

Editör
Cengiz Batuk

Pavlus'u Düşünmek



ANKARA OKULU

Cengiz Batuk

OMÜ İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları" adlı teziyle yüksek lisansını, yine aynı enstitüde "Hristiyanlığın Aslı Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik" konulu teziyle de doktorasını tamamladı. Halen Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Tarihi Anabilim Dalında görev yapmakta olan Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek-Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*-, (İz Yayıncılık, İstanbul 2001) adlı eserinin yanısıra, Şemseddin Sami'nin *Esatir* adlı kitabını notlarla sadeleştirerek yayına hazırlamıştır. Şemseddin Sami, *Esatir. Dünya Mitolojisinden Örnekler*, (İnsan Yayınları, İstanbul 2003).

Ankara Okulu Yayınları: 98

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.

Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi

Baskı, kapak baskısı, cilt: Özkan Matbaacılık

Birinci basım: Mayıs 2006

ISBN 975 - 8190 - 96 - 2

Ankara Okulu Yayınları

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 Ulus/Ankara

Tel/Faks: (0312) 341 06 90

e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Pavlus'u Düşünmek

Pavlus'un Teolojik Dünyası

Editör

Cengiz Batuk

Ankara Okulu Yayınları

Ankara 2006

Kısaltmalar

age	adı geçen eser
agm	adı geçen makale
ay	aynı yer
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich and F. W. Danker, <i>Grek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> .
Bkn	Bakın
Bkz	Bakınız
c.	cilt
ç.n.	çevirenin notu
çev.	çeviren
Çık.	Çıkış
DPL	Dictionary of Paul and His Letters, Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin (ed.), InterVarsity Press, Leicester, 1993.
ed.	editör
ed.n.	editörün notu
eds.	editörler
Efes.	Pavlus'un Efeslilere Mektubu
Elç. İş.	Elçilerin/Resullerin İşleri
EvT	Evangelische Theologie
Fil.	Pavlus'un Filimun'a Mektubu
Filip.	Pavlus'un Filipililere Mektubu
Gal.	Pavlus'un Galatyalılara Mektubu
Hez.	Hezekiel
Hoş.	Hoşea
İbr.	İbranilere Mektup
İş.	İşaya
JB	Jerusalem Bible
JBL	Journal of Biblical Literature
JTS	Journal of Theological Studies
KJV	King James Version of Bible
Kol.	Pavlus'un Koloselilere Mektubu
1 Kor.	Pavlus'un Korintlilere Birinci Mektubu
2 Kor.	Pavlus'un Korintlilere İkinci Mektubu
1 Kral.	1 Krallar
krş.	Karşılaştıran
LB	Living Bible
Luk.	Luka İncili

Mar.	Markos İncili
Mat.	Matta İncili
Mez.	Mezmurlar
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
NEB	New English Bible
NIDNTT	New International Dictionary of New Testament Theology
NIV	New International Version of the Bible (Kitab-ı Mukaddes'in Uluslararası Yeni Versiyonu)
NRSV	New Revised Standart Version; (Kitabı Mukaddes'in Gözden Geçirilmiş Yeni Versiyonu)
1 Pet.	Petrus'un Birinci Mektubu
2 Pet.	Petrus'un İkinci Mektubu
Rom.	Pavlus'un Romalılara Mektubu
RVS	Revised Standart Version
s.	sayfa
SBT	Studies in Biblical Theology
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
1 Sel.	Pavlus'un Selaniklilere Birinci Mektubu
2 Sel.	Pavlus'un Selaniklilere İkinci Mektubu
ss.	sayfalar
Sül. Mez.	Süléyman'ın Mezmurları (Psalms of Solomon)
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
Tek.	Tekvin
Tes.	Tesniye
TEV	Today's English Version (Good News Bible)
1 Tim.	Pavlus'un Timoteyus'a Birinci Mektubu
2 Tim.	Pavlus'un Timoteyus'a İkinci Mektubu
Tit.	Pavlus'un Titus'a Mektubu
tr.	translation / tercüme eden
Vah.	Vahiy/Esinleme Kitabı
vd	ve devamı
WBC	World Biblical Commentary
Yer.	Yeremya
Yuh.	Yuhanna İncili
1 Yuh.	Yuhanna'nın Birinci Mektubu
2 Yuh.	Yuhanna'nın İkinci Mektubu
yy	yüzyıl
Zek.	Zekerya
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ/EDİTÖRÜN NOTU	9

GİRİŞ

“Pavlus’u Düşünmek”

Cengiz Batuk	11

BİRİNCİ BÖLÜM

PAVLUS’UN KONUMU SORUNU

Pavlus’un Hristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/Belirleyiciliği Şinasi Gündüz	27

Teste Paulo: İsa ve

İlk Hristiyanlığa Temel Bir Şahit Olarak Pavlus Bent Noack çev. Dursun Ali Aykıt	45

Luka Aracılığıyla İsa’dan Pavlus’a

David Wenham, çev. Cengiz Batuk	75

Hristiyan Kilisesinin Evrensel Misyonunun Kökeni

İsa mı, Pavlus mu? Charles H. H. Scobie, çev. Süleyman Turan	95

Ruh: Pavlus’un İsa ve Ötesine Yolculuğu,

Benno Przybylski, çev. Cengiz Batuk.....	113

İKİNCİ BÖLÜM

PAVLUS’UN TEOLOJİSİ

Pavlus’un Tanrı Anlayışı

Donald Guthrie-Ralph P. Martin, çev. Burhanettin Tatar -Süleyman Turan	129

Pavlus Teolojisinde “Tanrı’nın Krallığı” Söylemi

Cengiz Batuk.....	165

Pavlus Psikolojisi

J.Knox Chamblin çev. Ahmet Albayrak	179

Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar

Şinasi Gündüz	209

İsa'nın Öyküsü ve Pavlus'un Misyonerlik Stratejisi	
David Seccombe çev. Dursun Ali Aykıt	235
Pavlus'ta Çarmih Teolojisi	
Alistar E. McGrath, çev. Mustafa Alıcı	255
Pavlus ve İsa Mesih'in İnkarnasyonu	
John Mcray, çev. Süleyman Turan.	269
Pavlus ve Mitoloji -Bir Mit Yazarı Olarak Pavlus-	
Cengiz Batuk.....	281
Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası	
Mahmut Aydın	303
Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı	
John Mcray, çev. Süleyman Turan	333
Pavlus'un Misyon Metotları	
Süleyman Turan	349
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
PAVLUS VE KADIN	
Kadın Düşmanlığının ve	
Yahudi Aleyhtarlığının Babası Pavlus mudur?	
Pamela Eisenbaum çev. Süleyman Turan	379
Musonius Rufus, İsa ve Pavlus: İlk Asrın Üç Feministi	
William Klassen çev. Bayramali Nazıroğlu	403
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
PAVLUS TARTIŞMALARI	
Hermenötik/Pavlus'u Yorumlamak	
Grant R. Osborne, çev. Cengiz Batuk	433
Son Dönemdeki Araştırmalarda Pavlus	
John McRay, çev. Süleyman Turan	457
YAZARLAR VE ÇEVİRMENLER HAKKINDA	473
DİZİN	477

ÖNSÖZ/EDITÖRÜN NOTU

Sınırların gittikçe önemini yitirdiği ve hızlı bir küreselleşmeyle karşı karşıya olduğumuz günümüzde “öteki”ni tanımak ve anlamak dünden daha önemli hale gelmiştir. Küreselleşen bir dünyada “öteki”yle kavga etmeden ve kendi değerlerimizden de uzaklaşmadan kendimiz olarak kalabilmenin yolu kanımızca ötekini tanımaktan geçmektedir. Karşımızdakileri ne kadar iyi tanırsak o kadar iyi anlarız. Karşıdakini tanımak ise görsel anlamda bugün karşımızda görüneneye bakmakla mümkün değildir. Onu meydana getiren, vareden geçmişe ve inançlarına bakmak gerekir. Bunun içinde Hristiyanlığın özüne dair bilimsel ve yansız çalışmalara ihtiyaç var.

Pavlus, bir öteki olarak Hristiyanlığı anlamak için iyi bir başlangıç olsa gerektir. Biz, Pavlus’u mümkün olduğunca Hristiyanlığın iç penceresinden bakarak değerlendirmeye ve Hristiyan dünyada varolan olumlu ve olumsuz tartışmalarla birlikte değerlendirmeye/düşünmeye çalıştık. Satır aralarında zaman zaman yargısal ifadeler yer alsa bile asıl amaç yargılamak değil anlamaktır. Pavlus, ne kadar iyi anlaşılırsa bugünkü Hristiyanlığında o kadar iyi anlaşılacağını düşünüyoruz.

Bu çalışma böylesi bir düşüncenin ürünü olarak oluşturuldu. Kitapta yerli ve yabancı bilim adamlarınca Pavlus üzerine yazılmış muhtelif makaleler yer almakta olup giriş bölümünde de izah edeceğimiz gibi tek bir bakış açısını yansıtmamaktadır. Bilimsel eksensli farklı tezler bu çalışmada bir araya toplanmıştır. Bu da kitabın isminde de görüleceği üzere okuru Pavlus hakkında düşünmeye zorlamak için kasıtlı olarak yapılmıştır.

...

Kitabın teknik yapısı hakkında birkaç noktaya temas etmemiz zorunluluk arz etmektedir. Öncelikle kitap okunduğunda makalelerin dipnot ve referanslarında farklıklar olduğu görülecektir. Farklı

yazarlar tarafından kaleme alınan makalelerin kendi orijinalliklerini bozmamak için dipnot ve referans sistemlerine dokunmadık. Bu yüzden bazı makaleler dipnot sistemi kullanılırken diğer bir kısım makalelerde APA sistemi kullanılmıştır.

Makalelerde atıf yapılan farklı Kitabı Mukaddes çevirileri ve bazı ansiklopedik eserler yazarlar tarafından da kısaltma olarak kullanıldığı için bunlarla ilgili tam bilgiler kısaltmalar başlığı altında verilmiştir.

Metinlerde yazarların ifadelerine sadık kalınmaya çalışılmış ve çok gerekli olan durumlarda dipnotlarla çevirenin notu (ç.n.) ya da editörün notu (ed.n.) şeklinde metin dışında açıklamalar yapılmıştır.

Makalelerin kaynakçaları her makalenin bitiminde verilmiştir ki, böylelikle araştırmacılar makaleyi okurken kolayca kaynakça bilgisine erişebilsinler.

Bu çalışmaya çeviri ve makaleleriyle destek veren Ş. Gündüz, M. Aydın, B. Tatar, A. Albayrak, B. Nazıroğlu, M. Alıcı ve D.A. Aykıt'a teşekkür ederim. Ayrıca çalışmanın başından beri yardımları için S. Turan'a hassaten teşekkür ederim.

Cengiz Batuk

Rize - 2006

GİRİŞ

“Pavlus’u Düşünmek”

Cengiz Batuk

*Hiç kuşku yok ki, yaratıcılığı çoğu kez İsa’nın gerçek mesajını eğip bükmeyle bazen de tahrip etmeyle sonuçlanmasına rağmen Pavlus, Yeni Ahit yazarları arasında hayal gücü en kuvvetli ve en yaratıcı yazardır. O, aynı zamanda parlak bir şekilde organizatör olarak ödüllendirildi. Onun katkısı olmaksızın Hristiyanlık var olmayacaktı veya bir şeyler bütünüyle farklı olacaktı.*¹

İster Geza Vermes kadar radikal iddialarda bulunalım isterse o kadar ileri gitmeyelim ama her halukarda Pavlus, Hristiyanlık için çok önemli bir kilometre taşıdır. Güçlü Roma İmparatorluğunun egemenliği altındaki topraklarda bir avuç İsrail halkına kıyametin yaklaştığını söyleyen, iyiliğe, doğruluğa ve güzel ahlaka çağıran ve Bultmann’ın ifadesiyle eskatolojik bir Yahudi peygamber olan İsa’nın tanrısallaşmasında Pavlus’un rolü oldukça fazladır. İsa’nın yönü İsrail halkına, Tanrı’nın kayıp koyunlarına iken Pavlus’un yönü tüm insanlığa doğrudur. İsa’nın mesajı ne kadar ulusal ise Pavlus’un ki bir o kadar evrensel nitelikler taşır. İsa, İsrail halkının peşinde koşarken Pavlus, Gentilelerin peşinde koşar. İstikametin değişmesi beraberinde mesajın kendisinde de değişiklikler meydana getirir. Ancak bu değişikliklere neden olan olay ya da düşünceleri bugün bilmekten oldukça uzağız. İsa’nın yaşamı ne kadar bilinmezliklerin ardında gizlenmişse Pavlus’un nasıl birdenbire attan düşüp bir taşa kafasını vurduğunda kinin, nefretin ve düşmanlığın yerini sevginin aldığı sorusu da sır perdelerinin ardındadır. Pavlus’un Şam yolculuğuna hangi düşüncelerle çıktığı ve nasıl bir değişim geçirdiği sorusu, Hristiyanlığın cevaplanmamış önemli sorularından biridir. Oysa gerek Yeni Ahit içerisinde ve gerekse diğer metinlerde bu konudan sıkça sözedilir. Ancak tüm bu metinlerde olay mucizevi bir

tarzda ele alınır ve Pavlus'un bir vizyon gördüğü, İsa-Masih'i gökte bulutların arasında kendisine seslenirken gördüğü ve birden bire değiştiği anlatılır.

Ülkemizde Hristiyanlık denildiğinde ilk akla gelen isim kuşkusuz ki İsa'dır. Oysa günümüz Hristiyanlığını şekillendiren asıl kişi Pavlus'dur. Bu nedenle de günümüz Hristiyanlığını anlamak için Pavlus'u tanımak son derece büyük önem arz etmektedir. Ülkemizde son zamanlarda bu alanda yapılan bazı çalışmalar dikkat çekmekte ve kamuoyunun Pavlus ve diğer Hristiyan önderlerden haberdar olması sağlanılmaktadır. Bu çalışmaların en önemlisi Prof. Dr. Şinasi Gündüz'ün "Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı" (Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmanın yanı sıra Pavlus'la ilgili olarak yapılan bazı tezler dikkat çekmektedir. Fuat Aydın'ın "Pavlus ve Din Anlayışının Yansımaları" (M.Ü.S.B.E. 2000, basılmamış Doktora Tezi) ile Süleyman Turan'ın "Pavlus'un Misyon Anlayışı" (K.T.Ü.S.B.E. 2004, basılmamış Yüksek Lisans Tezi) adlı çalışmalar sayılabilir. Ayrıca Richard Wallace ve Wynne Williams'in "Tarsuslu Paulus'un Üç Dünyası" (çev. Zühre İlkelen, Homer Yay., İst., 2000); Çiğdem Dürüşken'in "Pavlus'un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halkına Mektupları" (Homer Yay., İst., 2003) ve John Pollock'un "Elçi" (İnkılap Kit., İst., 2001) adlı kitapları dikkat çeken çalışmalardır.

Bu derlemede yer alan makalelerin tamamı bilimsel olarak hazırlanmış makalelerdir. Amaç Pavlus'u yeniden düşünmektir. Bunu yaparken de Pavlus'a tek bir pencereden, tek bir bakış açısından bakmanın onu eksik ya da yanlış anlamamıza neden olacağını düşündük. İki bin yıllık Hristiyan tarihinin en önemli kişiliği hakkında olumlu düşüncelerin yanında olumsuz kanaatlerinde olması son derece normaldir. Bu nedenle makaleler tek bir perspektifi yansıtmıyor. Makalelerin bir kısmı da Pavlus'la ilgili tartışmalardan ziyade onun teolojisini tanımlamaya dönük, deskriptif makalelerdir.

Kitap üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde "Pavlus'un Konumu Sorunu" ele alınmaktadır. Bu bölümde yer alan ilk makalede Şinasi Gündüz, Pavlus'un Hristiyan Geleneğindeki Merkeziliğini tartışmaktadır. Din bilimciler tarafından Kristosentrik (Mesih merkezli) bir din olarak adlandırılan Hristiyanlığın merkezi figürünün

İsa mı yoksa Pavlus mu olduğu tartışması Hristiyanlık açısından son derece önemlidir. Aralarında J. A. Fitzmyer ve H. Küng gibi bilim adamlarının da yer aldığı bir kısım araştırmacılara göre İsa Hristiyanlığın merkezi figürü olarak kabul edilmelidir. Bu araştırmacılara göre Pavlus, Hristiyanlığın kurucusu değil, bir misyoneri ve teologudur. Pavlus'un mektupları da dahil Yeni Ahit'in tamamında, çarmıha gerilen ve tekrar dirilen İsa Mesih kurucu bir figürdür. Ancak yine bir çok bilim adamının da araştırmaları sonucu ortaya koyduğu bir gerçek var ki o da tarihsel İsa'nın öğretisiyle Mesih İsa söylemi ve bu söylem çerçevesinde oluşturulan Kristosentik teoloji arasında çok ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklara dikkat çeken pek çok araştırmacı, Hristiyanlığın tarihsel İsa'nın inanç ve öğretilerine dayanmadığı, tarihsel İsa'nın bu dinin ne kurucusu ne de merkezi bir figürü olmadığını söylerler. Bu görüşlere göre Pavlus, Yahudiliğin bir mezhebi görünümünde olan İsa öğretisini Yahudilikten kurtarmış; paganist sır dinlerinin bir adaptasyonu olarak Hristiyan geleneğini oluşturmuştur. İsa'nın basit öğretilerini tahrir ederek bozan ve Hristiyanlık olarak bilinen dini oluşturan kişinin Pavlus olduğunu düşünen bir kısım araştırmacılar yalnızca İsa'nın mesajı temelinde dayalı bir dinin sınırlarını belirlemeye bile çalışmışlardır.²

Aydınlanma dönemi sonrasında bir çok araştırmacı tarihsel İsa ve tarihin İsa'sının kim olduğu sorusunun cevabını aramaya girişmiştir. Herman Samuel Remimarus(1694-1768)'la başlayan araştırmalar Albert Schweitzer (1875-1956) ve Rudolf Bultmann (1884-1976)'la oldukça ciddi yükseliş kaydeder ve 1985'de Robert W. Funk tarafından California Westar Enstitüsü bünyesinde kurulan *Jesus Seminary* (İsa Okulu) ile zirveye ulaşır.³

İsa'nın gerçek yaşamını ve sözlerini tespit etmeye çalışan okulda belirli aralıklarla bir araya gelen yaklaşık iki yüz civarındaki araştırmacı bulgularını tartışmakta ve oylama yapılmak suretiyle geçerli kabul edilen görüşler belirlenilmektedir. İsa'nın otantik eylemleri ve sözleri noktasında yapılan tespitler ise öncelikle araştırmacılara ol-

2 Bu konuda halen Amerika'da faaliyette olan ve Jesus Seminary olarak bilinen kuruluş ciddi faaliyetler yürütmektedir.

3 Tarihsel İsa araştırmalarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa. İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

mak üzere tüm dünyaya sunulmaktadır. *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (Scribner, 1993); *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (Harper, 1998) ve *The Gospel of Jesus*, (Polebridge, 1999) Jesus Seminary'nin önemli üç çalışmasıdır. Bu eserlerin yanı sıra seminary'nin kurucusu ve *The Five Gospels*'in yazarlarından olan Robert W. Funk'un *Honest to Jesus: Jesus for A New Millennium* (1996) adlı tarihsel İsa'nın kimliğine dönük oldukça önemli bir eseri daha bulunmaktadır. Seminary, kendi yaptıklarının basit ve sade bir şekilde İsa'nın gerçekten ne söylediğini ve yapmak olduğunu açığa çıkarmak olduğunu ifade ediyor. Yaptıkları için kolay olmadığını, oldukça fazla zorluğunun olduğunu, tıpkı Everest'e tırmanmak gibi zorluklarının bulunduğunu ama kendilerinin profesyonel olduklarını ve amaçlarını gerçekleştirmek için çalışacaklarını da özellikle belirtiyorlar.⁴

Gerçekten de Pavlus, Hristiyanlıkta tarihsel İsa'nın da ötesinde merkezi yere sahip bir figür müdür? Yukarıda da ifade edildiği gibi günümüz Hristiyanlığının halen aktif olarak tartışmaya devam ettiği bu problemi, Gündüz, geleneksel Hristiyanlığın en çarpıcı karakteristik özelliklerinden olan Kristosentrizm ve İsa'nın tanrısallığı düşüncesi çerçevesinde ele almaktadır.

Bu bölümde yer alan ikinci makalemiz Bent Noack'ın "Teste Paulo: İsa'ya Temel Şahit Olarak Pavlus ve İlk Dönem Hristiyanlık" başlıklı makalesidir. Noack, temelde Bultmann'ın "Pavlus'un öğretisinde ilk Hristiyanlığın anlayışı belirgindi." Sözünü referans olarak alarak Pavlus'un İsa'nın tarihi kimliğini inkar ettiği ve Hristiyanlığın yeniden şekillenmesinin temel şartının Pavlus'u ekarte etmek olduğu şeklindeki anlayışa karşı çıkar ve Pavlus'un İsa ve İlk Cemaatle olan ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Noack'a göre bugün bazılarınin iddia ettiği gibi İsa, tarihsel olarak yaşamamış, mitolojik olarak geliştirilmiş bir figür değildir. Bunun en canlı şahidi de Pavlus'dur. Ne varki Pavlus, tarihsel olarak yaşayan İsa'yla hiç görüşmemiş, onunla sohbet etmemiş, tebliğini dinlememiş ve hatta yargılanması esnasında yargılandığı mecliste bulunmamıştır. Bununla birlikte Noack'ın önemseydiği nokta Pavlus'un Yeni Ahit yazarları

4 Bk. http://www.westarinstitute.org/Jesus_Seminar/jesus_seminar.html

arasında İsa'ya zaman olarak en yakın olan hatta onunla çağdaş olan kişi olmasıdır. O bir anlamda ilk Yeni Ahit yazarıdır. Kalem ve mürekkeple İsa'dan bahseden ilk kişidir. Noack'ın da ifade ettiği gibi, Pavlus'un mektuplarından önce veya onlarla çağdaş olarak tarihlendirilen İnciller, Yakup'un Mektubu veya diğer yazılar, bu mektuplardan sonraki yıllarda yazılmıştır. Ancak zaten tarihsel İsa ya da mitolojik İsa ile ilgili tartışmalarda bu noktadan hareket etmektedir. Şayet ilk ve en önemli şahit Pavlus ise aynı zamanda İsa'dan yazılı olarak söz eden ilk kişi ise sonraki metinlerde resmedilen İsa figürleri üzerinde onun ifadeleri ne kadar belirleyici olmuştur? Ya da soruyu tersten sorarsak sonraki yazarlar İsa'yı Pavlus'un gözlüğüyle mi gördüler? Onun İsa resminin ne kadar etkisinde kaldılar?

Noack'a göre ortada Pavlus'un Hristiyanlığı veya İncil'i yeni bir şekle soktuğu gibi bir iddia vardır. Ancak bu iddiayla ilgili olarak da çok ciddi bir sorun vardır: Pavlus öncesi hakkındaki bilgimiz oldukça sınırlı ve Pavlus'un döneminde oluşturulan metinlere dayanmaktadır. Bununla birlikte bu metinlerde İncillerde bile İsa'nın sözleri olarak nakledilen ifadelerdeki öğretiyle Pavlus'un öğretisi arasında en azından söylemsel bazda dahi farklılıklar olduğu da bir gerçektir. Ortada ciddi bir paradoks vardır. İsa ile Pavlus'un söylemlerinin farklılığını ortaya koymanın yolu da Pavlus'dan geçmektedir. Sonuçta belki de bu paradoksun zorunlu bir sonucu olarak Noack, çarmıha gerilmiş öğretmen, haberci, Mesih ve Kutsal Ruh aracılığıyla günahları çıkartıp "kral" diye ilan edilen İsa'nın kimliği ile ilgili soru sorulabilir; ancak bu sorunun, tarihi bir araştırmayla cevaplandırılmayacağını öne sürer. Ona göre bu durum Pavlus'un da ifade ettiği gibi gayet açıktır:

Tanrı'nın Ruhu aracılığıyla konuşan hiç kimse "İsa'ya lanet olsun!" demez. Kutsal Ruh'un aracılığı olmadan da hiç kimse "İsa Rab'dir" diyemez.⁵

Bu nedenle biz artık hiç kimseyi insan ölçülerine göre tanımayız. Mesih'i buna göre tanıdıksa da, artık şimdi öyle tanııyoruz.⁶

Hristiyanlar açısından -en azından günümüz Hristiyanları açısından- problem bir çırpıda düzeltilecek gibi gözükmemektedir. Si-

5 1 Kor. 12:3.

6 2 Kor. 5:16.

noptik İncil olarak adlandırılan ilk üç İncil'de daha insani bir İsa profili çizilmekte ve insanlar arasında dolaşan, onları ahlaklı olmaya çağırان, kıyametin yaklaştığından söz eden, dünya malına fazla önem vermemelerini isteyen, toplum dışına atılan, zayıf, kimsesiz, yetim, öksüz ve hatta fahişelerle birlikte olan onları koruyup gözetten bir kişiden söz edilmektedir. Dolayısıyla İncillerdeki daha insani İsa ahlaki davranışlar için örnek alınabilecek, taklit edilebilecek bir kişiliktir. İncillerin dışındaki kısımlarda sözü edilen İsa ise taklit edilmekten daha çok iman edilmesi gereken bir "tanrı"dır.

Bu durumda kendisine Yeni Ahit öğretilmekte olan bir öğrenci sağlıklı bir düşünceye sahip olmak için önce İncillerden mi yoksa Pavlus'un Mektuplarından mı başlamalıdır? İncillerin İsa'nın gerçek mesajını yansıttığını düşünenler öğrencilerin öncelikle İncillerden başlaması gerektiğini iddia ederken; diğerleri Pavlus'un Mektuplarının kronolojik olarak daha önce yazıldığından hareketle öncelikle onların okutulurak Yeni Ahit öğretiminin başlaması gerektiğini iddia etmektedirler. Bu problemi çözmeye ve en uygun yanıtı bulmaya çalışan Wenham, Pavlus'u çok yakından tanıyan, onun önde gelen arkadaşlarından olan Luka'yı merkeze alır. Ona göre bu sorunu çözmek için en uygun isim Luka'dır. Zira Luka, sinoptikler arasında yer alan kendi ismiyle anılan Luka İncili'nin yazarıdır. O aynı zamanda Pavlus'un hayatı hakkında en önemli kaynak olarak kabul edilen Elçilerin İşleri'nin de yazarıdır. Bir anlamda Luka hem İsa'nın hem de Pavlus'un hayatını yazmıştır. Bu yönüyle tartışmanın üzerinden yürütülmesi için elverişli bir zemin sunar. Ancak ortada yine ciddi bir sorun bulunmaktadır. Luka'da tıpkı Pavlus gibi İsa'yı görmemiş, onunla birlikte yürümemiştir. İsa hakkındaki bilgisi insanlardan duyduğu rivayetlerden ibarettir. Anlattığı İsa, derlediği rivayetlerle Pavlus'un Mesih'inin bir kombinasyonu olamaz mı? Luka İncil'inin girişinde nasıl yazdığını şu sözlerle ifade eder:

Sayın Teofilos, Birçok kişi aramızda olup bitenlerin tarihçesini yazmaya girişmiştir. Nitekim başlangıçtan beri bu olayların görgü tanığı ve Tanrı sözünün hizmetkârı olanlar bunları bize iletmışlerdir. Ben de tüm bu olayları ta başından özenle araştırmış biri olarak bunları sana sırasıyla yazmayı uygun gördüm. Öyle ki, sana verilen bilgilerin doğruluğunu bilesin.⁷

Bütün çelişkileriyle birlikte Wenham, Pavlus'un İncil öğretisinin İsa'nın hayat öyküsü ve görevi hakkındaki anlatılanları içerdiği ve Mektupların İncillerde bulunan İsa'nın söylemi ve öyküsü hakkındaki bir bilgi üzerine inşa edildiğini düşünür. Ancak ne Pavlus'un ne de Wenham'ın şahit olarak başvurduğu Luka'nın İsa ile karşılaşmamış olmaları onunla, arkadaşlık yapmamaları, aynı mekanları, aynı acıları, aynı mutlulukları paylaşmamış olmaları çok ciddi bir sorun olarak ortada durmaya devam etmektedir.

