

---

## Bultmann: Kritik Bir Teolojiye Doğru [\*] Herakleitos'tan Heidegger'e Hermeneutik Fenomenoloji veya Bultmann Teolojisinin Temelleri [\*\*]

---

### *Bultmann: Towards a Critical Theology*

GARETH JONES

Çeviren / Translated by

SELİM ÇÖREKÇİ 

*Hacettepe University*

Received: 15.08.2020 | Accepted: 25.03.2021

**Abstract:** Heidegger is concerned, in his writings on early Greek thinking, with the gradual deterioration of the understanding of aletheia in terms of logos, language, towards its understanding in terms of glossa, discourse or objectifying speech. This, for Heidegger, is a movement away from understanding, towards misunderstanding. It is this development that is at the heart of Bultmann's interpretation of the 'mythology' which came, in his estimation, to surround humanity's eschatological expectation. In other words, 'language' and 'discourse' in Heidegger's writings mean the same as 'language' and 'myth' in Bultmann's writings. When Heidegger moves beyond his transcendental analysis of Dasein in Being and Time, and begins to speak of the event (Ereignis) of the ontological difference, he has a masive and lasting influence upon Bultmann's understanding of the event (Ereignis) of God's eschatological action in Jesus Christ, as the decisive moment of ontological importance for the individual.

**Keywords:** Revelation, aletheia, Bultmann, Heidegger, Heraclitus, hermeneutics.



## Giriş

Rudolf Bultmann (1884-1976), genellikle yirminci yüzyılın en büyük Yeni Ahid (İncil) müfessiri veya yorumcusu olarak kabul edilmektedir. Bu görüşün neden böylesine genel geçer bir kanaât haline geldiği, Bultmann'ın bu sahada telif etmiş olduğu eserlerin mahiyetine ve sayısına baktığımızda daha iyi anlaşılacaktır: İlk defa 1921'te basılan *İsevi Sinoptik [Hz. İsa'nın hayatının anlatılması odaklı üç İncil'in-Matta, Markos ve Luka'nın, tefsir ve incelenmesine dair] Geleneginin Tarihi (Die Geschichte der Synoptischen Tradition-The History of the Synoptic Tradition)*, 1941'de çıkan *Yubanna İncili (Das Evangelium des Johannes-The Gospel of John)* ve ilk defa 1953'te yayınlanan *Yeni Ahid Teolojisi (Theologie des Neuen Testaments-The Theology of the New Testament)*. Bunlar, 1921'den ölümüne kadar geçen elli beş yıl içerisinde bütün bir Alman Yeni Ahid çalışmaları alanına hükmetmiş olan bir ismin ana akademik çalışmalarından sadece birkaçıdır.

Ancak, Bultmann bundan başka bir de, Yeni Ahid ve vahyin hakikatinin “varoluşçu” denilen tevilini ilk ortaya koyan kişi olarak da kabul edilmektedir ve bu bakış açısıyla, Yeni Ahid'in vahyi mesajı, ferdin içinde bulunduğu tarihi şartların karmaşıklığı ve güçlüğü çerçevesinde bir algılanmaya indirgenmekte ve bu durum da daha çok antropolojik ve psikolojik bir terminoloji ile ifadesini bulmaktadır. Bu tevil tarzı, öylesine bir genel bir geçerlilik kazanmış ve bazen de varoluşçuluk öylesine seküler bir disiplin olarak algılanmıştır ki; bazı yorumcular bu sebeple, Bultmann'ın metodolojik açıdan Hıristiyanlık itikadına ne kadar sadık bir ortodoksi ile bağlı kalabildiğini dahi sorgulamışlardır. Bu çerçevede, Bultmann'ın “Yeni Ahit ve Mitoloji”(1948) isimli makalesinin yayınlanmasından sonra başlayan “mitolojiden arındırma” (“Entmythologisierung”) mevzuundaki tartışmalar, tüm bir İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Bultmann düşüncesinin müspet bir kabul görmesinin ve gerektiği gibi anlaşılabilmesinin önüne oldukça önemli bir engel olarak çıkmıştır.

Hiç şüphesiz kabul edilmesi gereken bir gerçektir ki, kendisi hakkında böyle bir tartışma atmosferinin oluşmasında, hiç de azımsanmayacak ölçüde, bizzat Bultmann'ın kendi konumunu netleştirmeyi reddetmesinin ve kendisinin ortaya attığı mitolojiden arındırma programından ne kastettiğini bir defalığına ve tüm sonrası için tam anlamıyla ve en kesin çerçevesiyle tahlil etmekten uzak kalmasının da rolü büyük olmuştur.



Bunun yanında, çağdaş teoloji dünyasında Bultmann'ın çalışmalarının yeterince anlaşıldığını ve layık olduğu şekilde bir yoruma tabi tutulabildiğini söylemek de son derece zordur; ayrıca, Bultmann'ın eserlerinin, Heidegger'in hermeneutik fenomenolojisini esas alan derin felsefi köklerini teşhiste ve yine bu eserlerin sahip olduğu sağlam teorik çerçevenin ötesinde anlamlı bir gelişmeye yol açabilecek katkılar ortaya koyabilmede içine düşülen yetersizlik hali ve bu zeminde yer alan birçok başka yanlış değerlendirmeler de, daha çok, Bultmann'ı, bir varoluşçu antropolog, yani, bir anlamda Martin Heidegger'in dini konularda katipliğini yapmaktan başka bir özelliği olmayan bir isim olarak gören bir anlayış biçiminin ürünü olmuştur.

Bir anlamda bu yanlış anlaşılma meselesi, Bultmann'ın 1976'da ölmesinden bu yana her geçen gün daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır: Durumun ne kadar vahim olduğunu Eberhard Jüngel'e ait ve Bultmann teolojisinin en doğru yorumunu ve açıklamasını sunma iddiasıyla kaleme alınmış *Glauben und Verstehen (İman ve Anlama)* (1985) adlı çalışmaya bakarak anlamak mümkündür. Bu eser birçok bakımlardan etkileyici olsa dahi, Jüngel'in değerlendirmesiyle Bultmann'ın özgünlüğü sadece Karl Barth'ın en mühim takipçilerinden biri olmakla sınırlı kalmaktadır ki, böyle bir bakışın sonuçlarını tahmin etmek hiç de zor değildir: Jüngel'in bakış açısıyla öyle bir portre ortaya çıkmaktadır ki, Bultmann bir varoluşçudur ve sadece 1960'lı yıllarda son bulmuş bir dönemin düşünme biçimini yansıtan bir isimdir. Bultmann artık neredeyse unutulma tehlikesi ile karşı karşıyadır, kendisinin bir çağdaşı ve bir eleştirmeni olan Karl Barth'ın inşa ettiği Bultmann heykeli etrafında çeşitli yorumlara girişme çabaları da sadece birtakım gölgeler arasında kaybolan belirsiz bir anlama çabasından ibaret kalmaktadır. Ancak, modern teoloji adına çok vahim neticeler doğurabilecek bu tür yanlış anlamalar karşısında, merhum Karl Rahner gibi büyük bir isim çok yerinde olarak şu gerçekleri dile getirmiştir:

“Hem Ortodoks Protestan teolojisinde ve hem de Katolik teolojisinde, Barth'ın Protestan teolojisinin eski liberal okuluna dayandırdığı ekolüne karşı çok çabuk bir cephe alma anlayışı hakimdir. Barth'ın dediklerinin büyük bölümü doğru olsa ve başardıklarının çoğu yarın daha da iyi anlaşılacak olsa bile; görülmesi gereken gerçek şudur ki, Bultmann, bir bütün olarak Avrupa Protestan teolojisinde Barth'a karşı hakikaten tam



bir üstünlük kazanmış ve zaferini ilan etmiş bulunmaktadır. (Rahner, 1968, s.16)”

Bununla beraber, burada şunu da belirtmeliyiz ki, Rahner'in bu hükmünün üzerinden yirmi yıldan fazla bir zaman geçmiştir ve kendisinin aynı hükmü bugün için de aynı şekilde dile getirebileceğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Rahner bugün yine aynı hükmü dile getirmiş olsa bile; gerçek şudur ki, tarihin tekerleği dönmeye devam etmiştir ve geçen zaman içinde Bultmann'ın teolojisi gerçek temsilcilerine kavuşmaktan oldukça uzak bir halde kalmıştır. Her şeye rağmen, işte bunun için, Rahner'in yukarıda dile getirdiği bakış açısı çerçevesinde yeniden farklı bir düşünme girişiminde bulunulması gerekmektedir ve her şeyiyle kendisine sahip çıkmış olmasına karşılık; Bultmann'ın günümüz için taşıdığı hayati önemi yeterince idrâk etmekten uzak kalmış bir teoloji dünyası adına muhakkak bu yolda ilerlenmesine ihtiyaç vardır.

