikirleri revaçtaydı. Aydınlanma düşüncesinin bir karşıtı olarak Kierkegaard, Aydınlanma ile başlayan bilimsel- nesnel anlayışın tam tersine öznelliği ve içselliği öne çıkarmıştır. Kendi felsefi düşünce sistemi üzerinde Hegel' in etkisi oldukça geniş olmasına rağmen onunla farklı bağlamlarda doğrudan polemige girmekten çekinmez. Asıl amacı ise insan ve tanrı ilişkisini rasyonel bir temelden ziyade tutku ve sevgi kaynaklı bir temel üzerine inşa etmektir.

İlk olarak onun iman kavramı üzerine geliştirdiği düşüncelerine bakalım. Kierkegaard'a göre imanda nesnel kesinlik aranmaz. İman rasyonaliteyi ve aklın sınırlarını aşıp ötesine geçer. O, imanı “paradoks” kavramı ile tanımlar.⁸⁰ Ona göre paradokslar karşısında insan aklının yapabileceği tek şey ya onları toptan reddetmek ya da olduğu gibi kabul etmektir. Aynı şekilde din de sistematik düşüncelerden ve kurumlardan ziyade bireyin şahsi deneyimi ve yaşamıdır.⁸¹ Din duygusu kişinin düşüncesinden çok tutkusundan doğan, içine doğduğumuz bir şey olmaktan ziyade her bireyin içinde arayıp bulması gereken bir duygudur. Kierkegaard'ın birey merkezli bu vurgularının aksine Hegel, bireysel olan değil, evrensel ve rasyonel olanı ön planda tutar. Hegelci sistem bireyi göz ardı edip

⁷⁹ Soren Kierkegaard, *Tanrı'ya İhtiyaç Duymak*, çev. Zeynep Yeter (İstanbul: Fabula Kitap, 2016), 46.

⁸⁰ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 122.

⁸¹ Abdullah Pakoğlu ve Gülsüm Bütün, “Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi,” *International Social Sciences Studies Journal* 9/115 (2023), 8609.

toplumu önceler ve gerekirse topluluk adına bireyden vazgeçilebilir. Kierkegaard bunu yaşamın etiksel görünüşü olarak tanımlar. Hegelci düşüncede dışsal olanın içsel olana kıyasla daha üstün olduğu kabul edilir. Bu durum genellikle şu şekilde açıklanır: Çocuk içselliği temsil ederken, yetişkin dışsallığı simgeler. Dolayısıyla çocuk, dışsal unsurlar tarafından şekillendirilir.

“Buna karşın iman, içselliğin dışsallıktan yüce olduğu biçiminde bir paradokstur. O zaman yaşamın etiksel görünüşünde, bireyin görevi kendisini içselliğin belirleyiciliğinden yoksun bırakmak ve ona dışsalda bir ifade vermektir. Birey bunu yapmaktan kaçındıkça, duygu, ruhsal durum, vs.nin içsel belirleyicisinde kalma istedikçe ya da buna geri kaçtıkça, suç işlemektedir, bir ayartma durumundadır.

İmanın paradoksu ise dışsalla ölçülemeyen bir içsel olmasıdır.”⁸²

Kierkegaard’ın Hegel’e bir başka itirazı, herhangi bir sonlu varlığın Tanrı’yı algılayamayacağı noktasındadır. Tanrı ona göre tamamen sübjektif olup hiçbir şekilde objektif bir nesne değildir. Tanrı ile beşerin sonsuz başkalığı üzerine Kierkegaard’ın yaptığı ayrımın neticesinde Tanrı bilgi yoluyla değil yalnızca iman vasıtası ile kavranıp bilinebilir bir varlık haline gelir.⁸³ Rasyonel düzlemde kurulan hiçbir ilişki kişiyi Tanrı’ya ulaştıramaz.

Ona göre, Tanrı ile insan arasındaki bu aşılmaz fark ve dinin sübjektif yapıdaki bilgisinin objektiften farklı olarak kişiden kişiye aktarılamamasının zorluğu yalnızca bir iman sıçraması yöntemi ile aşılabılır. Kişi gözünü kapatır ve delilsiz bir iman atlayışı yaparak imanın irrasyonel alanına geçer. İman, rasyonel bir kanıt arayışıyla değil, kişinin kendisini bütünüyle Tanrı’ya teslim etmesiyle mümkündür.

Kierkegaard, kilise hiyerarşisine ve din adamlarının lüks içinde yaşarken insanlara fakirlik ve erdem vaaz eden din adamlarına ve piskoposlara sert eleştiriler getirir. Kiliseyi inananları zehirleyen zehir dolu bir binaya benzetir. Piskoposların ise Hıristiyan şehitlerin bedenlerini tuzlu küvetlerde saklayıp, kurbanlık miraslarından geçindiklerini, bu yönleri ile de yamyamlardan daha aşağı insanlar olduklarını yazar.⁸⁴

⁸² Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 122.

⁸³ Tanrı ile insan arasındaki ontolojik boşluğun modern Protestan düşüncesine yansımaları, Karl Barth’ın öncüsü olduğu Neo-ortodoks akımı tarafından güçlü bir şekilde savunulmuştur. Tanrı’nın tamamen başka olduğu ve sonsuz ötekiliği üzerine geliştirilen düşünceler, Kierkegaard’dan Barth’a uzanan bir çizgide şekillenmiştir. Bu bağlamda, Barth’ın radikal aşkın Tanrı anlayışına dair daha detaylı bilgi için bkz: Barth, Karl. *The Epistle to the Romans*. Çev. Edwyn C. Hoskyns. USA: Oxford University Press, 1968.

⁸⁴ Søren Kierkegaard, *Attack Upon Christendom 1854-1855*, çev. Walter Lowrie (USA: Princeton University Press, 1946), 268.

Ona göre Kilise kurumsallaşarak Yeni Ahit'e ve Hristiyanlığın tarihsel köklerine ihanet etmiştir. Kilisenin temsil ettiği her şey Hristiyanlığın temsil etmesi gereken şeyden çok uzaktır.⁸⁵ Ayrıca kilise konum olarak kendisini Tanrı ile inanan arasında aracı bir konuma yerleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre "Niteliksel olarak kilise fikri devlet fikrinden farklı değildir. Zira kiliseye de birey ortak aracılık yoluyla girer."⁸⁶ Bu aracılık ise Kierkegaard'ın karşı olduğu bir dışsallıktır. Sakramentleri ikinci plana iterek, daha çok inanan ve Tanrı arasındaki doğrudan ilişkiyi ve içsel deneyimi ön plana çıkartmıştır. Bu düşüncelerinden dolayı bazı eleştirmenler onun kiliseyi dışarda bırakan özel bir din vaaz ettiğini öne sürmüşlerdir.

En ünlü eserlerinden biri olan "*Korku ve Titreme*", İbrahim'in bir iman şövalyesi olarak oğlunu kurban etmeye götürdüğü yolculuğu ele alarak, imanın etiksel ve evrenseli aşan manası üzerine yoğunlaşır. Ona göre, iman konusunda Hegel dolayısı ile etiksel sistem haklı ise İbrahim kesinlikle sınamadan başarısız olmuştur. Ancak Kierkegaard'a göre dini varoluş, etik alanını aşan üst bir varoluş boyutudur ve İbrahim'in sınanması Hegelci sistemin evrenselliğine sığmaz. Bireyin tekil olarak evrensel üstün olması saçmadır ancak ona göre iman tam olarak böyle bir paradoksu içerir. "İbrahim'in öyküsü etğin bir teleolojik askıya alınmasını içerir. O, tekil bir birey olarak, evrenselde daha yüce hale gelmiştir. Bu paradoks uzlaştırılmaz."⁸⁷ İbrahim etik karşısında suçludur ancak böylesi bir bakış açısında Kierkegaard'a göre Hegel'in İbrahim'i imanın atası olarak anma hakkı yoktur. "Evrenselde İbrahim katildir ve öyle kalacaktır" der.⁸⁸ Bu paradoksta üzüntü ve ıstırap verici olan yanı İbrahim'in kendisini anlaşılabilir hale getirmekteki acizliğidir. İman evrensel olanı, kendisini anlaşılabilir kılacak olanı, yani aracı terimi kaybetmiştir. "İman ancak budur ve bu değilse iman hiçbir zaman var olmamıştır zaten."⁸⁹ diyerek imanın anlaşılabilir bir şey olmadığını savunur. Ona göre iman kendisini evrensel taşıyamaz çünkü böyle bir durumda iman ortadan kalkar.

Kierkegaard'ın bir yandan Hegel'e diğer yandan kiliseye karşı yürüttüğü iki cepheli bu polemik, Altizer'ın onu "Hristiyanlığın ölüm çanını çalan kişi" olarak tanımlamasına yol

⁸⁵ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 52.

⁸⁶ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 128.

⁸⁷ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 118.

⁸⁸ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 128.

⁸⁹ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 135.

açmıştır.⁹⁰ Altizer, Kierkegaard'ın inançta öznelliği vurgulamasını, nesnelliğin diyalektik olarak olumsuzlanması olarak yorumlar.⁹¹ Ona göre, "Kierkegaard, Nietzsche'ye kadar Tanrı'ya kesin bir 'hayır' diyebilen tek düşünürdü. Ancak Kierkegaard, diyalektik bir düşünür olduğu için, onun Tanrı'ya 'Hayır'ı, aslında mutlak bir 'Evet'tir."⁹² Yani bu olumsuzlama aslında daha derin bir inanç anlayışını ve nihai bir eveti içerir.

Onun geleneksel kalıplardan sıyrılıp insanın bireyselliğine alan açması, Hegel'in diyalektik sistemini özümseyerek ve tersine çevirerek imanın içsel boyutuna vurgu yapması ve kurumsal Hristiyanlığa yönelik eleştirileri, Kierkegaard'ı Radikal Teolojinin öncülerinden biri haline getirmiştir.

Altizer ve diğer Radikal teologlar, Kierkegaard'ın bireysel inanca verdiği önem ve kurumsal din eleştirilerini kendi teolojik yaklaşımları için kullanmışlardır. Bu nedenle Kierkegaard, Tanrı'nın tamamen reddedildiği bir düşüncenin savunucusu olarak değil, Tanrı'nın geleneksel kavramsallaştırmadan uzaklaşıp bireysel ve içsel bir düzeyde yeniden anlam kazandığı bir teoloji anlayışının öncüsü olarak değerlendirilebilir.

1.2.2. Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Tanrı'nın ölümü denilince akla ilk gelen düşünür, din konusundaki sert görüşleri ve özellikle Hristiyanlığa getirdiği ciddi eleştirilerle tanınan Nietzsche'dir. Farklı bağlamlarda da olsa, tıpkı Kierkegaard gibi bireyci biri olarak tanımlanabilen Nietzsche, tamamen natüralist bir bakış açısıyla dinin kökenini insanların zayıflığına, doğada yetersiz kalmalarına ve başka bir dünya umutlarına bağlamıştır. Nietzsche'ye göre dinler, antik toplumlarda doğanın ve sebep-sonuç ilişkilerinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır. İnsanların henüz doğa yasaları hakkında hiçbir şey bilmedikleri dönemlerde doğa ve onun yansıması olan Tanrı, kavranılamaz, korku dolu ve gizemliydi.⁹³ Toplamlar geliştikçe Tanrı tasavvurları da buna ve zamana bağlı olarak gelişip evrensel bir form kazanmıştır. Bu farklılaşmanın seyrini Yahudi- Hristiyan tanrısının tarihteki gelişiminin izini sürerek anlatır.

⁹⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 25.

⁹¹ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 3.

⁹² Altizer, *The Call to Radical Theology*, 8.

⁹³ Friedrich Nietzsche, "*Nietzsche ve Dinsel Hayat*", çev. Ahmet Demirhan, Nietzsche ve Din, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 38.

Nietzsche'ye göre, ilkel toplumlardan modern toplumlara kadar dinlerin geçirdikleri tüm tarihsel süreçlerden başarıyla çıkabilmelerinin sebebi, aklın alt edilmesidir. Ona göre, "Tüm dinler aklın alt edilmesiyle varlık kazanmıştır. Belli şüphe dönemlerinde varlıkları tehlikeye girince bazı felsefi fikirleri kendi içlerine alıp yorumlayarak varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Bu da teoloji dediğimiz şeydir ve eski bir teolog hilesidir." ⁹⁴ Nietzsche'nin bu görüşlerine bakıldığında, her ne kadar Radikal Teolojinin öncüsü olarak kabul edilse de aralarında çok temel farklılıklar olduğu görülmektedir. Öncelikle Radikal Teoloji bir teolojidir ve bundan dolayı Nietzsche kadar radikal olamaz. Tıpkı onun ifade ettiği gibi, modern fikirleri içererek modern çağda Hıristiyan kalmanın bir çabasını temsil eder. Nietzsche ise dinin kendini zamana uyumlanma ve güncel kalma çabasının başarılı olmasını arzu etmez. Ona göre din, insanların ilerlemek için geride bırakmaları gereken bir düşünce sistemidir. Özellikle Hıristiyanlık insanı tamamen ezip parçalamıştır. ⁹⁵ Nihayetinde Nietzsche, Hıristiyanlığın yok olup gideceğine inanmıştır. Nietzsche, ünlü "Tanrı öldü" sözünü ilk kez 1882'de *Şen Bilim (Die Fröhliche Wissenschaft)* adlı eserinde ortaya atmıştır. Bu kitap aynı zamanda onun din karşıtı görüşlerini en açık şekilde ortaya koyduğu eserdir. "Deli" adlı bölümde yer alan bu söz, geniş bağlamlarda Radikal Teoloji'ye ilham kaynağı olmuştur. Şöyle anlatır:

"Aydınlık bir sabah vakti, bir fener yakıp şehir merkezine koşarak durmadan "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!" diye bağırarak deli adamı hiç duydunuz mu? O an orada bulunanların çoğu Tanrı'ya inanmayanlardan oldukları için çok eğlendiler. Neden! Kayboldu mu? dedi biri. Bir çocuk gibi yolunu mu kaybetti? dedi bir diğeri. "Yoksa saklanıyor mu? Bizden mi korkuyor? Yolculuğa mı çıktı? Göç mü etti?" İnsanlar kahkahalarla bağırıyorlar, hepsi bir kargaşa içindeydi. Deli adam aralarına atladı ve bakışlarıyla sanki onları parçaladı. "Tanrı nereye gitti?" diye bağırıyor. "Size söyleyeceğim! Öldürdük onu, siz ve ben! Hepimiz onun katilleriyiz! Ama bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebildik? Bütün ufku silmek için bu süngeri kim tutuşturdu ki elimize? Yeryüzünü güneşinden ayırırken ne yapıyorduk ki bizler? Nereye gidiyor şimdi yeryüzü? Bizler nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Durmadan koşmuyor muyuz? Geriye, yana, öne, bütün yönler? Hâlâ yukarı ve aşağı var mı? Sonsuz hiçlikteymiş gibi başıboş dolaşmıyor muyuz? Boşluk üzerimize esmiyor mu? Daha da soğumadı mı? Gece sürekli olarak daha karanlık ve

⁹⁴ Nietzsche, "Nietzsche ve Dinsel Hayat", 37.

⁹⁵ Nietzsche, "Nietzsche ve Dinsel Hayat", 42.

daha karanlık gelmiyor mu? Sabahleyin fener yakmak zorunda kalmayacak mıyız? Tanrı'yı gömen mezar kazıcılarının gürültüsünü duymuyor muyuz? İlahi çürümenin kokusunu almıyor muyuz? Çünkü tanrılar bile çürür! Tanrı öldü! Tanrı öldü gitti! Ve biz onu öldürdük! Tüm katillerin en katili olarak kendimizi nasıl teselli edeceğiz? Dünyanın bugüne kadar sahip olduğu en kutsal ve en kudretli olan, bıçağımızın altında kan kaybından öldü, bu kanı kim temizleyecek bizden? Kendimizi hangi suyla temizleyebiliriz? Hangi kefaretləri, hangi kutsal oyunları tasarlamamız gerekecek? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Sadece buna layık görünmek için kendimiz Tanrı'lar olmak zorunda kalmayacak mıyız? Bundan daha büyük bir olay hiç olmadı, bizden sonra doğanların hepsi bugüne kadarki herhangi bir tarihten daha yüksek bir tarihe aittir!"

Burada deli adam sessizleşti ve dinleyicilerine tekrar baktı; onlar da sessizleştiler ve ona şaşkınlıkla bakıyorlardı. Sonunda fenerini yere fırlattı, fener kırıldı ve söndü. Ardından "Çok erken geldim," dedi, "Benim zamanım henüz gelmedi. Bu muazzam olay hâlâ yolda ve dolanıp duruyor, henüz insanların kulaklarına ulaşmadı. Şimşek ve gök gürültüsünün zamana ihtiyacı vardır, yıldızların ışığının zamana ihtiyacı vardır, eylemlerin bile yapıldıktan sonra görülmek ve duyulmak için zamana ihtiyacı vardır. Bu eylem, onlara henüz uzak en uzak yıldızdan bile daha uzak ve yine de bunu yaptılar!" Ayrıca deli adamın aynı gün farklı kiliselere girdiği ve orada requiem aeternam deo'sunu⁹⁶ okuduğu söylendi. Dışarı çıkarılıp hesap vermeye çağrıldığında, her zaman şu cevabı veriyordu: "Bu kiliseler şimdi eğer Tanrı'nın mezarları ve anıtları değillerse nedirler?"⁹⁷

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ifadesi, yeni bir tarihsel anın başlangıcını simgeler. Ancak burada, onun "Tanrı öldü" sözü ile ne kastettiği çeşitli yorumlara ve anlama çabalarına konu olmuştur. Kastedilen Tanrı'nın Hristiyan Tanrı'sı olduğu açıktır. Zira yine *Şen Bilim* kitabında şöyle der: "Son zamanlardaki en büyük hadise "Tanrı'nın ölmesi" Hristiyan tanrısına inancın inanılmaz oluşu, gölgesini Avrupa'nın üzerine vurmaya başladı bile."⁹⁸

Nietzsche'nin bir yorumcusu olan Heidegger (1889-1976), "Tanrı öldü" sözünü metafiziğin ölümü olarak yorumlar. "Duyuüstü dünya, artık etkin gücünden yoksundur.

⁹⁶ Tanrı'ya sonsuz huzur" veya "Tanrı'ya sonsuz bir dinlence" anlamına gelir. Genellikle ölümler için dua edilen bir Hristiyan geleneği ifadesidir. Bu ifade, özellikle ölen kişilerin ruhlarına barış ve huzur dilemek amacıyla kullanılır.

⁹⁷ Nietzsche, *Şen Bilim*, 130.

⁹⁸ Nietzsche, *Şen Bilim*, 211.

Artık hiçbir hayat bahsedemez. Metafizik, yani Nietzsche için Platonizm olarak anlaşılan Batı felsefesi sonuna ulaşmıştır. Bu şimdiye kadar ki en yüce değerlerin değersizleşmesidir.⁹⁹ Zira Hristiyan tanrısı ve inancının yok olmasıyla birlikte Hristiyan ahlakı ve yaşama anlam veren değerler de yok olmuştur. Ahlak, artık zeminsiz bir kanı olarak kalmıştır ve bu, aynı zamanda ahlak gibi çok temel bir toplumsal olgunun da krizi demektir.

Heidegger'e göre Nietzsche'nin yaptığı metafiziğin altüst edilmesidir. Burada metafizikten kasıt bir anlamda Batı felsefedir. O Nietzsche'yi metafiziğin sonunu getiren bir düşünür olarak görür. Ancak yine Heidegger'e göre metafiziğin ölmesinin bir sebebi de başından beri kaderinin bu olmasıdır.

Bazı düşünürler "Tanrı öldü" sözünü Nietzsche'nin Hristiyanlığa yönelik bir eleştirisi olarak alırken, bazıları da onun din eleştirisinin aslında dinin reddedilmesiyle değil, dönüşmesi ve yenilenmesiyle sonuçlanan olumlu bir durum olduğunu savunur. Bu bakış açısını benimseyenler, "*Böyle Buyurdu Zerdüşt*" ile "Yeni Ahit" arasında çok az farklılık olduğunu iddia eden, Zerdüşt ile İsa'nın arasında kimi benzerlikler bulan ve Zerdüşt'ü Hristiyan bir reformcu olarak anlamaya çalışan yorumlardır.¹⁰⁰ Nietzsche'yi mevcut Hristiyanlığa bir eleştiri olarak görenlere benzer şekilde, Thomas Altizer de Nietzsche'yi böyle yorumlamıştır. O, Nietzsche'yi hakiki İsa'yı ifşa eden yeni radikal Hristiyan görüşün bir peygamberi olarak ele alır.¹⁰¹ Altizer, Zerdüşt'ü "Radikal bir Hristiyanı İsa imgesi" olarak selamlar. Bununla birlikte teologların, Nietzsche'nin ebedi dönüş fikrine Kutsal Kitap'ın karşısı olarak muamele etmelerine ve Zerdüşt'ün Deccal olarak değerlendirilmesine itiraz eder.

Ancak Nietzsche'nin bir Hristiyan reformcusu olarak yorumlanmak istenmesine çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Brian D. Ingrassia, Altizer, Tanrı'nın ölümü teologlarının ve Heidegger'in yanıltığını düşünür.¹⁰² Onların Nietzsche'yi bu şekilde yorumlamaları, onun bir çürümüşlük olarak gördüğü Hristiyan alemine karşı, Hristiyanlığın özüne bir dönüş çağrısı yaptığına dair bir izlenim verir. Oysa Ingrassia, Nietzsche'nin eleştirilerinin

⁹⁹Martin Heidegger, "*Nietzsche ve Batı Metafiziği*", çev. Ahmet Demirhan, Nietzsche ve Din, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 65.

¹⁰⁰ Brian D. Ingrassia, "*Nietzsche ve Hristiyanlık*", çev. Ahmet Demirhan, Nietzsche ve Din, ed. Ahmet Demirhan (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002), 110.

¹⁰¹ Thomas Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (USA: The Westminster Press, 1966) 55.

¹⁰² Ingrassia, "*Nietzsche ve Hristiyanlık*", 111.

doğrudan Yeni Ahit Hıristiyanlığına dönük olduğunu düşünür.¹⁰³ Zerdüşt ile İsa arasında benzerlik bulanların aksine Nietzsche, İsa'nın mesajının saflığına dönüş çağrısına dair herhangi bir durumdan bahsetmez. Ingraffia'ya göre Heidegger de aynı şekilde Nietzsche'nin Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerini Platonizm'e yöneltir ve böylece yumuşatır. Onun yaptığı bir anlamda Hıristiyanlığı tartışmanın dışına atmaktır.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, hayata aslında sahip olmadığı bir anlam ve amaç yükleyerek nihilizmin ortaya çıkmasını engellemiştir. Ancak Tanrı'nın ölümüyle birlikte Batı kültürünün ahlaki temelleri de dayanaksız kalmıştır. Ahlak düşüncesi, en temel dayanağını kaybettiğinde kendisi de yok olmaya mahkûmdur. Dolayısıyla Tanrı'nın ölümü, modern insanın artık hayatı anlamlandırmak için Tanrı fikrinden yardım alamayacağı anlamına gelir. Tarih, belirli bir amaca doğru akamaz; çünkü amaç duygusunun kaynağı ortadan kalkmıştır.

Nietzsche'nin ateizmi, bazı düşünürler tarafından en tutarlı ateizm biçimi olarak yorumlanır. Bu ateizm, kişiyi nereye götürürse götürsün—hatta saçmalığa, nihilizme ve nihayetinde deliliğe sürüklese bile—takip edilmesi gereken bir ateizmdir. Nihayetinde, bu düşünce biçimi gerçekliğin nihai anlaşılmazlığına ve gerçeğin kendisinin mutlak yokluğuna sadıktır.¹⁰⁴

Nietzsche'ye göre, bir yandan Tanrı'dan vazgeçip, diğer yandan hiçbir değişiklik yokmuş gibi ahlaka tutunarak yaşamaya devam edemeyiz. Ahlakın zarar görmeden kalabileceğini sanmak boşunadır. Bu ölüm ve Tanrının dünyadan çekilmesi, modern medeniyet için tam anlamıyla bir değerler krizinin ve nihilizmin habercisidir. Ancak insanların çoğu, Tanrı'nın ölümünün ne kadar önemli neticeleri olduğunu idrak edemeyip, değişen bir şey yokmuş gibi yaşamaya devam ederler. Nietzsche'nin “Deli” hikayesinde ifade ettiği gibi “Bu muazzam olay hâlâ yolda ve dolanıp duruyor, henüz insanların kulaklarına ulaşmamıştır.”

Tanrı öldü; ancak bu gerçekten sevinçle karşılanacak bir haber midir? Nietzsche, modern medeniyetin krizlerine ve insanların bu durumu henüz algılayamamış olmalarına rağmen,

¹⁰³ Ingraffia, “*Nietzsche ve Hıristiyanlık*”, 117.

¹⁰⁴ Duane Armitage, *Heidegger and the Death of God: Between Plato and Nietzsche* (USA: Palgrave Macmillan, 2017). 46.

bu durumu sevinçle karşılar. Ona göre Tanrı'nın ölümü tarihte daha önce hiç yaşanmamış kadar özgür ve heyecan verici yeni bir zamanın potansiyellerini içinde barındırır.

Bununla birlikte, Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün insanlar için yeni olasılıklar taşıdığına ve yeni bir özgürlük dönemi getireceğine inanır. Hristiyanlığı aşmaktan, kendini aşmaktan ve üstün insandan bahseder. Tanrının ölümünün ardından yeni insan dışarıdan dayatılan her türlü kısıtlamayı reddedip kendi ahlak ve anlamını kendi oluşturabilir. Bu üstün insan, gerçeği olduğu gibi görüp kabul edebilir ve Tanrının ölümündeki olasılıkları keşfedebilir.

“Gerçekten, "Yaşlı Tanrı'nın öldüğü" haberini duyduğumuzda, biz filozoflar, "özgür ruhlar" sanki üzerimizde yeni bir şafak sökmüş gibi hissederiz; yüreğimiz şükranla, şaşkınlıkla, önseziyle, beklentiyle dolup taşar. Uzun bir süreden sonra nihayet ufuk bize tekrar açık görünür. Parlak olmasa bile uzun bir süre sonra gemilerimiz artık yeniden açılmaya cesaret edebilir, her türlü tehlike ile karşılaşmayı göze alabilir; bir kez daha bilgi aşığının gözüpekliğine izin veriliyor; deniz, denizimiz açılıyor gene; belki de şimdiye dek hiçbir zaman böyle bir "açık deniz" olmamıştır.¹⁰⁵

Nietzsche'nin burada kullandığı “açık deniz” metaforu, tanrının ölümünün sebep olacağı hem ürkütücü hem de heyecan verici bilinmeyen yeni dünyanın imkanlarını ifade eder. Netice olarak, “Tanrı öldü, tanrı ölü kalmaya devam ediyor. Tüm katillerden daha katil olan bizler kendimizi nasıl teselli edeceğiz.” Radikal Teoloji'nin sonraki nesilleri için bu soru tartışmanın temel dayanak noktasını oluşturur; Tanrı'nın ölümünün ilanı ile içinde hâlâ anlam olan Hristiyan müjdesini amaçlayan bir dünya görüşünü uzlaştırmanın imkânı.¹⁰⁶

1.2.3. Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)

Dietrich Bonhoeffer, asıl ününü Nazi Almanyası'nın son günlerinde bir toplama kampında Naziler tarafından idam edilmesinin ardından kazanmış bir Alman Lutherçi teologdur.¹⁰⁷ Hapishanede yazdığı teolojik metinleri ve mektupları içeren “*Letters And Papers From Prison*” (Hapishane Mektupları ve Yazıları) adlı eserinin ölümünden ardından yıllar sonra yayınlanması ile geniş bir ilgi toplamıştır. Bu eserde ele aldığı

¹⁰⁵ Nietzsche, *Şen Bilim*, 212.

¹⁰⁶ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 63.

¹⁰⁷ Robert Saler, “Dietrich Bonhoeffer”, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave macmillan, 2018), 83.

“Dinsiz Hıristiyanlık” ve “dünyanın reşit olması” kavramsallaştırmaları pek çok “Tanrının Ölümü” teoloğu tarafından benimsenip yorumlanmıştır. J. Robbins “En temelde, radikal teoloji, Dietrich Bonhoeffer'in hapisane hücresi yazılarından doğmuştur” der.¹⁰⁸ Düşüncelerinin yanı sıra hayatı ile de sonraki nesil teologlar ve çağdaş Protestan teolojisi üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır.

Bonhoeffer, akademik eğitimin başlarında Liberal Protestan teolojisinin etkisi altındaydı. Parlak bir öğrencilik hayatı sürdürdü. Bir süre Barcelona’da papazlık görevinde bulundu. Ardından 1930’da Berlin’e dönüp ilk tezi olan “*Eylem ve Varlık: Sistematik Teolojide Transandantal Felsefe ve Ontoloji’yi*” tamamladı. Tezini sunduktan sonra kendisine Berlin Üniversitesinde sistematik teoloji üzerine ders verme imkânı verildi.¹⁰⁹

Adolf von Harnack, ve Reinhold Seeburg gibi Berlin Üniversitesi’ndeki akıl hocalarının hepsi 19.yy Protestan liberalizm geleneklerine sıkı sıkıya bağlıyken Bonhoeffer, doktora tezi sırasında Karl Barth’ın teolojisine ilgi duymaya başladı. Bununla kısmen liberal gelenekten ayrılmaya başladığının sinyallerini veriyordu. 1931 yazında Bonn’a gitti ve Karl Barth ile tanıştı.¹¹⁰ Bu tanışıklığın sonucunda Barth’ın bir anlamda Bonhoeffer’a akıl hocalığı yapacağı, uzun yıllar sürecektir yakın bir dostluk kurmuş oldular.

Bonhoeffer’ın erken dönem eserlerindeki, özellikle *Discipleship* (Öğrencilik) ve *Life Together* (Birlikte Yaşam)’da teolojik kaygıları, modern dünyada İsa’yı takip ederek yaşamaya çalışmanın zorlukları etrafında şekillenmiştir. Tanık olduğu birinci ve ikinci dünya savaşları ve Almanya’da faşizmin yükselmesi onda insanlığın manevi ve ahlaki yönlerindeki belirgin çöküşe yönelik bir gündem oluşturmuştur. Ona göre bir Hıristiyan İsa’nın dağdaki vaazının doğrultusunda yaşamaya çabalamalıydı. Kutsal Kitap yorumunu ve Hıristiyan teolojisini özel bir apokaliptik yorumdan arındırmayı, bunun yerine daha çok Hıristiyan ahlakını toplumsal ilerleme ile uyumlu hale getirmeyi amaçlamıştır. İncil, Kristoloji ve teolojik yöntem gibi konulara yoğunlaştı. Ancak öğretim görevlisi olarak çalıştığı Berlin Üniversitesi’nin Nazilerin kontrolüne geçmesiyle akademik kariyeri bir anlamda sona erdi.¹¹¹ Bundan sonra uluslararası hareketlerde ekümenik çalışmalar gibi diğer ilgi alanlarına yöneldi. 1933’te Londra’da Almanca konuşan bir cemaatin pastörü

¹⁰⁸ Robbins, *Radical Theology*, 441.

¹⁰⁹ Dallas M. Roark, *Makers of the Modern Theological Mind: Dietrich Bonhoeffer* (Epub: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 1972), 26.

¹¹⁰ Roark, *Dietrich Bonhoeffer*, 26.

¹¹¹ Saler, “*Dietrich Bonhoeffer*”, 84.

olmak için Almanya'dan ayrıldı. Bu kararı Karl Barth tarafından bir mektubunda 'Sen bir Almansın... kilisenin evi yanıyor... Bir sonraki gemiyle görevinize dönmelisiniz" diyerek sert şekilde eleştirildi. ¹¹²

Ancak kendisi iki yıl kadar daha Londra'da kalmaya devam etti. İtirafçı Kilise'nin¹¹³ Alman Nazi yönetiminden yasadışı ve mümkün olduğu kadar uzak kalması için kurduğu ilahiyat okullarından birini yönetmesi için Almanya'ya çağrıldı.¹¹⁴ Bonhoeffer teklifi kabul etse de sonraki süreçte İtirafçı kilise ile ilgili, neredeyse hiçbir kilise yetkilisinin Nazi'lerin açık antisemitik eylemlerine tepki göstermemesi konusunda çeşitli hayal kırıklıkları yaşadı.¹¹⁵

Bonhoeffer, II. Dünya savaşındaki zorunlu askerlik hizmetinden daha fazla kaçamadığında, Alman Nazi rejimine yönelik hayatına mal olan aktif bir muhalefeti üstlenmeyi seçti. Kayınbiraderi Alman haber alma teşkilatı Abwehr'de çalışan bir ajan olduğu için yurtdışındaki (özellikle Londra'daki) ekümenik bağlantılarını Almanya adına casusluk yapmak için kullanma bahanesiyle Abwehr'e katıldı.¹¹⁶ Gerçekte ise Bonhoeffer, bu bağlantılarını Londra'daki ve başka yerlerdeki müttefiklerine, Hitler'i öldürmek için bir komplo hazırlandığını bildirmek ve yardım istemek amacıyla kullanıyordu. Sonunda bu çabaları başarısız oldu. Bonhoeffer çifte ajanlık ve Nazi hükümetini düşürmek amacıyla komplo kurduğu şüphesiyle tutuklandı.¹¹⁷ Hapishanede geçirdiği süre boyunca da Hitler'in hayatına yönelik başarısız bir suikast girişiminde yer aldı. Nihayetinde Bonhoeffer birkaç yıl hapis yattıktan sonra, otuz dokuz yaşında, 8 Nisan 1945'te asıldı. İdamından bir ay sonra Nazi Almanya'sı düştü.

Bonhoeffer, Tegel Hapishanesinde on sekiz ay kaldı. Burada, uzun hapis saatlerini geçirirken Kutsal Kitap, edebiyat, bilim, felsefe, teoloji ve tarih gibi çeşitli konularda eserler okudu.¹¹⁸ “*Hapishaneden Mektuplar ve Belgeleri*” oluşturacak olan teolojik düşünceler, vaazlar, şiirlere kadar uzanan mektup ve belgelerden oluşan bir koleksiyonu

¹¹² F. Burton Nelson, “*The Life of Dietrich Bonhoeffer*”, *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (UK: Cambridge University Press, 1999) 32.

¹¹³ İtirafçı Kilise, Almanca (Bekennende Kirche), Mayıs 1934'te Barmen Sinodu'nda ortaya çıktı. Bu sinodda, Alman Reich Kilisesine karşı olan Protestan papazlar, Reich kilisesinden ayrı kalmayı seçtiler. Nazi politikalarının, ideoloji lehine Tanrı'nın sözünü tehlikeye attığını düşündükleri için karşı çıktılar. İtirafçı Kilise, sonraki süreçte Nazilere karşı bir direniş merkezi haline geldi.

¹¹⁴ Nelson, “*The life of Dietrich Bonhoeffer*”, 36.

¹¹⁵ Nelson, “*The life of Dietrich Bonhoeffer*”, 38.

¹¹⁶ Nelson, “*The life of Dietrich Bonhoeffer*”, 39.

¹¹⁷ Sailer, “*Dietrich Bonhoeffer*”, 85.

¹¹⁸ Roark, *Dietrich Bonhoeffer*, 34.

kaleme aldı. Onun “reşit olmuş bir dünya” ve “dinsiz Hıristiyanlık” gibi dikkat çekici kavramlarının asıl yeri bu kitaptır. Hıristiyan inancının çağdaş dünyanın seküler değişimine uyum sağlaması konusunda Bonhoeffer’ın desteğini arayanlar bunu *Hapishaneden Mektuplar ve Belgelerde* bulurlar. Bunun yanında bu eserde korkutucu ve moral bozucu hapis koşullarında bir kişinin nasıl hayatta kaldığını gösteren ilgi çekici bir hayat hikayesi de vardır.¹¹⁹

Ölümünün ardından, Bonhoeffer'ın ismi başlarda biraz olumsuz şekilde karşılanmıştır. Bunun sebebi Almanların savaştan sorumlu tutulması ve Hitlere yönelik bir suikaste karışmış olmasına rağmen onun da milliyetinin Alman olmasıydı. Ancak *Hapishaneden Mektuplar ve Belgeler'in* ve ayrıca en yakın arkadaşı ve sırdaşı Eberhard Bethge tarafından yazılan kapsamlı bir Bonhoeffer biyografisinin yayımlanması bu algının değişmesine yardımcı oldu.¹²⁰

Bonhoeffer'ın yazıları, belirli bazı temalar etrafında yıllar içinde şekillenmiş ve gelişmiş bir seyir sunar. Bu temaların en önde gelenleri kilise ile dünya arasındaki ilişki ve olgunlaşmış bir dünyada "dinsiz bir Hıristiyanlığın" rolüdür.¹²¹ Özellikle Dinsiz Hıristiyanlık üzerine yazılarıyla, sonraki nesil teologlar üzerinde güçlü bir etki bırakmış ve dinin toplumsal rolünün azalması bağlamında geniş bir ilgi görmüştür. Bonhoeffer, çağ atlamış bir dünyada Hıristiyanların “Tanrı hipotezine başvurmadan” yaşamaları gerektiğini ifade etmiştir. “Ahlak, siyaset veya bilimde çalışan bir hipotez olarak Tanrı aşılıp ve ortadan kaldırılmıştır. Aynı şey felsefe ve dinde de olmuştur (Feuerbach!). Entelektüel dürüstlük uğruna, bu Tanrı hipotezi bırakılmalı veya mümkün olduğunca ortadan kaldırılmalıdır.”¹²²

Onun temel vurgusu reşit olmuş yahut olgunluğa erişmiş bir dünyada dinin konumudur. Bu dünya tıpkı buluşa ermiş bir çocuk gibi, artık bir yetişkinin vekaletine ihtiyacı duymadan kendi sorumluluğunu alabilir. Eski zamanlarda insanlar açıklayamadıkları fenomenler için (doğal afetler vs.) “tanrı” cevabını kullanırlardı. Modern zamanlarda ise dünyanın nasıl işlediği bilimsel yollarla keşfedilmiş ve Tanrı’nın bu işleyiş için bir

¹¹⁹ Peter Selby, “Christianity In A World Come Of Age”, *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (UK: Cambridge University Press, 1999) 226.

¹²⁰ Sailer, “Dietrich Bonhoeffer”, 85.

¹²¹ Sailer, “Dietrich Bonhoeffer”, 85.

¹²² Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner For God Letters And Papers From Prison*, çev. Reginald H. Fuller (USA: The Macmillan Company, 1959) 145.

açıklama olma rolü her geçen gün gerilemektedir. Ve bu olgunlaşmanın olumlu ve eksiksiz bir şekilde kabullenilmesi gerekir.

“İnsan, tanrı denilen çalışma hipotezine başvurmadan tüm önemli sorularla başa çıkmayı kendisi öğrendi.”¹²³ Bonhoeffer’a göre bu durum o kadar belirgin ve doğaldır ki ahlaki meselelerde bile artık kimse bu olguyu sorgulamaya kalkmaz. “Tanrı” her geçen gün giderek daha fazla alan kaybedip yaşamın dışına itilmeye başlanmıştır.

“Ve dahası: Dünyada "sanki Tanrı yokmuş gibi" yaşamak zorunda olduğumuzu kabul etmedikçe dürüst olamayız. Tanrı'nın kendisi bizi bunu tanımaya zorlar. Tanrı, yaşamlarını onsuz idare edenler gibi yaşamamız gerektiğini bilmemizi ister. Bizimle birlikte olan aynı Tanrı bizi terk eden Tanrı'dır (Markos 15:34). Bizi dünyada Tanrı'nın hipotezi olmadan yaşamaya zorlayan aynı Tanrı, önünde sürekli durduğumuz Tanrı'dır.”¹²⁴

Hristiyanlar açısından için bu sekülerleşme hikayesi çoğunlukla olumsuz ve trajik bir gelişmedir. Tanrı olmadan da işlerin eskisi gibi iyi işlemeye devam ettiğini görmek dini bakış açısından tedirgin edici olmuştur. Bonhoeffer’e göre ise Hristiyan din adamları ve savunucuları Batı’yı dini temellerine geri döndürmeye, yani artık reşit olmuş ve kendine güvenen dünyayı hâlâ koruyucusu "Tanrı" olmadan yaşayamayacağına ikna etmeye çalışmaktadır. Dahası dünyanın bu kendine güvenen halinden rahatsız duymaktadırlar. Oysa insanın kendine güveninin ve bağımsızlığının karşısında ortaya çıkan bu Hristiyan tedirginliği yanlıştır. O “tanrının çalışma hipotezi” olmadan da dünyanın işleyişinin olumlu kabulünün Hristiyanlar da dahil herkes tarafından kabullenilmesi gerektiğine inanır. Modern dünya artık geleneksel dini kavramlara ve kurumlara ihtiyaç duymadan kendi başına işleyebilen, özerk bir yapıya kavuşmuştur. Bonhoeffer, bu tür bir Hristiyan savunması ve tepkisinin, geriye dönmeye ikna çabasının anlamsız, onursuz ve Hristiyanlık dışı olduğunu düşünür. Anlamsızdır çünkü insanları aştıkları sorunlarla tekrar yüzleştirmek ve yetişkinliğe ulaşmış bir kişiyi yeniden ergenliğe sokmaya çalışmak gibi imkânsız bir çabadır. Alçakçadır çünkü burada insanların zayıflıklarından faydalanılmaya çalışılmaktadır.

“Çok farklı biçimlerde Hristiyan apolojetik şimdi bu özgüvene karşı hareket ediyor.

Tüm dünyevi konularda teslim olduktan sonra bile, yalnızca "Tanrı'nın

¹²³ Dietrich Bonhoeffer, *Letters And Papers From Prison*, 63.

¹²⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Letters And Papers From Prison*, 163.

yanıtlayabileceği ve insanların Tanrı'ya, kiliseye ve papaza ihtiyaç duyduğu nihai sorular- ölüm, suçluluk- hala mevcuttur. Bir gün bu sorular artık var olmazlarsa ya da "Tanrı olmadan" yanıtlanırlarsa ne olur?"¹²⁵

Bonhoeffer, Teolojinin ve kilisenin, insanlığı giderek daha da mantıksız bir çaresizlik içinde bıraktığını böylece kendini anlamlı kılma amacıyla olduğunu ifade ederek bunu kınar. O Hristiyanların, tıpkı ilkel kabilelere giden misyonerler gibi, insanların problemlerini çözmek için onlara önceden var olmayan bir tür hastalık verdiğini ima eder. Ancak bu tür bir din anlayışının artık işe yaramadığını ve Hristiyanlığın dünyanın içinde, dünyayla birlikte var olması gerektiğini savunur.¹²⁶

Klasik Hristiyan kavramları ve öğretileri, (Ölümden dirilme, Kefaret, Kutsal Ruh vs.) modern muhataplar için artık o kadar anlamsız, uzak ve sorunlu kavramlar haline gelmişlerdir ki bunlardan bahsetmek Hristiyan kurumları için bile bir cesaret gerektiren bir iş olmuştur.¹²⁷ Dolayısıyla modern dünyada, Hristiyanlığın anlamlı şekilde var olabilmesi adına bu kavramların ve rollerin derin bir şekilde sorgulanmaya ve yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır. Ancak bu Hristiyan Kilisesi için bir kayıp değil aksine bir kazanç olarak okunabilir.