Yahya'nın yakalanmasıyla "zaman doldu. Tanrı'nın Krallığı/Egemenliği yakındır; tövbe edin ve Müjde'ye inanın."⁸ diyerek davetine başlayan İsa onca çabasına karşın çok sınırlı sayıda insana ulaşır. Çarmıh sonrasında özellikle Pavlus'la birlikte başlayan süreçte ise çok sayıda insan yeni harekete katılır. İsa hayatta iken ona inanmayan insanların birden ona inanmalarını sağlayan şey nedir? Çarmıh ve İsa'ya yapıldığı söylenen işkenceler mi onları etkilemişti? Kuşkusuz bir hareketin kucucusundan sonra müntesiplerinin sayısının artması, daha fazla ve uzaktaki insanlara ulaşılması bakımından normal bir durumdur. Nitekim İsa'nın da öncelikli muhataplarının Yahudi topluluğu olduğu bilinmektedir. Kendisi de bunu "İsrail kayıp koyunlarını bir araya toplamak için geldim."⁹ şeklinde ifade eder. İsa'nın küçük Yahudi topluluğuyla sınırlandırdığı öğretisi kendisinden sonra hem çok fazla sayıda insana hem de farklı topluluklara ulaşır. Değişen muhatap ve artan dinleyici/inananla birlikte inancın yapısında da değişiklikler baş gösterir.

İsa sonrası yayılışın hem pratik hem de teorik temellerini atan Pavlus, kendisini İsa gibi İsrailoğullarının kayıp koyunlarını arayan bir çoban olarak nitelemez. O kendisinin bizzat Tanrı tarafından müjdeyi diğer uluslara –Gentilelere– yayması için görevlendirildiğini ve görevin tebliği için Tanrı'nın Oğul'u kendisine gösterdiğini söy-

8 Mar. 1:15.

9 Mat. 15:24. İsa cinlenmiş kızı için kendisinden yardım isteyen Kenanlı/Fenikeli kadınıla arasında geçen diyalogda öncelikle kadına yardım etmek istemez. Gerekçesi kendisinin "yalnızca İsrailoğullarına gönderilmiş olmasıdır." İsrarcı davranan kadına, "Bırak önce çocuklar doysunlar, çocukların ekmeğini alıp köpeklerle atmak doğru değildir." der. Kadın ise "Haklısın, ama köpeklerde sofranın altında çocukların ekmek kırıntılarını yer." cevabını verir. Diyalogun sonunda İsa kadına yardım eder, ancak onun ısrarla kendisinin davetinin İsrailoğullarıyla sınırlı olduğunu beyan etmesi ve çocukların –İsrailoğullarının– açlığından söz etmesi ilginçtir. Bkz. Mat. 15:21:28; Mar. 7:24-30.

ler.¹⁰ Pavlus'un yaşamı boyunca bu yönde çaba gösterdiği ve özellikle Gentileler arasında öğretisini yaymak için uğraştığı bilinmektedir. İncillerde muhatap kitle ısrarla Yahudiler olarak belirlenirken Elçilerin İşleri ve diğer metinlerde muhatap kitle tüm insanlıktır. Bu yönüyle öğreti yerel ve belli bir topluluğa özgü olmaktan çıkarak evrensel nitelikler kazanır. İsa ve Pavlus arasındaki misyon farklılığı bir problem olarak kendisini göstermektedir. Hristiyan kilisesinin evrensel misyonunun kökeni sorununa odaklanan Charles H. H. Scobie, Evrensel misyonun İsa tarafından başlatılıp başlatılmadığı; gelişen yeni misyonun onun arzu ve niyetine zıt bir durum olup olmadığı ve Hristiyanlığın gerçek kurucusunun İsa mı yoksa Pavlus mu olduğu sorularının cevaplarını arar.

Kilisenin erken dönemleri hakkında yeterli ve sağlıklı bilgi olmadığına işaret eden Scobie, bu dönem hakkındaki bir çok şeyin örtülü kaldığını vurgulayarak meseleyi bütün yönleriyle metinler üzerinden tartışır. Ulaştığı sonuç İsa ile Pavlus'un tutumlarının aynı olmadığı, aralarında farklılıklar olduğudur. Ancak Scobie'ye göre yine de İsa ve Pavlus arasında farklılığa rağmen bir devamlılık sözkonusudur. Pavlus, İsa'nın devamıdır. Ancak bu devamlılık mesajın içeriğinin ve yapısının tamamen korunduğu birebir bir devamlılık değildir. Mesajda muhatap kitleyle birlikte bir değişme, farklılaşma sözkonusudur. İsa ve Pavlus'un mesajları karşı karşıya getirildiğinde ciddi bir tezatlık varmış gibi gözükmektedir. Scobie bu sorunu aşmak için İsa ve Pavlus arasındaki boşluğu dolduran ve geçişi sağlayan bir ara unsura gerek olduğunu ifade eder. Ona göre "İsa ve Pavlus arasındaki boşluğu doldurmada hem tarihsel hem de teolojik bağlantıyı sağlayan Helenistlerdir. Onların ilk dönem kilisenin gelişiminde oynadıkları anahtar rol, kendilerine bahsedilenden daha büyük bir takdiri hak etmektedir."

Scobie'ye göre Pavlus'un Gentilelere yönelmesinden önce Antakya'daki Helenist cemaate mensup bir grup, Greklere İsa Mesih'i anlatmaları¹¹ Gentile misyonunu ilk geliştirenin Pavlus olmadığıнын en

10 Gal. 1:15-16; Rom. 11:13.

11 "İstefan'ın öldürülmesiyle başlayan baskı sonucu dağılan imanlılar, Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Tanrı sözünü sadece Yahudilere duyuruyorlardı. Ama içlerinden Kıbrıslı ve Kireneli olan bazı adamlar Antakya'ya gidip Greklerle de konuşmaya başladılar. Onlara Rab İsa'yla ilgili müjdeyi bildirdiler." Elç. İş. 11:19-20.

önemli delillerindendir. Luka'nın Elçilerin İşleri'nde Kornelyus'la ilgili olarak Petrus'un da Gentilelere misyonla ilgili olumlu şeyler söylediğini aktarmasını değişimin Petrus'la başladığı gibi bir iddia için kullanılacak bir delil olmadığını düşünür. Ancak aynı şeyi Helenistler için düşünmez. Ona göre Grekçe konuşan Kudüs'teki diaspora Yahudileri Kudüs'ten kaçarak Antakya'ya gelip yerleşerek buradaki Helenistik cemaati oluştururlar. Kudüs'deki cemaatle aralarında çekişme ve mücadeleler olan ve Yasayı – özellikle de sünneti- kabul etmemeleri ve Mesih kavramı çerçevesinde geliştirdikleri İsa anlayışıyla dikkat çeken bu cemaate sonraları Pavlus'un da katıldığı bilinmektedir.¹² Hatta Bultmann'a göre bu cemaatin anlayışı Pavlus üzerinde oldukça etkin olmuştur.¹³

Bütün bunlarla birlikte değerlendirildiğinde Scobie'nin iddiası düşünölmeye değer olarak gözökmektedir. Ancak anahtar rol oynayan bu cemaat ve düşünsel yapısı hakkında çok az bilgiye sahip olunması ve bilgilerin büyük çoğunluğunun yine Luka'dan gelmesi problemin çözümü üzerinde daha fazla kafa yormayı zorunlu kılmaktadır.

Tarihsel İsa'yla Pavlus'un teolojileri aralarında farklılar olduklarını düşönenlerin en önemli referansları Pavlus'un Mektupları'nda diriliş öncesi İsa'nın –tarihsel İsa'nın- öğretisine çok az yer verildiği iddiasıdır. Pavlus, Mesih'in insan kimliğinin kendisi için bir anlam taşımadığını söyleyerek bu iddia sahiplerini haklı çıkaracak bir zemin hazırlar.¹⁴

Pavlus'un tarihsel İsa'nın çizgisinde olduğunu düşönenlerle aksini iddia edenlere değinen Przybylski, bu iddiaları topyekün değeriendirmekten kaçınarak kendisini yalnızca İsa ve Pavlus'un Ruh görüşleriyle sınırlandırır. Temel iddiası Pavlus'un Ruh anlayışının İsa'nın Ruh anlayışına dayandığıdır. Przybylski'ye göre Pavlus'un incilini ilham aracılığıyla Dirilmiş Rab'den aldığı konusundaki ısrarını kendisini Gentile misyonuyla tanımlamış olmasına bağlar. Yukarıda da belirtildiği gibi çarmıh öncesi İsa, kendisine muhatap ola-

12 Bkz. Rudolf Bultmann, "Paul", *Existence and Faith. Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, S.M.Ogden (ed.&trans.), Collins, London, 1973, ss.133-136; Şinasi Gündöz, *Pavlus, Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, ss.53-57.

13 Bultmann, "Paul", s.133.

14 Bkz. 2 Kor. 5:16-17.

rak Yahudileri seçer. Davet onlara dönüktür. Oysa Pavlus, misyonu “milli” olmaktan çıkararak “evrensel” boyutlara taşıma çabası içindedir. Misyon seyahatleri ve mesajıyla da bunu göstermiştir. Ana çizgiden uzaklaştığı şeklindeki itirazlara göğüs gerebilmek içinde Gentile misonuna ve Dirilmiş Rab’be vurgu yapar. Przybylski’ye göre bu durum gayet normaldir. Çünkü Pavlus, Gentilelere misyonunu hiçbir şekilde kaşı çıkılamaz olarak görür.

Pavlus’un Kutsal Ruhun ilhamı aracılığıyla aldığı incile vurgusunun hiçbir şekilde onun gelenek yoluyla gelen diriliş öncesi İsa’nın öğretisini önemsemediğinin delili olarak yorumlanmaması gerektiğini düşünen Przybylski, Pavlus’un yeni bir söylem geliştirdiğini yeni bir “vahiy” ortaya koyduğunu kabul eder. Ancak bu yeni vahiy diriliş öncesi İsa’nın öğretilerine tezat değil, tam tersine onun bir sonraki aşamasıdır. Dolayısıyla Pavlus, İsa’nın mesajını tamamladığına ve yeni vahyin doğal bir gelişme olduğuna inanmaktadır. Ayrıca Pavlus’un tek dayanağı olarak gösterdiği Dirilmiş Rab ise Ruh’tan başkası değildir.

Ancak tüm bunlar Przybylski’nin de tartıştığı gibi İsa’nın öğretisinin tamamlanmadığı şeklindeki bir iddiayı da beraberinde getirmektedir ki Hristiyan tarihinde Montanizm¹⁵ gibi bazı hareketlerin ortaya çıkmasına ve “yeni vahiy” aldıklarını, öğretiyi tamamlamakta olduklarını iddia etmelerine neden olmuştur.

Pavlus’la İsa arasındaki benzerlik ve farklılıklarla ilgili tartışmalara bu makaleyle nokta koyduktan sonra çalışmanın bundan sonraki kısmında Pavlus’un teolojik anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak Pavlus’un teolojik görüşleri tartışılırken de zaman zaman bu konu satır aralarında irdelenmektedir. Bu bölümdeki ilk makalemiz, D. Guthrie ve R. P. Martin’in ortak çalışması olan “Pavlus’un Tanrı Anlayışı” başlıklı makaledir. Bu makalede yazarlar Pavlus’un hiç de sistematik olmayan teolojisinden Tanrı anlayışını ortaya koymaya çalışmaktalar. Bunun oldukça zor bir iş olduğunu düşünen Guthrie ve Martin, Pavlus’un Tanrı anlayışına ulaşmak

15 Montanizm’le ilgili olarak bkz. Cengiz Batuk, “Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm”, *Milet ve Nihal*, 2003, 1, (1), ss.41-71, <http://www.dinlertarihi.com/dergi/sayil/cengizbatuk.pdf>

için öncelikle Eski Ahit ve Yahudilikteki Tanrı anlayışının izini sürerler. Daha sonra ise özellikle Tanrı'nın sıfatlarından yola çıkarak Pavlus'a ait bir Tanrı tipolojisi oluşturmayı denerler. Ancak Guthrie ve Martin, derin bir gizem havasını elinde bulunduran bir şeye yönelik işaret levhaları dikmekten öte bir şey yapamadıklarını düşünürler. Bu da bir kez daha çalışmanın başlığında ifade ettiğimiz Pavlus'un düşünölmek zorunda olan bir fenomen olduğunu gösteriyor.

Eskatoloji, İsa'nın öğretisinde önemli bir yere sahiptir. Eskatoloji denilince ilk akla gelen söylem kuşkusuz ki "Tanrı'nın Krallığı" söylemidir. Ortadoğu mitolojik geleneklerinin pek çoğunda görölen bu söylem/mit, Tanrı'nın tarihe müdahale ederek yeryüzündeki egemen güçlerin egemenliklerine son vermesi, kötölüğü, zulmü ortadan kaldırması, iyiliğı, adaleti ve barışı tesis etmesini ifade eder. Pavlus'un güçlü bir parousia beklentisine sahip olduğı görölmekle birlikte aynı oranda Tanrı'nın Krallığı beklentisine sahip olup olmadığı tartışma konusudur. "Pavlus Teolojisinde Tanrı'nın Krallığı" başlıklı makalemizde Tanrı'nın Krallığı beklentisinin Pavlus teolojisiindeki yeri ele alınmakta ve bu terimi neden az kullandığına dair saptamalar yapılmaktadır.

Bultmann, Pavlus'u anlamak için onun antropolojisini yani insan anlayışını bilmek gereklidir der. Chamblin, "Pavlus Psikolojisi" adlı makalesinde Psikolojik açıdan Pavlus'un insan anlayışını ortaya koymaya çalışıyor. Chamblin, psikoloji teriminin Pavlus'un antropolojisinin çeşitli yönlerini ifade etmede yardımcı bir terim olduğunu düşünür. Pavlus'un insanı ruh ve beden olarak ikiye mi yoksa ruh, beden ve can olarak üçe mi ayırdığı ya da insanı bir bütün olarak mı gördüğü bu başlık altında tartışılan önemli konulardandır.

Gnostisizmin Hristiyanlık öncesi varolup varolmadığı kadar Pavlus'un Gnostisizmle ilişkisi de önemli Pavlus tartışmaları arasında yer almaktadır. R. Bultmann'dan Schoeps'e, J.M. Robinson ve H. Koester'den K. Rudolph ve K. Armstrong'a kadar birçok araştırmacı Pavlus'un düşünce sistemindeki çeşitli kavram ve motiflerin geri planındaki Gnostik unsurlara dikkat çekmişlerdir. Başta Bultmann olmak üzere, bu araştırmacıların bir kısmına göre Pavlus'un fikirlerinde gözlemlenen Gnostik yaklaşımlar, çeşitli motif ve düşünce kalıplarının Hristiyanlık öncesi konumuna da işaret eder niteliktedir.

Gündüz makalesinde öncelikle Gnostisizmin Hristiyan öncesi varlığını ele aldıktan sonra Pavlus'un düşünce dünyasında Gnostisizmin izini sürmektedir.

Misyonerlik denilince akla gelen ilk isim kuşkusuz Pavlus'tur. Onun misyon stratejileri, yolculukları, misyon mektupları bütün Hristiyan misyonerler için vazgeçilmezlerdendir. Pavlus, misyon amaçlı yaptığı yolculuklarda anlatacağı konuları, anlatma tarzını ve konuların kapsamını muhatap kitleye göre belirler. İncillerde İsa'nın hayat öyküsü önemli bir yer tutmasına karşın Pavlus'un mektuplarında neredeyse hiç değinilmemesi yukarıda da belirttiğimiz gibi ciddi bir tartışma konusudur. Seccombe, misyonerlik stratejisi açısından Pavlus'un mektuplarında İsa'nın öyküsüne neden az yer verdiği sorusunun cevabını araştırmaktadır. Seccombe'ye bu sorun çözümlenmesi gereken bir problemdir zira aksi durumunda Kitabı Mukaddes'in teolojisinin bütünlüğünü tehdit eden bir sorun haline gelebilir.

Pavlus'un misyon stratejisini sorgulayan bir diğer makale'de S. Turan'ın "Pavlus'un Misyon Metotları" adlı çalışmasıdır. Pavlus'un Mektuplarından hareketle misyonerlik faaliyetlerinde bir metodunun olup olmadığını ve nasıl bir metot izlediğinin sorgulandığı makalede aynı zamanda günümüzde Pavlus'u izleyen misyoner hareketlerin anlaşılmasına da ışık tutulmaktadır.

"Çarmıh Teolojisi" makalesinde McGrath, çarmıhın Pavlus'un teoloji ve Hristiyan hayatı algısında nasıl bir rol üstlendiğini araştırmaktadır. Günaha bir kefarete olarak sunulan Tanrı'nın Oğlunun çarmıhı, ilk bakışta olumsuz bir olay gibi gözükmekle birlikte o salt olarak bir insanın/tanrının acı çekerek ölmesi değil, bir tarihin sonu iken aynı zamanda yeni bir tarihin başlangıcıdır. Çarmıha gerilen insanın günahkar benliğidir. Günahın esareti altındaki insanı temsil eden günahsız olmasına ve yüce olmasına karşın bu sıfatlarından soyutlanarak bir bedene inkarne olan Tanrının insanın yerine/insanın günahının yerine çarmıha gerilmesidir. Bu yüzden çarmıh salt bir olay olmanın ötesinde kurtuluşun zemini. Pavlus'a göre çarmıh imanının en temel referans noktası olarak durmaktadır ya da Barth'ın ifadesiyle Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği, bilinir kıldığı an olarak durmaktadır.

Ancak çarmıha gerilen İsa Mesih Tanrı'nın "öz Oğlu"dur. Tanrı ya da Tanrı Oğlu nasıl insan kılığına girmiştir? Pek çok mitolojik gelenekte insan, çeşitli hayvanlar ya da bitki formlarına inkarne olan tanrı motifi vardır. Hristiyanlığın inkarne olan Tanrı motifi bu mitolojilerle ne tür bir yakınlığa sahip ya da ne kadar hakikat ifade ediyor? İnkarne olan Tanrı motifinde en önemli problem İsa'nın kendi söylemlerinde bu iddianın yer alıp almadığı sorunudur. İsa'nın inkarnasyonu, insan aklının kavrayabileceği en zor düşüncelerden biri olarak niteleyen McRay, Yeni Ahit'teki "Tanrı Oğlu" sözcüğünün günlük terminolojide taşıdığı bütün yan anlamları taşıyacağı anlamına gelmediğini, örneğin; İsa'nın, dünyevi bir anne ve babaya ya da göksel bir anne ve babaya sahip olduğu anlamına gelmediğini söyler. Ona göre "İsa, diğer bütün insanların aksine, göksel bir babaya ve dünyevi bir anneye sahiptir." ifadesi aynı şekilde, İsa'nın, bir erkek spermiyle bir kadın yumurtasının birleşiminin bir ürünü olan diğer insanların olduğu şekilde Tanrı'nın Oğlu olduğu anlamına da gelmemektedir. Bütün zorluklarına rağmen inkarnasyonu tahlil etmeye çalışan McRay, yapılan eleştirileri de dikkate alarak tanrısal oğulluk düşüncesini İsa'nın kendi söylemlerinde ve Yahudi kaynaklarında temellendirmeye çalışır. Ancak McRay'ın Eski Ahit'ten ve Eski Ahit Apokrifasından yaptığı alıntılar fazlasıyla yorumla açık olmasının yanında Yeni Ahit'teki referansların çok büyük bir kısmının Yuhanna'nın İncili ve Pavlus'un Mektupları olması çok ciddi bir handikap olarak durmaktadır. Zira yapılan eleştirilerin en önemli dayanak noktası Sinoptik İncillerde Tanrı Oğulluğunun çok net olarak yer almamasıdır. Ayrıca İsa'nın ölümünden sonra Pavlus'un yorumlarıyla başlayan sürecin sonunda bir Tanrı'ya dönüş-tüğü iddia edilmektedir.¹⁶

Pavlus'un üzerinde durduğu ve kendisine teolojik bir zemin olarak kabul ettiği Tanrı - İsa Mesih, her şeyden öte mitolojik bir figür olarak durmaktadır. Bu yönüyle İsa Mesih Ortadoğu dinsel geleneklerinde, Mısır ve Yunan mitolojilerinde ya da İran mitolojisinde gö-

16 Bkz. Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Bir Tanrı'ya: İsa'nın Tanrı-sallaştırılma Süreci" *İslamiyat*, 2000, c.III, sayı 4, ss.47-74; Richard L. Rubenstein, *İsa Nasıl Tanrı Oldu*. Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004; Mahmut Aydın, *İsa Tanrı mı? İnsan mı?*. İz Yayıncılık, 2002.

rülen antropolojik tanrı ya da “insan-tanrı” figürlerinin bir benzeri bir uzantısı mı? Pavlus, miras aldığı mitlerin bir okuru ya da nakle-den mi ya da yeni bir mit yazarı mı? Şayet Pavlus, kullandığı mit-leri aynen aktarmış olsaydı onun bir okur ve bir nakilci/ravi oldu-ğunu söyleyebilirdik. Ancak o, pasif bir okur ya da ravi değildir. O, karşımıza okuduğu mitleri yeni bir formata dönüştüren adeta yeni-den inşa eden bir kişi olarak çıkmaktadır. Eski Ahit'in Düşüş miti-ni olduğu gibi benimser ama düşüşün sorumluluğunu insana yük-ler ve dolayısıyla yeryüzündeki kötülüğün nedeni olarak “ilk insan”ı gösterir. “Pavlus ve Mitoloji” başlıklı makalemizde miti bir metin ola-rak ele alıp mit – okur ilişkisi bağlamında Pavlus'un mitolojiyle iliş-kisini ve bir mit yazarı olup olmadığını sorguladık.

Sonraki iki makale Pavlus'un Yasa konusundaki görüşlerini sor-gulamakta. “Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası” başlıklı makalesinde Aydın, Hristiyanlığın kurtuluş öğretisini anla-mada katkı sağlayacağını düşündüğü Yasa konusunu Pavlus'un Ya-sa hakkındaki zaman zaman birbiriyle çelişen ifadelerini de dikkate alarak tahlil etmektedir. McRay ise son dönem Pavlus tartışmaların-da önemli bir yer tuttuğunu söylediği Yasa konusunu bu konudaki araştırmacıların ve daha ileri düzeyde okumak isteyen okurların ya-rarlanabileceği geniş bir bibliyografya da sunarak konuyu ele almak-tadır. McRay Aydın'dan farklı olarak konuyu Yahudi-Hristiyanın hayatında Yasanın rolü ve Gentile Hristiyanın hayatında Yasanın yeri bağlamında ele almaktadır. Aydın ise, konuyu Musa Yasası'nın Hristiyanlıkta ne zaman ve nasıl bir sorun olarak ortaya çıktığı, Ya-sa sorunu bağlamında Pavlus'un teolojisi ve Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerini ifade edildikleri şartlar bağlamında ele almaktadır.

“Pavlus ve Kadın” bölümü böyle bir kitapta neden var? Pavlus, insanın yeryüzü hayatındaki karşı karşıya olduğu iki temel sorunu günah/kötülük ve ölümün nedeni olarak Adem'in günahını gösterir. Ancak Adem'e meyveyi yemesi için uzatan Havva'dır ve Havva mey-veyi Adem'den önce yemiştir. Havva zayıflığı nedeniyle yılanın etki-sinde kalmıştır. Bazı teologlara göre –özellikle feministlere göre- bu öykü ve bu öykü üzerine bina edilen Pavlusçu yorum Hristiyan dünyasında kadına ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapılmasına ne-den olmuştur.¹⁷ Pavlus'un, bu öykünün dışında zaman zaman ka-

dınlar aleyhine kullandığı sözlerin kadın düşmanlığına neden olduğu eleştirileri yapılmıştır. Feminist bir Yahudi olan P. Eisenbaum, yazısında Pavlus'un hem kadın düşmanlığının hem de Yahudi aleyhtarlığının babası olup olmadığını birlikte sorguluyor.

Bu bölümdeki bir diğer makale ise Pavlus ve kadın konusuna daha farklı bir noktadan yaklaşarak Pavlus'u İsa ve Musonius Rufus'la birlikte birinci yüzyılın feministleri arasında saymaktadır. Üç ismi bir ahlak öğremini olmaları noktasında birleştiren Klassen, onların kadının statüsü konusunda benzer düşünce ve uygulamalar sergilediklerine inanır. Klassen bu üç ismin kendi dönemleri açısından kabul edilemeyecek oranda kadınlara iyi bir bakış açısı geliştirdiklerine inanır. Hatta feministlerin kadına yönelik olumsuz tutumların kaynağı olarak Pavlus'u göstermelerinin aksine o Pavlus'un İsa ve Musonius'la birlikte ilk feministlerden olduğuna inanır.

Kitabın son bölümü Pavlus'la ilgili tartışmaların genel bir toplamı mahiyetindedir. Osborne, modern Hermenötik ekseninde gelişen yorum teknikleriyle Pavlus'u anlamaya uğraşırken aynı zamanda Pavlus'un Mektuplarının yorumu üzerinden özet bir hermenötik tarihçesi de vermektedir. McRay ise modern zamanlarda Pavlus üzerine yapılan araştırmalara değinmektedir. 1911'de yayınlanan Albert Schweitzer'in *Paul and His Interpreters* adlı eserini Pavlus çalışmalarının bir dönüm noktası kabul eden McRay, Pavlus araştırmalarını Schweitzer öncesi ve sonrası diye ikiye ayırarak inceler. Schweitzer'in eseri bir dönüm noktasıdır çünkü o ilk kez Pavlus'u Protestan – Katolik tarihindeki yerinden ziyade Yahudi kimliği çerçevesinde ele alır.

