Sofist 13 (2026):171-202
Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş/Received: 11.09.2026-Revizyon/Revised: 16.10.2026 -Kabul/Accepted: 24.10.2026

Kierkegaard'ın Özgürlük-Kaygı-Günah Üçgeni

Kierkegaard's Triangle of Freedom, Anxiety and Sin

İbrahim Zengin

Özet

Bu makale Søren Kierkegaard'ın felsefesinde özgürlük, kaygı ve günah kavramlarının birbirinden bağımsız üç kavram olarak ele alınamayacağını, insanın Tanrı karşısındaki varoluşunu açıklayan bütünlüklü bir yapı içinde anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Özgürlük bireyi çeşitli imkânlarla yüz yüze getirirken kaygı, bireyin bu imkânlar karşısındaki varoluşsal konumunu açığa çıkarır. Günah ise özgürlük imkânının bireysel sorumluluk ve Tanrı ile kurulan ilişki bağlamında nasıl gerçekleştiği sorusunu gündeme getirir. Bu bütünlüklü ilişkiyi ortaya koyabilmek için Kierkegaard'ın eserleri birlikte incelenmiş, bu inceleme uluslararası Kierkegaard literatüründeki tartışmalarla karşılaştırılarak desteklenmiştir. Kierkegaard'ın özgünlüğünü görünür kılmak amacıyla klasik Hristiyan günah doktrini Augustinus, Aquinas ve Lutheryen

Abstract

This article argues that freedom, anxiety, and sin in Søren Kierkegaard's philosophy form an integrated framework for understanding human existence before God rather than three independent concepts. Freedom confronts the individual with possibilities, while anxiety reveals the individual's existential position in relation to them. Sin raises the question of how the possibility of freedom is actualized through individual responsibility and the individual's relationship with God. To examine this interrelation, the article studies Kierkegaard's works together and engages with international Kierkegaard scholarship. To clarify Kierkegaard's originality, it outlines the classical Christian doctrine of sin through Augustine, Aquinas, and Lutheran thought. It argues that Kierkegaard's engagement with this tradition is neither a

Bu makale, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır. This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

✉ Bağımsız Araştırmacı | Esenyurt, İstanbul | ibrahimzenginn1@gmail.com | ORCID: 0009-0006-7782-0172

düşünce üzerinden özetlenmiş, Kierkegaard'ın bu gelenekle kurduğu ilişkinin ne basit bir devamlılık ne de doğrudan bir kopuş olduğu, aksine süreklilik ve farklılaşma unsurlarını bir araya getiren bir yeniden yorumlama niteliği taşıdığı gösterilmiştir. Kierkegaard bu yeniden yorumlama sürecinde günaha çeşitli yeni tanımlamalar getirmiş, henüz etik aşamaya geçmemiş estetin günah işleyip işleyemeyeceği sorusunu tartışmaya açmış, günahın bireyin Tanrı karşısında olma bilinciyle bağlantısını gündeme taşımış ve günahın karşısında erdemin yerine imanı yerleştirmiştir. Bu yaklaşımın merkezinde, her bireyin günahla şekillenmiş tarihsel ve toplumsal koşullar içinde yaşamasına rağmen günahın bireysel olarak gerçekleşmesinden sorumlu olduğu düşüncesi yer almaktadır. Birey, kendisinden önceki kuşaklardan devraldığı bu koşulların etkisi altında özgürlük ve kaygı deneyimi yaşar; ancak bu koşullar onun günah işlemesini zorunlu kılmaz. Kierkegaard'a göre günah, bireyin özgürlüğü içinde gerçekleşen ve kişisel sorumluluğunu gerektiren nitel bir sıçramadır. Bu yaklaşım günah kavramının özgürlük, sorumluluk ve Tanrı karşısındaki varoluş arasındaki ilişki çerçevesinde yeniden yorumlanmasını mümkün kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Özgürlük, Kaygı, Günah, Søren Kierkegaard

straightforward continuation nor a direct break, but a reinterpretation combining continuity and divergence. Kierkegaard reformulates sin, asks whether the aesthete who has not entered the ethical stage can sin, links sin to the individual's awareness of existing before God, and sets faith, rather than virtue, against sin. Central to this approach is the claim that, although individuals live within historical and social conditions shaped by sin, they remain personally responsible for the actualization of sin. Individuals experience freedom and anxiety under the influence of conditions inherited from previous generations; these conditions, however, do not necessitate sin. For Kierkegaard, sin is a qualitative leap occurring through individual freedom and entailing personal responsibility. This approach thus reinterprets sin through the relationship between freedom, responsibility, and human existence before God.

Keywords: Philosophy of Religion, Freedom, Anxiety, Sin, Søren Kierkegaard

Giriş

Søren Kierkegaard'ın felsefesinde özgürlük, kaygı ve günah kavramları, insanın kendi varoluşu ve Tanrı karşısındaki konumu bakımından birbirini aydınlatan bir ilişki içerisinde değerlendirilebilir. Bu kavramlar arasındaki ilişki, yalnızca özgürlük ile kaygı ya da kaygı ile günah arasındaki ikili bağlantılar üzerinden okunmamalı, her birinin diğerlerinin anlaşılmasına nasıl katkı sunduğu dikkate alınarak incelenmelidir. Kierkegaard'da özgürlük yalnızca bireyin farklı seçenekler arasından seçim yapabilme imkânı değildir. Aynı zamanda insanın kendi varoluşuyla ve Tanrı karşısındaki konumuyla yüzleşmesini mümkün kılan bir durumdur. Bu nedenle özgürlük beraberinde bir imkân alanıyla birlikte bu imkân karşısında duyulan kaygıyı da getirir. Kaygı bu anlamda özgürlüğün karşısında duran ve onu ortadan kaldıran bir durum olmaktan ziyade özgürlüğün insan tarafından deneyimlenme biçimlerinden biri olarak ortaya çıkar. Günah problemi ise tam bu noktada belirginleşmektedir. İnsan özgür olduğu ölçüde seçme ve kendi varoluşunu belirleme imkânına sahipken bu imkânın Tanrı ile ilişkisi bakımından nasıl anlaşılması gerektiği sorusu ortaya çıkar.

Bu çerçevede makalenin temel iddiası Kierkegaard'da özgürlük, kaygı ve günahın birbirleriyle ilişkili biçimde, insanın Tanrı karşısındaki varoluşunu açıklayan bütünlüklü bir yapı içerisinde anlaşılması gerektiğidir. Özgürlük kaygının imkân zeminini oluştururken kaygı da insanın özgürlüğü karşısındaki konumunu açığa çıkarır. Günah ise insanın bu varoluşsal imkânla ve Tanrı ile kurduğu ilişkinin bozulması bağlamında anlam kazanır. Dolayısıyla günahı yalnızca ahlaki bir yanlış davranış ya da özgür iradenin hatalı bir kullanımı olarak değerlendirmek, Kierkegaard'ın meseleyi ele alış biçiminin önemli bir boyutunu gözden kaçırma tehlikesi taşır. Bu üç kavramın birlikte ele alınması Kierkegaard'ın insan anlayışında özgürlüğün neden kaygıyla, kaygının ise neden günah kavramıyla yakından ilişkili olduğunu göstermeyi mümkün kılar.

Bu çalışmanın özgün katkısı, Kierkegaard'ın özgürlük, kaygı ve günah kavramlarını yalnızca ayrı ayrı incelemek yerine bu kavramların düşünürün felsefesinde nasıl konumlandığını ve birbirleriyle nasıl bir ilişki kurduğu-

nu bütünlüklü biçimde ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışma özgürlük, kaygı ve günah arasında doğrudan ve zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi bulunmadığını, kavramların birbirine indirgenememekle birlikte birbirlerine varlık zemini sağladığını savunmaktadır. Ayrıca umutsuzluk ve iman kavramlarının bu ilişki içerisindeki yerinin incelenmesi, Kierkegaard'ın insanın kendisiyle ve Tanrı'yla ilişkisini ele alış biçiminin daha kapsamlı anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışma, söz konusu kavramlar arasındaki bağlantıları ortaya koymanın yanı sıra bu bağlantıların Kierkegaard'ın düşüncesindeki anlamını ve felsefi işlevini açıklamayı amaçlamaktadır.

Özgürlük-kaygı-günah ilişkisini ortaya koyabilmek için Kierkegaard'ın farklı eserlerinde söz konusu kavramlara yüklediği anlamların birlikte değerlendirilmesi gerekir. Özellikle *Kaygı Kavramı*, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, *Korku ve Titreme* ve *Ya/Ya Da* eserleri özgürlük, kaygı, günah, seçim, umutsuzluk ve Tanrı karşısında olma gibi meselelerin farklı yönlerden ele alındığı temel metinlerdir. Bununla birlikte Kierkegaard'ın düşüncesinin yalnızca kendi metinleri üzerinden yorumlanması kavramların çağdaş Kierkegaard literatüründeki tartışmalı yönlerini gözden kaçırmaya sebep olabilir. Bu nedenle çalışmada Philip Quinn, Gregory Beabout, Arne Grøn, Niels Jørgen Cappelørn, Michael Theunissen, Gordon Marino, Michael Steinmetz ve Jason Mahn gibi yorumcuların çalışmaları da dikkate alınmakta ve farklı yorumlar mukayeseli hermenötik yaklaşımı içerisinde değerlendirilmektedir. Böylece özgürlük, kaygı ve günah arasındaki ilişkinin Kierkegaard'ın metinlerindeki temelleri ile çağdaş yorum literatüründeki farklı açılımları birlikte ele alınmaktadır. Kierkegaard'ın farklı müstear isimler altında yayımladığı eserler birlikte değerlendirilirken bu eserlerdeki görüşlerin farklı düşünsel ve varoluşsal konumlar içinde dile getirildiği göz önünde bulundurulacaktır. Bu nedenle eserlerde ortaya konulan düşünceler doğrudan tek ve değişmez bir perspektife indirgenmek yerine kendi kavramsal bağlamları içerisinde ele alınacaktır. Sözgelimi *Ya/Ya Da*, kurgusal editör Victor Eremita'nın sunduğu, estetik perspektifi temsil eden A'nın yazıları ile etik perspektifi temsil eden Yargıç Wilhelm'in (B) mektuplarını bir araya getirir. Bu nedenle eserin estetik ve etik yaşam, seçim ve pişmanlık üzerine dile

getirdiği görüşler, tek bir yazarın değişmez önermelerinden ziyade farklı varoluşsal konumlar arasındaki gerilim çerçevesinde değerlendirilmektedir. Benzer biçimde *Kaygı Kavramı*, Vigilius Haufniensis'in psikolojik-dogmatik çözümlemesi; *Korku ve Titreme*, Johannes de silentio'nun etik olan ile tekil bireyin inancı arasındaki gerilimi soruşturması; *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* ise Anti-Climacus'un benlik, umutsuzluk ve Tanrı karşısında olma üzerine değerlendirmeleri bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmada bu farklı perspektifler birbirinden kopuk biçimde incelenmemekte, her eserin kendine özgü tartışma çerçevesi korunarak özgürlük, kaygı ve günah arasındaki ilişki bakımından karşılaştırılmaktadır. Bu çalışmada farklı müstear isimler Kierkegaard'ın felsefi düşüncesi içinde oluşturduğu farklı varoluşsal perspektifler olarak ele alınmakta, aralarındaki ayrımlar ve gerilimler korunarak bu perspektifler özgürlük, kaygı ve günah arasındaki ilişkiyi açıklayan bütünlüklü bir yorum çerçevesinde karşılaştırılmaktadır.