Çünkü modern dünyada Kilisenin yeni rolünü oynaması ile bizimle acı çeken Tanrı'nın tekrar farkına varabiliriz. Yalnızca acı çeken bir Tanrı insana yardım edebilir.¹²⁸ Ona göre, Hristiyanların dünyanın içinde Hristiyan kimlikleri ile değil Mesih'in sevgisi ile var olmaları gerekir. Bu da geleneksel dini kurumların dünya ile ilişkilerini yeniden düşünmeleri gerektiği, kendilerini dünyadan "kutsal alanlar" olarak ayırtıştırmaları değil, dünyanın acılarına, sevinçlerine ve mücadelelerine katılan bir topluluk olarak var olmaları gerektiği anlamına gelir.

Onun bu fikirleri, Hristiyanların dünyayla ilişkisini yeniden tanımlamak isteyen Radikal teologların çoğu için bir ilham kaynağı olmuştur. William Hamilton "1960'ların genç Protestan nesli üzerindeki en belirleyici teolojinin ve entelektüel etkinin Bonhoeffer'a ait olduğunu iddia eder.¹²⁹ Bu genç Alman teoloğun ölümünden yaklaşık on yıl sonra Amerikan Protestan nesli üzerinde bu denli geniş, teolojik etkiye sahip bir figür olmasının

¹²⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Letters And Papers From Prison*, 146.

¹²⁶ Roark, *Dietrich Bonhoeffer*, 40.

¹²⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Letters And Papers From Prison*, 140.

¹²⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Letters And Papers From Prison*, 163.

¹²⁹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 118.

sebebini sorgular. Hamilton'a göre bunun nedeni onun yalnızca teoride değil pratikte de şehitlik koşulunu sağlayan bir hayat sürmesi ve bunun yanında, içinde bulunulan yeni dönemi anlamaya yardımcı olacak tek teolojik sözcüklerin Bonhoeffer'a ait olmalarıdır.

¹³⁰ Kastedilen bu yeni dönem radikal bir şekilde dinin ve din adamlarının giderek öneminin azalması ile gelişen sekülerleşme dönemidir. "Bonhoeffer, birkaç Protestan'a yirminci yüzyıla "evet" demenin ve yine de bir şekilde tanınabilir bir şekilde Protestan kalmanın ne anlama geldiğini öğretiyor." der. ¹³¹

Radikal teologlar onu bu akımın bir öncüsü olarak kabul etseler de bu kabule çeşitli itirazlar vardır. Birçok farklı okumaya tabi tutulmuş olan Bonhoeffer'in doğru yorumlanıp yorumlanmadığı hala tartışılıyor olsa da onun bıraktığı teolojik mirasın çağdaş Protestan teolojisi üzerine bıraktığı etki kimse tarafından yok sayılamaz. ¹³²

1.2.4. Paul Tillich (1885-1965)

Alman – Amerikalı varoluşçu bir filozof – teolog olan Paul Tillich, teolojiiyi pek çok farklı kişiler ve şekiller üzerinden oldukça derin bir şekilde etkilemiştir. En çok felsefi teolojiye yaptığı katkılarla tanınır. Bu açıdan etkisi yalnızca Hristiyan teolojisi ile sınırlı olmamış, çağdaş felsefe ve kültürel teorileri de etkilemiştir. Teolojisinde nihai kaygı, yeni varlık ve kültürün kutsal derinlikleri gibi temel kavramlar kullanmıştır. ¹³³ Tanrı'nın Ölümü Teolojisi'nden, Postmodern Teoloji'ye ve daha yeni teoloji biçimlerine kadar radikal teolojinin çoğu biçimi üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur. Konumuz bağlamında ise onun Radikal Teoloji'nin yakın tarihli en büyük öncü teologu olduğu tartışmasızdır. Aslında o yirminci yüzyıl teolojisinin devlerinden biri olarak tanrı hakkında konuşma ve düşünme biçimini değiştiren bir teolog ve Tanrının ölümü teolojisinin de peygamberi sayılmıştır. ¹³⁴ Thomas Altizer da Tillich'i, Radikal teolojinin modern babası olarak isimlendirir. ¹³⁵ Tillich'in eserlerinin çeşitliliği ve sisteminin karmaşıklığı göz önünde bulundurularak, bu başlık altında yalnızca Radikal Teolojiye ilham veren fikirlerini ele almayı amaçlayacağız.

¹³⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 118.

¹³¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 119.

¹³² Roark, *Dietrich Bonhoeffer*, 19.

¹³³ Russell Re Manning, "Paul Tillich", *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 410.

¹³⁴ Russell Re Manning, "Preface", *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, ed. Russell Re Manning (UK: Cambridge University Press, 2009) xv.

¹³⁵ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 11.

Onun Almanya’da Nazilerin yönetimi ele geçirmesinin ardından ABD’ye göç etmesi, Amerikan Radikal teolojisinin hikayesinde önemli bir dönüm noktasıydı.¹³⁶ Altizer, özel bir sohbetlerinde Tillich’in kendisine “Asıl Tillich’in Radical Tillich olduğunu” söylediğini ve buna çok sevindiğini yazar.¹³⁷ Onun Tanrı’nın ölümü teologlarının üzerindeki etkisini William Hamilton’la birlikte yazmış olduğu Tanrı’nın Ölümü teolojisinin en ünlü kitabı ‘*Radical Theology and The Death of God*’ ın Paul Tillich’in anısına atfedilmesinden de görebiliriz.

Ancak onun proto-radikal bir teolog olduğu yönündeki bu iddia bazılarınca kabul edilmemiş ve aşırı bir yorum olarak görülmüştür. Altizer tarafından dahi Tanrı’nın ölümü teolojisinin öncüsü olarak gösterilmesine rağmen onun zaman zaman bundan sapıp muhafazakâr teolojik duruşunu muhafaza ettiği ifade edilir.¹³⁸ Bu durum onun hem kiliseye hizmet etmek isteyen bir ilahiyatçı hem de dini fenomenleri anlamaya çalışan spekülâtif bir filozof olması itibarı ile tam bir sınır düşünürü oluşu ile açıklanabilir.

Tillich’in teolojisi büyük ölçüde ontolojik veya felsefî kavramları kullanarak Hıristiyan teolojisini yorumlama ya da en azından açıklama teşebbüsüdür.¹³⁹ O, felsefe ile teoloji, akıl ve iman, kültür ve din arasındaki sınırları kasıtlı olarak bulanıklaştırmıştır.¹⁴⁰ Tillich de kendisini sınırda duran bir adam olarak görüyordu ve bu tanım aslında, onun düşünsel dünyasını en iyi anlatan ifadelerden biridir.¹⁴¹

Tillich, sınırları “bilgi edinmek için en iyi yer” olarak tanımlar.¹⁴² Sınır, iki alternatif olasılık arasında hiçbirine bağlı kalmadan yer alır ve böylece düşünce için sahici bir imkân, yani özgürlük alanı yaratır. Ancak böylesi bir konum, diyalogu mümkün kılar.

Onun öncü fikirlerinden bazılarına bakıldığında, radikal teolojiye sağladığı katkıların genişliği daha iyi anlaşılacaktır. En önemli etkisi, geleneksel Teizm’in Tanrı anlayışını sorgulaması ve böylece Tanrı kavramını yeniden ele alan bir yaklaşım benimsemiş olmasıdır. Tillich, geleneksel teizmin Tanrı’yı algılayışını sorunlu bir alan olarak görmüş

¹³⁶ John D. Caputo, *What To Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology* (UK: Columbia University Press, 2023), 60.

¹³⁷ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 10.

¹³⁸ Altizer, *The Call to Radical Theology*, xxxii.

¹³⁹ Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich’te Din ve Sembol* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 30.

¹⁴⁰ Manning, “Paul Tillich”, 414.

¹⁴¹ Gabriel Vahanian, *Tillich and The New Religious Paradigm* (USA, The Davies Group Publishers, 2003) 1.

¹⁴² Paul Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch* (USA: Scribner’s, 1966), 13.

ve Tanrı'yı metafiziksel bir varlık yerine, varlığın temeli olarak tanımlamıştır. Bu girişim, modern teolojide yeni açılımlar sağlayan öncü bir fikir olmuştur.

Tanrı bir nesne olmadığı için Tillich, tanrısallığın yalnızca bireyler tarafından öznel ve kişisel olarak tanımlanabileceğine inanıyordu. Varoluş sıfatını tanrıya atfetmek, Tillich için bir anlamda Tanrı'yı sınırlayıcı bir niteliktir. Tanrı'nın gerçek doğası, en iyi var olmama terimleriyle tanımlanır. Bu nedenle Tanrı'yı, bizim 'nihai endişemiz' (Ultimate Concern) olarak tanımlar.¹⁴³ Tillich geleneksel teizmin tanrısını reddetmiş ve teizmin ötesinde bir tanrıya işaret etmiştir. Teizmin adeta bir şahıs gibi kişiselleştirdiği Tanrı'sını aşmaya ve onun ötesine geçmeye çalışmıştır. Onun, teizmin tanrısını aşma çabalarının bir sebebi de, bu Tanrı'nın diğer varlıklar üzerindeki mutlak gücü ve bilgisi nedeniyle zorlayıcı ve otoriter bir varlık olarak algılanmasıdır. Tillich, tıpkı Nietzsche gibi, insanı öznelliğinden mahrum bırakıp varlığını tehdit eden bu varlığı reddetmiştir.¹⁴⁴

Tillich'in "Bizzat Varlık" ya da teizmin Tanrı'sının üstündeki Tanrı ile kastettiği, büyük harfle başlayan ve nesnelleştirilen Varlık'a bir başkaldırıdır. Çünkü bizzat varlığa, varlık demek onu diğer nesneler gibi görmek demektir. Oysa o, bütün var olanların temeli ve onların pay aldığı bir gerçekliktir.¹⁴⁵

Tillich, Tanrı'yı Varlık olarak tüm insanlığın katıldığı bir şey olarak görüyordu. Tanrı'nın adı bir kişinin adı değildir. Bu, varlığın temelinin kişiden daha az değil, daha derin olduğu anlamına gelir. Tanrı, Varlığın kendisidir; yaşam, sevgi, ruh ve benzeri kavramların hepsi Tanrı'nın sembolik olarak ifade edildiği yollardır. John Caputo, buna şu örneği verir: Eğer Tanrı, nüfus sayımı formu doldurmak zorunda kalsaydı, varlığın temeli her kutuyu işaretlerdi: Beyaz ve beyaz olmayan, erkek ve kadın, tüm pigmentler ve cinsiyetler.¹⁴⁶

Tillich için Tanrı kişisel değildir, fakat kişisel olan her şeyin temelidir. Bununla birlikte, bu anlayış Tanrı'yı ve evreni tek bir ontolojik kategoriye indirgeyen basit bir panteizm değildir. Tillich şöyle der: "Eğer buna panenteizm dersiniz, sorun olmaz, çünkü bu her şeyin Tanrı'nın içinde olduğu anlamına gelir." Burada panteizm, teizme meydan okumada stratejik bir rol üstlenir.¹⁴⁷

¹⁴³ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 80.

¹⁴⁴ Çınar, *Paul Tillich'te Din ve Sembol*, 10.

¹⁴⁵ Çınar, *Paul Tillich'te Din ve Sembol*, 36.

¹⁴⁶ Caputo, *What To Believe?*, 47.

¹⁴⁷ Caputo, *What To Believe?*, 40 - 41.

Tillich özne olan bizler için Tanrı'nın varlığını bir nesne olarak görmez. Ona göre Tanrı öznel- nesnellik algılarının da ötesindedir. Tillich'e göre, Tanrı'nın varlığı kavramı sorunlu bir kavramdır, hatta yarı mitolojik ve yarı küfürlü bir kavramdır. Ancak bu, Tanrı'dan bahsetmek için kaçamayacağımız bir konuşma yöntemidir. Ondan bahsettiğimizde, belli bir varlığı düşünmek sağduyumuzun bir talebidir. Onunla özne – nesne ilişkisine girebilmek için var olduğunu söyleriz ve böylece bu “nesnenin” varlığını kanıtlamaya yönelik girişimler ortaya çıkmaya başlar. Tillich bu tür girişimlere karşı en doğru teolojik cevabın ateizm olduğunu iddia eder. (Biraz daha derinlikli ve incelikle ele alındığında) ¹⁴⁸

Radikal teolojiye ilham olduğu bir diğer nokta, teolojik dilin ve din dilinin sembolik olması gerektiği düşüncesidir. Dini kavramlar, literal anlamda ele alınmamalıdır. Örnek olarak, insanlık Tanrı hakkında onun doğası hakkında ancak semboller kullanarak konuşabilir. Çünkü Tanrı, varlık değildir. Vahanian şöyle der: “Tillich, yeni bir dil yarattı; dilin ve ifadelerin yontulmuş dönüşleriyle anlamını artıran, duruşunu derinleştiren ve düşüncesini belirleyen yeni bir terminolojiyle zenginleştirilmiş bir dil bastırılmaz bir şekilde bulaşıcı olduğu için hem erişiminin içinde hem de dışında adlandırdığı her şeye nüfuz eden yeni bir dil.” ¹⁴⁹

Tillich hiçbir zaman yüzde yüz bir imandan bahsetmez. İmanın her zaman şüpheyle birlikte gittiğini, şüphenin inancın bir parçası olduğunu savunur. Ona göre iman, Kierkegaard'ın iddia ettiği gibi kesinlik ve mutlaklık içermez, aksine inanç şüpheden uzak değildir ve akıl ile asla tam olarak ayrılamaz. ¹⁵⁰ Bu görüş, dinamik bir teoloji anlayışına kapı aralar. Radikal teologlar, onun bu fikrini benimseyerek inancın yeniden yorumlanması gerektiğini öne sürmüşlerdir.

Hiçbir öğreti, insan görüşü ya da dini otoritenin mutlaklaştırılmaması gerektiğini savunur. İncanın dinamik bir yapı gerektirmesinden dolayı tarihe ve şartlara göre sürekli olarak yeniden yorumlanması gerekir. Hiçbir teolojik sistem, hiçbir dini otorite veya kutsal metin, mutlak hakikati tam anlamıyla kapsayamaz, çünkü Tanrı her türlü insan anlayışını aşan sonsuz bir gerçekliktir. Tüm dini yollar ve yorumlar ise Tanrı'ya ulaşmaya çalışan araçlardır.

¹⁴⁸ Caputo, *What To Believe?*, 40.

¹⁴⁹ Vahanian, *Tillich and The New Religious Paradigm*, vii.

¹⁵⁰ Manning, “*Paul Tillich*”, 414.

Tillich'in felsefi teolojisi, Barth ve Heidegger tarafından savunulan felsefe ve teoloji arasındaki keskin ayrımın ihlal edilmesinin bir örneğidir.¹⁵¹ Heidegger, Hristiyan felsefesi kavramını bir "kare çembere" benzetir. Ona göre bu, hem felsefenin hem teolojinin doğasının iyi bir şekilde anlaşılmadığının işaretiydi. Aynı tepkinin teoloji tarafından gelen savunucusu Karl Barth'dır. Hem Barth hem de Heidegger düşüncenin saflığını korumaya çalışmışlardır. Felsefe ve ilahiyatın arasındaki farkın ortadan kalkması ikisinin de temel kaygısı idi. Heidegger, felsefi olanın saflığını korumaya çalışırken Barth, Tanrı sözünün özerkliğini korumaya ya da kurtarmaya çabalayan bir teoloji ortaya koyar.¹⁵² Buna göre Tillich, Tanrı'dan bahsederken onu teistik olmayan terimlerle – Tanrı'nın ötesindeki Tanrı- ifade çabasına girmişken, teoloji adı altında ontolojik felsefe yapmış ve iki ayrı söylem tarzı olması gereken şeyi birbirine karıştırmıştır.¹⁵³

Tillich'in teolojisi, Tanrı'nın ölümüne dair anlayışın teolojik ve kültürel kavramlarla ifade edilmesini mümkün kılar. Tillich, bir korelasyon yöntemi önermiştir; bu yöntemle, çağdaş kültür belirli sorular ortaya koyar ve teoloji ise bu soruları sembolik yanıtlarla karşılar.

Tillich'in Korelasyon metodu, karşılıklı ilişki içindeki varoluşsal sorularla teolojik cevaplardan hareketle Hristiyan imanının içeriğini açıklar.¹⁵⁴ İnsanlığın varoluşsal sorunlarına, Hristiyan mesajından alınan yanıtlarla cevaplamayı amaçlar. Cevaplar ancak Hristiyan mesajının içinden çıkarılabilir çünkü bu cevaplar insan varoluşunun ötesinden söylenir.¹⁵⁵ Tillich, Korelasyon metodunu bağımsız iki etkenin karşılıklı ilişkisi olarak açıklar. Bu ilişkide sorulan sorular, verilen cevaplara etki eder. Verilen cevaplara bakılarak da yeniden sorular sorulur.¹⁵⁶

Tillich 'in korelasyon yöntemiyle neyi kastettiğini daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse:

1. Durumdan kaynaklanan belirli temel sorunlar yani "varoluşsal sorunlar" vardır.
2. Her ne kadar bu sorunlar durumun felsefi bir analizi ile ortaya çıksa da bizatihi durumdan kalkarak cevaplandırılmaz.

¹⁵¹ Robbins, *Radical Theology*, 193.

¹⁵² Robbins, *Radical Theology*, 193.

¹⁵³ Robbins, *Radical Theology*, 196.

¹⁵⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology I* (USA: The University of Chicago Press, 1951) 60.

¹⁵⁵ Tillich, *Systematic Theology*, 64.

¹⁵⁶ Tillich, *Systematic Theology*, 13.

3. Bu sorunlar cevaplarını Hristiyan mesaj içindeki büyük sembollerde bulur.
4. İlahiyatçının görevi, Hristiyan mesajdaki sembollerin insan varoluşunu tehdit eden sorulara birer cevap olduğunu göstermek ve onları gereği gibi yorumlamaktır.¹⁵⁷

Eleştirel düşüncenin bir yandan militanca ateist bir bilim ve kültür, diğer yandan da eşit derecede gürültülü dini köktendincilik biçimleri tarafından baskı altına alındığı bir zamanda, Tillich'in bir korelasyon teolojisi çağrısı yeni bir paradigma arayışının simgesidir.¹⁵⁸

Tillich, teologun asıl görevinin kiliseye ve dindarlığa sadakat olduğuna katılmaz. Bunun yerine teolojinin kiliseden kültüre taşınması yönünde radikal bir fikir geliştirir. Manning, Kültür teolojisinin yirminci yüzyılın gerçek radikal teolojik alternatifi olduğunu ve Tillich'in asıl teolojisinin bu olduğunu iddia eder.¹⁵⁹ O, din ile kültür arasındaki ilişkiyi şu şekilde tanımlar: “Din, kültürün özü, kültür ise dinin ifadesidir.”¹⁶⁰ Din ve kültür arasındaki büyük ayrımları ortadan kaldırmak amacıyla kültür teolojisini teklif etmiştir. Tillich'in argümanı, günümüzün insanî çıkmazlarının koşullarıyla başa çıkabilmek için geleneksel teolojik etiğin yerini bir kültür teolojisinin alması gerektiğidir.¹⁶¹ Bu bağlamda, radikal teoloji, Tillich'in kültür teolojisinden ilham alır. Ancak, Tillich'in kültür teolojisi, teolojinin biçimsel doğasını dönüştürürken temel gerçeklerini bozulmadan korurken; radikal teolojide hem teolojik düşüncenin araçları hem de içeriği köklü bir şekilde değişir.¹⁶²

Tillich'in varoluşsal teolojisi, insanların din, ölüm, yokluk ve anlamsızlık gibi nihai kaygılarını merkeze alır. Modern insanın varoluşsal sorunlarına bir çözüm sunmaya çalışır. Bu yaklaşım, modern koşullarda dinin işlevi üzerine akıl yürüten Tanrı'nın ölümü teologları için önemli bir odak noktası olmuştur. Tillich, kaygı kelimesinin anlamını Kierkegaard'dan aldığını söyler.¹⁶³ O, kaygı kavramını Tanrı'ya yönlendirerek bu kavrama teistik bir form kazandırmıştır.¹⁶⁴ Kaygıyı var olmamaya ve yokluğa dair

¹⁵⁷ Çınar, *Paul Tillich'te Din ve Sembol*, 28

¹⁵⁸ Russell Re Manning, “Preface”, xvi.

¹⁵⁹ Manning, “Paul Tillich”, 411.

¹⁶⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 79.

¹⁶¹ Vahanian, *Tillich and The New Religious Paradigm*, 21.

¹⁶² Robbins, *Radical Theology*, 439.

¹⁶³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 12.

¹⁶⁴ Muhammet Caner Ilgaroğlu- Mustafa Turan, “Düşünce İnşasında Kavramsallaştırmanın Önemi: Paul Tillich'in Kullandığı Temel Kavraların Felsefi Analizi”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10/29 (Ağustos 2018), 682.

varoluşsal bir farkındalık olarak tanımlar; bu farkındalık, kişinin yokluğun, kendi varlığının bir parçası olduğuna dair bir anlayış oluşturur.¹⁶⁵ Kaygıyı yaratan, tamamen insanlık halidir. Bununla birlikte, kaygı korku ile karıştırılmamalıdır; çünkü kaygının aksine, korkunun yüzleşilebilen bir nesnesi vardır¹⁶⁶

Tillich'e göre kaygıyı yenecek tek cevap yine Tanrıdır. "Her şeye gücü yeten Tanrı'ya iman, sonluluk kaygısını yenecek yeterlilikte bir cesaret sorusunun cevabıdır. Sadece ilahi olan, geçici varoluş kaygısına dayanacak cesareti verebilir."¹⁶⁷ Tillich, Mesih'i insan durumunun kaygısına bir cevap olarak görür. Ancak, durumumuza cevap olan bu İsa, Tarihsel İsa'dan tamamen ayrıdır.

Vahanian'a göre Paul Tillich'in "yeni paradigma" anlayışı, geleneksel teolojik anlamın ve Tanrı kavramının modern dünyanın koşullarında yeniden şekillendirilmesini ifade eder. Ancak Vahanian Tillich'in "ne yazık ki" defalarca kutsalın sosyolojik olarak daha güvenli alanlarına çekildiğini belirtir.¹⁶⁸ Böyle zamanlarda, Vahanian, Tillich'in kendisinin bile kendi sözlerine pek inanmadığını iddia eder.

Tillich, modern dünyada teolojinin dogmatik ve kutsal olanla sınırlı kalmasını eleştirmiş, sekülerleşmenin kutsaldan tamamen kopuk olmadığını, hatta bazen Tanrı'nın varlığıyla yüzleşmek için seküler alanın daha elverişli olduğunu ifade etmiştir.

Tillich'in yukarda sayılan fikirleri, Radikal Teoloji'nin temel taşlarını oluşturan düşünceleri beslemiş ve geleneksel teolojiyi aşan yeni teolojik paradigmların doğmasına katkı sağlamıştır.

1.2.5. Rudolf Bultmann (1884-1976)

Rudolf Bultmann, en tartışmalı Yeni Ahit teologlarından biri olarak, radikal teoloji için önemli bir figür olarak kabul edilir. Kendisi esas olarak bir Yeni Ahit uzmanıdır. Otuz yıl boyunca Almanya'nın Marburg şehrinde Yeni Ahit üzerine profesörlük yapmıştır. Onun üzerinde durduğu başlıca konular şunlardır: Tarihsel İsa, Yeni Ahit eskatolojisi,

¹⁶⁵ Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okuyan Us, 2014) 60.

¹⁶⁶ Tillich, *Olmak Cesareti*, 60.

¹⁶⁷ Ilgaroğlu- Turan, "Düşünce İnşasında Kavramsallaştırmanın Önemi, 687.

¹⁶⁸ Vahanian, *Tillich and The New Religious Paradigm*, 13.

kerigma¹⁶⁹ sorunu, hermenötik, varoluş ve mitoloji sorunu.¹⁷⁰ Ele aldığı konular arasında özellikle Yeni Ahit'i mitolojiden arındırma (demitizasyon) kavramı ile tanınır. Bu teorisi, Tillich ve Altizer gibi pek çok radikal teolog üzerinde güçlü bir etki bırakmıştır. Altizer, eserlerinde sıkça ona atıfta bulunarak, Bultmann'ı en büyük Yeni Ahit teoloğumuz şeklinde tanımlar.

Rudolf Bultmann, Kutsal Kitap'ın dilinin, çağdaş insanın ilişki kurmasının mümkün olmadığı bir kültürde formüle edildiğini ve modern dünyada savunulamayacağını iddia etti. Bu metinleri, modern insanın anlayışına uygun hale getirebilmek için gözden geçirmek, kısaca mitolojiden arındırmak gerekiyordu. Bultmann'a göre, Kutsal Kitap, dili, kozmolojisi, epistemolojisi ve tüm yönleriyle mitolojik bir dünya görüşüne aittir. Yeni Ahit yazarları, bizimkinden farklı, mitolojik bir dünyaya aitti. Ancak bu dünya, bilimsel bilginin ortaya çıkmasıyla sona erdi ve bu geri dönüş artık mümkün değildir. Bu nedenle, söz konusu dünya görüşü modern insan için kabul edilemez hale gelmiştir.

Bultmann, yöntemini şu şekilde ifade eder: "Yeni Ahit'in mitolojik anlayışının ardındaki daha derin anlamı ortaya çıkarmaya çalışan bu yorumlama yöntemine, mitolojiden arındırma adını veriyorum, kuşkusuz yetersiz bir sözcük. Amacı mitolojik ifadeleri ortadan kaldırmak değil, onları yorumlamaktır. Bu bir hermeneutik yöntemidir."¹⁷¹

Bultmann'a göre, Yeni Ahit yazarlarının ait olduğu mitolojik dünya ve dil, iman dilinin vazgeçilmez bir parçası değildir. Kerigma'nın modern dünyada ilan edilmesi, kilisenin temel görevlerinden biri olduğundan, teolojinin ve kilisenin öncelikli sorumluluğu, Kerigma'yı mitolojik yapısından arındırmaktır. Bu nedenle, mitolojiden arındırma, Kerigma'nın doğru bir şekilde ilan edilebilmesi için, bizzat Kerigma tarafından talep edilen bir hamledir.¹⁷²

Bu noktada, Bultmann, Aydınlanma dönemi eleştirilerinin neredeyse tamamını kabul eder.¹⁷³ Yeni Ahit'in dilinin tamamıyla mitolojik bir dil olduğunu iddia eden Bultmann'a göre kozmolojisi de tamamen mitik bir yapıya sahiptir. Bu tür bir dil, modern bilimden haberdar olan insanlar için artık bir anlam ifade etmemektedir. Bultmann, Yeni Ahit'in

¹⁶⁹ Kerigma kavramı, Bultmann'ın teolojisinde ilahi bir mesaj, daha çok Tanrı'nın kurtarıcı eylemi sonucu olarak ortaya çıkan sevindirici mesaj anlamına gelir.

¹⁷⁰ Cengiz Batuk,- Emir Kuşçu, Rudolf Bultmann: *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2013) 26.

¹⁷¹ Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (USA: Charles Scribner's Son, 1958) 18.

¹⁷² Emir Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, 23.

¹⁷³ Batuk – Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, 30.

mitsel yapısını şöyle tanımlar: “Yeni ahit kozmolojisi temel olarak mitik bir karaktere sahiptir. Dünya, ortada yeryüzü, üstte gök ve altta yeraltı alemi olmak üzere üçlü bir yapı olarak öngörülmektedir. Gök, Tanrı’nın ve melekler gibi göksel varlıkların ikametgâhıdır. Mucizeler asla nadir değildir ve kötü ruhlar insanları kontrol altına alabilirler.”¹⁷⁴

Ancak Bultmann’a göre, akli başında kimse artık Tanrı’yı gökte ikamet eden bir varlık olarak düşünmez. Aynı şekilde, yeraltı dünyası ve cehennemin varlığı da mitolojinin diline aittir. Böylece, Mesih’in cehenneme inişi ve cennete yükselişi miti de sona ermiştir.

¹⁷⁵ Bultmann’a göre, mitolojik dilde Tanrı’nın ikametgâhı gökler ve cennet olarak ifade ediliyorsa, bunun anlamı Tanrı’nın aşkınlığı ve bu dünyanın ötesinde var oluşudur. Mitolojik dünya görüşü ve dil, soyut bir aşkınlığı ancak bu şekilde hayal edebilir.

Bultmann, demitizasyon yönteminin, Yeni Ahit metinlerinde içsel olarak var olan hakikati elde etmeye çalışan hermeneutik bir yöntem olduğunu söyler.¹⁷⁶ Bu yöntemin amacı, kutsal metnin artık işlevinin bittiğini ve modern dünyaya söyleyecek bir şeyi olmadığını iddia etmek ya da mitolojik kabul edilen olguların tamamen kutsal kitaptan çıkarılması gerektiğini savunmak değildir. Bultmann’ın asıl amacı, Kerigma’yı ve Yeni Ahit’i, modern insan açısından anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir hale getirmektir.¹⁷⁷

Bultmann’ın yöntemi, bir anlamda, iki bin yıl önce yazılmış bir metni, tamamen yabancı bir bağlamdan alıp modern dünya ile anlamlı bir ilişkiye sokmaya çalışmaktır. Demitizasyon, bu bağlamda, bir aracılık faaliyetidir. Modern dünya görüşünün tek hakikat olduğunu iddia etmez, ancak mitolojik metinleri modern dünyada anlamlı bir metin haline gelmesini sağlamak için çaba sarf eder. Bu bağlamda o Yeni Ahit’i modern dünya ve insan için geçerli ve anlamlı kılmaya çalışan bir teolog olarak görülebilir. Demitolojizasyon yöntemi, ona göre, dinin modern insan için anlamsız olduğunu göstermek değil, tam aksine, onun anlamlı haline ulaşmaya çalışmaktır. Bultmann’ın yönteminin ilk sorusu şudur: Yeni Ahit, modern insana ne verebilir?¹⁷⁸

Bultmann, kendisinden önce de liberal ilahiyat içinde Yeni Ahit’ten mitolojiyi arındırma çabalarının bulunduğunu ifade eder. Yeni Ahit’in mitolojik bir metin olduğu fikri, aslında

¹⁷⁴ Rudolf Bultmann, “*New Testament And Mythology*”, *Kerygma and Myth*, ed. Hans Werner Bartsch (USA: Harper Torchbooks, 1961) 1.

¹⁷⁵ Rudolf Bultmann, “*New Testament And Mythology*”, 2.

¹⁷⁶ Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, 71.

¹⁷⁷ Batuk – Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, 12.

¹⁷⁸ Batuk – Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, 27.

ilk defa David Friedrich Strauss (1808–1874) tarafından ortaya atılmıştır. Ancak Strauss, miti Aydınlanmacı rasyonalizm ve Alman İdealizminin etkisiyle olumsuz bir şekilde değerlendirmiştir. Bultmann'a göre ise asıl önemli nokta, mitolojiden arındırmanın nasıl yapılacağıdır. O, kendisinden önceki düşünürlerin bunu, Kerigma'yı da yok edecek şekilde yaptıklarını ve bunun Hristiyan inancı için olumsuz sonuçlar doğurduğunu ifade eder.¹⁷⁹ Bultmann ise mitolojiden arındırmayı, Kerigma'yı ortadan kaldırmak yerine onu doğru bir şekilde yorumlamaya çalışma çabası olarak görür. Onun amacı, bu metinlerin varoluşsal hakikatine ulaşmaktır.

Bultmann, bir miti, Feuerbach'ta olduğu gibi beşerî arzuların doğa ötesi varlıklara atfedilmesi yoluyla gerçekleşen dışsallaştırma olarak anlamaz.¹⁸⁰ Ona göre mit, insanı kurtuluşa götüren bir olanak taşımaktadır. Bu olanakları keşfetmek için Yeni Ahit metinlerini, Heidegger'den etkilenerek varoluşsal bir bağlamda yorumlamıştır. Bultmann, insanın varoluşsal olarak kendini gerçekleştirebilmesi için bu metinlere hala ihtiyaç duyduğuna inanır. Yine onun bu varoluşsal okuma biçimi, sonraki radikal teologlar üzerinde önemli bir etki bırakmıştır.

Bultmann'a göre mit, insan varoluşuyla ilgili özel bir anlayış sunar; ancak bunu tamamen yabancı bir düşünme tarzı içinde yapar. Varoluşçu felsefenin etkisiyle, Bultmann mitolojiyi, varoluşsal gerçekliğe dair bir anlatı olarak yorumlar. Yani, mitolojik kabuğun altında, içsel bir hakikat bulunmaktadır. Miti arındırmak gerekir, çünkü mit, varoluşa ilişkin gerçekliği nesneleştirerek anlatır. Mitler, her ne kadar kozmolojik terimler kullansalar da varoluşsal bir bakış açısıyla yorumlanmaları gerekir¹⁸¹

Bultmann'ın bir diğer önemli düşüncesi, Tarihsel İsa ve Kerigma arasında yaptığı ayrımdır. Geleneksel Hristiyan teolojisinin aksine, Bultmann, İsa'yı Kerigma'nın ve kelimelerin bizzat kendisi olarak değil, taşıyıcısı olarak görür. Ona göre İsa, insanların kendisine değil, taşıdığı kelama iman etmelerini istemiştir.¹⁸²

Bultmann'a göre İsa'nın mesajının özünü Tanrı Krallığı oluşturur. Bu kavram ise Yahudiler arasında zaten var olan ve beklenen bir kavramdır. İsa da bir Yahudi olarak kendi çağının eskatolojik umutlarını paylaşmıştı. Bultmann, İsa'nın kıyametin yakın zamanda

¹⁷⁹ Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, 17.

¹⁸⁰ Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, 10.

¹⁸¹ Kuşçu, *Mitoloji ve Varoluş*, 14.

¹⁸² Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, 14.

gerçekleşeceği ile ilgili mesajlarının henüz gerçekleşmemiş ve kıyametin kopmamış olmasını, mitolojiden arındırmanın başka bir gerekliliği olarak ifade eder. Ona göre, tarihin akışı mitolojiyi yalanlamıştır.¹⁸³

Bultmann, “Mesih’in vaat edilen gelişinin gerçekleşmemesi karşısında, ilk dönem cemaatinin bu sorunu çözmeye çalıştığını” belirtir. Pavlus ve Yuhanna, yeni bir eskatolojik görüş ortaya atarak, bizzat İsa’nın görünüşünü eski çağın sonu, yeni çağın başlangıcı olarak alıp bu sorunu çözmeye çalışmışlardır.¹⁸⁴

Sonuç olarak, Bultmann, teolojik dilin geçerliliğini kaybettiğini, modern insana hitap edebilmesi için yeniden formüle edilmesi gerektiği fikri ile radikal teolojiyi beslemiştir. Bunun yanında geleneksel kilise ve dogmatik kurumların, Hıristiyanlığın varoluşsal mesajını örttüğünü düşünerek bu kurumlara eleştirel bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu eleştirileriyle de radikal teologların geleneksel yapıları eleştirmelerinde öncülerinden biri olmuştur.

Nihayetinde, Bultmann klasik anlamda bir Radikal Teolog olarak görülemez, ancak ortaya koyduğu mitolojiden arındırma yöntemi ve Yeni Ahit’in literal anlamından farklı, varoluşsal yorumu ile radikal teologların en büyük ilham kaynaklarından biri olmuştur.

¹⁸³ Bultmann, Jesus Christ and Mythology, 14.

¹⁸⁴ Kuşçu, Mitoloji ve Varoluş, 54.

2. BÖLÜM: RADİKAL TEOLOJİ VE TEMSİLCİLERİ

2.1. Radikal Teoloji

Tanrı'nın ölümü teolojisi, 1960'lı yıllarda Thomas J.J. Altizer, William Hamilton ve Paul Van Buren, Gabriel Vahanian gibi teologlar tarafından başlatılan ve geliştirilen bir düşünce hareketidir. Radikal teolojii tüm bu figürlerin çalışmalarını da içeren, çeşitli ancak gevşek bir şekilde ilişkili teolojilerden oluşan bir akım olarak gören düşünürler de vardır.¹⁸⁵ Bu akım, kökenlerini Friedrich Nietzsche'nin ünlü "Tanrı öldü" ifadesinde bulur ve bu kavramı teolojik bir çerçeveye oturtturarak, modern dünyada geleneksel Tanrı inancının geçerliliğini yitirdiğini savunur. Bu bağlamda klasik teizmin tanrı anlayışına yönelik radikal bir eleştiri ve değişim teklif ederler. Tanrı'nın ölümü, yalnızca dini bir değişimi değil, aynı zamanda Batı düşüncesinde ve kültüründe Tanrı'nın merkezi konumunun sarsılmasını ifade eder. Hareketin temsilcilerine göre, Tanrı'nın ölümü, yalnızca dini dogmaların çözülmesini değil, aynı zamanda modern insanın Tanrı kavramıyla kurduğu ilişkinin yeniden şekillenmesini de zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, Tanrı'nın ölümü teolojisi, Hristiyan inancının geleneksel biçimlerine meydan okuyarak, çağdaş dünyada yeni bir teolojik yönelim arayışına zemin hazırlamıştır.

Thomas J. J. Altizer, William Hamilton ile yazdığı *Radical Theology and the Death of God* adlı eserinde "Tanrı'nın Ölümü" ifadesinin anlamına dair on farklı olasılığı ele alır. Ona göre Tanrı'nın öldüğünü ilan eden bu ifade klasik ateizmden ortodoks teolojiye kadar uzanan geniş bir yelpazede çok farklı şekillerde yanıtlanabilir. Bu cevaplardan bazıları şunlardır:

- “1) Bir tanrı yok ve zaten hiçbir zaman var olmadı. Ancak klasik ateizm olarak çok iyi bildiğimiz bu pozisyonun Hristiyanlıkla veya herhangi bir Batı dini ile uyumlu olabileceğini söylemek zordur.
- 2) Bir zamanlar var olup tapınılan bir Tanrı vardı, ancak artık böyle bir Tanrı yoktur. Bu, radikal teolojinin temel iddiasıdır. Eğer Tanrı bir zamanlar vardı da artık yoksa, bu değişimin nasıl, neden ve ne zaman gerçekleştiği gibi sorulara yanıt bulunmalıdır.
- 3) Tanrı kavramı ve bu kavramı ifade eden kelimeler, köklü bir dönüşüme ihtiyaç duymaktadır.

¹⁸⁵ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 3.

4) Geleneksel teolojik söylemin tamamen gözden geçirilmesi ve kapsamlı bir revizyona tabi tutulması gerekmektedir.

5) Tarih boyunca Hristiyan Tanrı anlayışıyla ilişkilendirilen belirli Tanrı kavramlarının artık geçerliliğini yitirdiği vurgulanmaktadır. Örneğin, mutlak kudrete sahip veya zorunlu bir varlık olarak tasvir edilen Tanrı anlayışının ölmesi gerektiği öne sürülmektedir.

6) Hristiyan anlatısı, geleneksel anlamda kurtuluş ve kefareti işlevini artık yerine getiremez hale gelmiştir. Günümüzde sadece rehberlik ve öğreticilik rolüyle varlığını sürdürebilir.

7) İnsan zihni tarafından yaratılan sahte tanrılar ve putlar yok olmalıdır ki, gerçek Tanrı kendini açığa çıkarabilsin.

8) Tanrı hakkında konuştuğumuzda, dilimizin her zaman yetersiz ve eksik kaldığı unutulmamalıdır.¹⁸⁶

Altizer, Tanrı'nın ölümü teolojisinin tüm bu yorumları ve daha fazlasını içerdiğini iddia eder. Tanrı'nın ölümü teolojisi Neo-ortodoks¹⁸⁷ ve İncil merkezli teoloji gibi geleneklerden bilinçli bir kopuş gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır¹⁸⁸

"Tanrı öldü" ifadesi, Nietzsche'den bu yana hem felsefede hem de teolojide en tartışmalı ve kışkırtıcı iddialardan biri olmuştur. Ancak bu ifade yalnızca bir reddediş değil, aynı zamanda Tanrı kavramının yeniden yorumlanması ve farklı bir perspektifle ele alınması için bir başlangıç noktasıdır. Tanrı'nın ölümü düşüncesinin modern kökenleri, Bonhoeffer ve Kierkegaard'ın teolojik çalışmalarında ve Marx, Nietzsche ve Freud'un felsefelerinde bulunan şüphe, eleştiri ve dine düşmanlık hermeneutiğindedir.¹⁸⁹ Radikal teolojik düşünce, tarih boyunca genellikle meydan okuyucu ve sarsıcı olmuştur ve özellikle ana akım Hristiyanlık açısından büyük bir karşı çıkış olarak değerlendirilebilir.

Tanrı'nın Ölümü teolojisi son üç yüzyılda Batı kültüründe meydana gelen tüm değişimler sonucunda Tanrı kavramının tıpkı Latince gibi modası geçmiş ve ölmüş bir kavram olduğunu iddia etti. Bu teologları geleneksel ateist görüşten ayıran temel nokta, Tanrı'nın ölümünden sonra ortaya çıkan yaşamın, geçmişteki dini kültüre olan bağıni kavramadan

¹⁸⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 14-15.

¹⁸⁷ Neo-ortodoks Teoloji, 20. yüzyılın başlarında Karl Barth, Emil Brunner ve Reinhold Niebuhr gibi teologlar tarafından geliştirilen, liberal teolojinin aşırılıklarına bir tepki olarak ortaya çıkan bir akımdır. Bu yaklaşım, insan aklının sınırlılıklarını vurgulayarak Tanrı bilgisinin yalnızca vahiy aracılığıyla mümkün olduğunu savunur.

¹⁸⁸ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 39.

¹⁸⁹ Restivo, *Society and the Death of God*, 49.

gelişemeyeceğini savunmalarıdır. Bu açıdan radikal teoloji hem geleneksel teolojik yapıları hem de onların karşıtı modern ve seküler anlayışlara itiraz ederek, ilahi olanın yeni bir kavrayışla anlaşılması ve yaşanmasını mümkün kılmaya çalışır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın ölümünün ardından ilahi olanın dünyevi olanla bütünleşmesini ve seküler bir etik ile toplumsal dönüşüm projesine evrilmesini ifade eder.¹⁹⁰

Jeffrey Robbins, radikal teolojinin yalnızca 1960'larda ortaya çıkıp sonradan etkisini yitiren, belirli bir zamanla sınırlı olan geçici bir heves olmadığını ısrarla vurgular. "Radikal teolojik yöntemden bahsettiğimde, aklımda özellikle herhangi bir söylemin sınırlarını zorlayan temel bir teolojik soruşturmaya girişme isteği ve bağlılığı var." der.

191

Bu hareket içinde Tanrı'nın Ölümü yalnızca teolojik bir iddia olarak ele alınmaz. Bunun yanında kültürel, felsefi ve toplumsal bir dönüşümünde sembolüdür. Tanrı'nın ölümü iddiası, Nietzsche'nin dediği gibi anlaşılması ve büyüklüğü çok zor bir olgudur. Tanrı'nın gidişinden sonra insanlık anlam arayışı ve değerleri temellendirmede yeni yollar bulma sorumluluğunda yalnızdır. Radikal Teoloji birazda böyle bir dünyada anlam değer ve umut imkânı keşfetmenin adıdır. Nietzsche'nin öngördüğü gibi, Tanrı'nın ölümü, insanlık için hem bir meydan okuma hem de yaratıcı bir fırsat sunar.¹⁹²

Langdon Gilkey (1919-2004), Tanrı'nın ölümü geleneğinin belirli özelliklerini vurgulayarak, bu yaklaşımın teolojiye ve modern düşünceye nasıl meydan okuduğunu ortaya koyar. Ona göre, Tanrı kavramının ve insanın Tanrı ile ilişkisinin günümüzde sorunlu hale gelmesi, seküler dünyanın entelektüel ve etik açıdan normatif kabul edilmesi, teolojik ifadelerin bireyin gerçekten benimseyebileceği düşüncelerle sınırlandırılması ve geleneksel otorite anlayışının sorgulanması bu geleneğin temel unsurlarıdır. Ayrıca, İsa'nın dünyada aktif bir çağrıda bulunan bir figür olarak merkeziliği ve doğaüstü, mitolojik ya da eskatolojik unsurlara karşı duyulan rahatsızlık da Tanrı'nın ölümü teolojisinin ayırt edici yönlerindendir. Gilkey, bu görüşlerin neo-ortodoks geleneğe doğrudan bir meydan okuma oluşturduğunu belirtir.¹⁹³

¹⁹⁰ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 8.