17 Örneğin bkz. Anne Baring, "The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin" <http://www.womenpriests.org/body/baring2.htm> (21.10. 2002); Mary Phil Korsak, "Eve, Malignant or Maligned?" *Cross Currents*, Winter94/95, Vol. 44 Issue 4, ss.453-462.

BİRİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN KONUMU SORUNU

Pavlus'un Hristiyan Geleneğindeki Merkeziliği/Belirleyiciliği*

Şinasi Gündüz

Hristiyan geleneğinin doğup geliştiği dönemi kapsayan ilk yüzyıllar üzerine yapılmış olan ve yapılacak çalışmalar, Hristiyanlık tarihiyle teolojisinin anlaşılıp daha iyi tahlil edilmesi açısından oldukça önemlidir. Zira bu ilk dönem, günümüz Hristiyan geleneğinin yüz yüze olduğu teolojik, doktrinel ve tarihsel sorunların irdelenip anlaşılmasında hayati bir önem taşımaktadır.

Hristiyanlığın ilk dönemi birçok açıdan ele alınıp incelenebilir ve bu döneme adeta damgasını vuran pek çok tartışma konusundan bahsedilebilir. Belli başlı birkaç temel kategoride toplamak gerekirse bunlar, (i) İsa'nın şahsı ve kimliğine yönelik tartışmalar, (ii) tanrı, hukuk, havarilik, Mesih, bedenleşme (inkarnasyon), diriliş (resurrection) ve eskatolojik Mesih beklentisi (parousia) gibi doktrinel kavram ve yaklaşımlar üzerine yapılan tartışmalar, (iii) Gentile Hristiyanlar, Yahudi-Hristiyanlar, Doketikler, Gnostikler ve benzeri gruplar çerçevesinde yapılan tartışmalar ve (iv) İsa'nın mesajı, müjdesi ya da İncili konusunda yapılan tartışmalar şeklinde sıralanabilir. Şüphesiz bu tartışma noktalarını artırmak mümkündür. Bütün bu tartışma konularını ele alıp değerlendirmenin, hatta bu tartışmalarla ilgili sadece tanımlayıcı bilgi vermenin sınırlı bir araştırma metninin kapsamının ötesinde olduğu aşikârdır. Dolayısıyla bu tebliğ, görüş ve düşünceleriyle ilk dönem Hristiyanlık tarihinde çok

- * Bu metin "2000. Yılında Hristiyanlık: Dünü, Bugünü ve Geleceği" Sempozyumu'nda (Ankara 9-10 Haziran 2001) sunulmuş olup yazının temeli, büyük oranda Ş. Gündüz, *Paulus: Hristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001), 4. ve 5. bölümlerdeki tartışmalara dayanmaktadır.

önemli bir görev üstlenmiş olan ve birçok ilk dönem tartışmalarında yer alan temel aktörlerden birisi (hatta en önemlisi) olan Pavlus'u konu alacak; onun Hristiyan geleneğindeki merkezi konumunu ve Hristiyan öğretilerindeki belirleyiciliğini tartışacaktır.

Teolojik doktrinlerini ve dogmalarını Mesih kavramı çerçevesinde şekillendiren Hristiyanlık, genellikle din bilimcilerince haklı olarak Kristosentrik (Mesih merkezli) bir din olarak adlandırılır. Çoğu Hristiyan yazar, Hristiyan inanç ve öğretileriyle Hristiyanlıktaki Kristosentrik yapının kaynağının İsa olduğunu, dolayısıyla MS 1. yüzyılda yaşamış olan İsa'nın Hristiyanlığın merkezi figürü olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu yazarlar, Hristiyan öğretilerinin İsa'ya (ya da yaygın ifadeyle "tarihsel İsa'ya") dayanmadığı, İsa sonrası dönemde teşekkül ettiği fikrini savunan ve bu nedenle Hristiyanlıktaki merkezi figürün İsa olamayacağını ileri süren görüşleri ise eleştirirler. Örneğin J. A. Fitzmyer ve H. Küng, Hristiyanlıkta merkezi figürün Pavlus olduğunu dile getiren görüşlere karşı çıkmakta, Hristiyanlıkta merkezi figürün Pavlus değil İsa olduğunu, zira Pavlus'un öğretilerinin de temelde İsa'ya dayandığını ileri sürmektedirler. Küng'e göre (Küng, 1995: 114), Pavlus'un mektupları da dahil Yeni Ahit'in tamamına göre, çarmıha gerilen ve tekrar dirilen İsa Mesih kurucu figürdür; onun mesajı Hristiyanlığın temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla Pavlus, Hristiyanlığın kurucusu değil, ilk teoloğu ve Hristiyanlığı insanlığın evrensel dini haline getiren kişidir. Fitzmyer'e göre de (Fitzmyer, 1998: 1386) Pavlus, Hristiyanlık hareketinin kurucusu değil, bu hareketin bir misyoneiri, bir teoloğu olarak görülmelidir.

Diğer taraftan çeşitli araştırmacılar, Hristiyanlık olarak adlandırılan dinsel geleneğin tarihsel İsa'nın inanç ve öğretilerine dayanmadığını, dolayısıyla tarihsel İsa'nın ne bu dinin kurucusu ne de merkezi figürü olduğunu ileri sürerler. Bu araştırmacılar, Yahudi toplumu içerisinde yaşayan ve erdemin, ahlakın üstünlüğünü vurgulayarak tanrısal hukuka riayet konusunda kişilerden kaynaklanan bazı aşırılıklarla suiistimalleri eleştiren tarihsel İsa'nın basit ve sade öğretisinin, kendisinden sonra terk edildiği ve yerine kendisi adına kendisince temsil edilmeyen yabancı öğretilerin tesis edildiği kanaatindedirler. Bu doğrultuda örneğin Alfred Rosenberg, İsa Mesih'in yüce

kişiliğinin ölümünden hemen sonra bozulduğu ve Ortadoğu, Yahudilik ve çeşitli Afrika geleneklerinin yaşam tarzına ait birçok yabancı unsurla özdeşleştirildiği düşüncesindedir (Bultmann, 1973: 217). Bu araştırmacılar, İsa'nın mesajını değiştirerek bozan kişinin Pavlus olduğu konusunda da genellikle hemfikirdirler. Pavlus, İsa'nın inancına ihanet etmekle suçlanmış (Bowden, 1988: 47); "İsa'nın basit öğretilerini tahrip eden" (Reumann, 1991: 75) ve "Hristiyanlık olarak tanıdığımız dini oluşturan" (Armstrong, 1993: 103) kişinin Pavlus olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre, Mesih mistisizmine dayalı bir "sır dini" şeklinde Hristiyanlık, Pavlus'un ellerinde şekillenmiştir (Scott, 1927: 122). O, "Hristiyanlığı Yahudilikten kurtarmış" (Harnack, 1901: 190); "paganist sır dinlerinin bir adaptasyonu olarak" Hristiyan geleneğini oluşturmuştur (Howard, 1927: 72). Hatta bu bakış açısından hareketle bazı araştırmacılar, örneğin Adolf von Harnack, yaptıkları çalışmalarda, sonraki katkılardan arındırılarak yalnızca İsa'nın mesajı temeline dayalı bir dinin sınırlarını belirleme de çalışmışlardır (Bultmann, 1973: 218).

Peki, gerçekten de Pavlus, Hristiyanlıkta tarihsel İsa'nın da ötesinde merkezi yere sahip bir figür müdür? Bu problemi, geleneksel Hristiyanlığın en çarpıcı karakteristik özelliklerinden olan Kristosentrizm ve İsa'nın tanrısallığı düşüncesi çerçevesinde tartışacağız.

Bilindiği gibi geleneksel Hristiyan düşüncesi İsa'nın tanrısallığı ve Mesihliği üzerine bina edilmiştir. Örneğin; MS üçüncü yüzyıldan itibaren yaygın olan ve Eski Roma Akidesi diye adlandırılan iman esaslarının bir uzantısı olarak sekizinci yüzyıldan itibaren bilinen Havariler Akidesi'nde İsa'nın, Baba'nın yegane Oğlu olduğu, Bakire Meryem'den doğduğu, Pontius Pilate zamanında acı çekip çarmıha gerilerek öldüğü, fakat ölümünün üçüncü gününde tekrar dirilerek, göğe yükseldiği ve orada Baba Tanrının sağ tarafına oturduğu belirtilir; ayrıca İsa'nın ileride ölümleri ve dirileri yargılamak üzere tekrar yeryüzüne geleceği vurgulanır (Tappert, 1959: 18).¹ İznik ve Athanasius Kredolarında da İsa'ya ilişkin aynı anlayış bir takım ilavelerle devam ettirilir. Athanasius Akidesi'nde, diğer bütün nitelikleriyle

1 Havariler Akidesi, her ne kadar tarihsel olarak İsa'nın Havarilerine ait bir metin olmasa da Hristiyanlarca bunun kökeninin Havarilere kadar uzandığına inanılır.

birlikte Oğul İsa Mesih'in tanrılık, ebedilik, kudret ve benzeri her konuda Baba Tanrı ile aynı olduğuna dikkat çekilir; ayrıca İsa'daki tanrısal ve insani tabiata değinilir (Tappert, 1959: 18-21).

Bu geleneksel iman formülasyonlarında tanımlanan İsa, Kristo-sentrizme dayalı Hristiyan imanının merkezini oluşturan Oğul Mesih İsa'dır. Bu inanç, tarihsel açıdan belirgin şekilde en erken ifadesini Yuhanna İncilinde bulmaktadır. Yuhanna İncili yazarı, Sinoptik İncillerle karşılaştırılamayacak oranda İsa ile ilgili Kristolojik unvanlardan "Mesihlik" ve "Tanrı Oğulluğu"nu vurgulamaktadır. Hatta bu bağlamda bu incilin, "İsa'nın, Tanrı Oğlu Mesih olduğuna, insanların iman etmesi" amacıyla yazıldığının (Yuh. 20:31) altı çizilmektedir. Hem içeriği hem de ait olduğu tarihsel dönem itibarıyla Kanonik İncillerin diğer üçünden ayrılan ve bu nedenle -diğerlerinden farklılığının vurgulanması bağlamında- genellikle "Dördüncü İncil" diye adlandırılan Yuhanna İncilinde İsa, varlık öncesi mevcut olan (pre-existent) bir tanrısal varlık olarak tanımlanır. "Başlangıçta Logos (Kelam) vardı ve Logos Tanrıyla birlikteydi ve Logos Tanrıydı" (Yuh. 1:1) ifadesiyle başlayan bu İncile göre Logos, ete bürünerek aramızda yaşadı (Yuh. 1:14) ve onun adı İsa Mesih'ti (Yuh. 1:17). "Kendisi Tanrı olan ve Tanrının bağrında bulunan Oğul (İsa Mesih)", böylelikle "Tanrıyı ifşa etti" (Yuh. 1:18). Yuhanna'ya göre, henüz İbrahim yokken pre-existent bir varlık olarak kendisi var olan (Yuh. 8:58) İsa, kendisini Oğul ya da bedenleşmiş ilahi Oğul, Tanrıyı ise Baba'sı olarak takdim eder: "Ben Tanrının Oğluyum. ... Öyle ki Baba'nın ben de benim de Baba'da olduğumu bilesiniz ve anlayasınız" (Yuh. 10:36-38).² Yuhanna, "Oğul" ifadesini özel bir anlamda kullanmaya dikkat gösterir. Tüm insanlar Tanrının çocuklarıdır, ama oğulları değil; Oğul olan (Tanrının biricik/tek Oğlu) yalnızca İsa Mesih'tir.³ Dolayısıyla P.M. Casey'in de haklı olarak vurguladığı gibi (1991: 23), Yuhanna'ya göre İsa, Baba Tanrı ile ilişkisi yönünden diğer insanlardan yalnızca işlevsellik açısından değil ontolojik açıdan da bir fark-

2 Yuhanna İncilinde İsa. "Oğul" ve "Tanrı Oğlu" ifadelerini en az 23 kez kullanır.

3 "Tanrı dünyayı o kadar seviyordu ki biricik/tek (only-begotten) Oğlunu, ona iman edenlerin hiçbir mahvolmasın hepsi sonsuz yaşama kavuşsun diye verdi. Tanrı, Oğlunu dünyayı yargılamak için değil, dünya onun vasıtasıyla kurtulsun diye gönderdi" (Yuh. 3:16-17). Ayrıca bkn. Yuh. 1:14, 18; krş. Yuh. 1:12.

lılık göstermektedir. Bu doğrultuda İsa, Baba ile kendisinin *bir* olduğunu (Yuh. 10:30) vurgulamaktadır; Yahudiler, “insan olduğu halde kendisinin Tanrı olduğunu ileri sürmesi” (Yuh. 10:33) ve “Tanrının kendi Baba’sı olduğunu söyleyerek kendisini Tanrıyla *eşit* hale getirmesi” (Yuh. 5:18) nedeniyle onu yargılamaktadırlar. Yine Yuhanna, İsa Mesih’in Baba Tanrı ile birliğini İncilindeki İsa ile Filip arasında geçen şu konuşmada şöyle dile getirir: “Filip, ‘Rab, bize Baba’yı göster; bu bizim için yeterli olacaktır’ dedi. İsa ona şöyle dedi:

Filip, bunca zamandır sizinle birlikteyim, daha beni tanımadın mı? Beni görmüş olan Baba’yı görmüştür. Sen nasıl, Baba’yı bize göster, diyorsun? Benim Baba’da Baba’nın da bende olduğuna inanmıyor musun? Size söylediğim sözleri kendiliğimden söylemiyorum, ama bende duran Baba kendi işlerini yapıyor. Bana iman edin; ben Baba’dayım, Baba da bendedir (Yuh. 14:8-11).

Geleneksel Hristiyan düşüncesinin temelini oluşturan ve İncil metinlerinden Yuhanna’da açık ifadesini bulan, İsa’yla ilgili bu değerlendirmeler (yani pre-existent bir varlık olan ilahi Oğul’un bedenleşmesi, acı çekmesi, ölmesi, dirilmesi ve kurtuluş sürecini tamamlamak üzerine ileride yeniden gelecek olduğuna inanılması) tarihsel İsa olarak adlandırılan şahsiyete mi yoksa başka bir kaynağa mı dayanmaktadır?

İnciller arasında tarihsel İsa’nın kimliği ve mesajına ilişkin bilgileri en fazla yansıttığı düşünülen Sinoptik İncillerle, Tomas İncili ve Luka ile Matta’nın Markus’la birlikte muhtemel ikinci kaynağı olduğu hipotezinden hareketle derlenen Q İncili gibi metinlere bakıldığında, ne Kristosentrizmin ne de pre-existent bir varlık olarak bedenleşen, ölen ve ölümden dirilen tanrısal İsa figürünün İsa’nın bizzat kendisi tarafından savunulup dile getirildiği görülür. Tarihsel İsa’nın teolojisi Teosentrik (Tanrı merkezli) bir yapıya sahiptir. İsa’nın yaptığı çağırının özünde, insanları Tanrıya iman edip, kötülükten uzak durmak suretiyle Tanrının egemenliğine girmeye davet etmek bulunmaktadır. Dolayısıyla onun öğretilerinin merkezi unsuru; kötülüğün, günahkarlığın ve zulmün ifadesi olan şeytanın boyunduruğu altında olmaya karşı çıkarak halkı Tanrıya davet etmektir. Tanrı hem kozmogonik ve kozmolojik düzlemde hem de insan yaşamında egemen olan yüce varlıktır. Bu egemenliğin farkında ol-

mayan ya da günah ve kötülüğe meylederek buna karşı çıkan insanları uyarmak İsa'nın görevidir. Dolayısıyla tarihsel İsa, Musa inancı doğrultusunda düşünen tam bir monoteisttir. Ona göre Musa hukukundaki en önemli buyruk, Tanrının tek olduğunu ve ondan başka Rab olmadığını belirten ("Tanrımız olan Rab tek Rabdir") ve Tanrıyı bütün varlığımızla sevmemiz gerektiğini vurgulayan emirdir (Mark 12:29-32). Tanrı yaratan, öldüren, diriltiren ve yargılayandır (Mark. 10:6); her şeye gücü yetendir (Mark. 10:27); yerlerin ve göklerin Rabbidir (Mat. 11:25; Luk. 10:21). Hesap gününün ne zaman olacağını yalnızca o bilir; ondan başka hiçbir kimse, ne melekler ne de bir başkası bunu bilebilir (Mark. 13:32). Ona göre Tanrı en üstün olandır. Örneğin bu çerçevede İsa bir deyişinde, Tanrının mutlak iyi olan olduğunu belirterek Tanrıdan başka hiç kimsenin mutlak iyi olamayacağına dikkat çekmektedir (Mark. 10:18).

Her ne kadar Dördüncü İncil yazarı gibi Sinoptik İncil yazarları da onun "Tanrı Oğlu" olduğu konusunda hemfikir olsalar da (Mark 1:1) İsa kendisi ile ilgili tanımlamalarında asla "Tanrı" ya da "Tanrı Oğlu" ifadelerini kullanmaz. Bu İncillerde İsa ile ilişkili olarak "oğul", "oğlum" ve "Tanrı Oğlu" terimleri 35 kez geçer.⁴ Sinoptik İncillerde oğul niteliğiyle ilgili en çarpıcı ifadeye İsa'nın vaftiz olması sahnesinde rastlanır. İncil yazarlarına göre, vaftiz olan İsa tam sudan çıkarken gökler yarılr, Ruh beyaz bir güvercin şeklinde İsa'nın üzerine doğru iner ve gökten "sen benim sevgili oğlumsun" diyen bir ses duyulur (Mark. 1:9-11; Mat. 3:16-17; Luk. 3:21-22). Bunun dışında Sinoptiklerde yer alan İsa ile ilgili kıssalarda İsa'yı bu şekilde adlandıranların ya da ona böyle hitap edenlerin, ya şeytan, kötü ruhlar ve melek gibi metafizik varlıklar ya da İsa'nın etrafında yer alan ve aralarında Petrus'un da yer aldığı bazı kişiler olması dikkati çekmektedir.⁵ Ancak İsa kendisiyle ilgili bu niteliği kullanmayı uygun görmez. Nitekim, Sanhedrin'de yargılanırken kendisine "yüce olanın oğlu Mesih sen misin?" diye soran başrahibe cevap verirken de kendisiyle ilgili "insan oğlu" kavramını kullanmayı uygun görür (Mark. 14:61-62; Mat. 26:63-64).

4 Bu terimlerin Yeni Ahit metinlerinde kaç kez geçtiği konusunda Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, s.147'deki tabloya bakılabilir.

5 Örneğin bkn. Mat. 4:3, 6, 8:29, 14:33, 16:16, 27:40, 27:54; Mark. 3:11, 5:7, 15:39; Luk. 1:32, 35, 4:3, 9, 41; 8:28.

Yine Sinoptiklerde yer aldığı kadarıyla, İsa'nın kendisiyle ilgili bir diğer önemli Kristolojik unvan olan "Mesih" ismini kullanmaması da dikkat çekicidir. Sinoptik İncillerde, İsa'nın "Mesih" unvanıyla ilişkili en göze çarpıcı ifadelerden birisi olan ve en fazla tartışılan, "Petrus'un Mesih'i tanınması" rivayetinde, İsa'nın "size göre ben kimim?" sorusuna, Petrus'un "sen Mesihsin" cevabını verdiği anlatılır (Mark. 8:27-30; Mat. 16:13-20; Luk. 9:18-21). İsa'nın, kendisiyle ilgili Petrus'un bu cevabına tavrı, İncillerde farklı ifadelerle yansıtılır. Örneğin, Markus bu cevap üzerine onun, "bu konuda kimseye bir şey söylememeleri" uyarısında bulunduğunu aktarırken, Matta ise İsa'nın, bu sırrın (Mesih sırrının) Petrus'a açıldığını belirtip onu uzun uzadıya övdüğünü ileri sürer. Diğer taraftan, Kanonik İnciller dışındaki metinlerden Tomas'ta, Petrus'un İsa'yı "bilge bir filozofa", Ebionitler İncilinde ise, havarilerin onu "bir meleğe" benzettikleri anlatılmaktadır (Tomas 13; Ebionitler 6).

Diğer taraftan her ne kadar aktardıkları İsa'nın bizzat kendisine ait ifadelerde konuya ilişkin bir muğlaklık bulunsa da gerek Markus'un gerekse diğer Sinoptik İncil yazarlarının İsa'nın Mesih olduğundan emin oldukları anlaşılmaktadır (Taylor, 1958: 4, 22).

Masihlik niteliği ile ilişkili bir diğer dikkat çekici rivayet, tutuklanan İsa'nın Sanhedrin önünde yargılanması sahnesinde yer alır. Konuya ilişkin anlatısında Markus, yargılanmak amacıyla yüksek kurul önüne getirilen İsa'nın, kendisine yönelik bütün karalama ve yalancı şahitliklere karşı suskun kaldığını belirtir. Daha sonra susmaya devam eden İsa'ya başkahin, "Yüce olanın oğlu Mesih sen misin?" diye sorduğunda İsa, "*benim*" yanıtını verir (Mark. 14:61-62). Markus'un bu rivayetinde, kendisinin Mesih olup olmadığına yönelik sorulan soruya İsa'nın verdiği bu cevap da oldukça tartışmalıdır. Burada "oğul Mesih sen misin?" sorusuna karşılık İsa'nın verdiği "*benim*" cevabı, İsa'nın bunu kabul edip tasdik ettiği şeklinde anlaşılabileceği gibi, bu soru karşısında şaşırıp bunu reddettiği tarzında da anlaşılabilir. Zira, M. Borg'un da belirttiği gibi (1987: 17-18, n.6), bu soruya "*benim*" karşılığını veren İsa'nın bu cevabı, iki anlamda da yani hem "öyleyim" hem de "öyle miyim?" şeklinde de anlaşılabilir.

İsa'nın Mesih unvanını kullanmamış olmasına rağmen, erken dönem kilisesinde İsa'nın Mesihliği düşüncesinin merkezi bir konum taşıdığı gerçeği karşısında bazı İsa araştırmacıları, Mesihlik nitelemesiyle ilişkili olmayan İsa'ya Hristiyan cemaatin bir gecede Mesih payesini vermesinin düşünölemeyeceğini, zira bunun için herhangi bir nedenin bulunmadığını tartışılar (Wenham, 1995: 108; Casey, 1991: 42). Nitekim bazı araştırmacılar, Sinoptik İncillerde bulunan kümülatif delillerin İsa'nın kendisini "İsrail'in Mesih kralı" olarak gördüğü konusunda oldukça güçlü olduğu kanısını dile getirirken, bazıları da İsa'nın, İsrail'in Mesih Kralı bağlamında Mesih tanımlamasını kabul ettiğini, ama bu kavramı -Mesih inancına ilişkin Yahudi geleneğine uygun tarzda- dikkatlice kullanmayı, Mesihlik iddiası konusunda sessiz kalmayı, daha açık bir ifadeyle bunu gizlemeyi uygun gördüğünü ileri sürerler (Taylor, 1958: 4; Wenham, 1995: 10-109). Benzer şekilde C.H. Dodd da İsa'nın Mesihlik niteliğini üstlendiği konusunda emindir. Konuya ilişkin olarak Dodd, "İsa, Mesih olduğunu iddia etti mi?" sorusu yerine "O, ne tür bir Mesih olduğunu düşündü?" sorusuna cevap aranması gerektiğini düşünür (Dodd, 1971: 103). Bütün bu yaklaşımlarda ön plana çıkan bakış açısı, aslında İsa'nın kendisini Mesih olarak gördüğü, bunu düşündüğü; fakat bunu açıkça dışa yansıtmadığı ya da bir iddia şekline dönüştürmediğidir. Bu bakış açısında ileri sürölen en önemli delil, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, erken dönem Hristiyan cemaati arasında İsa'nın Mesihliği konusunda var olan yaygın kanaattir. Ancak erken dönem cemaatin bu kanaate sahip olması, Sinoptiklerde İsa'nın kendisiyle ilgili bu unvanı kullanmadığı ve ne kadar ve nasıl kullandıkları tartışmalı da olsa etrafındaki bazı insanların kendisiyle ilgili bunu kullanmalarını onayladığını gösteren açık bir delilin de bulunmadığı gerçeğini değıştirmemektedir.

Kendisiyle ilgili tanımlamalarında sonraki dönemlerin Kristolojik "Tanrı Oğılu" ve "Mesih" terimlerini kullanmayan İsa'nın, diğör tarafından kendisiyle ilgili sıkça "insanoğılu" nitelemesini yapması da gözden kaçmamaktadır. "İnsanoğılu" terimi Sinoptik İncillerde 69 kez geçerken Yuhanna İncili'nde de 13 kez yer alır. Sinoptik İncillerde İsa ile ilgili en sık kullanılan bir isim/unvan olan bu terim neyi ifade etmektedir, ya da İsa neden kendisini böyle nitelemektedir? Hi-

ristiyanların genel kanaati, İsa'nın bu şekilde kendi insani tabiatına atıfta bulunduğu yönündedir (Wenham, 1995: 110). Bir başka ifadeyle, İsa'da hem insani hem de ilahi iki tabiatın bulunduğunu varsayan Hristiyan düşüncesine göre "insanoğlu" terimi İsa'nın insani yönünün ifadesidir. Diğer taraftan Aramcada *bar naşa* (insan oğlu), deyiminin, insanı tanımlamada yaygın şekilde kullanılan bir ifade olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Eski Ahit geleneğinde de "oğul" ya da "kız" terimleri, bir şeyin nitelik veya cinsini tanımlamada kullanılmaktadır.⁶ Bundan başka, "oğullar" terimi yaratıklar anlamında da kullanılmaktadır. Bütün bunlar dikkate alındığında İsa'nın kendisi için sık sık kullandığı insanoğlu teriminin, kendisinin insan cinsine ait olduğunu gösteren bir ifade olduğu açıktır. J. Hick'in yerinde ifadesiyle "gerçek bir insan olduğunun farkında" (Hick, 1973: 114) olan İsa, dolayısıyla kendisini en iyi tanımlayan bir ifade olan insanoğlu terimini sıklıkla kullanmıştır.