Kierkegaard'ın günah anlayışının özgünlüğünü ortaya koymak içinse onun klasik Hristiyan düşüncesiyle ilişkisi değerlendirilecektir. Çünkü Kierkegaard'ın özgürlük, kaygı ve günah arasında kurduğu ilişki yalnızca bireysel varoluşun psikolojik bir çözümlemesi değildir. Aynı zamanda Hristiyan günah öğretisinin insan özgürlüğü ve Tanrı ile ilişki bakımından yeniden düşünülmesini de içerir. Bu nedenle çalışmada klasik Hristiyan günah anlayışının temel unsurları Augustinus, Thomas Aquinas ve Martin Luther'in düşünceleri üzerinden ele alınmaktadır. Augustinus'un *İtiraflar* ve *City of God*, Aquinas'ın *Summa Theologiae* ve Lutherci geleneğin temel metinleri, Kierkegaard'ın yaklaşımının hangi yönlerden klasik Hristiyan düşüncesiyle süreklilik gösterdiğini, hangi yönlerden ise bu gelenekten ayrıldığını belirlemek amacıyla karşılaştırmalı olarak değerlendirilmektedir. Bu karşılaştırmanın amacı klasik günah doktrinini kendi başına ayrıntılı biçimde incelemekten ziyade Kierkegaard'ın özgürlük-kaygı-günah üçgenini hangi teolojik ve felsefi arka plan içerisinde geliştirdiğini görünür kılmaktır.

Bu doğrultuda makale üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde özgürlük kavramı, Kierkegaard'ın insan anlayışı ve özgürlük ile seçim arasındaki ilişki bağlamında ele alınmaktadır. İkinci bölümde özgürlükle doğ-

rudan ilişkisi içerisinde kaygı kavramı incelenmekte, kaygının özgürlüğün bir sonucu ya da karşıtı olmaktan ziyade özgürlüğün açtığı imkân alanıyla ilişkisi ortaya konulmaktadır. Üçüncü bölümde ise günah kavramı özgürlük ve kaygı ile kurduğu ilişki içerisinde ele alınmakta ve Kierkegaard'ın günah anlayışının insanın Tanrı karşısındaki varoluşu bağlamında nasıl şekillendiği gösterilmektedir. Böylece çalışma özgürlük, kaygı ve günahı Kierkegaard'ın insanın Tanrı karşısındaki varoluşunu açıklama biçiminin birbirini tamamlayan unsurları olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

1. **Özgürlük**

İncil'de özgürlük kavramı yer yer köleliğin zıddı (İncil, Yuhanna 8:33), günaha kölelik (İncil, Yuhanna 8:34) gibi anlamlarda kendini göstermektedir. Fakat konumuz açısından esas öneme haiz olan özgürlüğün "irade" anlamıdır. Kutsal Kitap ve İncil sözlükleri (Easton, 1997; Elwell, 1996) üzerinden *freedom* ve *will* kavramları incelendiğinde özgürlüğün klasik Hristiyanlık düşüncesinde birçok yerde insana verilen seçme hakkını ifade ettiği görülecektir. Tanrı insanlara özgür bir irade vermiş ve kendi buyruklarına itaat etme ya da isyan etme konusunda onları serbest bırakmıştır.

Klasik Hristiyan düşüncesinde özgür irade yalnızca bir seçim yapma yetisinden fazlasını ifade etmiş, kendi içinde gerilim taşıyan bir yeti olarak da ele alınmıştır. Örneğin Augustinus iradenin kendi kendisiyle çatıştığı, "istemek ile yapabilmek arasındaki" bölünmüşlüğü betimler (Augustinus, 397–400/2010, s. 246). Luther ise bu bölünmüşlüğü *The Bondage of the Will* adlı eserinde sistemleştirmiş, iradenin aslında özgür değil, değişebilir (*vertible-will* veya *mutable-will*) olduğunu iddia etmiştir (Luther, 1525/1957, s. 60).

Kierkegaard'ın düşüncesinde ise özgürlük kavramı daha geniş bir boyuttan ele alınır. Ona göre özgürlük yalnızca bireyin seçim yapabilme yetisinden ibaret değildir. İnsanın kendi varoluşuyla ilişki kurmasının temel koşuludur. İnsan özgür olduğu ölçüde çeşitli imkânlarla yüzleşir ve bu imkânlar kaygıyı beraberinde getirir. İnsan özgürlüğünün getirisi olarak sınırsız ihtimalle yüz yüze gelir. Bu ihtimaller karşısında insanın yapacağı seçimlerin de sınırı yoktur. Bu sınırsızlık karşısındaki bocalama halini

Kierkegaard "özgürlüğün baş dönmesi" şeklinde adlandırır (Kierkegaard, 1844/2013, s. 56). Bu bakımdan özgürlük, seçim yapmaktan öte seçimin sorumluluğunu üstlenmeyi ve kendi benliğini oluşturmayı da kapsar.

Ya/Ya Da'nın ilk kısmında estetik perspektifi temsil eden A, seçimin doğurduğu pişmanlık üzerinden özgürlüğü olumsuz bir çerçevede değerlendirir. Söz konusu düşüncede seçim ile pişmanlık arasındaki ilişki, bireyin kendi varoluşuyla yüzleşmesi ve kararlarının sorumluluğunu üstlenmesi bağlamında ele alınmaktadır. İnsanın içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulmak için seçim yapmak zorunda olması, seçimin yalnızca farklı seçeneklerden birini belirlemekten ibaret olmadığını gösterir. Seçim aynı zamanda bireyin kendi benliğiyle ve üstlenmesi gereken sorumlulukla ilişkisini de açığa çıkarır. Bununla birlikte A'nın pişmanlık vurgusu, Kierkegaard'ın özgürlük anlayışının bütününe ilişkin değişmez bir hüküm olarak düşünülmemelidir. Söz konusu pişmanlık seçimin bireyin varoluşunda doğurduğu gerilimi görünür kılan bir değerlendirme olarak ele alınmalıdır. Grøn'ün de belirttiği üzere özgürlük, doğuştan verili bir rahatlıktan ziyade bireyin üstlenmesi gereken bir görev niteliğindedir (Grøn, 1994/2008, s. 9).

Buna karşılık *Ya/Ya Da*'nın etik karakteri Yargıç Wilhelm, bireyin kendisini ve özgürlüğünü seçmesi gerektiğini savunur. Bu düşünce, herkesin özgür olmadığı varsayımını da beraberinde getirmektedir. Burada reddedilen şey özgür iradenin (*liberum arbitrium*) kendisinden ziyade iyi ile kötü arasında hiçbir yöne eğilmeden tarafsızca seçim yapma fikridir. Wilhelm'e göre böyle bir tarafsızlık düşüncede bile yer tutmaz. Çünkü fiiliyatta hiçbir zaman var olmamıştır. Ona göre birey ancak iyiyi seçtiğinde gerçek anlamda özgür hale gelir ve benliğini inşa etmeye başlar (Kierkegaard, 1843/2020, s. 845). Bu, kötüyü seçmenin mümkün olmadığı ya da bundan sorumlu tutulamayacağı anlamına gelmez. Tam tersine kötüyü seçen birey de özgürlüğünü kullanmış ama bu kullanımla özgürlüğü kendine karşı çevirmiş, onu kendi kendini köleleştiren bir hale sokmuştur (Grøn, 1994/2008, ss. 73–74).

Kierkegaard'ın özgürlük anlayışının kaygıyla ilişkisi, yorumcular arasında tartışmalı bir konudur. Quinn'e göre Kierkegaard özgürlüğün kendisine karşı çıkmaz. Onun reddettiği, özgürlüğün nedensiz ve motivasyonsuz bir

seçim (özgür irade) olarak anlaşılmasıdır. Nitekim Quinn, Haufniensis'in kendisinin de "günahın dünyaya soyut bir özgür irade edimiyle girmiş olması halinde hiçbir kaygıdan söz edilemeyeceğini" ısrarla vurguladığını belirtir (Quinn, 1990, s. 238). Quinn'e göre kaygı Adem'i aynı anda hem itip hem çekerek bir belirsizlik yaratır. Bu belirsizlik seçimini etkilerken aynı zamanda seçimin nedensel olarak zorunlu kılınmasını da engeller. Buna göre kaygı yalnızca tek bir yöne itseydi/çekseydi seçim önceden belirlenmiş bir sonuç olurdu. Bu durumda gerçek bir özgürlükten bahsedilemezdi. Ancak kaygı, seçimi hem sebepsiz bir rastlantı olmaktan hem de kaçınılmaz bir zorunluluk olmaktan kurtarır. Böylece kaygı özgürlüğün önkoşulu haline gelir (Quinn, 1990, s. 239). Mahn ise bu nedensiz seçim (özgür irade) reddine farklı bir gerekçe sunar. Ona göre nedensiz bir seçim varsayımı bireyin kendi gerçek motivasyonlarını gizlemesinin, günahı Adem'e ait dışsal bir "hikaye" haline getirip kişisel sorumluluktan kaçmasının bir yoludur. Bu bakımdan söz konusu ret yalnızca mantıksal olmaktan çıkar ve varoluşsal bir dürüstlük boyutuna taşınır (Mahn, 2011, s. 78–79). Steinmetz ise bu tartışmayı sentezleyerek Kierkegaard'ın konumunu ne saf liberter özgür irade okumasına ne de saf determinist okumaya indirgenebilecek üçüncü bir yol olarak tanımlar. Netice itibariyle kaygı sürüp giderken birey seçenekler arasında gerçekten özgürdür ama masada hiçbir zaman bulunmayan tek seçenek, kaygının tümüyle ortadan kalkmasıdır (Steinmetz, 2021, s. 32).

Nitekim Kierkegaard'ın düşüncesinde özgür olmamak dahi özgürlüğün bir görünümü olarak kalır. Birey kendisini özgürlüğünden yoksun bırakabiliyorsa bunu yapabilmesi zaten özgür olduğunun kanıtıdır. Kierkegaard'a göre kötüyü seçmek hala fiilen mümkündür ve kişi bundan sorumludur. Ama bu seçim hakiki özgürlüğün kendini yok etmesine ya da kendine yabancılaşmasına sebep olmaktadır (Grøn, 1994/2008, s. 84). Bu özgürlük vurgusunun neden bu denli önemli olduğu, Cappelørn'ün kurduğu mantıksal bir zincirle daha da netleşir.

Cappelørn'ün gösterdiğine göre özgürlük vurgusu aslında dört halkalı bir mantıksal zincire dayanmaktadır. Buna göre özgürlük olmadan bireysel bir kusurdan, kusur olmadan bir suçtan, suç olmadan da gerçek bir günah-

tan söz edilemez. Eğer Adem'in günahı miras yoluyla zorunlu olarak bütün insanlara aktarılıyorsa özgürlük ortadan kalkar ve günah kavramı anlamını yitirir. Bu bakımdan insanın kendi özgürlüğünü seçmesi ahlaki ve teolojik bir boyut kazanmaktadır (Cappelørn, 2010, s. 132).