¹⁹¹ Robbins, *Radical Theology*, 29.

¹⁹² Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 3.

¹⁹³ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 57.

Tanrı'nın ölümü teolojisi kendisini vahiyden bağımsız olarak özgürleşmiş ve tamamen insani bir girişim olarak tanımlar. Bu anlayış, ilahi olanın basit bir inkârı değil, kutsal olanı metafizik şekilde, teizm ötesi bir boyutuyla ve din ötesi bir bağlamda yeniden ele alma girişimidir. Bu teoloji, belirsizliği, şüpheyi ve Tanrı'nın yokluğunu, inancın kurucu unsurları olarak kabul eder. Bu anlamda, radikal teoloji, geleneksel teizmin basit bir reddinden ziyade, çağdaş felsefi, kültürel ve siyasi gerçekler ışığında teolojik kavramların yaratıcı bir şekilde yeniden işlenmesidir.¹⁹⁴

Bu teologlar, yirminci yüzyılın dünya savaşları, soykırım deneyleri, nükleer yok olma potansiyeli karşısında asırlardır süregelen Tanrının görünürdeki sessizliğinin ve acının nedenlerini sorgulayan teodise sorularını yeniden soruyor, eski ahlaki ve teolojik basmakalıp sözlerin bir şekilde yetersiz kaldığını kabul ediyorlardı.¹⁹⁵ Bu bağlamda, radikal teoloji; metafiziğin felsefi eleştirisine dayanan, onto-teolojiyi aşmayı amaçlayan ve dini fenomenleri dilsel, kültürel, bedensel, varoluşsal, fenomenolojik ve hermeneutik perspektiflerden ele alan çağdaş teolojik yaklaşımların geniş bir yelpazesini ifade eder.

Tanrı'nın Ölümü teolojisine göre, modern insan artık aşkın, değişmez ve sonsuz bir Tanrı'nın varlığını kabul edemez hale gelmiştir. Çağdaş bilim ve felsefe, geleneksel teoloji tarafından sunulan Tanrı kavramındaki temel eksiklikleri ortaya çıkarmıştır ve bu eksiklikler, zihinleri çağdaş kültür tarafından şekillendirilmiş bireyler için geleneksel Tanrı anlayışını anlamsız hale getirmiştir. Hipostatik birlik, Teslis, Lütuf gibi metafizik kavramlar modern insan için önemini yitirmiştir. Bununla birlikte, kiliselerin toplumsal nüfuzu giderek azalmış, dini ritüellere katılımı belirgin bir düşüş yaşanmış ve vaftiz ile evlilik gibi geleneksel dini törenler tamamen sekülerleşmiştir. 60'ların kültürel kuşağında insanların çoğunun ahlaki ve duygusal ihtiyaçları için dinden alacakları hiçbir şeyin kalmadığı algısı yaygınlaşmıştır. Bu çerçevede radikal teoloji, Hristiyanlığın varlığını sürdürebilmesi için en temel unsurlarından vazgeçmesi gerektiği ileri sürmüştür. Sonuç olarak, Tanrı kavramımızda radikal bir revizyona gidilmediği sürece, Tanrı, modern insan için anlamsız olmaya devam edecektir. Tanrı kavramındaki bu revizyonun kaçınılmaz bir sonucu olarak, Hristiyanlığın anlamı da aynı ölçüde radikal bir biçimde yeniden yapılandırılacaktır.

¹⁹⁴ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 2.

¹⁹⁵ Robbins, "Introduction", 16.

Tanrı'nın Ölümü teologları, modern toplumda dini inanç ve pratiklerin hızlı bir şekilde azalmasının teolojik açıdan taşıdığı önemi açıklamaya çalışmışlardır. Bu ani düşüşü yalnızca pastoral sosyolojinin bir meselesi olarak ele almanın yetersiz olacağı konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Bu teologlara göre, Batı kültürü köklü bir şekilde Hristiyanlıkla iç içe geçmiş olup bu bağdan tamamen kopmak mümkün değildir. Ancak, bu yeni dönemde Hristiyanlık artık kiliselere bağımlı değildir ve Hristiyanlık sonrası bir kültür ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁹⁶ Radikal teolojinin ortaya çıkışı, Batılı bireyin Tanrı'nın ölümünün ardından şekillenen dünyayı kabul etmesiyle eş zamanlıdır.

Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade, Tanrı'nın Ölümü teolojisinin modern Batı medeniyetinin yegâne dini yaratımı olduğunu iddia ederek bu harekete büyük bir önem atfetmiştir.¹⁹⁷ Bazı düşünürler ise bu hareketi Liberal Teoloji'nin içinden doğan post-liberal bir akım olarak görürler. Her ne kadar bu teolojinin kökenleri Liberal Teoloji'nin açtığı düşünsel gelenekle bağlantılı olsa da zamanla ondan farklılaşan ve bağımsız bir düşünsel yapı olarak gelişen özgün bir teolojik yaklaşım haline gelmiştir.¹⁹⁸

Hristiyan geleneğin içindeki radikal değişim vizyonu, İngiltere kilisesi içerisinde de Amerikan Tanrı'nın Ölümü Teolojisi'yle hemen hemen aynı tarihlerde ortaya çıkmıştır. Bu durum, Anglikan piskopos John Robinson'ın (1919-1983), en çok satan ve geniş ilgi gören kitabı *Honest to God (Tanrı'ya Dürüst Olmak)* ile ifadesini bulmuştur.¹⁹⁹ Robinson bu eserinde temel olarak modern çağın dünyaya ve evrene bakışını dönüştürmesiyle birlikte, din, Tanrı ve dini dil anlayışımızın da köklü bir değişime uğradığını savunur. İnsan artık, bu dünyanın ötesinde, gökyüzünün üzerinde bir cennet arayışında değildir. Hakikati dışsal bir otoritede değil, kendi iç dünyasında keşfetmeye yönelmiştir.²⁰⁰ Robinson'un Tanrı anlayışı, kişisel bir varlık yerine, nihai gerçekliği temsil eden bir kavram olarak şekillenmiştir ve bu düşüncesinde Paul Tillich'in etkisi büyüktür.²⁰¹ Bu perspektif değişimi Robinson için bir kriz yaratmamış, aksine Hristiyanlığın bu dönüşümle yüzleşmesi ve onu benimsemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, bu

¹⁹⁶ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 26.

¹⁹⁷ Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet* çev. Derek Coltman (Chicago: University of Chicago, 1982) 151.

¹⁹⁸ Robbins, *Radical Theology*, 440.

¹⁹⁹ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 92.

²⁰⁰ John A. T. Robinson, *Honest to God* (London: SCM Press Ltd, 1963), 13.

²⁰¹ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 93.

değişim yalnızca kaçınılmaz değil, aynı zamanda entelektüel ve teolojik açıdan da doğru bir adımdır.

Tanrı'nın ölümü teologları, modern dönemlerdeki değişim vizyonuna ve post-Hıristiyan vurgularına rağmen, düşüncelerinin yeni bir tür ateizm olarak görülmesini reddederler. Kendilerini Hıristiyan olarak tanımlamaya devam ederler ve düşünsel temellerini önceki dini figürlerden, özellikle Aziz Pavlus'tan, ve dini söylemlerden (kenosis) almaktadırlar. Tanrının ölümü teologlarının bazıları, meseleyi daha sosyolojik bir perspektiften ele alırlar. Richard Rubenstein ve Gabriel Vahanian bu yaklaşıma sahip olan düşünürlerden bazılarıdır. Vahanian'a göre, Tanrı'nın ölümü teolojisi, Batının metafizik- ahlaki tanrısının yabancı düşmanlığı, kadın düşmanlığı ve soykırım şiddeti miras bırakan sahte bir put olarak ortaya çıkmasıyla Hıristiyanlık sonrası bir dönemi simgeler.²⁰² Vahanian için Tanrı ölmüştür çünkü Tanrı fikrinin nesiller arasında iletilmesine izin veren düşünme biçimleri aşınmıştır.²⁰³

Bazı düşünürler için Tanrı'nın ölümü, yalnızca kültürel bir olgu değil, aynı zamanda ontolojik ve metafizik bir gerçekliktir. Bu görüşün en tanınmış savunucularından biri Thomas Altizer'dir. Ona göre, Tanrı'nın ölümü tarihsel bir olaydır. Altizer, “Tanrı, bizim zamanımızda, tarihimizde ve varoluşumuzda öldü. İnsan artık ne Tanrı'nın varlığının gerçekliğini kavrayabilir ne de dünyayı onun yarattığı bir bütün olarak anlayabilir; en azından klasik Hıristiyanlıktaki Yaratıcı ve yaratılış imgelerine ne içsel ne de bilişsel olarak yanıt verebilir” diyerek bu düşüncesini ortaya koyar.²⁰⁴ Bu bağlamda, teoloğun görevi Tanrı'nın ölümünü kabul etmek, bu sürecin nedenlerini anlamaya çalışmak ve “ilahî cesedi” analiz etmektir.

Altizer'e göre Tanrı'nın ölümü, aşkın bir Tanrı'nın mutlak merkez olarak varlığının sona ermesi ve tamamen içkinlik alanına taşınması anlamına gelir. Bu süreç, bir “kenosis metafiziği” aracılığıyla gerçekleşir ve Tanrı'nın aşkınlıktan içkinliğe dönüşümünü ifade eder.²⁰⁵ Onun teolojisi, ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

Modern bilinçte meydana gelen değişim tanrıyı öldürmüştür. Ancak bu durum, Hıristiyan teolojisi için biraz daha karmaşık bir hal almıştır; zira Tanrı'nın ölümü sadece Tanrı'yı

²⁰² Robbins, *Radical Theology*, 441.

²⁰³ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 83.

²⁰⁴ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 102.

²⁰⁵ Caputo, “*Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God*”, 135.

değil onun enkarnasyon hali olan İsa'yı da ortadan kaldırmıştır.²⁰⁶ Oysa İsa figürü, Hristiyan teolojisinin merkezinde yer almaktadır.

Tanrı'nın Ölümü teologlarının İsa'ya bakış açıları farklılık göstermektedir. Bu teologların genelde İsa'nın hayatına ve öğretilerine ısrarlı bir ilgileri vardır. Ancak bu ilgi, 19. yüzyıldaki tarihsel İsa araştırmalarıyla karıştırılmamalıdır.²⁰⁷ Onların İsa'ya yaklaşımı, onu yeryüzünde Tanrı'nın Krallığını tesis eden ve amacı insanlığın ahlaki örgütlenmesi olan bir figür olarak gören Liberal teolojiden ayrılmaktadır. Radikal teologlar İsa'yı daha çok pratik bir çerçevede ele almışlardır.

Paul Van Buren ve Hamilton, aşkınlık kavramının çöküşüne karşılık olarak, seküler bireylere sevgiyle hareket eden ideal bir insan modeli olarak İsa'yı önermişlerdir. Hamilton, "İsa Mesih, ne inancın nesnesi ne de temeli olarak görülmelidir; ne bir kişi, ne bir olay, ne de bir topluluk olarak, yalnızca bir konum, bir bakış açısı olarak anlaşılmalıdır" der.²⁰⁸ Hamilton gibi Tanrı'nın ölümü teologları, İsa'yı Tanrı'nın oğlu olarak değil, etkili bir vaiz ve bir Hristiyan'ın nasıl olması gerektiğine dair bir örnek olarak ele alırken, Altizer İsa'nın ilahiliğini korur. Onun teolojisinde Tarihsel İsa'ya yer yoktur. İsa'yı beden almış bir söz ve onun aracılığı ile tanrı varlığının aşkınlığını reddettiği metafizik bir varlık olarak ele alır. Altizer'in Hristiyanlığı, radikal bir şekilde Mesih merkezlidir. Sonuç, tanrılığın doğasında bir dönüşümdür.²⁰⁹

Radikal teoloji kilise ile ilişkisine bakacak olursak açıktır ki bu teolojinin Protestan kilisenin mevcut kurumsal haline hizmet etmesi veya onu güçlendirmesi mümkün değildir. Altizer "Radikal teoloji sakramentleri, vaazları, duayı, tapınmayı ve bunun gibi kiliseye ait birçok ritüeli nasıl ciddiye alıp sahiplenebilir?" diyerek, bu dini uygulamaların anlamını sorgular.²¹⁰

Bu teologlar, kilisenin Helenistik dünyayla etkileşime girdikten sonra, ilkel Hristiyanlık formlarından ayrıldığını ve bu etkileşimin Batı dünyasının inşa edilmesine önemli katkılar sağladıktan sonra, artık çözülemez şekilde belirli bir tarihsel geleneğe bağlandığını savunurlar. Örneğin, Hristiyan Tanrı anlayışı, açıkça Kutsal Kitap ile

²⁰⁶ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 125.

²⁰⁷ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 16.

²⁰⁸ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 135.

²⁰⁹ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 87.

²¹⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 27.

Yunan Ontolojisi'nin birleşmesinin bir ürünüdür. Buna karşın, Helenistik Tanrı anlayışı, kutsal kitabın öğretileriyle açık bir çelişki içindedir.²¹¹

Takip eden tarihsel süreçte, teolojik modalardan zaman içinde değişmesiyle, profesyonel kilise kurumları, radikal teoloji ve teologlara karşı daha belirgin bir şekilde karşı durmaya başlamıştır. Bu süreçte, radikal teoloji akademik alanda neredeyse tamamen marjinalleşmiştir. Radikal teolojinin sözcüleri de aynı şekilde bir reddedilme ve marjinalleştirilmeye maruz kalmışlardır. Örnek olarak Thomas Altizer, kariyerinin çoğunu bir eyalet üniversitesinin karşılaştırmalı edebiyat bölümünde geçirmiş, teoloji okutmasına izin verilmemiştir. Yine William Hamilton, ilahiyat okulundan ihraç edilip kiliseden uzaklaştırılmıştır. Nihayetinde radikal teoloji günümüzde bir görmezden gelinme davranışı ile karşı karşıyadır. Teoloji eğitimi verilen neredeyse hiçbir merkezde öğretilmez.

1980'ler boyunca radikal teolojinin entelektüel serüveni, bir anlamda yeniden dirilişi, postmodern teoloji aracılığıyla olmuştur. Postmodern teolojinin iki ana teorisyeni olan Carl Raschke ve Mark C. Taylor, Tanrı'nın ölümü ile postmodern yapısökümcü felsefeler arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu öne sürmüşlerdir. Radikal teoloji ile postmodernizm arasındaki bu ilişki ilk olarak Carl Raschke²¹², ardından ise Mark C. Taylor tarafından teorik bir çerçeveye oturtulmuştur.

Hegel ve Kierkegaard üzerine uzun süre çalışmalar yürüten Taylor, başlangıçta Altizer'in Tanrı'nın ölümü çevresinde yer almaktaydı. Ancak, 1980 yılında Derrida'nın çalışmalarıyla tanışmasından ardından, Derrida'nın düşüncelerine ve yapısöküm metoduna karşı derin bir ilgi geliştirmiş. Bu süreçte Altizer'den uzaklaşmaya başlamıştır. Muhtemelen en iyi bilinen eseri olan *Erring: A Postmodern A/Theology* (1984), Taylor'ın Tanrı'nın ölümünün sonuçlarını daha iyi keşfetme umuduyla yapısökümle kurduğu ortaklığın bir örneğidir. Taylor, söz konusu eserinde “Yapısöküm, Tanrı'nın ölümünün hermeneutiğidir”²¹³ ifadesini kullanarak bu iki düşünce arasındaki bağı açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bağlamda, Raschke, Taylor, Winkler ve Wyschogrod gibi

²¹¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 27.

²¹² Radikal teoloji ile postmodernizm arasındaki bağlantının ilk kurulduğu eser için bkz. Carl Raschke, *Deconstruction and Theology* (New York: Crossroad, 1982).

²¹³ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 6.

isimlerin öncülüğünde gelişen postmodern a/teoloji, büyük ölçüde Tanrı'nın ölümü hareketinin devamı niteliğinde görülmüştür.

Taylor, yapısökümü 1960'ların radikal Tanrı'nın ölümü teolojileriyle bu denli yakın bir şekilde ilişkilendirerek, hem belirgin biçimde postmodern bir teoloji inşa etmiş hem de postmodern teolojik düşünceyi zorunlu olarak a/teolojik bir çerçevede konumlandırmıştır.²¹⁴

Taylor, yapısökümü “Tanrı'nın ölümünün hermeneutiği” olarak tanımladığında, yalnızca Tanrı'nın ölümünün nihai ve post-metafizik versiyonuna işaret etmekle kalmamış, aynı zamanda bu sürecin Altizer'in Tanrı'nın ölümüne dair metafizik yorumunda kalan son metafiziksel unsurları da kökten söküp atmanın kesin yolu olduğunu ileri sürmüştür.²¹⁵

Son yıllarda radikal teolojide köklü bir yenilenme olmasa da belirli bir yeniden canlanma süreci yaşanmıştır. Bu süreç, özellikle Peter Rollins gibi isimlerin öncülüğünde, Caputo ve Slavoj Žižek'in çalışmalarına referansla şekillenen yeni Protestan teoloji çevrelerinde kendini göstermektedir.²¹⁶ Radikal teolojinin postmodernizm ile kesişen yolları, eleştirilerin de odağında olmuştur. Kimilerine göre bu sürecin karanlık yönlerinden biri, radikal teolojinin giderek depolitize edilmesi ve hatta neoliberalleşmesidir. Radikal teoloji, zamanla radikalizmini törpüleyen ve onu daha geniş bir çerçevede “postmodern teoloji” adı altında evcilleştiren bir hareketin parçası haline gelmiştir.²¹⁷

Nihayetinde, Tanrı'nın ölümü hareketiyle başlayan radikal teoloji, postmodern yapı sökümüyle ilişkilendirilmiş ve bu süreçten geçmiştir.²¹⁸ Böylece çağdaş dini ve teolojik yorumlar için yeni bir kaynak sağlamıştır. Teoloji artık Tanrı'nın ölümü ekseninde şekillenmese de radikal teolojik hareket Batı dini bilincindeki bir dönüşüm ve kriz anına tanıklık etmiş, böylece günümüzde postmodern teoloji olarak adlandırılan düşünsel geleneğin oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu nedenle, günümüzde de etkisini sürdürmeye devam etmektedir.²¹⁹

Günümüzde radikal teoloji, 1960'ların Tanrı'nın ölümü hareketinden ortaya çıkan postliberal bir düşünce geleneğidir. Ne teistik ne de ateistiktir, ancak yine de Tanrı'yı,

²¹⁴ Robbins, *Radical Theology*, 235.

²¹⁵ Caputo, “*Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God*”, 137.

²¹⁶ Robbins, *Radical Theology*, 40.

²¹⁷ Jordan E. Miller, Christopher D. Rodkey, “*Introduction*”, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave macmillan, 2018), 11.

²¹⁸ Robbins, *Radical Theology*, 42.

²¹⁹ Robbins, “*Introduction*”, 17.

düşüncenin köküne inen ve sınır tanımayan bir düşünce için yollar açan bir uç formülasyonu olarak tanımlar. Bu şekilde, Tanrı fikri ve Tanrı arzusu Tanrı'nın ölümünden sonra da yaşar ve bu nedenle, radikal teoloji Tanrı'nın ölümü hareketinden ortaya çıkmış olsa da artık bu hareketle sınırlı değildir.²²⁰

2.2. Radikal Teoloji'nin Temsilcileri

Radikal teologlar, tek bir okuma biçimi etrafında birleşen homojen bir grup olmaktan ziyade, farklı metodolojik ve teolojik perspektiflerden beslenen geniş bir spektrum sunarlar. Her birinin teolojiye yaklaşımı kendine özgüdür. Burada onların radikal birer teolog olarak nitelendirilmelerine yol açan unsurlar ve temel fikirleri ele alınacaktır.

Bu başlık altında yalnızca ilk nesil Radikal Teoloji ve "Tanrı'nın Ölümü" teolojisinin temsilcileri olarak kabul edilen William Hamilton, John D. Caputo, Gabriel Vahanian ve Paul Van Buren incelenecektir. Zaman açısından olmasa da düşünsel olarak bu çerçeveye dâhil edilebilecek Slavoj Žižek de bu bölüme dahil edilecektir. Buna karşılık, postmodern yapısökümcü teolojiye yönelen ikinci nesil, örneğin Mark C. Taylor, Carl Raschke, Charles Winquist gibi radikal düşünürler bu çalışmanın kapsamı dışında tutulacaktır.²²¹ Kendisini dolaylı olarak bu harekete mensup olarak tanımlamamış ancak hareketin içinde sayılabilecek başka isimler de vardır. Örnek olarak, Mary Daly (1928-2010) Tanrı'nın ölümü teolojisinden etkilenmiş, onun bir parçası sayılabilecek pek çok yazardan yalnızca biridir. Paul Tillich'in Mary Daly'nin feminist teolojisi üzerinde görülebilen açık bir etkisi olmuştur. Daly, kendisini Tanrı'nın ölümü teolojisi içinde açık bir şekilde konumlandırmış olmasa da özellikle "*Beyond God the Father*" eserinde o dönemde Tanrı'nın ölümü teologlarının tartıştığı pek çok temayı farklı perspektiflerden de olsa ele almakta olduğu görülür."²²²

²²⁰ Robbins, *Radical Theology*, 33.

²²¹ Harvey Cox, Lloyd Geering, D. G. Leahy, Charles H. Long ve Jacob Taubes gibi bu çalışmamızda ele alınmayan diğer radikal teologlar hakkında detaylı bilgi için bkz. *The Palgrave Handbook of Radical Theology (Radical Theologies and Philosophies)*, ed. Christopher D. Rodkey ve Jordan E. Miller (New York: Palgrave Macmillan, 2018).

²²² Mary Daly'nin detaylı bir radikal teolojik okuması için bakınız: Christopher Rodkey, "*Mary Daly*". *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018).

Radikal teolojinin ele aldığımız Amerikan temsilcilerinin dışında, İngiltere bağlamındaki en önemli figürü olarak Anglikan rahip ve akademisyen Don Cupitt (1934-2015) burada zikredilebilir. Cupitt, özellikle Tanrı'nın gerçekliği konusundaki non-realist (gerçekçi olmayan) fikirleri ile dikkat çeker.²²³ Cupitt'in kamuoyunda en fazla bilinen çalışması, ilk kez 1984 yılında BBC tarafından yayımlanan “*The Sea of Faith*” (*İnanç Denizi*) adlı belgesel dizisidir. Bu yapımla, sonrasında Sea of Faith Network adını taşıyan, günümüzde hâlen faaliyet gösteren ve düzinelerce papazı temsil eden bir organizasyonun kurulmasına yol açmıştır.²²⁴

Geniş bir teolojik spektruma yayılmış olan bu düşünürlerden kimileri daha muhafazakârken kimileri daha radikal bir duruş sergilemişlerdir. Ele alınan teologların çoğu, din eğitimi almış ve bir kısmı rahiplik yapmış olmalarına rağmen, geleneksel Tanrı tasavvurunun modern dünyada işlevini yitirdiği konusunda hemfikirdirler. Ancak bu, onların basitçe birer ateist olduğu anlamına gelmez. Aksine, Hristiyan geleneği içinde kalarak (veya kalmaya çalışarak), teolojinin seküler insanın deneyimine nasıl uyarlanabileceğini konu edinmişlerdir. Bu noktada, "radikal teoloji" terimi, onları daha sansasyonel bir ifade olan "Tanrı'nın Ölümü" teolojisinden daha isabetli şekilde tanımlamaktadır.

Bu isimlerin kimisi Tanrı'nın ölümüne ontolojik bir bakış açısıyla yaklaşırken, kimisi bunu sembolik bir düzeyde ele almıştır. Örneğin, Gabriel Vahanian daha muhafazakâr bir perspektiften sembolik bir okuma yaparken, William Hamilton Tanrı'nın ölümünü varoluşsal bir bağlamda incelemiştir. Paul van Buren içinse sosyal ve kültürel analiz, düşünsel bir başlangıç noktası oluşturuyordu. Deneysel dilbilimsel analiz stratejisini benimseyen Van Buren, ‘Tanrı’ teriminin deneysel bir referansı olmadığı için bunun anlamsız olduğuna karar verdi. Bu sebeple, Tanrı'nın ölümünü öncelikle felsefi bir deneyim olarak duyurdu.²²⁵

Van Buren’e göre Tanrı'nın ölümü, teknoloji ve modern bilimin yükselmesinin bir sonucuyken, Altizer bu olayı daha çok metafizik ve ontolojik bir düzeyde ele alır. Altizer, kutsalın kaybolmasını bir tür kozmik olay olarak görür ve Tanrı'nın ölümüne dair

²²³ Hyman, Gavin. “Don Cupitt”. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 137.

²²⁴ Bkz. The Sea of Faith web sitesi, çevrimiçi (Erişim Tarihi 27/02/2025). <http://www.sofn.org.uk>.

²²⁵ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 84.

yaklaşımını geliştirirken, diyalektik olmayan ateizmden kurtulabilmek için mistik kategorilere yönelir. Van Buren ise, mistik kategorilere başvurmayı istemeyecek kadar eski Barth geleneğine bağlıdır.²²⁶ Dolayısıyla bu isimlerin her birinin teolojiye yaklaşımları farklılık göstermektedir.

Ancak bu isimlerin hepsinin ortak kaygısı, Hristiyan geleneğinin seküler dünyada nasıl anlamlı kalabileceği sorusudur. Tanrı'nın ölümünün ardından teolojinin nasıl bir şey olacağını sorup Hristiyan geleneğini yeni bir perspektif ve dil ile yorumlamaya çalışırlar.

2.2.1. William Hamilton (1924-2012)

Tanrı'nın Ölümü Teoloji'sinin en önde gelen isimlerinden biri olan William Hamilton, Thomas J.J. Altizer ile birlikte yazdığı bir denemeler derlemesi olan *“Radical Theology and the Death of God”* (1966) kitabı ile tanınır. Bu eserle birlikte “Tanrı'nın Ölümü” hareketi kamuoyuna güçlü bir şekilde tanıtılmıştır. 1960'lar, Hamilton'ın etkisi açısından kariyerinin zirve noktası kabul edilir. Bu dönemde, teoloji ile ilgisi olan hemen her dergi ve yayında adından söz ettirmiştir. Ancak temsilcisi ve bir anlamda sözcüsü olduğu bu harekete yönelik tepkilerin artması ve medyanın ilgisini kaybetmesi sonucu, sistematik teoloji profesörü olarak görev aldığı Colgate Rochester İlahiyat Okulu'ndaki pozisyonuna son verilmiş ve böylece akademik ve teolojik dünyayla olan bağı büyük ölçüde koparılmıştır.²²⁷

Hamilton, kariyeri boyunca teodise ve etik gibi varoluşsal meseleler üzerine yoğunlaşmıştır. Tanrı'nın ölümü ve teolojik meseleleri aktarırken edebiyat, sanat ve popüler kültürden ilham almış; özellikle Amerikan edebiyatındaki sanatçıların Tanrı'nın ölümü meselesiyle nasıl mücadele ettiklerini incelemiştir.

Thomas Altizer, Hamilton'ı “Tanrı'nın ölümünü en açık şekilde savunan sözcü” olarak tanımlar.²²⁸ Teolojik olarak, Tanrı'nın ölümü fikrini el alış tarzları farklı olsa da her ikisinin de paylaştıkları ortak temalar üzerinden, Hamilton'ın kendisini kenotik bir teolojiye doğru en etkili şekilde yönlendiren kişi olduğunu ifade eder. “Bill benim olmadığım gibi gerçek bir papaz ve aynı zamanda kitle iletişim araçlarının yeni

²²⁶ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 125.

²²⁷ Michael Zbaraschuk, “William Hamilton”, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave macmillan, 2018), 243.

²²⁸ Zbaraschuk, “William Hamilton”, 243.

dünyasında diğer teologlardan daha fazla ustalaşmış biri. Tanrı'nın ölümü üzerine ulusal bir CBS haftalık televizyon dizisi yarattı ve yönetti ve şüphesiz bu teolojiyi topluma tanıtan önemli bir faktördü.²²⁹

Hamilton'un hayatının erken dönemlerinde etkisi altında olduğu Neo-ortodoks Teoloji'den Radikal Teoloji'ye yönelmesinde güçlü etkisi olan iki isim Dietrich Bonhoeffer ve Ivan Karamazov üzerinden dolaylı olarak Fyodor Dostoyevski'dir. Hamilton, *Karamazov Kardeşler* romanını detaylıca ele almış ve üç Karamazov kardeşin inanç dünyalarını yorumlayarak Dostoyevski'sinin inanç biyografisini ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Ona göre bu romanın konusu veya problemi Tanrı'nın varlığıdır.²³⁰ Hamilton, Dostoyevski'de inancın ve inançsızlığın daima birlikte gittiğini, onun ne birinden ne de diğerinden kurtulamadığını savunur. Dostoyevski'nin Tanrı ile mücadelesi, romanda İvan ile Alyoşa arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Hamilton kendisinin ve aslında herkesin içinde var olduğuna inandığı İvan Karamazov'a dikkat çeker. Ona göre, İvan'ı ve Nietzsche'yi delirten bir anlamda aynı soru, "Tanrı öldü mü?" sorusudur.

"Babanın ölümü, Tanrı'nın ölümü mü? Öyleyse Dostoyevski'nin, Baba'nın ölümünden bahsederek olay örgüsünü, (cinayet hikayesi) temayla (Tanrı sorunu) özdeşleştirdiğini söyleyebilir miyiz? Dolayısıyla tüm kardeşler Tanrı'nın ölümüne katılırlar. Dostoyevski'yi gerçekten korkutan şey, insan hayatının gerçek boşluğu değil, göklerin olası boşluğudur. İvan'ın fikirleri ve eylemleri Tanrı'nın ölümünü ciddiye alırsak ne olacağının işaretlerini taşır. İsyan ve inanç hem İvan'da hem İvan'ın Yaratıcısında aynı anda vardır."²³¹

Hamilton'ın, Tanrı'nın ölümünü ve bunun modern dünyadaki yansımalarını ele alırken incelediği bir diğer roman, Herman Melville'in ünlü *Moby-Dick* adlı eseridir.²³² Bu roman, Hamilton ve diğer birçok düşünür tarafından teolojik bir eser olarak değerlendirilir. Eserdeki dini ve felsefi temalar, pek çok çalışmanın konusu olmuştur. Öyle ki ünlü teolog Karl Barth, İngilizceyi öncelikle *Moby-Dick*'i okuyabilmek için öğrendiğini ifade etmiştir.²³³ Romanın içerdiği Tanrı ve inanç temaları, iyi ile kötü

²²⁹ Altizer, *Living The Death Of God*, 12.

²³⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 66.

²³¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 76.

²³² Bknz: Hamilton, William. *Reading Moby-Dick and Other Essays*. New York: McGraw-Hill, 1973.

²³³ Altizer, *Living The Death Of God*, 68.

arasındaki mücadele, Kaptan Ahab'ın aradığı beyaz balinanın insanın Tanrı'yı arayışını simgelemesi gibi birçok tema, Hamilton gibi Altizer'in eserlerinde de ele alınan temalardır.

Onun Bonhoeffer'in düşüncelerine katıldığı nokta ise, "reşit olmuş dünya" ve "Tanrı boşluğu" kavramsallaştırmalarıdır. Hamilton, Tanrı'nın insanların ihtiyaçları ve problemleri için sorun çözücü olarak görev yapmaması gerektiğini savunur. Bundan dolayı, dünyanın ve insanın reşit olma çağının gelmiş olmasının ve dinin yaşadığı bozgunun savunucusudur.

Hamilton "Dinde, teolojide, vaazda, savunmada, insanın Tanrı'ya ihtiyacı olduğu ve Tanrı'nın onun için yapabileceği belirli şeyler olduğu varsayımını ve dinin gerekli olduğunu reddediyorum der.²³⁴ Ona göre seküler bir insan olmak insanın yapabileceği şeyleri Tanrı'dan beklememek demektir. İnsan sorun çözücü olarak Tanrı'ya değil dünyaya ve kendine güvenmelidir. Tüm bunların yanında eğer Tanrı hayatlarımızda var olacaksa artık oynaması gereken rolün başka olması gerektiğini savunur.

Hamilton, teoloğun birincil etik görevinin Tanrı'yı öldürmek, yani kendini ve başkalarını ilahi olandan kurtarmak olduğunu ileri sürer. Ona göre, "Kendimizi ve başkalarını Tanrı'dan kurtarmak bizi daha insan, daha kararsız hem düşmanlarla hem de dostlarla daha kolay yaşayabilir hale getirecektir. Başka bir deyişle, iddialarımızı destekleyecek ve hesaplarımızı kapatacak bir Tanrı olmadan yaşamak, gerçekten önemliymiş gibi yaşamamanın tek yoludur.²³⁵

Hamilton'un konumunu Feuerbach'tan ya da sıradan bir ateizmden ayıran nedir? Hamilton bu soruya, Altizer'den ödünç aldığı "Tanrı'yı bekleme" kavramını kullanarak yanıt verir. Ona göre Tanrı'yı beklemek, Tanrı'nın Ölümü teologlarını sıradan bir ateizmden ayıran noktadır. Tanrı'yı beklememiz, tanrısızlığımızı, bir kez daha Tanrı'nın önünde durabilmemizi, onun huzurunda olmaktan zevk alabilmemizi sağlayacak bir dil ve üslup arayışıdır.

"Altizer'in kullandığı mistik imgelerin çoğuna, belki de en çok "bekleme" fikrine tamamen katılıyorum. Beklenti, hatta umut unsuru, benim konumumu klasik ateizmlerden uzaklaştırıyor ve hatta ondan büyük miktarda ıstırap ve kasveti uzaklaştırıyor. Tanrı'yı bekleme fikrine ek olarak, ihtiyaç veya soruna bağlı olmayan

²³⁴ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 52.

²³⁵ Zbaraschuk, "William Hamilton", 246.

bir dil arayışıyla ilgileniyorum... Eğer Tanrı'ya ihtiyaç duyulmuyorsa, ihtiyaçlarımız ve sorunlarımız için Tanrı'ya değil dünyaya yöneliyorsak, o zaman belki de O'nun tadını çıkarmamız ve O'ndan zevk almamız gerektiğini görebiliriz. Tanrı'yı beklemenin anlamının bir kısmı, O'ndan zevk almanın ne anlama gelebileceğini anlama çabasında bulunur.”²³⁶

William Hamilton, Tanrı'nın ölümüyle oluşan boşlukla ve Tanrı'nın yokluğunun deneyimiyle yaşamak zorunda olduğumuzu ancak Tanrı'yı beklerken İsa'yı takip edebileceğimizi söyler. “Sadece Tanrı hakkında konuşmak boşunadır, ancak İsa potansiyel olarak otantik eylemi değerlendirmek için bir ölçüt olarak hizmet edebilecek radikal bir yaşam biçimi için bir model yaratmanın yolu olabilir.”²³⁷

Hamilton, etiği, insanın adalet, güzellik ve düzen için mücadelesini ve komşuyu sevmeye emrini bir anlamda “Tanrı'yı beklemek” kavramı altında temellendirir. Bu bekleme zamanında olunması gereken yer ise, bir ibadethane değil şehirde bir komşu ile yahut bir düşman ile birlikte olunacak yerdir. Bu yaklaşım, açık bir dünyeviliğe dönüş çağrısıdır. “İsa'yı dışarıda, kutsal metinlerde, geleneklerde, ayinlerde, Ingmar Bergman filmlerinde, bir maskenin ardındaki dünyada arama, İsa ol. Luther'in dediği gibi, komşun için bir Mesih ol.”²³⁸

2.2.2. Gabriel Vahanian (1927–2012)

1960'larda Amerikan “Tanrı'nın Ölümü” hareketinin önde gelen ve etkili isimlerinden biri olan Vahanian, her ne kadar Amerikalı bir teolog olarak tanınsa da aslında Fransız – Ermeni kökenlidir. 1927 yılında Fransa'nın Marsilya kentinde doğmuştur. Doğumundan önce Ermeni ebeveynleri, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Fransa'ya göç etmiştir.²³⁹ Vahanian, Princeton Teoloji Fakültesi'nde (Princeton Theological Seminary) ilahiyat eğitimi almış ve 1984 yılına kadar Syracuse Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmıştır. Daha sonra Marc Bloch Üniversitesi'nde Protestan İlâhiyat Fakültesi'nde profesör olarak emekli olana kadar ders vermiştir. Vahanian'ı yalnızca radikal bir teolog olan yönü ile

²³⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 60.

²³⁷ William Hamilton, *The New Essence of Christianity* (USA: Association Press, 1966) 20.

²³⁸ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 60.

²³⁹ Mike Grimshaw, “Gabriel Vahanian”, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave macmillan, 2018), 425.

incelemek eksik kalacak olsa da burada daha çok Tanrı'nın Ölümü teolojisinin temsilcilerinden biri olması ile ele alınacaktır.

Gabriel Vahanian, Hristiyan Ateizmi düşüncesini benimseyen başlıca isimlerden biri olarak öne çıkar. Teolojik çalışmalarının tamamında, kendisini seküler çağın bir teoloğu olarak konumlandırır. Onun düşünsel çabalarının temelinde, Hristiyanlığın seküler bir dünyada hangi anlamı taşıdığına ilişkin soru yer alır ve bu mesele, tüm yazılarının arka planını şekillendirir.

1961 yılında yayımlanan ve hareketin adına da ilham olan kitabı *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era* (*Tanrı'nın Ölümü: Hristiyanlık Sonrası Dönemimizin Kültürü*) adlı eseri, Batı kültüründe Tanrı'nın hâlâ anlamlı bir figür olup olmadığını sorgulayan ilk ciddi teolojik çalışmalardan biri olarak kabul edilir. Bu eserinde Vahanian, Tanrı'nın ölümünü anlamaya çalışırken Batı kültürünün ve Hristiyanlığın geçmişi ile geleceğine dair önemli tespitlerde bulunur.

Vahanian'a göre Batı kültürü artık transandantalist (aşkını) değil, içkinci (immanent) bir yapıya sahiptir; kutsal değil seküler ya da profandır. Bunun sonucunda ise artık Tanrı'nın ne gerekli ne de gereksiz olduğu, aksine ilgisiz olduğu ve öldüğü bir dünya ortaya çıkmıştır. Ona göre, varoluş sorusu artık geçmişte olduğu gibi, zorunlu ya da mantıksal olarak Tanrı sorusuna götürmemektedir.²⁴⁰

Vahanian bu dönüşümün ardından ortaya çıkan çağı, Hristiyanlık Sonrası (Post-Christian) Çağ olarak isimlendirir. Bu tespitinin doğruluğunu temellendirmek için üç neden öne sürer. Birinci neden, Hristiyanlığın günümüzde dindarlıkla eş anlamlı hale gelmiş olması, yani inancın özünü kaybetmesidir. İkinci olarak, Hristiyanlığın karakterinin sulandırılması ve dindarlık tarafından yerinden edilmesi sonucunda çağdaş kültüre artık ruh ve ilham verememesi gelmektedir. Üçüncü neden ise, Hristiyanlığın çağımızda hegemonyasını kaybetmiş olmasıdır. Vahanian'a göre, ister ruhani ister siyasi olsun, yüzyıllar boyunca zorlu bir şekilde inşa edilen bu hegemonya artık geçerliliğini yitirmiştir.²⁴¹

Vahanian'a göre, iyi ya da kötü, Batı kültürünün temel öğeleri ve temaları Hristiyanlığa göre şekillenmiştir. Hristiyanlık, Batı'nın dini olmuş ve bu kültür, Hristiyanlığın dünya,

²⁴⁰ Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era* (Epub: Muriwai Books,2018), 43.

²⁴¹ Vahanian, *The Death of God*, 124.

gerçeklik ve Tanrı anlayışından ayrı düşünülemez hale gelmiştir. Ancak çağımızdaki mevcut kültür, Hristiyanlıktan özerklik talep etmektedir ve bu talep son derece haklıdır. Vahanian, modern çağın Hristiyanlığın diline, sembollerine ve efsanelerinin tüm anlamına yabancılaştığını savunur. Bunun nedeni, artık aşkın bir dünya görüşü yerine içkin bir kültürde yaşıyor olmamızdır. Vahanian, yaşadığımız çağda Hristiyan olmanın artık imkânsız olduğunu iddia eder. Hristiyan inancının, içinde bulunduğumuz modern koşullarla hiçbir ilgisi kalmamıştır ve artık doğal olmayan bir şey haline gelmiştir.²⁴²

Vahanian'a göre mevcut kültürel durumu doğru okuyabilen bir Hristiyan bile, Batı kültürünün mevcut haliyle Hristiyanlıktan kurtulması gerektiğini veya Hristiyanlığın yeniden ele alınması gerektiğini kabul etmelidir. Ona göre: "Nasıl ki eski sömürgeler, özgürlük, insan onuru ve kendi kaderini tayin hakkı adına, kendilerine bu ideallerin anlamını öğreten ulusları reddediyorsa, Batı kültürü de kendisini bugüne kadar besleyen Hristiyan ruhundan uzaklaşmaktadır."²⁴³

Bu bakımdan onun temel amacı şu soruyu cevaplandırmakla ilgilidir: Tanrı'nın ölümünden ve Hristiyanlık kültürünün sona ermesinden sonra, bir Hristiyan olmak ya da Hristiyan olmaya çalışmak ne anlama gelir?²⁴⁴

Vahanian'a göre, modern toplum Hristiyanlık Sonrası Çağ haline gelmiş olsa da bu koşullarda dindar olmak hâlâ mümkündür.²⁴⁵ O, dini ve dindarlığı imanın karşıtı ve özünün kaybolması olarak ele alarak putperestlik ile ilişkilendirir. Dindarlık Tanrı'ya inancının kaybıdır ve onu bir put haline getirip onun yerine geçer.²⁴⁶ Bunun anlamı onun için dindar olan bir çağın aynı zamanda putperest olmasıdır.²⁴⁷ Ona göre bir kişi dindar olabilir ancak Hristiyan olamaz. "Günümüzün post mortem Dei çağı (Tanrının Ölümünden Sonra) Hristiyanlık karşıtı değil, Hristiyanlık sonrasıdır ama yine de dindardır" der.²⁴⁸

Vahanian'ı radikal bir teolog yapan en önemli yönü, Tanrı'nın ve geleneksel Hristiyan teolojisinin metafizik anlatılarının modern çağda anlamını kaybettiğini savunması ve sekülerleşmeyi teolojik bir mesele olarak ele almasıdır.

²⁴² Vahanian, *The Death of God*, 146.

²⁴³ Vahanian, *The Death of God*, 43.

²⁴⁴ Grimshaw, "Gabriel Vahanian", 428.

²⁴⁵ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 84.

²⁴⁶ Vahanian, *The Death of God*, 53.

²⁴⁷ Grimshaw, "Gabriel Vahanian", 433.

²⁴⁸ Vahanian, *The Death of God*, 27.