Bu çalışma hem sözü edilen bu hususlara bir vuzuh kazandırma ve hem de Bultmann'ın iman ve tefekkür dünyasının tam kapsayıcı ve derinlemesine anlaşılabilir bir incelemesini sunma gayesini gütmektedir: Vahyi kerymatik (beyanî) teoloji olarak bilindiği şekliyle Bultmann düşüncesinin ifade ediliş biçimi, bu düşüncenin dayandığı felsefi bakışın hermeneutik fenomenolojiyi esas alan temelleri ve Bultmann teolojisinin çağdaş düşünce tarafından algılanış şekli ve bizzat bu teolojinin çağdaş düşünce adına tazammun ettikleri. Bütün bu hususlara bir açıklık kazandırma uğraşısının başarı kazanması için, Bultmann'ın çalışmaları hakkında bugün genel geçer görünen önyargıların birçoğu değişmeli ve bunlar, çoğu zaman da sorgulanarak tamamen aşılmalıdır. Bu yüzden, meselâ, Bultmann'ın varoluşçu bir teolog olduğu görüşünün -ki, eğer “varoluşçuluk” yalnızca bir psikoloji biçimi olarak algılanıyorsa- yanlış olduğu tekrar be tekrar dile getirilecek ve bunun kesinlikle reddedilmesi gereken hatalı bir yaklaşım olduğu üzerinde önemle durulacaktır; bunun yanında, Bultmann'a göre, bizzat Beyan (*Ereignis*) olarak Hz. İsa'nın risaleti ile bildirilen Vahye tam bir iman ve teslimiyete dayanan Hıristiyanlık itikadının fenomenolojik temellerinin daha tutarlı ve muhkem bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilecek bir yol üzerinde ilerlemeye engel olan unsurlar ortadan kaldırılmaya çalışılacaktır. Ancak, aynı zamanda, bir Yeni Ahit müfessiri olarak Bultmann'ın ulaştığı sonuçların, bir şekilde onun “doğru yolda” olmayan mito-



lojiden arındırma gayretlerinden ayrı tutulabilecek neticeler olduğu görüşü de sorgulamaya tabi tutulacaktır. Tıpkı Barth'ın 1919'da kaleme aldığı *Romalılar Üzerine Yorum* (Barth, 1963) adlı çalışmasının, onun kendi konumunu ortaya koyan en temel eseri olarak kabul edilmesine benzer şekilde; Bultmann için de, diğer tüm yayınlarının yanında, *Dördüncü İncil* üzerine yazdığı tefsir ve geliştirdiği görüşlerin kendisinin en mühim teolojik ve felsefi manifestosunu teşkil ettiği ortaya konulacaktır.

Netice itibarıyla, bu çalışmamız büyük ölçüde Bultmann düşüncesini *pedagojik* gaye ve çerçevesi içinde incelemiş olacaktır; yani teoloji bir eğitim olarak ele alınmış olacaktır. Böyle bir yaklaşım açısı benimsememizin sebebi oldukça açıktır; Bultmann teolojisinin içinde geliştiği Alman Protestanlığı'nın bir bütün olarak mahiyetinin: *Glaubenslehre*, yani imanın öğretilmesi olduğunu görürüz ki, bu bakış açısı, temel ifadesini daha Schleiermacher'de bulmuş ve tüm bir modern dönem için de geçerliliğini aynen devam ettirmiştir. (s. 1-3)

### Fenomenoloji Yoluyla İmana Ulaşmak

İnsanın hakikatini yeterince anlayabilmenin, Allah'a hakkıyla iman edebilme yolunda nasıl zorunlu bir ilk safhayı teşkil ettiğini buraya kadar görmüş bulunuyoruz; işte bu sebeple, bu bölümde Allah'a imanın mahiyeti üzerinde durulacaktır. Ayrıca, yine 2. Bölümde, Bultmann'a göre, Allah'a iman meselesinin ispatının fenomenolojik olarak yapılması gerektiğine dair olan inancımı yeterince ortaya koyan ipuçlarına yer verildiğini söylemek mümkündür. Gerçekten birçok noktalarda bu husus dile getirilmiştir. Bununla birlikte, 'fenomenoloji' tam olarak nedir? ve Bultmann'ın bir 'egzistansiyalist' olmaktan çok bir 'fenomenolog' olduğunu söylemek ne kadar doğrudur? Bu ikinci soru, 2. Bölümde belirli bir ölçüde cevaplandırılmaya çalışıldı. Buraya kadar, varoluşçuluğun köklü psikolojik mahiyeti sebebiyle, Bultmann'ın teolojisinin varoluşçu bir teoloji olarak görülmesinin doğru olmayacağını yeterince dile getirmiş olsam da, -ki, Bultmann'a göre varoluşçuluktan şiddetle kaçınmak gereklidir-; okuyucunun zihnindeki sorulara cevap olacak tarzda Bultmann'ın nasıl emsâlsiz bir fenomenolog olduğunu açık bir şekilde ortaya koyarak gösterebilmiş değilim. Bu yüzden önümüzde cevap bekleyen şu sorular bulunmaktadır: 'Niçin fenomenoloji ve nasıl fenomenoloji?'



Kısaca ifade edecek olursak, benimsediğimiz görüş şudur ki, Bultmann'ın, en eski ve orijinal Hıristiyanlıktaki şekliyle mevcudatın hakikatinin idrâk ediliş biçimini, açıkça aşkın ve ontolojik bir mahiyette varlık ve zaman içinde hayat bulan bir anlayış biçimi olarak görmesi fenomenolojik bir bakış açısidir. 2. Bölümde bu husus üzerinde durduk. Ayrıca şunu da söylemek isterim ki, bu mevzuda Bultmann, en az Heidegger'den etkilendiği kadar Kierkegaard'dan da etkilenmiştir ve geriye dönülüp bakılırsa, yukarıda ele almış olduğumuz tarzda Bultmann'ın görüşlerinin sadece Kierkegaard'ın fenomenolojisi bağlamında ele alınması da rahatlıkla mümkündür. (Yukarıdaki bölüme bakınız.)

Ne var ki, asıl üzerinde durulması gereken bakış açısı bu değildir. Hatta, Bultmann'ın Hıristiyanlık Dininin Hakikati'ne imanda esas aldığı ontolojik düşünme biçiminin fenomenolojik bir mahiyet arz etmesi de, Heidegger'in onun üzerinde bıraktığı derin etkinin gerçek göstergesi değildir. Tam tersine, yukarıda da ifade edilmiş olduğu şekliyle, bu söz konusu temel etki, Heidegger'den yola çıkan Bultmann'ın Allah'ın varlığına iman mevzuunda çok köklü ve farklı bir ispat metodu geliştirmiş olmasında tezahür etmektedir. Bu noktada benim görüşüm şudur ki, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'daki aşkıncı *Dasein* analizinin ötesine geçtiğinde ve Beyanın (*Ereignis*)<sup>1</sup> ontolojik farklılığı üzerine konuşmaya başladığında;

<sup>1</sup> Bizim, teolojik kontextte “Beyan” olarak tercüme etmeyi muvafık veya uygun bulduğumuz, “Ereignis” kavramının, Heidegger düşüncesi içinde çevrilmesi en zor olan kavramların başında geldiği kabul edilir. Kavramsal açıklamalı bir *Heidegger Sözlüğü* (*A Heidegger Dictionary*) hazırlayan büyük düşünür Michael Inwood, bizim, “Beyan” tercümemize yakın duran şöyle bir tanımlamada bulunur: “... *das Ereignis* often refers to the supreme event that constitutes the *Anfang*, 'beginning', the essencing of being, the initial revelation of being that first enables us to identify beings.” (s. 56) Inwood, *Varlık ve Zaman* öncesi ve sonrasında Heidegger'in bu kavramı hangi anlamlarda kullandığı üzerine oldukça uzunca ve ama son derece derinlikli açıklamalarda bulunmaktadır. Biz bu izahlardan sadece çok kısa bir kısmını burada zikretmenin bir ölçüde de olsa açıklayıcı olabileceğini düşünüyoruz:

“After BT *Ereignis* becomes important again and jostles with *Geschehen* for Heidegger's favour. Both are contrasted with *Vorgang* and *Vorkommnis*. Sometimes they amount to *Begebenheit*, as a historical event (XXXI, 196, 231). But later they are distinguished from it: *Begebenheiten* are visible, dramatic, but superficial public events, while *Geschehen* and *Ereignis* may be inconspicuous, but are profoundly important (LXV, 28). Nihilism is not just one historical *Begebenheit* among others, but a long, drawn-out *Ereignis* in which the truth about beings as a whole slowly changes and advances towards an end determined by nihilism (Nil, 33/niv, 4f.). [On]ly the greatest *Geschehen*, the profoundest *Ereignis*, can still save us from lostness in the bustle of mere *Begebenheiten* and machinations. Something must happen [sich ereignen] to open up being for us and put us back in it...’ (LXV, 57, Cf. 97, 256). *Geschehen* is often interchangeable with *Ereignis*. But *Geschehen* is verbal and, ha-