İnsanoğlu ifadesinden başka İsa'nın kendisiyle ilgili ifadelerinde dikkat çekici olan bir diğer isim/niteleme ise "peygamber" terimidir. İnsanoğlu terimi kadar sık kullanılmamakla birlikte, peygamber ifadesinin gerek Sinoptik İncillerde gerekse bazı Apokrif metinlerde İsa için kullanılmakta olduğu görülmektedir. Halkın İsa'yı bir peygamber olarak değerlendirdiğini gösteren çeşitli ifadeler Sinoptiklerde yer almaktadır. Örneğin, Kudüs'e girdiğinde halk, onun için "Galilee'nin Nasıra kentinden İsa peygamber" tanımlamasını yapmaktadır (Mat. 21:10-11). Onu tanımayan ve kim olduğunu soranlara kalabalıklar bu cevabı vermişlerdir. Kudüs'te bir dizi faaliyette bulunan, tapınakta dersler veren ve Yahudi din adamlarıyla tartışan İsa'nın bu faaliyetlerinden rahatsız olanlar onu tutuklatmak istemişler; ama sonra bundan vazgeçmişlerdir. Matta bu vazgeçişin nedenini şöyle açıklar: "... halkın tepkisinden korktular. Çünkü halk, onu peygamber sayıyordu" (Mat. 21:46). Yine Luka'nın anlatısına göre, İsa'nın mucizevi şekilde ölü bir genci diriltmesine tanık olan halk, "aramızda büyük bir peygamber ortaya çıktı" diye düşünmektedir (Luk. 7:16). Markus'a göre Sanhedrin'de yargılanan İsa'ya ölüm cezası verilmesi üzerine bazı Yahudiler, İsa'ya saldırıp onu

6 Örneğin, bu çerçevede Eski Ahit'te buzağı için "sığır oğlu", cesaretli kişi için ise "cesaret çocuğu" ifadeleri kullanılır (1 Sam. 14:52; Tek. 18:7).

yumruklamaya ve ona tükürmeye başlamışlar ve bir yandan da "haydi peygamberliğini göster bakalım" demişlerdir (Mark. 14:65). Benzer ifadeler Luka ve Matta İncillerinde de bulunmaktadır (Mat. 26:67-68; Luk. 22:63-64). Bütün bu ifadeler İsa'nın halk tarafından bir peygamber olarak bilinip algılandığını ortaya koymaktadır. Halkın dışında, kendisini izleyenlerin de İsa'yı peygamber olarak nitelediklerini gösteren bazı ifadelere rastlanmaktadır. Örneğin, Luka 24:19'daki bir ifadeye göre⁷ ölümden dirilerek yanlarına yaklaşan İsa'yı tanımadan onunla konuşan İsa'nın iki öğrencisi, Nasıralı İsa hakkında ona şu bilgiyi verirler: "O adam, Tanrının ve bütün halkın önünde gerek sözlerinde gerek eylemlerinde güçlü bir peygamberdi". Bundan başka Elçilerin İşleri'nde Luka, Petrus ve Stefan'ın, İsa'nın gelişinin daha önce müjdelendiğini belirtmek bağlamında, Tesniye'de yer alan (Tes. 18:15-19) Musa'nın: "Tanrınız olan Rab size kardeşleriniz arasından *benim gibi bir peygamber* çıkarmak. Onun size söyleyeceği her sözü dinleyin. O peygamberi dinlemeyen herkes Tanrının halkından koparıp yok edilecektir" sözünü delil olarak kullandıklarını anlatır (Res. İş. 3:22-23, 7:37). Bu da gerek Petrus gerekse Stefan'ın, İsa'yı, "Musa gibi bir peygamber" olarak kabul ettiklerine işaret etmektedir.

Bütün bunların ötesinde İsa'nın kendisi hakkında halkın kullandığı peygamber niteliğine yönelik düşüncesini yansıtan iki önemli ifade Sinoptiklerde yer almaktadır. Bunlardan ilki Markus İncili 6:1-4'te geçer. Buna göre, kendi memleketine dönerek orada bir dizi mucizevi eylemde bulunan ve havrada dersler veren İsa'yı hemşehrileri hoş karşılamazlar; onu reddederler. Bunun üzerine İsa, onlara şu dikkat çekici sözü söyler: "Bir *peygamber*, kendi memleketinden, akrabalarının çevresinden ve kendi evinden başka yerde hor görülmez."⁸ İkinci ifade ise Luka 13:32-35'te yer alır. Buna göre Kudüs'e doğru yol alan İsa'ya bazı Ferisiler gelip, buradan uzaklaşmasını zira Herod'un kendisini öldürmek istediğini söylerler. Bunun üzerine İsa onlara, "gidin o tilkiye söyleyin. ... Yine de bugün yarın ve öbür gün yoluma devam etmem gerek. Çünkü bir *peygamberin* Kudüs'ün dışında ölmesi düşünülemez!" cevabını ve-

7 Krş. Mark. 16:12-13.

8 Ayrıca bkn. Tomas 31; Mat. 13:57; Luk. 4:24; Yuh. 4:44.

rir. Bu ifadelerde de anlaşılacağı gibi, genellikle kendisini “insanoğlu” olarak niteleyen İsa, her ne kadar kendisi hakkında açıkça “ben peygamberim” ifadesi kullanmasa da kendisiyle ilgili halkın yaptığı “peygamber” tanımlamasına katılıyor görüntüsü vermektedir.

Gerçek bir insan olduğunun bilincinde olan ve dolayısıyla asla kendisini tanrısallıkla ilişkili bir pozisyonda görmeyen İsa'nın monoteizme dayalı Tanrı merkezli din anlayışına karşılık, Pavlus'un öğretilerinde İsa'nın tanrısallığı çerçevesindeki Kristosentrizm ya da Mesih merkezlilik düşüncesi ön plana çıkar. Pavlus'un İsa anlayışında, sonraki dönem Hristiyan Kristolojisinde öne çıkan üç önemli unvan dikkati çeker. Bunlar, onun mektuplarında İsa ile ilgili olarak kullandığı Rab (Kyrios), Tanrı Oğlu ve Mesih kavramlarıdır. C.A.A. Scott gibi bazı yazarlar (Scott, 1927: 6), Pavlus'un “sonuna kadar taviz vermez bir monoteist olarak kaldığını” ileri sürmektedirler. Nitekim Pavlus'un kendisi de “birden fazla Tanrı olmadığını” (1 Kor. 8:4) ifade etmektedir. Ancak bunun, onun İsa gibi bir monoteist olduğunu göstermesi şüphelidir. Zira Pavlus teolojisinde, İsa'nın teolojisinde görülmedik şekilde, Baba Tanrı ve tanrısız Oğul olan Rab İsa Mesih ikiliği ortaya çıkar. Örneğin Pavlus, birden fazla Tanrı olmadığını vurgusundan sonra şunu dile getirir: “... bizim için tek bir Tanrı Baba vardır. O, her şeyin kaynağıdır ve biz onun için yaşarız. Tek bir Rab vardır, o da İsa Mesih'tir. Her şey onun aracılığıyla yaratıldı, biz de onun aracılığıyla yaşarız” (1 Kor. 8:5-6).⁹ Koloselilere mektubunda ise Pavlus, Rab İsa Mesih'le ilgili şu çarpıcı ifadeleri kullanır: “Görünmez Tanrının görüntüsü, bütün yaratılışın ilk doğanı odur. Nitekim gökte ve yeryüzünde, görünen ve görünmeyen şeyler, tahtlar, egemenlikler, yönetimler ve hükümler, her şey onda yaratıldı. Her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır. Her şeyden önce var olan odur ve her şey varlığını onda sürdürmektedir” (Kol. 1:15-17).¹⁰ Yine Pavlus, Romalıları mektubunda (Rom. 9:5), Mesih'in “her şeyin üzerinde hüküm süren Tanrı” olduğunu söylemek-

9 Baba Tanrı ve Rab İsa Mesih ikilisi Pavlus'un mektuplarında başka yerlerde de geçer. Örneğin bkn. 2 Sel. 1:1-2.

10 Pavlus'un bu ifadeleriyle Yuhanna İncilinin giriş kısmı (Prologue) arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Krş. Yuh. 1:1vd.

tedir.¹¹ Bundan başka Titus'a mektubunda, "... yüce Tanrı ve Kurtarıcımız olan İsa Mesih'in yücelik içinde gelmesini bekliyoruz" (Tit. 2:13) demektedir. Pavlus'a göre İsa Mesih, tarihsel İsa'nın aksine varlık öncesi var olan (pre-existent) bir varlıktır (1 Kor. 8:6; Filip. 2:6); Tanrı oğludur (Rom. 1:3, 5:10; Gal. 2:20, 4:4; 1 Sel. 1:10); Tanrının yüce kudreti ve ilahi maksadın bir açılımıdır. O, "Tanrının gücü ve hikmetidir" (1 Kor. 1:24). Yüce Tanrı tarafından gönderilen bir Kurtarıcı (Res. İş. 13:23; Gal. 4:4) olan Rab İsa Mesih, insanlığın kurtuluşu için tanrısal yüceliğinden soyunmuş ve insan suretine bürünerek yeryüzüne inmiştir (Filip. 2:6-7; Efes. 4:8-9).¹² Baba Tanrı insanlığı "karanlığın hükümranlığından kurtarıp sevgili Oğlunun egemenliğine" aktarmıştır (Kol. 1:13). Ayrıca Pavlus'a göre Rab İsa, Baba Tanrıyla insanlar arasında aracı bir varlıktır; zira o, "söyledikleriniz ve yaptığınız her şeyi Rab İsa'nın adıyla, Onun aracılığıyla Baba Tanrıya şükrederek yapın" (Kol. 3:17) demektedir.

Pavlus'a göre, insan suretinde yeryüzünde faaliyetlerini sürdüren İsa Mesih, hukuk-günah-ölüm çemberinde tutsak olan insanlara kurtuluş yolunu göstermek ve onların kurtuluşunu sağlamak amacıyla çile çekmiş, hatta çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğmiştir (Filip. 2:8; Rom. 5:8-9).¹³ İlahi Oğul İsa'nın, insanlığın kurtuluşu için yeryüzünde bedenleşen ve ölen bir varlık olması Pavlus teolojisinde oldukça önemlidir. Cullmann'ın ifade ettiği gibi (1959: 293), ona göre Tanrı Oğlu demek, bir bakıma ıstırap çekmek ve ölmek demektir. Tanrı, oğlunu insanları kurtarmak amacıyla yeryüzüne göndermiştir (Gal. 4:4). İnsanlığın kurtuluşu için Oğul, yeryüzünde yaşamış, ıstırap çekmiş, günahkarlıkla suçlanarak çarmıha

11 Pavlus'un sıkı bir monoteist olduğuna inanan Scott (1927: 273-274), bu ifadedeki "Tanrı" teriminin Mesih'i değil Baba Tanrıyı kastettiğini ileri sürer ve Pavlus'un Mesih'ten Tanrı olarak bahsetmediğini ancak Tanrının özelliğinin onda tezahür ettiğine inandığını belirtir. Ancak, gerek Romalılara mektupta geçen bu ifadenin bağlamı dikkate alındığında gerekse Koloselilere mektupta Pavlus'un Mesih için "görünmez Tanrının görüntüsü" gibi nitelermeleri göz önünde bulundurulduğunda, onun İsa Mesih'i tanrısal bir varlık olarak gördüğü kesindir. Pavlus'un İsa'yı asla Tanrı olarak adlandırmadığı iddiası K. Armstrong (1993: 99) gibi yazarlarca da iddia edilir.

12 F.C. Baur ve E. Lohmeyer gibi araştırmacılar, Filip. 2:5-11'deki Mesih ilahisinin Gnostik bir prototip üzerine kurgulanmış olduğunu tartışırlar. Bkn. Yamauchi, 1973: 43-44.

13 Ayrıca bkn. 2 Kor. 8:9.

gerilmiş ve ölmüştür. Ancak o, ölüm sonrası yeniden dirilerek ilahi aleme yükselmiş ve Baba Tanrının sağına oturmuştur. İsa'nın kendi kutsal ruhu sayesinde ölümden dirilişi, Tanrı Oğlu olduğunun kudretle ilan edilmesidir (Rom. 4). Diğer taraftan bedenleşen ilahi Kurtarıcı İsa Mesih'in yeryüzü elbisesine ya da insan suretine bürünmesi de bir zorunluluktur; zira kurtarıcılık görevini ifa edebilmesi için süfli güçlerin onu tanınamaları gerekmektedir. Aksi takdirde kötü güçler onun ilahi niteliğini anlar, bir taraftan insanlığın kurtuluşu diğer taraftan da kendilerinin yenilgisi için gerekli olan İsa Mesih'in çile çekerek çarmıhta ölüm tecrübesini yaşamasını engelleyebilirlerdi (1 Kor. 2:8). Nitekim, Kurtarıcı İsa Mesih'in gerçek kimliğini süfli güçler kavrayamamış, yalnızca Ruh vasıtasıyla ilahi bilgiye sahip olanlar bunu anlayıp kavrayabilmişlerdir (1 Kor. 2:9-10). Bu yaklaşımıyla Pavlus'un, Gnostik Redeemer motifini İsa'nın şahsında tarihselleştirdiği görülmektedir.

Çarmıh hadisesi Pavlus'un, İsa Mesih'le ilgili değerlendirmelerinde önemli bir dönüm noktası ya da önemli bir kriter olarak alınır. Çarmıha gerilen İsa'nın Mesih olduğu kanaatinde olan Pavlus, insanlara çarmıha gerilmiş olan Mesih'i tanıttığını vurgulamakta (1 Kor. 1:23), "Mesih'in çarmıhına düşman" olanları kınamaktadır (Filip. 3:18). Pavlus'un mektuplarında sıkça geçen çarmıh ya da haç (1 Kor. 1:17-18; 2:2, 8; Gal. 6:14; Rom. 6:6),¹⁴ Pavlus için yalnızca basit bir terim ya da çarmıh olayı basit bir tarihsel hadise değildir. Çarmıh, ölüp dirilen İsa Mesih motifinde kullanılan anahtar bir terimdir (Reumann, 1991: 82). Gerek haç gerekse haça gerilen Mesih, Lüdemann'ın ifade ettiği gibi (1996: 75) yaşanan zamana etkide bulunmakta, insanlığın kurtuluş tarihinde bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Nitekim Pavlus'a göre Tanrı, Mesih'in haçında dünyanın yargılanmasını ilan etmiş ve böylelikle Mesih'te kurtuluş yolunu açmıştır. Dolayısıyla haç, kurtuluşun sembolüdür.

Pavlus'a göre, çarmıhta ölümü sonrası Rab İsa Mesih, yeniden dirilip hayat bularak ilahi aleme yükselmiştir (Efes. 4:10). Bu ilk misyonunda insanlara hukuk, günah ve ölümün köleliği altında olduklarını göstermiş ve kurtuluş yolunu öğretmiş olan İsa Mesih,

14 Pavlus'un mektuplarında haç ve haça gerilme gibi ifadeler 18 kez geçer.

kurtarıcı olarak yeniden yeryüzüne gelecek (Filip. 3:20, 4:5), yeryüzünde tutsak olan ruhları kurtuluşa iletecektir. Dolayısıyla İsa Mesih, Pavlus düşüncesinde birey açısından kişinin kurtarıcısı olarak kozmik bir öneme sahiptir. İnananlar topluluğu için ise o, cemaatin (kilisenin) başı, ruhu ve hayatı olarak bir önem taşır; cemaat Mesih'in vücudu olarak görülür (Manson, 1963: 14).

Pavlus, "ben artık yaşamıyorum, Mesih bende yaşıyor" (Gal. 2:20) ya da "benim için yaşamak Mesih'tir" (Filip. 1:21) gibi sözleriyle Mesih kavramının öğretilerinin temelini oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Pavlus'a göre dinsel öğretinin en önemli işlevi, kurtarıcı Rab İsa Mesih düşüncesini açıklamasıdır. Bu çerçevede kurtuluş ve iman Mesih kavramı çerçevesinde açıklanmaktadır. Ona göre Tanrının öz oğlu olan Mesih, "günahkar insan suretinde günaha kurban olarak" gelip günahı insan benliğinde yargılamış (Rom. 8:3), günahın gücünü kırabilmek amacıyla kendisinin hukuk tarafından bir günahkar addedilip çarmıha gerilmesine razı olmuş ve ölümüyle insanları tanrısal hukukun lanetinden kurtarmıştır (Gal. 3:14; 1 Kor. 15:3). Kurban kuzusu olan Mesih, insanların günden kurtuluşu için kurban edilmiştir (1 Kor. 5:7). Mesih'in çarmıha çivilenip ölümüyle Tanrı, kurallarıyla insanların aleyhine işleyen yazılı anlaşılmayı (hukuku) da çarmıha çivileyip ortadan kaldırmış, çarmıh sayesinde bu çağın yönetimlerinin ve hükümlerlerinin elindeki bu en güçlü silahı ellerinden alarak onları yenmiştir (Kol. 2: 14-15). Pavlus'a göre kurtuluşun yegane yolu, "Mesih'te" olma ve "Mesih cemaatine" katılma suretiyle Mesih'e imandır. Pavlus, insanlara Mesih sırrını açıklamaktadır. Pavlus'un Tanrıdan aldığı ve insanlara ifşa ettiği bu Mesih sırrı, özetle iki hususu içermektedir: (i) Mesih'in çarmıha gerilmesiyle tanrısal hukuk işlevini tamamlamıştır ve kurtuluşun yegane yolu Mesih ruhu hukukunun ifadesi olan Mesih'e iman ve sevgi ilkesine bağlılıktır; (ii) bu bağlamdaki vaat ve kurtuluş Gentileleri de kapsamına almaktadır.

Pavlus'a göre Rab İsa Mesih, Şam yolunda mucizevi şekilde gökte bulutlar arasında kendisiyle görüşmüş ve kendisine konuşmuştur. "Şanı vizyonu" adı verilen bu aşkın tecrübeye Pavlus, hem İsa Mesih tarafından seçilerek görevlendirilmiş, hem de bu ve sonraki vizyonlarda İsa tarafından kendisine mesajın ne olduğuna ilişkin çe-

şitli esinlerde bulunulmuştur. Bu nedenle Pavlus, kendisinin “insanlarca ya da insan aracılığıyla değil, İsa Mesih ve onu ölümden diriltmiş olan Baba Tanrı aracılığıyla Havarı atandığını” ileri sürer (Gal. 1:1-2). Ayrıca o, kendisinin daha ana rahmindeyken seçilip görevlendirildiğine ve “Gentileler Havarisi” olduğuna işaret eder (Gal. 1:15-16) ve “sünnetlilere (Yahudilere) tebliğ işi Petrus'a verildiği gibi sünetsizlere (Yahudi olmayanlara) tebliğ işi bana verildi” der (Gal. 2:7). Pavlus, insanlara iletmediği mesajı herhangi bir kimseden, bir insandan almadığını ve bunun insan uydurması olmadığını, bunu Rab'den (İsa Mesih'ten) öğrendiğini de vurgular (1 Kor. 11:23; Gal. 1:11-12); ayrıca bu mesajı İsa'nın yetkisiyle tebliğ ettiğinin altını çizer (1 Sel. 4:2).

Dikkat edileceği üzere, Pavlus'un İsa'sı MS birinci yüzyılda yaşayan ve sıklıkla kendisinin insani tabiatına atıfta bulunarak kendini “insanoğlu” diye niteleyen tarihsel İsa değil, Tanrının insanlığı kurtarma planında yer alan ve varlık öncesi var olan tanrısal bir varlıktır. Yeryüzünde bedenleşen, ölen, dirilen ve kurtarma işini tamamlamak üzere yeniden gelecek olan bir Kurtarıcıdır. Bu özellikleriyle Pavlus'un İsa'sı, Hristiyan teolojisinin Teslis'inde yer alan Tanrı Oğlu Mesih'tir. Dolayısıyla Hristiyan geleneğinin temelini oluşturan Kristosentrizm ve Rab İsa Mesih öğretisinin kaynağı da Pavlus'un mektuplarında -dağınık şekilde de olsa- ifadesini bulan bu öğretilerdir. Bu bağlamda, her ne kadar Kristosentrizm ve Mesih öğretisi İsa etrafında şekillense de Hristiyan teolojisinde belirleyici konumda olan unsur, tarihsel İsa ve öğretileri değil Pavlus'un yorum ve düşünceleridir.

Son olarak, mektuplarında Pavlus'un, etrafında yer alan insanlara, kendisini örnek alma ve izleme çağrısı yapması da dinde merkezilik tartışmaları açısından göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Gerçi Pavlus, Efeslilere mektubunda geçen bir ifade-sinde cemaatine “Tanrıyı örnek alın” demektedir. Ancak ifadenin devamında bunu kendi Mesih doktrini ile irtibatlandırmakta ve Mesih'in insanları sevdiği ve bu yolda kendisini Tanrıya kurban olarak sunduğu gibi onların da (cemaatinin de) sevgi yolunda yürümelerini istemektedir (Efes. 5:1-2). Dolayısıyla burada kriter olarak ön plana çıkardığı şey, kendi Mesih doktrini-durumdur. Aynı durum 1 Sel. 1:6'daki ifadesi için de geçerlidir.

Pavlus'un kendisine ilişkin tanımlamalarında, kendi güçleri ve niteliklerini ilahi kökenden kaynaklanan şeyler olarak değerlendirdiği dikkati çeker; dolayısıyla bunlar herkesin ulaşabileceği özellikler olarak görülmez. O, bir elçidir, havaridir, seçkindir; havariliği vahiyle gerçekleşmiştir (Gal. 1:1, 15-16; 1 Kor. 1:1; Rom. 1:1). Onun yaydığı mesaj, tanrısal kökenlidir (1 Kor. 11:23; Gal. 1:11-12) ve o bu mesajı, Mesih'in yetkisiyle insanlara iletmektedir (1 Sel 4:2). Bu nedenle, bu mesaja karşı çıkmak ya da bunu reddetmek Tanrıya karşı çıkmakla eşdeğerdir. Nitekim o, herhangi bir kimse hatta "gökten bir melek bile" insanlara bildirdiği bu mesaja ters düşen bir mesaj bildirirse, ona lanet etmektedir (Gal. 1:8-9).

Bu çerçevede Pavlus, mektuplarında her zaman kendisinin örnek alınmasını ısrarla vurgulamaktadır. Cemaatini "kendisini örnek almaya", "kendisi gibi olmaya" çağırmakta (1 Kor. 4:16; Gal. 4:12; Filip. 3:17; 2 Sel. 3:7) ve "ben Mesih'i örnek aldığım gibi siz de beni örnek alın" (1 Kor. 11:1) demektedir. Burada dikkati çeken şey Pavlus'un "Mesih'i örnek aldığını" vurgulamasıdır. Mesih, yukarıda söz ettiğimiz gibi tarihsel İsa değil, haç teolojisi bağlamında Pavlus'un kurguladığı kurtarıcı varlıktır. Pavlus, tarihsel İsa ve Mesih ayrımına mektuplarında da yer vermekte ve bir ifadesinde "biz Mesih'i bedene göre tanısak bile, artık onu böyle tanımıyoruz" (2 Kor. 5:16) demektedir. Ayrıca, Pavlus, cemaatini kendi öğrettiği Mesih İsa anlayışı dışındaki İsa anlayışları konusunda uyarmakta ve "kendi tanıttığından değişik bir İsa'yı tanıtan" kişilerin varlığına dikkat çekerek, bu farklı anlayışları hoş karşılamadığını vurgulamaktadır (2 Kor. 11:4). Pavlus, kendisinin örnek alınmasını isterken, bu örnek almanın yalnızca inanç bağlamında değil yaşam tarzında da geçerli olması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin o, cemaatinden, kendisinden görüp öğrendikleri ya da işittikleri ne varsa hepsini yapmalarını istemekte ve ancak bu sayede Tanrının onlarla olacağını ifade etmektedir (Filip. 4:9). Nitekim o, evlilik konusunda bütün insanların kendisi gibi olmalarının iyi olacağını ifade etmektedir (1 Kor. 7:7). Hatta Pavlus, kendisinin kabul edilip örnek alınmasına o kadar vurgu yapmaktadır ki cemaatinden yalnızca kendisinin örnek alınmasını istemekle kalmamakta, "Tanrının bir meleğini" ya da "İsa Mesih'i" kabul ettikleri gibi kendisini de o şekilde kabul etmeleri gerektiğini söylemektedir (Gal. 4:14).

Sonuç olarak, Pavlus, Mesih öğretisi ve İsa'nın tanrısallığına yönelik düşünceleriyle, günümüz Hristiyanlığının temel karakteristiklerinin teşekkülünde önemli rol oynamış bir şahsiyettir; Hristiyan geleneğinin oluşup şekillenmesinde merkezi bir yere sahiptir. Mektuplarında, kendi İsa anlayışının ve Mesih öğretisinin kabullenilmesini ve bizzat kendisinin örnek alınıp bağlanılmasını istemekle, Hristiyan geleneğindeki bu merkezi konumunu bizzat kendisi de vurgulamaktadır.

Referanslar

- Armstrong, K., 1993, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London: Mandarin Paperbacks.
- Borg, M., 1987, *Jesus, A New Vision*, New York: HarperCollins.
- Bowden, J., 1988, *Jesus: The Unanswered Questions*, London: SCM Press.
- Bultmann, R., 1973, "Jesus and Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins.
- Casey, P.M., 1991, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co.
- Cullmann, O., 1959, *The Christology of the New Testament*, London: SCM Press.
- Dodd, C.H., 1971, *The Founder of Christianity*, London: Collins.
- Fitzmyer, J.A., 1998, "Pauline Theology", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell.
- Harnack, A. von, 1901, *What is Christianity?*, New York: G.P. Putnam's Sons.
- Hick, J., 1973, *God and the Universe of Faiths*, London: Collins.
- Howard, W.F., 1927, "The Fourth Gospel and the Mandaean Gnosticism", *LQR*.
- Küng, 1995, *Christianity: Its Essence and History*, tr. J. Bowden, London: SCM Press.
- Lüdemann, G., 1996, *Heretics: The Other Side of Early Christianity*, tr. J. Bowden, London: SCM Press.
- Manson, T.W., 1963, *On Paul and John*, London: SCM Press.
- Reumann, J., 1991, *Variety and Unity in New Testament Thought*, Oxford University Press.
- Scott, C.A.A., 1927, *Christianity According to St. Paul*, Cambridge University Press.

- Tappert, T.G. (ed., tr.), 1959, *The Book of Concord*, Philadelphia: Fortress Press.
- Taylor, V., 1958, *The Person of Christ in New Testament Teaching*, London: Macmillan & Co Ltd..
- Wenham, D., 1995, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Com.
- Yamauchi, E.M., 1973, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London.

Teste Paulo: İsa ve İlk Hristiyanlığa Temel Bir Şahit Olarak Pavlus*

Bent Noack
çev. Dursun Ali Aykıt

Yeni Ahit ve Hristiyanlığın kökeni hakkında çalışan öğrencilerin çoğu, bizim ele alacağımız problem üzerinde R. Bultmann'ın "Pavlus'un öğretisinde ilk Hristiyanlığın anlayışı belirgindi."¹ [Am Verständnis des Paulus entscheidet sich das Verständnis des Urchristentums] sözlerini muhtemelen kabul edecektir. Aslında bu etkiyi ortaya koyan daha birçok söz vardır. Fakat bana göre, Pavlus'a atfedilen en temel duruş, İsa'nın tarihi kimliğini inkâr etme, Hristiyanlığın temeli ile ilgili genel kabullere karşı gelme ve Kilise'nin ilk olarak Pavlus'u ekarte etmeye ihtiyaç hissetmesi şeklinde olumsuz bir kişilik olarak ortaya konmasıdır.