2.2.3. Paul Van Buren (1924-1998)

1960'lı yıllarda Tanrı'nın Ölümü hareketiyle ilişkilendirilen önemli isimlerinden biri olan Paul Van Buren, Cambridge, MA'daki Episkopal İlahiyat Okulu'nda eğitim aldı. 1951'de onur derecesiyle mezun olduktan sonra Episkopal rahip olarak atandı.²⁴⁹ Van Buren, erken dönemlerinde Karl Barth'ın teolojisinden etkilenmiş ve onun fikirlerine yakın durmuştu. Ancak zamanla düşünceleri daha radikal diyebileceğimiz bir çizgiye doğru evrilmiştir. William Hamilton, onu şu pasajında Altizer ile kıyaslar:

“Altizer ve Van Buren'in, Tanrı'nın ölümü olarak adlandırdığımız ortak bir vizyonu paylaştıkları söylenebilir; ancak bu ifade, şüphesiz, ateşli Altizer'e sakın Van Burenden daha uygundur. Dahası, her iki adam da bu vizyonun onları dindar ya da Hristiyan adamlar olmaktan çıkardığını reddeder. Bu vizyon onları sakatlayabilir, zayıflatabilir; ancak ikisi de çemberin içindedir. Ve her biri, vizyonun ortaya çıkardığı sorunla başa çıkmak için farklı bir strateji geliştirmiştir. Altizer, mistisizm dünyasından imgeler kullanır: Bekleme, karanlık, zıtlıkların diyalektiği. Van Buren ise, Tanrı'dan vazgeçer, Tanrı'ya ihtiyaç duymaz ve komşunun önünde durmanın bir yolu olarak İsa'ya işaret etmeyi tercih eder. Bunlar, Tanrı'nın ölüm zamanında yaşamanın farklı yollarıdır.”²⁵⁰

Van Buren, hiçbir zaman Tanrı'nın Ölümü hareketinin bir mensubu olduğunu iddia etmemiştir.²⁵¹ Ancak 1963 yılında yayımladığı ve Hristiyan teolojisini seküler bir bakış açısıyla ele aldığı ünlü eseri “*The Secular Meaning of the Gospel*” nedeniyle, fikirleri bu hareketle bağlantılı görülmüştür. Kitabında, Hristiyan teolojisini dil felsefesi bağlamında ele almış ve özellikle “seküler teoloji” kavramına yoğunlaşmıştır. Van Buren'e göre Tanrı'yı mutlak bir varlık olarak tanımlayan klasik Tanrı tasavvuru modern dünyada geçerliliğini yitirmiştir. Tanrı'nın varlığını doğrudan kanıtlamak ya da anlamak mümkün değildir. Çünkü Tanrı'yı konuşmak metafizik ve dilsel sınırlar içerir. Tanrı'dan ve doğasından bahsederken insan dili yetersiz ve sınırlı kalır. Bu nedenle, Tanrı'ya dair herhangi bir kesin bilgiye ulaşmak, insan aklı açısından imkansızdır.

Van Buren, sekülerleşme ve modern bilim karşısında Tanrı kavramının tekrar nasıl ele alınabileceğini sorgulamıştır. Klasik Hristiyan öğretilerinde Tanrı, tarihe ve zamana

²⁴⁹ Ellen T. Charry, “Paul Matthews van Buren”. The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018). 443.

²⁵⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, 46.

²⁵¹ Charry, “Paul Matthews van Buren”, 448.

müdahale eden bir varlık olarak tasavvur edilmiştir; ancak Van Buren'e göre, bu anlayışın günümüzde değişmesi gerekmektedir. *The Secular Meaning of the Gospel'in* temel amacı Tanrı'yı inkâr etmek değil, Tanrı hakkında konuşmayı ontolojik olarak anlamlı terimlerle yeniden tesis etmektir. Bu noktada Van Buren; Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann ve Schubert Ogden gibi teologlarla benzer bir çizgide yer alır. Bu isimler, klasik metafiziğin ebedi ve durağan “doğalar,” “özler,” “cevherler” ve “kişiler” gibi kavramlarıyla konuşmanın ötesine geçen bir yaklaşım geliştirmişlerdi.²⁵²

Van Buren'in Hristiyanlığın Tanrı hakkındaki iddialarını yeniden düşünmek için kullandığı yöntem, dil analiziydi. Ona göre dil analizi, Hristiyanlığın yeniden anlam kazanabileceği bağımsız bir felsefi sistem değil, dili netleştirme ve belirginleştirme yöntemi olmalıydı.²⁵³

Bununla birlikte, onun seküler Hristiyanlık anlayışına göre Hristiyan inancı, mutlaka Tanrı'ya dayanmak zorunda değildir. Modern insan için Tanrı kelimesinin anlamı kaybolmuş olsa da İsa Mesih tarihsel bir figür olarak anlaşılabilir. ²⁵⁴ Bu bağlamda Van Buren, Tanrı kavramından kaçınarak İsa'ya yoğunlaşmıştır. Van Buren, İsa'nın mesajını etik ve felsefi açıdan ele alarak mesihsel bir etik geliştirmiştir. Hristiyan mesajının modern koşullarda anlamlı ve geçerli olabilmesi için, onu metafizik öğelerden arındırmayı savunmuştur.²⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında, Van Buren'in teolojik yöntemi, Bultmann ve onun "demitizasyon" projesi tarafından şekillendirilen bağlam içerisinde yer almaktadır.

Kitabının uyandırdığı büyük yankı ve aldığı çeşitli tepkilerin ardından Van Buren, mezhepsel bir ilahiyat okulunda çalışmaktansa akademik bir üniversite ortamının kendisi için daha uygun olduğunu fark etmiştir. Bunun üzerine Temple Üniversitesi'nin din bölümünde bir pozisyonu kabul etmiş ve 1986'da emekli olana kadar burada ders vermeye devam etmiştir.²⁵⁶

²⁵² Charry, “*Paul Matthews van Buren*”, 449.

²⁵³ Charry, “*Paul Matthews van Buren*”, 449.

²⁵⁴ Charry, “*Paul Matthews van Buren*”, 446.

²⁵⁵ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and The Death of God Theology*, 45.

²⁵⁶ Charry, “*Paul Matthews van Buren*”, 446.

2.2.4. John D. Caputo (1940-)

John Caputo, II. Vatikan Konsili öncesi Katolik dünyasında büyümüş İtalyan kökenli bir filozoftur. Bir nevi otobiyografisi olan *'Hoping Against Hope'* adlı eserinde, doğup büyüdüğü ortamı değişmeden kalmış bir dünya olarak tanımlar. “Bir sonraki kırk yılda, önceki dört yüz yıldan daha fazla değişecek olan bir dünya”²⁵⁷

Lise sonrası eğitimine Katolik bir tarikat okulu olan LaSalle Koleji'nde devam eden Caputo, Heidegger üzerine yüksek lisans yapmayı ve üniversitede felsefe öğretmeyi arzular. Ancak, mensubu olduğu tarikatın liderleri bu hedefin tarikatın ideallere aykırı olduğunu düşünür. Bu sebeple, lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 1962 yılında tarikattan ayrılma kararı alır.²⁵⁸ Caputo, 36 yıl boyunca Villanova Üniversitesinde teoloji profesörlüğü yapmıştır. 2004 yılında Syracuse Üniversitesi'nde din ve beşerî bilimler profesörü olarak dersler vermeye başlamış ve 2011 yılında emekli olana kadar akademik çalışmalarına devam etmiştir.²⁵⁹

Felsefî kariyerinin erken dönemlerinden itibaren Heidegger üzerine çalışmış olan Caputo, Heidegger aracılığıyla modern öncesi Katolikliğe geri dönmeden modern metafiziği eleştirme imkânı bulmuştur.²⁶⁰ Hayatı boyunca felsefe ve teolojinin kesişim noktalarında yazılar kaleme alan Caputo, özellikle Kierkegaard üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda inancın daima şüpheyile birlikte var olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, “Din ile felsefî hayatım arasında net bir ayırım çizgisi olmayacağını kısa sürede öğrendim. Dini geride bıraktığımı düşündüğüm her seferinde, onu bir sonraki köşede beni beklerken buldum”²⁶¹ der.

1980'lerin başında Jacques Derrida'nın çalışmalarıyla tanışan Caputo'nun üzerindeki Heidegger'in etkisi gevşemeye başlar. Caputo birçok kez Derrida ile tanıştıktan sonra "dilin çözöldüğünü", Derrida'nın onu kendi sesiyle konuşması için serbest bıraktığını söylemiştir.²⁶²

²⁵⁷ John D. Caputo, *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim* (Epub: Fortress Press, 2015), 22.

²⁵⁸ Katherine Sarah Moody, “John D. Caputo”. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018) 95.

²⁵⁹ Moody, “John D. Caputo”, 95.

²⁶⁰ Moody, “John D. Caputo”, 97.

²⁶¹ Caputo, *Hoping Against Hope*, 62.

²⁶² Gianni Vattimo – John Caputo, “*The Power Of Powerless*”, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins. (USA: Columbia University Press E-pub, 2007) 255.

Caputo'nun 1997'de yayımladığı "*The Prayers and Tears of Jacques Derrida*" adlı eseri, Derrida'nın düşüncesindeki teolojik unsurları açığa çıkarmasıyla dikkat çekmiştir. Bu çalışma, yapıbozumun teolojik ve dini kavramlarla nasıl bir bağ içinde olduğunu ortaya koyarak Caputo'nun radikal teoloji anlayışının temel taşlarını oluşturmuştur.²⁶³

Caputo'nun yapıbozumsal postmodern teolojisi, Jacques Derrida'dan derinden etkilenmiştir. Derrida'nın etkisiyle Caputo, bundan sonraki çalışmalarında sürekli yapıbozum metoduna atıfta bulunmuş ve bu yöntemle eserler kaleme almıştır. Caputo, Derrida'nın çalışmalarını dini bağlamda yorumlamış ve kıta felsefesi içinde din felsefesi alanında önemli bir ses haline gelmiştir.

Caputo'nun radikal teolojisinin kalbinde "zayıf teoloji" kavramı bulunur. Zayıf teoloji, geleneksel teolojinin güçlü Tanrı anlayışına karşı bir duruş sergileyerek, Tanrı'yı her şeye gücü yeten, değişmez ve mutlak bir varlık olarak değil; değişken ve belirsiz bir varlık olarak ele almaktadır. Nihayetinde Caputo, Tanrı'yı bir varlık olarak değil, bir olay, bir imkân yahut yükümlülük çağrısı olarak değerlendirir. Bu nedenle, Caputo'nun radikal teolojisi, "bir olay teorisi" olarak adlandırılmaktadır.

Caputo'nun 2006 yılında yayımladığı *The Weakness of God (Tanrı'nın Zayıflığı)* adlı eseri, bu düşüncelerinin önemli bir çerçevesini sunar. Bu eserde Tanrı'yı, "Tanrı'nın Varlığı" kavramından, 'Tanrı' isminin içinde olup biten bir olaya indirgemekte veya zayıflatmaktadır. Ona göre, Tanrı kelimesi "saf hermenötik-fenomenolojik içeriğe, bir çağrı ya da talep olayına" indirgenmelidir.²⁶⁴ Günlük kullanımındaki "olay" terimi, bir şeyin gerçekleşmesini ifade ederken, Caputo olayları "olan bitenin içinde olup biten, gelmekte olanın anlamı" olarak tanımlar.²⁶⁵ Bu bağlamda isim ve olay arasında bir karşıtlık kurar.

İsimler, her ne kadar olayların geçici ifadeleri ve zamanla değişen yapılar olsa da görece istikrarlı niteliklere sahiptir. Buna karşılık, olay ise sürekli bir hareket halinde olup, durağanlıktan uzak, değişken ve yeni biçimler edinen bir fenomendir. Olay, bir nesne değil;

²⁶³ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 9.

²⁶⁴ Moody, "*John D. Caputo*", 117.

²⁶⁵ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, ed. Merold Westphal (Indiana University Press, 2013), 83.

nesneler içinde hareket eden bir dinamiktir. Olaylar, nesneler aracılığıyla gerçekleşerek onlara gerçeklik kazandırır, ancak bu süreç sürekli değişime açıktır.²⁶⁶

Olay teolojisi, belirsizlik, kesin olmama ve değişim üzerine kurulu bir teolojidir. Olaylar, yaşamın içinde var olarak sürekli değişim halinde olan bir temadır. Caputo, olayın "kendisinden daha fazla" bir şeyi temsil ettiğini savunur. Ona göre olay, açıkça "geleceğin açık olasılığı" olarak adlandırdığı şeyi ifade eder. Yani, olay, dünyanın mutlak kesinliğini reddeden bir açıklığa tanıklık eder.

Bu çerçevede, Caputo'nun teolojisi, transandantal referanslardan arındırılmış bir düşünce olarak öne çıkar. Ona göre, gerçek teoloji içkin ve sonludur.²⁶⁷ Tanrı'yı mutlak bir gerçeklik olarak değil, bir olay veya çağrı olarak değerlendiren Caputo, Tanrı'nın sürekli geleceğe yönelik ve değişken bir çağrı olduğunu öne sürmektedir. Bu yaklaşım, yüce bir varlık yerine, bir vaat, bir olay ya da bir çağrı olarak Tanrı'yı anlamlandırmayı hedeflemektedir.

Caputo, "Tanrı" kavramını ne teolojik realizmin yaptığı gibi mutlak bir ilahi gerçekliğe işaret eden metafiziksel bir iddia olarak kabul eder ne de anti-realizmin savunduğu gibi insan zihninin ürettiği bir yanılsama olarak değerlendirir.²⁶⁸ Bunun yerine, Tanrı'yı henüz gerçekleşmemiş, öngörülemez bir imkân olarak düşünür. Ona göre Tanrı, belirli bir ontolojik varlık ya da sabit bir hakikat olmaktan ziyade, geleceğe yönelik bir çağrıdır; varoluşun henüz tamamlanmamış, sürekli dönüşen ve şekillenen bir boyutudur. Tanrı mutlak bir varlık olmaktan çok, dönüşüm ve yenilik potansiyelini içinde barındıran, öngörülemeyen bir gelecek olarak ele alınır.²⁶⁹

Olay teorisinde, esas olarak Tanrı gibi bir otoriteye başvurmak yerine olayları merkeze alır. Tanrı'nın var olup olmadığına dair ontolojik iddialarda bulunmaz. Bu düşüncesini, "Ben Tanrı ile ilgilenmiyorum, ama Tanrı'nın adıyla ilgileniyorum. Daha da ileri gidiyorum: Tanrı'nın adıyla değil, Tanrı'nın adına ısrarla devam eden olayla ilgileniyorum." sözleriyle ifade etmektedir.²⁷⁰

²⁶⁶ John D. Caputo, "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (UK: Columbia University Press E-pub, 2007) 97.

²⁶⁷ Fishley, Slavoj Zizek, *Radical Theology, and the Materialist Defense of Christianity*, 106.

²⁶⁸ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 78.

²⁶⁹ Moody, "John D. Caputo", 104.

²⁷⁰ John D. Caputo, *The Insistence of God*, 51.

Caputo, 1960’larda ABD’de Thomas J.J. Altizer gibi radikal teologların Tanrı’nın ölümünü ilan etmelerini tarihsel olarak eskimiş ve nihayetinde yanıltıcı bir ifade olarak değerlendirir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bu akıma zemin hazırlayan sekülerleşme tezi, özellikle dini köktenciliklerin yeniden yükselişiyle birlikte, günümüzde farklı bir bağlam içinde yeniden ele alınmaktadır.²⁷¹ Buna karşılık Caputo, radikal teolojiyi yalnızca Tanrı’nın ölümünü vurgulayan bir düşünce biçimi olarak değil, aynı zamanda Tanrı’nın doğuşunu olumlayan ve bu bağlamda yeni teolojik imkanlar açan bir perspektif olarak ele almayı daha acil ve umut verici bulur. Ona göre, Tanrı’nın ölümü yalnızca Tanrı kavramının ya da Hristiyanlığın sona ermesi anlamına gelmez; bu ölüm, aynı zamanda dünyayı anlama biçimlerimizin, seküler modernizmi de içerecek şekilde, bütünsel bir dönüşüme uğraması gerektiğini işaret eder.²⁷²

Tanrı’nın ölümü teolojileri genellikle Tanrı’yı artık geride bırakılmış bir kavram olarak değerlendirirken, Caputo’nun radikal teolojisi Tanrı’yı mutlak aşkınlığın, öngörülemez ve açık uçlu bir geleceğin, henüz gerçek olmamış bir hiper-gerçekliğin adı olarak konumlandırır. Bu açıdan bakıldığında, Caputo’nun teolojisi, Tanrı’nın ölümüne dair radikal bir teoloji değil; aksine, Tanrı’nın ölümünden sonra gelişen ve bu boşlukta yeni teolojik anlamlar arayan bir radikal teoloji olarak değerlendirilebilir.²⁷³

Caputo, son eseri *What to Believe* adlı kitabında teizmin karşılaştığı sorunlara alternatif bir yaklaşım sunarak, Tanrı’nın panteist bir şekilde kavramsallaştırılmasını önerir.²⁷⁴

Caputo’nun radikal teolojisi, onto-teolojinin güçlü ve egemen Tanrı anlayışına yönelik teolojik eleştiriler geleneği içinde yer almakla birlikte, yalnızca Tanrı’nın ölümü teolojisi olarak sınırlanamayacak bir yapıya sahiptir.²⁷⁵ Onun çalışmaları felsefi düşünce ile teolojik düşünceyi bir araya getirerek Tanrı’nın ölümünden sonra ilahi olanın nasıl yeniden düşünülebileceğine dair yeni bir perspektif sunar.²⁷⁶ Ayrıca radikal teoloji alanındaki eleştirel konumu, radikal teolojiyi nasıl tanımladığı sorusunu cevaplamayı da zorlaştırır. Bu perspektif, Caputo’yu radikal teologlar arasında kendine özgü bir konuma yerleştirir.

²⁷¹ Moody, “John D. Caputo”, 109.

²⁷² Moody, “John D. Caputo”, 110.

²⁷³ Robbins, *Radical Theology*. 234

²⁷⁴ John D. Caputo, *What To Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology* (UK: Columbia University Press, 2023), 41.

²⁷⁵ Moody, “John D. Caputo”, 110.

²⁷⁶ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 9.

2.2.5. Slavoj Žižek (1949-)

Sloven bir filozof ve kültür teorisyeni olan Žižek, Lacancı psikanalitik, Hegelci diyalektik ve Marksist bir geleneğe mensup, çağdaş felsefenin en dikkat çekici figürlerinden biridir. Žižek’in İngilizce konuşulan dünyadaki etkisi, 1989 yılında yayımlanan *İdeolojinin Yüce Nesnesi* adlı eseriyle başlamıştır. Kitabın elde ettiği büyük başarı ve ardından gelen sayısız ek yayın, onu kültürel teorisyenler, kıtasal filozoflar ve nihayetinde teologlar arasında popüler bir figür haline getirmiştir.²⁷⁷

Daha çok Marksist – Lacancı yorumlarıyla tanınan Žižek’in Hristiyan teolojisiyle bağlantısı şaşırtıcı gelebilir. Ancak 2000’lerin başından itibaren Hristiyanlığa giderek daha fazla ilgi göstermeye başlamıştır. Kendini ateist ve materyalist bir düşünür olarak tanımlayan Žižek’in Hristiyan teolojisi bağlamında yaptığı yorumlar, onun klasik ateizmden farklı bir yaklaşımı olduğunu göstermektedir.

Žižek, *The Fragile Absolute* (2000) eseri ile başlayarak,²⁷⁸ “Hristiyan mirası neden savunmaya değer?” sorusuna yanıt aramıştır. Takip eden çalışmalarında, özellikle *The Puppet and the Dwarf* (2003) adlı eserinde, ele aldığı temaların, Thomas Altizer’in “Tanrı’nın Ölümü” teolojisine benzer bir hal aldığı görülmektedir.²⁷⁹ Žižek ve Altizer arasındaki bu derin düşünsel paralellik, ilk olarak 2005 yılında John Milbank tarafından öne sürülmüştür. Milbank, Žižek’in teolojisini “Hegelci bir Tanrı’nın ölümü teolojisi” olarak tanımlamıştır.²⁸⁰ Ardından, 2008 yılında Adam Kotsko, Žižek’in Hristiyanlık yorumunun Altizer’in “Tanrı’nın ölümü” teolojisine oldukça yakın olduğunu, benzer temaları ve gerilimleri yansıttığını ileri sürmüştür.²⁸¹ Kotsko, benzer temaları üç başlık altında ele alır: Tanrı’nın ölümünün çarmıhta gerçekleşmiş olduğu fikri, Hristiyanlığın bir ateizm dini olduğu ve kilisenin bir ihanet kurumu olduğu temaları.²⁸²

²⁷⁷ Marika Rose, “Slovoj Žižek,” *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey ve Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 480.

²⁷⁸ Žižek’in Hristiyan teolojisine yönelik incelediği kitaplar: *The Fragile Absolute: or, Why is the Christian Legacy worth Fighting For?* (2000), *On Belief* (2001) ve *The Puppet and The Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (2003), teolog John Milbankla birlikte yazdığı *The Monstrosity of Christ* (2009) kitabıdır.

²⁷⁹ J. Leavitt Pearl, Christopher D. Rodkey, “Thomas J. J. Altizer”, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 72.

²⁸⁰ Pearl, Rodkey, “Thomas J.J. Altizer”, 72.

²⁸¹ Žižek’in ateist teolojisinin, Altizer ile olan yakın ilişkileri de dâhil olmak üzere, faydalı bir özeti bakınız: Adam Kotsko, *Žižek and Theology* (London: T&T Clark, 2008).

²⁸² Adam Kotsko, *Žižek and Theology* (London: T&T Clark, 2008), 149-154.

Yaklaşık bir yıl sonra Žižek, John Milbank ile birlikte kaleme aldığı “*The Monstrosity of Christ*” adlı eserinde bu iddiaları onaylamıştır. Bu kitapta Žižek, John Caputo veya Gianni Vattimo gibi düşünürleri, Tanrının zayıflığına vurgu yapan benimsedikleri ‘zayıf’ postmodern teolojik eğilimlerden dolayı eleştirir ve bu eğilimlere karşı koyan bir ilahiyatçı olarak Altizer’i, Hristiyan düşüncesinin gerçekten devrimci olan özünü yeniden yakalayan bir figür olarak tanımlar.²⁸³ Žižek şöyle yazar: “Hristiyanlığın altüst edici özünü kurtarmanın tek yolu, Tanrı’nın ölümü teolojisine, özellikle Thomas Altizer’e geri dönmektir... Altizer’e göre Çarmıh’ta ‘ölen’ şey... Tanrı’nın kendisidir; evrenimizin bütün yapısal ilkesi, ona yaşam veren güç, ona anlam garantisi sağlayan ilke ölmüştür. Çarmıh’ta ölen, Büyük Öteki olarak Tanrı’dır.”²⁸⁴

İki düşünür arasındaki bu paralelliğin sebeplerinden biri, her ikisinin de Hegelci diyalektik ile teolojiye yaklaşımları ve Hristiyanlıkta Tanrı’nın kendini "boşaltması" ve insanlıkla birleşmesi gibi temaları ele almalarıdır. Žižek’in teolojik duruşunun, Altizer’i yorumlamasından türediği söylenebilir. Bu durum, çağdaş teologlar ve filozoflar arasında Altizer’e olan ilgiyi yeniden canlandırmıştır. İkili, daha sonra 2009 yılında Amerikan Din Akademisi’nin toplantısında “Tanrı’nın Ölümü Nereye Gidiyor: Süregelen Bir Güncellik mi?”²⁸⁵ başlıklı bir panelde bir araya gelmiştir.²⁸⁶

Burada Žižek’in ateist ve materyalist bir düşünür olarak Hristiyan teolojisinde neyi ilginç bulduğu sorulabilir. Eğer din ve Tanrı anlamsız ifadelerse, neden teoloji üzerine düşünmeye devam etmeliyiz? Žižek’in kendisi de bu soruyu sorar. “Dine zaman harcamaya değer mi, ölü bir atı kamçılıamak gibi bir şey mi bu? Tanrı’nın ölümünü neden sonsuz kez yeniden oynuyoruz? Neden doğrudan pozitif bir materyalist varsayımdan başlamıyoruz ve bunu geliştirmiyoruz?”²⁸⁷

Bu soruya cevap olarak, Žižek, gerçek bir materyalizmin Hristiyan deneyiminden geçmesi gerektiğini savunur. Aynı zamanda gerçek bir materyalizm, Hristiyanlığın Tanrı’nın ölümünü deneyimlemesini gerektirir. *The Puppet and the Dwarf* adlı kitabında,

²⁸³ Fishley, *Slavoj Zizek, Radical Theology, and the Materialist Defense of Christianity*, 12.

²⁸⁴ Slavoj Žižek – John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. ed. Creston Davis. (Cambridge: The MIT Press, 2009), 260.

²⁸⁵ "2009 American Academy of Religion (AAR) Yıllık Toplantısı'nda Altizer ve ile Žižek tarafından yürütülen 'Tanrı'nın Ölümü Nereye Gidiyor: Süregelen Bir Güncellik mi?' başlıklı akademik tartışma için bknz; <https://www.youtube.com/watch?v=FOFPMWyUAQ&t=3s> (Erişim Tarihi: 23/03/2025)

²⁸⁶ Pearl, Rodkey, “*Thomas J.J. Altizer*”, 73.

²⁸⁷ Žižek – Milbank, *The Monstrosity of Christ*, 240.

Hristiyanlığın neden önemli ve anlamlı olduğunu şu pasajla açıklar: “Buradaki iddiam, tamamen materyalist olduğum ve Hristiyanlığın yıkıcı çekirdeğinin materyalist bir yaklaşımla da erişilebilir olduğu değil; tezim çok daha güçlü: Bu çekirdek yalnızca materyalist bir yaklaşımla erişilebilir ve tam tersi: Gerçek bir diyalektik materyalist olmak için Hristiyan deneyiminden geçmek gerekir.”²⁸⁸

Žižek, burada potansiyel ve devrimci amaçlar için kullanılabilecek, Hristiyanlığın içinde barındırdığı benzersiz bir diyalektik yapı görür. Onun materyalist teolojisinde, Hristiyan çarmıha gerilme ve diriliş anlatısı, toplumsal düzenin kendi kendini inkârı ve yeniden doğuşu için bir metafor haline gelir. Žižek’in teolojisi bu nedenle derinden siyasidir ve toplumsal düzenin radikal bir şekilde dönüştürülmesine yöneliktir.²⁸⁹ Ona göre, Tanrı’nın ölümü, teolojinin sonu değil, gerçekten özgürleştirici bir politikanın başlangıcıdır.

Žižek’e göre Hristiyanlık yalnızca bir baskı aracı değil, aynı zamanda sistem karşıtı, devrimci ve özgürleştirici bir mesaj da içermektedir. O, Hegelci diyalektik ve Lacancı psikanalizi, teolojik meselelerle ve Tanrı’nın ölümü ile birleştirerek, bu ölüm sonrası ortaya çıkan boşluğu, yüksek bir hakikati ortaya çıkaran yeni bir teolojik düşünce için imkân olarak görür. Sekülerleşen modern dünyada Tanrı’nın ölümü, insanların özgürleşmesi için bir fırsat sunar. Ancak bu, nihilizme sürüklenmeden gerçekleştirilmelidir. Tanrı’nın ölümü bir son değil, yeni bir anlam arayışının başlangıcıdır.

Ayrıca, Žižek’e göre, bu imkân yalnızca Hristiyan teolojisine özgüdür: “Büyük Öteki’nin var olmadığını düşünmeye alan açan tek din Hristiyanlıktır, çünkü ölen bir Tanrı’nın dinidir”²⁹⁰ der. Ona göre, Hristiyanlık tam da Tanrı’nın çarmıhta ölmesiyle gerçek anlamına kavuşur. Tanrı’nın ölümü, insanın artık mutlak bir otoriteye dayanmadan kendi özgürlüğünü keşfetmesini mümkün kılar. Žižek, *The Monstrosity of Christ* ‘de John Caputo’nun zayıf teolojisini Altizer ile kıyaslayarak şöyle eleştirir:

“Caputo’nun ‘dinsiz din’ anlayışı, fazla steril, cansız, ruhsuz görünüyor; dini tutkudan yoksun... Altizer gibi birinin Tanrı’nın ölümü vizyonu, gerçekten apokaliptik bir yıkıcı güce sahiptir. Caputo’nun Tanrı’nın ölümü okuması, onu mutlu bir ‘yapısökümcü’ olaya indirger. Altizer için ise, tam tersine, çarmıhta ‘ölen’

²⁸⁸ Slavoj Žižek, *Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2003) 6.

²⁸⁹ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 2.

²⁹⁰ Žižek – Milbank, *The Monstrosity of Christ*, 287.

yalnızca ilahi olanın kabuğu değildir; ölen, Tanrı'nın kendisi, tüm evrenimizin yapılandırıcı ilkesi, onun yaşam veren gücü, anlamının garantisidir.”²⁹¹

Žižek’e göre, Oğul’un çarmıha gerilmesi, Tanrı’nın Baba’dan Kutsal Ruh’a geçiş yaptığı bir an olarak görülebilir. Ancak bu, geleneksel anlamda bir aşkınlık ve içkinlik dengesi değil, Tanrı’nın varlığının yalnızca inananlar topluluğu içinde ifadesini bulan bir dönüşüm sürecidir. Žižek’in radikal teolojisine göre, “İnananlar bir araya gelip İsa’nın ölümünü andıklarında, onların ortak ruhu, dirilmiş İsa’nın kendisidir.”²⁹² Bu bağlamda, Çarmıha Gerilme yalnızca bir trajik son değil, aynı zamanda Diriliş, Kurtuluş, Kefaret ve Devrim anıdır. Ancak Žižek’e göre, Tanrı’nın ölümü ve Büyük Öteki’nin yokluğunun yankılandığı gerçek bir toplumsallık biçimi, günümüzde geleneksel kiliselerde değil, ancak gerçekten devrimci politik kolektifler tarafından benimsenen yaşam pratiklerinde var olabilir.²⁹³

Dolayısıyla, Žižek’in Tanrı’nın Ölümü Teolojisi ile bağlantısı, klasik ateizmin ötesinde, Hristiyan teolojisinin içinden gelen radikal bir dönüşüm anlayışıyla ilgilidir. Ona göre, gerçek ateizm, sadece Tanrı’yı reddetmek değil, Tanrı’nın öldüğünü kabul edip, bundan doğan etik ve politik sorumlulukları üstlenmektir.

Hegerci diyalektik, Lacancı psikanalitik ve Marksist ideoloji eleştirisiyle Žižek, Tanrı’nın ölümü fikrini yalnızca bir inanç kaybı değil, insanın yeni bir varoluş biçimi inşa etmesi için bir fırsat olarak ele alır. O bu teolojiyi seküler bir anlayışla değerlendirerek, Hristiyanlığın devrimci potansiyeline vurgu yapar. Bu anlamda, Altizer ve Hamilton gibi Tanrı’nın Ölümü Teologlarının mirasını felsefi bir zeminde yeniden yorumlayan radikal teolojinin çağdaş temsilcilerinden biri olarak görülebilir.

²⁹¹ Žižek – Milbank, *The Monstrosity of Christ*, 40.

²⁹² Žižek – Milbank, *The Monstrosity of Christ*, 291.

²⁹³ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 7.

3. BÖLÜM: THOMAS ALTİZER (1927-2018)

Tanrı'nın ölümü düşüncesini en radikal şekilde ele alan çağdaş teologlardan biri olan Thomas J. J. Altizer, 1960'lardan beri bu teoloji hareketinin en merkezi figürü olmuştur. Tanrı'nın Ölümü teolojisinin baş sözcüsü olarak 60'lı yıllar ve sonrasında hem iyi hem de kötü bir şöhrete sahip oldu. Mark Taylor, Altizer'in otobiyografik kitabı olan *Living the Death of God (Tanrının Ölümünü Yaşamak)* 'a yazdığı önsözde Altizer'i son teolog olarak tanımlar.²⁹⁴ Çünkü Taylor'a göre teoloji artık bitmiştir.

Altizer, Tanrı'nın Ölümü teologlarının en mistiği, en metafiziği ve bir anlamda “en tuhafı” olarak kabul edilir. Altizer ve eserlerinin dili ile yeni tanışan biri, teolojik terminolojinin karmaşık ve incelikli kullanımını hemen fark edecektir.²⁹⁵ Eserlerinin üslubu ve içeriği oldukça ezoteriktir. Eleştirmenler, Altizer'in yazım tarzının genellikle zor anlaşılır olduğunu ve bazen ne söylediğini gizlemek amacıyla kasıtlı olarak belirsizleştirildiğini öne sürmüşlerdir. Bu karışıklıkla birlikte, Altizer'in teolojisinin kalbi, Hristiyan inancının geleneksel olmayan bir şekilde derin bir tasdikidir.

William Hamilton, onun dilini "mistik, spiritüel ve kıyametvari... coşku, vahşi, aşırı genellemeci, renkli, gösterişli ve duygusal dille dolu" olarak tasvir eder.²⁹⁶ Bunun yanında, onun vizyonunun heyecan verici, mantıksal olarak kesin olmayan, ampiristleri ağlatmak için hesaplanmış, ancak hayal gücü ve dinsel olarak hem karmaşık hem de güçlü olduğunu ifade eder.²⁹⁷ Bu ifadeler Altizer'in üslubunu ve ona yönelik eleştirilerin çoğunu özetlemektedir. Süreç teolojisinin ünlü isimlerinden John B. Cobb, Altizer'in yazılarının dönemin Amerikan teolojik literatüründeki en "enerjik ve tutkulu inancı" taşıdığı ileri sürmüştü ve onu, "zamanımızın en cesur evanjelik teologu" şeklinde tanımlanmıştır.²⁹⁸

1960'larda Altizer'in teolojik radikalizmi, zamanın ruhuna uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Ancak, hedef aldığı genç yetişkinler için yabancı olan bir Hristiyan diliyle ve aynı zamanda da teoloji akademisine de aynı derecede yabancı akademik olmayan bir

²⁹⁴ Thomas J. J. Altizer, *Living The Death of God* (USA: State University of New York Press, 2006) xi.

²⁹⁵ Pearl, Rodkey, “*Thomas J.J. Altizer*”, 58.

²⁹⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology And The Death of God*, 32.

²⁹⁷ Altizer – Hamilton, *Radical Theology And The Death of God*, 43.

²⁹⁸ John B. Cobb, Jr. – Nicholas Gier, “*Introduction*”, *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. John B. Cobb, Jr. (ABD: Westminster Press, 1971). 4,

şekilde yazmıştır. Bu bağlamda, Altizer'in medya üzerindeki etkisinin kısa sürmesi ve abartılı dilinin akademik teoloji üzerinde büyük bir iz bırakmaması şaşırtıcı değildir.²⁹⁹ O, Tanrı'nın ölümü teolojisi gündemden düşüp unutulduktan sonra da bu ilgisinden vazgeçmemiş ve yaşamının sonuna dek bu alanda eserler üretmeye devam etmiştir. Altizer'in teolojik kariyerini başından sonuna takip edersek onun orijinal vizyonunun gelişimini ve 60 yıllık süreçteki şaşırtıcı tutarlılığını görebiliriz.³⁰⁰ Lissa McCullough, onun teolojik duruşunu "Altizer'inki hayat boyu süren bir ilgiydi." diyerek diğer Tanrı'nın ölümü teologlarından ayrıldığını iddia eder.³⁰¹ McCullough'a göre, Van Buren, Tanrı dilinin kullanımıyla ilgili boşlukları ve bunun imkansızlığını incelemiştir. Rubenstein, Holokost sonrası Tanrı'ya inanmanın güçlüklerini sorgulamış, Hamilton ise Dietrich Bonhoeffer'in 'dinsiz Hristiyanlık' kavramını geliştirerek Tanrı üzerine yapılan tartışmaları bir kenara bırakıp, etik değerler ve insanlığa hizmetin önemini vurgulamıştır. Ancak Altizer, bu düşünürlerden tamamen farklı bir yöne yönelmiştir: Tanrı'nın kendisi. Onun ana kaygısı, insan varoluşunun şartları veya toplumun durumu değil, Tanrı'nın tarihsel süreçteki eylemleriydi.³⁰²

Altizer ile birlikte diğer Tanrı'nın ölümü teologlarından farklı olarak Tanrı'nın ölümünün gerçek bir olay olarak ele alınıp tutkuyla onaylandığı daha belirgin bir radikalizme geçiş yapıyoruz. Altizer, aşkın Tanrı'nın İsa'da enkarne olarak, çarmıhtaki ölümüyle yalnızca teorik olarak değil, aynı zamanda gerçekte de öldüğünü ifade etmiştir. Kenotizmi aşırı yorumlayarak, Baba Tanrı'nın Mesih'te tamamen insanlaştığını ve böylece ilahi niteliklerini ve varlığını kaybettiğini savunur. Bundan dolayı teorik olarak bile aşkın bir Tanrı'ya olan inancın devam etmesini reddeder. Altizer'e göre Tanrı'nın ölümünü tarihsel bir olay olarak anlamalıyız. O şöyle der:

"Tanrı bizim zamanımızda, tarihimizde, varoluşumuzda öldü. Kaderimizde yaşamayı seçen insan ne Tanrı'nın varlığının gerçekliğini bilebilir ne de dünyayı onun yarattığı olarak anlayabilir; ya da en azından artık Yaratıcı ve yaratılışın klasik Hristiyan imgelerine ne içsel ne de bilişsel olarak yanıt veremez. Bu durumda,

²⁹⁹ Pearl, Rodkey, "Thomas J. J. Altizer", 71.

³⁰⁰ Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 63.

³⁰¹ McCullough, "Historical Introduction", xv.

³⁰² McCullough, "Historical Introduction", xv.

geleneksel inanç biçimlerinin onaylanması tarihin acımasız gerçeklerinden Gnostik bir kaçış haline gelir.³⁰³

Tanrı'nın ölümüne dair bu teolojik beyanı onun hayat boyu teolojisinin merkezi olmuştur. O, Tanrılığın dönüşümünün, radikal bir teolog olarak kendisinin en derin teolojik bağlılığı olduğunu ifade eder.³⁰⁴ Ona göre bu ifade modern toplumun sosyolojik bir analizi olmayıp, İsa'da enkarne olan Baba tanrının çarmıhta ölmesi kadar metafizik ve ontolojik bir iddiadır. Onun Tanrı'nın ölümü inancı kıyamet düşüncesini önceleyen, ileriye dönük, radikal bir inançtır.³⁰⁵

Altizer'in çıkış noktası çağdaş Hristiyan teolojisinin belki de kuruluşundan bu yana karşılaştığı en büyük krizin içinde olduğunu iddia etmesidir. Ona göre Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünü ilanı çağdaş teoloji tarafından şimdiye kadar göz ardı edilmiş ve bir kenara atılmış bir gerçektir.³⁰⁶

Altizer'in teolojisi, Hristiyanlığın geleneksel kurumlarından bağımsız bir şekilde Tanrı'nın ölümünün modern kültürde nasıl yeni bir ilahiyat anlayışına yol açtığını keşfetmeye yöneliktir. Altizer, Tanrı'nın ölümünü, kilisenin eski Tanrı anlayışını aşarak yeni bir teoloji geliştirme fırsatı olarak değerlendirdi. Holokost ve modern dünyanın kötülükleri, Altizer'in teolojik düşüncesini şekillendiren önemli unsurlar arasında yer alır; ona göre, ilahiyat, gerçek dünyanın karanlık yönleriyle yüzleşmeli ve bunları anlamaya çalışmalıdır. O, gerçek bir radikal teolojinin, teolojinin en derin zeminini yeniden ele alan bir düşünce olduğunu vurgular.³⁰⁷ Taylor onun hakkında "Teolojik çalışmaları ve yolculuğu boyunca kısmi dönüşümler geçirmiş olsa da en nihai ilgisi her zaman bir karanlığa ve nihai bir boşluğa odaklanmıştır. Genelde en olumsuz sesler onu en çok çeken seslerdi" demiştir.³⁰⁸

Biz Altizer'i incelerken genel olarak, onun yazılarında derinlemesine işlediği altı temel konuya odaklanacağız: Diyalektik Teoloji, Hristiyan Epik Geleneği, Tanrı'nın Kenosis'i, Tanrı'nın Krallığı ve Apokaliptisizm.

³⁰³ Altizer – Hamilton, *Radical Theology And The Death of God*, 102.

³⁰⁴ Thomas J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, ed. Lissa McCullough (USA: Suny Press, 2012), 133.

³⁰⁵ Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 58.

³⁰⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology And The Death of God*, 102.

³⁰⁷ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 1.

³⁰⁸ Altizer, *Living The Death of God*, xvii.

Altizer'in teolojik projesi, on dokuzuncu yüzyılın çağdaş düşüncesinin felsefi anlayışlarını, Hristiyan destan geleneğinin edebi başarılarını ve Hristiyan kıyametçiliğinin radikal düşüncelerini bir araya getirir. Bu proje, Tanrı'nın adını gerçekten dile getirmeyi amaçlayan yeni bir teolojik söylem tarzını geliştirmeyi ve tamamen farklı yeni bir kozmosun ortaya çıkışını müjdelemeyi hedefler.³⁰⁹

Onun Tanrı'nın ölümü teolojisi, geleneksel bir Hristiyan'ın kabul edemeyeceği şekilde ortaya konulmuş olsa da her şeyden önce Hristiyan bir teolojidir. Teolojisinin kalbinde Enkarnasyon, Teslis ve Kenosis gibi Hristiyan kavramları yer alır. Altizer, tarihi adeta Hristiyan sözünün kendini sürekli yeniden enkarne ederek ortaya çıkışının hikayesi olarak okur.

Altizer'in teolojik çağrısı, "gerçekten yeni olana, gerçek bir açıklığa" ulaşmaya, Tanrısallığı şimdiki zamanda yeni bir şekilde düşünmeye ve gerçekleştirmeye yöneliktir.³¹⁰ Bu yeni düşünce, geleneğin onayına ihtiyaç duymaz. Tek amacı, ileriye doğru bir hareket başlatmaktır.³¹¹

Altizer, "Tanrı öldü" sözünü, seküler veya ateist bir bağlamda değil, inanç temelinde söylediğini ve bunun Tanrı'nın dünyada yeniden bedenlenmesini temsil ettiğini savundu. Ayrıca bu iddiasını teolojik bir yenilenme süreci olarak gördü. Erken Hristiyanlığın, apokaliptik bir hareket olduğunu ancak Kilise tarafından bu mesajın tersine çevrildiğini öne sürdü. Hristiyanlığın tarihsel çöküşüyle birlikte, aşkın ve diğer dünyaya ait Tanrı anlayışının da "ölmüş" olduğunu belirtirken, bu ölümün Tanrı'nın dünyada daha somut bir varlık olarak ortaya çıkmasına yol açtığını ifade etti. Bu bağlamda, Tanrı'nın metafiziksel gerçekliğinin tarihsel ve diyalektik bir süreçle dönüşüm geçirdiğini savundu.

312

1967 yılında Chicago Üniversitesi'nde halka açık bir etkinlikte Evanjelik apolojist Dr. John W. Montgomery ile gerçekleştirdiği ünlü tartışmada Altizer, şu ifadeleri kullanmıştır:

"Tanrı öldü" sözü, bir inanç beyanıdır. Biz burada, inançsız bir şekilde değil, inançla konuşuyoruz. İnançsızlar gibi konuşmayı, kiliseyi bir zamanlar inandığı her şeyden vazgeçmeye çağırmayı ya da öz inancından vazgeçmeye çağırmayı kastetmiyoruz.