Ya/Ya Da'nın etik karakteri Yargıç Wilhelm, özgürlük-suç ilişkisini bir adım daha ileri taşıyarak suçun varlığının ve artışının aslında kurtuluşun sırrı olduğunu ileri sürer. Ona göre özgürlük ne kadar genişlerse bireyin taşıyacağı suç da o kadar artacaktır. Bu suçun doğurduğu pişmanlık ise kurtuluşa giden yolun ta kendisidir (Kierkegaard, 1843/2020, s. 810). Suçun artışının uzaklaştırıcı bir yük olmak yerine kurtuluşa nasıl hizmet ettiği Kierkegaard yorumcularından Jason A. Mahn'ın *Fortunate Fallibility* (Mutlu Kırılganlık) başlıklı eserinde ele alınmıştır. Mahn'a göre olumlu olan, günahın ya da suçun kendisinden ziyade bireyin ona açık olma durumudur. Buna göre mutluluk düşüşte değildir, düşüşe maruz kalma potansiyelindedir. Mahn, Kierkegaard'ın bu konumunu, Hegel'in klasik "mutlu günah/suç" (*felix culpa*) formülüne bilinçli bir karşılık olarak kendi kelime oyunuyla "mutlu kırılganlık" (*O felix fragilitas*) şeklinde adlandırır (Mahn, 2011, s. 81).

Bu ahlaki-teolojik boyutun pratikte nasıl işlendiğini görmek için Kierkegaard'ın varoluş aşamaları öğretisini incelemek gerekir. Özellikle Yargıç Wilhelm, özgür kararlar alınabilmesi için estetik aşamanın (Kierkegaard'da aşamalar için bkz: Akdemir, 2019, ss. 127–150) aşılması gerektiğini iddia eder. Zira estetin seçimleri içsel dürtülerin esaretinde yapıldığı için bu seçimler gerçek anlamda özgür seçimler değildir. Ona göre özgürlüğü olumlu bir şeye dönüştürmek için gereken, onu kullanmayı bilmektir. İnsan özgürlüğünün enerjisini doğru istikamete yönlendirmeli ve varoluş aşamalarını tırmanmalıdır (Kierkegaard, 1843/2020, s. 752). Kierkegaard bireyin özgürlüğüne göre seçim yapabilmesi için kendisini etik olarak seçmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Kierkegaard, 1843/2020, s. 32).

Wilhelm'in perspektifinde özgürlük, insanın kendi benliğini oluşturma sürecinde de merkezi bir rol oynar. İnsanın "ben" olması (kendi olmak, benlik kazanmak) için seçim yapması gerekecektir. Kendi özgürlüğünü ve kurtuluşunu seçmelidir. Bu seçimler bireyin kendi benini inşa etmesi yo-

lunda kaçınılmazdır. Eğer özgürlüğünü hiç seçmezse bir ömür boyu estetik aşamada kalabilir (Kierkegaard, 1843/2020, s. 845).

Kierkegaard'a göre kendimizi seçmek kendimizi yaratmak değildir. Aksine bizde halihazırda var olan kendimizi geri almak, tanımaktır. Bu seçim bizi daha önce olmadığımız biri yapmayacak ancak kim olduğumuzu kabullenmemizi sağlayacaktır. Grøn, Kierkegaard'ın *Ya/Ya Da* isimli eserindeki Yargıç Wilhelm karakterinin "tövbe ederek kendini seçme" ifadesinden şu düşünceyi çıkarsar: "Kendimizden tövbe etmek, kendimizi yeniden elde etmek, yani kendimizi geri kazanmaktır. Bu ise bir bakıma kendimize yabancılaştığımızı ve kendimizi kaybettiğimizi varsayar" (Grøn, 1994/2008, s. 77). Grøn'e göre dolayımsız kararlar neticesinde kaybolmuş benliği geri kazandıracak olan etiği seçmektir. Etiği seçen kişi kendi hakkında berraklığa ulaşabilir, kendini seçebilir ve özgürlüğünü elde etmiş olur (Grøn, 1994/2008, s. 77).

Peki birey kendini seçtiğinde tam olarak neyi seçmiş olur? Kierkegaard'a göre bu sorunun cevabı insanın ontolojik yapısında saklıdır. Kierkegaard *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta insanı "sınırlının ve sınırsızın, sonlunun ve sonsuzun, özgürlüğün ve zorunluluğun sentezi" olarak tanımlar (Kierkegaard, 1849/2021, ss. 43, 60). Ne var ki bu sentez doğuştan verili bir bütünlük (*coherence*) değildir. Grøn'ün de vurguladığı gibi insan bu uyumu kendisi inşa etmek zorunda olduğu bir görev olarak taşır. Bu, yalnızca insanın ne olduğunu tanımlamakla kalmaz. Aynı zamanda kaygının ve günahın neden mümkün olduğunu da açıklar. İnsan hazır bir üründen ziyade her an bozulabilecek kırılgan bir görev olduğu için bu görevin başarısızlığa uğraması kaygı ve umutsuzluğu ortaya çıkaracaktır (Grøn, 1994/2008, ss. 9–10). Theunissen ise bu sentez tanımını üç önermeye ayırması bakımından incelemeye değerdir. Buna göre insan bir sentezdir, bir benliğe sahiptir ve bu benlik Tanrı tarafından kurulmuştur. Ona göre sentezin dengesi esasen bu dengenin Tanrı karşısında kurulmasıyla temellenir. Ruh-beden veya sonlu-sonsuz arasındaki ilişki bu temelin yalnızca bir görünümüdür (Theunissen, 1993/2005, s. 4). Steinmetz ise bu üçüncü önermeyi somutlaştırmak için kendi terminolojisini geliştirmiştir. Buna göre "insan yaratığı" (*human*

creature) kavramı ruh-beden sentezine sahip olan ama Tanrı ile ilişkilenmeyen "negatif birliği" ifade ederken "insan varlığı" (*human being*) kavramı bu sentezi Tanrı'ya geri bağlayan ve gerçek bir benlik haline gelen "pozitif birliği" ifade etmektedir (Steinmetz, 2021, s. 47). Bu üç okuma birlikte Kierkegaard'ın sentez tanımının salt betimleyici bir tanımdan fazlasını taşıdığını, aynı zamanda yerine getirilmesi gereken bir görev olduğunu gösterir. Buna göre insan kendini Tanrı karşısında konumlandırmadığı sürece kırılgan ve her an bozulabilecek bir bütünlük olarak kalır. Bu görevin somut adımları ise özgürlüğü, etiği, benliği, pişmanlığı ve kurtuluşu seçmektir.

2. Kaygı

Özgürlüğün doğurduğu bu baş dönmesi, bizi doğrudan kaygı kavramına götürür. Ama kaygıyı ele almadan önce onun neden günahtan önce incelenmesi gerektiğini açıklamak yerinde olacaktır. Steinmetz bu tercihi Merold Westphal'ın bir tespitine dayandırmaktadır: Kierkegaard'ın eserlerinde psikoloji, teolojiden bağımsız bir alan olmaktan ziyade ona hazırlık (*prolegomena*) niteliğinde yol açıcı bir işlev görmektedir (Steinmetz, 2021, s. 26).[1] Steinmetz bu tespiti doğrudan kaygı-günah ilişkisine uygular. Buna göre psikoloji teoloji için ne ise, kaygı da günah için odur. Bir başka deyişle kaygı, günahın dogmatik olarak ele alınmasından önce gelen, ona zemin hazırlayan psikolojik bir eşiktir (Steinmetz, 2021, s. 26).

Kierkegaard'ın kaygıyı nasıl ele aldığını daha doğru anlamak adına öncelikle kaygının klasik doktrinde nasıl işlendiğini anlamak gerekmektedir. Yeni Ahit metinlerinde kaygı çoğu zaman dua, güven ve ilahi esenlik kavramlarının karşıtı olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede Pavlus, Filipililer 4:6-7'de "hiçbir şey için kaygılanmayın" şeklindeki ifadesiyle müminlerin endişeye kapılmak yerine her şeyi dua ve şükranla Tanrı'ya sunması gerektiğini öğretmektedir. Bu ifade kaygıya kapılmaktan kaçınmak ve endişeyi Tanrı'ya bırakmak şeklinde de açıklanabilir. Bu açıdan bakıldığında kaygılanmamak, kaygının olumlandığı bir durum olarak görülemez. O, insanın

[1] Westphal'ın kendi ifadesi için bakınız: (Westphal, 1987, s. 40).

kaygıdan kurtulmak üzere Tanrı'ya yönelmesi gerektiğine işaret eden bir tutumdur. Öte yandan 1. Petrus 5:6-7'de kaygı insanın omuzlarındaki ağır bir yük olarak tasvir edilir. Alçakgönüllülük ve güven ile bu yük Tanrı'ya devredilmelidir. Bu iki ayet birlikte değerlendirildiğinde kaygının insanın tek başına taşıması gereken bir hal olmadığı, dua ve teslimiyet yoluyla aşılması gereken bir yük olarak tasavvur edildiği görülmektedir. İncil kavramlarını açıklayan *Baker's Evangelical Dictionary of Biblical Theology* isimli sözlükte kaygı için "anxiety" adı altında ayrıca bir başlık açılmış, kaygının tanımı ise "belirsizlik, huzursuzluk, korku ya da dehşet hissi" olarak ifade edilmiştir (Elwell, 1996, anxiety).

Bu iki ayette ve *Baker's* sözlüğündeki tanımda ortaya çıkan çerçeve birbiriyle uyum içindedir. Buna göre kaygı hem tek başına taşınamayacak bir yük hem de belirsizlik, huzursuzluk ve dehşet duygusuyla iç içe bir haldir. Nitekim kaygılı olmak Tanrı'nın güçsüz ya da insanın iyiliğiyle ilgilenmediği yönünde ince bir imadır. Bu sebeple yersiz bir histir ve insanın bu histen kurtulması gerekmektedir. Kaygı aynı zamanda Tanrı'dan kaynaklanmayan bir hal olarak da nitelendirilmiştir (Elwell, 1996, anxiety). Bütün bu anlamlardan hareketle kaygının endişe, korku ve dehşet gibi anlamlarda kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu anlamı itibarıyla kaygı, insanın kurtulması veya ondan korunması gereken olumsuz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kierkegaard düşüncesinde ise kaygı tıpkı umutsuzluk gibi kendi başına olumsuz bir duygudur ve nihayetinde aşılması, geride bırakılması gereken bir haldir. Ne var ki Kierkegaard'ı klasik doktrinden ayıran nokta tam burada ortaya çıkar. Kaygı olumsuz bir deneyim olmakla birlikte bireyi olumlu bir sonuca, kurtuluşa, götüren sürecin kaçınılmaz ilk basamağıdır. Başka bir deyişle mümin bu olumsuz duygudan doğrudan kaçınarak değil, ona maruz kalarak, onu tecrübe ederek kurtuluşa erişir (Kierkegaard, 1844/2013, s. 170).