Muhtemelen Pavlus ve onun mektupları hakkındaki geleneksel bakış açısını eleştiren kişilerin en meşhuru, *Bruno Bauer*'dir.² O, zamanla daha fazla eleştirip daha da şüpheli olmaya başlar ve sonraki dönemlerde yazdığı kitaplarında, Hristiyanlığın ikinci yüzyılda oluşmaya başladığını ispatlamaya çalışır. Bu görüşü savunmak için doğal olarak, *F.C. Baur* gibi sadece Efesliler ve Pavlus'un diğer mektup-

- Ben Noack. "Teste Paulo: Paul as the Principal Witness to Jesus and Primitive Christianity", *Die Paulinische Literatur und Theologie/ The Pauline Literature and Theology*, ed. Singfred Pedersen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. ss.9-28.
Bent Noack. metnin orijinalinde. Bultmann gibi Alman teologlardan yaptığı alıntılar çoğu zaman original diliyle Almanca olarak; Eski ve Yeni Ahit'e yaptığı bir çok atıfları da İngilizce çevirilerden değil de doğrudan Yunanca'dan verme yoluna gitmiş ve bunların bir kısmını anlamlarını vermemiştir. Bu nedenle Eski ve Yeni Ahit'e yapılan atıflar aynen yazarın kullandığı gibi bırakılmıştır. Diğerleri ise çevrilmiş ve bir kısmının Alınancaları parantez içinde verilmiştir (ed.n.)
- 1 R. Bultmann. *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, TRu N. F., 1. 1929, ss.26-59 (s.29); yeniden basım *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, edd. Luck ve Rengstorf, WdF XXIV, Darmstadt 1964, ss.304-337 (s.307).
- 2 Bruno Bauer ve onun "Kritik der paulinischen Briefe" eseri için bakınız, PRE3 II, Stuttgart 1897, ss.444-447; A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen 1911, ss.94-99; H.J. Genth, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Göttingen 1977, ss.95-106.

larını değil; ilk dört mektubu da ekleyerek Pavlus'un mektuplarının sahte olduğunu ilan eder. Almanya, Hollanda ve İngiltere'de onun bu görüşünü birkaç kişi takip eder. Ancak günümüzde bu hipotez, tüm ciddi araştırmacılar tarafından reddedilir. Onun Pavlus'u ve mektuplarını ele alış biçimi şu ana kadar bahsedilenlerden de anlaşılacağı üzere olumsuzdur. Ona göre Pavlus, en az Hristiyanlığın orijinine yaptığı şahitlik kadar İsa'ya, yani tarihin İsa'sına temel şahittir.

Günümüzde, Pavlus'un, Tiberius ve Nero zamanında yaşadığında ve ona ait olduğu iddia edilen yazıların en azından bir kısmını onun yazdığında hiç kimsenin şüphesi yoktur. 2 Korintliler, Filipililer ve diğerlerinin güvenilirlik problemleri ve kompoze ediliş tabiatıyla ilgili hipotezleri tartışmaksızın, Romalılar 1 ve 2 Korintliler, Galatyalılar, Filipililer, 1 Selanikliler ve Filimun'a yazılan mektupları, çoğunluğun kabul ettiği şekilde sahih olarak kabul ediyorum. Fakat yine de Pavlus, hem teolojisi hem de İsa noktasında ilk dönem Hristiyanlık ve yaşadığı dönemdeki Hristiyan tarihine yönelik şahitliği yönünden bir tartışma noktası olarak varlığını sürdürür.

I

Pavlus'un mektuplarında, tarihi olaylara ve durumlara yönelik sadece birkaç ima vardır. Pavlus'un Hristiyanlığı kabul ettiği tarihin belirlenmesine sadece 2 Korintlilerdeki bir metin (10:32-33) katkıda bulunmaktadır. Bu metinde, Pavlus, IV. Aretas'ın, Nebatilerin kralı olduğu dönemde Şam'dan kaçtığından bahsetmektedir ki bu durum olayın MS 40'dan önce meydana geldiği anlamına gelmektedir. Bu metin, çok fazla şey³ ifade etmemesine rağmen, Galatyalılar 1:15-2:1 metniyle beraber, Pavlus'un otuzlu yıllarda Hristiyanlığı kabul ettiğini ve mektuplarını, bu tarihten sonraki yıllarda yazdığını ispat etmeye yetmektedir. Biz, Elçilerin İşleri'ndeki kronoloji ile ilgili soruları bir kenara bırakabilir aynı şekilde rölatif kronolojiyi⁴ de

3 Eğer bir kişi çok fazla şüpheli olursa ki bu konuda ben bu kadar şüpheli değilim, bu metin, tüm Yeni Ahit içinde güvenilirlik olarak görülebilir.

4 Pavlus'la ilgili kronoloji için bkz.: George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul*, London 1968. Ogg, Pavlus'un Hristiyanlığı kabul ettiği tarihi, 35 (34)'lü yıllar olarak kabul etmektedir ki bu, İsa'nın ölümünden 2 (veya 1) yıl sonrasına tekabül etmektedir. Aynı zamanda karşı: Robert E. Osborne, *St. Paul's Silent Years*, JBL LXXXIV, 1965, ss.59-65 ve A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, StNT 11, Gütersloh 1975.

tartışmayabiliriz. Onun Hristiyanlığa geçme tarihi, yeterlidir: Böylece, Pavlus, ilk Yeni Ahit yazarıdır. O, 'kalem ve mürekkeple' İsa'nın isminden ilk bahseden ve İsa'nın kim olduğu ve ona ne olduğu hakkında üstü kapalı da olsa söz eden ilk kimsedir. Pavlus'un mektuplarından önce veya onlarla çağdaş olarak tarihlendirilen İnciller, Yakup'un Mektubu veya diğer yazılar, bu mektuplardan sonraki yıllarda yazılmıştır.

Hâlâ önemli olan konu -- Pavlus'un, tüm mektuplarındaki ilk kelimeden ve birkaç kez metinlerde geçmesinden dolayı -- ismini kesin olarak bildiğimiz tek Yeni Ahit yazarı olduğu gerçeğidir. Ayrıca o, kendisi hakkında bilgi veren tek kişidir. Bu bilgilerin az⁵ olduğu doğrudur. Biz, Elçilerin İşleri'nde ve sonraki dönem yazılarında onun hayatı ile ilgili bilgiye sahip olmasak da onun kim olduğunu biliyoruz. Biz, onun bir Yahudi ve Ferisi olduğunu, Grekçe ve Aramice'yi (veya İbranice'yi, ya da her ikisini) bildiğini ve konuştuğunu, Hristiyanlara karşı ateşli düşmanlığını ve şiddetli zulmünü, aniden ve tamamen beklenmedik bir din değiştirme olayı yaşadığını ve elimizde mevcut olan mektupları yazılmadan önceki yıllarda onun bir Hristiyan misyoneri olduğunu biliyoruz. Aynı zamanda biz, onun teolojisi olarak dile getirilen unsurları ve onun, kendisine emanet edilen mesajı anlamasını, bunun sonuçlarını ve bunu yorumlamasını biliyoruz.⁶ Pavlus, inandığı ve vaaz ettiği İsa ile çağdaştır. Fakat gördüğümüz kadarıyla Pavlus, ne İsa'nın yeryüzündeki hizmetinde ne de mahkemesi esnasında İsa ile buluşmamıştır. Ancak tüm Yeni Ahit yazarları içerisinde, zaman olarak İsa'ya en yakın olan odur. Bunun anlamı, Pavlus'un, "İsa, tarihte yaşamış bir şahsiyet midir?" ve "o, ne zaman yaşadı ve ne zaman öldü?"⁷ şeklinde ortaya konulan tartışma sorusunun, temel şahidi olduğudur. İsa'nın mitolojik bir figür olmayıp tarihi bir şahsiyet olduğu, ayrıca İncillerin dile getirdiği ve Pavlus'un imâ edip vaazlarında anlattığı gibi İsa'nın acı çektiği hususunda hiç kimsenin şüphesinin olmamasından dolayı

5 Gal. 1-2; Rom. 11:1, 2 Kor. 11:22-23; 12:1-9; 1 Kor. 7:7; 9:1; 15:8-10; Filip. 3:4-6.

6 A. Fridrichsen, *The Apostle and His Message*, Uppsala 1947. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Unriss*, Neukirchen 1972, ss.11-13. Burada Eichholz'un, konuyu 'Der Apostelauftrag im Selbstverständnis des Paulus'a uygun bir şekilde işlediğini belirtmek yerinde olacaktır.

7 1. Tim. 6:13, Pavlus'a ait bir metin değildir; fakat bu metin, tarihi teyit etmektedir.

bu konuda çok fazla söz sarf etmeye gerek yoktur. Bunun dışındaki detaylar ise şöyle sayılabilir: Pavlus, Mesih'in isminin İsa olduğunu, İsa'nın bir Yahudi olup Filistin'de yaşayıp öldüğünü; haça gerildiğini ve ölümünden birkaç gün sonra havarileri ve bazı yandaşları tarafından canlı olarak görüldüğünü biliyordu. Bu, bizim İncillerden elde ettiğimiz bilgilerle aynıdır. Ancak bu konu Pavlus ile ilgili olarak düşünülürse, biz bu bilgileri, -en azından bir kısmını dahi olsa- ismini, kültürel arka planını, hayatını ve şartlarını bildiğimiz bir kişiden elde etmekteyiz. İsa'nın tarihi kimliği, yaşamındaki önemli özellikleri ve onun kaderi bağlamında bir şahitten beklenecek olan işte budur.

Bunun dışında Pavlus'un şahitliğinin diğer yönleri, tam olarak tatmin edici değildir. Tarihte yaşamış kişilerle ilgili olarak biz, -tam olarak tarihleri bilinmese de- en azından onların amacının ne olduğunu, neyi savunduklarını ve bir parça da olsa çağdaşları üzerindeki etkisinin ne olduğunu öğrenmek isteriz. İşte bu noktada Pavlus bizi yüz üstü bırakmaktadır. O, İsa'nın ne zaman yaşadığını, hangi yılda öldüğünü, niçin, ne zaman ve nerede çarmıha gerildiğini⁸ ifade etmemekle kalmayıp, çarmıha gerilmeden önce onun nereye gittiğine dair her hangi bir anlatıya veya imaya da yer vermez.⁹ İncillerin bahsettiği İsa'nın doğumu, ana vatanı, insanları iyileştirmesi ve cinleri çıkarması gibi hiçbir husus Pavlus'un mektuplarından öğrenilemez. İsa'nın vaazının temel konusu, Sinoptik İncillere ve zaman zaman da dördüncü İncil'dekine göre, Tanrı'nın Krallığı ve tövbedir; fakat Pavlus'un mektuplarından, Tanrı'nın Krallığının ne olduğunu anlamak mümkün değildir. İsa'nın vergi toplayıcıları ve günahkarlarla yemek yemesi, yazıcılar, Ferisiler ve Sadukiler ile tartışması, misaller vererek konuşması, Cumartesi yasağını delmesi, ritüel temizlik ile ilgili kurallara hakkında Pavlus'un yazılarında hiçbir şey bulunmaz. Eğer biz Pavlus'un yazıları dışında herhangi bir metne sahip olmasaydık, İsa'nın Celile'de yaşadığından ve vaaz ettiğinden bile haberdar olamazdık.

8 1 Kor. 5:7, tam bir açıklama getirmemektedir.

9 Pavlus, Calvary ismine hiç değinmez ve onun mektuplarından, İsa'nın, Kudüs'te çarmıha gerildiği sonucu da çıkmaz. Romalılar tarafından yapılan çarmıh olayı, örneğin 1 Kor. 11:23'de bahsedilen 'İsa'nın tutuklandığı geceki' (New English Bible (NEB) Son Akşam yemeğinin yendiği yer olan Sezariye'de gerçekleşmiş olabilir.

Pavlus'un mektupları ile İsa'nın, tutuklanıp çarmıha gerilmesinden önceki zamanını ifade eden, İsa'nın yeryüzündeki hizmeti arasındaki tek bağ, Pavlus'un, İsa'nın söylediklerinden bahsetmesidir. Pavlus'un, 'İsa'nın sözleri' şeklindeki bir fikre sahip olması, böyle bir kategorinin, ilk dönem kilisesinde ve Pavlus'un, İsa ile ilgili gelenekleri öğrendiği Hristiyan topluluklarında bulunduğunu ve dolaylı olarak da İsa'nın, sözler söyleyen, bir takım bildirileri dile getiren ve vaaz edip İncil'i yayan bir öğretmen olarak bilindiğini göstermektedir. Bunlar da gerçekten önemli hususlardır.

İsa'nın, Aramice veya İbranice konuşması ile Pavlus'un ve diğer Yeni Ahit yazarlarının Grekçe yazdıkları gerçeği zihinde tutulursa, gerçekten hizmeti esnasında İsa'nın şu veya bu sözü söylediğine ve bunlara nitelikli bir başvuru kaynağı olması açısından daha fazla şart aranmaksızın Pavlus'un, İsa için şahitlik konumunda olacağı konusunda sağlam bir zemine ulaşip ulaşılmayacağı bir başka problem olarak karşımıza çıkar.

Birçok kez Pavlus, İsa'nın sözlerinden, emirlerinden veya buyruklarından bahsedip alıntı yapar. En tartışmalı örnek, 1 Selanikliler 4:15'deki "bunun için Rabbin sözü aracılığıyla size şunu söylüyoruz" (NEB'de: Bunun için Rabbin sözü olarak size şunu söylüyoruz) metnidir. Bu durumda Pavlus, Ölümünden diriltilmiş İsa tarafından söylenip toplantılarda peygamberler [elçiler] aracılığıyla aktarılmış olan bir sözü zihninde tutmuştur veya bu sözlerden biri, İsa tarafından Pavlus'a ilham edilmiştir.¹⁰ Her ikisi de "bildirdim" ve "bildiriyoruz"la başlayan Rab'bin son akşam yemeği ve 1 Korintliler 15:3-4 (5)'deki sözlerin dizilişi, —'Matta 28:18-20'e müracaat edildiğinde aynı orijine sahip olduğunu ima edip tarihsel İsa'nın, yaşadığı dönemde söylemediği bir söz olabilir' şeklindeki kişisel bir takım sözler dikkate alındığında, daha değişik anlaşılabilmesine rağmen—

10 1 Sel. 4:15'in, Yuh. 11:25'i işaret ettiği şeklindeki görüş için bkz.: P. Nepper-Christensen, *Das verborgene Herrnwort. Eine Untersuchung über 1 Sel. 4, 13-18, ST 19, 1965, Johannes Munck in piam memoriam*, ss.136-154; W. Schmithals, *Jesus und die Apokalyptik. Jesus Christus in Historie und Theologie, Neutestamentliche Festschrift für Hans Conzelmann*, editör G. Strecker, Tübingen 1975, ss.59-85, bu metnin, "apokaliptik bir söz, keryma ile birlikte zikredildiğinde bu, onun, İsa'ya ait gelenekten alınmadığını gösterir" şeklindeki kurala istisna olduğunu gösteren bir örnek olduğunu düşünür.

aynı gruba aittir. Ben bu açıklamanın tam olarak doğruyu yansıttığına ikna olmadım ancak her durumda bu üç metin, birbirinden ayrı olarak değerlendirilmelidir.

1 Korintliler 5:10-11 metnine, Sinoptik İnciller'de İsa'nın da evlilik ve boşanma ile ilgili bilgiler vermesinden¹¹ dolayı büyük ihtimalle İsa'ya aitmiş gibi bakılabilir. 11. metinde geçen "eğer ayrılırsa, ya evlenmeden beklesin ya da kocasıyla yeniden barışsın" şeklindeki cümle, İsa'nın sözlerine ilaveler yapabilme yetkisini kendinde gören Pavlus'a ait bir ekleme olarak görülmektedir. Boşanma ile ilgili kuralların, Yahudilikte ve Markos 10:12'deki öğretilerden farklı olduğu farz edilerek söylenmiş olan bu ifade tarzı, bir takım şüpheler uyandırmaktadır. Ancak yine de sözlerin içeriği, İsa'nın böyle bir şeyi dile getirmiş olabileceği ve Pavlus'un, İsa'nın bu çeşit bir hükmü verdiğine yönelik bilgisinin olabileceği, dahası onun, bu sözün, ilk dönem Grekçe'sini bilebileceği şeklindeki bir düşünceyle beraber geleneklere uygun bir ifade tarzı olarak görülebilir.

"İncil'i vaaz edenlerin, geçimlerini İncil'den sağlaması şeklindeki emri" ifade eden 1 Korintliler 9:14 metni, dikkatleri çekmektedir. Pavlus, İsa'nın söylenmesini belirttiği söz¹² kelimesi kelimesine aktarmaz. Ancak ifade tarzı, Matta 10:10 ve Luka 10:7 (1 Tim. 5:18)'in içeriği ile uyumludur. Bundan çıkarılacak sonuç, kesinliği tam olarak elde edilemese bile Pavlus'un iyi bir şekilde bilgilendirilme şansını elde ettiğidir. Bu bağlamda Pavlus, 'İsa'nın böyle emrettiği şeklindeki Hristiyan toplulukların söylemiş olabileceği bir ifadeyi zikretmiştir' denilebilir. İsa'nın emri, tartışmaların son zinciri olarak zikredilmekte ve bundan dolayı Pavlus, İsa'nın adıyla yani *İsa'nın sözü* yerine *İsa'dan bir söz* şeklinde peygamberi bir söylemle sözünü ortaya koyma noktasında bir tereddüde kapılmaz. Aynı şekilde Pavlus'un, bu emri, ilham yoluyla almış olması da imkânsızdır. Eğer böyle bir durum olsaydı onun, okuyucularının bu konuya aşına ol-

11 Krş.: B. Schaller, Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Festschrift J. Jeremias*, Göttingen 1970, ss.226-246.

12 B. Gerhardsson, böyle yapmaktadır. *Manuscript and Memory*, ASNU XXII, Uppsala 1961, s.318; Pavlus, İsa'nın sözlerini nakletmeyip bu söze binaen bir halakah (hukukî kural) üretmektedir.

malarını beklememesi gerekirdi. Ancak o, böyle bir beklenti içerisinde görülmektedir.¹³

Hem Pavlus'un yazılarında hem de *büyük emir* ile bağlantılı olarak İncillerde geçen (Mat. 19:19 hariç) komşunun sevilmesi ile ilgili emir hakkında çok fazla söz söylemeye gerek yoktur. Bu, 'Pavlus'un, İsa'nın öğretilerinin temelini oluşturan bu emri bildiği' iddiasını çürütmediği gibi ispat da etmez.¹⁴

Doğal olarak böyle bir ihtimal, Pavlus'un, İsa'nın söz söylediği ve söylemediği yerlerde ondan aktarmalar yaptığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Fakat böyle bir ihtimal, Pavlus ile İsa arasındaki ilişkinin tartışılması için sağlam bir zemin oluşturmamaktadır. Sinoptik İnciller'de kaydedilmiş olan İsa'ya ait sözlere, Pavlus sadece birkaç yerde şahitlik konumundadır. Bu sorun bize bazen, Pavlus'un, İncil geleneğinde olduğu gibi İsa'nın şunu veya bunu söylediği şeklinde bir şahitlikte bulunmadığını veya onun mektuplarına göre, bu konuda sessiz kalmasına dayanarak, Pavlus'un, İncil geleneği ile ilgili hiçbir şey bilmediği gibi görünmektedir.¹⁵

- 13 D. J. Selby, *Toward the Understanding of St. Paul*, Englewood Cliffs, N.J. 1962, ss.305-309, 'İsa'nın Sözlerini Hatırlama' bölümü, kısaca bizim problemimizle ilgilenebilir: Önceki dönemlerdeki sözlü öğretisinin bulunduğu kanısına dayanarak Pavlus, İsa'nın sözlerini çok fazla kullanmaktadır. (krş.: W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, London 1955, ss.136-146). Selby'nin benzerlikler listesi, çok genel ve yavan; öğrencilerinin derlediği liste (Ek 2, Pavlus and Synoptic Tradition, ss.339-345) ise ondan daha geneldir. Bu, İsa'yla ilgili gelenek ile Pavlus'un mektuplarının, aynı kelimeleri kullandığı ve benzer düşüncelere sahip olduğunu göstermenin dışında başka bir özelliğe sahip değildir. Fakat bu zaten bilinen bir şeydir. David L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Teaching of Paul: the Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Oxford 1971, 1 Kor. 9:4-18 (Birinci bölümde) ve 1 Kor. 7:1-16'a (İkinci bölümde) geniş bir şekilde değinmektedir. Sorunun ifade edilmesi ile ilgili genel bir bakış sunmaktadır. Aynı zamanda krş.: J. W. Fraser, *Jesus and Paul: Paul as an Interpreter of Jesus from Harnack to Kümmel*, Abingdon 1974, ss.92-94.
- 14 İsa'nın bu iki emri birleştirmesinin otantikliğini reddetmenin imkanını, burada tartışmayacağım. Fakat bkz.: Billerbeck, *Kommentar* and c.I, ss.353-364 ve 907; C. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der frühchristlichen Überlieferung*, *Festschrift J. Jeremias*'da (11. nota bak), ss.39-61 (kaum von Jesus geschaffen, s. 61). Reginald H. Fuller, *Das Doppelgebot der Liebe*, *Festschrift Conzelmann*, (10. nota bak), ss. 317-329), komşuyu sevmeye ile ilgili emrin alıntı yapılmış adetinin, Rabbinik kaynaklara kadar izlerinin gittiğinin kesin olduğunu belirtir. (nachweisbar), ss.324-325.
- 15 Bu noktayı Albert Schweitzer, çok kesin bir delil olarak ortaya koymaktadır, Dungan, (13. nota bakınız) s.150, Schweitzer'in iddiasını 'anakronistik (kronolojik olarak

Kesin olarak bildiğimiz, Pavlus'un, mektuplarında, Sinoptik İnciller'de işaret edilen hususları çok fazla resmetmediğidir. Genellikle dikkatler, İsa'nın öğretilerinin, daha çok Pavlus'un sözlü vaaz ve açıklamalarında önemli bir rol oynadığı şeklindeki bir ihtimale çekilmektedir. Ancak bu konudaki delil de zayıftır. Hiçbir yerde Pavlus, İsa'nın tutuklanmasından ve önceki hayatı ile ilgili bilgileri içeren bir vaazından bahsetmemektedir. Bir kasabaya yaptığı ilk ziyareti, yeni bir yerde kilise kurması ve onlara bıraktığı gelenekleri anlattığı birkaç anlatıma dayanarak, Pavlus'un, İsa'nın yaşamı ve öğretilerinden çok; onun ölümü ve dirilmesiyle ilgilendiği izlenimine kapılmaktayız.

İsa ile Pavlus'un arasında görünürde bir devamlılığın olmadığı şeklinde birtakım iddialar, Pavlus'un, İsa'nın sözleri ve işlerinden kaynaklanan manevi bir etkinin altında kaldığını ve Tanrı katında Pavlus'un görüşünün, inancının ve imanının, İsa'nın bildirdiği mesajı uygun olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Bu, meşru bir girişimdir. Fakat komşuyu sevmeye ile ilgili soruda olduğu gibi ikisi de Yahudi olan ve aynı zaman diliminde yaşamış olan İsa ve Pavlus'un aynı şeyleri paylaşmalarının ve bir devamlılık içermelerinin gerekliliğinin, onların görüşlerinde ve tutumlarında aranmamış olmaması önemlidir. Bu, Yahudiler tarafından anlaşılabilir bir görüş ve tutum olmalı ve aynı zamanda bir yönden de Yahudi görüş ve inancına aykırı olmalıdır.¹⁶

O halde Pavlus, örneğin fakirlere, dışlanmış insanlara ve günahkârlara karşı tutumunda İsa ile uyum içinde görülmektedir. 1 Korintliler 1:26-31, İsa'nın genelevdekilere, fahişelere ve günahkârlara

yanlış olduğunu söyleyip Bultmann'ı eleştirir. Belirli bir miktarda görüşünün temeli, sağlam bir temele dayanmaktadır. Çünkü o, Pavlusçu Hristiyanlık ile ilk dönem kiliselerin kollarından biri olan Filistin'deki İsa geleneği arasında tenakuz olduğu şeklindeki iddianın, bir hayal ürünü olduğunun ispat edilebileceğini iddia etmektedir (s.150). Form-kritikçilerinin belirttiği gibi ilk dönem cemaatlerinin kullandığı ve yaşamlarında gösterdikleri şekilde Pavlus da İsa'nın geleneksel sözlerini kullanır ve yaşamında ortaya koyar. (özellikle ikisi de 'Pavlus ve Sinoptik İnciller'in Editörleri' şeklinde aynı isimlendirilmiş olan birinci bölüm dördüncü kısım ve ikinci bölüm dördüncü kısma ve aynı zamanda üçüncü bölüm birinci kısımdaki 'Pavlus'un, Sinoptik gelenekle olan yakın ilişkisi'ne bakınız.) Dungan'ın 'Pavlus, gerçekten İsa'nın öğretilerini çok bir miktarda kullanmış/aktarmış' şeklindeki hükmü (s. 149), iyimser bir bakış açısı olarak görülmektedir.

16 Norman Perrin'in *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, ss.38-49'daki kritiği ile karşılaştır.

yaptığı konuşma ile uyumludur.¹⁷ Dikkat çekici şekilde bir benzerliğin olduğu ve buradaki tutumun, Yahudiler tarafından anlaşılabilirdiği ve onlara yöneltildiği doğrudur. Ancak Pavlus, bu durumda dahi, İsa veya onunla ilgili geleneklere değinmemektedir.

Pavlus, İsa'nın tutum ve örnekliğine, değişik bir bağlamda değinir. O, okuyucularına, hizmeti esnasında İsa'nın neler söylediğini ve insanlarla nasıl ilgilendiğini hatırlatmayıp; bir kurtarıcı olarak yaptığı işleri, inkarnasyonunu, ölümünü ve dirilmesini konu edinir. 'O, zengin olduğu halde bizim için fakir oldu' şeklindeki metin (2 Kor., 8:9), İsa'nın dünyadayken içinde bulunduğu fakirlikten bahsetmeyip; 'Tanrı formundayken' onun içinde bulunduğu zenginlikler ile inkarneye beraber içine girdiği mütevazı durum karşılaştırılmaktadır. Aynı şekilde Pavlus, Romalılar 15:7-8'de 'Tanrının yüceliği için İsa bizleri kabul ettiği gibi siz de birbirinizi kabul edin' şeklindeki Hristiyanlara yaptığı uyarıda, İsa'nın insanlarla olan sosyal ilişkisinden ve onları kabul etmesinden değil; onun ölümü ve dirilmesindeki anlamdan bahsetmektedir. Mesih'in, "sünnetlilere babalarıyla yapılmış olan ahdin tasdiki olarak Tanrının hakikatini anlatarak ve Gentilelere ise Tanrının merhametinden dolayı şükredebilmelerini sağlayarak hizmet etmiş olduğu" şeklindeki tanımlama, Pavlus'un, İsa'nın birkaç Gentileyle görüştüğünün dile getirildiği İncil'deki anlatılardan (Kefarnehum'da bir yüzbaşı, Suriye-Fenike ırkından bir kadın, Gadaralıların ülkesindeki cine tutsak kişiler veya muhtemelen, Yuhanna 12:20'de bahsedilen Grekler) haberdar olduğunu gösteren bir delil değildir.