³⁰⁹ Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 55.

³¹⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology And The Death of God*, 71.

³¹¹ Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 59.

³¹² Mccullough, "Historical Introduction", xvii

Tam tersine, Hristiyan inancının ilkel zeminine geri dönmeye çalışan ve aynı zamanda o zemin üzerine, çağdaş tarih ve gerçeklik bağlamında bir ifade biçimi vermeye çalışan yeni bir inanç hareketi bağlamında konuşmayı amaçlıyoruz. Bu sözler, sıradan bir ateizmi temsil etmez. Sıradan bir ateist Tanrı'ya inanmaz ne şimdi ne de geçmişte Tanrı olduğunu kabul eder. Ancak biz şunu söylüyoruz: Tanrı gerçekten Tanrı'dır, fakat İsa Mesih'te Tanrı olarak ölmüştür, böylece kendisini dünyada kurtarıcı bir biçimde somutlaştırabilin.³¹³

Altizer için, Tanrı'nın ölümü kavramı, inancın başlangıcını simgeler. Ona göre, yalnızca Tanrı'nın kaybını deneyimleyerek, Tanrı'yı gerçek anlamda deneyimlemek mümkündür. Bu bağlamda, Altizer, Hristiyan kimliğiyle konuşan bir figür olarak, ancak aynı zamanda inancını çağdaş tarih ve gerçeklik çerçevesinde ifade etmeye çalışan bir teolog olarak konuşur.

Altizer, Tanrı'nın ölümünü bir yeniden diriliş imkânı olarak yorumlamasından dolayı Caputo gibi önde gelen radikal teologlar tarafından da eleştirilmiştir. Bu düşünürlere göre Altizer'in yaklaşımı, Nietzsche'nin radikal eleştirisinin derinliğini tam anlamıyla kavrayamamaktadır. Caputo, Altizer'in düşüncesinin Nietzsche'den ziyade Hegel'e daha yakın olduğunu savunur. Ona göre, Altizer'in teolojisi her ne kadar Nietzscheci terimlerle dile getirilse de, Tanrı'nın ölümüyle Nietzsche'nin kastettiği şeyin yani mutlak bir merkezin ya da metafizik bir temelin son bulmasının gözden kaçırıldığını belirtir. Caputo'ya göre Altizer, Nietzsche'nin öngördüğü boşluğu ve belirsizliği kabul etmek yerine, yeni bir metafizik ya da teolojik kesinlik arayışına yönelmektedir.³¹⁴

Aslında Altizer için, Tanrı'nın ölümü, Nietzsche'nin *Şen Bilim ve Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserlerinde yer alan Hristiyanlık karşıtı eleştirilerden ayrıştırılmış ve paradoksal bir şekilde modern Hristiyan inancının tam merkezinde kabul edilmiştir. Tanrı'nın ölümü, Altizer'in Hristiyan Ateizmi'nin müjdesidir; baskıcı bir tanrı anlayışı tarafından esir alınmış bir Hristiyanlık için iyi bir haberdur.³¹⁵ *The Gospel of Christian Atheism* (1966) girişinde Altizer şöyle der: “Bu kitabın tezi, Hristiyan'ın—ve yalnızca Hristiyan'ın—

³¹³ Altizer-Montgomery Dialogue: A Chapter in the God Is Dead Controversy (Chicago: Inter-Varsity Press, 1967), 7-8.

³¹⁴ John D. Caputo – Gianni Vattimo, “Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and The Theology of The Event”, *After The Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), 68.

³¹⁵ Pearl, Rodkey, “Thomas J.J. Altizer”, 65.

zamanımızda Tanrı'dan söz edebileceğidir, ancak Hristiyan'ın şimdi ilan etmeye çağrıldığı mesaj, Tanrı'nın ölümünün müjdesidir, iyi haberdur.”³¹⁶

Bu ifade, Altizer'in Tanrı'nın ölümü fikrinin, geleneksel Hristiyan inancından keskin bir ayrılışını ifade ederken, aynı zamanda bu inancı diyalektik bir bakış açısıyla yeniden ele aldığını gösterir. Tanrı'nın ölümü, yalnızca O'nun ortadan kaybolması değil, aksine daha geniş bir diyalektik sürecin bir aşamasıdır ve bu süreç nihayetinde yeni bir gerçekliğin doğmasına zemin hazırlar.³¹⁷

Altizer, Tanrı'nın kendini dönüştüren bir eylemle, varlıkla bütünleşmesini kabul etmesi ile, değişmezlik ilkesine dayanan geleneksel Hristiyan ortodoks anlayışından ayrılmış ve heterodoks düşünceye yönelmiştir. Ancak, onu tanımlarken yalnızca "heterodoks" ifadesi kullanılabilir; çünkü kendisini açıkça "Hristiyan" olarak gören ve kamuoyuna, Hristiyan inancını son derece alışılmışın dışında bir şekilde yeniden kavramsallaştırarak savunan bir figürdür.

Altizer'e göre, eski Hristiyan dünya artık mevcut değildir ve inancın klasik formları bu yeni dünyada geçerliliğini kaybetmiştir. Bu yüzden, modern Hristiyan, Tanrı'nın ölümünü kesin ve geri döndürülemez bir gerçeklik olarak kabul etmelidir. Aynı şekilde, çağdaş bir ilahiyatçının da kendisini, neredeyse görüş alanından kaybolan eski bir dünyanın ve eski inanç sistemlerinin savunucusu ve temsilcisi olarak görmemesi gerekir. Teolojiyi geçmişe doğru bir arayışla özdeşleştirmek, günümüzde Söz'ün hareketine bir yanıt olan gerçek bir Hristiyan ilahiyatı olasılığını ortadan kaldırmaktır. Altizer'e göre, bu yeni teolojik yaklaşımın önündeki en büyük engellerden biri, kutsal metinlerin kapandığı, vahyin tamamlandığı ve Tanrı'nın sözünün zaten nihai olarak söylendiği yönündeki geleneksel ortodoks inançtır.³¹⁸

Onun amacı, Tanrı'yı, çökmüş olan Hristiyanlığın “ölü bedeninden” özgürleştirmek ve Hristiyan tarihindeki geleneksel Tanrı anlayışını unutturmaktır. Ona göre, ancak bu kopuş teolojinin yeniden canlanmasını sağlayabilir ve hatta onu en saf hâline geri döndürebilirdi.³¹⁹

³¹⁶ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 15.

³¹⁷ Pearl, Rodkey, “*Thomas J.J. Altizer*”, 63.

³¹⁸ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 27.

³¹⁹ Mccullough, “*Historical Introduction*”, xvi

Altizer, erken dönem Hristiyanlığının, Yahudi peygamberlik geleneğinden doğmuş apokaliptik bir hareket olduğunu düşünüyordu. Ona göre, Hristiyanlığın temel figürü İsa, yakın bir zamanda Tanrı krallığının kurulacağına inanıyordu. Altizer, bu apokaliptisizmin ve orijinal devrimci mesajın, erken dönem kilise tarafından tersine çevrildiğini savunmuştur.³²⁰

Altizer, modern insanın kutsalla olan kopmuş bağını nasıl yeniden kurabileceği sorusuna yanıt ararken, Eliade'nin arkaik ve modern dinlerde kutsalın anlamı üzerine yaptığı çalışmalardan faydalanır.³²¹ Altizer, dinsizlik ve ateizmin mevcut koşullarda güçlü bir cazibeye sahip olduğunu kabul eder ve bunu "gnostisizm" olarak adlandırır. Ancak, ona göre bu durumu reddetmek için çabalamalıyız. Onun diyalektik teolojisine göre yapılması gereken, kutsalı din dışına yani "profan" olana evet diyerek aramaktır.

Yeni bir teolojiyi benimsemiş biri olarak Altizer'in sık sık üslup konusunda zorluk yaşadığını görürüz. O çoğunlukla Tanrı'nın ölümü meselesini ele alırken veya kendi deyimiyle dünyevi olandan kutsal olana giden yolu haritalandırırken mistik dili etik dile tercih eder. Altizer için üslup, yalnızca bir ifade biçimi değil, aynı zamanda özle doğrudan ilişkili bir meseledir. Yazım tarzı akademik olmaktan çok, metafiziksel, coşkulu ve zorlayıcıdır. Genellikle alıntı ve dipnot kullanmadan yazmayı tercih eder.³²² Eserleri filolojik ve mantıksal çelişkilerle doludur. Altizer'in tüm teolojik projesini dikkate değer bir tutarlılıkla canlandıran, Tanrı'yı yeniden konuşabilecek yeni bir dil geliştirme arzusudur.³²³

Teolojiye ve misyonuna derin bir tutkuyla bağlı olan Altizer, bu görevin onun kaçınılmaz kaderi olduğuna inanır. Bu misyonu tekrar tekrar seçmesini, kendisine verilmiş bir çağrıyla kabullenmenin doğal bir sonucu olarak görür. "Hiçbir zaman bu görevden gerçekten uzak bir an yaşamadım ve hiçbir zaman bu görevi terk etmek için gerçekten ayartılmadım; bu sanki basitçe geri alınamaz, basitçe itiraz edilemez bir şeydir"³²⁴ der. Yaşamı sona ererken, kendi teolojik vizyonuna ihanet etmekten korktuğunu itiraf eder.

"Tanrı'ya takıntılı olan" Altizer, teolojinin yeniden doğuşunun imkanını ve özlemini arar. Ona göre ölüm, diriliş olmadan hayal edilemez. Ancak Taylor onun bu özleminin kendi

³²⁰ Mccullough, "Historical Introduction", xvi.

³²¹ Fishley, Slavoj Zizek, *Radical Theology, and the Materialist Defense of Christianity*, 82.

³²² Altizer, *Living The Death of God*, xvi.

³²³ Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 65.

³²⁴ Altizer, *Living The Death of God*, 7.

teolojik vizyonuna aykırı olduğunu düşünür. Taylor'a göre Altizer'in çalışmaları, postmodern bir dünyada teolojinin imkansızlığını anlatan etkileyici bir tanıklık sunar. Ayrıca yine ona göre, tam aksi görünmesine rağmen, teolojik spektrumda devam eden tartışmalar, teolojinin tükenmişliğinin bir belirtisidir. "Altizer'in teolojik vizyonuna sadık kalabilmek için, onun kaçınamayacağı sessizliği korumak gereklidir. Bu kutsal sessizlikte, son teoloğun huzursuz edici sözleri sonsuza kadar yankılanmaya devam edecektir."³²⁵

3.1. Yaşamı ve Eserleri

Thomas J.J. Altizer, 28 Mayıs 1927'de Massachusetts, Cambridge'de doğdu. West Virginia, Charleston'da büyüyen Altizer, ailesinin "temelde derinden güneyli" olduğunu ısrarla belirtir.³²⁶ Amerikan Güneyi'nin doğrudan bir torunu olarak, kendisini son Güney'li vaiz olarak adlandırır. Hayatının daha sonraki yıllarında Tanrı'nın Ölümü ideolojisinin Amerika'nın güneyinde diğer yerlere kıyasla daha çok hissedildiğini yazar. Ona göre bunun nedeni Güney'in Tanrı'ya takıntılı olması ve Güney'de hala Püritenizm'in hüküm sürüyor olmasıdır.³²⁷ Çocukluğunun ve ergenliğinin büyük kısmını büyükannesinin güneydeki görkemli evinde hizmetçilerin bakım ve rehberliğinde geçirmesine rağmen çocukluğunun başından itibaren derin bir yalnızlık hissettiğini yazar.³²⁸ Mark Taylor, Altizer'in kendi yazdığı teolojik hatıratı olan *Living the Death Of God*'a yazdığı önsözde onu şöyle tanımlar; "Thomas J. J. Altizer son ilahiyatçıdır. Bu nedenle de tanıdığım en Tanrı takıntılı kişidir. Altizer ile konuşmak -gerçekten konuşmak- aşırılığı deliliğe varan bir tutkuyla karşılaşmak demektir"³²⁹ Onun bu tespitini doğrular şekilde Altizer'in otobiyografisini okurken zaman zaman delilik ve tutku dolu ögeler karşımıza çıkar. Kendisi de bunu kabul eder görünür:

"Sık sık deliliğin ailemin doğasında var olduğunu düşünerek acı çekmişimdir. Bir amcam oğlunu öldürdü, bir diğeri intihar etti ve babam yetişkin hayatı boyunca koyu bir alkolikti. Delilik, onu tanıdığım süre boyunca hastalık numarası yapan ve ailesine acımasızca hükmeden annemize de yabancı değildi. Hiçbiri ona karşı gerçekten

³²⁵ Altizer, *Living The Death of God*, xvii.

³²⁶ Pearl, Rodkey, "Thomas J. J. Altizer", 57.

³²⁷ Altizer, *Living The Death of God*, 3.

³²⁸ Altizer, *Living The Death of God*, 2.

³²⁹ Altizer, *Living The Death of God*, xi.

isyan edemedi. Çocukken bana verilen dünya buydu, "normal" olanın ancak anormal olarak bilinebileceği bir dünya”³³⁰

Kendisi de bu heterodoksiyi ve deliliği teolojik vizyonu için talep eder görünür. Teolojinin sağlıklı düşünenler için bir meslek olmadığını yarı mizahi bir dille vurgular. “Teolojiyi ancak hasta ruhlar için bir meslek olarak düşünebilirim. Teolojik derinliği, en derin patolojiye gerçek bir açılımdan ayrı düşünemiyorum. Bir kişi mutlak bir Hayır'ı, ondan derinden etkilenmeden nasıl gerçekten bilebilir?”³³¹ diye sorar.

Altizer 1944'te Stonewall Jackson Lisesi'nden mezun oldu. Ardından, Maryland, Annapolis'teki St. John's College'a kaydoldu ve burada bir yıl okuduktan sonra askeri hizmete gitmek için ayrıldı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Chicago Üniversitesi'nde eğitim aldı ve 1948'de onur derecesiyle mezun oldu.³³² Aynı üniversitede 1951'de yüksek lisans 1955'te doktorasını tamamladı. İlahiyat fakültesi öğrencisiyken, Chicago'nun güneyinde bir Piskoposluk misyonu olan Aziz Mark Kilisesi'nde vekil papazlık yaptı. Bu deneyimden sonra din adamı olarak bir meslek edinmeye çalıştı. Ancak bu hevesi o dönemde papaz adaylarının geçmesi gereken zorlu bir psikiyatrik muayeneden geçememesi sonucu yarıda kalmıştır.

“Beklenmedik bir şekilde ve tamamen başarısız oldum. Bu muayene Northwestern Tıp Fakültesi'nde, psikolojik testler üzerine devasa bir kitap yayınlamış olan bir psikiyatri profesörü tarafından yapılmıştı. Çeşitli testler ve mülakatlar sonucunda gerçekten akıl hastası olduğuma karar verilmişti. Bir yıl içinde bir psikiyatri kurumuna yatırılmayı bekleyebileceğim ciddi bir şekilde tavsiye edilmişti. Sonunda deliliğimin bilimsel teyidini aldım ve bu korkunç bir şok olsa da sevgili profesörüm Joachim Wach bunun hem takdirin hem de lütfun bir eylemi olduğu konusunda ısrar etti”³³³

Sınavın neticesi onun için travmatik olmuş olsa da hocasının onun mesleğinin din adamlığı değil teoloji olduğunu ve bunun da en etkili şekilde kilise dışında yürütülebileceğini söylemesiyle akademik eğitimine yoğunlaşmıştır. Ancak onun için bu dönem çalkantılı olmuştur. Hayatı boyunca onu aralıklarla ziyaret eden depresyonu bu dönemde yoğunluğunu arttırmıştı. Zor geçen bu dönemde Altizer, kendisini bir teolog

³³⁰ Altizer, *Living The Death of God*, 2.

³³¹ Altizer, *Living The Death of God*, 106.

³³² Pearl, Rodkey, “*Thomas J. J. Altizer*”, 57.

³³³ Altizer, *Living The Death of God*, 4.

olarak mesleğini ve çalışmalarını derinden etkilediğine inandığı ve teolojik misyonuna yol açtığına inandığı ilk dini tecrübesini yaşamıştır. Bu tecrübeden Altizer, hayatının en derin deneyimi olarak bahseder ve şöyle anlatır:

“Bu olay gece geç saatlerde, ben odamdayken meydana geldi. Aniden uyandım ve gerçekten ele geçirilmiş bir haldeydim, hiçbir zaman tam olarak inkâr edemediğim bir Şeytan epifanisi yaşadım. Şeytan'ın beni tükettiğini, beni kendi varlığının içine çektiğini gerçekten hissedebildiğim bir deneyim, sanki bu mümkün olan en derin yaklaşma ve bağlanma, en derin ve yine de en korkunç birliktelikmiş gibi”

Altizer, kendisinin Şeytan hakkında yazan belki de tek teolog olmasını ve kendisinde mizahi bir dille dünyanın önde gelen ‘Satanoloğu’ olarak bahsetmesinin tesadüfi olmadığını vurgular. “Şeytan ve Mesih kısa sürede benim birincil teolojik motiflerim haline geldi.³³⁴ Gerçekten de onun düşüncesinin seyrine bakarsak tüm teolojik vizyonunun “Mesih ve Şeytan'ın çakışan karşıtlığının radikal sonuçları üzerine” olduğunu fark edebiliriz. Mark Taylor onun bu vizyonunun, Augustinus'un *İtiraflar*’ında anlattığı deneyimi hatırlattığını söyler. Ancak Augustinus Tanrı'ya dönmüşken, Altizer Şeytan'a dönmüştür.³³⁵

Chicago üniversitesinde yüksek lisansını "Augustinus'un Teolojisinde Doğa ve Lütuf” adlı yüksek lisans çalışması ile yapmıştır. Onu bu tezi yazmaya motive eden düşünce, Katoliklik ve Protestanlık arasındaki en derin bölünme ya da ikiliğin, doğa ve lütuf konusundaki derin karşıt anlayışlarından kaynaklandığını düşünmesiydi. Ona göre bu problem çözülebilirse, Katoliklik ve Protestanlık arasında birleşme olmasa bile, genel bir anlayışa giden yol buradan doğacaktır.³³⁶

Bir ilahiyat öğrencisi olarak Altizer, mevcut Chicago liberal ilahiyat geleneğinden hoşlanmaz ve kendi kendine Kierkegaard ve Barth öğrenmeye başlar. Yüksek lisans çalışmasını yaparken tıkanması onun için bir dönüm noktası olur. Mevcut teolojik geleneklerin içinde çalışamayacağına ikna olunca kendisine bir özgürlük alanı açmak adına dinler tarihi doktora programına kaydolar. Doğu’da yeni bir teolojik zemin keşfedebileceği ihtimali onu heyecanlandırır. Bu amaçla Mahayana Budist felsefesini yakından inceler.

³³⁴ Altizer, *Living The Death of God*, 4.

³³⁵ Altizer, *Living The Death of God*, xii.

³³⁶ Altizer, *Living The Death of God*, 7.

Bu yıllar da ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade ile tanışır. Bu tanışma Altizer'in teolog olarak gelişiminde belirgin bir etki yapmıştır. Eliade ile ilk karşılaşmasında Altizer, oldukça derinden etkilenmiştir. "Tanıdığım hiç kimse beni Eliade kadar derinden etkilemedi" der.³³⁷ Eliade'nin kendisini anladığını ve kimsenin yapmadığı kadar derinden cesaretlendirip desteklediğinden dolayı hayatı boyunca ona hesapsız bir borç hissetmiştir. Onun diyalektik kavrayışının tıpkı kendisinininki gibi nihai bir "coincidentia oppositorum'a" (zıtlıkların birliği) dayandığını ifade eder. Eliade'ye ve hocası Joachim Wach'a hissettiği minnet duygusu hakkında şöyle yazar:

"Benim teolojiye giden yolum dinler tarihi disiplininden geçti. Öğretmenim Joachim Wach'tı ve onun din anlayışının inanılmaz genişliği, dinler tarihinin teolojiye yapabileceği metodolojik katkıyı güzel bir şekilde örneklendiriyor. Daha yakın zamanda, Mircea Eliade, kendisinden önce Rudolf Otto'nun yaptığı gibi teoloji üzerinde bir etki yaratmaya başlıyor ve Eliade'ye olan borcumu bir kez daha belirtmekten kendimi alamıyorum.³³⁸

Nihayetinde doktora programının sonunda "*C. G. Jung'un Din Anlayışının Eleştirel Bir Analizi*" başlıklı bir tez tamamlar. 1955 yılının haziran ayında, Chicago Üniversitesi'nin kütüphanesinde, Erich Heller'in Nietzsche ve Rilke üzerine yazdığı makaleyi tekrar tekrar okurken Tanrı'nın ölümünü deneyimlediğini iddia ettiği ikinci bir dini deneyim yaşar.

"O anda, o zamandan beri gerçek bir dini dönüşüm olarak gördüğüm şeyi yaşadım ve bu, Tanrı'nın ölümüne bir dönüşümdü. Çünkü o anda Tanrı'nın ölümünü gerçekten deneyimledim ve bunu bir dönüşüm, dolayısıyla Tanrı'nın kendi eylemi ve lütfu olarak yaşadım. Böyle bir deneyim asla unutulamaz ve bu, Şeytan'ın tezahürüne dair önceki deneyimime paralel olsa da bu sefer saf bir lütuf yaşadım, sanki Şeytan deneyiminin tam tersi gibiydi."³³⁹

Geçirdiği ikinci dini deneyim ardından Altizer, William Blake'i keşfetmeye başlar ve bu keşfin ardından gerçek bir teolojik dönüşüm geçirir. Bu dönem aynı zamanda Altizer'in Barth'ın etkisinden arındığı dönemdir. Altizer, Barth'ın derinden saygı duyduğu tek modern teolog olduğunu ifade etse de Blake ile tanıştıktan sonra derinden özümsemediğini

³³⁷ Altizer, *Living The Death of God*, 8.

³³⁸ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 10.

³³⁹ Altizer, *Living The Death of God*, 8.

iddia ettiği Barth'ın düşüncesini ve teolojik köklerini dönüştürerek Barth'dan arındığını ifade eder.³⁴⁰

Doktora çalışmalarını tamamlamasının ardından Altizer, Emory Üniversitesi'nin Liberal Sanatlar Yüksek Lisans Enstitüsü ve Din Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev alır.³⁴¹ Altizer'e göre teoloji Avrupa teolojik zemininden kurtarılmalıydı. İlk kitabı *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*'yi böyle bir düşünce ile yazar. Bu eserde Hristiyanlık ile Budizm arasında derin düzeyde önemli benzerlikler olduğunu, aynı temel inançları paylaştıklarını ifade eder. Bu tema kariyerinin devamında da hep varlığını sürdürecektir ve zaman zaman Hristiyan Budist olarak anılacaktır. Bu ilk kitabının, tezlerinin iyi işlenmemiş olmasından dolayı onu daha sonra utandırdığını itiraf etse de³⁴² Altizer bu eserin böyle önemli bir konuda alanında yazılmış tek kitap olduğunu ifade eder. Altizer daha sonra tekrar Eliade'ye dönüş yapar ve *The Dialectic of Sacred* isimli Eliade'ci bir teoloji kitabı kaleme alır. Ona göre bu kitap teolojik bir “coincidentia oppositorum” için zemin hazırlamayı amaçlıyordu. Ancak iki kitabı yayınlanmış olmasına karşın yine de kendisini henüz gerçek bir yazar olarak görmez. Bunun üçüncü kitabı *The New Apocalypse'in* yazılmasıyla gerçekleştiğine inanır. *William Blake'in Radikal Hristiyan Vizyonu* alt başlığını taşıyan bu kitapta Blake ile tanışıklığının çöküşünü şöyle ifade eder:

“Tüm Hristiyan vizyonerlerinin en radikali üzerinde çalışıyor, daha önce hiç bilmediğim bir ilham kaynağı keşfediyor, kendimi Blake ile özdeşleştirmeye çalışıyor ve tüm Hristiyan imgelerinin ve sembolizminin tamamen tersine çevrilmesinin bizim için onun dirilişine giden yol olduğunu ve şu anda bile en nihai zeminimiz olan bir diriliş olduğunu buluyordum.”³⁴³

O sıralarda daha sonra bir rüya olarak niteleyeceği ancak gerçek bir inisiyasyon olduğuna inandığı bir olay daha yaşar. Altizer bu olayı mesleği için inisiye edilmesi olarak yorumlar:

“Bir gece vakti ıssız bir sokakta otele dönmek için bir toplu taşıma aracı ararken etrafında ansızın dans eden ve eşlik etmesi için onu çağıran garip bir topluluk tarafından ziyaret edildim. Bunu yaptım, hatta kendimden geçerek, nereye gittiğimi

³⁴⁰ Altizer, *Living The Death of God*, 9.

³⁴¹ Pearl, Rodkey, “Thomas J. J. Altizer”, 58.

³⁴² Altizer, *Living The Death of God*, 9.

³⁴³ Altizer, *Living The Death of God*, 11.

bilemiyorum. Hatırlıyorum, ama ertesi sabah uyandığımda, iyileşmem için götürüldüğüm bir yüksek lisans öğrencisinin odasının zeminindeydim. Yavaşça Eliade'lerin dairesine doğru ilerledim ve Mircea beni hemen "hayaletler" tarafından iyi bakılıp bakılmadığımı sorarak karşıladı. Onlara bu kadar derinden inanan biri için bu hiç de hafif bir soru değildi, çünkü hayaletler bizi asla terk etmeyen ölülerin ruhlarıdır ve bu hayaletlerin Mircea'nın ve benim inisiyasyonumun araçları olduğunu anladım. Bu inisiyasyon Mircea ile derin bir bağ kurmamı gerektirdi; öyle ki ona babam diyebildim.”³⁴⁴

Bu dönemde Time dergisinin “Tanrı Öldü mü?” sorusunu kapak yapması ile William Hamilton ile birlikte “Tanrı’nın Ölümü Hareketinin” sözcüsü ve peygamberi olarak kamuoyunun ilgisini çekmiştir. Ardından *The Gospel of Christian Atheism (Hıristiyan Ateizminin Müjdesi)* adlı eserinin yayımlanması ile ülke genelinde Altizer’e yönelik yoğun ve sert tepkiler ortaya çıkmıştır. Kitap, kısa sürede bir teolojik skandala dönüşmüştür. Ancak Altizer, bu denli büyük bir tepkiye rağmen eserin aslında çok az kişi tarafından okunmuş olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, kitabın yarattığı sansasyonun temelinde başlığın taşıdığı provokatif ve kışkırtıcı anlam yatmaktadır. Nitekim eserin ön kapağında yer alan Robert McAfee Brown’a ait şu ifade dikkat çekicidir: “Bu kitap bir İncil değil... Hıristiyan değil... ve ateizm de değildir.” Altizer ise bu ifadeyi ironik bir şekilde, kapağında olumsuz bir eleştiriye yer verilen ilk kitap olarak nitelendirmiştir.³⁴⁵

Tanrı’nın ölümü teolojisi iki yıl boyunca ülke gündeminde kalmıştır. Kitle iletişim araçlarında ve her yerde bu gündem vardır. Altizer bu dönemi şöyle tarif eder: “Sanki ülkenin kendisi teolojik bir ateş tarafından ele geçirilmiş gibiydi, hem de radikal bir teolojik ateş, sanayi dünyasının en dindar ulusunun aniden kendi derin ateizmini keşfettiği bir ateş ve bunun birkaç ilahiyatçıya odaklanması tesadüfi olsa da, böyle bir keşfin gerçekleşmesi tesadüfi değildir.”³⁴⁶

Bu saldırı aslında Tanrı’nın ölümünü benimseyen ve bunu inanç adına yapan ilahiyatçıların neden olduğu kamuoyu öfkesiydi. Bu dönem boyunca hareketin sözcülüğünü birlikte yaptığı arkadaşı William Hamilton’ın, New York’taki ilahiyat fakültesi Colgate-Rochester’daki işine son verilip artık teoloji öğretmesine izin verilmezken, Altizer, Emory Üniversitesin’den yoğun ateş altında bile bu dönemde destek

³⁴⁴ Altizer, *Living The Death Of God*, 47-48.

³⁴⁵ Altizer, *Living The Death Of God*, 12.

³⁴⁶ Altizer, *Living The Death Of God*, 12.

görmüştür. Metodist bir kurum olan Emory'nin Birleşik Metodist Kilisesi'nin Güney Bölgesi piskoposları kurulunun Altizer'in görevden alınması üzerine yaptığı açık çağrıya rağmen, çok sayıda mezun ve destekçisi, onun kovulması halinde üniversitelerine olan tüm desteklerini keseceklerini açıkça ilan etmişlerdir.³⁴⁷

Tanrının ölümü tartışmaları sırasında Altizer yoğun bir şekilde kitle iletişim araçlarının gözdesiydi ve ülkeyi dolaşırken bir taraftan da izleyicilerinin en derininde Tanrı olarak bilinen her ne ise o şeyin öldüğünü, ancak bu ölümün bir müjde olduğunu ilan ediyordu. Büyük bir desteğin yanında aldığı bir dizi ölüm tehditleri de onun için sıradanlaşmıştı. "Kiliselere, görünüşe göre bana karşı bir öfke tarafından ele geçirilmişti... Sanırım ülkenin en çok nefret edilen adamlarından biri olmuştum."³⁴⁸ Buna rağmen güneyde bir şekilde kuzeye göre daha çok benimsenip savunulduğunu bunun da güneyli bir paradoks olduğunu ifade eder. Tartışma kamuoyunun gündeminden uzaklaşana kadar bu 'radikal teolojik ateş' yaklaşık iki yıl boyunca sürmüştür.

Altizer, 1996'da emekli olana kadar Emory'de ders vermeye devam etmiştir. Emekli olmasını 'gerçek bir kirlilikten arınma dönemi olarak' nitelendirir ve emekli olmasından sonra da teolojik mesleğine daha çok yoğunlaşıp, aktif bir şekilde yayın yapmaya devam etmiştir.³⁴⁹ Bu amaçla neredeyse tüm sosyal dünyadan kendini soyutlayarak tanrısallık ve hiçlik üzerine bir kitap yazmaya girişmiştir. Bu kitap *Godhead And The Nothing* adıyla 2003 yılında yayınlandı. Altizer kitabı, Tanrısallığın mutlak kötülüğünü, Tanrı'nın ölümünün idrak edilmesinin kaçınılmaz olumsuz uçurumunu ve tamamen gerçek bir mutlak hiçliği araştıran tek kitap olarak niteler.³⁵⁰ Burada başından beri var olan nihilist teolojisi daha açıkça görülebilir. O saf bir nihilizmi Tanrı'nın ölümünün kaçınılmaz sonucu olarak ele alır.

Emeklilik yıllarında, Tanrı'nın ölümüne dair fikirlerini daha da derinleştirerek seküler teolojinin ve apokaliptik düşüncenin sınırlarını sorgulayan çalışmalar yaptı. Ayrıca, "*Living the Death of God*" adlı 2006 çıkışlı anı kitabı hem kişisel hem de entelektüel yolculuğunun önemli bir belgesiydi. Bu kitap, Tanrı'nın ölümüne dair hem entelektüel bir analiz hem de kişisel bir keşif olarak büyük ilgi gördü.

³⁴⁷ Altizer, *Living The Death Of God*, 13.

³⁴⁸ Altizer, *Living The Death Of God*, 13.

³⁴⁹ Pearl, Rodkey, "*Thomas J. J. Altizer*", 58.

³⁵⁰ Altizer, *Living the Death of God*, 172.

Thomas J.J. Altizer, 2018 yılında 91 yaşında hayatını kaybetti. Son yıllarını, teolojik çalışmalarını gözden geçirerek ve derin düşünsel keşiflere devam ederek geçirdi. Özellikle Hristiyan teolojisi ile seküler düşünceyi birleştiren yaklaşımı ve Tanrı'nın ölümünü tartışmaya açan fikirleri, din felsefesi ve teolojisindeki en önemli seslerden biri olarak kabul edilir.

Altizer'in teolojisinde derin izler bırakan birçok düşünür bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle William Blake, Hegel, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Paul Tillich, Rudolf Bultmann, Karl Barth ve Mircea Eliade sayılabilir.

Altizer'e göre Karl Barth, din ile inanç arasında mutlak bir ayrım ortaya koyarak modern diyalektik teolojinin temellerini atmıştır. Ancak Altizer, Barth'ın yaşamının ilerleyen dönemlerinde diyalektik teolojiden vazgeçmesini üzüntüyle karşılamaktadır. Ona göre, Barth zamanla dogmatik bir çizgiye yönelerek diyalektik düşünceden uzaklaşmıştır. Altizer, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Diyalektik bir teolog olmayı seçerken, erken dönem Barth'a sadık kaldığımı düşündüm. Çünkü benim modern teolojik modelim Tillich değil, Barth'tı. Bu, Barth'a gerçek bir ihaneti gerektirse de Barth'a en derinden ihanet edenin Barth'ın kendisi olduğunu düşünüyorum."³⁵¹

Altizer'in düşüncesinde Hegelci etkiler belirgin bir şekilde gözlemlenebilir. Altizer'in dili, açıkça Hegelci bir karakter taşımaktadır. Hegel, Batı düşüncesinde mutlak bir kendini yadsıma felsefesi ortaya koyan en önemli düşünürdür. Bu bağlamda, Altizer'e göre Hegel, radikal bir Hristiyan düşünür olarak, Tanrı'nın ölümünü felsefi açıdan kavramsallaştıran ilk filozoftur.³⁵² Ona göre, Hegel felsefi sisteminde Hristiyan inancının temel unsurlarını —enkarnasyon, çarmıha gerilme ve Tanrı'nın ölümü—derinlemesine işlemiştir. Özellikle çarmıha gerilmeyi bir kenosis (kendini boşaltma) olarak değerlendirmiş ve bu kavramı düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir.³⁵³

O, Tanrı'nın ölümünün ilk kez *Tinin Fenomenolojisi'nde* felsefi bir biçimde kavramsallaştırılmasını bulur. Ona göre, Hegel'in sisteminde yaratılış, düşüş, enkarnasyon, çarmıha gerilme ve dirilişin nihai hareketleri tamamen felsefi düşünce çerçevesinde ele alınmaktadır.³⁵⁴ *Tinin Fenomenolojisi'nde* ortaya çıkan saf düşünme, nihai

³⁵¹ Altizer, *Living the Death of God*, 92.

³⁵² Altizer, *The Call to Radical Theology*, 8.

³⁵³ Altizer, *Living The Death of God*, 20.

³⁵⁴ Altizer, *Living the Death of God*, 95.

bir kendini inkâr ve boşaltma (kenosis) olarak yorumlanabilir ve bu tür bir kendini boşaltma, apokaliptik bir dua biçiminde anlaşılabilir.³⁵⁵

Hegel için Hristiyan Tanrısı, Mutlak Tin'in figüratif veya resimsel bir sunumudur. Ona göre dünya, Tin'in kendisini "öteki" olarak konumlandırması, kendisini dünyaya boşaltması ve bu süreç aracılığıyla kendisini tam anlamıyla bilmesine imkân tanıyan bir hareketin sonucudur. Bu bağlamda dünya, Tin'in kendi kendini gerçekleştirme sürecinin bir tezahürü olarak görülmelidir.³⁵⁶

Altizer, Hegel ile Nietzsche arasında da bu noktada bir paralellik kurmaktadır. Tıpkı Nietzsche'nin "ebedi dönüş" ilkesini Tanrı'nın Krallığı'nın kuruluşuyla ilişkilendirmesi gibi, her iki düşünür de Tanrı'nın ölümünü mutlak bir dönüşüm süreci olarak görmektedir. Dolayısıyla, felsefi sistemlerinin en temel noktasında, Tanrı'nın ölümünün nihai bir dönüşümü temsil ettiği yönünde ortak bir anlayış geliştirmişlerdir.³⁵⁷ Onun teolojik girişimi, Hegelci ve Nietzscheci düşüncenin tam anlamıyla bir sentezini gerektirir.³⁵⁸

Altizer, modern dünyadaki "en büyük peygamberler" olarak William Blake ve Friedrich Nietzsche'yi görmektedir. Bu iki figür, onun için yalnızca edebi ya da felsefi düşünürler değil, aynı zamanda modern çağın ruhsal krizine dair en derin içgörülere sahip olan vizyonerlerdir. Altizer, zamanla Nietzsche'nin "en saf modern teolog" olduğuna, hatta Augustinus'tan bu yana gelen en saf teologlardan biri olduğuna ikna olduğunu belirtmektedir.³⁵⁹ Dolayısıyla Altizer, Nietzsche'yi modern teolojinin en radikal ve en dönüştürücü figürlerinden biri olarak konumlandırmaktadır.

Altizer'e göre Kierkegaard ve Nietzsche, teolojik anlamda "ikizler" olarak değerlendirilebilir. Hem üslup, dil ve şiirsellik açısından hem de insan varoluşuna dair sorgulamaları bağlamında birbirine benzeyen bu iki düşünürü, "kutupsal ikizler" olarak tanımlamaktadır. Her iki filozof da bireyin varoluşsal kaygılarını derinlemesine ele almış ve teolojik düşüncüyü radikal biçimde dönüştüren eserler ortaya koymuştur.

³⁵⁵ Altizer, *Living the Death of God*, 150.

³⁵⁶ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 3.

³⁵⁷ Altizer, *Living The Death of God*, 20.

³⁵⁸ Altizer, *Living The Death of God*, 19.

³⁵⁹ Altizer, *Living The Death of God*, 11.

Altizer'e göre, modern teolojinin kurucusu Søren Kierkegaard'dır.³⁶⁰ Kierkegaard, inancın reddedilmesiyle ortaya çıkan yeni dünyaya bir yanıt olarak teolojiyi inşa etmiş ve modern bilimin yükselişiyle birlikte Tanrı'nın gerçekliğinin nesnel bir iddia olarak sürdürülemez hale geldiğini öne sürmüştür. Nesnel bilginin dünyevi temellerini fark eden Kierkegaard, nesnel ile öznel, içsel ile dışsal ve evrensel olan ile bireysel olan arasında radikal bir karşıtlık kurmuştur. Kierkegaard'a göre, gerçek inanç, radikal bir içsellik ya da öznellik olup, nesnelliğin olumsuzlanmasıyla var olur³⁶¹

Ancak Altizer, Kierkegaard'ın diyalektik yönteminin hiçbir zaman tam anlamıyla nihai bir diyalektiğe ulaşmadığını öne sürmektedir. Kierkegaard, Tanrı'nın ölümünü yalnızca nesnel bir gerçeklik olarak ele almış ve bu ölümün yarattığı temel olgunun nesnellik olduğunu savunmuştur. Bu çerçevede, inanç ancak nesnelliğin reddedilmesiyle mümkün hâle gelir. Nesnellik ve öznellik, Kierkegaard'ın düşüncesinde birbirine zıt kategoriler olarak ele alındığından, inancın yalnızca öznellik ile özdeşleştirilebileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Ancak Altizer, hiçbir diyalektik yöntemin nihai coincidentia oppositorum'a ulaşmadığı sürece tamamlanmış sayılamayacağını savunmaktadır. Bu nedenle, Kierkegaard'ın teolojisinin önemli bir dönüştürücü güce sahip olmakla birlikte, diyalektik sürecin nihai bir sentezine varamadan kaldığını ileri sürmektedir.³⁶²

Altizer'in en önemli referans noktalarından biri Paul Tillich'tir. Altizer'e göre Tillich, aşkın olanı içkin bir derinlik olarak yeniden yorumlayarak, Hristiyan inancını çağdaş dünyada anlamlı kılmamanın bir yolunu sunmaktadır.³⁶³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* kitabının önsözünde Tillich'in hayatındaki etkisinden şöyle söz eder:

"Bu kitabı babamın anısına ithaf ederken, hayatımda belirleyici bir rol oynamış olan tüm babaları, özellikle de Paul Tillich'i dahil etmeyi amaçlıyorum. Lisans öğrencisiyken Tillich'i okurken Hristiyan inancını kabul etmeye yöneldim ve öğretim ve çalışmam boyunca çalışmalarım üzerinde en büyük teolojik etkiyi Tillich'in yapmış olduğunu gördüm. Yirminci yüzyıl teologları arasında, gerçekten çağdaş bir teolojiye giden yolu mümkün kılan tek kişi Tillich'ti. Tillich'in teolojik sonuçlarına direnmek ve karşı çıkmak zorunda kalsam da, bunu henüz yeterince

³⁶⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 102.

³⁶¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 102.

³⁶² Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 104.

³⁶³ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 113.

radikal olmadıkları inancıyla ve Tillich'in bana gerçek Tillich'in radikal Tillich olduğu yönündeki sözlerinin hatırasıyla yapıyorum. Elbette Tillich, radikal teolojinin modern babasıdır.³⁶⁴

Tillich, Yeni Ahit'in varoluşsal bir okumasının radikal bir dönüşümü zorunlu kıldığını fark etmiştir. Altizer, Tillich ve Bultmann'ın çalışmalarındaki başarılarını, her ikisinin de diyalektik yöntemi benimsemiş olmaları ile açıklamaktadır. Altizer'e göre, teolojinin bu yöntemi daha da derinleştirmesi ve genişletmesi artık kaçınılmaz bir gereklilik haline gelmiştir.

Altizer'in teolojisinde Eliade'nin etkisi ve Eliade'ci unsurlar belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. Özellikle coincidentia oppositorum (zıtların çakışması) kavramı, Altizer'in düşüncesinde merkezi bir yer tutmaktadır.

Altizer'e göre, Eliade, dinler tarihini gerçekten küresel ve evrensel bir disiplin olarak inşa eden ve onu Batı zihniyetinin ve duyarlılığının egemenliğinden kurtaran önemli bir düşünürdür.³⁶⁵ Eliade'nin "modern Batı'nın şeytani ve ateist bir nihilizmin vücut bulmuş hali olduğunu düşünen önemli bir modern Doğu Hristiyan yazar, şair ve ilahiyatçı grubunun üyesi" olduğunu ifade eder.³⁶⁶

Eliade'nin, Giordano Bruno'nun dini düşüncesine duyduğu hayranlık, onun teolojik yönelimi açısından önemli bir ipucu sunmaktadır. Altizer'e göre, Eliade, Bruno'nun paganizmin dini gerçekliğini fark ettiğini ve Tanrı'nın dünyadan çekilişine dair deus otiosus (eylemsiz tanrı) kavramını ortaya koyduğunu düşünmektedir. Altizer, "Hiçbir dini tema ya da sembol, Eliade'yi hareketsiz, cansız veya kayıtsız bir tanrı fikri kadar etkilememiştir." der.³⁶⁷

Altizer, Eliade'nin Tanrı'nın ölümüne dair yorumunu "kamuoyuna yaptığı en kafa karıştırıcı açıklamalarından biri" olarak nitelendirir. Eliade, Tanrı'nın ölümü teolojisini modern Batı medeniyetinin en önemli dini yaratımı olarak görmüş ve ona büyük bir önem atfetmiştir. "Tanrının ölümü teolojisi son derece önemlidir. Çünkü Batı dünyasının tek dini yaratımıdır. Bize sunduğu şey, kutsallıktan arındırma sürecindeki son adımdır. Bir din tarihçisi için bu süreç büyük bir ilgi taşır, çünkü bu nihai aşama, 'kutsal'ın mükemmel

³⁶⁴ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 10-11.

³⁶⁵ Thomas J. J. Altizer, "Mircea Eliade and the Death of God", *CrossCurrents* 29/3 (1979): 257.

³⁶⁶ Altizer, "Mircea Eliade and the Death of God", 259.