Kaygının kendi başına olumsuz olmakla birlikte nihayetinde olumlu bir amaca hizmet etmesi, Kierkegaard yorumcuları arasında da söz konusu olmuştur. Marino'ya göre kaygı dışarıdan bastırılarak ya da karşı konularak

ortadan kalkmaz. Aksine kendi doğal seyrini tamamlayarak kendi ürettiği şeyi, günaha yatkınlığı, kendi eliyle iptal eder. Haufniensis'in kendi ifadesiyle kaygı "tam olarak kendi doğurduğu şeyi yok eder." Bir başka deyişle kendi görevini yerine getirip kendi kendini feshetmiş olur (Marino, 2006, s. 327). Bu yorum, kaygının bireyi yalnızca tüketen olumsuz bir güç olmadığını, aynı zamanda özgürlük ve sorumluluk karşısında belirli bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte kaygının imana götüren süreçteki işlevi, insan varoluşunda kaygının her türlü anlamıyla ortadan kalktığı sonucunu zorunlu kılmaz. Burada aşılması gereken, kaygının özgürlük karşısında yarattığı belirli varoluşsal sıkışmışlık biçimidir. Dolayısıyla kaygının imanla ilişkisi, kaygının insan olmanın bir imkânı olması ile belirli kaygı biçimlerinin aşılması arasındaki ayrım korunarak anlaşılmalıdır.

Kierkegaard kaygı kavramını ifade etmek üzere Danca *angst* terimini kullanmış, söz konusu kavram İngilizce literatürde *anxiety* şeklinde karşılık bulmuştur. Kierkegaard kaygıyı *Kaygı Kavramı* adlı eserinde tanımlarken kaygının ne olduğundan çok insanın ona karşı duruşuna odaklanan bir ifade kullanır: [2] "Kaygı sempatik bir antipati, antipatik bir sempatidir" (Akış, 2014, s. 4).[3]

Kanaatimizce Kierkegaard'ın "sempatik antipati"den kastı insanın yasak olana ya da bilinmeyene duyduğu, normal şartlar altında kaçınması gereken bir duyguyu içten içe arzulamasıdır. "Antipatik sempati" ise insanın korku ve istememe hissi duymasına karşın yine de ona karşı bir yakınlık hissetmesidir. Bu ikili yapı, Cappelørn'ün Kierkegaard yorumunda kullan-

[2] Kierkegaard genel itibariyle tanım yapmaktan kaçınsa da kaygıya tanımsal bir açıklama getirmiştir; *"Angest er en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie"*. Bu tanımlama Türkçeye iki şekilde tercüme edilmiştir: İlki ana metinde alıntılanan Yasemin Akış'ın "Søren Kierkegaard'da Kaygı Kavramı" adlı doktora tezinden alınmıştır. İkincisi ise Kierkegaard'ın "Kaygı Kavramı" adlı eserini Türkçeye tercüme eden Türker Armaner tarafından "Kaygı hem pay almak istediğimiz hem de karşısında durduğumuz bir 'pathos'tur" şeklinde çevrilmiştir. İlk tercüme anlamdan ziyade kelime karşılığına odaklanan bir tanımdır ve metnin aslına daha sadık kalmıştır. İkinci tercümede ise anlam bütünlüğü korunmaya çalışılmıştır.

[3] Bu tanım literatürde kaygının hem zorunluluğu hem özgürlüğü dışlayan, ikisi arasında konumlanan bir kategori olarak yorumlanmasıyla örtüşür. Bakınız: (Grøn, 1994/2008, s.22; Marino, 2006, s. 318)

dığı Latince tabirle de örtüşür: Kaygı *tremendum et fascinosum*'dur (hem iten hem çekendir) (Cappelørn, 2010, s. 143).

Quinn, Haufniensis'in kaygı tanımının ortaya çıktığı bağlamın Adem'in kaygı sürecinin başlangıç noktası olduğunu belirtmektedir. Adem iyi ile kötü arasında seçim yapma özgürlüğünü henüz potansiyel olarak taşımaktadır. Bu özgürlüğü henüz fiiliyata dökmemiştir. Bu bakımdan onun özgürlüğü esasen imkânın imkânıdır (*possibility of possibility*) (Quinn, 1990, s. 238). İçinde bulunduğu bu durum ilk kaygıyı ortaya çıkarır ve bu kaygı "sempatik bir antipati ve antipatik bir sempati" halini ifade etmektedir. Henüz gerçekleşmemiş iki kez soyutlanmış bir özgürlük imkânı Adem'i hem çekmekte hem de itmektedir.

Bu belirsiz yapı kaygının soyut tanımının yanı sıra Adem'in bizzat yaşadığı ilk seçim anında da aynı şekilde işler. Quinn'in dikkat çektiği üzere Kierkegaard bu sıçrama anını bir bayılma nöbetine (*syncope*) benzetir. Çünkü bayılan biri bayıldığı anı hiçbir zaman hatırlayamaz. Bilincini kaybeder ve bilinci tekrar yerine geldiğinde olay çoktan gerçekleşmiştir. Bu benzetme Adem'in seçiminin ne sebepsiz bir rastlantı ne de önceden belirlenmiş bir zorunluluk olduğunu gösterir. Nitekim eğer kaygı hiç olmasaydı seçim tamamen rastgele olurdu. Eğer kaygı tek yöne çekseydi/itseydi seçim o yönde zorunlu olurdu. Ama kaygı her iki yöne birden eşit güçte çektiği için seçimi bu iki uçtan kurtararak Adem'e (bireye) gerçek bir özgürlük kazandırır (Quinn, 1990, s. 239).

Beabout ise Adem'in günahının kuşaklar arası ve hatta tarihsel boyutuna dikkat çeker. İlk günah dünyayı da değiştirmiştir. Zira sonraki her birey halihazırda günahla şekillenmiş bir dünyaya doğar. Bu tarihsel birikim "objektif kaygı"yı, bu birikimin her bireyde yarattığı yoğunlaşmış deneyim ise "subjektif kaygı"yı oluşturur. Beabout'a göre bu ikisi de bireyi günaha zorlamaz yalnızca ona zemin hazırlar (Beabout, 1994, ss. 121–122). Bu ayrım kaygının nicel olarak nasıl biriktiğini somutlaştırmaktadır. Sonraki bireylerin kaygısının Adem'inkinden daha yoğun olması ise tarihsel-toplumsal birikimden kaynaklanır. Ama bu yoğunluk hiçbir bireyi kendi özgür sıçramasından muaf kılmaz.

Adem, seçimi esnasında nasıl kaygılıysa İbrahim de öyledir. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde İbrahim'in kıssasını ele alır ve bu kıssanın bugüne kadar fedakarlık üzerinden okunduğunu, kaygının gözden kaçırıldığını ileri sürer. Ona göre kıssadaki temel vurgu bir babanın oğluna duyduğu derin sevgi ile Tanrı buyruğu arasında yaşadığı yoğun kaygıdır. Bu kaygı insanı sarsan ve konforunu bozan bir deneyim olduğu için genellikle İbrahim yüceltilirken bu rahatsız edici boyut çoğunlukla göz ardı edilmiştir (Kierkegaard, 1843/2019, s. 49).

Bunu somutlaştırmak için Kierkegaard bir rahibin pazar ayininde İbrahim'in kıssasını hiç kaygılanmadan tam bir sükunetle vaaz ettiği bir kurgu tasavvur eder. Rahip sükunetiyle övünecek kadar kıssanın varoluşsal boyutunu kavrayamamıştır. Aynı rahip kıssayı dinleyen bir müminin ertesi gün İbrahim'in fiilini taklit etmeye kalkışmasını öfkeyle kınayacaktır. Oysa kınadığı şey bizzat kürsüden övdüğü şeyin ta kendisidir. Kierkegaard'a göre rahibin asıl "hatası" vaaz ettiği şeyi gerçekten bilmemesidir. İnancın paradoksunu kavrayamayan rahip, İbrahim'in kıssasındaki temel dersi; kaygıyı gözden kaçırmıştır (Kierkegaard, 1843/2019, s. 47).

Kierkegaard'a göre kaygının bu şekilde gözden kaçırılması kaygı duyamayan tinsiz (*spiritless*) bireylerin de içine düştüğü bir tuzaktır. Mahn'a göre bu kişiler yüzeysel olarak masum (kaygısız, huzurlu) görünseler de aslında özgürlük ve sorumluluklarıyla yüzleşmekten kaçınmaktadırlar. Nitekim Kierkegaard *Kaygı Kavramı*'nda bu durumu, bireyin "günaha en derin anlamda hiç ulaşamaması"nın bizzat günahın kendisi olduğu şeklinde ifade eder (Kierkegaard, 1844/2013, s. 90). Dolayısıyla bireyin özgürlüğünü üstlenmediği, kendisini bir benlik olarak seçmediği ve günah imkânıyla yüzleşmediği bu varoluş biçimi, günahın kendisi haline gelir. Bu bakımdan tinsizlik, salt kaygı yokluğundan ziyade bireyin kendi özgürlüğü ve sorumluluğuyla yüzleşmekten kaçınması üzerinden günahla ilişkilendirilir (Mahn, 2011, s. 80).[4]

Kierkegaard'ın düşüncesinde kaygı ile günah arasında yakın bir ilişki kurulmasına rağmen bu ilişkiyi basit bir neden-sonuç ilişkisine indirgeme-

[4] Bu bahis için ayrıca bakınız: (Kierkegaard, 2013, s. 92–95; Kierkegaard, 2021, s. 87).

mek gerekir. Bu bakımdan kaygı, bireyin özgürlük imkânıyla ve itaat ya da isyan etme olasılığıyla karşılaşmasını açıklayan psikolojik bir işlev üstlenir. Günah ise bu imkânın bireysel olarak gerçekleşmesiyle ilgilidir. Kierkegaard'ın "günah kaygının içine girmiş, onu kendisiyle birlikte yeryüzüne indirmiştir" ifadesi (Kierkegaard, 1844/2013, s. 48), bu iki kavramın birbirinden bağımsız olmadığını gösterir. Bununla birlikte söz konusu ilişki, kaygının tek başına günahı meydana getirdiği veya bireyi günah işlemeye zorladığı biçiminde yorumlanmamalıdır.

Bu bağlamda önemli bir soruyu dile getirerek mesele derinleştirilebilir: "Kaygı, günahın gerçekten varlık nedeni midir yoksa yalnızca ona eşlik eden bir fenomen midir?" Quinn kaygının günahı yalnızca sıçramaya hazırlık koşulları sağlayarak açıkladığını, nihai anlamda ise nitel sıçramayı hiçbir bilimin açıklayamayacağını ileri sürer. Her bireyin ilk günahını kendi başına doğan bir günah olarak düşünürsek kaygı, günahı nihai olarak açıklayamaz ancak ona zemin hazırlayabilir (Quinn, 1990, s. 243).[5] Beabout ise Quinn'in "kaygı asli günahı açıklar mı?" sorusunu bir adım öteye taşıyarak "kaygı günahın kalıtsal boyutunu açıklar mı?" şeklinde derinleştirir. Bu yeniden çerçevelemenin dilbilimsel bir gerekçesi de vardır. Kierkegaard'ın Danca'da tercih ettiği kavram *Arvesynd*, kavramın kökü ise *arv*'dır (miras). Quinn bu terimi asli günah (*original sin*) olarak İngilizceye çevirip tartışmasını bu eksende kurmuştur. Beabout ise asıl terimin kalıtsal/tevarüs edilen günah (*hereditary sin*) olarak çevrilmesi gerektiğini savunur. Ona göre Quinn'in tespit ettiği bu sınırlılık, bir eksiklik değildir. Tam tersine kaygının açıklayıcı gücü, bireyin önceki nesillerin günahkârlığı tarafından nasıl koşullandırıldığını gösteren tarihsel ve kuşaklararası boyutuyla derinleşir (Beabout, 1994, ss. 117–118). Steinmetz ise kaygıyı tam olarak bu geçiş noktasında konumlandırmıştır. Ona göre kaygı nitel bir sıçramayla günahın patlak verdiği son psikolojik durumdur (Steinmetz, 2021, s. 38). Bununla birlikte kaygının günahın ortaya çıkışından önceki son psikolojik durum olarak konumlandırıl-

[5] Nitekim Beabout'un da vurguladığı üzere Kierkegaard'ın kendisi *Kaygı Kavramı*'nın psikolojik bir eser olduğunu, bu yüzden günahın dogmatik/teolojik tanımını bu eserde değil, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta verdiğini açıkça belirtir (Beabout, 1994, s. 120).

ması, onun nitel sıçramayı zorunlu kıldığı anlamına gelmez. Kaygı günahın gerçekleşebileceği psikolojik zemini açıklamakta, ancak günahın bireysel olarak gerçekleşmesini tek başına açıklayamamaktadır.