Bultmann'ın, beyanı, Allah'ın, Hz. İsa ile bildirdiği eskatolojik (ahirete yönelik) kurtuluş fiili olarak anlaması üzerinde çok büyük ve derin bir tesir bırakmıştır, ki ferd, ancak hayati bir ontolojik ehemmiyet arz eden bu anlayış sayesinde Hz. İsa'ya yönelen bir tutumda karar kılabilir. Bu sebeple açıkçası, eğer bu yaklaşım doğru ise, Bultmann'ın kurtuluş eskatolojisi zorunlu olarak fenomenolojik bir mahiyete sahiptir ve zaten, Heidegger'i göz önüne aldığımızda bütün bir ontolojik düşünmenin açıkça

ving no plural, cannot refer to distinct events. 'Metaphysics is the basic happening [Grundgeschehen] in Dasein', but it is not a distinct event in Dasein's career: 'It is Dasein itself (WM, 120/109). 'What happens [geschieht] is the history of being' (NII, 388/niv, 243), but the 'history of being knows rare Ereignisse at long intervals which are for it only moments', events such as 'the assignment of truth to being, the collapse of truth, the consolidation of its unessence (correctness)', etc. (LXV, 227f.). Another such event is the 'commencement [Beginn] of metaphysics' and the distinction between What- and That-being (NII, 401f./ep, 2f.). But *das Ereignis* often refers to the supreme event that constitutes the *Anfang*, 'beginning', the essencing of being, the initial revelation of being that first enables us to identify beings. Here Heidegger exploits to the full its supposed kinship with *eigen*, etc: 'it is no longer a matter of dealing "with" something and displaying it as an object, but of being handed over [übereignet] to the Er-eignis, which amounts to a change of man's essence from "rational animal" [...] to Da-sein' (LXV, 3). Being appropriates man and makes him *Da-sein*, the site of being's revelation: 'Being as Er-eignis. The Ereignung makes man the property [Eigentum, lit. 'ownership'] of being. [...] property is belongingness to the Er-eignung and this is being' (LXV, 263; cf. 254, 311). Being as *Ereignis* is not 'becoming', 'life', or 'movement' in Nietzsche's sense. To view being in these terms - which depend on being as beingness - makes it an object. We must not make assertions about it, but 'say it in a saying that belongs to what the saying brings forth and rejects all objectification and falsification into a state (or a "flux") [...]' (LXV, 472)." (pp. 56-57)

#### [System of abbreviations

- 1) **BT**: *Sein und Zeit* (15th ed. Tübingen: Niemeyer, 1979)/*Being and Time*, tr. J. Macquarrie and E. Robinson (Oxford: Blackwell, 1962) (Joan Stambaugh's new translation (Albany: State University of New York Press, 1996) appeared too late for me to make use of it.) (First published in 1927)
- 2) **LXV**: Vol. 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann (1989), manuscripts of 1936-8.
- 3) **XXXI**: Vol. 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen (1982), lectures of 1930.
- 4) **NI, Nil**: *Nietzsche*, vols. I and II (Pfullingen: Neske, 1961)/translated in ni-niv, and **ep** [ep *The End of Philosophy*, tr. J. Stambaugh (Harper & Row: New York, 1973), containing Nil, 399-490, and OM from VA, 71-99]  
**ni** *Nietzsche*, vol. 1: *The Will to Power as Art*, tr. D.F. Krell (London: Routledge & Kegan Paul, 1981)  
**nii** *Nietzsche*, vol. II: *The Eternal Recurrence of the Same*, tr. D.F. Krell (San Francisco: Harper & Row, 1984)  
**niii** *Nietzsche*, vol. III: *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, tr. J. Stambaugh, D.F. Krell, F.A. Capuzzi (San Francisco: Harper & Row, 1987)  
**niv** *Nietzsche*, vol IV: *Nilism*, tr. F.A. Capuzzi (San Francisco: Harper & Row, 1982)
- 5) **WM** 'Was ist Metaphysik?' in *W*, 103-121/'What is Metaphysics?' in Krell, 93-110 (Heidegger's Freiburg inaugural lecture of 1929)]; (Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers Ltd., 1999, UK-USA.)



fenomenolojik olarak temellendirildiğini görüyoruz. Bu bölümün bundan sonrası, bizim Bultmann'ın teolojisini böyle bir bakış açısıyla ele almış olmamızın ne anlama geldiğini daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışacağımız açıklamalara ayrılmıştır.

3. Bölümde bir dizi değişik alt başlıklar yer almaktadır. Birinci olarak, 'Fenomenoloji nedir?' sorusuna verilecek cevabın bir parçasını teşkil edecek tarzda, Heidegger'in ilk Hıristiyanların sahih iman biçimlerini incelediği dönemde inanma kavramına nasıl bir muhteva ile bakmaya başladığı üzerinde duracağız. İkinci olarak, Heidegger'in bu bakış açısını teoloji ile olan irtibatı içinde nasıl değerlendirdiğini, kendisinin Rudolf Bultmann'a ithaf ettiği ve 1928 yılında Marburg'ta verdiği "Fenomenoloji ve Teoloji" isimli dersiyle aynı adı taşıyan makalesinden hareketle inceleyeceğiz. Bu bizi üçüncü bir alt başlığa, *Varlık ve Zaman*'a son bir bakışa götürecektir. Daha sonra, 3. Bölümdeki ana alt başlık olarak 'Hakikat Nedir?' (Yuhanna 18.38) sorusunu ele alacağımız dördüncü kısım yer almaktadır. Son olarak, beşinci ve altıncı alt başlıklarda, Heidegger'in *Zaman ve Varlık* hakkındaki olgunluk dönemine ait düşünme tarzıyla, kendisinin bütün bir kariyeri boyunca geliştirdiği düşünce biçimini *beyan teorisi* ile temellendirdiği ortaya konulmaktadır ki, bu bakış açısı, bir beyan teorisyeni olarak Bultmann'ın kendi çalışmalarına ve Bultmann için mümkün olabilecek bir tarzda Allah'ın varlığının ispat edilmesinin ele alınmasına son derece aydınlatıcı bir ışık tutmuştur. (s. 93-94)

## Hakikat Nedir?

### (a) Aletheia ve Logos

19 Ekim 1924 tarihinde Friedrich Gogarten'e gönderilmiş ve henüz hiçbir yerde yayınlanmamış olan bir mektubunda Bultmann şunları yazar: "Bundan başka, her hafta bir gün öğleden sonra Heidegger'le bir araya gelerek *Aziz Yuhanna İncil'i*'ni okuyoruz. Bu buluşmalarımız sayesinde her şeyi öğreneceğimi ümit ediyorum". (bkz. Barash, 1988, 40. not, s. 190) Bultmann'ın bu sözleri, 'Hakikat Nedir?' sorusunun nasıl bir çerçeve içinde ele alınmış olduğuna açık bir şekilde işaret etmektedir; buradan hareketle daha iyi bilinmesi ve anlaşılması gereken hususlar, Heidegger'in Vahyi temel alan ontolojik farklılığın beyanı anlayışı ile Bultmann'ın, Allah'ın, kendisinden-vahyettiği bir kelime olarak eskatolojik mahiyette





beyan bulan Hz. İsa'nın misyonunu ele alış biçimidir. Bu sebeple, *Aletheia*, yaklaşım açılarının temeline beyanı yerleştiren teorisyenler olarak Bultmann ve Heidegger'e yönelik herhangi bir anlama çabasının ve nihayetinde de Bultmann'ın Allah'a imanı ispatlamasının hakikatini açıklama biçiminin anahtarını bize verir.

Bultmann'ın teolojisinde, Semaya Yükselen Resul'ü sadece İlâhi Mesaj ile bilerek tanımak mümkün olduğundan, bu bölümün bundan sonraki kısımlarında Bultmann'ın bu meseleleri tahlil ve izah eden 'Yeni Ahid ve Mitoloji' isimli risalesi üzerinde yoğunlaşılacaktır. (Bultmann, 1948, ss. 15-53) Bu risaleyi, Martin Heidegger'in en temel bazı eserleri ile olan köklü bağlantısı içinde ele alacağız ki, Heidegger'in bu eserlerinde fenomenolojik mahiyetiyle hakikat problemi, yani *aletheia*, vahye dayalı bir bakış açısıyla en net bir şekilde açıklığa kavuşturulmuştur. Bu eserler şunlardır: *Varlık ve Zaman*'ın 44. Bölümü, 'Dasein, Zahir Oluş ve Hakikat' (Heidegger, 1962a, ss. 256-273), 'Hakikatin Özü Üzerine' (Heidegger, 1976, ss. 171-202), '*aletheia* (Herakleitos'un 16. Fragmanı)' (Heidegger, 1954, ss. 257-282), '*logos* (Herakleitos'un 50. Fragmanı)' (Heidegger, 1954, ss. 207-229), 'Platon'un Hakikat Öğretisi' (Heidegger, 1976, ss. 203-238) ve 'Aristoteles'in Fizik'inde B,1 –Physis Kavramının Özü Üzerine' (Heidegger, 1976, ss. 239-301). Ümidimiz odur ki, bu çalışma, Bultmann'ın Allah'a iman meselesini izah ediş tarzı üzerinde Heidegger'in nasıl orijinal ve büyük bir etkisi olduğunu ve Bultmann teolojisinin kendine has yapısını hem ilk defa ve hem de bütün bundan sonrası için açık bir şekilde ortaya koyacaktır.