³⁶⁷ Altizer, "Mircea Eliade and the Death of God", 261.

bir şekilde kamufle olmasını veya daha doğrusu tamamen ‘profan’ (dünyevî) ile özdeşleşmesini gösterir.”³⁶⁸ Altizer, Eliade’nin bu görüşünü, onun yalnızca belirli bir teolojiye ya da kendi teolojik çerçevesine değil, tam anlamıyla zıtların çakışmasına dayanan modern bir vizyona işaret ettiği yönünde yorumlar.³⁶⁹

İlk eseri *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (1961): Doğu mistisizmi ile Yeni Ahit’teki eskatoloji kavramlarını karşılaştırmalı bir şekilde ele alan bu kitabını Altizer, daha sonraları bilgi kaynaklarına hakimiyet açısından temelde eksik, kötü yazılmış, iddialı bir kitap olarak tanımlar.³⁷⁰

Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred (1963): Bu kitapta Altizer, ünlü din tarihçisi Mircea Eliade’nin arkaik ve modern dinde kutsalın anlamına dair görüşlerini ve bu görüşlerin modern dini düşünce üzerindeki etkilerini derinlemesine incelemektedir. Bunu Eliade’nin en değerli sembolü olan coincidentia oppositorum ruhuyla yapmıştır. Altizer’in temel sorusu, modern insanların kaybettiği kutsalla olan bağlantıyı nasıl yeniden kurulabileceğidir. Hamilton bu eseri yazarken Altizer’ın amacının Eliade hakkında bir kitap mı yoksa orijinal bir teolojik açıklama mı yapacağına karar vermemiş olmakla eleştirir. Hamilton kitabı “her ikisinden de biraz ortaya koyuyor ve sonuç yapısal olarak tatmin edici değil. Ancak birçok yönden parlak bir kitap ve hareketin önemli bir materyali”³⁷¹ diye tanımlar.

Radical Theology and The Death of God (1966): Altizer ve William Hamilton’ın makalelerinden oluşan bu eser Tanrı’nın ölümüne dair radikal bir teolojiyi kamuoyuna aktarma girişimidir.

The Gospel of Christian Atheism (1966): Tanrı’nın Ölümü teolojisinin en önemli metinlerinden biridir. Kitap, geleneksel Hristiyan inançlarını radikal bir şekilde yeniden yorumlayarak, Tanrı’nın dünyada tamamen kendini tükettiğini ve artık aşkın bir varlık olarak mevcut olmadığını savunur. Altizer, bu kitabın birincil kaynaklarının Blake, Hegel ve Nietzsche’nin yazıları olduğunu ifade eder.³⁷²

The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake (1967): Altizer’in bu eseri Hegel’in etkisine girdiği ilk dönemin ürünüdür. Bu eserde Hristiyan Tanrısı

³⁶⁸ Eliade, *Ordeal by Labyrinth*, 151.

³⁶⁹ Altizer, *Living The Death of God*, 48.

³⁷⁰ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 151.

³⁷¹ Altizer – Hamilton, *The Death of God*, 41.

³⁷² Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 12.

Blakean bir Şeytan ya da Hegelci bir Kötü Sonsuz, Enkarnasyonun ileri ve apokaliptik hareketi tarafından olumsuzlanan ve tersine çevrilen karanlık bir Tanrı bedeni olarak ele alınır. Bu radikal Hristiyanlığın merkezinde apokaliptik bir Mesih vardır.³⁷³

The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness (1970): Altizer hem İsa'nın hem de Pavlus'un radikal ve apokaliptik inanç ve uygulamalarının sistematik bir teolojik incelemesine girişmiş ve bunu apokaliptik Hristiyanlık ile Mahayana Budizmi arasında diyalektik bir çakışma yoluyla yapmıştır. Herbert Richardson bu kitabı ilk Budist Hristiyan teolojisi olarak tanımlamıştır.³⁷⁴ Altizer Cehenneme iniş doktrinini ve Tanrı'nın tarihe doğru “ileri ve aşağı” hareketini burada yeniden sahiplenir daha sonraki eserlerinde geliştirir.

The Self-Embodiment of God (1977): Altizer bu eserinin en iyi kitabı olduğunu iddia eder. Pek çok eleştirmeni de bu görüşe katılır ancak karmaşık ve sıkıştırılmış bir kitaptır. Mccullough, bu eserin onun teolojik vizyonunun saf diyalektik zeminine ulaşan, kısa güçlü kendi kendine yeten, neredeyse havasız bir kapsül gibi olduğunu söyler. “Gerçekten de bu kitabı okurken, Altizer’in vizyonunun en saf ifadesiyle karşılaşılır, fakat aynı zamanda belki de en erişilemez eseridir.”³⁷⁵ Altizer bu kitabı yazarken ezici bir ihlal duygusu yaşadığını ifade eder. Bu duygunun nedeni olarak eserin, önceki yazılarından daha saf bir teoloji kitabı olması olduğunu ifade eder. “Bunun sebebi tanrı kelimesinin yazılmasının bile bir ihlal olduğudur. Derin bir ihlal duygusu olmadan Tanrı hakkında yazabilen teolog gerçek bir teolog değildir” der.³⁷⁶

Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today (1980): Bu eserde Yeni Ahit'teki paralelliklerde, Tanrı'nın Krallığı'nın bir eylemi olarak İsa'nın apokaliptik konuşmasını inceler.³⁷⁷

History as Apocalypse (1985): Bu eserde Hristiyan epik geleneğini, tarihsel ve kutsal kitap kökenlerinden başlayarak, Finnegans Wake'de sona eren apokaliptik bir vahiy tarihi olarak araştırır. Hristiyan destanlarını yeniden canlandırmaya ve birliklerini ortaya çıkartmaya çalışan bir eserdir.

³⁷³ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 153.

³⁷⁴ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 154.

³⁷⁵ Mccullough, “*Historical Introduction*”, xxiii.

³⁷⁶ Altizer, *Living the Death of God Theology*, 30.

³⁷⁷ Mccullough, “*Historical Introduction*”, xxiv.

Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage toward Authentic Christianity (1990) ve *The Genesis of God: A Theological Genealogy*. (1993): Bu iki eser apokaliptisizm ve yaratılış arasındaki tarihsel-diyalektik ilişkiyi daha derinlemesine ele alır. Bu ilişkiye göre yalnızca Tanrı'nın yaratılışı, Tanrı'nın ölümünü mümkün kılabilir.³⁷⁸

The Contemporary Jesus (1997): Bu kitap, tarih boyunca farklı kültür ve düşünce sistemlerinde şekillenen çeşitli İsa figürlerini derinlemesine incelemektedir. Altizer, apokaliptik, gnostik, Budist ve Pavlusçu İsa tasvirlerinin yanı sıra, Dante, Joyce, Milton, Blake, Dostoyevski ve Nietzsche gibi yazarların eserlerindeki İsa imgelerini ele alır. Ayrıca, modern dönem araştırmalarından biri olan Jesus Seminar'ın ortaya koyduğu İsa anlayışını da değerlendirir. Bu eser, İsa'nın tarihsel ve çağdaş yorumlarını bir araya getirerek, radikal bir teolojik perspektif sunmayı amaçlamaktadır.

The New Gospel of Christian Atheism (2002): Bu eser daha önceki çalışması olan *The Gospel of Christian Atheism*'in kapsamlı bir yeniden yazımıdır. Bu kitapta, Altizer "Tanrı'nın Ölümü" teolojisini ve radikal teoloji anlayışını postmodern çağın bağlamında yeniden ele alır.

Godhead and the Nothing (2003): Bu eser Altizer'in teolojik vizyonunun zirvesi olarak kabul edilebilir. Pek çok eleştirmen tarafından bu eser, onun teolojik katkısının 'doruk noktası' olarak değerlendirilir. Ancak değerli olduğu kadar zorlu bir eserdir. "İlk kez Hiç'e ve tamamen gerçek bir Hiç'e, mutlak kötülük olarak bilinebilecek bir Hiç'e, tam bir teolojik giriştir. Bu apokaliptik başkalaşım bu kitabın gerçek konusudur, bu nedenle zorunlu olarak kötülük ve Tanrısallık üzerine odaklanır"³⁷⁹

Living the Death of God: A Theological Memoir (2006): Bu eser Altizer'in teolojik hatıratıdır. Bir teoloji öğrencisi olarak geçirdiği dönüşümden başlayarak teolojik yolculuğunu betimler. Altizer bu kitabı teolojik yolculuğunu yeniden canlandırma girişimi olarak tanımlar. "Bu aynı zamanda beni en derinden etkilemiş olan bireylere bir saygı duruşudur."³⁸⁰

The Call to Radical Theology (2012): Bu eser, Tanrı'nın dünyaya tamamen indiği ve kendini feda ettiği fikrini işler. Altizer, çağdaş dünyada geleneksel teolojilerin artık geçersiz olduğunu ve yeni bir manevi anlayışa ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Kitap,

³⁷⁸ Mccullough, "Historical Introduction", xxiv.

³⁷⁹ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 159.

³⁸⁰ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 161.

Tanrı'nın Ölümü fikrinin, insanın özgürleşmesi ve yeni bir bilinç kazanması için zorunlu bir adım olduğunu savunur.

The Apocalyptic Trinity (2012): Burada Altizer, başlangıçta teolojisine aykırı görünen üçlü birlik doktrinini, patristik ve mistik geleneklerle diyalog içinde, Hegelci bir tarih anlayışının göstergesi olarak yeniden sahiplenir.³⁸¹

3.2. Diyalektik Teolojisi

Altizer, Hristiyan teolojisinin geleneksel paradigmalarının çöktüğünü ve radikal bir yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu sıklıkla vurgulamaktadır. Tanrı'nın ölümü teolojisi gündemdeyken birçok teolog, esasen ölenin Tanrı değil, teolojinin kendisi olduğunu savunmuştur. Altizer da bu görüşe bir noktada katılır. Ona göre teoloji artık günümüzde görünmez olmuş yahut bu dünyaya son derece yabancı kalmıştır. Ancak onu diğer teologlardan ayıran temel nokta, teolojinin yeniden doğuşunun mümkün olduğu ve bu doğuşun yalnızca ölüm aracılığıyla gerçekleşebileceği yönündeki düşüncesidir. Bu bağlamda Altizer, "Benim umudum, teolojinin şu anda bile kendi ölümüyle yeniden doğmakta olduğudur" ifadesiyle, ölümün aynı zamanda yeni bir başlangıç anlamına gelebileceğini dile getirmektedir.³⁸²

Altizer, teolojinin köklü bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, yalnızca ölü bir teoloji değişmeyen bir teolojidir.³⁸³ Günümüz Hristiyan teolojisi ise kilisenin otoritesi altında olduğu için bu durağanlığı taşımakta ve bu nedenle canlı bir düşünsel dinamikten yoksun kalmaktadır. Altizer'e göre teoloji, kilisenin dogmatik sınırlarından sıyrılarak, onun "heterodoksi" olarak nitelendirdiği alanlara doğru genişlemelidir.

Altizer, "*The Gospel of Christian Atheism*" adlı eserinin son bölümünde bu kritik yol ayrımını ortaya koymaktadır. Ona göre Hristiyan teolojisi, ya geleneksel ortodoksinin ve dogmatik mirasın güvenli sınırları içinde kalarak, aşkın Tanrı anlayışını muhafaza edecek ve böylece modern dünyada anlamlı bir varlık gösteremeyecek ya da heterodoksinin keşfedilmemiş, belirsiz bölgelerine doğru ilerleyerek, varoluşu Tanrısallığın kendini dönüştüren bir eylemi olarak benimseyecektir. Altizer'e göre, hakiki bir teoloji, doğası

³⁸¹ Pearl, Rodkey, "Thomas J. J. Altizer", 74.

³⁸² Altizer, *Living The Death of God*, 17.

³⁸³ Thomas J. J. Altizer, *The Apocalyptic Trinity* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 119.

gereği kökten heretik ve sapkın olmalıdır.³⁸⁴ Çünkü ancak radikal bir kopuş ve dönüşüm, teolojinin canlı ve çağdaş bir entelektüel disiplin olarak varlığını sürdürebilmesini sağlayacaktır.

Altizer'e göre, Hristiyanlık tarihi boyunca karşılaştığı en köklü meydan okumayla yüz yüzedir ve mevcut kiliseler bu meydan okumaya yanıt vermekte yetersiz kalmaktadır. Ona göre, Hristiyan inancını kilise kurumu ile özdeşleştirmek, günümüzdeki teolojik ve kurumsal krizlerin temel nedenlerinden biridir.³⁸⁵ Bu bağlamda Altizer, Hristiyan inancının kilise dışında yeni bir temelde inşa edilmesini, Hristiyanlığın varoluşsal bir gerekliliği ve geleceğini belirleyen bir mesele olarak görmektedir. Bu nedenle, geleneksel kilise yapılarının dışında Hristiyan inancını temellendirebileceği alternatif bir zemin arayışı içindedir.

Hristiyan teolojisinin tarihindeki en radikal dönüşümü gerçekleştirmesi gereken bir dönemde Altizer, bu yol ayrımının ya eski, arkaik bir dile geri dönmek ya da tamamen yeni bir teolojik söylem geliştirmek arasında olduğunu ifade etmektedir. Ancak, böyle bir dönüşümün teolojinin geleneksel kimliğini ve biçimini kaybetmesi anlamına geleceğini de kabul etmektedir. Ona göre bu sadece eski kategorilerin olumsuzlanması değil, aynı zamanda teolojik yöntemin köklü bir biçim ve yön değişikliği geçirmesi anlamına gelmektedir.³⁸⁶

Altizer'in teolojisi, bir anlamda Protestan Reformu'nu radikal bir biçimde ileriye taşıyarak, teolojiyi kilisenin otoritesinden tamamen bağımsız hale getirmeyi amaçlamaktadır.³⁸⁷ Ona göre, teoloji kilisenin kurumsal otoritesine tabi olduğu sürece, özgün inanç dilini ifade etme kapasitesini kaybedecektir.

Altizer'e göre, Hristiyan inancı, yalnızca geçmişteki ilkel veya tarihsel ifadelerle sınırlandırılırsa bu inanca ihanet edilmiş olur. Tam aksine Hristiyan birey, Enkarne Söz'ün dinamik varlığına ve tarihsel süreç içerisindeki dönüşümüne tanıklık etmeye çağrılmaktadır. Bu bağlamda, inanan kişinin Söz'ün dönüştürücü gücüne açık olması gerekmektedir.³⁸⁸ Ancak, dinî topluluklar ve bireyler kendilerini kilise otoritesinin sınırları içinde tutarak bu çerçevenin dışına çıkmazlar. Bu durumda Söz'ün dönüşümsel

³⁸⁴ Altizer, *Living The Death of God*, 26.

³⁸⁵ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 9.

³⁸⁶ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 77.

³⁸⁷ McCullough, "Historical Introduction", xx.

³⁸⁸ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 18.

etkisiyle doğrudan temas kurmak imkânsız hale gelir. Bunun sonucu olarak, modern dünyada Hıristiyan mesajının etkisiz ve suskun kaldığı yargısına varılacaktır.

Altizer'in ifadeleriyle, rahiplik dini, geçmişteki kutsal olayların geriye doğru bir yeniden sunumu, anımsanması ve hatırlanmasıdır.³⁸⁹ Bu din, geçmişe dönük bir hareketle şekillenir. Ancak radikal teoloji, geçmişte gerçekleşmiş olanı ileriye doğru bir hareket olarak tekrarlamayı ve yeniden ifade etmeyi gerektirir. Buna karşın, "kutsal tarihe" dayalı bir rahiplik dini için, bu tekrarlama hareketi hiçbir şekilde mümkün değildir.³⁹⁰

Altizer için radikal olmanın anlamı, kurumsal ve yerleşik geleneklerin dışında olmak demektir. Bu bağlamda, onun kilise karşıtı duruşu, Kierkegaard'ın düşüncelerini yansıtmaktadır. Altizer, Kierkegaard'dan aldığı terminolojiyi kullanarak, kilisenin ilkel bir geriye dönüş algısı sunduğunu ve hatırlatıcı bir tutum sergilediğini iddia eder.

Altizer, Kierkegaard'ı diyalektik bir dinsel anlayışa sahip tek teolog olarak kabul eder ve bu nedenle onu gerçek modern teolojinin öncüsü olarak görür. Kierkegaard'dan devraldığı diyalektik perspektife göre, inanç, dünyaya tamamen entegre bir olgu değildir; yani dünya ile birebir özdeşleşmez. Ancak bunun yanında, inanç dünyadan tamamen kopuk, soyut ve izole bir varoluş da sürdürmez. İnanç, dünya ile sürekli bir etkileşim içerisindedir ve bu etkileşim, diyalektik bir süreç olarak işler. Bu süreç, Altizer'in ifade ettiği şekilde, diyalektik olumsuzlama kavramını oluşturur. Ancak Altizer'e göre, Kierkegaard'ın diyalektik yönteminin, olumsuzlamanın ötesine geçememiş olması gibi belirli sınırlamaları vardır.³⁹¹

Altizer, radikal teolojiyle birlikte, kiliseye karşıt, ileriye dönük ve apokaliptik bir teoloji önerir. Apokaliptik teoloji, geçmişini nostaljik bir şekilde yeniden üretmek yerine, olmuş olanı ileriye doğru hareket ettiren, sürekli olarak yenilenen ve dinamik bir süreç olarak ortaya çıkar.

Altizer, bu anlayışı tarihteki reform peygamberlerinin eski dini biçimleri reddedip, yeni bir inanç çağrısı yapmalarına benzetir. Bu bağlamda, radikal teolojinin amacı, şimdiki zamanı geçmişle bağlamak değil, geleceğe yönelik yeni ve daha radikal bir inanç biçiminin önünü açmak olarak tanımlanır.³⁹²

³⁸⁹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 135.

³⁹⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 135.

³⁹¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 110.

³⁹² Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 135.

Altizer'e göre apokaliptik dil ilk kez Yahudi sürgün peygamberlerinin dilinde ortaya çıkmıştır.³⁹³ O bu eskatolojik özün, Tarihsel İsa'nın ve Aziz Pavlus'un da vaazlarının asıl merkezi olduğunu vurgular. Bu geleneği "orijinal veya asli Hristiyanlık" olarak adlandırır.³⁹⁴

Altizer, Yeni Ahit'in ve Tarihsel İsa'nın mesajının özünün eskatolojik bir mesaj olarak keşfedilmesini skandal etkisi yapan bir tarihi keşif olarak anar. Modern bilim, mesajı dünyanın sonunun çok yakında geleceği olan, zamanımızın algılarına çok yabancı bir İsa portresi ortaya çıkartmıştı. Schweitzer'in sözleri ile "Tanıdığımız" İsa, aldatılmış bir Yahudi fanatigidir, mesajı tamamen eskatolojiktir ve bu nedenle İsa ve mesajı zamanımız ve durumumuzla tamamen alakasızdır.³⁹⁵

Altizer'e göre İsa'yı geleneksel Hristiyan formunda hayal ettiğimiz ölçüde, onun çağdaş varlığına kapalı olduğumuz giderek daha fazla kabul görür. Yeni Ahit'teki İsa portreleri, Helenistik inanç topluluğunun ürünü olsun ya da olmasın, modern birey için çoktan imkânsız hale gelen inanç ve anlayış biçimlerinden ayrılamaz. İsa'nın kişiliği Hristiyan bilincinden kaybolduğunda, Hristiyan inancı başlangıcına neden olan o noktayı kaybetmiş gibi görünür.

Altizer, neo-ortodoks teolojisinin ortaya çıkışını, Hristiyan teolojisinde yaşanan bu büyük krizin bir uzantısı olarak değerlendirir. Altizer'e göre, Karl Barth'ın Kierkegaard'ın diyalektik yöntemini benimseyerek kurduğu kriz teolojisi, bu skandala verilen bir yanıttır. Barth, Tanrı ile insan arasında sonsuz niteliksel bir ayrım koyarak, insanın sözünü Tanrı'nın sözünden ayırmış ve bu ayrımı teolojisinin temelinde konumlandırmıştır.³⁹⁶ Altizer'e göre Barth'ın 'Kriz teolojisi' Yeni Ahit'teki eskatolojik sembolleri bireyin varoluşsal yaşamının bir parçası olarak yeni bir perspektifle ele alıp yorumlamıştır. Bu dönüşüm, Protestan diyalektik teolojisinin varoluşsal bir okul olarak şekillenmesine olanak tanımıştır. Ancak Altizer, daha sonra Barth'ın, dogmatik bir inşa oluşturmak amacıyla diyalektik yöntemden vazgeçtiğini belirtir.³⁹⁷ Altizer burada Barth'ı

³⁹³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 26.

³⁹⁴ Altizer, *The Apocalyptic Trinity*, 125.

³⁹⁵ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 111.

³⁹⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 111.

³⁹⁷ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 111.

dini teolojinin düşmanı olarak ilan ederek teolojiyi aciz ve dişsiz bir hale getirdiğini iddia eder.³⁹⁸

Altizer, Paul Tillich ve Rudolf Bultmann'ı erken Barth'ın takipçileri olarak görür. Her ikisi de tıpkı Barth gibi, Hristiyan inancının eskatolojik skandalını başlangıç noktası olarak almışlardır. Tillich ve Bultmann, biri ontolojik diğeri Yeni Ahit teolojisi üzerinden, geleneksel teolojinin kozmik ve aşkın ortamından bağımsız olarak hem insan durumunu hem de inanç sözünü kavrayan bir içkinlik teolojisi geliştirmişlerdir.³⁹⁹

Altizer'e göre, inancın radikal bir dönüşüm geçirmesi gerektiğini savunan çok az teolog bulunmaktadır. Bu bağlamda, Rudolf Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, kerygma'yı mitolojiden arındırmaktan çok uzaktır; ayrıca, Paul Tillich'in korelasyon yöntemi de, geleneksel Hristiyan sembollerinin biçiminin korunmasını gerektiren bir yaklaşımı benimsemektedir.⁴⁰⁰

Altizer, Hristiyan inancının tarihle iç içe geçmiş bir olgu olduğunu ve tarihten koparıldığında yalnızca nostaljik bir hatıraya dönüşeceğini vurgulamaktadır. Eğer Tanrı modern tarihte artık mevcut değilse, inanç da yalnızca geçmiş bir dönemin anısına indirgenmiş olur. Tanrı'nın ölümünü kabullenmeye bir Hristiyan tam da bu nedenle çağrılır. "Bugün Hristiyan Tanrı'ya Hayır demeye çağrılıyor çünkü Tanrı'nın kendisi tarihte mevcut olmaktan çıktı."⁴⁰¹ Ancak Tanrı'nın ölümünü itiraf etmek, Hristiyan'ın inancını terk ettiği anlamına gelmez; aksine, bu itiraf, geleneksel Hristiyanlığın kendi tarihi içinde sürdürülebilir olmadığını ve bu gerçekle yüzleşilmesi gerektiğini gösterir. Bu noktada, Tanrı'nın ölümü, Nietzsche'nin sekülerleşme ya da inançların çöküşü anlamındaki bir kavramdan ziyade, Hristiyanlık içinde radikal bir dönüşüm ve yeniden doğuş çağrısı olarak ele alınmaktadır.⁴⁰² Tanrı'nın ölümünü kabul etmek, inancı yok etmek değil, onu geçmişin nostaljik anlatılarından kurtararak, çağdaş dünyada yeniden anlamlı hale getirmek anlamına gelir.

Bu nedenle, Tanrı'nın ölümü, Söz'ün yeni bir biçiminin gelişine tanıklık eden tarihi bir olay olarak bilinmelidir.⁴⁰³ Altizer, Tanrı'nın yalnızca yokluğu içinde mevcut olduğu

³⁹⁸ Altizer, *Living The Death of God*, 24.

³⁹⁹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 112.

⁴⁰⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 25

⁴⁰¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 139.

⁴⁰² Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 136.

⁴⁰³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 105.

fikrini savunmaktadır. Bu bağlamda, Tanrı'yı bilmek, onun yokluğunu hissetmekle mümkün olmaktadır, çünkü geleneksel Tanrı anlayışı modern dünyada artık sürdürülebilir bir biçimde varlık gösterememektedir. Tanrı'nın bu yokluğu, umutsuzluk, isyan ve varoluşsal kaygı (Angst) yaratır.⁴⁰⁴

Altizer, bir Hristiyan'ın "sözü" kendi tarihsel zamanından ayırmaması gerektiğini ifade eder. "Gerçek ya da tarihsel bir zamandan, Söz'den izole edilmiş olarak bahsetmek, Hristiyan olmayan bir dil kullanmak demektir. Bir Hristiyan, kendi zamanından, Mesih'le birleşmemiş bir zaman olarak bahsettiğinde, bu, inancın dilini konuşmadığını itiraf etmekle eşdeğerdir."⁴⁰⁵ Bunun yerine bir Hristiyan'ın kendi zamanında sözün tarihimize önceki ifadelerini olumsuzlayacak şekilde görüldüğünü söylemesi daha doğrudur. Bu düşünceleri doğrultusunda Altizer yalnızca bir Hristiyan'ın Tanrı'nın Ölümünü bilebileceğini çünkü yalnızca onun sözün tarihte ileri doğru devam eden ve dönüşen hareketine açık olduğunu ifade eder.⁴⁰⁶

Altizer, radikal teolojisi çerçevesinde yeni bir vahiy anlayışını ileri sürer. Ona göre, tarih sürekli bir vahiy sürecini temsil eder ve vahiy, tarihte kesintisiz bir şekilde devam eden bir olgudur. Bu düşünce, tıpkı Pavlus'un apokaliptik söyleminin Eski Ahit'i geçersiz kılması gibi, radikal bir Hristiyan teolojisinin de sözün tarihte devam ettiğine dair kadim peygamberlik inancını miras aldığını öne sürer. Altizer, bu peygamberlik geleneği doğrultusunda, Ruh'un üçüncü ve son çağında yaşadığımızı ve bu çağın kendine özgü yeni bir vahiyine sahip olduğunu savunur. Tıpkı Yeni Ahit'in Eski Ahit'ten farklı olması gibi, yaşadığımız çağın vahyi de Yeni Ahit'ten farklı olacaktır.⁴⁰⁷ Günümüz dünyası, Yeni Ahit'ten ayrı, özgün bir vahiy çağını temsil etmektedir. Ancak Altizer'in metinlerinde, bu vahyin geleneksel anlamda bir peygamber aracılığıyla ya da doğrudan Tanrı'dan gelen bir mesaj olarak anlaşılmasının gerektiği konusunda açık bir ifade bulunmamaktadır.

Altizer, radikal teolojisinin temelini, diyalektik bir anlayışa dayandırır. Bu diyalektik salt bir olumsuzlama hareketi değil, aynı zamanda bir başka gerçekliğe, olgulara ya da bir duruma dönüşüm yaratmak için hareket eder. Altizer'e göre diyalektik düşünce, sadece

⁴⁰⁴ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 139.

⁴⁰⁵ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 105.

⁴⁰⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 139-140.

⁴⁰⁷ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 27.

mevcut durumdan uzaklaşmayı veya ondan kaçmayı hedeflemez. Bunun yerine, karşıtlıkları ve olumsuzlamayı bir araya getirerek bu karşıtlıklar üzerinden bir olumlama yaratmayı amaçlar.⁴⁰⁸ O, bu olumsuzlamanın en açık haliyle Nietzsche'de, en kapsamlı haliyle Hegel'de ve en vizyoner haliyle Blake'te görüldüğünü ifade eder.⁴⁰⁹

Altizer, gerçek Hıristiyan inancının diyalektik olması gerektiğini vurgular. Bu inanç geçmişin ötesine geçerek hem geçmişin hem de şimdiki zamanın olumlu ve olumsuz yönlerini diyalektik bir çerçevede değerlendiren bir yaklaşım benimsemelidir. Bu noktada, "tarihi reddetmek", sadece geçmişi onaylamakla anlam kazanır, çünkü tarihi bir inanç, ancak tarihsel bir bağlamda canlı kalabilir.⁴¹⁰ Diyalektik teoloji için şöyle der; "Teoloji şimdi diyalektik bir mesleği kabul etmek zorundaysa, Evet-demenin ve Hayır-demenin tam anlamını öğrenmelidir; bir Evet'in Hayır'a dönüşebileceğini ve bir Hayır'ın Evet'e dönüşebileceğini hissetmelidir; kısacası, diyalektik bir coincidentia oppositorum'u dört gözle beklemelidir."⁴¹¹

Geleneksel Hıristiyanlığın mutlak aşkın Tanrı anlayışını eleştiren Altizer, bu aşkınlığı çarmıh merkezli Hıristiyanlıkla bağdaştırılabilir bulmaz. Bu tanrı tamamen yabancı bir ötekidir. Tanrı'nın kendisinin fiili bir değişim ve dönüşümünü engellemek, Çarmıhta Tanrı'nın "ölümünü" veya dönüşümünü imkânsız hale getirir.⁴¹²

Altizer'in yaklaşımı, klasik teolojinin Tanrı'yı değişmez ve aşkın bir varlık olarak görmesinin aksine, Tanrı'yı tarih içinde hareket eden, gelişen ve kendisini yeniden tanımlayan bir varlık olarak ele alır. Hegel'in diyalektik düşüncesine dayanarak, Tanrı'nın tarihsel gelişimini ve Ruh'un (Geist) hareketini ele alır. Hegel'e göre, Tanrı ancak kendisini yabancılaştırarak ve olumsuzlayarak gerçek varoluşa sahip olabilir. Yani, Tanrı, şimdiki ve önceki Varlık biçimlerini olumsuzlayarak tarihte ileriye doğru hareket eder. Bu tür bir kendini olumsuzlama, yalnızca yok olma değil, aynı zamanda yeni ve daha yüksek bir aşamaya geçişi ifade eder. Bu hareket, diyalektik bir süreç olarak, evet ve hayırın birleşiminde tamamlanır. Hegelci diyalektikte, evet hayır olur, hayır ise evet

⁴⁰⁸ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 142.

⁴⁰⁹ Altizer, *Living The Death Of God*, 79.

⁴¹⁰ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 116.

⁴¹¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 116.

⁴¹² Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 69.

olur. Bu anlayış, Tanrı'nın Enkarnasyonu'nda kendini boşaltması ve Çarmıh'taki ölümle birlikte tamamlanır, ardından Tanrı Ruh'un dirilişiyle birleşir.⁴¹³

Altizer'e göre, bu teolojik yolculuk, nihilizmin merkezinden geçmek zorundadır. Modern dünyada Tanrı'nın ölümünün ortaya çıkardığı anlamsızlık, boşluk ve varoluşsal kaygıyla yüzleşmek, bu yolculuğun bir parçasıdır. Nihilizm, Altizer'e göre, inancı yeniden şekillendirmek için kaçınılmaz bir süreçtir; ancak nihayetinde amaç, nihilizmde kaybolmak değil, bu sürecin içinden geçerek yeni bir teolojik anlayışa ulaşmaktır. Altizer, teolojinin ancak nihilizmle yüzleşerek yeniden anlamlı bir dilde kendisini ifade edebileceğini savunur. Eğer bu başarılamazsa, teoloji başarısız olmuş olacaktır. Altizer, Hegel ve Nietzsche'nin, teolojik ateizmin gerekliliğini kavrayan Hristiyan düşünürler olduklarını iddia eder.

Altizer, yeni teolojinin sadece bireysel bir çaba değil, kolektif bir süreç olarak gelişmesi gerektiğini vurgular. Her ne kadar Blake ve Nietzsche gibi vizyonerler bu süreci bireysel düzeyde yaşamış olsalar da, Altizer, teolojinin herkes tarafından erişilebilir ve anlaşılabilir olması gerektiğini savunur. Geleneksel teolojinin gizemli, soyut ve ezoterik dilinin yerine, halkın anlayabileceği açık, güçlü ve doğrudan bir dil kullanılmalıdır.⁴¹⁴ Tamamen yeni ve radikal bir dil yaratma çabalarında Altizer, Blake ve Nietzscheyi örnek gösterir. Çünkü her ikisi de hem felsefi hem de şiirsel bir güçle konuşarak geniş bir kitleye hitap edebilmişlerdir.

Geleneksel Hristiyan teolojisinde aşkınlık ve içkinlik genellikle karşıt kavramlar olarak ele alınırken, Altizer'in teolojisi bu kavramları karşıt olmayan ikilikler olarak ele alır. Tanrı ne ebedi ne de sabit bir varlık olarak görülür; aksine, Tanrı tarihe doğru sürekli bir hareket içinde dönüşen bir varlıktır.⁴¹⁵ Elbette sıradan bir Hristiyan için bu anlayış, tehlikeli şekilde kafirlik olarak görülebilir. Ancak Radikal teoloji doğası gereği Tanrı'ya karşı bir başkaldırı içerir. Bu açıdan bakıldığında Altizer Nietzsche'nin bile bir radikal Hristiyan olarak kabul edilme olasılığı olduğunu iddia eder. Sonuç olarak, Altizer için Hristiyan inancı, diyalektik olmayan bir düalizmi reddetmek zorundadır:

“Ruhu etten, ışığı karanlıktan, günahı lütuftan ya da kutsalı dünyeviden tamamen ayırmak, inanç eyleminin parçalanmasına yol açacak bir yola girmeyi ifade eder.

⁴¹³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 88.

⁴¹⁴ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 28.

⁴¹⁵ Pearl, Rodkey, “*Thomas J.J. Altizer*”, 69.

Eğer bir Pascal, Kierkegaard veya Dostoyevski, karanlıktan bir sığınak, umutsuzluktan uzak bir kesinlik veya saflık olarak tanımlanan bir inanç türüne ulaşmadıysa, o zaman inancın en gerçek ifadelerinin, inancın tam zıddıyla diyalektik olarak birleştiğini kabul etmek gerekmektedir.”⁴¹⁶

3.3. Tanrının Ölümü

Altizer, Tanrı'nın ölümünü, sadece bir metafor ya da felsefi bir argüman değil, varoluşsal ve metafizik bir boyutta ele almıştır. Ona göre çağdaş Hristiyan teolojisinin karşı karşıya olduğu ilk zorluk ve ilk adım Tanrı'nın ölümünün geri alınamaz nihai ve kesin bir olay olarak kabulüdür.

*Hristiyan Ateizminin İncili'*nde, Hegel'den güçlü bir şekilde etkilenmiş, 'bir zamanlar tapınmanın, övgünün ve güvenin mümkün ve hatta gerekli olduğu bir Tanrı'nın olduğunu, ancak şimdi böyle bir Tanrı'nın olmadığını' açıklamak amacıyla tarihsel Enkarnasyon ve çarmıha gerilme olaylarına odaklanan diyalektik bir tarih ve tanrı anlayışının ana hatlarını çizer.⁴¹⁷

Bu düşünce, Tanrı'nın yalnızca sembolik anlamda değil, tarihsel bir süreç içinde gerçekten “öldüğünü” öne sürmektedir. Altizer'in Tanrı'nın ölümüne ilişkin görüşü, Enkarnasyon ve Çarmıh olaylarına dayanır. Tanrı'nın, beden alarak dünyaya tamamen içkin hale geldiğini, ancak İsa Mesih'in çarmıhta ölümüyle kendisini olumsuzladığını ve bu sürecin bir tür “kendi kendini yok ediş” olarak görülebileceğini savunur. Bu bakış açısı, Tanrı'nın artık aşkın bir varlık olmadığını, onun yerine dünyada ve tarihte dönüşerek farklı bir biçimde var olduğunu savunur. Kısacası, Tanrı hayattaydı ama artık öldü. Dahası, ölümü tarihimizde gerçekleşen gerçek bir olaydı.

Çarmıhta ölen Tanrı, Eski Ahit'in kuvvet sahibi yaratan, dünyaya aşkın, ilksel Tanrısı idi. Bu Tanrı enkarnasyonla İsa'nın kişiliğine kendini boşaltmıştır. Bu kenotik hareket, başlangıçta yalnız Tanrı'nın İsa'da ölümünde gerçekleşse de sürekli ileriye doğru devam eden diyalektik bir süreç olarak nihayetinde insan deneyiminin tüm alanlarında gerçekleşen bir süreçtir.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 127.

⁴¹⁷ Greenfield, *An Introduction to Radical Theology*, 87.

⁴¹⁸ Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*, 4.

Altizer'da Tanrı'nın ölümü, esas olarak, mutlak merkezin, aşkın bir Tanrı'nın tam mevcudiyetinin içkinlik düzlemine taşındığı bir kenosis metafiziği aracılığıyla aşkınlıktan içkinliğe yer değiştirmesi anlamına geliyordu.⁴¹⁹

Hegel'in Tinin Fenomelajisi, ilk kez Tanrı'nın ölümüne dair felsefi bir kavrayış yaratmıştır. Altizer'e göre İsa'nın bildirisinin tam kalbi olan Tanrı'nın Krallığı, Hegel'in felsefesinde Mutlak Ruh'a karşılık gelir. Altizer, Hegel'in felsefesinin benzersiz oluşunu kenosis denilen teolojik fikre dayanmasına bağlar. Ona göre, Hegel'in düşüncesi, Mesih'in kenotik yolunun felsefi bir yorumu" olarak anlaşılmalıdır. Altizer, bu yaklaşımın teoloji alanında nadiren ele alınan bir tema olduğunu vurgulamaktadır.⁴²⁰

Kenosis kelimesi Yeni Ahit'te Pavlus'un Filipililer'e yazdığı mektupta geçer. Yunanca bir kelime olan Kenosis 'boşaltmak' anlamına gelmektedir. Burada Tanrı'nın kendisini Mesih'te boşaltarak insan formu alması, Tanrısal tüm özelliklerinden kendi iradesi ile sıyrılması anlamına gelir. Pavlus şu şekilde yazar: "O, Tanrı'ya özdeş olduğu halde, Tanrı'ya eşit olmayı bir hak saymadı. Kendisini boşaltarak, bir kul formunu aldı, insan benzeri olarak doğdu. Ve insan formunda bulunarak kendisini alçalttı ve ölüme, hatta çarmıha gerilerek ölüme itaat etti." (Flp. 2:6-7)⁴²¹

Burada vurgulanan Tanrı'nın Mesih'te dünyaya kendisini boşaltarak geldiğini ve bu süreçte Tanrılığını ya da mutlak anlamda 'diğer' olma durumunu terk ettiğidir. Bu yaklaşım doğrultusunda, Altizer, mutlak ruhun dünyaya kendi yadsınması aracılığıyla geldiğini öne sürer. Bu bağlamda, Hegel'in ruh anlayışıyla paralel olarak, ruhun kendini bilme sürecinin, içsellliğini feda ederek dünyaya dışsal olarak katılmasıyla gerçekleştiğini ifade eder.⁴²² Bir anlamda kenosis Tanrı'nın kendi kendini yadsıdığı özsel bir eylemdir. Altizer, Ruh'un kenotik etkinliğinin temelinde negatif bir süreç olduğunu ve Ruh'un kendi kendini reddederek başka bir varlık olma sürecine girdiğini vurgular. Bu "kendini boşaltma" süreci, Ruh'un dünyanın içinde etkileşimde bulunmasının temel bir ögesidir. Altizer'e göre, bu reddetme, "ileriye doğru hareket eden bir reddetme" olarak tanımlanır. Ruh'un kendisini reddetmesi, bir amaç dahilinde, yani Ruh'un amacına doğru ilerleyici bir şekilde gerçekleşen bir süreç olarak değerlendirilir.⁴²³ Özetle Altizer, Tanrı'nın aslında

⁴¹⁹ Caputo, "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God", 135.

⁴²⁰ Fishley, Slavoj Zizek, *Radical Theology, and the Materialist Defense of Christianity*, 93.

⁴²¹ *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi,2015), Flp. 2:6-7

⁴²² Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 68

⁴²³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 68.

Mesih'te öldüğünü, bu ölümün hem tarihsel hem de kozmik bir olay olduğunu ve bu nedenle, sonraki bir dini veya kozmik hareketle geri döndürülemeyen nihai ve geri alınamaz bir olay olduğunu ilan eder.

Altizer'a göre Tanrı'nın Ölümünü ilan etmek bir Hristiyan inanç itirafıdır. Çünkü bu itiraf, İsa Mesih'te enkarnasyon olan ve ölen Tanrı'yı bilmektir. Hristiyan teolojisinde Tanrı, yalnızca aşkın bir varlık olarak değil, aynı zamanda tarih içinde kendini açığa çıkaran ve enkarnasyon sürecini yaşayan bir varlık olarak kabul edilir. Bu bağlamda, Altizer'e göre, Tanrı'nın ölümünü tam anlamıyla kavrayabilecek olan yalnızca Hristiyan inancı ve onun teolojik perspektifidir.⁴²⁴

Altizer'in "Tanrı öldü" ifadesi, Tanrı'nın nihai olarak kavranışının sonunu işaret etmez bunun yerine Hristiyanlığın ve Hristiyanlık Tanrısı'nın sonunu işaret eden bilinçteki tarihsel bir dönüşümü kabul eder. Altizer, ilahiyatçının görevinin, Tanrı'nın ölümü içinde ve aracılığıyla şimdi doğmakta olan nihai gerçeklikten bahsetmek olduğunu savunur.⁴²⁵

Altizer'e göre teolojinin Tanrı'nın Ölümüyle yüzleşmesinin zamanı gelmiştir. Ancak bunun topluma yayılmasını zaman alan bir süreç olarak görür. Çok az Hristiyan, Tanrı'nın ölümünü kurtarıcı bir olay olarak kabul etmiş durumdadır. Ona göre Hristiyan teolojisi henüz Tanrı'nın Ölümünün dilini öğrenmemiştir.⁴²⁶

Onun teolojisinde, Mesih merkezli enkarnasyon ve tekrarlayan tarihsel süreç, Mesih olayının yalnızca tek seferlik bir tarihsel olgu olmadığını, aksine tarih boyunca farklı biçimlerde yeniden ortaya çıkan ve yeni anlamlar kazanan bir süreç olarak değerlendirilmesini mümkün kılan bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, Mesih olayı, tarihsel olarak tekil bir vakadan ziyade, süreklilik arz eden ve farklı tarihsel bağlamlarda yankılanan bir fenomen olarak ele alınmaktadır.⁴²⁷

Radikal Hristiyan bu ölüm karşısında bilinçli bir risk olarak varlığın anlamsızlığını kabul eden bir Nihilizmin içinden geçmeye çağırılır. Buradaki çağrının Nihilizme değil onu aşmaya yönelik olması dikkat çekicidir. Altizer'e göre inanç, kesinlik içinde değil, risk ve belirsizlik içinde var olmayı gerektirir. Altizer, bunu kumar metaforu ile ifade eder:

⁴²⁴ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 102.

⁴²⁵ Mccullough, "Historical Introduction", xix.

⁴²⁶ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 16-17.

⁴²⁷ Pearl, Rodkey, "Thomas J.J. Altizer", 70.