3. Günah

Kaygının günaha nasıl kapı araladığını gördükten sonra Kierkegaard'ın günahı nasıl tanımladığına ve bu tanımın klasik Hristiyan doktrininden nasıl ayrıldığına odaklanmak gerekmektedir. Bu ayrılığı görebilmek için önce Kierkegaard'ın karşısına aldığı geleneği kendi çerçevesi içinde tanımak gerekmektedir. Hristiyan teolojisinde günah, bireysel bir ahlaki hatadan ibaret değildir. Bu bağlamda günah insanın Tanrı ile ilişkisini bozan, ontolojik ve ruhsal bir kopuşu ifade eder. Bu çerçevede günah bir anda ortaya çıkan basit bir ihlal olarak görülmemekte, süreç içinde şekillenen, insanın iç dünyasından beslenen ve nihai olarak ruhsal sonuçlar doğuran bir olgu olarak tasvir edilmektedir. Günahın Hristiyan düşüncesindeki temellerini sırasıyla Augustinus, Aquinas ve Lutheryen düşünce üzerinden izlemek mümkündür.

Augustinus'a göre günahın kökeninde gurur vardır ve Adem ile Havva'nın ilk günaha düşmesinin sebebi de bu gururdur. Gurur "sapkın bir türden yücelme iştahı" olarak tanımlanır (Augustinus, 413–426/1998, s. 608) ve ruhun kendisine dayanması gereken değişmez temelden vazgeçip kendi kendisinin temeli haline gelmesini ifade eder. Bu hal insan kendinden fazlasıyla hoşnut olduğunda ortaya çıkar. Böylece günah ontolojik olarak bir eksilme ya da düşüş biçiminde belirir. İnsan Tanrı'yı terk edip kendine döndüğünde bütün varlığını yitirmez ancak hiçliğe daha da yaklaşır. İnsan gururlu tavrıyla daha fazlasına göz diktiği için Adem, yılanın "siz Tanrı gibi olacaksınız"[6] vaadi karşısında sevinç duymuş ve ilk günahı işlemiştir. Bu sevinç aslında meşru bir özlemin sapkın bir biçimde yorumlanmasından ibarettir. Günah Augustinus'un formülasyonunda bir eksiklikten ziyade bir taşkınlık yanılgısı olarak belirir. Buna göre insan daha fazlasını isteyerek aslında küçülür ve kendi kendine yeterliliğinden zevk aldığı anda

[6] Ayetin tamamı şu şekildedir: "Çünkü Tanrı biliyor ki o ağacın meyvesini yediğinizde gözleriniz açılacak iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız" (Yaratılış 3:5).

kendisini gerçekten tamamlayacak olan Tanrı'dan uzaklaşır (Augustinus, 413–426/1998, ss. 608–610).

Augustinus günahın iki aşamalı bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Önce kendinden hoşnut olma ve kibirlenme biçiminde gizli bir düşüş yaşanır ve ardından bu düşüş açık bir itaatsizlik eylemi olarak dışa vurulur. Augustinus'a göre gizlice gerçekleşen düşüş açıkça görülen düşüşten önce gelir ancak önceki düşüş böyle tanınmaz. Bu ayrıma göre asıl vahim olan yasak meyveyi yeme fiili değildir. Asıl vahim olan bu fiilden önce iradede sessizce oluşan kibir ve kendine güven halidir. Bu yapı İtiraflar'daki armut hırsızlığı vakasında somut bir örnek bulur. Augustinus hırsızlıktaki günahın çekici olduğu için işlendiğini öne sürer ve asıl meselenin armudun kendisinden kaynaklanmadığını, kusurlu olmanın verdiği haz olduğunu belirtir. Armudun en kalitelisinin kendisinde bolca bulunmasına rağmen bu hırsızlığın yapılmış olması, günahın uğruna elde edilen şeyle değil, bizzat kusurlu olmanın verdiği hazla ilişkilendirilmesi gerektiğini gösterir (Augustinus, 397–400/2010, s. 66).

Aquinas'ın günaha yaklaşımı ise insanlığın Adem'le ilişkisini esas alan kolektif bir anlayışa dayanır. Buna göre tüm insanlık, Adem'in iradesiyle hareket eden tek bir bedenin üyeleri gibidir. El nasıl hareketini bedenin iradesinden alıyorsa her birey de Adem'in iradesiyle ilişkilendirilen asli günah durumunu paylaşır (Aquinas, 1265–1274/2017, Soru 81, Madde 1). Aquinas, asli günahı bir alışkanlık veya yatkınlık (*habitus*) olarak tanımlar. Bu kavram, asli günahın bireyin kendi eylemleriyle edindiği bir alışkanlıktan farklı olduğunu ortaya koyar. Nitekim Aquinas, asli günahı insan doğasıyla ilişkili bir bozulma olarak ele alırken bireysel günahları kişinin kendi eylemlerine bağlı olarak değerlendirir. Bu nedenle Adem'in ilk günahı insan doğası üzerinden sonraki kuşaklara aktarılırken bireysel eylemlerle işlenen diğer günahlar bu şekilde aktarılmaz (Aquinas, 1265–1274/2017, Soru 81, Madde 2). Dolayısıyla bir çocuk henüz kendi eylemleriyle günah işlememiş olsa da asli günahı tevarüs etmiştir. Çünkü bu durum çocuğun kendi fiilini değil Adem'den devraldığı insan doğasıyla ilişkisinden kaynaklanır (Aquinas, 1265–1274/2017, Soru 81, Madde 1).

Lutheryen düşüncenin temelini oluşturan Augsburg İtikatnamesi'nin (*Confessio Augustana*) ikinci maddesi de asli günahı şöyle değerlendirir: Adem'in düşüşünden bu yana "doğanın akışına göre doğan" bütün insanlar günah içinde, günahın etkisi altında doğmaktadır. Bütün insanlar daha anne rahminden itibaren günaha yönelen arzu ve eğilimlerle doludur. Doğaları gereği Tanrı'ya gerçek bir korku ya da gerçek bir iman besleyemezler. Metin burada ısrarla tekrarlanan bir ifadeye yer vermektedir: "Bu asli günah ve doğuştan gelen hastalık gerçekten günahtır." Bu ısrar tesadüfi değildir ve doğrudan Pelagius'çulara[7] karşı bir savunma niteliği taşır (Tappert, 1530/1959, s. 29).

Luther aynı meseleyi Schmalkald Maddeleri'nde çok daha keskin bir üslupla ele almaktadır. Ona göre asli günah insan doğasında meydana gelen ve insan aklının kendi doğal imkânlarıyla tam anlamıyla kavrayamayacağı ölçüde derin bir bozulmayı ifade eder. Bu gerçek, ancak Kutsal Kitap'a inanılarak kabul edilebilir. Luther bu bağlamda skolastik teologların yaklaşımlarını doğrudan eleştirerek onların asli günaha ilişkin öğretilerini "hata ve aptallık" olarak nitelendirir. Özellikle karşı çıktığı temel görüş, insanın doğal yetileri aracılığıyla iyiyi seçme veya kötülükten kaçınma konusunda özgür bir iradeye sahip olduğu yönündeki iddiadır (Tappert, 1537/1959, s. 302).

Kierkegaard'ın ise klasik Hristiyan anlayışına uygun bir günah anlayışı yoktur. Yeri geldiğinde günahı baştan tanımlamakta yeri geldiğinde klasik anlayışın günah saydığı fiillerin günah olmadığını savunabilmektedir. Onun, bu düşünce yapısına itirazı temelde "günah miras alınamaz, her birey kendi günahını kendi özgürlüğüyle işler" tezi etrafında şekillenir (Kierkegaard, 1844/2013, s. 18). Bu tezin nüveleri aslında Augustinus'un kendi metninde zaten filizlenmiş durumdadır. Augustinus da dışsal bir etkinin sorumluluğu ortadan kaldırmadığını, eylemin daima bireysel kaldığını savunmaktadır (Augustinus, 413–426/1998, ss. 608–610).

[7] Pelagiusçular teolojik görüşleri Pelagius'a dayanan bir gruptur. Pelagius Adem'in günahının sadece bir örnek olduğunu ve insanın günahsız doğduğunu iddia etmiştir. Bakınız: (Tappert, 1530/1959, s. 29).

Bu noktada iki farklı ama birbirini tamamlayan okuma mümkün görünmektedir. Birinci okumayı süreklilik okuması olarak isimlendirmek mümkündür. Bu okumaya göre Kierkegaard Augustinus'un zaten örtük biçimde taşıdığı bireysel sorumluluk vurgusunu kaygı kavramı aracılığıyla sistematik hale getirerek yalnızca radikalleştirmiştir. İkinci okumanın ise kopuş olarak nitelendirilmesi mümkündür. Bu okumaya göre Augustinus günahı hala bir miras çerçevesinde ele alır ve bu miras tarihsel ve genetik bir aktarım biçiminde tasavvur edilir. Kierkegaard ise bu aktarımı tamamen varoluşsal bir tekrara dönüştürür. Her birey kendi kaygısı içinde bu düşüşü yeniden işler. Bununla birlikte bu yaklaşım, bireyin kendisinden önceki tarihsel koşullardan bütünüyle bağımsız olduğu anlamına gelmez. Adem'den sonraki bireyler, günahla şekillenmiş tarihsel bir dünyaya doğar. Bu durum onların özgürlük ve kaygı deneyimlerinin koşullarını etkileyebilir. Ancak söz konusu koşullanma, bireyin kendi günahını zorunlu olarak gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Bu nedenle Kierkegaard'ın yaklaşımında devralınan tarihsel durum ile bireyin kendi özgürlüğü içinde gerçekleştirdiği günah eylemi birbirinden ayrılmalıdır.