- 17 Krş.: Karl Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II: Der Osten*, Tübingen 1928, ss.1-32) "'bildirideki saçmalık' hakkında, Pavlus'un, sadece İsa'nın mesajının anlamının doğru bir formüle edilmiş biçimini ifade etmektedir (was in der Predigt Jesu enthalten war); Pavlus'a göre saçmalık, İsa hakkındaki vaazdadır" der. Bu doğrudur, fakat iki durumda da temel öz, Tanrı kavranıdır (ss.19-21, 22, 27 ve aynı zamanda Edv. Rodhe, *Gottesglaube und Kyriosglaube bei Paulus*, ZNW 22, 1923, ss.43-57'yi referans olarak göstermektedir. Diğer bir teşebbüs de J. Schniewind, *Die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus (Nachgelassene Reden und Aufsätze*, Berlin 1952, ss.16-37) tarafından yapılmıştır. Aynı şekilde J. W. Fraser, *Jesus and Paul* (bkz. 13. not) adlı eseriyle aynı düşüncededir. C. K. Barrett'in 'I am not Ashamed of the Gospels' (*New Testament Essays*, London 1972, ss.116-143)'daki konuyu ele alış şekli, çok dikkat çekicidir. Çünkü burada, Rom. 1:16 ve Mark. 8:38'i işlerken, iki yaklaşım birleştirilmiş ve karşılaştırılmıştır. E. Jügel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie*, HUTb, 2., 3. edisyon. Tübingen 1967.

Özet olarak söyleyecek olursak bir şeyler varsa bile, Pavlus'tan, İsa'nın hizmeti ile ilgili çok fazla bir şey öğrenilemez. İsa'nın, öğretisinin, cinleri çıkarmasının ve diğer iyileştirme faaliyetlerinin, insanlarla ve havarileriyle olan ilişkisinin, yazıcılarla yaptığı tartışmaların, hatta Kudüs'deki son günlerinin, tutuklanmasının ve yargılanmasının resmini çizebilmek için, bizim Pavlus'tan daha az değere sahip diğer kaynaklara bakmamız gerekir. Buradaki daha az değerdeki şeklindeki tanımlama, en azından bu yöndeki açıklamalar hakkındaki bir değerlendirme içindir; yoksa bunlar, değeri biçilemez kaynaklardır. Fakat İnciller, sonraki dönem kaynaklardır ve bunları değerlendirmek için Pavlus'un yardımına ihtiyacımız vardır. Ancak bu değerlendirmeyi, onsuz yapmak zorundayız. Yine de Pavlus, İsa'nın mesajının ve hizmetinin tabiatını tanımlamak için bize yardım edebilir. Fakat ilk olarak, ilk dönem kilisesi hakkındaki bilgilerimize onun yaptığı katkıyı değerlendirmeye çalışmalıyız.

II

Pavlus, İsa hakkında olduğu gibi Hristiyan kilise tarihinin ilk yılları ile ilgili de temel şahittir.¹⁸ O, ilk dönem Hristiyan kuşağına aidiyetini kesin olarak bildiğimiz tek Yeni Ahit yazardır. O, birkaç kez Kudüs'ü ziyaret etmiş ve Kudüs kilisesi on yaşındayken belki de daha önceden o, Hristiyanlığı kabul etmişti. O, yeni bir cemaat konumunda olan Şam kilisesinde vaftiz olduktan üç yıl sonra liderlerle ve İsa'nın yakın havarileriyle (Pavlus, kendisi 'hünüz' demesine rağmen; onun bulunduğu dair makul gerekçeler vardır. Gal. 1:18 gibi) buluşmuştur. Elçilerin İşleri 10. bapta Hananya hikâyesi, Pavlus tarafından teyit edilmemiştir; fakat bizim bildiğimize göre bu doğru olabilir. Ancak her halükarda Galatyalılar 1:17'de bahsedildiği şekilde Pavlus'un Şam'a dönmesi, onun Şam'da vaftiz edildiği anlamına gelebilir. Pavlus'un, Kudüs kilisesiyle ilişkisini ne kadar sürdürdüğünü bilmiyoruz.¹⁹ Eğer Elçilerin İşleri'ne güvenirsek ki ben, tüm yönlerden değil ancak en azından bu yönden güvenilebileceğine inanıyo-

18 A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen 1911, s.185, "...das wir über den Glauben der ersten Gemeinde nur durch Paulus unterrichtet sind" daha kesin konuşmaktadır. (italikler bana ait).

19 Mektuplardan anlaşıldığı kadarıyla dikkat çeken bir gerçek var ki o da Pavlus'un, Şam kilisesiyle ilişkilerini devam ettirmediği ve en azından mevcut mektupların yazıldığı yıllarda, onun Antakya kilisesiyle bir bağlantısının olmadığıdır.

rum, Pavlus, Kudüs kilisesine bağlı olan Barnabas'ı tanımaktadır.²⁰ Pavlus'u okudukça, köklere ve herhangi bir yerdeki ilk dönem kilisesinin en erken tarihine yaklaşmaktayız. Kudüs kilisesine bağlı kişiler tarafından yazılmış herhangi bir tanıklığa sahip değiliz.

Pavlus, bize Kudüs kilisesinin, otuzlu yılların başında yerleşik bir topluluk olduğunu, ilk dönemlerde Hristiyan bir cemaatin Şam'da varlığını; Hristiyanlığın, Filistin'in dışındaki yerlere ve şehirlere doğru yayılmaya başlayıp Suriye ve Kilikya bölgesine (Antakya ve Tarsus'dan daha öteye anlamında olmasa da) ulaştığını bildirmektedir. Aynı zamanda Pavlus, Roma'daki Hristiyanlara değinen ilk yazardır.

Pavlus'un mektuplarının, Kudüs haricinde Filistin'deki Hristiyan topluluklarla ilgili çok az bilgi vermesi üzücüdür. Bu, onun, onların varlığından habersiz olduğu anlamına gelmez. O, Yahudiye'deki kiliselerden bahseder (1 Sel. 2: 14 ve Gal. 1:22). Fakat onun, Yahudiye veya Samiriye'dekilerle Celile'dekinin benzer olduğunu düşündüğünü söyleyebilmek zordur. Romalılar 15:31, Yahudiye'nin, Kudüs anlamında kullanıldığı izlenimini vermektedir fakat bu çok ileri bir yorum olur.²¹

Pavlus'un şahitlik yaptığı tarihi gerçekliklerden biri, ilk yıllardan itibaren Hristiyanlara işkence yapıldığıdır. Kendisinin de katıldığı bir işkence olayı vardır (Gal. 1:23) ve en azından Elçilerin İşleri'ndeki anlatılanların aksine bir şey iddia etmemesine dayanıp, Elçilerin İşleri'ndeki anlatıma güvenecek olursak Pavlus, işkencede başı çekenlerden biridir. 1 Selanikliler 2:14, işkencenin, Pavlus'un vaftiz sonrasında da sürdüğünü ima ettiği düşünülürse bu olguyu daha inandırıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Pavlus'un, 'Yahudiye'deki

20 Bu konuda daha fazla eleştiri için bkz.: W. Schmithals, Paulus und Jakobus, FRLANT 85, Göttingen 1963, s.23. not 6.

21 W. Schmithals (17. nota bak) (ss.159-160), Pavlus'un, tarihsel İsa'nın Sinoptik geleneklerinin alt olduğu Celile'deki Hristiyan toplulukları hakkında hiçbir bilgi vermediğini not edip bunun ne anlama geldiğini sorar. Fakat Pavlus, neden Celile'deki Hristiyan topluluklarından bahsetmelidir? Tabii ki onlar, kendi ülkeleri içinde İsa'nın hizmetleriyle ilgili bir takım hatıralara sahiptirler; fakat bu, onları Hristiyan kiliseleri yapmaz. Celile'deki İsa'nın takipçilerinin kilise olabilmeleri için, Kudüs kilisesinde tesis edildiği gibi İsa'nın tekrar dirilişi ile ilgili haberleri duymuş ve bu vaaza iman etmiş olmaları. Korkarın ki Pavlus, Lohmeyer'in "Celile ve Kudüs" teorisini kabul etmezdi.

inançsızlardan' korkusu (Rom. 15:31), ellili yıllarda işkencenin tekrar patlak verdiğini göstermektedir. Pavlus, Herod Agrippa'nın teşvikiyle Yahudileri memnun etmek için başlatılan işkenceden haberdar olabilir (krş.: Elç. İş. 22); ancak bu konudan açıkça bahsetmez. O, Hristiyan ve havari olması sebebiyle Yahudiler tarafından (2 Kor. 11:23) cezalandırıldığı için kendisi devam eden bu işkenceye tanıklık etmektedir. 1 Selanikliler 2:14'ün bulunduğu bağlamda ara cümle olarak 'Yahudiler, İsa'yı öldürdü' şeklindeki bilgiyi elde etmekteyiz. Birçok yorumcu, böyle bir suçlamayı, 1 Selaniklilerdeki bu paragrafın otantik olmadığını göstermek için delil olarak sunarlar. Ancak -16. metin hariç- üslup ve söylem, bu paragrafın otantik olduğunu göstermektedir.²² Tabii ki İsa'nın yargılanması ve mahkûm edilmesi hakkında söylenebileceklerin hepsi bu değildir; çünkü Pavlus, Romalıların bu olayı paylaştığından bahsetmeye fırsat bulamamıştır. Nitekim İsa'nın çarmıha gerildiğini ve sonuçta bu cezaı, Romalıların infaz ettiğini Pavlus bilmekteydi.

Buraya kadar en önemlisi, Pavlus'un ilk dönem kilisesinin inanç ve yaşamıyla ilgili şahitliğidir. Hristiyan inancının özü ve İncil neydi?

Pavlus'un mektupları ve teolojisi ile ilgili günümüz araştırmalarının ağır basan özelliği, Pavlus'un kendi teolojisine dayanarak geleneksel formül ve yaygın Hristiyan düşüncesine odaklanmasıdır. Kendinden önce Hristiyan olanlardan Pavlus'un elde ettiği gelenek ile onun, bu geleneği uygulamasının birbirinden ayrılması gerektiği şeklinde temel bir anlayışa ulaştık. Bu, Pavlus'un, İsa'nın sözünü nakledip kendi görüşünü dile getirmesi şeklinde 1 Korintliler 7. bapta kendisinin yapmış olduğu bir ayrımdır. Bir başka örnek de 1 Korintliler 4:6'dır. Buradaki İsa'nın gelişini ve son yargılamayı gösterdiği şeklinde düşündüğüm ifadeyle kendisine veya Apollos'a müracaat etmek, metaschimatismos (transformation) farklı bir şeylerdir.²³ Gelenek ve uygulanması arasındaki farklılık, 1 Korintliler 11:23-30'da ve özellikle 1 Korintliler 15:3-4'de İncil (Müjde) veya genelde isimlendirildiği şekliyle *kerygma*, yorumlanmış ve babın diğer kısımlarına tatbik edilmiştir.

22 Krş. W. D. Davies, Paul and the People of Israel, NTS 24, 1977/78, ss.4-39 (ss.6-7). Davies, 16. metni de otantik olarak kabul etmektedir.

23 Krş. E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen I. Göttingen 1964, ss.12-13.

En önemli soru, Pavlus'un, ilk dönem kilisesi içindeki orijinal homojenlik veya heterojenliğe tanıklık edip etmediğidir. Pavlus'un mektuplarının, değişik Hristiyan topluluklarında ve bölgelerinde farklı düşüncelerin olduğuna dair birer delil oluşturduğunu, birçok araştırmacının kabul ettiğini söylememe gerek yoktur.²⁴ Her sayfada açıkça görüldüğü üzere Pavlus, aykırı hatta karşıt görüşlerle karşı karşıya gelmiştir. Araştırmacılar için değişik mektuplarında Pavlus'un rakipleri şeklindeki bir konu, hala gözdeliğini sürdürmektedir ve bu iyi de olmaktadır. Pavlus'un mektupları, çoğunlukla polemik şeklindedir ve bu polemik, sadece pagan dinine ve inançsız Yahudilere karşı değil; Hristiyanları da veya Pavlus, onları Hristiyanlığın bir üyesi görmüyor olsa da en azından kendilerini Hristiyanlar olarak düşünenleri (*instar omnium*'da olduğu gibi görüş ve adetlerini Kudüs'ten veya başka bir yerden elde etmiş Galatyalı Yahudi-Hristiyanlar ve muhtemelen Filip. 3:18-19) de kapsamaktadır. Burada rakiplerin kimliklerini tartışmayacağız.²⁵ Birçok kez yineleniği üzere bizim temel noktamız, Pavlus'un (karşıt görüşleri ortaya koyması açısından), ilk nesil Hristiyanların aralarındaki farklı görüşleri ortaya koyan en erken tanık olduğudur. Hatta bir kişi, daha da ileri giderek onun, tek şahit olduğunu da söyleyebilir. Sadece kesin olmayan bir şekilde, mektuplarında karşı olduğu heresiler veya her

- 24 E. L. Allen. Controversy in the New Testament, NTS 1, 1954/55, ss.143-149, önyargı ve iddianın, Hristiyan inancının merkez tapınağında bile yerleştiğini düşünmektedir. Bu açıklama, 'merkez tapınağın' ne olduğuna bağlıdır. Allen'in ifade tarzı, en azından bir orijinal homojen bir 'tapınağın' bulunduğunu gerektirmektedir, Schmithals'ın Paul ve James (20. nota bkz.) adlı kitabının ilginç özelliklerinden biri. çoğu yorumcudan daha fazla bir şekilde ilk dönem Hristiyanların yani Pavlus dönemindekilerin, birlik ve uyuşma içinde olduğunu kabul etmesidir.
- 25 Fakat örneğin bkz. W. Schmithals, "Die Irrlehrer von Rm 16: 17-20", ST 13, 1959, ss.51-69; A. F. J. Klijin, Paul's Opponents in Philipppians III, NT VII, 1964, ss.278-284. Niels Hyldahl, *Loven og troen. En analyse af Filipperebrevets tredie kapitel. Acta Jutlandica XL:6* (Theological Series 11), İngilizce özetle beraber Aarhus 1968, ss.61-63. Tüm Filipililer III'de Pavlus, heretiklere karşı bir polemikte bulunmamakta; fakat Filipili Hristiyanları, Yahudilik ve paganizmden gelebilecek tehlikelere karşı uyarıaktadır. (s.63). D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, WMANT 11, Neukirchen-Vluyn 1964; C. K. Barrett, Paul's Opponents in 2. Corinthians, NTS 17, ss.233-254; John J. Guntner, St. Paul's Opponents and Their Background: A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teaching, NT (Mon Ser) XXXV, Leiden 1973; E. Earle Ellis, Paul and His Opponents: Trends in the Research, Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Culs. Studies for Morton Smith, ed. J. Neusner, I. Bölüm, New Testament (SJLA XII, I), Leiden 1975, ss.264-298.

ne isimle çağırıyorsak, sonraki dönem kaynaklarının yardımıyla belirlenip tanımlanabilmektedir.²⁶ İlk İncil'de Yahudi Hristiyanları arayanların, Jack o'lanterns²⁷'in peşinden koştuğunu düşünüyorum. Hristiyanlık sonrası Gnostisizm ve Hristiyanlık öncesi gnosis, Yahudi Gnostik yönelimi, 1 ve 2 Korintlilerde Pavlus'un karşı çıktığı gnosisin özellikleri hakkındaki bildiklerimiz, mektupların kendisinden çıkarılmalıdır.²⁸

Apollos'un, Pavlus'tan farklı bir şekilde İncil vaaz ettiğini ve birçok soru hakkında ondan farklı görüşü benimsediğini Pavlus ortaya koyduğu için biz de kesin olarak söyleyebiliriz. Galatyalılar, Pavlus'un belirli vesilelerle Yakup ve Kudüs kilisesi Hristiyanları haricinde Petrus, Barnabas gibi birkaç havariye karşı takındığı eleştirel tutumunu gözler önüne serer. Bunlar, karşıt görüşü savunanların

- 26 Özellikle bu, Yahudi Hristiyanlar için geçerlidir. Bu grup genellikle, James'in 'Yahudi' lider olarak görülüp ilk dönem Kudüs kilisesinden çıkan bir akım şeklinde görülür. James hakkındaki sonraki gelenekler, bir delil olarak zikredilir. (Josephus, SHegeisippus, aynı zamanda güncel bir doküman olan the Gospel of Thomas, Log. 12, Guillaumont et alii, Leiden 1959, ss.8-9). Fakat bu, Pavlus'un mektuplarını bir kenara koyup Marcion'un, Pavlus'un kim olduğunu söylemesine müsaade etmeye benzeren tehlikeli bir metottur.
- 27 *Jack o'lanterns*: Jack'in feneri, 31 Ekim akşamı genellikle çocukların farklı kıyafetler giyerek tertip ettikleri Halloween kutlamalarında kullanılan içi oyularak ışıklandırılan balkabağı için kullanılan bir isim. Jack'in kimliğiyle ilgili çok sayıda gizemli efsane anlatılmakta olup bunlardan çoğuna göre Jack cimri ve ayyaş bir adamdır. Bir öyküye göre şeytana hile yaptığı için onu cezalandırarak fenere dönüştürmüştür. Çocuklar kutlamalar esnasında bu fenerlerden taşırlar. (ed.n.)
- 28 Pavlus'un rakiplerinin Gnostik kökleri ile ilgili görüşlerin bu günlerde-özellikle W. Schmithals tarafından- devam etmesi veya en azından tartışılmasının, büyük bir avantaj olduğunu düşünüyorum. Bir Yahudi Hristiyan olan Pavlus'un, Hristiyan olduğunu ikrar eden bir vatandaşa karşı olması ve aynı şekilde Hristiyan olmayan Yahudilerin, kimin Hristiyan Yahudi olup kimin olmadığını görememeleri pek anlaşılabilir. Birinci yüzyılda Yahudilik yani Ortodoks Yahudilik ile Hristiyanlık arasındaki sınırlar belirlenmişti. Pavlus ve onun havarilerinin çizgisi, bundan farklı olarak Yahudi Hristiyanlar ile inanmayan Yahudiler arasındadır. Fakat Gnostikler, gerçekte ikinci yüzyılda olmasına rağmen, Pavlus ve Kudüs kilisesi tarafından kabul edilen İncil'e inanmamakla beraber kendilerini Hristiyan olarak isimlendirmişlerdir. Buradaki en önemli problem, 2 Kor. 11:13-15, 22-23'deki metinler bu bağlam içinde nasıl anlaşılabilir? Pavlus'un, Yahudi Hristiyanları, 'sahte elçiler' olarak tanımlayıp kendilerini Mesih'in elçileri olarak göstermesine inanabilmek zordur. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Acta Jutlandica XXVI, 1 (Teoloji serisi 6), Aarhus 1954, ss.162-189, bu problemi tartışmaktadır; fakat 'sahte elçileri' yani Yahudi Hristiyanları doktrinde sapmış olarak görmez.

isimlerini bilmemizden dolayı, en fazla dikkat çeken ve en kesin ayrıntılardır. Bunların dışında başkaları da olabilir. Eğer bunlar, Antakya'daki olaya benziyorsa, açıkça sınırları belli Hristiyan gruplar ile kendi başına İncil düşüncesine sahip karşı tutumlar veya boy ölçüşme arasındaki farklılıkları, köklü ve sürekli ayrıntılar olarak isimlendirmek zordur. Pavlus'un mektuplarında tartışılmaz bir şekilde karşı çıktığı grupların, kendileri Hristiyan ismiyle övünmelerine rağmen Hristiyan olup olmadıkları sorgulanabilir.²⁹

Daha çok kabul gören teori, Pavlus'tan önce bir tür Helenistik-Yahudi Hristiyanlığının varlığı ve bu cemaatin, Kudüs kilisesinin Filistin-Yahudi türünden ve muhtemelen Yahudiye, Samiriye ve Celile'deki Hristiyan cemaatlerden açıkça farklı olduğudur.³⁰ Bu teori, hala teolojik dairenin dışındaki bazı kişilerce benimsenmeye devam edilen 'Pavlus'un İncil'in Helenleştirilmesinden sorumlu tek kişi' olarak görüldüğü eski teoriye nazaran bir gelişme olarak isimlendirilebilir. Bir ilk dönem Helenistik-Yahudi Hristiyanlığının olduğu şeklindeki teori, tesirini özellikle R. Bultmann'ın birçok araştırmacıyı etkileyen *Theologie des Neuen Testaments* içindeki 'Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus'³¹ bölümüne borçludur. Eğer bu tez kabul edilirse, bundan çıkan anlam, Pavlus'un birçok yönden, Kudüs kilisesinin inancı ve vaazı hakkında güvenilebilir bir şahit olarak düşünülemeyeceğidir.

29 Krş. Hyldahl (bkz. 25. not).

30 Burada biz Stephen ve Helenistlere değinmeyeceğiz. Fakat şu çalışmalara bakılabilir: M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, London 1958; O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity, The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, New York 1957, ss.18-31 (tekrar basım JBL 74, 1955, ss.213-226) ve *Der johanische Kreis*, Tübingen 1975, ss.41-60; W. Schmithals, *Paulus und Jakobus*, ss. 9-29 (bölüm I: Stephanus).

31 "Pavlus'un dışında Helenistik Kilisenin Kerygması" [*The Kerygma of the Hellenistic Church Aside from Paul*] anlamına gelen bu bölüm Bultmann'ın "New Testament and Theology" adıyla İngilizceye de tercüme edilen Yeni Ahit Teolojisini incelediği bu eserinin ilk bölümünün üçüncü kısmıdır. Bu bölümde Bultmann, amacının, "Tanrı'nın öğretisi", "Kurtarıcı ve Yargılayıcı olarak İsa", "İman için istedikleri", "Kilise anlayışı ve Hristiyanların dünyayla ilişkileri", "Kilisenin Yahudilikle ilişkisi ve Eski Ahit problemi", "Gnostik motifler" gibi başlıklar altında Pavlus öncesi Helenistik Hristiyanlığın bir resmini yapmaya çalışmak olduğunu ifade eder. Bultmann'a göre en erken dönem kilisenin öğretisiyle ya da diğer bir ifadeyle İsa'ya inanan Yahudi cemaatin anlayışıyla Pavlus'un öğretisi farklıdır. Bkz. Rudolf Bultmann, *The Theology of New Testament*, tr. Kendrick Grobel, SCM Press Ltd., London, 1971, ss.63-183. (ed.n.)

İnsan, Bultmann'ın düşüncesi ile ilgili sorgulama ihtiyacı hissetmekte ve bu reddedilemezdir.³² Pavlus'un mektuplarında yatan gelenekler ve Helenleşme eğiliminin Hristiyanlıkta bulunduğunu ortaya koyan Pavlus'a ait metinler, MS 40'dan önceki bir tarihe gitmelidir. Bunun anlamı, her ne kadar Helenleşmenin başladığına Pavlus bir delil olarak göz önüne alınsa da onun mektupları, 'ilk cemaatin kerygması' [das Kerygma der Urgemeinde] kadar ileri bir gelişmeyi gösteremez. İlk dönem Hristiyan cemaatinin *kerygması* (öğretisi) hakkında hiçbir bilgiye sahip değiliz. Bu, ancak sonraki dönem kaynaklarıyla ve Helenistik inanç ve düşüncenin kaybolanlar veya Kudüs *kerygmasında* olumsuz karşılığı olan unsurlarla tahlil edilebilmektedir. Helenistik cemaat veya Helenistik cemaatler, 'ilk cemaat' [Urgemeinde] ile beraber bulunmuşlardır.

Bundan daha ileri bir soru olarak biz; ilk dönem Kudüs kilisesinin, 'Helenistik' olarak isimlendirdiğimiz yapıda olmadığını nasıl biliriz? 'İlk dönem kilisesi' yani Kudüs ve 'Helenistik' kiliseler veya cemaatlerin, ayrılmasının ve birbirinden çok ciddi bir farklılaşmanın olmasının gerektiği şeklindeki düşünce ilginç olarak görülmektedir. Elçilerin İşleri'ni, niçin Kudüs'ün ilk yılları ile ilgili tarihi gerçekleri çarpıtmış olarak düşünmenin gerektiğini anlayamıyorum. Niçin Helenleşmiş Yahudilerin, ilk dönem kilisesi üzerinde önemli veya çok kesin bir rol oynadığı hakkında şüpheyi düşmemiz gerek? En baştan itibaren bu, Celileli ve Yahudalı aynı zamanda diyaspora Yahudilerinin uydurdıkları bir düşünce olmalı. Helenizmin, Filistinli Yahudilerin düşüncesini, dinî fikirlerini ve dillerini etkilediğini bilmekteyiz. Çarmıha gerilmiş ve ölümden dirilmiş Mesih İsa'nın mesajı, dört yüz yıl önce Ezra tarafından gözler önüne serildiği gibi; Makkabiler isyanının devleti kurmaya veya yeniden inşa etmeye çalıştığı gibi; veya sonradan Rabbanik literatürün ilk yüzyılda bulunduğu şekildeki bir hayatı devam ettirmek için yaptıkları her şeyi göze alabilen bir ideal Yahudi topluluğu düşüncesinde olduğu gibi, Yahudi bölgelere ulaşmamıştır. Hatta Rabbanik literatür, Helenistik düşüncelerin etkisinden tamamen berî kalamamış-

32 Krş.: I. Howard Marshall, *Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments*, NTS 19, 1972/1973, ss.271-287.

tır.³³ Bu, Yahudi gettolarının iki bin yıldır yaşamasının ve canlı kalmasının şartlarını şekillendirmiştir. Yahudiliğin, Yeni Ahit'in oluşum döneminde Helenizm'den etkilenmediğini düşünmek, hüsnü kuruntudur. Kumran topluluğu gibi birçok Yahudi grup, Ortodoks Yahudilik tarafından ortadan kaldırılmıştır. Fakat Pavlus, Jamnia Sinodu'ndan yıllar önce yaşamış, vaaz etmiş ve birtakım organizasyonlarda bulunmuştur. Ancak o, Kudüs'ün bir tarafta; Antakya ve Şam'ın da başka bir tarafta birbirinden ayrı olduğuna dair herhangi bir ipucu bırakmamıştır.