“Tanrı'nın ölümünde, radikal Hristiyan, bir kumar oynamaya, “anlamsızlığın ve dehşetin toplam bir onayını somutlaştıran bir ‘Evet’ deme” riskini almaya davet edilir.”⁴²⁸

Ancak Altizer, Tanrı'nın ölümü söyleminin çağdaş Hristiyan için en zorlayıcı hale geldiği noktanın etik konusu olduğunu itiraf eder. O etik mevzuunu çağdaş seküler zihne karşı teolojinin tek güçlü yanı olarak görür. Hem Kierkegaard hem Nietzsche hem de Heidegger bunu çok ileri görüşlü bir şekilde tanımlamışlardır. Aşkın olanın ortadan kalkması, tüm etik sistemlerin geçerliliğini yitirmesine ve mutlak normların içi boş bir hale gelmesine yol açar. Altizer'e göre hiçbir dürüst çağdaş arayıcı, Tanrı'nın ölümünü istemenin deliliğe, insanlıktan çıkmaya ve hatta tarihte bugüne kadar gerçekleştirilmiş en totaliter toplum biçimine giden yol olduğu çok gerçek olasılığını asla gözden kaçıramaz.⁴²⁹ Çünkü, her türlü ilke ya da zorunluluk, artık gerçek bir temele dayanmaksızın yalnızca göreceli veya geçici bir duruma gelmiştir.⁴³⁰ Ancak nihayetinde çağdaş Hristiyan bir seçim yapması gereken durumdadır. Altizer'in teolojisi, modernitenin ortaya koyduğu 'aşkınlık kaybı' deneyimini derinlemesine ele alan bir düşünce sistemidir. Ancak o Nihilizmi bir durak değil, bir geçit olarak görür. Ona göre, nihilizmle yüzleşmek, Tanrı'nın yokluğunun yarattığı boşluğu anlamlandırmak ve dönüştürmek için bir zorunluluktur. Altizer, Tanrı'nın ölümünün ardından ortaya çıkan nihilizmi yaratıcı ve üretken bir süreç olarak değerlendirir. Bu bağlamda, radikal teoloğun görevi yalnızca bu "köhneleşmiş" dinî yapıları yıkmak değil, nihilizmin derinliklerine dalmak, onu keşfetmek ve buradan yeni bir anlam üretmektir.⁴³¹ Altizer'e göre, Radikal Teoloji, sadece Tanrı'nın ölümünü kabul eden bir düşünsel sistem olmakla kalmaz, aynı zamanda modern insanın nihilizmle yüzleşmesine olanak tanıyacak bir teolojiyi de temsil eder. Altizer, bu görüşünü şu şekilde ifade eder: "Bu nihilizmin içinden geçmeliyiz ki ışığı fark edebilelim. Bu nedenle, teoloji bugün nihilist olmalıdır ve birçok zeki düşünürümüzün bildiği gibi, gerçek teoloji nihilist bir temele ayrılmaz şekilde bağlıdır. En saf mistik teolojimizde tamamen belirgin olduğu gibi, o zaman bugünün teoloğu, en nihai nihilizme açık olmalıdır."⁴³²

⁴²⁸ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 150.

⁴²⁹ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 147.

⁴³⁰ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 57.

⁴³¹ Fishley, Slavoj Žižek, *Radical Theology, and the Materialist Defense of Christianity*, 88.

⁴³² Altizer, *The Call to Radical Theology*, 14.

Altizer'e göre Çağdaş Hristiyan, etik yasalara ve ahlaka tutunduğu, uzak ve aşkın bir ötede bir yargıya güvendiği her noktada kendisinin henüz Tanrı'nın ölümünden geçmediğini kabul etmelidir. Çağdaş Hristiyan tıpkı dışsal bir ahlaki yargının tehdidinden kurtulabildiği ve aşkın bir suçluluk kaynağının yükünden kurtulabildiği gibi, tüm ahlaki yasanın yabancı gücünden de kurtulabilir.⁴³³

Altizer burada, yalnızca Hristiyanlığın Tanrı'nın ölümünü tanıyan bir din olduğunu vurgular. Bu nokta, Hristiyanlığın diğer dünya dinlerinden ayıran temel özelliklerden biridir. Tanrı'nın ölümünün bu şekilde vurgulanması hem dinler tarihi açısından hem de moderniteyle olan ilişkisi bakımından Hristiyanlığı benzersiz kılar. Altizer, modernitenin derinliklerinde Tanrı'nın ölümünün gerçekleştirilmesinin, benzer bir şekilde başka hiçbir din veya kültürde olmadığı kadar kapsamlı ve derin olduğunu savunur. Bu durum, Hristiyanlık ile modernite arasında belirgin bir örtüşme sağlamaktadır.⁴³⁴

Altizer'e göre, çağdaş dünyada Tanrı'nın ve etiğin ölümünün en açık göstergelerinden biri Holokost'tur. Ona göre, Holokost'un gölgesinde teolojinin karanlıktan korunabileceği herhangi bir sığınak kalmamıştır. Bu bağlamda O, Tanrı üzerine düşünmenin, Holokost'u hesaba katmadan mümkün olmadığına inanan düşünürlerden biridir. Altizer, Holokost'u, nihilizmin somutlaştığı ve tarihte gerçeklik kazandığı bir olay olarak değerlendirir. Onun Tanrı'nın ölümü teolojisi, kötülüğün ve korkunun insanlık tarihindeki kaçınılmaz varlığını görmezden gelmeyen, bir Holokost teolojisi niteliği taşır.⁴³⁵ Tanrı'nın ölümünü bilmek, insanlığın tarihsel trajedileri ve kötülüğün somut tezahürleri karşısında Tanrı'nın yokluğu ile yüzleşmek anlamına gelir. Dünyadaki adaletsizlik, katliam ve masum kurbanların varlığı, Tanrı'nın ölümü düşüncesinin yalnızca soyut bir kavram olmadığını, aksine tarihsel ve deneyimsel bir gerçeklik olarak ortaya çıktığını gösterir. Altizer, Holokost'un radikal teoloji üzerindeki etkisini şu sözlerle ifade eder:

“Tarih, modern teolog için artık yalnızca karanlığın ve korkunun değil, nihai ve mutlak korku ile karanlığın bir alanı olarak görünmektedir. Bu durum yalnızca Holokost ile sınırlı olmasa da, Holokost bu korkuyu en açık biçimde somutlaştıran

⁴³³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 147.

⁴³⁴ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 148.

⁴³⁵ Mccullough, “*Historical Introduction*”, xxi.

tek olaydır. Dolayısıyla, Holokost'un Tanrı'nın ölümü teolojilerinin oluşumunda bir etken olduğunu öne sürebiliriz ki, bu kesinlikle benim için de geçerlidir.”⁴³⁶

Geleneksel Hristiyan teolojisi, tarihte hikmetli ve hatta kurtarıcı bir şekilde faaliyet gösteren bir Tanrı anlayışını kabul edebilmekteydi. Ancak Holokost, bu anlayışı kökten sarsarak hikmet doktrini tamamen geçersiz kılmıştır. Altizer'e göre, Holokost'tan sonra Tanrı'nın hikmetini onaylamak mümkün değildir; zira eğer Tanrı'nın nihai kötülüğü arzuladığı veya etkilediği kabul edilirse, ancak o zaman hikmet doktrini hala anlamlı kalabilir. Bu bağlamda, Altizer şu soruyu gündeme getirir: "Bir kişi Holokost'un gerçekliğini nasıl kabul edebilir ve aynı zamanda nihai kötülüğün varlığını reddedebilir?" Hristiyan bir inanan için nihai kötülüğü Tanrı'dan bağımsız düşünmek mümkün değildir; çünkü geleneksel teolojik çerçevede, Tanrı'nın her olayın nihai kaynağı olduğu kabul edilmektedir. Eğer bu doğruysa, o halde Tanrı, Holokost'un da nihai kaynağıdır.⁴³⁷

Altizer'e göre, Tanrı'nın mutlak kudreti ve bilgisi göz önüne alındığında, Holokost'un Tanrı'nın nihai sorumluluğunda olmadığını düşünmek imkânsızdır. İnsan kötülüğü doğrudan bir neden olarak kabul edilse bile, Tanrı'nın mutlak kudreti ve bilgisi gereği bu olayın gerçekleşeceğini önceden bildiği ve buna izin verdiği düşünülmek zorundadır. Bu noktada Altizer, "Kesin olarak söylemek gerekirse, Hristiyanlık Tanrı'sı Holokost'ta ölmüştür ya da artık teolojik olarak düşünülemez ve hayal edilemez hale gelmiştir" diyerek radikal bir sonuca ulaşmaktadır.⁴³⁸

Altizer'e göre, geleneksel Hristiyan teolojileri, kötülüğün tam gerçekliğini reddetmiş ve acı ile karanlıktan kaçışı temsil eden bir kurtuluş veya cennet anlayışına sığınmıştır. Ancak bu tür bir teoloji, dünyadaki kötülüğün gerçekliğini kavrayamamakta ve onu anlamlandırma konusunda yetersiz kalmaktadır.⁴³⁹ Altizer, eğer bir teoloji, bu dünyanın kötülüğünü aydınlatma ve anlamlandırma yetisine sahip değilse, onun gerçek bir teoloji olarak kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, böyle bir teoloji gerçeği saptıran bir kaçış veya yanılsama haline gelir. Nihayetinde, Altizer, Holokost'un ardından Tanrı'nın nihai kötülüğü istediğini veya gerçekleştirdiğini kabul etmeyen bir teolojinin,

⁴³⁶ Thomas Altizer, *"The Holocaust and the Theology of the Death of God", The Death of God Movement and the Holocaust: Radical Theology Encounters the Shoah*, ed. Stephen R. Haynes ve John K. Roth (USA: Bloomsbury Publishing, 1999), 19.

⁴³⁷ Altizer, *"The Holocaust and the Theology of the Death of God"*, 21.

⁴³⁸ Altizer, *"The Holocaust and the Theology of the Death of God"*, 19.

⁴³⁹ Mccullough, *"Historical Introduction"*, xxiii.

artık ilahi bir Tanrı'yı onaylamasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Bu, Holokost'un ortaya çıkardığı en temel ve radikal sonuçlardan biridir.

Tanrı'nın Ölümü Teolojisi bağlamında ele alınan az sayıdaki Yahudi teologdan biri olan Richard Rubenstein, teolojik çalışmalarının merkezine Holokost'u yerleştirmiştir. Rubenstein, kendisini doğrudan Tanrı'nın Ölümü Teolojisi ile ilişkilendirmese de *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism* (1966) adlı eseri ile radikal teoloji arasında dikkate değer paralellikler bulunmaktadır. Bu eserinde Rubenstein, tıpkı Altizer gibi, Holokost'u Tanrı'nın ölümünün bir kanıtı ve işareti olarak değerlendirmektedir. En çarpıcı tezlerinden biri, tıpkı Altizer gibi eğer teist Tanrı anlayışı doğruysa, Holokost'un da mutlak bilge ve her şeye kadir bir Tanrı'nın iradesi doğrultusunda gerçekleşmiş olması gerektiği yönündeki vurgusudur. Bu yaklaşımıyla, Rubenstein geleneksel teistik Tanrı anlayışlarını bütünüyle reddetmektedir.

Rubenstein'a göre, Yahudi tarihi boyunca çeşitli felaketler yaşanmış olsa da, hiçbiri Holokost kadar Yahudi yaşamı üzerinde derin ve kalıcı bir etki yaratmamış, Tanrı ve ahlaki düzen anlayışını bu denli radikal bir şekilde sarsmamıştır. Ona göre, Holokost sonrası Yahudi teolojisi inşa edilecekse, bu teoloji Holokost'u görmezden gelemeyiz; aksi takdirde çağdaş Yahudilere hitap edemez. Bununla birlikte Rubenstein, çağdaş Yahudi teologlarının bu en kritik ve acı verici mesele karşısındaki sessizliğine şaşkınlıkla yaklaşmaktadır. Geleneksel Yahudi teolojisinin etik krizlere yönelik yanıtları ile Holokost karşısındaki tutumunu karşılaştırarak, bu krizin Yahudi düşüncesinde radikal bir dönüşüm gerektirdiğini savunmaktadır.

Rubenstein'ın bu yaklaşımı, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Dostoyevski gibi radikal Hristiyan düşünürlerin, Tanrı'nın mutlak egemenliği adına her türlü kötülük ve adaleti meşrulaştırmaya çalışan teodise anlayışına karşı geliştirdikleri eleştirilerle benzerlik göstermektedir.⁴⁴⁰

Holokost, Yahudi teolojisinde köklü bir kriz yaratmış ve geleneksel Tanrı anlayışlarını ciddi şekilde sorgulamaya açmıştır. Holokost sonrası Yahudi teologlarının bir kısmı, Tanrı'nın halkını Hitler eliyle cezalandırdığına dair tarihsel yaklaşımı sürdürme eğiliminde olmuştur. Yahudi tarihindeki büyük felaketlerin Tanrı'nın İsrail'in günahlarına bir karşılık olarak değerlendirildiği düşüncesi, bazı Yahudi hahamlar ve

⁴⁴⁰ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 77.

çağdaş Yahudi teologlar tarafından dile getirilmiştir. Ancak, bu yaklaşımın Hitleri Tanrı'nın bir aracı olarak görmeden nasıl sürdürülebileceği sorusu önemli bir tartışma noktasıdır. Richard Rubenstein, bu fikri "kabul edilemeyecek kadar müstehcen" bulduğunu ifade eder.⁴⁴¹

Rubenstein'in temel sorusu şudur: Yahudiler, Auschwitz'den sonra nasıl her şeye gücü yeten ve iyiliksever bir Tanrı'ya inanabilirler?⁴⁴² Geleneksel Yahudi teolojisi, Tanrı'nın tarihsel süreçte nihai ve mutlak otoriteye sahip olduğunu varsaymaktadır. Bu durumda, Auschwitz'in de Tanrı'nın iradesinin bir parçası olarak görülmesi gerekir. Rubenstein, bu çıkarımı kabul edilemez bularak, "halkına Auschwitz'i dayatan bir Tanrı'ya inanmaktansa, boş bir kozmosta yaşamayı tercih ederim"⁴⁴³ diyerek geleneksel teolojik çerçevenin artık yeterli olmadığını vurgular.

"Tarihsel dramının her şeye gücü yeten yazarı olarak Tanrı'ya ve İsrail'in onun seçilmiş halkı olduğuna inanıyorsam, Hitler'in altı milyon Yahudi'yi katletmesinin Tanrı'nın iradesi olduğu sonucunu kabul etmem gerekiyordu. Böyle bir Tanrı'ya inanmam mümkün değildi ve Auschwitz'den sonra İsrail'in Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğuna da inanamazdım."⁴⁴⁴ Bu bağlamda Rubenstein, İsrail ile Tanrı arasında bir "antlaşma" olduğu fikrinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.

Ancak Rubenstein, Tanrı'nın ölmediğini, fakat geleneksel anlamda "Baba Tanrı" kavramının artık işlevsiz hale geldiğini ifade eder.⁴⁴⁵ Bu ayrımın bilinmesi, Yahudi teolojisinin Holokost sonrası yeniden inşası açısından kritik bir öneme sahiptir. Rubenstein, Altizer'in "Tanrı'nın ölümüne" ilişkin erken zafer ilan ettiğini düşünmekte ve bu ölümün insanlık için derin bir pişmanlık doğuracağını ileri sürmektedir. Ona göre, "Tanrı'nın ölümü kültürel bir gerçektir, ancak bundan daha fazlası olup olmadığını asla bilemeyeceğiz."⁴⁴⁶ Yahudi ve Hristiyan "Tanrı'nın Ölümü" teolojileri arasındaki temel fark, Yahudi düşüncesinde bu sürecin mutlak ve kalıcı bir sonuç olarak görülmemesidir.

⁴⁴¹ Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz -Radical Theology and Contemporary Judaism* (UK: Macmillan Publishers, 1966), 65.

⁴⁴² Rubenstein, *After Auschwitz*, 153.

⁴⁴³ Rubenstein, *After Auschwitz*, 118.

⁴⁴⁴ Rubenstein, *After Auschwitz*, 46.

⁴⁴⁵ Ingrid Anderson, "Richard L. Rubenstein", *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller (Switzerland: Palgrave macmillan, 2018), 343.

⁴⁴⁶ Anderson, "Richard L. Rubenstein", 357.

Etiğin ardından radikal teolojinin karşı karşıya olduğu problemlerden bir diğeri dua meselesidir. Radikal teoloji açısından dua fenomeni ve dua fiili, önemli bir problem alanıdır. Radikal teologlar gerçekten dua eder mi, yoksa bu yalnızca teorik bir söylem midir? Eğer dua ediyorsa, kime dua etmektedirler ve bu duaların muhatabı kimdir? Varlığın özüne ya da bilinmeyene dua etmek mümkün müdür? Caputo ve Altizer dua konusunda yazmış radikal düşünürlerdendirler.

Caputo, radikal teologların dualarının içtenlikle ve büyük bir tutkuyla gerçekleştirildiğini ifade eder. Caputoya göre din dua ile başlar ve biter; duanın olduğu yerde din vardır, dinin olduğu yerde dua vardır.⁴⁴⁷ “Radikal teologlar dua eder mi? Delicesine, derim. Ama sorun açık. Dua etmek, kaçınılmaz olarak birine dua etmek demektir. Koşulsuz olana nasıl dua edebilirsiniz?”⁴⁴⁸ Ona göre, dua etmek kaçınılmaz olarak bir varlığa yöneliktir ve Tanrı hakkında konuşurken bile Tanrı’yı kişileştirmekten kaçınmak güçtür. Paul Tillich’in de belirttiği gibi, mutlak olan hakkında düşünmek, her zaman bir nesneye yönelmeyi beraberinde getirir ve dua etmek de birine hitap etmeyi zorunlu kılar.

Bu bağlamda, bir bireyin kültürel olarak şartlandırılmış olduğunu kabul etmesine rağmen dua etmeye devam edip edemeyeceği sorusu gündeme gelmektedir. Caputo’ya göre, bu soruya olumlu yanıt verilebilir. Çünkü dua edildiğinde, kullanılan kelimelerin mutlak bir hakikati ifade etmek için değil, bir geleneğe duyulan bağlılık nedeniyle söylendiği bilinci hâkimdir. Dua, bireyin kültürel ve tarihsel mirasına olan saygısının bir ifadesi olabilir. Bu durum, büyükanne ve büyükbabalarla kurulan ilişkiye benzetilir. Bireyler, onların dünya görüşlerini paylaşmak zorunda olmasalar da onların deneyimlerine ve diline saygı duyabilirler.⁴⁴⁹

Dua, geleneksel inanç yapılarının içinde güvenli ve tekrarcı bir ritüele dönüşebilir. Kiliseler, dua kitapları, litürjik rehberler ve tarihsel metinler, bireyin dua ederken kelimeler içinde kaybolmasını önleyebilir. Ancak, Caputo’ya göre, dua ancak daha tehlikeli bir hâle geldiğinde, birey hiçbir güvenceye sahip olmadığında, hatta dualarının duyulup duyulmadığından emin olamadığında daha gerçek bir hâl alır. Dualar, ancak

⁴⁴⁷ Caputo, “*Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God*”, 110.

⁴⁴⁸ Caputo, *What To Believe?* 53.

⁴⁴⁹ Gianni Vattimo, “*Toward a Nonreligious Christianity*”, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (UK: Columbia University Press E-pub, 2007) 87.

imkânsız olduklarında mümkün olur; insanın dua edebilmek için dua etmesi gerektiği durumlarda anlam kazanır.⁴⁵⁰

Altizer, günümüz dünyasında herhangi bir anlamlı dua anlayışına sahip olmadığımızı savunur. Ona göre, teolojik bağlamda dua meselesi, en karmaşık konulardan biridir. Aynı zamanda modern insanın en çok ihtiyaç duyduğu şeyin, gerçek bir dua teolojisi olduğunu belirtir. Ancak, böyle bir çabanın nihayetinde imkânsız olabileceğini de vurgular. Altizer'in perspektifinde, kutsal ile profan, göksel ile dünyevi arasındaki ayrımları ortadan kaldıran bir dua teolojisi geliştirmek gerekmektedir. Bu tür bir anlayış, duayı salt bir ritüel olmaktan çıkarıp yaşamın içkin bir pratiği hâline getirebilir.

Altizer, bireyin en savunmasız ve en sahici anlarında dua ettiğine inanır. Kendisi duadan hiçbir zaman tamamen kopmadığını ifade ederken, başkalarının da bunu başarabileceğini düşünmenin güç olduğunu belirtir. "Nasıl ben duayı asla terk edemediysem, bunun herhangi biri için mümkün olduğuna inanmayı çok zor buluyorum."⁴⁵¹ Ancak, geleneksel dua dilinin Tanrı'nın ölümü bağlamında hâlâ mümkün olup olmadığını sorgular. Ölü bir Tanrı hakkında konuşan bir dilin, nasıl bir dua dili olarak varlığını sürdürebileceği önemli bir mesele olarak ortaya çıkar. Altizer, bu tür bir dua dilinin ancak en derin edebiyat ve sanatta anlam bulabileceğini öne sürer. Ona göre, dua, en otantik biçimiyle edebiyat ve müzik gibi sanatsal ifadelerde kendini gösterebilir.⁴⁵²

3.4. Hristiyan Kelamı

Altizer, "Hristiyan Sözü/Kelimesi" kavramıyla klasik Hristiyan teolojisinde olduğu gibi İsa Mesih'i kastetmez. O, bu sözü belirli bir imge kümesine, kültüre veya tarihe sıkışıp kalan bir şey olarak görmez. Durağan ya da ebedi bir kavram değil, sürekli değişen, dönüşen ve kendini aşan bir kavram olarak görür. Altizer'e göre Hristiyan Sözü, sürekli olarak belirli ifadelerini olumsuzlayan, yani kendini aşarak yenileyen ve farklı tarihsel bağlamlarda yeni biçimler kazanan, ileriye doğru hareket eden dinamik bir olgudur. Böylece, Hristiyan Sözü, her dönemde farklı şekillerde anlam bulmalı ve sürekli bir dönüşüm içinde var olmalıdır.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Caputo, *What To Believe?*, 54.

⁴⁵¹ Altizer, *Living the Death of God*, 147.

⁴⁵² Altizer, *Living the Death of God*, 144.

⁴⁵³ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 133.

Söz'ün sürekli ileriye doğru hareketi, özünde sürekli bir kendini reddetme ve yabancılaşma süreçlerinden bağımsız düşünülemez. Kendini reddetme yetisini kaybeden bir ruh, artık enkarnenin en saf ifadesi olmaktan çıkar. Geleneksel Hristiyan teolojisi, enkarnasyonu, ileriye dönük bir hareket olarak değil, geriye dönük bir kavram olarak kavramış ve böylece enkarnasyonun gerçek dinamik sürecine karşı koymuştur. Bu bağlamda, 'Hristiyan' sözü, kendi kökensel biçimine hapsolmak yerine, reddediş ve dönüşüm süreçleri aracılığıyla ileriye doğru evrilmelidir.

Hegerci anlamda diyalektik bir olumsuzlama ile devam eden bir süreç içinde, bu söz zamanla bazı ifadelerini geride bırakmalı ve yeni tarihsel koşullara göre şekillenmelidir. Bu olumsuzlama, ortadan kaldırdığı unsuru tamamen yok etmek yerine, onu dönüşmüş ve farklı bir biçimde muhafaza eder.⁴⁵⁴

Radikal bir teolojinin Hristiyan sözüne bakışında en temel ilke, onun durağan ve değişmez olmaktan ziyade, sürekli bir kendini reddetme, saf olumsuzluk veya kenotik başkalaşım süreci içinde ilerleyen bir varlık olduğudur. Diyalektik bir Hristiyan teolojisi ebedi ve ilksel bir anlayışı benimseyemez. Çünkü böyle bir Tanrı, kökensel kimliğine sonsuza dek bağlı kalan değişmez bir varlık olarak düşünüldüğünde, tarihsel ve dinamik ilahi hareketle çelişir. Dolayısıyla, radikal inancın Tanrı'nın gerçek hareketine uygun bir yanıt geliştirebilmesi için, geleneksel Tanrı kavrayışını ve ilksel Tanrı imgesini reddetmesi gerekmektedir.⁴⁵⁵

Altizer'e göre kendini yadsıma ya da kendini boşaltma nasıl Hegel'in düşüncesinin özü ise, tarihin ileriye doğru hareketinin de kaynağıdır.⁴⁵⁶ Dolayısı ile söz her zamanda ve mekânda yeniden enkarne olabilen bir varoluştur. Daima kendini aşarak, kendi önceki ifadelerini sürekli olarak reddederek ileriye doğru hareket eden bir süreçtir. Sürekli kendi geçmişini olumsuzlayarak gelecekte ortaya çıkacak ihtimalleri korur.

Bu noktada radikal bir teoloğun görevi hem kendi tarihsel bağlamında hem de insanlık tarihinin genel akışında sürekli olarak ileriye doğru hareket eden dinamik bir Sözü arayış içinde olmaktır. Bu bağlamda Altizer, çağdaş teolojinin, Hristiyanlığın tarihsel ifadesine ya da yalnızca tarihsel İsa figürüne geri dönme çabası içinde olmaması gerektiğini vurgulanmaktadır. Bu düşüncüyü destekleyen Altizer, "Hiçbir radikal Hristiyan, Nasıralı

⁴⁵⁴ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 142.

⁴⁵⁵ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 83.

⁴⁵⁶ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 48.

orijinal İsa'nın sözüne veya kişiliğine geri dönme olasılığına inanmaz"⁴⁵⁷ diyerek, radikal teolojinin ileriye dönük hareketini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, radikal Hristiyanlık anlayışı, Hristiyan Sözü'nün yeniden doğuşunu ve onun tarihsel süreklilik içinde yeni anlamlar kazanmasının arayışında olmalıdır.

Altizer'e göre Hristiyan teolojisi ne efsanevi bir vizyonun sistemleştirilmesi ne de metafizik veya mistik bir sistemdir. Hristiyan Sözü, yalnızca insan etiyile bir olduğu ölçüde gerçek olan bir Söz ve bedenlenmiş bir Söz'dür. Söz dünyamızda beden alacaksa tamamen insani bir formda olmalıdır. Bu sürecin sonunda Tanrı kutsal bir varlık olarak dünyadan uzak değil, beden almış bir varlık olarak bu dünyada olmalıdır. Hristiyan Sözü'nün benzersizliğini koruyacaksa, Enkarnasyonu geçmişteki nihai ve bir kez ve herkes için olan bir olay olarak anlayamayız. Hristiyan Sözü, şimdiki zamanın hangi biçimini alırsa alsın, onun dinamik ve değişen bir süreç olduğunu kabul etmeliyiz⁴⁵⁸

Kenosis'in nihai anlamı, yalnızca İsa'nın yaşamında ve ölümünde gerçekleşen tekil bir olay olarak değil, aynı zamanda bu olayla başlayan ve devam eden tarihsel bir süreç ya da gelenek olarak değerlendirilmelidir.⁴⁵⁹ Hristiyan Sözü'nün özgünlüğü de tam olarak bu noktada ortaya çıkmaktadır; yani, durağan bir dogma olmaktan ziyade, sürekli olarak yaşayan ve ileriye doğru hareket eden dinamik bir süreç olmasıdır.

Ancak Söz'ün şimdiki zamandaki faaliyetinden vazgeçmek bir anlamda Hristiyanlığın benzersiz sözünün kenotizmini dolayısı ile böylece yaratılmış ile Yaratıcı'yı ayıran tüm o mesafeyi ortadan kaldırma ve kutsal ile dünyevi veya beden ile Ruh arasındaki her türlü karşıtlığı ortadan kaldırma etkinliği veya sürecinin tersine çevrilmesidir.⁴⁶⁰ Altizer'e göre tıpkı Tanrı'nın tarihsel süreçte hiçbir vahiysel olay ile özdeşleştirilememesi gibi daimî enkarnasyon sürecinde hiçbir noktada bedenlenmiş sözü izole edip nihai ve kesin ifadesine ulaştığını iddia edemeyiz. Süreçteki her nokta veya an, sözün bir başkalaşımını temsil eder. Sözcüğün tarihten böyle bir soyutlanması ile, zorunlu olarak enkarnasyon süreci anlamını yitirir.⁴⁶¹ Bu anlamda her çağın Hristiyanları geçmiş zamandaki Mesih'i aramak yerine kendi çağlarında mevcut olan Enkarne sözü aramalıdır.

⁴⁵⁷ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 25.

⁴⁵⁸ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 40.

⁴⁵⁹ Caputo, *"Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God"*, 148.

⁴⁶⁰ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 82.

⁴⁶¹ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 83.

Ancak teolojinin geleneksel biçimi Tanrı'nın orijinal ihtişamına sığınarak şimdiki zamanda gerçek olan Mesih'ten kaçmaya teşvik eder.⁴⁶² Ortodoks Hristiyanlık sözün tek bir tezahürü olduğunu ve İsa Mesih'in dün bugün ve sonsuza dek aynı olduğunu kabul etmiştir. Ancak zamanımız artık İsa'nın zamanında açıkça farklı bir zamandır. Geleneksel Mesih'i seçen Hristiyanlar hem şimdiki zamanın gerçekliğini kaybeder hem de şimdiki zamanda bedenlenmiş olabilecek Mesih'i de kaybetmeyi de göze almaktadırlar.⁴⁶³

Bu süreçte ne "Söz"ün bedenlenmiş hali ne de "Ruh" asla nihai ve değişmez bir biçim almaz. İlahi olan sürekli bir dönüşüm içindedir ve giderek derinleşen, bütünselleşen bir eskatolojik sona doğru ilerler.⁴⁶⁴ Altizer eskatolojik inancı, inananı tarihteki eski hayatından çıkarıp yeni bir lütuf Gerçekliğine çağıran bir inanç biçimi olarak tanımlar.⁴⁶⁵ Sonuç olarak, Radikal inanç, hareket halinde olan bir Söz veya Ruh'u esas alır; bu Söz, tarihin gerçek sürecinde somutlaşarak önceki biçimlerini kaybeden ya da reddeden ve böylece gerçek bir başkalaşım veya dönüşüm geçiren dinamik bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, Altizer'e göre Hristiyan mürit, geri dönülmez bir şekilde geçmişte yaşanmış bir Mesih varlığını aramak yerine, kendi zamanında ve mekânında mevcut olan Enkarne Söz'e açık olmalıdır.

3.5. Tanrı'nın Krallığı ve Apokaliptisizm

Altizer'in "apokaliptik" kavramına yönelik yorumu, oldukça kapsamlı ve karmaşık bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Onun düşüncesinde apokaliptizm, sadece dini bir olgu ya da nihai bir felaket olarak değil modernitenin kendisinin bir özelliği olarak da ele alınmaktadır. Altizer, "apokaliptik" kavramını, modernitenin şekillendirdiği, dışsal olarak bizi sararken içsel bir bilinmezlik uçurumu açan, tarihsel olarak beklenmedik ve dehşet verici dönüşümleri tanımlamak için kullanmaktadır.⁴⁶⁶

Onun tüm çalışmalarında en temel teolojik vurgusu, Tanrı'nın sabit bir varlık değil aksine zaman içinde dönüşen, özellikle apokaliptik bir dönüşüm içinde olan bir varlık olduğudur. Bunu şöyle ifade eder: "Radikal bir teolog olarak Tanrısallığın apokaliptik başkalaşımı benim en derin teolojik taahhüdüm olmuştur ve böyle bir başkalaşım, tüm teoloji dünyası

⁴⁶² Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 133.

⁴⁶³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 137.

⁴⁶⁴ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 104.

⁴⁶⁵ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 117.

⁴⁶⁶ Altizer, *The Call to Radical Theology*, xx.

tarafından görmezden gelinse bile, modern apokaliptik düşünce ve vizyonun tam merkezindedir.⁴⁶⁷

Apokaliptik Tanrı tarihsel bir dönüşüm süreci geçirir. Apokaliptik düşüncede, Tanrı, kendini feda ederek dönüşüme uğrar. Bu süreç, diyalektik bir ölme ve doğma, yok olma ve yaratma döngüsü içerisinde ilerleyen dinamik bir dönüşüm sürecidir. Bu bağlamda, Tanrı'nın ölümü aynı zamanda dirilişi mümkün kılan bir başlangıçtır. Apokaliptik Tanrı hem ölür hem de dirilir. Bu diyalektik süreç, yalnızca Tanrı'nın değil, insanın, dünyanın ve tarihin de radikal bir biçimde yenilendiği süreçtir. Altizer'in Apokaliptik tanrısının dönüşümü, diğer düşüncelerinde olduğu gibi Hegelci diyalektiğin izlerini taşır. Bunun yanında Nietzsche'nin "Ebedi Dönüş" öğretisiyle de paralellik gösterir. Tanrı'nın ölümü ve yeniden dirilişi, tarihin içinde ilerleyen diyalektik bir döngüdür.

Altizer, apokaliptisimin tarihsel olarak Eski İsrail'de, ortaya çıkan bir fenomen olduğundan bahseder. Ona göre bu apokaliptizmi şekillendiren başlıca etmen, İsrail'deki peygamberlik devrimiydi. Bununla birlikte, apokaliptizm, sürgünde gelişen Rabbinik Yahudilikte yabancı bir kavram olarak kalmıştır. Kanonik peygamberlerin ardından M.Ö. ikinci yüzyıla kadar apokaliptizme dair herhangi bir tarihsel kayda rastlanmamıştır.⁴⁶⁸

Apokaliptik gruplar, dünyanın sonunun hemen gelmesini beklemişler ve bu beklentileri ile, yeni bir yaratılışın veya yeni bir çağın gerçekleşmesi için radikal bir yaşam tarzını benimsemişlerdir. Altizer'e göre bu yaratılışın orijinal Hristiyan tanımı "Tanrı'nın Krallığı"dır. Ancak ona göre dikkat çekici olan bu kavramın, Yeni Ahit'e kadar uzanan herhangi bir yazında yer almaması, hatta apokaliptik metinlerin yer aldığı Ölü Deniz Parşömenleri'nde bile bulunmamasıdır.⁴⁶⁹

Altizer, Hegel, Nietzsche ve Blake'i Hristiyan dünyasının en apokaliptik düşünürleri olarak tanıtır. Bu isimler apokaliptizmi, Tanrı'nın Krallığının nihai biçimde canlandırılmasından hiçbir şekilde ayırmazlar. Altizer'e göre Blake'in Yeni Kudüs'ü, Hegel'in Mutlak Ruh'unun gelişimi ve Nietzsche'nin Ebedi Tekerrürü, tarihin sonunun ifadesi olup, bu son yalnızca Tanrı'nın Krallığı ile mümkündür.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 135.

⁴⁶⁸ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 17.

⁴⁶⁹ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 18.

⁴⁷⁰ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 146.

Altizer'e göre biz geç modernler apokaliptizmin gücü ve anlamı hakkında sınırlı bir anlayışa sahibizdir. Günümüz Hristiyan kilisesinin tamamen apokaliptik olmayan bir dogmayı temsil ettiğini ve bu durumun, başlangıçtaki apokaliptik Hristiyanlığın tersine döndürülerek ulaşılmış bir dönüşüm olduğunu savunur. Altizer, Hristiyanlık tarihinin ilk üç kuşağında büyük bir dönüşüm meydana geldiğini iddia eder. O İlkel Hristiyanlığın ve Pavlus'un teolojisinin tamamen apokaliptik olduğunu ancak ardından gelen Helenleşme ile birlikte apokaliptik karakterinden tamamen uzaklaştığına inanır. Bu değişimin sebebi İsa'nın gelişinin gecikmesidir. Böylece Yeni Ahit'in orijinal zemini ile diyalektik düşünce de kaybolmuştur. Altizer'e göre bunun nihai olarak tekrar doğuşu ancak Hegel ve Nietzsche ile mümkün olmuştur. "Eğer en derin, modern apokaliptik düşünürlerimiz Hegel ve Nietzsche ise, onlar bir zamanlar benzersiz Hristiyan Tanrısı olarak tezahür eden ve gerçek olan her şeyin mutlak bir şekilde tersine çevrilmesi olan mutlak bir kıyamet çağrısında bulunurlar."⁴⁷¹

Altizer'e göre apokaliptik olmayan Hristiyan zorunlu olarak muhafazakardır. Bunun aksine, apokaliptik bir Hristiyan Tanrı'nın Krallığı'nın dünyada 'şimdi ve burada' gerçekleşen bir dönüşüm süreci olduğuna inanır. Bu inanç doğrultusunda dua eder, konuşur ve eyler. "Teoloji ve Hristiyan topluluğu, vahyin geçmişte bir kerelik ve herkes için olan bir olay olduğu yönündeki rahip inancını sürdürdüğü sürece, vahyin tarihte inancın en derinden değer verilen kesinliklerine meydan okuyacak şekilde devam ettiği yönündeki peygambervari inanca kapalı kalacaktır"⁴⁷² der.

O, Nietzsche'nin Ebedi Dönüş anlayışını İsa'nın müjdelediği Tanrı'nın Krallığı'nın yenilenmesi ve dönüşümü olarak yorumlar. Bu bağlamda, Nietzsche'nin Ebedi Tekerrürü, Tanrı'nın Krallığı'nın dünyada gerçekleşen bir dönüşüm süreci olarak yeniden yorumlanması için Altizer'e olanak sağlar. Bu, ona göre kutsal ile profan olanın bir çakışmasıdır ve Tanrı'nın krallığının göksel ya da bu dünyayı aşkın olarak değil, profanlığını ve bu dünyada yenilenmesi ve kurulmasını evetler.⁴⁷³

"Bir ilahiyat öğrencisi olarak özümsemiğim ilkelerden biri, gerçek iman yalnızca mümkün olan en derin meydan okumayı özümsemekle kalmayıp, böyle bir meydan okumayla karşılaştığında daha da gerçek bir iman haline geldiğidir. Augustine

⁴⁷¹ Altizer, *Living The Death Of God*, 91.

⁴⁷² Thomas Altizer, *The New Apocalypse - The Radical Christian Vision of William Blake* (USA: The Michigan State University Press, 1967), xi.

⁴⁷³ Altier, *The Gospel of Christian Atheism*, 107.

burada bir kez daha gerçek bir modeldir, ancak Pascal, Kierkegaard ve Dostoyevski de öyledir. Geç modernitede böyle bir inanç hareketi imkânsız mıdır? Burada diyalektik bir ilke tamamen mevcuttur; en derin ya da en gerçek inanç, bu inanca en derin hayır'dan ayrı olarak evet demek mümkün değildir ve bu ilke gerçek apokaliptisizmde tamamen mevcuttur, çünkü apokaliptik bir ışık ancak en saf karanlıkta tezahür edebilir ve gerçek olabilir, tıpkı bu ışığın kendisinin ancak tamamen karanlık bir ufukta doğabileceği gibi.”⁴⁷⁴

3.6. Coincidentia Oppositorum (Zıtların birliği/çakışması)

Zıtlıkların ya da karşıtların çakışması olarak Latince'den tercüme edilebilecek olan kavram Altizer'in teolojik sisteminin önemli temalarından biridir. Altizer bu kavramı anlama biçimini hocası Mircae Eliade'den alır. Eliade, bu kavramın dinler tarihinde daha çok tanrısallığın doğası ve bu doğanın kavranamazlığının paradoksunu ifade eden bir terim olduğunu belirtir. “Coincidentia oppositorum, ilahi gerçekliğin paradoksunu ifade etmenin en ilkel yollarından biridir... Tüm karşıtlıkların uzlaştığı ya da daha doğrusu aşıldığı bu kavram, tanrısallığın en temel tanımını oluşturur ve onun insanlıktan ne kadar farklı olduğunu gösterir.”⁴⁷⁵

Altizer'in bu terimi kullanmaya başlaması doktora tezini yazdığı erken dönemlerine denk gelir.⁴⁷⁶ O, bu kavramı kutsal ve dünyevi olanın bir araya gelmesi şeklinde ele alır. İki karşıt kavramın bu çakışması Hristiyan Enkarnasyonunun gerçekleşmiş ve gerçekleşmeye devam eden bir olgu olarak açıklanmasında önemli bir yer tutar. Ona göre enkarnasyon ancak tamamen kutsal ile tamamen dünyevi arasındaki diyalektik bir *coincidentia* olması bakımından benzersizdir.⁴⁷⁷ “Biz kendimizi Enkarnasyonun yeni gerçekliğine hazırlamalıyız. Kutsal ve dünyevi olanı birleştirecek, sonunda nihai bir *coincidentia oppositorum* olacak bir Enkarnasyona” diye yazmıştır.⁴⁷⁸

Zıtlıkların çakışması bir zıtlıkların uzlaşması ya da birleşmesi değildir. Zıtlıklar yanyana gelirler ve diyalektik bir süreçle daha yüksek bir bütünlüğe ulaşırlar. Burada olumlama ve olumsuzlama birbirinden ayrılmaz olarak kavranır. Ona göre ‘coincidentia

⁴⁷⁴ Altizer, *Living The Death Of God*, 91.

⁴⁷⁵ Mircae Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, çev: Rosemary Sheed, (New York: Sheed and Ward, 1958), 419.

⁴⁷⁶ Pearl, Rodkey, “Thomas J.J. Altizer”, 63.

⁴⁷⁷ Pearl, Rodkey, “Thomas J.J. Altizer”, 64.

⁴⁷⁸ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 33.

oppositorum' ilkesi, modern dünyada kutsalın geri kazanılmasının yolunun ancak sekülerleşme ile sağlanabileceğini ifade etmenin de bir yoludur. Altizer'e göre bu ilke, nihai bir olumsuzlama değil diyalektik bir olumsuzlamadır. Ona göre bu kavram evrensel bir dini semboldür ve Doğu mistisizminin de merkezinde yer alır.⁴⁷⁹ Bu kavramı Eliade'nin düşüncesi üzerinden şöyle açıklar: "Eliade'nin kutsal ile dünyevi arasındaki diyalektik anlayışı, onun düşüncesinin temelinde yatan coincidentia oppositorum sembolizmi ile yakından ilişkilidir. Eliade, kutsalın en saf ifadelerinin zamanın hem içinde hem de dışında olan ve kutsal ile profanın artık basit bir karşıtlık olarak var olmadığı paradoksal bir varoluş biçimi sunduğunu ileri sürmektedir."⁴⁸⁰

Tıpkı Eliade'de de olduğu gibi Altizer'in düşüncesinde de zıtlıklar birbirlerinin nihai ve kesin karşıtı değildirler ve aralarında uzlaşmaz mesafeler yoktur. Zıtlıklar karşıt ikilikler yerine karşılıklı olarak birbirlerini aşabilir bir formdadırlar.

"Sadece sahte bir diyalektik, zıtlıklar arasında nihai ve uzlaşmaz bir uçurum olduğunu varsayar, çünkü zıtlıklar birbirlerinden ikili olarak izole edildikleri ölçüde statik bir biçimde donmuş ve kendi içsel çözümlerinden mahrum bırakılmışlardır. Kesinlikle hiçbir Hristiyan veya enkarnasyonal teoloji, zaman ve sonsuzluk veya sonlu ve sonsuz arasında nihai ve mutlak bir karşıtlığa boyun eğemez: çünkü böyle bir karşıtlık sadece soyut, hareketsiz veya ilkel bir Söz'ü, kısacası enkarne olamayan bir Söz'ü yansıtır."⁴⁸¹

Altizer'e göre en derin dini ve teolojik hakikatler her zaman gerçekten paradoksaldır.⁴⁸² Mark Taylor'a göre Altizer, düşüncelerini en çok etkileyen figürlerin yazılarında bu zıtlıkların çakışmasının etkileşimini keşfetmiştir; Blake, Hegel ve Nietzsche. "Altizer, bu önemli düşünürlerin aynı temel kavrayışın farklı varyasyonlarını geliştirdiklerini savunur: her evet bir hayır barındırır ve her Hayır aynı zamanda bir Evet'tir. Evet, hayır olduğunda ve hayır, evet olduğunda, kutsal olan profandır ve profan olan kutsaldır."⁴⁸³

Altizer'e göre radikal teolojinin yolu, nihai bir yıkım süreciyle başlar. Burada mutlak bir olumsuzlama ile mutlak bir olumlama arasındaki ayrılmaz bağ önemlidir. Ona göre gerçek teolojik düşünce, bu iki karşıtlığın birlikteliğini zorunlu kılar. Bu bağlamda, diriliş

⁴⁷⁹ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 38.

⁴⁸⁰ Altizer, "Mircea Eliade and the Death of God", 264.

⁴⁸¹ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 82.