Buradan hareketle Augustinus'un ve Kierkegaard'ın düşünceleri arasında üç temel fark belirginleşmektedir. Augustinus'ta günah bir olay niteliği taşımakta ve tek seferlik, tarihsel bir gerçekleşmeye işaret etmektedir. Kierkegaard'da ise günah her bireyin kendi kaygısı ile tekrardan tecrübe ettiği bir durumdur. İkinci olarak Augustinus'a göre günahın kökeni gururdur. Bu bağlamda o, günaha ahlaki bir kusur olarak işaret etmektedir. Kierkegaard ise günahın gerçekleşmesini özgürlüğün baş dönmesi olarak nitelendirdiği kaygıyla birlikte ele alır. Burada kaygı, günahın doğrudan nedeni değil, bireyin özgürlük imkânıyla karşılaşmasını ve günahın psikolojik koşullarını anlamayı sağlayan bir kavramdır. Bu bakımdan Kierkegaard, günahın bireysel varoluş ve sorumluluk boyutunu öne çıkarır. Üçüncü olarak Augustinus'un düşüncesinde asli günah nesiller arasında tevarüs edilen bir durum olarak ele alınırken Kierkegaard, bireyin kendi günahının gerçekleşmesini miras alınan bir eylemle açıklamayı reddeder. Ona göre her birey günahla şekillenmiş bir tarihsel bağlam içinde doğmasıyla birlikte günah işlemek için bizzat nitel sıçrama gerçekleştirmelidir.

Kierkegaard'ın Aquinas'ın asli günah anlayışından ayrıldığı temel nokta ise bireyin kendi günahının gerçekleşmesindeki özgürlüğüne ve sorumluluğuna yaptığı vurgudur. Aquinas'ın modelinde asli günah, Adem'in ilk günahıyla bağlantılı olarak insan doğasının durumunu ifade eder ve bu yönüyle bireyin kendi iradesiyle gerçekleştirdiği kişisel günahlardan ayrılır. Aquinas'a göre Adem'in ilk günahı insan doğası üzerinden sonraki kuşaklara aktarılırken diğer kişisel günahlar bu şekilde aktarılmaz; çünkü bireysel eylemler, onları gerçekleştiren kişiye özgüdür (Aquinas, 1265–1274/2017, Soru 81, Madde 1–2). Kierkegaard'ın düşüncesinde ise her birey kendi özgürlüğü ve sorumluluğu içinde günahı nitel bir sıçramayla gerçekleştiren bir özne olarak ele alınır (Kierkegaard, 1844/2013, s. 18). Ona göre Adem'den sonra yaşayan her birey, duyusallığın (şehvanilik) günahkârlığı imleyebileceği tarihsel bir bağlam içinde doğar. Bu durum kaygıya bir "daha fazla" eklese de duyusallığın kendisi bireyi doğrudan günahkâr kılmaz (Kierkegaard, 1844/2013, s. 67). Cappelørn bunu, bireyin aynı anda hem kendisi hem de tüm ırk olduğunu vurgulayarak gösterir (Cappelørn, 2010, s. 140). Dolayısıyla Kierkegaard'ın yaklaşımında bireysel sorumluluğun korunması, bireyin tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız olduğu anlamına gelmemekte, bu koşulların günahı zorunlu kılmadığı anlamına gelmektedir.

Quinn Kierkegaard'ın burada önemli bir noktayı vurguladığını belirtir. Kierkegaard'a göre eğer her bireyin ilk günahı kendisinden önce birikmiş bir günahkârlıktan üretilseydi bu günah gerçek anlamda ilk olma vasfını taşıyamazdı. Birey yalnızca ırkın ortak ve "birikmiş fonunda bir sicil numarasına" indirgenmiş olurdu (Quinn, 1990, s. 243). Quinn'e göre bu çarpıcı imge nicel bir açıklamanın bireyi kendi tekilliğinden nasıl mahrum bıraktığını özetler. Quinn'in bu okuması aslında bir önceki paragrafta Cappelørn üzerinden kurulan ayrımı tamamlar. Adem yalnızca ırkın temsilcisi olarak görüldüğünde birey de kaçınılmaz olarak bu temsilin bir uzantısı haline gelir ve kendi eyleminin asıl faili olmaktan çıkar.

Bu bütünlük anlayışı Kierkegaard'ın Adem'e dair başka bir eleştirisiyle de yakından ilişkilidir. Kierkegaard'a göre kilise geleneği Adem'i garip bir konuma yerleştirir. Sanki o sıradan bir insan değil de özel bir yetkiyle

donatılmış tüm insanlığı temsil eden biridir. Kierkegaard bu tür açıklamaları aynı hatanın farklı biçimleri olarak değerlendirir. Hepsi Adem'i hakiki tarihten koparıp hayali bir konuma yerleştirmektedir. Kierkegaard'ın düşüncesinde özgürlük-kaygı-günah üçgenini Adem ilk olmak üzere tüm bireyler tecrübe etmektedir. Bu eleştiri, insanlığı Adem'in iradesiyle hareket eden tek bir bedenin üyeleri olarak gören modele de doğrudan uygulanabilir bir itirazdır (Kierkegaard, 1844/2013 ss. 17–18; Quinn, 1990, s. 236).

Kierkegaard günah hususunda Lutheryen düşünceye de eleştiriler getirmiştir. Kierkegaard'a göre Confessio Augustana'nın ısrarı kendi içinde bir çelişki barındırmaktadır. Bu çelişki, doğuştan mecburen sahip olduğumuz bir şeyin aynı zamanda özgürce işlenmiş bir suç sayılmasında ortaya çıkmaktadır. Kierkegaard günah kavramının özgür bir seçimi ve bu seçimin sorumluluğunu gerektirdiğini tespit eder. Lutheryen düşünce günahı doğuştan verili bir durum olarak sunarken Kierkegaard onu bireyin kaygısı karşısında aldığı kararla ortaya çıkan bir seçimin sonucu olarak yeniden inşa eder (Kierkegaard, 1844/2013, ss. 43, 47).

Luther'in akılla kavranamazlık vurgusuna Kierkegaard'ın yaklaşımı ise daha karmaşıktır. O, Schmalkald Maddeleri'nden doğrudan alıntıladığı bir pasajda asli günahın hiçbir insan aklıyla kavranamayacağını belirtir. Ne var ki bu alıntıyı eleştirel bir bağlamda sunar. Kierkegaard'ın kendi çözümü günahı tamamen kavranamaz bir konsept olarak görmektense kaygı ve sıçrama kavramları üzerinden psikolojik olarak anlaşılır kılmaktır (Kierkegaard, 1844/2013, ss. 18–19).

Beabout Kierkegaard'ın günah anlayışının bütün bu eleştirilerin ışığında üç farklı hatalı yaklaşımın arasında konumlandığını göstermiştir. Bu üç görüşün ilki, çocuğu masum bir melek sayıp her kötülüğü tamamen çevreye yükleyen Rousseau'nun görüşüdür. Bu görüş bireyin sorumluluğunu alenen yok sayar. İkincisi, çocuğu doğuştan tamamen kötü ve bozuk sayan sert Augustinusçuluk ya da Hobbesçi görüştür. Bu görüş ise kötülükten önce bir masumiyet döneminin var olma ihtimalini reddeder. Dolayısıyla sorumluluğu suçlu bireyin dışında bir yere yüklemek durumunda kalır. Üçüncüsü ise çocuğu ne iyi ne kötü, tamamen çevre tarafından şekillendirilen boş bir lev-

ha sayan Skinner'ın davranışçılık görüşüdür. Bu görüş de bireysel sorumluluk olasılığını göz ardı etmektedir. Kierkegaard ise kaygı kavramını devreye sokarak bu yanlış görüşlerden sıyrılacaktır. Ona göre çocuk masumiyet içinde doğar ve günahkâr bir topluma dahil olur. Birey kötülüğü kaygılanmak suretiyle özgürce ve açıklanamaz bir biçimde seçer (Beabout, 1994, s. 124).

Kierkegaard günahı, yeniden yorumlama çabası içinde itaatin karşısında konumlandırmak yerine inancın karşıtı olarak ele alır. Bu hususta İncil'den "inançtan kaynaklanmayan her şey günahtır" (Romalılar 14:23) ayetine atıfta bulunur (Kierkegaard, 1849/2021, s. 116). Onun düşüncesinde insanın günahkâr olmasında derin bir anlam yatar. İnsanı insan yapan ve onu dünyaya ilk defa gönderen şey tam olarak günahkâr olmasıdır. Bu sebeple bütün insanlığın ortak kaderi olan günahkârlığı taşıyarak dünyaya gelen bebeğin doğumu, diğer canlıların doğumuna göre çok daha sancılıdır (Kierkegaard, 1843/2020, s. 662).[8] Bu bakımdan bilhassa Yargıç Wilhelm'in perspektifinden günah işleme potansiyeli yalnızca olumsuz bir yük olmanın ötesinde tini kemale götüren ve benliğin gelişimine katkı sunan bir unsur olarak da değerlendirilebilir.

Kierkegaard'ın günah anlayışını açıklarken *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserin başlığının anlamı ayrıca değerlendirilmelidir. Klasik Hristiyan teolojisinde "ölümcül günah" (*sin unto death*) kavramı belirli günah biçimlerini ifade ederken Kierkegaard'ın eserinin başlığı olarak kullandığı "ölümcül hastalık" (*sickness unto death*) ifadesi umutsuzluğun benlikle ilişkisini açıklayan farklı bir kavramsal çerçeve sunar. Bu iki kavram arasında kavramsal ve tematik bir ilişki kurulabilse de Kierkegaard'ın birincisini doğrudan ikincisine dönüştürdüğü sonucuna varmak için net bir gerekçemiz yoktur. Eserin başlığının anlamı, girişinde ele alınan Yuhanna 11:4'teki Lazarus anlatısı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bu kıssada İsa, Lazarus'un hastalığının ölümle sonuçlanmayacağını belirtmekte, buna rağmen Lazarus ölmekte ve diriltilmektedir. Kierkegaard'ın vurgusu, Lazarus'un fiziksel ölümden kurtulmuş olmasından ziyade ölümün Hristiyan için varoluşun nihai sonu olarak görülemeyeceği üzerinedir. Nitekim Mesih'in dirilişi ve

[8] Bu benzetme Ya/Ya Da'da Yargıç Wilhelm tarafından dile getirilir.

hayatta oluşu, fiziksel ölümü her şeyin sona erdiği mutlak bir durum olmaktan çıkarmıştır. Kierkegaard'ın ölümcül hastalık kavramına yüklediği anlam da bu çerçevede belirginleşir. Bedeni ölümü nihai son olarak görmeyen Kierkegaard, umutsuzluğu ise hakiki ölümcül hastalık olarak kurgular (Kierkegaard, 1849/2021, ss. 18–19). Bu bağlamda Kierkegaard umutsuzluğu "benin kendi olmak istememesi" ile ilişkilendirir ve benliğin Tanrı karşısındaki varoluşunu merkeze alır (Kierkegaard, 1849/2021, s. 87). Bu bakımdan umutsuzluk psikolojik bir durumdan fazlası, bireyin benliğiyle ve Tanrı'yla kurduğu ilişkiyi ilgilendiren varoluşsal bir hastalıktır.

Bu hastalığın kökeninde ise Kierkegaard'ın günaha yüklediği yeni bir anlam yatmaktadır. Kierkegaard günah kavramını insanın kendini seçmesi ve ben olmasıyla ilişkili düşünmüştür. Buradan hareketle kendi olmaktan umudunu yitiren insanın en büyük günahı işlediği düşünülebilir. Zira bireyin kendi olmak istememesiyle günah en üst noktaya ulaşır. Kierkegaard günahı, bireyin kendisiyle ve Tanrı'yla ilişkisi çerçevesinde ele alır. Bu bakımdan günah, bireyin benliğiyle kurduğu ilişkinin niteliğiyle yakından bağlantılıdır (Kierkegaard, 1849/2021, s. 87).