'Untersuchungen zum Johannesevangelium A: aletheia' ismini taşıyan bir makalesinde Bultmann şöyle yazar: '*aletheia* "vahyedilmişlik" olarak anlaşıldığı oranda, Grek *aletheia* – kavramının en derin ve nihai manâsı benim kendi temel mevcudiyetimin (*Dasein*) vahyedilmiş olmasıdır... bu varoluş bana vahyi beyanın lisanı ile bildirilmiştir ve kendi varlığımın özünü ancak bu beyan içinde anlayabilmem mümkün olabilir ve bunun başka yolu da yoktur.' (Bultmann, 1967, ss. 152-153). Aşağıda da açıklanacağı üzere, vahyin inzali veya gönderilmesi (*aletheia*) ile lisan (*logos*) arasında böyle köklü bir bağ kurulması Martin Heidegger'in de aynen paylaştığı bir görüştür. Fakat buna ek olarak Heidegger, ilk dönem Grek düşüncesi üzerine yazılarında, *aletheia*'nın, *logos* yani lisan olarak değerlendirilmesiyle tedricen gelişen bir yanlış anlaşılmaya mahkûm edildiğini ve bu anlayış bo-



zukluğunun da sonuçta, *glossa* yani söylem veya objektifleştirici konuşma şeklini aldığı üzerinde önemle durur. Heidegger'e göre bu, gerçek anlamadan uzaklaşarak, yanlış anlamaya doğru bir gidiş demektir. İşte bu olumsuz gelişme, Bultmann'ın 'mitoloji' üzerine getirdiği yorumun tam kalbinde yer almaktadır. Bultmann'a göre mitoloji, insanlığın eskatolojik (dünyanın sonu, yani Kıyamet öncesi döneme ilişkin ve uhrevî) kurtuluş beklentisini bir belirsizlik ve ümitsizliğin kuşatmasına sebep olmaktadır. Bu anlamda denilebilir ki, Heidegger'in yazılarında 'lisan' ve 'söylem' ne anlama geliyorsa, Bultmann'ın yazılarında da, 'lisan' ve 'mit' aynı anlama gelmektedir.

Bu yüzden Heidegger, Grek düşüncesinde ortaya çıkan anlayış bozukluğunu, lisandan söyleme uzanan *tedrici* bir gerilemenin nihai neticesi olarak görür ve bu olumsuz gelişim çizgisinin Herakleitos'tan başlayıp Parmenides ve Platon aracılığıyla Aristoteles'e kadar uzanan bir süreç içinde belirginlik kazandığını ifade eder. Heidegger Herakleitos'un 16. Fragmanı ile işe başlar: 'to me dunon an tis lathoi' – ('How can one conceal oneself before that which never sets?') 'Hiç batmayan güneş gibi Tanrısal Nur karşısında bir kimse gözlerini kapatıp kendini karanlığa nasıl mahkum edebilir?' (Diels, 1951, s. 155).<sup>2</sup> Heidegger'in vahyin inzal edilmesini

<sup>2</sup> Çevirenin Notu: Bizim bu makalenin muhtevası itibarıyla bu şekilde tercüme etmeyi daha uygun veya muvafık ve muhkem bulduğumuz Herakleitos'un bu 16. Fragmanı genellikle ve basitçe şöyle çevrilmektedir: "Kim kaçabilir hiç batmayan." Bu tercüme dilbilim çalışmaları ile tanınmış Samih Rifat'a aittir. Ancak Samih Rifat bu çevirinin Grek felsefesi istilahu/terminolojisi içinde daha doğru ve daha yerinde olarak anlaşılması için, bizce de son derece açıklayıcı şu kısa nota da hemen yer vermektedir: [Bu fragmanda "batmayan"ın ne olduğu hususunda] "Yorumcular hep güneş-Helios- ya da Zeus'tan, evreni her an ve her yerinden gören Tanrısal zekâdan söz edildiğini düşünmüşler. Ama çok da açık değil bu; Herakleitos burada da kapalı bir eğretilenle konuşmayı yeğliyor çoğu kez olduğu gibi" (Bkz. Samih Rifat, *Herakleitos: Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 38-39.)

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Grek felsefesi içinde de, temelde çoğu kez teolojik bir muhteva ile yorumlanan Herakleitos'un 16. Fragmanı hakkında Heidegger, sonraki asırlarda Vahyi manâda Hristiyanlık bakımından da geliştirilen benzer bir yoruma özellikle dikkat çeker. Heidegger'in "Aletheia (Heraclitus, Fragment B 16)" [1943] isimli makalesinde aktardığına göre, Hristiyan ilahiyatının tarihindeki en önemli isimlerden biri olan İskenderiyeli Clement, Herakleitos'un bu fragmanını şöyle yorumlar: "Gözlerimizle algıladığımız ışıktan belki biri için saklanmak mümkündür; ama Herakleitos'un söylediği gibi, ruhsal ışığın nuru huzurunda bu yapmak imkânsızdır." ("Perhaps one can hide from the light perceived by the senses, but it is impossible to do so before spiritual light, as Heraclitus says...") Bu ifadesiyle Clement Heidegger'e göre şu imani hakikati dile getirmektedir: "Ezeli ve ebedi olarak zahir-batın her şeyi gören Allah, kendi huzurunda, en karanlıkta dahi olsa işlenen bir günahı bilecektir." ("Clement is thinking about the ever-present God



who sees everything, even the sin committed in darkness.”) (Martin Heidegger, “Aletheia (Heraclitus, Fragment B 16)”, *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*, Translated by D. Farrell Krell and Frank Capuzzi, Harper, San Francisco, 1984, pp. 104-105) Biz de Heidegger’in bu çerçevede Grek düşüncesinin vahyi veya imani bir hassasiyetle daha teolojik yorumuna bilhassa dikkat çekmesine çok daha uygun olabileceğini düşündüğümüz için, gerek 16. Fragmanın çevirisinde ve gerekse de bu tercümenin bütününde, Hristiyanlığın dini iç referanslarına daha uygun teolojik bir lisan kullanmanın, bu makalenin tefekkür ve dil yapısı bakımından daha doğru olacağından hareket etmeye çalıştık. Bu çerçevede bizce Herakleitos’un 16. Fragmanının alternatif bir çevirisinin de şu olabileceğini burada zikretmenin, Türk okuyucusu nazarında anlaşılabilirlik bakımından faydalı olabileceğini zannediyoruz: “Gayben zuhuru şiddetinden gizli olan huzurunda kendi kendimizi bu masivâdan nasıl mahfuz tutabiliriz?”

Bu mevzuda, belki Heidegger’in Herakleitos ve Parmenides üzerine görüşlerini daha yakından anlama bakımından, daha çok felsefi açıdan yazılmış olsalar da, aslında çok derin mahiyette teolojik açılımlar da sunan iki mükemmel makale örneği olarak, literatürde en ünlü Heidegger uzmanları arasında gösterilen Rihard Capobianco ve Manfred Frings’ten iki makalenin ismini zikretmek yerinde olabilir:

1) Rihard CAPOBIANCO, “Heidegger on Heraclitus: Kosmos/World as Being Itself”, *Epoche*, Vol. 20, Issue 2 (Spring 2016), pp. 465-476. ([https://www.academia.edu/36916494/Heidegger\\_on\\_Heraclitus\\_Kosmos\\_World\\_as\\_Being\\_Itself](https://www.academia.edu/36916494/Heidegger_on_Heraclitus_Kosmos_World_as_Being_Itself))

Capobianco, Herakleitos’un 30. fragmanı yorumlanırken çoğunlukla geliştirilen materyalist bakışın, tüm felsefe tarihinin yanlış anlaşılmasına yol açacak kadar ciddi bir yaklaşım tutarsızlığı olduğunu ve bu yorum tarzının Heidegger perpektifinden kesinlikle böyle olmadığını, benzersiz derinlikte veya daha önce pek rastlanılmayan bir netlikte analiz ederek ortaya koymaktadır:

“Only by virtue of kosmos as die Zier as the Open can all beings—including human beings—be at all. Thus Heidegger concludes his remarks in this section by affirming once more that in no way does fragment 30 say that the primordial "fire" as kosmos as physis unfolds itself "according to" measure; rather, physis is the measure of all, it is "the measure-giving":

The ever-emerging fire directs itself not in the first place "according to" measures, but rather gives the measures in the properly understood sense of metron. The primordial emblazoning-adorning [Zier], kosmos, is the measure-giving; the measure that kosmos gives is it itself as physis. (171)” (p. 473)

2) Manfred FRINGS, “Heraclitus: Heidegger’s 1944 Lecture Held at Freiburg University”, *Journal of the British Society for Phenomenology*, 22: 2, 1991, pp. 65-82.

3) Nietzsche, kendi Nihilizm yorumunu geliştirirken “Varlığı” tamamen reddeder ve her şeyi “Oluş” a bağlar ve bu şekilde kendi felsefe yolunun temellendirmede Herakleitos düşüncesini esas aldığı öne sürer. Heidegger’e göre Nietzsche’nin bu Herakleitos yorumu bir açıdan kökten veya tamamen yanlıştır. Heidegger’in Herakleitos üzerine nasıl bir farklı söylem geliştirdiğine ve bu çerçevede içinde Nietzsche’nin yorumunu nasıl çürüttüğüne dair hakikaten tarihsel, benzersiz ve süper-mükemmel bir expozisyon için şu makale bençe vazgeçilmezdir: Bernard FREYDBERG, “Heidegger’s Heraclitean Comedy”, *Research in Phenomenology*, 37 (2007) 254–268.