İlk yüzyıl dünyasını, birbirinden açıkça ayrılmış coğrafi, etnik ve dinî bölgeler şekilde düşünmememiz gerekir.³⁴ Filistin Yahudileri, diaspora Yahudilerine göre Helenizm'den daha az etkilenmiş olmalarına rağmen Filistin Yahudileri ile diaspora Yahudileri arasında kesin bir ayrım çizgisi bulunmamaktaydı. Hatta birçok Yahudi, hayatlarının bir bölümünde diaspora Yahudileri olmuş bununla birlikte Filistin Yahudileri, yıllarca hayatlarını, yer değiştirerek devam ettirmişlerdir. Büyük olasılıkla Pavlus, hem diasporada hem de Filistin'de kalmış göze çarpan bir Yahudi'ye örnektir. Petrus, Celile'de doğdu; ancak hem Kudüs hem de Antakya'da vaazlarda bulundu. Birtakım organizasyonlar düzenleyip Hıristiyan toplulukları etkiledi. Ayrıca muhtemelen o, Korint'e ve Roma'ya da gitti. Barnabas, Kıbrıs'tan geldi ve en azından Elçilerin İşleri'ne göre Kudüs'te evinde gibiydi. Romalı Hıristiyanlar hakkında ne biliyoruz? Onlar, Celile'deki veya Yahudiye bölgesindeki küçük Yahudi sinagoglarındakiler gibi genellikle göçmenlikte ortaya çıktığı gibi ana vatanlarındakinden farklı olarak bir dil ve âdetleri mi sürdürüyorlardı? Veya onlar, en azından bir kısmında olduğu şekliyle senkretizme meyyal olan Anadolu'daki Yahudilere mi benziyorlardı? Ya da onlar, İskenderiye Yahudileri (Philo değil; onun yurttaşları) ile mi karşılaştırılmalıdır?

33 Krş.: R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Antropologie*, BWANT 74, Stuttgart 1937; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 2. edisyon, New York 1962; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Tübingen 1969. W. Schmithals, *Paulus und Jakobus* s.97'de Kudüs ve Yahuda Yahudi-Hıristiyanlığının dışındakiler, ilk baştan itibaren Hellenizmden etkilenmiştir görüşünü benimsemiştir.

34 Krş. I. Howard Marshall, (30. not), ss.274-275.

Bu, çeşitli gruplarda ve yerlerde farklılıkların ve ayrımların hat-ta birbirine zıt görüşlerin olduğu ve diğer fikirlerin, proselite³⁵ ola-rak başka bir arka plana sahip çoğunluğu Yahudi-Hıristiyan üyele-rin oluşturduğu bir yapıyı temel basamak yeri ve nüfuz şeklinde el-de ettiği gerçeğini inkar etmez. Ancak bu, Hıristiyanlığın tamamen bölük pörçük olduğu ve bu nedenle kimsenin, Hıristiyanlığın ve İn-cil'in ne anlama geldiğini bilmediği anlamına gelmez. En azından biz, Pavlus dönemindeki kiliselerin, birbiriyle rekabet halinde olan kiliseler olduğunu düşünemeyiz. Hiç şüphesiz bazı durumlarda farklı düşünceler, ortaya çıkmış ve karşıt bir görüş olarak gelişmiş-tir. Fakat biz, tüm farklılıkları ve karşıt görüşleri açıklarken Pav-lus'un, hakkında çok fazla bilgiye sahip olmadığımız Yahudi-Hıristi-yanlar hakkındaki husumetini temel referans olarak kullanamayız. Gentilenin, kiliseye alınmasıyla ilgili bir takım zıt görüşlerin olduğu kesindir; ancak problem çözülmüştür.

Bundan dolayı biz, Pavlus'un zamanında, Yahudi-Hıristiyanlar hakkında konuşmanın ne kadar doğru olacağını sorabiliriz.³⁶ Orada Yahudi ve Gentile Hıristiyanlar yani 'sünnetli inananlar' ile 'sünnet-siz inananlar' vardı. Fakat onların, böyle örgütlenmeye sahip olup ol-madıkları hakkında tek bir delilimiz yok. Pavlus, Hıristiyanlığın, sü-rekli bir farklılık içinde olan bir yapıdan çok; hemen hemen homojen bir inanç sistemi ile başladığına şahit olarak isimlendirilebilir.³⁷

III

Pavlus'un, seleflerinin ve kendi çağındakilerin, havariler ve Hı-ristiyan geleneğindeki devamlılığı veya bunların birbiri arasındaki

35 Kitabı Mukaddes'te zikredilmiş ve Tora'nın tümüne ve Yahve'ye inanıp İsrail'e gelmiş olan yabancı kişiler ve ziyaretçiler için kullanılan bir Eski Ahit terimidir (Çıkış 12:48-49; 22:21; Tesniye 29: 10-15). (ç.n.).

36 Bkz.: G. Quispel, *The Discussion of Jewish Christianity*, VigChr XXII, 1968, ss.81-93; A. F. J. Klijn, *The Study of Jewish Christianity*, NTS 20, 1973/74, ss.419-431; Stanley K. Riegel, *Jewish Christianity: Definitions and Terminology*, NTS 24, 1977/78, ss.410-415 yazısında Jewish Christianity (Yahudi Hıristiyanlık) yerine 'Judaistic veya Judaic' (Yahudiliğe ait) Christianity teriminin kullanılmasını teklif eder. Böylece onun, Hıristiyanlıkla ilgili yönlerinden arındırılıp Yahudilik yönüne vurgu yapılmaktadır (s.415). Ancak bu tür bir tanımlama için biz, Pavlus'un ve ilk nesil Hıristiyanların zamanından çok uzakta bulunmaktayız.

37 Krş.: W. Schmithals, *Paulus und der historische Jesus* (17. nota bkz.) ve *Paulus und Jakobus*, s.86 (1. not).

ayrılıklarından hangisinin daha önemli olduğunun belirlenmesi, her zaman bir soru olarak kalacaktır. Vurgunun seçimindeki boyut, incelemenin amacının Pavlusçu düşüncenin ortaya konması veya ilk dönem Hristiyan kilisesinin bir taslağının çıkartılması ile ilgili olup olmaması açısından araştırmanın veya sunumun alanına bağlıdır. Birinci durumda özellikle Pavlusçu görüş ve fikirlere vurgu yapmak için iyi bir sebep bulunmaktadır. Bunun sebebi, sadece Pavlus'un birinci yüzyıl Hristiyanlığındaki merkezi konumu ve bundan dolayı ebediyen tarihsel araştırmanın özü olması değil; aynı zamanda onun, Hristiyan teolojisindeki baskın etkisidir. Bu etki, daha çok onun, kurtuluşun, Yasa (Tevrat'ı) uygulama ile değil; inançla olacağı şeklindeki öğretisinde yatmaktadır.

Ancak Pavlus, ilk neslin kendi döneminde anlaşılamamış önemli Hristiyan'ı ve fakat Marcion, Augustine, Luther, John Calvin, diğer Reformcular ve Karl Barth gibi kişiler aracılığıyla tekrar keşfedilmesi gerekmiş bir kişi şeklinde tek yönlü bir biçimde resmedilirse, yanlışlığa düşmemek içten bile değildir. Onun, özgüveni, otoritesi, hatta kibri ve kendisinin 'seçilmiş araç' olduğunu (Elç. İş. 9:15) gerçekten düşünüp düşünmediği hakkında da konuşabiliriz. Fakat o, bir yenilikçi olmak istemeyip teolojiden çok misyonerliğin uygulanmasında öncülük yapacak bir işi üstlenmek için çağrıldığını hissetmekteydi.

Onun, Hristiyan geleneğine yaptığı vurguyu ve en azından Hristiyanlık ismini hak etmiş kişilerle uyum içinde olmasını göz ardı etmek, Pavlus'un yanlış bir tanıtımı olacaktır. Pavlus, Hristiyanlık içinde yaptığı görevden dolayı elçi olarak isimlendirilmesi ile Genti-leye elçi olması şeklindeki misyonu arasında bir ayrım yapmamıştır. Ancak yine de o, her şeyden önce bir Hristiyan'dır. Elçi kimliği, onun bir yenilikçi veya reformcu olmasının önüne geçip sadece kendisini gönderen Kralın (Tanrı) sözlerini ve isteğini ilan etmesi anlamına gelmektedir. Bizim Pavlusçu teoloji diye tanımladığımız alanı başlatan kişi olarak Pavlus, önemli bir konudur. Fakat konu yine de onun, kendi duruşunu ortaya koyduğu temel üzerinde çalışılmalıdır. Bu da onun, İsa'nın Mesih olduğu, çarmıha gerildiği ve ölümden dirildiği şeklinde özetlenen ve diğer Hristiyan elçiler ve kiliselerle tamamen aynı imanı ilan ettiği biçimindeki inancıdır.

Bu bağlamda Pavlus'un şahitliğinin odak noktası, İsa'nın, Mesih olduğudur. Bu, Christos/Christ ismini kullanmasıyla teyid edilmektedir. Pavlus'a göre Christos kelimesi, Grekçe'deki kullanımı da dahil, 'Meshedilmiş Kişi', yani 'Yahudilere vaat edilmiş olan Mesih' şeklindeki gücünü devam ettirmektedir. Belirtildiği üzere Christos zamanla bizim kullandığımız özel isim için uygunluk arz etmeye başlar. Fakat Pavlus, terimi, İsa'nın muhtemel tek Mesih olabileceğine inancını ortaya koyacak şekilde kullanır.

Pavlus'un, hiçbir zaman 'İsa, Mesih'tir' dememesi dikkat çekicidir. Pavlus, İsa'yı anlatırken *Kral* ve buna benzer unvanları bilmekte ve kullanmaktadır. Fakat Mesih terimi, Petrus'un Sezarya Filipi'de ve Elçilerin İşleri 2:36'da "Kyrios" (Rab)'dan sonra beraber zikredildiği şekliyle tekit edici bir pozisyonda hiç geçmemektedir. Bu aşamada İsa'nın, meshedilmiş kral, yani Mesih olduğu varsayılmış olup terimin, bir unvan şeklinde sunulmasına ihtiyaç yoktur. Grekçe konuşan birçok bölge insanı gibi Pavlus'a göre de "Kyrios" (Rab) terimi, kristolojik bir unvan olarak Mesih terimiyle yer değiştirmiş ve Mesih unvanının, bir başka ünvanla değiştirilmesinin gerekliliği açıkça dile getirilmiştir. Çünkü Mesihî bir düşünce, Grekler için çok fazla bir şey ifade etmemektedir. Pavlus'un böyle bir kullanımının bir başka nedeni daha vardır: Pavlus, hiçbir Hristiyan'ın 'İsa'nın Mesihliğinde' şüphesi olduğunu işitmemiştir. Çünkü bunu inkar etmek, sözlerde çelişme anlamına gelmektedir. 'İsa, Mesih'tir' itirafı, vazgeçilmez; fakat ilan edilmeye ihtiyacı olmayan bir olgudur.

Sonuç olarak W. Wrede'nin Mesihî terimin ve bununla ilgili inancın kökeni ile ilgili problemini uzun uzadıya tartışmaya ihtiyaç yoktur. Görebildiğim kadarıyla buna cevap olarak 'Hristiyan inanç ve tebliğinin hiçbir zaman diliminde İsa'nın Mesih olmadığı yönünde bir düşüncenin dile getirilmediğini' söylemek yeterlidir. İsa'nın Mesih olduğuna olan inanç ile onun ölümden dirildiğine ve sadece onun ikinci gelişini bekleyen değil; aynı zamanda dünyada yaşadığı şekliyle onun kim olduğunu ve şu an nerede olduğunu bilen Mesihî kilisenin doğuşu inancı, birbiriyle beraber gitmektedir. Bu nokta, değişik kristolojik unvanların tartışılması için bir fırsat da değildir. Burada biz sadece Mesihî unvanın, temel olduğunu ve bunun izlerinin, ilk zamanlara kadar götürülebileceğini vurguluyoruz. Bunun

için Pavlus'a teşekkür etmek gerekir. Fakat bundan çıkarılacak sonucun, İsa'nın ortaya çıkması ve mesajının, insanların, onun Mesih olduğunu inanmaya ve bu inancı küçük düşürücü bir şekilde ölmesine rağmen haça bağlamaya ittiğini düşünüyorum. İsa'nın, dünyevi yaşamı süresince Mesih gibi davranıp davranmadığı şeklindeki önemli soruyu bir kenara bırakırsak, onun, dünyevi hizmeti esnasında buna inanıp bunu ilân ettiği sonucuna varmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. O, havarilerinde ve takipçilerinde Mesihî beklentileri canlandırmıştır. İşte Pavlus, bunun temel şahididir.

Eğer eski ifade tarzını yansıtan 2. Timoteyus 2:8'i saymazsak Pavlus, Romalılar 1:3'de 'bedence Davud'un soyundan doğan Rab-bimiz İsa Mesih'in' şeklindeki bir anlamda geleneksel formülü ifade eden metinle, sadece bir kez değinmiş olmasına rağmen, Mesih unvanının dışında 'Davud Oğlu' terimini de bilmektedir.³⁸

Pavlus aynı zamanda İsa'nın dirilmesiyle ilgili ilk ve en erken şahittir. 1 Korintliler 15, günümüz Kanonik İnciller'in ve muhtemelen dirilişin anlatıldığı diğer dokümanların hepsinden önce yazılmıştır. Burada biz, İsa'nın, ölümünden ve gömülmesinden sonraki üçüncü günde mezardan yükseldiğini ifade eden bir inancın olduğunu tasdik eden en erken döneme ait mesajı bulmaktayız. Bu, onun on ikinci metinde dile getirdiği üzere İsa ile ilgili vaazın içeriğinin ne olduğunu ve ona ve diğer Hıristiyan elçilere genel anlamda müjde olarak neyin bildirilip ulaştırıldığını göstermektedir. Bu noktada aralarında hiçbir farklılık yoktur.³⁹

Şu ana kadar belirttiğimiz üzere Pavlus, Mesih İsa'nın haça gerilmesine ilk olarak şahitlik yapan kişidir: "estayrömenos". Bunu

38 'Bedence' ve 'Ruhça' terimlerinin, Pavlus'un bir eklemesi (Bultmann) veya Pavlusçu gelenek öncesi döneme ait olup olmadığı hakkında şüphe bulunmakta (E. Schweitzer, Röm. 1.3f, und der Gegensatz Fleisch und Geist vor und bei Paulus, *EvT* 15, 1955, ss.563-571; tekrar baskısı *Noetestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, ss.180-189'da), Barrett ve Käsemann gibi çoğu modern yorumcu, Schweitzer'in görüşünü takip etmektedir.

39 Bu konuda W. Schmithals'ın *Paulus und Jakobus* (1. nota bkz.) s.86'da belirttiği üzere kristolojiyi çok aşırı bir şekilde ilk zaman dilimlerine götürme biçiminde bir yönelimin olduğu görüşüne katılmak zorundayım. Pavlus'un, Mesih'in, varlıkların dünyaya gelmeden önce varlığından bahsettiği; fakat onun takipçilerinin, bu anlayışa al-dırmadıkları görülebilir. Ancak bu tür bir düşünce farklılığı, ayrımcı veya karşı kristolojik yaklaşımlar olarak görülemez.

açıkça 2 Korintliler 13:4'de belirtir ve 1 Korintliler 1:23, 2:1, Galatyalılar 3:1'de olduğu gibi birçok kez İsa'nın çarmıha "estoyromenos" gerilmesinden bahseder. Tam olarak emin olmamakla beraber bu sıfat-fiil, Pavlus'a ait bir kullanım olabilir. Fakat genel anlamda Pavlus'un, terminolojik olarak Mesih'in ölümü yerine Mesih'in haça gerilmesinden bahseden tek yazar olduğu kabul edilir.⁴⁰ Haç, ona göre bir çeşit şifre veya mecaz durumundadır. Burada ilk dönem kilisesinin vaazında, kelimenin sıfat-fiil "estayromenos" veya buna benzer fiil biçiminin "estoyrothi" kullanılıp kullanılmadığı sorgulanmalıdır.⁴¹

Pavlus'un terminolojik olarak 'Mesih'in haça gerilmesini' kullanması, kendisi ile diğer Yeni Ahit yazarları arasında bir farkın olduğunu göstermektedir. O, açıkça haça gerilmenin anlamını dile getirirken; diğerleri, dolaylı bir şekilde bundan anladıklarını ifade ederler. Bu, Pavlus'un, haçın gizemini açıklama veya vaaz etmede, Luka veya Yuhanna'dan farklı olduğunu göstermektedir. Pavlus, haçın hakikatine tanıklık yapmaktadır; fakat o, Kudüs hatta Şam veya Antakya kiliseleri tarafından dahi bu hakikatin yorumlanması için tanık olarak görülmemektedir. Muhtemelen Pavlus'tan önce hiç kimse, Mesih'in ölümünü kefarete olarak isimlendirmemiştir. Ayrıca en azından fidiye'nin onun zamanında kullanılıp kullanılmadığından şüphe edilebilir. Biz, Pavlus'tan geriye doğru haçın anlamı hakkında homojen bir vaazın olduğu döneme kadarki çizgiyi ortaya koyamamaktayız.⁴²

Bu gerçek bir yana bırakılırsa, Pavlus ile onun takipçisi Hristiyanlar arasında bir devamlılığın olduğunu dile getirebiliriz. İkisi de Mesih'in ölümünün bir şeyler ifade ettiğine, bunun, acınacak, hukuki bir öldürme şeklinde bir olay olmadığına ve insanlık ile Tanrı arasında tamamen yeni bir ilişkinin oluşturulduğu bir anlamla gel-

40 Bkz. E., *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus (Zur Bedeutung des Todes Jesu. Exegetische Beiträge, by H. Conzelmann, E. Flessemann-van Leer, E. Haenchen, E. Käsemann, E. Lohse. (2. edisyon), Gütersloh 1967, ss.11-34).*

41 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, FRLANT 83, Göttingen 1966, s.200'de "Pavlus'a göre haç, bir tökez olarak görülmekte ve ilk dönem cemaatinde bulunmamaktadır" diyerek doğru söylemektedir. Ancak çarmıha germek fiilinin, ilk dönem inanç ve vaazında pek kullanılmadığından tam olarak emin değiliz.

42 Krş.: Örneğin J. Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu* (Mark. 10:45 ve Luk. 20:27), NTS 19, 1972/73, ss.38-64.

diğine inanmaktadırlar. İsa'nın takipçilerinin, Mesihlerinin ölümü hakkında ilk olarak herhangi bir teolojik görüşe sahip olmayıp bunu, acıklı bir talihsizlik olarak düşündükleri (Luk. 24:21, bu anlayışı ima etmektedir) iddia edilebilir. Fakat bu, aniden gerçekleşen İsa'nın dirilmesiyle ortadan kalkmıştır. Bu, dirilmenin, temel zemin olduğunu ima etmektedir. Göğe çıkmış Tanrıya inanç, temel inançtı ve bu konudaki farklı anlayışlar, sadece dirilişle beraber ortaya çıkan Mesih'in ölümüne atfedilmekteydi. Bu anlayışın izleri, Luka İncili'nde ve Elçilerin İşleri'ndeki konuşmalarda görülebilir. Ancak bu tür bir teolojinin veya soteriolojinin, Pavlus öncesi veya *daha erken dönemlere* ait olup olmadığı, çözülemez bir problem olarak görünmektedir. Muhtemelen bu, ilk zamanlardan itibaren inanılması, vaz edilmesi, bir zaman diliminde gerçekleştiği, gerçek bir anlamı olduğu şeklinde açıklanması gereken ve bir hakikat olarak inanılan hem çarmıha gerilmeyi hem de dirilmeyi içeren bir anlayıştır.

Bu tür problemlere rağmen gerçek, ilk dönemlerde bulunmaktadır. İlk dönemler hakkında bizim bildiğimiz kefaret etine gücü, Mesih'in ölümüne atfedilmekte yani günahların affedilmesi için Mesih'in öldüğü düşünülmektedir. Filipililer 2:6-11'deki Pavlus'un eklemeleri kaldırılrsa bile belirtilen inancın bulunduğu sezilebilmektedir. Aynı zamanda bu, Romalılar 3:24-26 ve Pavlusçu öğelerden önce de görülebilmektedir. Yine geleneksel ifade biçiminden alındığı açıkça belli olan Romalılar 4:25'de bunu ifade etmektedir.

Son olarak *parousia* (İsa'nın ikinci kez gelişi) bulunmaktadır. İlk dönem Hristiyanlarının bununla ilgili beklentilerinden çok fazla bahsetmeye gerek duymuyoruz. İlk nesil içindeki tüm grupların, böyle bir olayı bekledikleri ve İsa'nın gelmesinin, başlıca temenni olduğu açıktır. Bu konuda da Pavlus, en erken tanık olarak bulunmakta ve bunu, mektupları içindeki en eskisi olan 1 Selanikliler 1:10,⁴³ 2:19, 4:13-5:11'de ifade etmektedir.

Pavlus, Hristiyanlığı veya İncil'i yeni bir şekle sokmakla suçlanmıştır. Bu tür bir suçlama, Pavlus öncesi Hristiyanlığın tam olarak

43 Krş.: C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdischhellenistischen Missionsliteratur*, EHS XXII, 3, Bern ve Frankfurt, 1971, ss.38-56.

bilindiği şeklindeki bir varsayıma dayanmaktadır. Fakat bu tür bir bilgi, ancak Pavlus'un yazmış olduğu mektuplardan ve sonraki dönemlere ait sorgulanmaya daha fazla açık olan yazılardan elde edilebilmektedir. Pavlus'un, ilk dönem incilini (veya tam olarak ne olduğu bilinmese de bir ilk dönem incilini), Greklere ait gizem dinleri şekline çevirerek bir kurtuluş dini haline getirdiği söylenir. *Religionsgeschichtliche Schule** tarafından ortaya atılan bu iddia, tabii ki bir takım doğruları içermektedir. Gerçekten Pavlus, zamanındaki Gnosis (bilgi) ve popüler felsefenin işlediği gizem içeren bir dili çok fazla kullanmıştır. Fakat onun, bunları kasten veya suni/kurgusal bir şekilde bir şifre veya bir *üstdil* (*metalanguage*) olarak kullanmadığı belirtilmelidir. O, ne Plato ve onun ustalarının dilini kullanan Philo ne de Heidegger'in 'felsefi düşüncelerin, bir tutarlılık içinde olduğu düşüncesini' İncil'e uygulayan Bultmann'dır. O basit bir şekilde zamanının ve içinde bulunduğu çevrenin dilinde konuşan ve yazan bir kişidir. Yine konuşma dilinde benimsendiği şekilde dini ve felsefi düşünceleri ayırmaktadır.

Pavlus'un, zamanındaki ortamda kullanılan düşünceler ve dil ile İsa'nın, kurtarışı, vaftizi ve son yemeği hakkındaki açıklamalarıyla, onun kurtarıcılığının değişik yönlerini gösterdiğinde ve açıkladığında bir şüphe yoktur. Eğer İncil'in, Helenleştirilmesini başlatmaktan bu kastediliyorsa, bu anlamda yine Pavlus, bu sürecin ilk şahididir. Fakat yine de o, yalnızca ilk ve temel tanık olarak kalmaktadır. Helenleştirme, mesajı iletebilme düşüncesinin peşinden gelen kilisenin

- * *Religionsgeschichtliche Schule*: Alman Protestan teologlarından dinler tarihi metodunu Kitabı Mukaddesi yorumlamak için kullanan bir grup için ilk olarak 1903'de kullanılan bir isim. Önceden öğretmenleri olan Albrecht Ritschl'den ayrılmaları ve ortak ilgileri nedeniyle "little Göttingen faculty" olarak adlandırılan bu düşünce okulu, Göttingen Üniversitesi kaynaklıdır. Grup Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, Ernst Troeltsch, Wilhelm Wrede, Heinrich Hackmann ve Alfred Rahlfs gibi isimlerden oluşmaktadır. 1900'den sonra Carl Clemen, Hugo Gressmann ve W. Heltmüller bu düşünce okuluna katıldı. Rudolf Bultmann ve Otto Eissfeldt üçüncü jenerasyon olarak kabul edilir. Üçüncü jenerasyon *Religionsgeschichtliche Schule*'nin mirasını özellikle Gnostisizm çalışmaları alanında kritizizm, tarih, varoluşçu yorum ve demitilizasyon tekniklerini kullanmak suretiyle yeniden şekillendirdiler. *Religionsgeschichtliche Schule* teolojik anlayışı tarihsel bilimlerdeki gelişmeler doğrultusunda ele almayı ve dinleri tarihsel olarak incelemeyi savunur. Bu ekole göre din tarihsel bir fenomendir. Bu nedenle de dinleri inceleyen farklı beşerî disiplinlerin istediği metodların hepsini kullanmak gerekir. (ed.n.)

misyonuyla oluşmuştur. İşte bu, Pavlus'tan bağımsız olarak meydana gelmiş ve bu dönemde birbiriyle çakışmıştır.

Eğer Helenleştirmeden kasıt, Hıristiyanlığın, Pavlus'la beraber kurtuluş vaat eden bir din biçiminde önceden olduğunun dışında başka bir şekle büründüğü ise, böyle bir iddia açıkça yanlıştır. Bir dini kavram olarak kurtuluş, Pavlus ve Hıristiyanlıktan çok daha eski olup bunu, Helenistik dünyaya hasretmek doğru olmaz. Grek ve Roma dinlerine oranla Helenizm, kurtuluşla ilgili o zamana kadar bilinmeyen veya tamamen değişik bir anlayış geliştirmiştir. Fakat dinler tarihini bırakıp kendimizi Yahudilik ile sınırlayabiliriz. Doğal olarak Yahudilik, homojen bir yapıda değildi. Sadukiler hariç tutulursa Yahudiler, kurtuluşu arzulamakta ve Tanrının kurtarıcı olduğuna inanmaktaydılar. Fakat buradaki en büyük farklılık, Tanrının kurtuluşu, biri aracılığıyla veya başka bir şekilde yani Mesih'le veya Mesih'siz olarak gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceğidir. Kurtarılma ve kurtuluş isteği, Eski Ahit dininin bir parçasıdır. Çok iyi bir şekilde bildiğimiz üzere bu düşünce, Yahudilik'te değişik formlara girmiş ve etrafımızdaki dünya ile karşılaştırılabilir bir biçimde metafizik beklentilere benzemeye başlamıştır. Fakat yine de bu, bir Yahudi inancı olarak kalmıştır. Aynı zamanda bu, ilk dönem Hıristiyan cemaatinin de inancıdır. İsa'ya iman, onun aracılığıyla insanlarını kurtaran Tanrıya imandır.

Bu, ilk Hıristiyanların belirttikleri ve vaaz ettikleri inançtır. Onlar, İsa'nın çarmıha gerilmiş ve dirilmiş Mesih olduğunu ilan eder etmez, *kurtarıcı* (saviour, redeemer) terimini kullansınlar veya kullanmasınlar onun, kurtarıcı olduğunu da bildirdiler. Elçilerin İşleri 4:12'deki "gök altında adamlar arasında onunla kurtulabileceğimiz verilmiş başka bir isim yoktur" ifadesi, Pavlus sonrası veya onunla aynı döneme ait olabilir. Fakat bu, kısa ve özlü bir şekilde ilk baştan itibaren Hıristiyanların, Mesih ve kurtuluş hakkında neyi dile getirip vaaz ettiklerini açıklamaktadır.