Söz konusu mesele kaygı ile günahın arasındaki ilişkinin ne denli yakın olduğunu gösterse de bu yakınlığın bir özdeşlik anlamına gelmediğini de vurgulamak gerekmektedir. Kaygı, bireyin özgürlük imkânıyla karşılaşmasını ve bu imkân karşısındaki varoluşsal konumunu açığa çıkarır. Bu nedenle kaygı, insanın özgürlük taşımasının ve çeşitli imkânlarla yüzleşmesinin bir hasleti olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca kaygı günahın ortaya çıkmasını hazırlayan zemini sağlasa da bu iki kavram özdeşleştirilemez. Bu bağlamda günahın kendisi ancak bireyin sorumluluk alması ve özgürce seçim yapmasıyla ortaya çıkacaktır. Nitekim Adem, günah işleme imkânıyla karşı karşıya olduğu için kaygı duymaktaydı. Bu bakımdan kaygı bir imkâna sahip olmanın, insan olmanın kendisine has bir mükemmelliği olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Steinmetz Kierkegaard'ın günlüğünden hareketle kaygılanmamanın ya bir hayvan ya da bir melek olmaya işaret ettiğini, bunun ise insan olmaktan daha az mükemmel olduğunu belirtir (Steinmetz, 2021, s. 36).

Kaygının bu şekilde insan olmanın bir parçası olması, günahın tanımlanmasında bireyin Tanrı karşısındaki konumunun da dikkate alınmasını gerektirir. Kierkegaard, *Korku ve Titreme* adlı eserinde tekil birey ile tümel arasındaki ilişkiyi etik olanın evrensel geçerliliği ve iman arasındaki gerilim üzerinden ele alır. Eserde Johannes de silentio, etik bakış açısından bireyin tümel karşısında kendi tekilliğini öne çıkarmasının günah olarak değerlendirildiğini ifade eder: "Birey tümel karşısında tekil olarak kendini göstermeye kalkıştığı an günah işlemiş olur ve yalnızca bunu kabullenerek tekrardan tümelle uzlaşabilir" (Kierkegaard, 1843/2019, s. 77). Bu çerçevede günah, bireyin kendisini etik olanın evrensel ölçütünden bağımsız biçimde konumlandırmasıyla ilişkilidir. Bireyin bu durumun farkına varması ve tümelle yeniden uzlaşması ise tövbe kavramıyla ilişkilendirilir. Bununla birlikte *Korku ve Titreme*'nin temel meselesi, etik olanın evrenselliği ile iman eden tekil bireyin konumu arasındaki ilişkinin nasıl anlaşılacağıdır. Bu bakımdan eser, bireyin etik yükümlülük karşısındaki konumunu tartışırken imanın tekil bireyle ilişkisini de gündeme getirir (Kierkegaard, 1843/2019, ss. 77–78).

Bu gerilim, bireyin Tanrı karşısındaki konumu dikkate alındığında daha belirgin hale gelir. Kierkegaard günahı *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eserinde bu bağlamda tanımlar: "Tanrı karşısında veya Tanrı fikriyle, umutsuz olarak, kendi olunmak istenmediği veya istendiği zaman günah işlenir. Bu durumda günahkârlık, en üst noktaya aktarılmış güçsüzlük veya meydan okumadır, dolayısıyla günah, umutsuzluğun yoğunlaşmasıdır" (Kierkegaard, 1849/2021, s. 87). Theunissen bu tanımda çok kritik bir eşik saptamaktadır. Bireyin kendi benliğini kabullenmeyi reddetmesinin (olduğu şey olmak istememesinin, umutsuzluğunun) günahkâr varoluşun anlaşılmasında belirleyici olduğunu ve bu durumun soyut bir psikolojik tarifle açıklanamayacağını ileri sürer. Öte yandan Theunissen umutsuzluğun her koşulda Tanrı'ya karşı bir ilişkiye dönüşmediğini vurgular. Birey bilinçli ya da bilinçsiz biçimde Tanrı ile ilişkilenmeden de kendi olmayı istemeyebilir. Bu olumsuz kendilik ilişkisi, bireyin kendi benliğinde ısrar ederek kendi varoluşunu meydana getiren yaratıcıya karşı çıkmasıyla Tanrı'ya karşı olumsuz bir ilişkiye dönüşür. Zira bu noktada umutsuzluk bireyin

kendi varoluşunu meydana getiren yaratıcıya karşı bir isyana dönüşmüş olur (Theunissen, 1993/2005, s. 11). Buna karşılık kendini kabul etmek, yani gerçek anlamda umutsuz olmamak, Theunissen'e göre "Tanrı karşısında kendini alçaltma" (*self-humiliation*) biçimini alır. Nihai tahlilde bireyin iki seçeneği vardır. Ya Tanrı karşısında umutsuzluğun panzehri olan alçakgönüllülükle kendini kabul edecektir ya da meydan okuyarak kendi varlığında ısrar edecektir (Theunissen, 1993/2005, s. 22).

Theunissen bu analizin ötesinde ilginç ve tartışmaya açık bir gözlem de sunar. Ona göre Kierkegaard gizliden gizliye Tanrı'nın varlığını umutsuzluk üzerinden kanıtlamak ister gibidir (Theunissen, 1993/2005, s. 22). Bu yorum Kierkegaard'ın eserlerinde açıkça ortaya konmasa da umutsuzluğun, onun düşüncesinde yalnızca benliğe ilişkin bir sorun olmadığını, aynı zamanda bireyin Tanrı'yla ilişkisini anlamak bakımından da belirleyici bir rol oynadığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Bu düşünce bağlamında günahı, günah yapan şey onun Tanrı karşısında (huzurunda) işleniyor olmasıdır. Bu bakımdan günah bir meydan okumadır ve bireyin Tanrı karşısında var olma istencinden kaynaklanır. Bu sebeple bazı günahların Tanrı karşısında, bazılarının ise onun dışında işlendiği söylenemez; zira her günah Tanrı önündedir. Kierkegaard bunu Tanrı'nın aslında içimizde olduğuna vurgu yaparak ifade eder. Tanrı'yı, suçluyu yakalayacak bir polis gibi dışsal bir varlık olarak düşünmek hatalıdır. Böyle bir anlayış günahın mahiyetini anlamamaya da sebep olacaktır. Zira günah, işlenen kötülükten dolayı günah değildir. Kötülüğü günah yapan şey failin Tanrı'nın karşısında olduğunu bilmesine rağmen kötülük yapmasıdır. Bu sebeple Kierkegaard'ın düşüncesinde pagan, Tanrı karşısında günah işlemediği için günahkâr olarak değerlendirilmeyebilir. Paganın bir günahı varsa o da Tanrıyı bilmeyişidir. Böylece Kierkegaard günahın bir Hristiyanlık kavramı olduğunu da iddia etmiş olur. Bu minvalde Hristiyanlığı paganizmden ayıran günah doktrinidir, kurtuluş doktrini ise bu ayrımın yalnızca bir uzantısıdır (Kierkegaard, 1849/2021, ss. 91, 100).

Günahın Tanrı karşısında işlenmesi meselesinde Marino çok değerli bir noktaya parmak basmaktadır. Buna göre yalnızca beşeri yargı mercilerinin

kararlarını kriter edinerek kendi suçunu takdir eden kişi, gerçekte suçlu olduğunu hiçbir zaman tam anlamıyla kavrayamamış olur. Doğru şekilde kaygılanmayı öğrenmiş kişi ise kendi günahlarına bakar ve sonsuz bir suçluluk taşıması gerektiğini kavrar (Marino, 2006, s. 326). Buradan hareketle şu düşünceye varılabilir: Beşeri mahkemelerde hafifletici unsur, kısmi ceza gibi suçun derecesini belirleyen durumlar söz konusudur ve suçlu işlediği fiilin ağırlığına göre değişen bir cezaya mahkûm edilir. Oysa Tanrı karşısındaki suç böyle bir derecelendirme kabul etmez. İşlenen suçun ağırlığı, Tanrı karşısında işleniyor olmasından kaynaklandığı için bireyden beklenen, suçunun sonsuzluğunu idrak etmesidir.

Bireyin Tanrı karşısında beninde ısrar etmesi, günahın imanla kurduğu köklü karşıtlıkla da yakından ilişkilidir. Kierkegaard imanı doğrudan günahın karşısına yerleştirerek şu şekilde tanımlar: "inanmak şudur: kendi olarak ve kendi olmayı isteyerek, kendi öz saydamlığı içinde Tanrı'nın içine dalmaktır" (Kierkegaard, 1849/2021, s. 93). Bu bağlamda Kierkegaard günahın tinsel olduğunu, bu sebeple erdemle ya da bilgiyle ilgisi olmadığını savunmakta, günahın cehaletten doğduğu görüşünü Sokrates'le özdeşleştirip eleştirmektedir. Kierkegaard kendi görüşünü Romalılar 14:23 ayetindeki "inançtan kaynaklanmayan her şey günahtır" ifadesini delil göstererek güçlendirmektedir. Kierkegaard'ın düşünce yapısında günahın ne olduğunu ve her zaman Tanrı karşısında işlendiğini bilmeden yalnızca insani bir ölçütle yetinmek paganca bir tavrı imler. Bu bağlamda Kierkegaard günahın zıddının erdemden çok iman olmasını Hristiyanlığın tanımlayıcı özelliklerinden biri olarak sunmaktadır (Kierkegaard, 1849/2021, s. 93).

Günahın Tanrı'nın önünde bulunma ile ilişkilendirilmesinden hareketle olumlu bir yanının bulunduğu da iddia edilebilir. Ne var ki bu olumluluğu bizzat inşa eden Hristiyanlık, sonrasında aynı olumluluğun ortadan kaldırılmasını da talep edecektir. Bu bakımdan Kierkegaard'ın anlayışında Hristiyanlığın kendi içinde bir paradoks barındırdığı söylenebilir. Hristiyanlık önce günahı bir bakıma "değerli" kılar sonra ise ondan kurtulmayı buyurur. Bu paradoks, ancak kurtuluş doktrini sayesinde aşılabilecektir.

Ancak günahın Hristiyanlık içerisindeki bu paradoksal konumu, onun bireyin her türlü seçimi bakımından aynı şekilde değerlendirilmesini gerektirmez. Günahın bireysel özgürlük ve sorumlulukla ilişkisi, Kierkegaard'ın varoluş aşamaları bağlamında özellikle estetik yaşamın nasıl ele alınması gerektiği sorusunu gündeme getirir. *Ya/Ya Da*'da Yargıç Wilhelm'in temsil ettiği etik perspektife göre estetik yaşamda bireyin seçimleri, içsel dürtülerinin ve dolayımsız eğilimlerinin etkisi altında şekillenmektedir. Bu nedenle estetin seçimleri, etik sorumluluğun bilinçli biçimde üstlenildiği seçimlerle aynı nitelikte değildir (Kierkegaard, 1843/2020, s. 752). Bununla birlikte bu değerlendirme estetik yaşamın bütünüyle sorumluluktan muaf olduğu veya hiçbir varoluşsal sorun içermediği anlamına gelmez. Aksine estetik yaşam, bireyin kendisini seçmekten kaçınması, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmemesi ve tinsizlikle ilişkisi bakımından eleştiriye açıktır. Burada yapılması gereken ayrım, estetik yaşama ilişkin bu eleştiriler ile günahın bireyde fiilen gerçekleşmesini birbirinden ayırmaktır. Nitekim *Kaygı Kavramı*'nda günahın bireysel özgürlük ve niteliksel sıçramayla ilişkisi öne çıkarken (Kierkegaard, 1844/2013, s. 43) *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta günah, bireyin Tanrı karşısındaki benlik ilişkisi ve umutsuzluk bağlamında ele alınır (Kierkegaard, 1849/2021, s. 87). Dolayısıyla Yargıç Wilhelm'in estetik seçimlere ilişkin değerlendirmesi, Kierkegaard'ın diğer eserlerindeki günah ve umutsuzluk çözümlemeleriyle özdeşleştirilmemeli; belirli bir etik perspektifin değerlendirmesi olarak sınırlandırılmalıdır.