Bernard Freydberg, bir açıdan 123. Fragmanı öne çıkararak Heidegger’in, Herakleitos yorumunda Nietzsche’nin ötesine geçmesi hususunda temelde şöyle bir kritik ve can alıcı perspektif geliştiriyor:

“It is not Nietzsche’s historical task, according to Heidegger, to attend to a “mysterious turn” but to be the last thinker to think the Being of beings *before* the turn. In Nietzsche’s “active” or “classical” nihilism, “there is nothing more that could be either concealed or not concealed from the human beings, because the human being itself has become supreme-judge [*Gerichtsberr*] over what appears, and as appearing what ‘is’ and what is not.”



veya hakikatin vahyedilişini ifade eden *aletheia* üzerine incelemesine, Herakleitos'tan, hiçbir anlamda vahye açık bir referansta bulunmayan; ancak bizzat kendisinin de belirttiği gibi, mahfuziyete çok açık bir referansta bulunan böyle bir fragman ile başlamış olması son derece anlamlı ve dikkat çekicidir (bkz. Heidegger, 1954, s. 260). Çünkü, zuhuru şiddetinden gizli olan (yani Mutlak Varlık) karşısında bir mahfuziyet içinde bulunma, bu zuhuru şiddetinden gizli Mutlak Varlık *tarafından* gönderilen vahyi anlayabilmenin zorunlu bir ön şartıdır. Diğer bir deyişle: 'Öz-mahfuziyetin olması, temel özüyle özden vahyedilmiş olanın doğru anlaşılmasının garantisidir.' (Heidegger, 1954, s. 271). Bu cümle ancak Heidegger'in ontolojik farklılığı daima bir süreç biçiminde, yani vahyin-beyanla-bildirilmesi-süreci içinde nazarı itibara aldığı bilinmesiyle anlam kazanır. O yüzden, bu vahyin inzali veya bildirilmesi süreci, bizzat kendi içinde bir mahfuz kalma hususiyetine sahiptir ve ancak bu çerçevede Heidegger'in şunu dile getirmesi mümkün olmuştur: 'Mahfuziyetten kurtulmuş olma, beyanı aydınlığa kavuşmuş olanın temel özelliğidir ve geride yine bir mahfuziyet kalmıştır.' (Heidegger, 1954, s. 259). Heidegger, Herakleitos'un 16. Fragmanda mahfuz kalma-mahfuziyetin beyan bulması sürecinde aydınlığa kavuşmanın asıl mahiyetinin, bir varlığın *physis'i* veya özü olduğunu göz önüne sermeyi hedeflediğine dikkatimizi çekmektedir. Yani, Heidegger'e göre Herakleitos, (Zuhuru Şiddetinden Gizli) *Sein*, yani Mutlak Varlık ile olan taalluk veya münasebeti açısından bir varlığın *physis'i* (özü) üzerinde dururken yanlış bir felsefi-metafizik sorgulamayla bu varlığın nasıl mevcudiyet bulduğunu açıklamaya çalışmaz; bunun tam tersine, bir varlığın özünün, geride her zaman gaybi bir mahfuziyet kalsa da, daima vahyi bir beyan ile mevcudiyet bulduğunu göstermek gayesini güder: Heidegger'in şu esrarlı cümlesini başka türlü netleştiremeyiz: '*Physis* şeylerin özü değildir, fakat (bir inzal edilme sürecinde) şeylerin özü *physis* olarak sözü vaz'eder (meselâ, 16. Fragman)' (Heidegger, 1954, s. 271). Diğer bir

---

Here Heidegger's Nietzsche-interpretation must be placed in the context of the discourse on Heraclitus. Nietzsche's own early treatment of Heraclitus declares that the latter "altogether denies being" and likens this view to Schopenhauer's. While Heidegger expresses his contempt for Schopenhauer on many occasions during the lecture course and surely disagrees with Nietzsche on the interpretation of Heraclitus, Nietzsche does not serve as a foil as do the dialecticians, logicians, metaphysicians, and "everyday people" but, rather, serves as the final thinker of the West who, in denying Being, drives metaphysics to its limit and so allows the *Seinsfrage* to come forth again in its originality." (Freydberg, 2007: 258-259)



deyişle, varoluşun manâsı Zuhuru Şiddetinden Gizli Olan tarafından bize vahyedilir – teolojik çerçevede vahyin kayağının Kâinatın Nuru olduğu kabul edilir. İşte böyle bir çerçevede Heidegger, Pre-Sokratik tefekkürde varlıklar ve Varlık (Zuhuru Şiddetinden Gizli) arasında derin bir ontolojik farklılık şuurunun mevcut bulunmasını öne çıkarır; böyle bir ontolojik farklılık şuuruyla mahfuz kalan vahiy ile idrâk edilen bir varlık, bir ‘şey’ olarak nesneleştirilmez; bunun tam tersine, her bir varlık Zuhuru Şiddetinden Gizli Varlık tarafından vahyedilen vahiy sayesinde anlaşılmaya açık kalır. Bu sebeple, *Aletheia*’nın hakikat olabilmesi için, varlığın ‘özünün’ vahiy ile inzal edilmesi zorunludur. Bunun için hakikatin özü Vahiydir. Hakikat, Zuhuru Şiddetinden Gizli Olan tarafından her şeyin özünün vahyedilmesi demektir. Sadece bu beyanın kabul edilmesiyle, hakkında gerçeği aradığımız varlığın manasını gerektiği gibi idrâk edebilmemiz veya sahih ve muhkem bir itikada sahip olmamız imkân dahiline girebilir.

Heidegger’e göre, gerçeğini aradığımız bir varlığın manâsını hakikaten idrâk edebileceğimiz bir anlayışa ulaşabilmemiz, ancak vahyin inzal edilmesini bir süreç içinde, yani dinamik bir mahiyette kendimize hitap ediyor gibi algıladığımızda mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, insan ancak Zuhuru Şiddetinden Gizli Olanın vahyi sayesinde bir varlık kazanmış olduğunun idrâkine ulaşabilir. (Bu bakış açısı Bultmann’da da vardır: insanın varoluşu ancak vahyin eskatolojik kurtuluş çağrısı ile bir *coram deo* [Allah hakkında risaletin tebliği ile sahih beyanda bulunma] anlayışı içinde temellendirilirse, Allah’ın Resûl’ü ve kelimesi olan Mesih İsa’yı hakkıyla bilmek ve tasdik etmek mümkün olabilir; aşağıdaki açıklamalara bakınız.) Ne zaman ki, bu hakikat anlayışı, yerini, bir varlığın ‘hakikatini’ onun zahiri oluşu ile ilişkilendirerek açıklama anlayışına bırakmıştır; işte Heidegger’e göre o an, hakikati aranan varoluş perdelenmiş, bizzat varlık gerektiği gibi idrâk edilemez olmuş ve insan Varlık karşısında derin bir gaflet içine düşmüştür. Bu şekilde, Heidegger’e göre, *Wahrheit* (Hakikat), ancak bir *Richtigkeit* (Doğruluk) olarak kabul edilmiş olmaktadır. Bu türden bir gafletle Varlık’ı ‘idraktan kopuş ve unutuş’ ise, insanın varoluşunun manâsını yanlış anlama sürecinin başlangıcını teşkil eder.

Bu safhada şunu önemle belirtmeliyiz ki, Heidegger’e göre, *logos*, *aletheia* olarak vahyin beyanını anlayabilmemizin lisanı demektir. (s. 110-113)



**Kaynaklar**

- Barash, J. A. (1988). *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Barth, K. (1963). *Der Römerbrief*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Bultmann, R. (1921). *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, R. (1941). *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bultmann, R. (1948). Neues Testament und Mythologie. *Kerygma and Mythos: Ein Theologisches Gespräch*, band I (Ed. H. W. Bartsch). Hamburg: Herbert Reich, 15-53.
- Bultmann, R. (1953). *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Bultmann, R. (1967). *Exegetica*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Diels, H. (ed.) (1951). *Fragmente der Vorsokratiker*, band I. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Heidegger, M. (1954). *Vom der Wesen der Wahrheit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Wegmarken. *Gesamtausgabe*, band 9. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Jüngel, E. (1985). *Glauben und Verstehen: Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmann*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Rahner, K. (1968). Theology and Anthropology. *The Word in History: The St. Xavier Symposium*. (Ed. T. P. Burke). London: Collins, 1-23.