⁴⁸² Altizer, *Living The Death of God*, xiii.

⁴⁸³ Altizer, *Living The Death of God*, xiv.

yalnızca çarmıha gerilme ve mutlak ölüm yoluyla gerçekleşen bir yeniden doğuş olarak anlam kazanır. Yani, gerçek diriliş, çarmıha gerilme ve ölümün nihai olumsuzlanması ile yeniden varlık bulur.⁴⁸⁴

Dolayısı ile Altizer'in teolojisinde tam diyalektik düşünme, saf ve tam bir *coincidentia oppositorum* anlayışından ayrılamaz. Bu, mutlak bir Evet ile mutlak bir Hayır'ın gerçek ve fiili bir birleşimi anlamına gelir.⁴⁸⁵ Aynı anda bir olumlama olan olumsuzlama yoluyla hareket eder. Bu anlayış, bir paradoks yaratır. Tıpkı Kierkegaard'ın düşüncesinde olduğu gibi, bu paradokstur ve üstesinden gelinemez zira aklın işleyişine tabi değildir. Çünkü akıl, zıtlıkların ve karşıtlıkların birbirine karıştığı, aşılması mümkün olmayan bir birliği kavrayamaz.

Altizer'in *coincidentia oppositorum* (zıtların çakışması) kavramı, yalnızca teolojik bir ilke olarak kalmaz, aynı zamanda onun teolojik sisteminin temeli olarak da işlev görür. Bu çakışma mesih ile şeytan, kutsal ile profan gibi görünüşte karşıt kavramlar arasında bulunur.⁴⁸⁶ Bu çakışma, Altizer'in teolojisinde radikal bir yenilik ve dönüşüm önerisi sunar, çünkü o, zıtlıkları birbirinden koparılabilir öğeler olarak görmek yerine, onların diyalektik bir birlik oluşturduğunu savunur. Örneğin Tanrı'ya mutlak bir hayır nihayetinde mutlak bir evettir ve bu Altizer'e göre teolojik olarak anlaşılması en zor konulardan biridir.

“Bu sadece evet diyebileceğimiz bir karanlıktır ve eğer bu bizim daha derin teolojik çağrımızsa, herkesin çağrıldığı bir çağrıysa, benim yolum bu karanlığı Tanrı olarak adlandırmak olmuştur. Nihayetinde yalnızca Tanrı'ya Evet diyebileceğimize inansam da, bu artık Tanrı'nın mutlak karanlığına veya mutlak hiçliğine Evet demek ve dolayısıyla mutlak hiçliğe veya mutlak karanlığın kendisine Evet demek anlamına geliyor.⁴⁸⁷

3.7. Epik Teoloji

Altizer, yeni bir teolojik dil inşa etmenin imkânlarını ararken, Hristiyan destan geleneğinde bu imkânı ve heyecanı bulduğuna inanır. Ona göre Dante tarafından başlatılan ve Joyce ile tamamlanan bu gelenek, modern teolojik düşüncenin yeniden

⁴⁸⁴ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 9.

⁴⁸⁵ Altizer, *Living The Death Of God*, 87.

⁴⁸⁶ Altizer, *Living The Death of God*, 8.

⁴⁸⁷ Altizer, *Living The Death of God*, 179.

şekillenmesi açısından önemli bir potansiyel barındırmaktadır. Altizer'in teoloji anlayışı, destanlarla derin bir şekilde ilişkilidir. Altizer'e göre teolojinin artık sona erdiği düşünülen bir çağda, onu yeniden canlandırmak özür dileyici bir tavırla (apologetik yaklaşımla) mümkün değildir. Bunun yerine, bu canlanışın Hristiyan destan geleneği aracılığıyla gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Altizer, modern dönemde var olan en büyük teolojik görevin bu olduğuna inanmaktadır. O, Hristiyan epik geleneğinde, modern hayal gücünü içeren bir teoloji keşfetmiştir.

Ona göre, çağdaş teolojik düşüncenin dar ve sınırlı bir çerçevede kalmasına karşın, destanların sunduğu imgesel bakış açısı ve vizyon, zengin teolojik unsurlar içermektedir. Bu bağlamda, destanları teolojinin yenilenmesi için bir imkân olarak görmektedir. Altizer, "Bunu teolojik düşüncemizin yoksulluğu mu, yoksa teolojik hayal gücümüzün hazinelerini mümkün kılıyor?"⁴⁸⁸ diye sormaktadır.

Altizer, tüm destan yazarlarının aslında birer teolojik düşünür olduklarını ve teolojik bir iş icra ettiklerini savunmaktadır. Blake'in vizyonunu Hegel'in diyalektik düşüncesiyle, Joyce'un vizyonunu ise Nietzsche'nin devrimci düşüncesiyle ilişkilendirmektedir. Altizer, teolojik eserlerin hayal gücüne açık hale gelmesi gerektiğini ve devrimci bir teolojik vizyona sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir.

Altizer'e göre Dante, öncülüğünde başlayan Hristiyan epik geleneğini tarihsel süreç içerisinde özellikle William Blake ile giderek daha apokaliptik bir nitelik kazanmıştır. Dahası, Altizer Blake'e, apokaliptik İsa figürünü yeniden keşfeden, apokaliptik vizyoner olarak ayrı bir önem vermektedir. Blake'in ortaya koyduğu apokaliptik İsa, kilisenin geleneksel Mesih anlayışının bir antitezi olarak kurgulanmıştır.⁴⁸⁹ Bu bağlam da Altizer şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Bunlar yalnızca son derece sapkın metinler olmakla kalmaz, aynı zamanda her biri kendi tarihsel dünyalarının teolojik ortodoksisinin tersine çevrilmesidir ve her şeyden önce, kendi dünyalarının Tanrı olarak bilebileceği her şeyin tersine çevrilmesidir. Bu, Joyce'ta en kapsamlı biçimini alırken, Blake'te en açık, Milton'da belki de en güçlü ve Dante'de en coşkulu halini alır."⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Altizer, *Living The Death of God Theology*, 43.

⁴⁸⁹ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 18.

⁴⁹⁰ Altizer, *Living The Death of God*, 35.

Altizer'in çalışmaları açısından bu epik gelenek ve özellikle William Blake'in çalışmaları merkezi bir tema niteliği taşımaktadır. *The Radical Christian Vision of William Blake* başlıklı eserinde Blake'in çalışmalarına ayrılmış eserinde Altizer'in ortaya koyduğu temel tez, William Blake'in Hristiyanlık tarihindeki en özgün peygamber ve kâhinlerden biri olduğu yönündedir. Altizer'e göre Blake, Hristiyanlığın modern, radikal ve manevi bir ifadesini somutlaştıran, tamamen yeni bir vizyon ortaya koymuştur. Bu bağlamda, onun devrimci eserlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, geleneksel teolojik çerçevelerin ötesine geçen yeni bir teolojik anlayış biçimini zorunlu kılmaktadır.⁴⁹¹

O, tüm büyük epik yazarların nihai amacının vahyin kendisini taklit etmek olduğuna inanmakta ve bu metinleri "epik bir teoloji" olarak değerlendirmektedir. Dahası Ona göre, bu destanlar herhangi bir teolojik metinden daha fazla İncil'e uygunluk göstermektedir. Altizer'e göre, yalnızca Hristiyan destanı aracılığıyla, daha önce sistematik teoloji olarak bilinen her şeyin ötesine geçen bir teolojinin imkânı hissedilebilir. Bu bağlamda, epik geleneğin sunduğu teolojik imkân, sistematik teolojinin dar sınırlarını aşarak yeni bir teolojik bakış açısının ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Altizer'a göre, eğer bu geleneğin apokaliptik olduğu kanıtlanabilirse, apokaliptisizmin modern dünyada evrensel bir olgu olduğu da gösterilmiş olacaktır.⁴⁹² Bu çerçevede, Dante, Milton, Blake ve Joyce'un epik vizyonlarının, teolojinin yeniden canlanması açısından belirleyici bir rol oynadığını ileri sürmektedir.

Altizer'e göre, Hristiyan destanı tek ve bütüncül bir yapı arz etmekte olup, William Blake, James Joyce, John Milton ve Dante arasında derin bir bağ bulunmaktadır. Özellikle, Joyce'un anlaşılması güç eseri *Finnegans Wake*'i teolojik bir çerçevede yorumlamaya çalışmaktadır. Epik şairlerin teolojik açıdan sapkın olarak kabul edildiğini bilmekle birlikte, bunu bir sorun olarak görmemektedir. Şiirsel dilin, teolojik düşüncenin dönüşümünde oynadığı role de vurgu yaparak şu ifadeyi kullanmaktadır: "En derin sapkınlarımız şairlerimizdir."⁴⁹³

Altizer'e göre, Blake, Mesih ve Şeytan arasındaki diyalektik ve apokaliptik karşıtlığın (*coincidentia oppositorum*) ilk kez bütüncül bir şekilde canlandırıldığı bir vizyoner olarak

⁴⁹¹ Altizer, *The New Apocalypse*, xi.

⁴⁹² Altizer, *Living The Death of God*, 29.

⁴⁹³ Altizer, *Living The Death of God*, 25.

değerlendirilmektedir. Dahası, Blake onun tarafından Tanrı'nın ölümüne dair kehanette bulunan ilk vizyoner olarak görülmektedir.⁴⁹⁴

Altizer, modern hayal gücünün Şeytan'ı, önceki hiçbir dönemde olmadığı kadar derinlikli ve kapsamlı bir biçimde ele aldığını savunur. Ona göre, Şeytan figürü, en güçlü ifadesini modern Hristiyan destanında bulmaktadır. Altizer, Hristiyan destanının merkezinde, Mesih ile Şeytan arasındaki *coincidentia oppositorum*'un yer aldığını vurgulamaktadır. Ona göre, Mesih, Şeytan'dan bağımsız olarak anlaşılamaz. Aynı şekilde, lanetlenme olmadan kurtuluş ve kefarete kavranamaz. Bu bağlamda, Altizer, düşüncesinin genel diyalektik yapısına uygun olarak Şeytan'ı kavrayıp adlandıramadığımız sürece, Mesih'i de tam anlamıyla adlandıramayacağımızı düşünmektedir. Şeytan'ın hem hayal gücümüzdeki hem de tarih içerisindeki evrimini, Mesih'in evriminin diyalektik karşıtı olarak anlamaya çalışmaktadır.

Altizer, William Blake'in *Milton* ve *Jerusalem* destanlarını detaylı bir şekilde incelemekte ve bu eserleri apokaliptik destanlar olarak tanımlamaktadır. Ona göre, bu destanlar, Blake'in "Tanrı'nın Ölümü" temasını en açık şekilde yansıttığı metinlerdir. Blake, bu eserlerinde Tanrı'nın ölü bedenini Şeytan'ın bedeni olarak tasvir etmektedir. Altizer bu durumu şu şekilde ifade eder "Çünkü 'Tanrı'nın Kendini Yok Etmesi' bizzat Tanrı'nın kıyametidir. Bu, Tanrı olan ve yalnızca Tanrı olan varlığın hem öz bilinçte hem de tarihsel gerçeklikte sona erdiği ve bu sondan mutlak anlamda yeni bir bütünlüğün ortaya çıktığı tarihsel bir kıyamettir."⁴⁹⁵

Altizer, Hristiyan epik geleneğinin, tüm teolojik metinlerden daha fazla Yeni Ahit ile uyum içinde olduğunu ileri sürmektedir. Bu epik geleneğin, geleneksel teolojik çerçevelerden bağımsız olarak, Yeni Ahit'in özüne daha sadık bir teolojik imkân sunduğunu savunmaktadır.

Altizer, Blake'in şiirsel metinlerini içeren *Jerusalem* ve *Milton* eserleri üzerine uzun süre çalışmış ve bu metinlerin detaylı analizini gerçekleştirmiştir. Bu incelemeler aracılığıyla, Blake'ten Joyce'a uzanan süreklilikleri ve dönüşümleri takip etmiş; özellikle bu iki yazarın, imgesel vizyonları aracılığıyla radikal teolojiye benzersiz bir ilham kaynağı sunduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle, Blake ve Joyce, Altizer'in eserlerinde sürekli olarak referans verilen figürler arasında yer almaktadır. Altizer, kendi teolojik

⁴⁹⁴ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 13.

⁴⁹⁵ Altizer, *The Call to Radical Theology*, 127.

konumunu değerlendirirken şu ifadeyi kullanır: "Belki de bir Blakeci teolog olarak yalnızım; kesinlikle sistematik bir Blakeci teolog olarak yalnızım ve şüphesiz Blake'in vizyonu, teolojik yeniden doğuşumu ve mesleğimi mümkün kılan başlıca unsur olmuştur."⁴⁹⁶

Blake, vizyoner bir mistik şair olarak değerlendirilmekte; şiir dili, alışılmadık kitapları ve tartışmalı fikirleriyle dikkat çekmektedir. Eserleri, kozmik figürlerle dolu olup, hayal gücünü temel alan destansı anlatılardan oluşmaktadır. Altizer'e göre, William Blake, Nietzsche ile birlikte Hristiyan Kilisesi'nin en tutkulu iki düşmanından biri olarak görülmektedir. Ona göre, Blake'in Hristiyanlığa yönelik peygamberane eleştirileri, Nietzsche'nin düşüncelerini önceden haber veren bir nitelik taşımaktadır.⁴⁹⁷

Altizer'e göre Blake'in bir Hristiyan vizyoner olduğu yönündeki değerlendirme, akademik çevrelerde kabul görmemektedir. Bununla birlikte, bu isim, teoloji açısından hâlâ yeterince keşfedilmemiş bir kaynak olarak kalmaktadır.⁴⁹⁸ Altizer'e göre, Blake'in heterodoks yaklaşımlarından dolayı eleştirilmesi mümkün olmakla birlikte, onun benzersiz bir modern hayal gücünün öncüsü olduğu da göz ardı edilemez.⁴⁹⁹

Altizer'e göre, radikal Hristiyanlığa yeni bir teolojik statü kazandırmaya hazır olmadığımız sürece, William Blake'i dahi gerçek anlamda bir Hristiyan vizyoner olarak değerlendirmek mümkün değildir. O, Çağdaş teolojinin ne Blake'in ne de Hegel'in teolojik anlayışını mümkün kılacak yöntemlere ya da kategorilere sahip olmadığını savunur.⁵⁰⁰

Ayrıca, Altizer'e göre, kilise tarihçileri ya bu konuda yeterince duyarsız kalmış ya da kurumsal yapılara fazlasıyla bağlı oldukları için, radikal Hristiyanlığın bütüncül ve süreklilik arz eden bir tarihini oluşturmak dahi mümkün olmamıştır. Ancak, Altizer bu geleneğin birçok Hristiyan mistik akımında ve çeşitli mezheplerin teolojik doktrinlerinde izlerinin bulunduğunu iddia eder.⁵⁰¹

Altizer'in teolojik olarak yeni bir dil arayışı, Budist teolojisine olan ilgisini doğurmuştur. Altizer, Budist düşünürlerden derin bir şekilde etkilenmiş ve bir Budist-Hristiyan

⁴⁹⁶ Altizer, *The New Apocalypse*, 201.

⁴⁹⁷ Altizer, *The New Apocalypse*, xi.

⁴⁹⁸ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 23.

⁴⁹⁹ Altizer, *Living The Death of God*, 11.

⁵⁰⁰ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 23.

⁵⁰¹ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 23.

teolojisi geliştirmeye çalışmıştır. Bu çaba, yeni bir dil ve yol arayışının bir parçası olarak farklı yolculuklar ve olasılıklarla şekillenmiştir. Altizer, Budist manastırlarında kalmayı denemiş ancak bu deneyim başarılı olmamıştır. Sonrasında ise, bu tür yolların kendisine uygun olmadığına inanmıştır. Kendisi bu durumu, "Tekrar ve tekrar Budist meditasyonunu denemiştim. Aslında Budizm'in gerçek ağdaş ustalarının etkisi altına girmiştim, ancak bu tür yolların bana göre olmadığına inanmaya başlamıştım" şeklinde ifade etmiştir.⁵⁰²

Altizer'in bir diğer önemli tezi, "Doğu mistik dini" ile Hristiyanlık arasında bir birlik olduğunu varsaymasıdır. Bu düşünce, her iki geleneğin de benzer teolojik ve felsefi temalar üzerine inşa edilmiş olduğu fikrini yansıtmaktadır. Ona göre, Doğu mistisizminin dili tutarlı ve tamamen diyalektiktir. Kutsaldan ancak dünyevi olanın anlamını tersine çevirerek bahsedilebilir. Sonuç olarak, Altizer'e göre *coincidentia oppositorum* sembolü, Doğu mistisizminin merkezinde yer almakta ve hem Hristiyanlığın hem Doğu mistisizminin, her iki düşünsel geleneğin de ortak temelini oluşturmaktadır.⁵⁰³

⁵⁰² Altizer, *Living the Death of God*, 29.

⁵⁰³ Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, 38.

4. BÖLÜM: RADİKAL TEOLOJİ’NİN BUGÜNÜ VE ELEŞTİRİLER

Bu bölümde kısaca Tanrı’nın Ölümü hareketine yönelik eleştirileri ele alacağız. Ortaya çıkmasının üzerinden 60 yıldan fazla zaman geçmiş olan bu radikal teolojik düşünce biçimi hem içsel hem de dışsal düzeyde derin etkiler yaratmış ve yoğun eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu akım, hem teolojik hem de felsefi düzeyde birçok tartışmayı tetiklemiş, zaman içinde hem destekleyicileri hem de karşıtları tarafından farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır.

Bu harekete yöneltilmiş en yaygın eleştiri Tanrı’nın Ölümü teolojisinin akademik dünya dışında etkisiz ve anlamsız olduğu ve toplumsallaşma yeteneğinin olmadığı yönündedir. Bu eleştiriye göre hareketin teologları, Radikal olanın sahada neye benzediğine dair bir kaygı taşımazlar.⁵⁰⁴ Bunun yanında Tanrı’nın Ölümü teologları, Tanrı’yı bir kenara atıp insanları İsa’ya ve İsa ahlakına yönlendirmenin anlamsız olduğu eleştirisi ile karşılaşılır. Bu eleştirilerin temel iddiasına göre, din bir bütündür ve Tanrı’ya olan inanç terk edilince Hristiyan ahlakı korunamaz.

Bununla birlikte, radikal teolojiye dair bu eleştiriler sadece teorik değil, aynı zamanda kökenlerine dair de derin bir sorgulama içerir. Bu bağlamda, radikal teolojiye yönelik bir diğer önemli eleştiri, Batılı ve Hristiyan bir söylemin egemenliğini kabul etmenin yanı sıra, kendini tamamen bu çerçeveye hapseden bir yöntem geliştirilmesidir. Buna göre radikal teoloji Avrupa merkezci, beyaz ve erkek egemen bir söylem olarak eleştirilmişti. Radikal bir teolog olan Jeffrey Robbins’in de ifade ettiği gibi, “Radikal bir teolojik yöntem, kendi kökenini büyük ölçüde Batılı ve Hristiyan bir söylem olarak kabul etmesi gerektiğinin farkında olmalıdır. Ve Tanrı’nın ölümünden sonra bir teoloji, kurtuluşunun tamamlandığını veya Tanrı arzusunun Tanrı’nın ölümünden sonra da devam etmediğini düşünerek kendini kandırmamalıdır.”⁵⁰⁵

Ancak Radikal teolojiye yöneltilmiş en ciddi eleştiri dinin tekrardan yükselişi olgusudur. Radikal teolojinin kimi eleştirmenlerine göre Amerikan Evanjelizm’in yükselişi bir anlamda Radikal teologların ve özelde Altizer’in Tanrı’nın öldüğüne dair iddialarında yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda Tanrı’nın ölümü teolojisi her ne kadar birçok

⁵⁰⁴ Robbins, *Radical Theology*, 444.

⁵⁰⁵ Jeffrey W. Robbins, *Radical Theology -A Vision for Change-* (Epub: Indiana University Press, 2016), 27

açından önemli bir hareket olsa da Radikal teologlarında tahmin edeceği gibi söylenecek son söz olmadığı dinin geri dönüşü ile bir anlamda ortaya çıkmıştır.

1970 ve 80'ler tüm dünyada, dinin toplumdaki rolünün giderek azalacağı, nihayetinde ortadan kalkacağı yönündeki sekülerleşme teorilerinin aksine, dinin geri dönüşüne ve fundamentalist hareketlerin yükselişine sahne olan yıllardır. Bu beklenmedik yükselişe, Ortadoğu'da İslamcı köktenci hareketlerin, ABD'de ise Hristiyan sağın siyasi ve kültürel olarak güç kazanması örnek olarak gösterilebilir.⁵⁰⁶ Bu yıllar, küresel çapta dini hareketlerin ve dindarlığın artış gösterdiği yıllardır. Terry Eagleton, bugün dünyada dinin kamusal alandan sürüldüğüne dair tezleri yalanlayan en aşikâr örneğin ABD olduğunu söyler.⁵⁰⁷ ABD'de 70'li yılların ortalarından itibaren Evanjelik⁵⁰⁸ terimi canlanmaya başladı. Kutsal Kitap'ın yanılmazlığını kabul eden ancak kendini fundamentalist ve aşırı sağcı topluluklardan ayıran bu grup, 70li yıllardan itibaren "Hristiyan değerlerine saygı" üzerine kurulu bir toplum kavramının gelişmesini sağlayarak okullardaki din dersleri, kürtağın yasaklanması gibi kamuoyunun gözü önündeki mevzularda görünür olmaya başladılar.⁵⁰⁹ Bu akım ABD dindar toplumda geniş bir kabul gördü. İki yüzyıldır ilk kez Liberal Protestan kiliselerin mensuplarının sayısı düşmeye ve insanlar Evanjelik kiliselere yönelmeye başladılar. Öyle ki 1976 yılında Time ve Newsweek gibi haftalık dergiler bu yılı "Evanjelikler yılı" ilan ettiler.⁵¹⁰ Nihayetinde din bu yıllarda, çeşitli yeniden doğuş ve köktencilik hareketleri ile tekrardan hesaba katılması gereken bir olgu haline gelmiştir. Restivo, Sekülerler, ateistler ve hümanistlerin eski Tanrı'yı gömmekle meşgulken, Tanrı'nın onları geride bıraktığını ve köktencilik, kültür savaşları ve teröre karşı savaş şekillerinde geri döndüğünü yazar.⁵¹¹

Günümüzde din, yalnızca kişisel bir inanç meselesi olmanın ötesine geçerek, yeniden kültürel kimlik, toplumsal hareketler ve hatta siyasi süreçler üzerinde belirleyici bir etkiye sahip durumdadır. Eagleton, dinin postmodern dönüşünü açıklamaya çalışırken

⁵⁰⁶ Dinin geri dönüşü olgusu hakkında daha fazla bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999), John Micklethwait ve Adrian Wooldridge, *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World* (New York: Penguin Publishing Group, 2009).

⁵⁰⁷ Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, 18.

⁵⁰⁸ Martin Luther, Yunanca kökenli "İncil" ve "müjde" anlamına gelen "Evangelium" kelimesinden yola çıkarak "Evanjelik" kimliğini benimsemiştir. 18. yüzyılda ise Avrupa ve Amerika'da Reform hareketini benimseyen farklı kilise grupları ve topluluklar da bu adı kullanmaya devam etmiştir.

⁵⁰⁹ Gilles Kepel, *Tanrının İntikamı*, çev. Selma Kırmızı (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 15.

⁵¹⁰ Kepel, *Tanrının İntikamı*, 147.

⁵¹¹ Sal Restivo, *Society and the Death of God* (USA: Routledge, 2021) 12.

bunu dinin, kültürün tam kalbinde yer alması ve insanlık tarihinde üstlendiği rolün merkeziliğine bağlar. Din itibarını kaybetmeye başlasa da üstlendiği işlevler vekillerine kolayca devredilememiştir. Ona göre “Tanrı’ya inanmamak genelde sanıldığından daha zahmetlidir. Tanrı selamete uğurlandı derken şu ya da bu kılıkta tekrar sahne almaya her daim meyillidir.”⁵¹²

Eagleton, günümüzde dinin ve Tanrı’nın ölümünün bıraktığı boşluğun mirasçısı olmaya en uygun adayın kültür olduğuna işaret eder. Zira kültür temel değerleri, aşkın hakikatleri, hâkim gelenekleri, törensel pratikleri, tinsel içe dönüklüğü, ahlaki gelişimi, ortak kimliği ve toplumsal bir misyonu içerir.⁵¹³ Ancak Eagleton’a göre dinin direngenliğine sebep olan ve kültürün dini taklit edemeyeceği bazı hasletleri vardır ki bunların başında teori ile pratiği, seçkinler ile halkı ruh ve duyguları birleştirebilme kabiliyeti gelir. Eagleton’a göre tarihte hiçbir form, dinin en haşmeti hakikatleri sayısız insanın gündelik varoluşuyla bağlantılandırma yetisiyle boy ölçüşmemiştir.⁵¹⁴ Ona göre kültür bu görev için fazlasıyla azınlığa hitap etmesinden dolayı başarısız kalıyordu.

Zamanımızın önde gelen postmodern hermeneutik filozoflarından olan John Caputo ve Gianni Vattimo, "daha modern eşittir daha az dindar" denkleminin başarısızlığını ele almada öncü olmuşlardır.⁵¹⁵ Onlar, 1960’ların radikal Tanrı’nın Ölümü teolojilerinin nasıl olup da dine postmodern bir dönüşe evrildiğini sormuşlardır.

Ancak farklı görüşte olup bu yönelimi sözde bir dini dönüş olarak görenler, bu dönüşün bir spiritüalizme dönüş olarak yahut post-seküler bir dönüş olarak yorumlanmasını daha doğru bulan düşünürler de vardır. Dinin kamusal alanda görünümünde son iki yüzyılın genel sekülerleşme eğiliminin aksine bir canlanma söz konusu olsa da Avrupa Birliği’nin Eurostat anketlerine göre, dini uygulamalara ve kiliselere katılımın hala düşüşte olduğunu iddia ederler.⁵¹⁶ Bu görüşün sözcülerinden biri olan Gianni Vattimo’nun belirttiği gibi, dinin bu dönüşü "kiliselerden daha çok parlamentolarda, terörizmde ve medyada gerçekleşiyor ve kiliseler boşalmaya devam ediyor."⁵¹⁷ Vattimo’ya göre dinin postmodern dönüşü dinsel otoritenin görecelileştirilmiş olmasından dolayı büyük ölçüde

⁵¹² Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 159.

⁵¹³ Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 160.

⁵¹⁴ Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 162.

⁵¹⁵ Restivo, *Society and the Death of God*, 49.

⁵¹⁶ Restivo, *Society and the Death of God*, 36.

⁵¹⁷ Jacques Derrida ve Gianni Vattimo (ed.), *Religion* (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1. baskı, 1998),4.

post-seküler bir dindarlıktır.⁵¹⁸ Bu, sekülerliğin tersi ya da onun reddi değildir. Vattimo dinin geri dönüşünün sekülerleşme tezlerini boşa çıkardığı yorumuna "Sekülerleşmeden kurtulmuş bir dünyanın nasıl olacağını bilmiyorum" diye cevap vermiştir.⁵¹⁹

Bu noktada radikal teoloji, dini sürekli güncellenen bir yapı olarak ele alarak, dinin geri dönüşü sonrasında ortaya çıkan yeni dini hareketleri ve dini düşünceleri anlamlandırma konusunda günümüz temsilcileri Jeffrey W. Robbins, Clayton Crockett, Slavoj Žižek ve John Caputo gibi düşünürler ile Hristiyan geleneğinden yola çıkarak dini inançların modern düşünceyle nasıl birleşerek yeni bir anlam kazandığını ortaya koymaya çabalar.

Radikal teolojinin bu mirası, özellikle dinin geleceği hakkında açık, eleştirel ve dürüst tartışmaların sürdürülmesi gerektiğini vurgular. Bu bakış açısına göre, günümüz düşünürleri, Tanrı'nın varlığı ve inancın doğası üzerine süregeldikçe, daha yenilikçi ve sorgulayıcı bir yaklaşım benimsemeye devam etmektedir.⁵²⁰

Altizer'in de belirttiği gibi, radikal teoloji her şey değildir; ancak günümüz dünyasında, bir Hristiyan için 'başarmanın' bir yolunu bulabilmenin imkânlarını sunar. Bu, radikal teolojinin, modern din anlayışındaki yerini ve işlevini yeniden gözden geçirmeyi gerektiren önemli bir nokta olarak karşımıza çıkar.⁵²¹

⁵¹⁸ Robbins, *Radical Theology*, 434.

⁵¹⁹ Gianni Vattimo, *"A Prayer For Silence", After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (UK: Columbia University Press E-pub, 2007) 177.

⁵²⁰ Robbins, *Radical Theology*, 348.

⁵²¹ Altizer – Hamilton, *Radical Theology and Death of God*, 23.

SONUÇ

Bu çalışma, Radikal Teoloji akımını ve özellikle Thomas Altizer'in düşüncelerini merkeze alarak, "Tanrı'nın ölümü" kavramının teolojik, felsefi ve tarihsel arka planını incelemiştir. Radikal Teoloji, geleneksel Hristiyan teolojisinin temel kabullerini sorgulayan ve modern düşüncenin etkisiyle Tanrı'nın varlığını yeniden yorumlayan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmanın bulguları, bu akımın köklerinin Aydınlanma, modern bilimsel devrimler ve 19. yüzyıl din eleştirilerine kadar uzandığını göstermektedir. Kierkegaard, Nietzsche, Tillich, Bultmann ve Bonhoeffer gibi düşünürler, Radikal Teoloji'nin şekillenmesinde kritik rol oynamışlardır.

Radikal Teoloji'nin temel argümanı, geleneksel Tanrı anlayışının modern insan için artık anlamını yitirdiği ve bu durumun Hristiyanlığın yeniden yorumlanmasını gerektirdiğidir. Thomas Altizer, bu bağlamda Tanrı'nın tarihsel bir olay olarak öldüğünü ve bu olayın kaçınılmaz olduğunu savunur. Ona göre, Tanrı'nın ölümü, Hristiyanlığın özünü korurken onu modern dünyayla uyumlu hale getiren bir dönüşüm fırsatı sunar. Diğer radikal teologlar da benzer şekilde, geleneksel dini kurumların ve dogmaların sorgulanması gerektiğini vurgulamışlardır.

Çalışmada ele alınan temsilcilerden William Hamilton, Tanrı'nın yokluğunda bile Hristiyan değerlerinin sürdürülebileceğini savunurken, Gabriel Vahanian, seküler bir dünyada dini dilin nasıl anlamlı hale getirilebileceği üzerine odaklanmıştır. Paul Van Buren ise dil analizleri yoluyla dini ifadelerin anlamını yeniden yorumlamıştır. Bu düşünürler, Radikal Teoloji'nin çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koymaktadır.

Radikal Teoloji, geleneksel teolojik yaklaşımlara meydan okumasına rağmen, sistemli bir teoloji olarak tam anlamıyla kurumsallaşamamıştır. Bunun nedenleri arasında, akımın fazla teorik kalması ve toplumsal düzeyde yaygınlaşamaması gösterilebilir. Çoğu zaman, bu düşünce biçimi, toplumsal pratikler ve bireysel dini deneyimler üzerinden etkili bir dönüşüm önerisi sunamamış ve geniş bir toplumsal temele yayılamamıştır. Eleştirilerde, Tanrı'nın ölümünün insana sunulmaya çalışılan yeni bir ahlaki veya dini yol oluşturmadığı, geleneksel inançların ve kurumların yok sayılmasının dine dair sorumlulukları daha da karmaşıktırdığı ifade edilmiştir. Bu durum, radikal teolojinin karşılaştığı en büyük zorluklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak yine de, günümüz teolojik ve felsefi tartışmalarına önemli katkılar sunmuştur. Özellikle

postmodern düşünceyle etkileşimi, Radikal Teoloji'nin çağdaş din anlayışı üzerindeki etkisini artırmıştır.

Radikal teoloji, dinin evrimini ve insanlık tarihindeki teolojik kavramları yeniden düşünmeye yönelik değerli bir araç sunmuştur. Ancak, daha geniş bir toplumsal etki yaratabilmesi için, daha fazla somut öneri ve dini pratiklere dair derinlemesine bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, Radikal Teoloji, modern ve postmodern dünyada dinin rolünü yeniden düşünmek için önemli bir perspektif sunar. Tanrı'nın ölümü metaforu, geleneksel inanç sistemlerinin dönüşümüne ve yeni anlam arayışlarına kapı aralamıştır.



KAYNAKÇA

- Altizer, Thomas J.J. – Hamilton, William. *Radical Theology And The Death of God*. USA: Penguin Books, 1966.
- Altizer, Thomas J.J. – John W. Montgomery. *Altizer-Montgomery Dialogue: A Chapter in the God Is Dead Controversy*. Chicago: Inter-Varsity Press, 1967.
- Altizer, Thomas J.J. *Living The Death of God - A Theological Memoir*. - USA: State University of New York Press, 2006.
- Altizer, Thomas J. J. “Mircea Eliade and the Death of God.” *CrossCurrents* 29/3 (1979), 257-268.
- Altizer, Thomas J. J. *The Apocalyptic Trinity*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Altizer, Thomas J.J. *The Call to Radical Theology*. ed. Lissa McCullough USA: Suny Press, 1. Basım, 2012.
- Altizer, Thomas J.J. *The Gospel of Christian Atheism*. USA: The Westminster Press, 1. Basım, 1966.
- Altizer, Thomas. “The Holocaust and the Theology of the Death of God.” *The Death of God Movement and the Holocaust: Radical Theology Encounters the Shoah*. Editörler Stephen R. Haynes ve John K. Roth. USA: Bloomsbury Publishing, 1999.
- Altizer, Thomas J.J. *The New Apocalypse - The Radical Christian Vision of William Blake*. USA: The Michigan State University Press, 1967.
- Anderson, Ingrid. “Richard L. Rubenstein”. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 343-365. Switzerland: Palgrave macmillan, 2018.
- Armitage, Duane. *Heidegger and the Death of God, Between Plato And Nietzsche*. USA: Palgrave Macmillan, 2017.
- Aybakan, Beyzanur. *Liberal Hristiyanlık ve Adolf von Harnack*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Aydın, Mahmut. “Tarihsel İsa Araştırmaları ve Onların Bulguları Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 1-41.
- Batuk, Cengiz – Kuşçu, Emir. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 1. Baskı, 2013.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Prisoner For God Letters And Papers From Prison*. çev. Reginald H. Fuller. USA: The Macmillan Company, 4. Basım, 1959.

- Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology*. USA: Charles Scribner's Son, 1958.
- Bultmann, Rudolf. "New Testament And Mythology". *Kerygma and Myth*. ed. Hans Werner Bartsch. 1-44. USA: Harper Torchbooks, 1961.
- Caputo, John D. *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim*. Epub: Fortress Press, 2015.
- Caputo, John D. "Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins. 96-168. USA: Columbia University Press E-pub, 2007.
- Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Ed. Merold Westphal. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Caputo, John D. *What To Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology*. USA: Columbia University Press, 2023.
- Charry, Ellen T. "Paul Matthews van Buren". *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 440-457. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Cobb, John B. Jr. – Gier, Nicholas. "Introduction", *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. John B. Cobb Jr. 1-28 ABD: Westminster Press, 1971.
- Crockett, Clayton, Robbins, Jeffrey. "Background". *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 15-32. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Çınar, Aliye. *Varoluşçu Teoloji Paul Tillich'te Din ve Sembol*. İstanbul: İz yayıncılık, 2007.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- David, Philipp. "The Death of God as a Turn to Radical Theology: Then and Now". *Religions* 15/8 (2024) <https://doi.org/10.3390/rel15080918>
- Derrida, Jacques ve Gianni Vattimo, ed. *Religion*. 1. baskı. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998.
- Eagleton, Terry. *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 3. basım, 2014.
- Eco, Umberto. "Kant'ın Düşüncesi" çev. Leyla Tonguç Basmacı, *Felsefe Tarihi 5/Aydınlanmadan Kant ve Hegel'e*, ed. Umberto Eco, Riccardo Fedriga. 5. Cilt/191-218. İstanbul: Alfa Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Eliade, Mircea. *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Rocquet with an Essay On Brancusi and Mythology*. çev. Derek Coltman. Chicago: University of Chicago, 1982.

- Eliade, Mircea. Patterns in Comparative Religion. Çev. Rosemary Sheed. New York: Sheed and Ward Inc, 1958.
- Feuerbach, Ludwig. Hristiyanlığın Özü, çev: Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı, 2008
- Fishley, Daniel. Slavoj Zizek, Radical Theology, and the Materialist Defense of Christianity. Calgary: University of Calgary, Graduate Program in Religious Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Grimshaw, Mike. “Gabriel Vahanian”. The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 424-444. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Greenfield, Trevor. An Introduction to Radical Theology: The Death and Resurrection of God. UK: O Books, 2006.
- Hamilton, William. Reading Moby-Dick and Other Essays. New York: McGraw-Hill, 1973.
- Hamilton, William. The New Essence of Christianity. USA: Association Press, 2. Basım, 1966.
- Heidegger, Martin. “Nietzsche ve Batı Metafiziği”. çev. Ahmet Demirhan. Nietzsche ve Din. ed. Ahmet Demirhan. 59-107. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Huff, Toby E. The Rise of Early Modern Science : Islam, China and the West. USA: Cambridge University Press, 1993.
- Hyman, Gavin. “Don Cupitt”. The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 135-153. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- İlgaroğlu, Muhammet Caner- Turan, Mustafa. “Düşünce İnşasında Kavramsallaştırmanın Önemi: Paul Tillich’in Kullandığı Temel Kavraların Felsefi Analizi”. Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10/29 (Ağustos 2018), 670-702.
- Kant, Immanuel. Aydınlanma Nedir, çev. Mehmet Barış Albayrak. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Kepel, Gilles. Tanrının İntikamı. Çev. Selma Kırmızı. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Basım, 1992.
- Kierkegaard, Soren. Attack Upon Christendom 1854-1855. çev. Walter Lowrie USA: Princeton University Press, 1946.
- Kierkegaard, Soren. Korku ve Titreme. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2022.

- Kierkegaard, Soren. Tanrı'ya İhtiyaç Duymak. Çev. Zeynep Yeter. İstanbul: Fabula Kitap, 2016.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2015.
- Kuşçu, Emir. Mitoloji ve Varoluş. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Kuvancı, Cenân. "Friedrich Schleiermacher'a Göre Din". Felsefe Dünyası 57/1 (2013), 113-131.
- Küçükalp, Kasım – Cevizci, Ahmet. Batı Düşüncesi – Felsefesi Temeller. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Kotsko, Adam. Žižek and Theology. London: T&T Clark, 2008.
- Ingraffia, Brian. "Nietzsche ve Hıristiyanlık". çev. Ahmet Demirhan. Nietzsche ve Din. ed. Ahmet Demirhan. 110-180. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Manning, Russell Re. "Paul Tillich". The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 409-424. Switzerland: Palgrave macmillan, 2018.
- Manning, Russell Re. "Preface". The Cambridge Companion to Paul Tillich. Ed. Russell Re Manning. UK: Cambridge University Press, 2009.
- Marx, Karl. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. çev. Joseph O'Malley. UK: Oxford University Press, 1970.
- McClellan III, James E. – Dorn, Harold. Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji, çev. Haydar Yalçın. Ankara: Arkadaş yayınevi, 2006.
- Mccullough, Lissa. "Historical Introduction". Thinking Through the Death of God A Critical Companion to Thomas J.J. Altizer, ed. Lissa Mccullough, Brian Schroeder. xv- xxvii USA: State University Of Newyork, 2004.
- Miller, Jordan E, Rodkey, D. Christopher, "Introduction", The Palgrave Handbook of Radical Theology, ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 3-13. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018
- Moody, Katherina Sarah. "John D. Caputo". The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 95-117. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Moody, Katherina Sarah. Radical Theology and Emerging Christianity -Deconstruction, Materialism and Religious Practices-. UK: Ashgate Publishing, 2015.
- Nelson, F. Burton. "The Life of Dietrich Bonhoeffer", The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer, ed. John W. de Gruchy. 22- 49 UK: Cambridge University Press, 1999.

- Nietzsche, Friedrich. "Nietzsche ve Dinsel Hayat". çev. Ahmet Demirhan. Nietzsche ve Din. ed. Ahmet Demirhan. 35-60. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. Şen Bilim. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi, 1. Basım, 2003.
- Pakoğlu, Abdullah ve Gülsüm Bütün. "Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi." International Social Sciences Studies Journal 9/115 (2023), 8605-8612. <https://doi.org/10.29228/sssj.72496>.
- Pearl, J. Leavitt. Rodkey, D. Christopher. "Thomas Altizer". The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 55-81. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Restivo, Sal. Society and the Death of God. USA: Routledge 2021.
- Rubenstein, Richard L. After Auschwitz -Radical Theology and Contemporary Judaism-. UK: Macmillan Publishers, 3. Basım, 1966.
- Roark, Dallas. Makers of the Modern Theological Mind: Dietrich Bonhoeffer. Epub. Hendrickson Publishers Marketing, LLC. 1972. <https://dokumen.pub/qdownload/dietrich-bonhoeffer-9781619708792.html>
- Robbins, Jeffrey W. Radical Theology -A Vision for Change-. Epub: Indiana University Press, 2016.
- Robbins, Jeffrey W. "Introduction", After the Death of God, ed. Jeffrey W. Robbins. 13-57. USA: Columbia University Press E-pub, 2007.
- Robinson, John A. T. Honest to God. London: SCM Press Ltd, 1963.
- Rodkey, Christopher. "Mary Daly". The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 155-170. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Rose, Marika. "Slovoj Žižek". The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 479-495. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Rossi, Paolo. Modern Bilimin Doğuşu. Çev. Neşenur Domaniç. İstanbul: Literatür yayıncılık, 1. Basım, 2009.
- Saler, Robert. "Dietrich Bonhoeffer". The Palgrave Handbook of Radical Theology. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 83-95. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Schleiermacher, Friedrich. On Religion: Speeches to its Cultured Despisers. Çev. Richard Crouter. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Selby, Peter. "Christianity In A World Come Of Age", *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy. 226- 245 UK: Cambridge University Press, 1999.
- Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okuyan Us, 2. Basım, 2014.
- Tillich, Paul. *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*. USA: Scribner's, 1966.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. I. Cilt. USA: The University of Chicago Press, 1951.
- Vahanian, Gabriel. *Tillich And The New Religious Paradigm*. USA: The Davies Group Publishers, 2003.
- Vahanian, Gabriel. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. Epub: Muriwai Books, 2018.
- Vattimo, Gianni. Caputo, John. "A Prayer For Silence", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins. 170-215. USA: Columbia University Press E-pub, 2007.
- Vattimo, Gianni. Caputo, John. "The Power Of Powerless", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins. 216-302. USA: Columbia University Press E-pub, 2007.
- Vattimo, Gianni. Caputo, John. "Toward a Nonreligious Christianity", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins. 59-95. USA: Columbia University Press E-pub, 2007.
- Zbaraschuk, Michael. "William Hamilton". *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. ed. Christopher D. Rodkey, Jordan E. Miller. 241-247. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Žižek, Slavoj – Milbank, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic*. ed. Creston Davis. Cambridge: The MIT Press, 2009.
- Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003.

ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Hatice TÜREL	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Makale ve Bildiriler	
1. Türel, Hatice. “Doğu Roma İmparatorluğunda Manastır – Devlet İlişkileri.” <i>ASEAD 14. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi: Tam Metin Kitabı</i> , Ankara: Akademik Sosyal Araştırmalar Derneği (ASEAD), 2024	