Kierkegaard'ın anlayışında istememe hali de (isteme tinin başkalaşım geçirerek yükselmesi olarak anlaşılmalıdır) bir günah olarak değerlendirilir. Ona göre devinimin durdurulduğu veya geriye itildiği takdirde bunalım (çöküntü) devreye girer. Derinden istek duymama olan bunalım Kierkegaard tarafından tüm günahların anası olarak nitelendirilir (Kierkegaard, 1843/2020, s. 777). Marino Kierkegaard'ın *Kaygı Kavramı*'nın bir dipnotunda önemli bir gözlem yaptığını aktarmaktadır. Buna göre bunalım kaygı kültüründen kaynaklanan bir duygudur; kaygının belirli bir yönde bastırılıp içe gömülmesinin, ona doğru biçimde yön verilememesinin bir sonucudur (Marino, 2006, s. 323). Nitekim Kierkegaard da kaygının, özgürlüğün

tarihindeki eksik biçimlerden geçip kendisine döndüğünde depresyonla eş anlamlı hale geldiğini belirtmiştir (Kierkegaard, 1844/2013, s. 36).

Sonuç

Kierkegaard'ın düşüncesinde özgürlük, bireyi çeşitli imkânlarla yüz yüze getiren ve kendi varoluşuyla ilişkisini kurmasını mümkün kılan bir zemindir. Kaygı, bireyin bu imkânlar karşısındaki varoluşsal konumunu açığa çıkarırken günah, özgürlük ve bireysel sorumluluk ilişkisinin Tanrı karşısındaki anlamını gündeme getirir. Bu üç kavram arasındaki ilişki, kaygının günahı zorunlu kıldığı veya günahın yalnızca psikolojik bir durumun sonucu olduğu biçiminde anlaşılamaz. Kaygı, bireyin günahın gerçekleşebileceği imkânla karşılaşmasını sağlar ancak günahın salt nedeni sayılamaz. Günah, bireyin özgürlüğü içinde gerçekleştirdiği nitel sıçramayla ortaya çıkar. Bu nedenle özgürlük, kaygı ve günah arasındaki ilişki, bireyin imkânlarla karşılaşması, bu karşılaşmayı kaygı aracılığıyla deneyimlemesi ve kendi özgürlüğü içinde gerçekleştirdiği eylemin sorumluluğunu üstlenmesi arasındaki bağlantı üzerinden anlaşılmalıdır.

Bu özgürlük-kaygı-günah üçgeni klasik doktrinle basit bir kopuş ilişkisi kurmaz. Geleneğin bireysel sorumluluk vurgusu Kierkegaard'ın düşüncesinde varlığını sürdürür ve kaygı kavramı sayesinde daha da derinleşerek radikal bir boyut kazanır. Kierkegaard, günahın insanlık tarihindeki aktarımı ile bireyin kendi günahından sorumlu olması arasındaki gerilimi yeniden ele alır: Zorunlu olarak aktarılan bir şey, özgürce işlenmiş bir suç olamaz. Kierkegaard bireysel günahın gerçekleşmesini yalnızca Adem'den devralınan tarihsel mirasla açıklamayı reddederek bireyin özgürlüğünü ve kişisel sorumluluğunu öne çıkarır. Bununla birlikte birey, günahla şekillenmiş tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız değildir. Bu koşullar günahın ortaya çıkabileceği zemini etkiler ancak bireyin kendi günahını zorunlu olarak gerçekleştirdiği anlamına gelmez. Gerilim böylece Adem'in mirasçılığından bireyin kendi varoluşuna yerleşir.

Bu yaklaşımın bireye yüklediği sorumluluk ağırdır. Zira birey kendi günahını yalnızca Adem'den devralınan bir duruma indirgeyemez; ken-

di günahının gerçekleşmesinde özgürlüğü ve sorumluluğuyla yüzleşmek zorundadır. Böylece günah, dışarıdan devralınan bir lekeye indirgenmek yerine bireyin Tanrı karşısındaki konumunu ve kendi eylemleriyle ilişkisini açığa çıkaran bir varoluşsal gerçeklik haline gelir. Bu yüzleşme bireyi ağır bir sorumlulukla karşı karşıya bırakırken tinin olgunlaşabileceği ve Tanrı'yla ilişkisini yeniden değerlendirebileceği bir zemini de oluşturur. Kierkegaard'ın günah anlayışı bu bakımdan yıkıcı bir eleştirinin ötesine geçerek klasik Hristiyan öğretisini bireysel özgürlük, sorumluluk ve varoluş ekseninde yeniden yorumlama niteliği taşır.

Kierkegaard'ın düşüncesinde insanın varoluşu, ne yalnızca sahip olduğu imkânlarla ne de bu imkânların doğurduğu kaygıyla açıklanabilir. İnsan özgürlüğü sayesinde imkânlarla karşılaşır, kaygı içinde bu imkânların ağırlığını deneyimler ve günah karşısında kendi varoluşunun sınırlarıyla yüzleşir. Ancak bu süreç, önceden belirlenmiş bir sonuca doğru ilerleyen zorunlu bir çizgi değildir. İnsanın Tanrı karşısındaki konumu da tam bu belirsizlik ve imkân alanında anlam kazanır. Bu bakımdan Kierkegaard'ın düşüncesi insanın kim olduğunu yalnızca ne olduğu üzerinden ele almaz, ne olabileceği ve kendi varoluşuyla nasıl bir ilişki kurduğu üzerinden düşünmeye çağırır. Özgürlük, kaygı ve günah arasındaki gerilim, böylece çözülüp ortadan kaldırılacak bir sorun olmaktan çıkarak insanın varoluşunu anlamanın temel uğraklarından biri haline gelir.

Kaynakça

Akdemir, F. (2019). Kierkegaard'ın felsefesinde varoluşun aşamaları ve inanan bir varlık olarak insan. *Felsefe Dünyası*, *2*(70), 127–150. https://izlik.org/JA38UB56PU

Akış, Y. (2014). *Søren Kierkegaard'da kaygı kavramı* [Doktora tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi], YÖK Ulusal Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=1zw6GvYMe-q3Hf6HR-3US52lT_EISONjdQVfoDsRp9TmznS1PB86RRBeRqpG3PYe

Aquinas, T. (2017). *Summa theologiae* (Fathers of the English Dominican Province, Çev.). New Advent. 8 Ağustos 2026 tarihinde https://www.newadvent.org/summa/2081.htm adresinden erişildi. (Orijinal eser 1265–1274 yıllarında yayımlandı).

Augustinus. (1998). *The city of God against the pagans* (R. W. Dyson, Çev.). Cambridge University Press. (Orijinal eser 413–426 yıllarında yayımlandı).

Augustinus. (2010). *İtiraflar* (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayınevi. (Orijinal eser 397–400 yıllarında yayımlandı).

Beabout, G. R. (1994). Does anxiety explain hereditary sin? *Faith and Philosophy*, *11*(1), 117–126. https://doi.org/10.5840/faithphil199411128

Cappelørn, N. J. (2010). The interpretation of hereditary sin in the concept of anxiety by Kierkegaard's pseudonym Vigilius Haufniensis. *Tijdschrift voor Filosofie*, *72*(1), 131–146. https://doi.org/10.2143/TVF.72.1.2047020

Easton, M. G. (1997). *Easton's Bible dictionary*. AGES Software. 5 Ağustos 2026 tarihinde https://www.biblestudytools.com/dictionaries/eastons-bible-dictionary/ adresinden erişildi.

Elwell, W. A. (Ed.). (1996). *Baker's evangelical dictionary of biblical theology*. Baker Books. 7 Ağustos 2026 tarihinde https://www.biblestudytools.com/dictionaries/bakers-evangelical-dictionary/ adresinden erişildi.

Grøn, A. (2008). *The concept of anxiety in Søren Kierkegaard* (J. B. L. Knox, Çev.). Mercer University Press. (Orijinal eser 1994'te yayımlandı).

Kierkegaard, S. (2013). *Kaygı kavramı* (T. Armaner, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eser 1844'te yayımlandı).

Kierkegaard, S. (2019). *Korku ve titreme* (N. Beier, Çev.). Pinhan Yayıncılık. (Orijinal eser 1843'te yayımlandı).

Kierkegaard, S. (2021). *Ölümcül hastalık umutsuzluk* (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Orijinal eser 1849'da yayımlandı).

Kierkegaard, S. (2020). *Ya/ya da* (N. Beier, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eser 1843'te yayımlandı).

Luther, M. (1957). *The bondage of the will* (J. I. Packer & O. R. Johnston, Çev.). Fleming H. Revell. (Orijinal eser 1525'te yayımlandı).

Mahn, J. A. (2011). *Fortunate fallibility: Kierkegaard and the power of sin*. Oxford University Press.

Marino, G. (2006). Anxiety in the concept of anxiety. A. Hannay & G. Marino (Eds.), *The Cambridge companion to Kierkegaard* (ss. 308–328) içinde. Cambridge University Press.

Quinn, P. L. (1990). Does anxiety explain original sin? *Noûs*, *24*(2), 227–244. https://doi.org/10.2307/2215525

Steinmetz, M. N. (2021). *The severed self: The doctrine of sin in the works of Søren Kierkegaard*. De Gruyter.

Tappert, T. G. (Ed.). (1959). *The book of concord*. Fortress Press. (1530,1537**).**

Theunissen, M. (2005). *Kierkegaard's concept of despair* (B. Harshav & H. Illbruck, Çev.). Princeton University Press. (Orijinal eser 1993'te yayımlandı).

Westphal, M. (1987). Kierkegaard's psychology and unconscious despair. R. L. Perkins (Ed.), *International Kierkegaard commentary: The sickness unto death* (ss. 39–66) içinde. Mercer University Press.

Declarations

Author Contributions

This is a single-authored study; all stages of the work were conducted by the author.

Competing Interests

The author declares that there are no competing interests regarding the publication of this article.

Ethics Statement

This study was conducted in accordance with the principles of research and publication ethics. No ethics committee approval was required because the study does not involve human participants, personal data, data collection, or experimental procedures.

Funding

This research received no external funding.

AI Use Statement

ChatGPT and Claude was used during manuscript preparation for language refinement, wording suggestions, and assistance with reference formatting. The author takes full responsibility for the manuscript's content, arguments, interpretations, and original contributions.