**ÇEVİRENİN NOTU****1. Muharref Hristiyanlığın Yenilenmesi Üzerine Tercüme Edilen Kitapta Ulaşılan Nihai Hüküm Hakkında Bir Ek Tavzih**

Yukarıdaki tercümenin yapıldığı kitabın yazarı Gareth Jones, temel analizlerini beyan ettikten sonra, eserinin orta kısımlarında, 124. sayfadan itibaren yer alan ve “Sonuç: Allah Hakkında Sorulan Sualin Cevaplandırılması” (“Conclusion: The God Question Answered”) ismini taşıyan mühim bölümde, kendisinin ulaştığı sonuçlar hakkında bazı nihai hükümlerde bulunmaktadır. Biz bu tercümede, kitabın bütünselliğini yansıtacak bir



misâl ortaya koymaya çalıştık. Ancak, farklı bölümlerden tercüme edilen metindeki mevzuların, nihai manada kritik bir tarzda biraz daha vuzuha kavuşabileceği düşüncesiyle, müellifin şu can alıcı cümlelerine de, ek olarak burada kısaca yer vermenin muvafık olabileceği inancındayız: “Hristiyan imanındaki paradoksun esası, Tanrı hakkında (hâşâ) enkarnasyon iddiasıdır, ... arzda yürüyen bir insan olma, bu dünya üzerinde yaşadktan sonra –(Allah tarafından kendi katına yükseltilen)- ‘Kurtarıcı İsa Mesih’e (“Jesus Christ as Saviour”) ait bir niteliktir. Bu yüzden, İsa’nın eskatolojik ve selâmete ulaştırıcı (soteriolojik) vazifesinin ehemmiyeti, böylesine objektif bir hayattan istihraç edilerek asla anlaşılabilir. Hiç şüphesizdir ki, böyle bir anlayış, Hristiyanlıkta tahrif edilmiş bir iman biçiminin skandalıdır veya bu yolda aşılmaz bir imani tereddüt ve şüphe doğurmuştur; yani, bu durumda ortaya çıkan, bir meşrulaştırma gayretiymiş gibi görünen şeytani bir iğvadır (yanıltma) ki, bu da zaten, en azından Allah ve insan arasındaki taalluki hüduşun, bilimsel araştırma metodlarındaki gibi açıklanabilir olduğunu iddia etmek kadar saçmadır. Bultmann’ın kanaati odur ki, Hristiyanlık, Nasıralı İsa’nın (Vahyen beyan edilen) kıssasının lisanında, şimdiye kadar hiç olmadığı biçimde kendisini yeni baştan keşfetmek mecburiyetindedir.” (Gareth Jones, *Bultmann: Towards a Critical Theology (Bultmann: Eleştirel Bir Teolojiye Doğru)*, Polity Press, Cambridge, UK, 1991, s. 124.)

## 2. Tercümede Benimsenen Terminoloji/İstılahla İlgili Kısa Bir Açıklama

Bu tercümede esas almaya çalıştığımız terminoloji veya ıstılahla alakalı olarak kısa bir ilk notu şöylece zikretmek isteriz:

Son yıllarda Dünyaca tanınan Jussi BACKMAN ve Philip TONNER isimli iki filozof, bizce, Heidegger ile İslam Teolojisi ve Felsefesi arasında muhtemel ve belki de en temel bazı irtibat noktalarını gün yüzüne çıkarmaya yönelik çok kıymetli ve kritik iki kitap kalem almışlardır:

a) Philip TONNER, (2010) *Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being* (“Heidegger, Metafizik ve Varlığın Tek Anlamlılığı [=Ehadiyet, Vahdaniyet ya da Ferdiyet]”), Continuum, London, New York.

b) Jussi BACKMAN, (2015) *Complicated Presence: Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being* (“Mevcudiyet Muamması: Heidegger ve Postmetafizikte Varlığın Birliği” (Tevhid-Vahdet), SUNY Series in Con-



temporary Continental Philosophy.

Bu her iki kitapta da, Heidegger felsefesine, aslında İslâm'a özünden yakın olan bir "Varlığın Birliği", Tevhid veya Vahdet anlayışının temel oluşturduğu yolunda, günümüz felsefe dünyasında çok büyük yankılar uyandıran ve son derece güçlü tesirler meydana getiren bir takım çok can alıcı tezler öne sürülmektedir.

Çok kısaca ve en genel açıdan ifade edilecek olursa, Hem Tonner (2010) ve hem Backman (2015)de dile getirilen temel yaklaşım, 2500 yıllık tarihe sahip tüm bir Batı felsefesinin ve teolojisinin, hem genel bir perspektif açısından ve hem de bilhassa Heidegger tefekkürü bağlamında, ancak "Birlik" ("Tevhid", "Vahdet") ("Unity", "Univocity") perspektifinden okunursa doğru anlaşılabilceği yönündedir. Bu konulardaki temel bazı tespitlerinin anlaşılması yolunda Philip Tonner'in şu iki makalesi, hem derinlikli ve hem de kolay ve anlaşılır bir çerçeve sunmaları bakımından bilhassa kayda değerdir: A) "Duns Scotus' Concept of the Univocity of Being: Another Look", *Pli* 18 (2007), 129-146. B) "*Haecceitas* and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus", *Kritike*, Volume Two Number Two (December 2008), 146-154. Antik Grekler'den Hegel'e ve oradan da günümüzün postfelsefe, postmodernizm veya postyapısalcılık tartışmalarına varacak kadar kapsamlı bir çerçevede, hem Tonner ve hem de Backman'ın çok derinlikli ve kapsamlı teolojik ve felsefi analizlerle bu hususları beyan etmektedirler, burada sadece, bizce kendilerinin bu mevzular hakkındaki temel bakışına misâl teşkil edebilecek bir kritik cümleyi müellif Backman'dan zikretmekle yetinmek istiyoruz:

"Bir açıdan İslâmi Aristotelesçi gelenek de dâhil, bütün Batı felsefe geleneği birlik ile ilgilidir.

Birlik Hegel'de modern felsefeyi antik kaynaklarına bağlayan "içerik" ve "sonuç"tur. Yunan felsefesinin kökenlerinde, tam olarak da *mythos*'tan *logos*'a şu meşhur geçişte tüm varlığı, tüm gerçekliği, ortak bir payda veya aynı kılınmış bakış açıları bağlamında tek *Bir* olarak kavramaya yönelik yeni bir girişim buluyoruz. ..."

("In an important sense, the entire Western philosophical tradition—the tradition of Islamic Aristotelianism included—has been about unity.





Unity, Hegel maintains, is the “content” and the “result” that connects modern philosophy to its ancient beginnings. At the origins of Greek philosophy, in the famous turn from *mythos* to *logos*, we discover a new attempt to consider all beings, all of reality, as *one*, in terms of a common denominator or a unifying point of reference. ...”-p. 480)

(Jussi Backman, “THE ONE IS NOT - ON THE FATE OF UNITY IN POST-METAPHYSICAL PHILOSOPHY”, *JCRT* 17.3 (2018), pp. 480-485)

[A Turkish translation of a version of this essay has been published as “Bir, bir şey değildir: post-metafizik düşüncede birlik ve çokluğun akıbeti,” trans. Mustafa Yalçınkaya, *Sabah Ülkesi: Üç aylık kültür-sanat ve felsefe dergisi*, no. 51, Nisan 2017, 16-19. Available online at <http://www.sabahulkesi.com/sayi.php?no=51>, retrieved 27 April 2017.]

Tonner ve Backman’ın kitaplarının yayınlanmasından önce, yani günümüzden neredeyse yirmi yıldan fazla bir süre önce ulaştığımız ve daha sonra da yine yaklaşık on yıl kadar önce Gareth JONES’tan yaptığımız bu mevcut tercüme ile ortaya koymaya çalıştığımız üzere, biz de, bir ölçüde Heidegger’in teoloji üzerine çok derinlikli ve kapsamlı olarak geliştirdiği analizlerden yola çıkarak, benzer bir yaklaşım çizgisine bir şekilde belli belirsiz işaret etmeye çalışıyorduk. Çünkü, Heidegger’in bütün bir hayatını adadığı tezekkür ve tefekkür yolunun esasında, Batı adına şöyle bir çok emsalsiz teolojik perspektif yer almaktadır: Heidegger’e göre, Grek felsefesinde (Platon –Aristoteles), ilk hareket ettirici varlık tarzındaki bir yanlış telakki ile Uluhiyet (theon) mevzuunda içine düşülen derin tutarsızlık ve ayrıca maddenin (ousia) ezeliğine hükmetme gibi hususlarda tam bir inhirafa sürüklenmiştir. Bu tarihi dejenerasyonun tedavisi ise, Batı düşüncesi içinde ancak Orta Çağlar boyunca Musevilik-Hristiyanlık-Ve İslam’ın, bir şekilde beraber bir çaba ile Grek felsefesine, Vahyi veya Nebvi bir perspektiften yeniden istikamet kazandırması sayesinde mümkün olmuştur. Bu tespiti Heidegger’in nasıl yaptığına dair, kendisinin farklı bağlamlardaki yorumları, analizleri ve ifadeleri son derece açık ve muhkemdir. Sadece bir örnek verelim: (“... Such a representation of Aristotelian philosophy is *completely un-Greek* and arose only later, in the time of the Middle Ages, through Arabic-Jewish and Christian philosophy.” (HEIDEGGER, Martin. (2010) *Being and Truth*, Translated by Gregory Fried



and Richard Polt, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, p.48, [Published in German as Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933–34), 2001 German edition by Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main])

Her ne kadar Heidegger düşüncesine karşı olumsuz bir değerlendirme içinde olsa da, Dr. Nami Başer, İslam ve Batı etkileşimine Heidegger-yen perspektiften bir bakış adına felsefe-teoloji tarihi ve sistematığı bakımından hakikaten kayda değer şu mühim tespitleri dile getirmektedir:

“...Heidegger’de biraz Hristiyanlık varsa, biraz da Yahudilik, yani başka bir tek Tanrıci din vardır. ...Şimdi ilginç bir noktaya gelelim, ortaçağda Gazâlî’nin *Tebâfütü’l-Felâsife* adlı kitabı Latinceye *Felsefenin Destruk-siyonu* olarak tercüme edilmiştir. Çünkü Arapça’dan tercüme ediliyordu. Heidegger’in ilk kitabı, *Duns Scotus’un Kategorilerinin Anlamı*’dır. Duns Scotus ortaçağ filozofudur ve İslam dünyasında Gazâlî, Batı dünyasında da Duns Scotus akılcılığa karşıdır. Felsefecilerin *tebâfüt* kelimesi Arapça’da bazen olumlu, bazen olumsuz olabiliyor ve bu kelime Yunan felsefesinin gelen logosçuluğun aldatıcı olduğunu söyler. Çünkü İbni Sinâ ve Fârâbi bunu kabul ediyorlar, ayrıca Duns Scotus da benzeri bir şey söylemektedir. Onlar ek olarak, ... [Takdir] [ve] irade kavramlarını da getirmişlerdir. [Takdir] [ve] irade kavramları eski Yunan’da, yaratıcılık olmadığı için yoktur. Heidegger der ki, Ortaçağda da Aristoteles’te de tek Tanrıcilık aranmıştır. ...” (Başer, 2012: 410-411) (BAŞER, Nami. (2012) “Derrida: Husserl Fenomenolojisiyle Heidegger Ontolojisinden Farklılık”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, Yayına Hazırlayan: Erdal Yıldız, Küre Yayınları, İstanbul.)

Bilindiği üzere, Heidegger, Doçentlik Tezi’ni (Habilitationsschrift) Batı düşünce tarihi için çok mühim ve kritik bir Ortaçağ İlahiyatçısı olan Duns Scotus üzerine yazmıştır: “Duns Scotus’ta Kategoriler Teorisi ve Anlam” (1915). Duns Scotus da, bilhassa Aristoteles ve İbn Rüşd’e karşı, daha çok İbn Sina’nın Birlik, Varlık ve Lisan Felsefesi görüşlerini esas alarak tüm bir Batı Teolojisinde, “Birlik-Ehadiyet-Tevhid-Vahdet-Vahdaniyet” anlamlarına gelebilecek şekilde geniş bir ıstlahi bir anlam alanı oluşturan, “Univocity” terimi altında ifade edilen Tevhidi yaklaşımı geliştirmesiyle meşhurdur. Duns Scotus’un, İslam düşüncesinden veya İbn Sinâ’dan derinden etkilenmesinin daha derinlikli çerçevesi için bakınız:



Engin Erdem, “13. Yüzyılda İbn Sînâcı Bir Hıristiyan Filozof: John Duns Scotus”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Editörler: Doç. Dr. Murat Demirkol ve Ar. Gör. M. Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, Ankara, ss. 507-520. <https://aybu.edu.tr/insanvetoplum/felsefe/contents/files/97113.YuzyildaFelsefeSempozyumu.pdf>

Duns Scotus üzerine Doçentlik Tezi’ni, 1915’te bitiren Heidegger, 1916 yılında, kitap olarak yayınlanması sürecinde bu çalışmasına bir “Sonuç” bölümü daha ekler. Bu Sonuç bölümünün en başında Heidegger, ünlü Alman Romantiklerinden Novalis’in meşhur bir fragmanına epigraf olarak yer verir. Bu epigraf şöyledir:

“Her yerde Mutlak Olanı arıyoruz, ancak her zaman, sadece nesnelere ile karşılaşırız”-Novalis

[“We search everywhere for the Unconditional (das Unbedingte) and always find only things. (Dinge)” –Novalis, Fragments, Vol. II, (Minor) p. 111] (Translated by Horold J. Robbins)

Yazdığı fragmanlarında ve hikâyelerinde İslâmi temalara çok yoğun olarak yer verdiğini bildiğimiz Novalis, diğer bir önde gelen Romantik isim olan Schlegel ile çok yakın arkadaştır. 20 Ekim 1798’de Schlegel, Novalis’e yazdığı mektubunda şöyle bir cümleye yer verir: “Benim edebi projemin amacı, yeni bir İncil yazmaktır ve Muhammed ve Luther’in izinden giderek onları izlemektir.” (“The aim of my literary project is to write a new Bible and to follow in the footsteps of Mohammed and Luther.”-Schelegel. Zikreden: Jeffrey Einboden, *Islam and Romanticism: Muslim Currents from Goethe to Emerson*, Oneworld Publications, London, 2014, p. 83.)

Söze Novalis ile başlayan Heidegger’in, “Duns Scotus’ta Kategoriler Teorisi ve Anlam” isimli çalışmasına 1916 yılında basım safhasında eklediği sonuç bölümünün son paragrafı ise, yine İslâm’a yakınlığı ile maruf ve meşhur filozof olan Hegel üzerine çok tarihi veya çarpıcı tespitler ihtiva etmektedir. Heidegger, düşüncesinin olgunluk yıllarında, Hegel hakkında, mealen, “Batı’da Felsefe Tarihini bütünlük içinde elen alan gelmiş geçmiş en büyük ilk ve tek mütefekkir ve filozoftur” diyecek kadar, onu başka hiçbir düşünür için ifade etmediği zirve bir övgü ve takdir ile neredeyse



göklere çıkaracaktır. Nispeten gençlik düşüncesinin ifadesi olarak yazılan bu zikredilen Sonuç bölümünün son cümlelerinde aynı övgü ve takdirin kökenlerini çok açıkça görmekteyiz. Heidegger şöyle der:

“Yaşamdan tecrit edilmiş, usallaştırılmış bir felsefe iktidarsızdır. Usdışlaştırılmış bir tecrübe olarak mistisizm ise hedefsizdir. Canlı tinin, etkin sevginin, Tanrıyla bütünleşmenin hedefi olarak felsefe önemli bir ödevle karşı karşıyadır: Hegel. Onun derinlik, deneyim, kavram ve tarihsel dünya görüşü açısından muazzam felsefi sistemiyle boy ölçüşmektir bundan sonraki felsefenin görevi.”

(Martin Heidegger, (1916-[1972]), Tercüme: Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı 40, İstanbul, 2004, s. 62.)

1927’de yayınlanan *Varlık ve Zaman*’dan sonra, Heidegger’in kendi sistematik ve tarihsel analizlerinin en sağlam ve derinlikli ifadesini bulan çalışması olarak *Metafizığe Giriş* [ilk yazılışı: 1935; nihai yayınlanışı: 1953] kitabının daha ilk sayfalarında, Heidegger, Grek Felsefesinin özünü yorumlarken, standart yaklaşımların dışında, Herakleitos ve Parmenides’in aslında temel olarak aynı şeyi savunduklarını öne sürer. Böyle bir bakış açısından, Aristoteles’in yeni bir ışık altında ele alınması gerektiğini savunan ve oradan da Duns Scotus aracılığıyla Hegel’e ulaşan bütünsel bir çerçeve çizmeye çalışan Heidegger, bilhassa Hegel’e derin bir saygı ve hayranlık duymaktadır. Kaan Ökten, Heidegger’in bu mevzulardaki temel yaklaşımını şöyle özetlemektedir:

“Dilin (lisanın) ayrıntılı ve kendine özgü bir yorumunu sunan Heidegger, bu bağlamda Herakleitos’un 50 nolu fragmanındaki *logos* [Lisan, Beyan veya Vahiy] kavramından hareket etmektedir: “Beni değil anlamı/sözü (*logos*) işittiyse, şunu söylemek bilgecedir: her şey Bir’dir”. Herakleitos’un bu fragmanda dile getirdiği tüm sözcükleri tartışmaya ve üzerinde durmaya layık bulan Heidegger, bu sözcük ve kavramların o zamanki anlamlarıyla günümüzde çağrıştırdıkları arasında çok önemli farkların bulunduğu altını çizmektedir. ...” (s. 81)

“Heidegger, felsefenin başlangıcı olan Yunanlılarla felsefenin sonu olan Hegel arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Amacı, düşünmenin davasına geri dönebilmek olan Heidegger, bu amaçla burada Hegel’den hareket etmekte ve ondan hareketle başlangıca doğru geri dönmektedir. Burada



Kant ya da Leibniz'in değil de Hegel'in seçilmiş olması tesadüf değildir. Çünkü Heidegger'e göre Hegel, Yunan felsefesini ilk kez bütünlüğü içinde düşünüp kavramış olan filozoftur. Hegel'e göre felsefe tarihi, herhangi bir tarih değil, Tin'in kendine doğru ilerleme sürecinin tarihidir. Bu bağlamda söz konusu metin, [yani, Heidegger'in yazdığı "Hegel ve Grekler" ("Hegel und die Griechen") isimli makale] bir felsefe tarihi felsefesidir. Heidegger, Hegel'in Parmenides ve Herakleitos'la ilgili yorumlarından başlayarak bu iki ilksel filozofa geri dönmekte ve düşünmenin ödevini söz konusu başlangıca geri dönme olarak yorumlamaktadır. ..." (s. 103-104)

(Kaan H. Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, 2004, İstanbul.)

Heidegger'in, kendisinden muhtemelen en derinlikli şekilde etkilendiği hususlardan biri olarak Hegel'in, İslâm üzerine yaptığı çok tarihsel bir tespiti de yer vermek bu noktada yerinde olabilir:

Hegel diyor ki: "Kur'an'da, İsa, büyük bir muallim peygamber ve resul olarak takdim edilerek yüceltilir ve bir manâda, son dönem [Hristiyan] teolojisinde kendisinin yükseltildiği seviyenin çok daha üstünde bir mevkide kabul edilir. Bu İslâm diniyle Hristiyanlık dininin buluşması ve uyuşması demektir." ("The Qur'an acknowledges Christ as a great teacher and prophet, and in some ways it places him higher than he has been placed often in recent [Christian] theology." This is the reconciliation of the Islamic religion with the Christian religion.") (Georg W. F. Hegel, *Lectures On The History Of Philosophy, The Lectures Of 1825-1826*, Volume III- Medieval And Modern Philosophy, Edited by Robert F. Brown, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990, p. 207)

İşte yukarıda çok genel olarak veya en ana hatlarıyla bir iki nokta halinde tavzih etmeye çalıştığımız çerçeve açısından, Alman Mistisizmi, Teolojisi ve Felsefesinin, İslâm tefekküründen çok yoğun bir şekilde etkilendiğine tarihsel ve sistematik olarak çok yakinen şahit olan Heidegger, muhtemelen böyle bir perspektifin izinde, Hristiyanlık, Budizm ve İslâm arasında ilginç bir mukayese yaptığı *Dini Hayatın Fenomenolojisi* ("The Phenomenology of Religious Life", Indiana University Press, 2004, s.16-17) ["... *The Phenomenology of Religious Life* (PRL), a collection of notes and lecture transcripts from 1918-21, published in 1995 and translated into English in 2004." (McManus, 2013: 144) (MCMANUS, Denis. (2013) "Heidegger,



Wittgenstein and St Paul On The Last Judgement: On the Roots and Significance of ‘The Theoretical Attitude’”, *British Journal for the History of Philosophy*, 2013, 21(1): 143–164.] isimli kitabında, gelecekte ilmi ve siyasi açılardan dünyada tek başına üstünlük veya tesir sahası kazanması muhtemel dinler arasında, “İslâm”a, Hristiyanlık ve Hinduizm’den daha öncelikli bir potansiyel taşıması ihtimali ve itibarıyla şöyle referansta bulunur: “...in the future one of the positive religions (Christianity, Buddhism, Islam) will reign alone.” Bu cümlenin sıyak ve sibakı, biraz daha geniş olarak bakıldığında şöyledir:

### ***Philosophy of History***

Only on the basis of the separation of the psychological from the a priori can one trace the *historical* necessity of what is religious. The history of religion considers the realization of the religious a priori in the factual course of spiritual history—not only the mere facts but the *laws* according to which religion develops historically. Hegel first envisaged this goal, but his constructive method is to be rejected. To be sure, this task will not succeed without metaphysics, but only an “inductive” metaphysics can be admitted. The philosophy of the history of religion, further, has to comprehend the present and predetermine the future development of religion. It has to decide whether a universal religion of reason will come about, one which would syncretistically emerge out of the present world religions (a Protestant Catholicism, according to Söderblom), or whether in the future one of the positive religions (Christianity, Buddhism, Islam) will reign alone.”

(Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Indiana University Press, 2004, [1918-1921], pp. 16-17.)

Felsefede 20. asrın tartışmasız en büyük ismi kabul edilen bir Batılı mütefekkirin, İslâm’a açıkça referansta bulunan böyle bir temel görüşü olduğu, maalesef şimdiye kadar yeterince üzerinde durulmuş bir mevzu olmamıştır. Bu konu belki de, Heidegger’in teolojik açıdan akademik olarak daha fazla ele alınması ile zaman içinde vuzuh bulacak bir mevzudur. Heidegger, her ne kadar bir filozof olarak tanınsa da, aslında lisede Katolik din görevlisi olmak üzere eğitimine başlamış ve üniversite eğitiminin ilk iki yılında da ilahiyat eğitimi almıştır. Felsefede üniversite hocalığına başladığı dönemlerde de, Heidegger’in anlaşılmasını istediği husus,



kendisinin, bir felsefeci veya filozof değil, “Hristiyan bir teolog” olduğuydu ve bunu 1922’de talebesi Karl Löwith’e bilhassa beyan etmişti. Zaten, kariyeri boyunca, Din ve Teoloji üzerine sayısız kitap ve makale kaleme almıştır.

İşte Heidegger’in kısaca ifade edilmeye çalışılan ve gelecekte daha derinlikli ve kapsamlı ele alınması bizce hiç şüphesiz mümkün olabilecek olan bu temel görüşleri bağlamında, bir daha özet olarak söyleyecek olursak, Heidegger’de Vahyi bir perspektifi tahkiki şekilde anlamının önemi radikal bir şekilde dikkat çeken Gareth Jones’tan sonra, Backman ve Tonner’in Heidegger ve Birlik (Tevhid) odaklı kitapları da meseleye Batı adına çok daha farklı bir pencere açmıştır. Nitekim, artık aynı çizgide, Amerika’da, 2019 Şubat’ında *İslâm Dünyasında Heidegger* (“Heidegger in the Islamicate World”) isimli ve ikisi Almanya’dan biri de Amerika’dan olmak üzere, üç akademisyenin editörlük yaptığı ve muhtelif makaleler ihtiva eden çok heyecan verici bir kitap daha neşredilmiştir: (*Heidegger in the Islamicate World*, Edited by Kata Moser, Urs Gösken, and Josh Michael Hayes, Part of the series New Heidegger Research, Publication Date: Feb 2019, Pages 326, Monograph, Rowman & Littlefield Publishing Group).

Aslında ünlü Amerikalı lisan felsefecisi ve akademisyen Prof. Gerald Bruns, oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, Heidegger’i merkezi planda tutarak kaleme aldığı ve genellikle bu alanda bir başyapıt olarak kabul edilen kitabında İslam ve Hermeneutik konusunu, en zirve veya emsâlsiz bir yetkinlikle ele alan ilk isimlerden biri olmuştur: BRUNS, Gerald L. (1992) “*Şūfīyyā: The Mystical Hermeneutics of al-Ghazālī*” in *Hermeneutics Ancient and Modern*, Yale University Press, New Haven, pp. 124-137.

Ayrıca, Ian ALMOND’un bilhassa şu kitabı son yıllarda Batı’da çok büyük bir etki uyandırmıştır: ALMOND, Ian. (2009) *History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche*, Routledge.

İşte Amerika ve Avrupa’daki literatürde beyan bulan bu son gelişmeler ışığında ve yukarıda kısaca zikredilen hususlar dikkate alınarak, Vahiy, Din ve Teoloji mevzuları odaklı bu tercümede, Heidegger’in hakikat ve beyan üzerine son derece hassas bir tahkik yolunda kendine özgü bir lisan felsefesi ile kaleme aldığı meseleleri, Türk okuyucusuna hakkıyla



aktarabilmek için, elimizden geldiğince bir şekilde olabildiğince daha yakini bir tarzda İslâmi bir terminoloji veya ıstılahın, kullandığımız kelimelerde vücut bulması yolunda bir yaklaşım benimsemeye çalıştık.

**Öz:** Heidegger, ilk dönem Grek düşüncesi üzerine yazılarında, alethia'nın, logos yani lisan olarak değerlendirilmesiyle tedricen gelişen bir yanlış anlaşılmaya mahkûm edildiğini ve bu anlayış bozukluğunun da sonuçta, glossa yani söylem veya objektifleştirici konuşma şeklini aldığı üzerinde önemle durur. Heidegger'e göre bu, gerçek anlamadan uzaklaşarak, yanlış anlamaya doğru bir gidiş demektir. İşte bu olumsuz gelişme, Bultmann'ın 'mitoloji' üzerine getirdiği yorumun tam kalbinde yer almaktadır. Bultmann'a göre mitoloji, insanlığın eskatolojik (dünyanın sonu, yani Kıyamet öncesi döneme ilişkin ve uhrevî) kurtuluş beklentisini bir belirsizlik ve ümitsizliğin kuşatmasına sebep olmaktadır. Diğer bir deyişle, Heidegger'in yazılarında 'lisan' ve 'söylem' ne anlama geliyorsa, Bultmann'ın yazılarında da, 'lisan' ve 'mit' aynı anlama gelmektedir. Heidegger, Varlık ve Zaman'daki aşkını Dasein analizinin ötesine geçtiğinde ve Beyanın (Ereignis) ontolojik farklılığı üzerine konuşmaya başladığında, Bultmann'ın, beyanı, Allah'ın, Hz. İsa ile bildirdiği eskatolojik (ahirete yönelik) kurtuluş fiili olarak anlaması üzerinde çok büyük ve derin bir tesir bırakmıştır ki ferd, ancak hayati bir ontolojik ehemmiyet arz eden bu anlayış sayesinde Hz. İsa'ya yönelen bir tutumda karar kılabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, aletheia, Bultmann, Heidegger, Herakleitos, hermeneutik.

[1] Bu makale şu kaynaktan tercüme edilmiştir: Gareth Jones, *Bultmann: Towards a Critical Theology* (Cambridge: Polity Press, 1991), "Introduction", 1-3; "Through Phenomenology to Faith", 93-94 ve "What is Truth? (a) Aletheia and Logos", 110-113.

[2] Bu alt başlık, kitabın genel muhtevasına uygun olabilecek biçimde ve çevrilen metnin, kitabın ait olduğu bütünlük içinde görülebilmesi için mütercim tarafından eklenmiştir. Bu makalede sayfa sonlarında yer alan tüm dipnotlar, asıl metinde yoktur ve Türkçe çevirinin bazı noktalarda daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabileceği düşüncesiyle çevirmen tarafından eklenmiştir.