Yukarıda geçen ve Mesih'in, "bizi gelecek azaptan kurtaran kurtarıcımız, İsa" şeklinde dile getirildiği 1 Selanikliler 1:10'da Pavlus, bu düşünceyi tasdik etmektedir. 'Kurtarıcı' (deliverer), Pavlus'un ürettiği bir terim değildir; aksine 'saviour' (kurtarıcı) kelimesine oranla bu sözcük, ona yabancı kalmaktadır. Hatta onun, terimi seç-

me özgürlüğü bile bulunmamaktadır. Romalılar 11:26, sözcüğün, herhangi bir nesneye ihtiyaç hissetmeksizin bizim söylediğimiz şekilde, isim formunda kullanımı yerleşmiş teolojik bir terim olduğunu göstermektedir. Bununla beraber 1 Selanikliler 1:10'da nesne ile sıfat-fiil ve bir dizi edatla kullanılmıştır. Zannederim Pavlus'un, Mesih'in unvanının 'kurtarıcı'⁴⁴ olduğunu bildiğini iddia etmekte haklıyız. Nitekim o, Mesih'in yaptığı işleri, buna dayanarak 'kurtarma' olarak tanımlamaktadır. Pavlus'un yazılarında az bulunsa da Pavlus'un, *kyrios* ve Mesih unvanını seçtiğini söylemek - her ne kadar bu terimler, tüm Hristiyanlar tarafından kullanılsa da-, doğru bir varsayım olacaktır. Buradaki kurtarıcı (deliverer), anlaşılabilir bir ifade olarak durmaktadır. Kurtarıcı terimi ilk dönemde vaat ve umutla ilgili değildir.⁴⁵ Pavlus, kendisine ait sözlerinde daha çok günah ve ölümün ayartmasından yaşam ve lütfâ geçiş anlamında kurtuluş (deliverance) ifadesini tercih etmektedir. Fakat Romalılar 5:9 ve 1:18'de görüldüğü üzere o, geleneksel düşünceyi de samimi bir şekilde kullanmaktadır.

Pavlusçu kristoloji ve genellikle Pavlus'un kurtuluş doktrini olarak dillendirilen düşünce, bu bağlamda anlaşılmalıdır. Onun kristolojisi, kurtarıcı ve Mesih olan bir ilk dönem İsa'sının vaaz edildiğini farzetmektedir. Mesih'e imanla olacak kurtuluştan kasıttaki kurtuluş, Mesih hakkındaki kerygmada dile getirilen kurtulmaya girme ile aynıdır. Bu kurtuluş, Tanrının gazabının etkisini göstermeye başladığı zamanın sonundadır.

IV

Pavlus, ilk dönem Hristiyanlığı, sadece Kudüs kilisesi değil, hem Şam hem de Antakya ve Romalı Hristiyanlar da dahil, zaman ve dünya ile ilgili aynı görüşü paylaşmaktaydılar. Onların hepsi, zamanın son diliminde yaşadıklarına, felaketten önceki son nesil olduk-

44 1 Sel. 1:10, Rom. 11:26'da geçen kurtarıcı (deliverer) teriminin, Mesih anlamında olduğunu hemen hemen kesinleştirmektedir. Krş.: W. D. Davies, (bkz. 22. not), ss.25-27.

45 Krş.: F. Hahn, *Christol. Hoheitstitel*, s.290, bu pasajı, Tanrı oğlu unvanının, eskatolojik bir şekilde kullanıldığını delil olarak gösterir. O, kurtarıcı (deliverer) teriminin arkasında, peygamberi bir görev görmektedir. Fakat bu, "burada açıklandığı zaman apokaliptiklerden anlaşılan dünya mahkemesine (kıyamete) bağlantı kurulmuştur.

larına, son yargılamanın zamanının geldiğine ve aynı zamanda kendilerinin, bu felaketten, sadece İsa Mesih aracılığıyla kurtulup lütfu elde ederek ebedi yaşama kavuşacaklarının vaat edildiğine de inanmaktaydılar. İlk günden itibaren Hristiyanlık, zamanın sonunda gelecek kurtuluşa yönlendirilmiş eskatolojik bir inançtı. Kurtuluş, gelecekteydi. Umut, gelecek bir yaşamın umuduuydu. Pavlus, bu düşünceye de yine başlıca şahit olarak bulunmaktadır.⁴⁶

Tüm problemleri, tek bir cümleyle tartışacak değiliz. Ne yakın gelecekte bekleme (*Naherwartung*) ne de Parousia'nın gecikmesi (*Parusieverzögerung*), kastımıza tam olarak cevap vermektedir. Bu son bölümde sorulması gereken: "Eskatolojik inanç, Pavlus ile İsa arasındaki devamlılığı kurabilir mi?" sorusudur. Bu, ilk bölümde "Pavlus, İsa'yı ne kadar biliyor ve ne kadar bilgi bize sağlayabiliyor?" şeklinde sorduğumuz sorudan farklı olarak problemin diğer parçasıdır. Şu anda üzerinde konuşulan konu, Hristiyanlık ile apokaliptik gelenek arasındaki bağıdır. Hristiyanlık, Yahudi apokaliptiğinin bir dalı mıdır?

Bu soru, Yahudiliğin, apokaliptik gelenekten daha fazla bir anlamı olduğunun, apokaliptik beklentilerin, sadece Yahudiliğe hasretmemenin ve tüm ayrılıklara rağmen Roma İmparatorluğu'nun dinlerinde dahi böyle bir eğilimin olduğunun altını çizer gibi görün-

46 Zaman ve yer, konunun tüm ayrıntılarıyla tartışılmasına izin vermemektedir. Fakat buradaki temel nokta, önemlidir. W. Schmithals, *Jesus und die Apokalyptik*, *Jesus Christus in Historie und Theologie* (bkz. 10. not), s.71'de şöyle der: "En azından eskiden cemaatlerde Apokaliptik çok önemli bir rol oynamıyordu." [Zumindest spielt das Apokalyptische in der frühen Gemendie eine untergeordnete Rolle] Böyle bir hüküm, eğer 'zamanlar ve mevsimler' ve apokaliptik betimlemenin detaylı bir tasviri kastediliyorsa savunulabilir. Fakat apokaliptik, ne apokaliptik olmayan bir eskatolojinin ne de kristolojinin yerini almakta olup (İsa'nın gelişi, eğer apokaliptik teriminin tüm içeriği boşaltılırsa apokaliptik olmayan bir düşünce olur); aksine kristoloji ve eskatoloji, apokaliptiğe bağlıdır. Krş.: W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (bkz. 13. not), ss.285-320; E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (bkz. 23. not), II, 1964, ss.105-131; W.G. Kümmel, *Konsequente Eschatologie*, *Albert Schweitzers im Urteil der Zeitgenossen, Heiligeschehen und Geschichte*, (Marburger TSt 3), Marburg 1965, ss.328-339; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalyptik. Die Auslegung apokalyptischer Überlieferungen in den echten Paulusbriefen*, *WMANT 44*, Neukirchen 1975, E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977, ss.434-442; krş.: Wayne G. Rollings, *The New Testament and Apocalyptic*, *NTS 17*, 1970/71, ss.454-476.

mektedir. Yahudi apokaliptiğinden bahsetmeden önce İran apokaliptiğinin olduğunu dile getirmeliyiz. Sibylline Kehanetleri, dünyanın birçok yerine apokaliptik düşünceleri taşımıştır. Bundan dolayı Pavlus, eskatolojik bir mesaj vaaz ettiğinde ve Helenistik dünyada apokaliptik betimlemeleri kullandığında, dinleyicilerinin tamamen aşına olmadığı beklentiler, korkular ve olaylardan bahsetmemiştir. Bir takım felaketlerle bu dünyanın yok olacağı, Tanrının veya bir tanrının fiiliyle kurtuluşun gerçekleşeceği ve bazı durumlarda bir kurtarıcının arzu edilmesi şeklindeki kanaatler, onların aşına oldukları düşüncelerdi.

Aynı zamanda kendi çağrısını nasıl anladığını da gösteren İsa'nın mesajı ve öğretisi, MÖ 100 ile MS 100 arasındaki Yahudi eskatolojisinin ana bünyesinden bir parça olup apokaliptik bir dille takdim edilmiştir. Bu temel anlayışı ortadan kaldırmak için yapılacak her türlü girişim, yanlışla uğraşmaktadır. Eskatoloji ve apokaliptik arasındaki ilişkiyi, bizim yaptığımız gibi tanımlayabiliriz; eskatolojinin, İsa'nın mesajının ve çalışmalarının temeli olup olmadığını tartışabiliriz, fakat onun vaazının, Tanrısal Krallık hakkında olup bunun, çok yakın olduğunu ilan ettiğini söyleyebiliriz. O'nun kendisini, yargılama günü ve Krallığın gelmesinden önce, Tanrının son habercisi olarak gördüğünde şüphe yoktur. Burada görüşümü, herkesin kendi fikrini belirtmeksizin katılabileceği bir şekilde bilerek çok genel ve sade bir şekilde açıkladım. İsa'nın, kendisini ve çağrısını bundan daha fazla bildiğine inanmaktayım. Fakat bu başka bir konudur.

Din fenomenolojisinin terimleriyle açıklarsak, Pavlus ve İsa, aynı döneme ve aynı dinî çevreye aittir. Buna göre eski dönem, bitime yaklaştı ve yeni dönem, doğmak üzeredir. Bu, İsa'nın vaaz ettiği ve farzettığı mesaj olup aynı zamanda Pavlus'un vaazının da iskeletidir. Pavlus, Tanrısal Krallık hakkında görüşünü çok nadir açıklamakta ve birçok durumda da açıklamaları, negatif yönde ve Yahudi düşüncesinde olduğu gibi Tanrısal Krallığa günahkarların giremeyeceğini ileri sürme şeklindedir. Fakat bu, Pavlus için birkaç metnin gösterdiğinden daha fazla bir anlam ifade etmektedir. Bununla ilgili en önemli metin, 1 Korintliler 15:23-28'dir. O, bu metinde tamamen Mesih'in krallığından ve 'Mesih'in, krallığı, Tanrıya teslim' etti-

ğini söylemekle, krallığın Tanrıya ait olduğundan bahsetmektedir.⁴⁷ Pavlus'a göre de bu, nihai kurtuluştur ve buna benzer olarak kurtuluş, Tanrısal Krallık kurulana kadar gerçekleşmiş olmaz ve olamaz. Pavlus'un umudu, İsa'ya vaat edildiği gibi tamamen geleceğe aittir.

Bundan dolayı Pavlus'u, bu konuda da başlıca şahit olarak kabul etmekte bir beis görmüyorum. O, eskatolojik anlam ve içeriğe ve İsa'nın mesajındaki apokaliptik dile şahitlik etmektedir. İsa'nın hizmetinin, eskatolojik olmayıp sonraları geleneksel Yahudi apokaliptik kültürüne sahip bir Hıristiyan cemaati tarafından bu yönde yorumlandığı şeklindeki bir iddia, Pavlus tarafından çürütülmektedir. İlk dönem kilisesinin ve Pavlus'un, İsa'dan daha fazla bir şekilde apokaliptik betimlemeyi kullandıkları belirtilebilir; fakat bu ispatlanamaz ve sadece bir hipotez olarak kalır.⁴⁸ İsa'nın mesajı ve hizmeti, önemsenilecek bir şekilde eskatolojik tarzda özümsemiştir.

İsa'nın mesajının, hizmetinden ayrılamayacağını düşünüyorum. Belirttiğimiz gibi Pavlus'un, İsa'nın hizmetinden ve yaşamından bahsetmediği doğrudur; ancak İsa'nın, nasıl bir Yahudi kimliğe sahip olduğu hakkında şüphe yoktur. Eğer o dönemdeki çağdaş tarih, olaylar ve fikirler hakkındaki apokrif ve rabbinik literatür tarafından ulaştırılan Yahudilere ait bilgi, İnciller'in bahsettikleri, Yuhanna 6:14-15 de buna dahil ve son olarak da Pavlus'un tanıklığı bir araya getirilirse, İsa'nın nasıl bir kişiliğe sahip olduğu açıkça belli olacaktır. O, sadece acı çekmesi ve ölümüyle değil, yaşamı, yaptıkları ve vaazlarıyla, Tanrısal Krallığın gelişiyi beraber çok yakında olacak kurtuluş için yalnızca kendisinin kefil olduğu şeklindeki kilisenin inancını yerleştiren bir kişi olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim

47 1 Kor. 15:23-28 ile Filip. 3:20-21 haklı olarak yan yana konulmaktadır. Örneğin Sanders, s.445 ve 447'de bunu yapar. Sanders, ondan önce birçok kişinin yaptığı gibi 1 Kor. 1:13'e göre 'biricik oğluna ait krallığın' Tanrının Krallığı ile değişeceğini ve Tanrının Krallığının, geleceğe ait olandan farklı olduğu şeklindeki bir düşüncüyü ortaya atarken, bana göre Mesih'in krallığının devri ile Tanrının Krallığı arasındaki farkı gözden kaçırmış gibi görünüyor. Mesih'in krallığının devri veya krallığı, şu andadır; Tanrının ki ise gelecektir.

48 Krş.: W. D. Davies (bkz. 22. not), s.35, 'Pavlus'un eskatolojik spekülasyonunun, geçmiş hayatından kaynaklanıp önemli olmayan bir apokaliptik kalıntı olduğunu' şeklindeki bir yoruma karşıdır.

bu, özetle ilk Hıristiyanların onun kimliği ile ilgili vaazlarının içeriğidir.

Başladığımız yere dönecek olursak bu, Pavlus'un tanıklığının bulunduğu konumdur. O, ilk dönem kilisesinin meşruiyetine, İnciller ve Elçilerin İşleri'nde ortaya konulan iddialarına; liderlerinin yaptığı gibi bir hizmeti devam ettirdiklerine ve liderlerinin istediği şekilde tüm herkese onu anlatmaya yetkilerinin olduğuna şahitlik yapmamaktadır. Pavlus, bu şahitliğin, şu veya bu kristolojik bakış açısına bakmaksızın kendisi ve 'tüm kilise azizlerinin' iddiaları ve vaazları olduğuna tanıklık eder. Çarmıha gerilmiş öğretmen, haberci, Mesih, Kutsal Ruh aracılığıyla günahları çıkartıp "kral" diye ilan edilen İsa'nın kimliği ile ilgili soru sorulabilir; ancak bu soru, tarihi bir araştırmayla cevaplandırılmaz. Ayrıca bu, Pavlus'un 1 Korintliler 12:3 ve 2 Korintliler 5:16'da ifade ettiği değil midir?

Luka Aracılığıyla İsa'dan Pavlus'a*

David Wenham

çev. Cengiz Batuk

Öğrenciler Yeni Ahit öğrenmeye İnciller üzerinden mi, yoksa Pavlus'un Mektupları üzerinden mi başlamalılar, sorusu Yeni Ahit araştırmacıları tarafından tartışılan sorunlardan birisidir. İlkinin lehine olarak İsa'nın mesajın bütününü sunduğunu bu nedenle de, mantıki olarak onun hayatı ve öğretisiyle başlamamızın gerektiği iddia edilmiştir. Sonrakinin lehine ise, Pavlus'un Mektuplarının birkaç küçük problemine rağmen, daha basit bir başlangıç noktası olduğu ve Mektupların İncillerden önce yazıldığı iddia edilmiştir.

Bu sorunun, öğrenme sürecinde olan öğrenciler için büyük oranda önemli olup olmadığı konusunda endişelerim var. Fakat Mektupların ilk olarak yazdıkları iddiası ve bu yüzden öncelikle onların okunması gerektiği meselesi bütünüyle inandırıcı değildir. Bir kısım araştırmacının İncilleri çok erken tarihlendirmeleri yanlış olsa bile,¹ İnciller hâlâ, Mektupların yazımından önce, İsa'nın hayatında verilen öğretiler ve meydana gelen olayları ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Kuşkusuz, İncil eleştirileri, özellikle eleştiri biçimi, İncil öykülerinin tarihsel gerçekliği konusunda ciddi sorunlar doğurmuş ve birçok araştırmacıyı İncilleri, İsa'nın durumu ve düşüncelerinden ziyade Kilisenin durumu ve düşüncelerini yansıtan metinler olarak görmeye sevketmiştir. Bununla birlikte böyle eleştirmenlerin radikal şüpheciliği, büyük oranda eleştirinin kendisini şüpheli hale getirdi ve onlar sahip oldukları iddiayı daha öncelikli kıldılar. Şayet daha ılımlı bir tenkit işine girilirse İnciller, muhtemelen bilim adamlarının düşündüklerinden daha anlaşılır hale gelecektir.

- * David Wenham, "From Jesus to Paul - via Luka", *The Gospel to the Nations, Perspective on Paul's Mission*. Peter Bolt & Mark Thompson, (ed.), IVP - Apollos, Leicester, 2000, ss.83-97.

1 J. Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke* (London: Hodder and Stoughton, 1991).

Bu makalenin özel tezi, Pavlus'un İncil öğretisinin İsa'nın hayat öyküsü ve görevi hakkındaki anlatıları içerdiği ve bugün bizim Yeni Ahit'i öğrenme konusundaki tercihimizi, Pavlus'un Mektuplarının İncillerde bulduğumuz gibi İsa'nın söylemi ve öyküsü hakkında bir bilgi üzerine bina edildiği gerçeğiyle birlikte düşünmemiz gerektiğidir. Bu iddiayı ispatlamak için ilk şahit, benim bu makale boyunca başvurmayı düşündüğüm kişi, Eçilerin İşleri'nin yazarı olan Luka'dır.

'Biz' Pasajları ve Luka-Elçilerin İşleri'nin Kaynaklığı

İsa'nın öyküsünü ve Pavlus'un hikayesinin büyük bir kısmını bize aktaran, bu önemli iki çalışmanın yazarı, Pavlus'un bir arkadaşı olduğunu iddia eder. Elçilerin İşleri'ndeki "biz"de bu iddia kapalıdır – ya da açık olduğunu söyleyebilir miyiz? Diğer bir açıdan birinci kişinin kullanımı, yani yazarın başka birisinin günlüğünden kullandığı terimler ya da edebi sanatlar olarak izah edilebilir olurdu. Fakat, yaygın görüşün makullüğüne sahip olmadığı ve onların çok az ilgi gördüğü gibi yorumlar bazı bilim adamlarının yazarın bir göz şahitliğine sahip olduğuna inanmayı zor bulmalarından değildir.

Temel problem, geleneksel görüşe sahip olan araştırmacıların, Elçilerin İşleri'nde buldukları Pavlus portresiyle bizim Pavlus'un kendi mektuplarında bulduğumuz Pavlus portresinin bambaşka olmasıdır. İki portre arasında kronolojik, tarihsel ve teolojik farklılıklar olduğu öne sürülmektedir.² Buna iki örnekle bakmaya çalışacağız.

1. Elçilerin İşleri 15. bölümde anlatılan *Kudüs Konsili*, Galatyalılar 2:1-10'da anlatılan Pavlus ve Barnabas'ın Kudüs Kilisesinin "direkleriyle" (önemli kişileriyle, yaşlılarıyla) karşılaşmalarıyla yaygın olarak bir tutulmaktadır. Bu iki olayın aynı hadise olduklarını varsayma, Elçilerin İşleri'nin tarihsel gerçekliği açısından birçok problem doğurur. Örneğin Elçilerin İşleri'ne göre 15. bölümde anlatılan konsil, Pavlus'un ihtidasından sonra Kudüs'e yaptığı üçüncü seyahati esnasında gerçekleşir. (Elç. İş. 11:29-30; 12:25'deki ikinci

2 Barrett, *Acts of the Apostles*, 2 vols. (ICC; Edinburg: T & T Clark, 1994, 1998), ss.xxviii-xxix.

seyahat kılık – yardım konusuyla ilgili olarak yapılır.) Oysa, Galatyalılarda çok açık olarak Kudüs'de kilisenin direkleriyle/yaşlılarla yaptığı toplantı ihtidasından sonraki ikinci seyahati esnasında gerçekleşmiş olarak ifade edilir. Bundan başka, Galatyalılarda ziyaret özel bir ziyaret olarak görünür. Oysa Kudüs'deki Konsil, genel bir ittifakla sona eren ve kiliselere gönderilmesi için bazı kararların ilan edildiği resmi bir konsildi. Birçok araştırmacının bulgusu, Elçilerin İşleri'nin farklı ziyaretler ve zihin karıştırıcı toplantılarla çok karışık bir öykü sunduğu yönündedir.

2. Elçilerin İşleri 17. bölümdeki Pavlus'un Atina'da *Ares (Areopagus) Konsilinde* yaptığı konuşma, geniş olarak onun vazettiği çarmıhın hakikatinden farklı felsefi yaklaşımlar ve yaratılış teolojisi vaze diyor olarak görünür (krş. 1 Kor. 2:1). Araştırmacıların çoğu, antik tarihçiler arasında yaygın olan ortak bir pratiği takip eden Elçilerin İşleri'nin yazarının kendi tasarladığı bir konuşmayı, Pavlus'un dudaklarına yerleştirdiğini düşünürler: Konuşma, Pavlus'un kendi radikal incilinden daha çok yazarın kendi kahramanı olan akıllı ve belagatli bir adam olan Pavlus'u resmetmek yönündeki eğilimini yansıtır. İfadelerin çoğunun temelinde ve daha ötesinde,³ Elçilerin İşleri'nin Pavlus'unun, onu iyi tanıyan bir arkadaş tarafından anlatılan tarihsel Pavlus değil, bu bölümün yazarı tarafından yaratılan romantik bir figür olması bulunmaktadır.

Ben burada Elçilerin İşleri'nin bu görüşünü ayrıntılarıyla tartışmayacağım. Fakat, aktarılan iki örneğe ve aynı zamanda Elçilerin İşleri'ndeki Pavlus'la ilgili bütün sorunlara bakmanın başka bir yolu olduğunu düşünüyorum:

1. *Kudüs Konsil*'ne bakıldığında, şayet Elçilerin İşleri 15, Galatyalılar 2 ile bir tutulursa, Elçilerin İşleri'nin tarihsel gerçekliği için problemler olduğu görülür. Fakat, Elçilerin İşleri 11:27-30'daki kılık – yardım ziyareti Galatyalılar 2'deki ziyaretle bir tutulursa, resim bütün olarak değişir ve Elçilerin İşleri'nin, tarihsel olarak iyi düşünceler oluşturduğu anlaşılır.

3 Elçilerin İşleri, Pavlus'u onun realitede olduğundan daha çok Yahudi yasalarına itibar eden, uyan birisi olarak tasavvur etmektedir. Bu konudaki daha ileriki tartışmalar ve bibliyografya için bkz. benim "Acts and the Pauline Corpus" adlı çalışmam.

Ayrıca, Elçilerin İşleri 11. bölüm, Pavlus ve Barnabas'ın Kudüs'te 'yaşlılar'a yardım malzemelerini teslim ediyor olarak anlatır. Gentile misyonu ve Pavlus'un havariliğiyle ilgili olan sorunlar hakkında Yakup, Yuhanna ve Petrus'la tartışırken değil. Bununla birlikte Elçilerin İşleri'ni bütünüyle kılık - yardım öyküsü olarak okumak ve Galatyalılar 2'de işaret edilen müstakil tartışmayı içermediğini tahayyül etmek imkânsızdır.

Elçilerin İşleri Pavlus ve Barnabas'ı (1) Antakya'daki Gentile Kilisesi'nin müthiş derece büyüdüğü (2) Kilisenin sabık zulmedicisi olan Pavlus'un, Antakya'daki Kilise'nin geliştirici bir lideri olarak bulunduğu (3) Kudüs'teki Hristiyanların baskı altında olduğu bir zamanda Antakya'dan Kudüs'e kılık yardımı getiriyor olarak ifade eder.⁴ Bu üç hususun her biri diğeriyle ilişkili olabilir: Kudüs'teki Hristiyanlar, özellikle Antakya'da mukim olan ve sayıları artan Hristiyanlardan dolayı (kendisini Yahudilere sevdirmek isteyen Herod yüzünden) Yahudilerin baskısı altında olabilirler. Zira, tam da Kudüs'den gelen ana yol üzerinde olan Antakya geniş Yahudi toplumuyla çok önemli bir yerdir ve (1) Yeni Hristiyan hareketinin Antakya'daki Yahudi toplumu arasında bölünmeler oluşturduğu; (2) (Barnabas gibi) Hristiyan Yahudilerin, Hristiyan Gentilelerle bir tutmak suretiyle kendilerini kirlettikleri; (3) Pavlus gibi, Ferisilik ve Yahudilikten dönenlerin hareket içerisindeki etkilerinin arttığı şeklindeki haberlerle Kudüs Yahudilerinin keyiflerinin kaçacak olması muhtemeldir. Kudüs'ün fanatik Yahudileri için bu olaylar, çıldırtıcı şeyler olacaktı; ve Yahudi şiddetinin sonuncusuna maruz kalan Kudüs'teki Yahudi Hristiyanlar için durum, en azından zihin karıştırıcı ve rahatsız edici olacaktır.⁵

Antakya ve Kudüs'de ortaya konulan bu rahatsız edici durum nedeniyle -ki Elçilerin İşleri'nin bize takdim ettiği şey budur- Pavlus ve Barnabas'ın Kudüs'teki kilisenin liderleriyle Gentile misyonu ve özellikle Pavlus'un pozisyonu konularında tartışmaları kaçınılmaz-

4 Elç. İş. 12'deki Herod'un kiliseye saldırısıyla ilgili açıklama, Elç. İş. 11:27-30; 12:25'deki kılık - yardım ziyareti anlatımının ortasında yer alır.

5 Barnabas, onların atadığı delegeydi; fakat onlar Antakya kilisesinde izlenilmekte olan politikalar hakkında olduğu gibi daha çok grup dışında olan Pavlus hakkında da sorular sormuş olabilirler.

dı. Diğer bir ifadeyle onların, Kudüs'teki 'yaşlıların', Pavlus'u tanımları için ikna edildiği ve hakiki arkadaşlık elinin Gentile misyonlarında Pavlus ve Barnabas'a uzatıldığı Galatyalılar 2'de ifade edilen tarzda tartışmaları yapacak olmaları kaçınılmazdı. Gerçekte kıtlık-yardım ziyaretinin, -Kudüs Hristiyanları, kıtlık zamanında bile azalmayan bir tarzda tecrübe ettikleri gerilimler ve baskılar nedeniyle- sorunları tartışmak ve Kudüs'le Antakya arasında bir köprü inşa etmek arzusuyla Pavlus ve Barnabas'ın yanında motive edici bir role sahip olduğu görülür.⁶

Galatyalılar 2 ile kıtlık - yardım ziyaretini bir tutmak, Elçilerin İşleri 15 ve Galatyalılar 2'yi bir kabul etmekten doğan problemlerin bir çoğunu ortadan kaldırır: buna göre (1) Elçilerin İşleri'ndeki ihtida sonrası (post-conversion) ikinci ziyaret, Galatyalılardaki ihtida sonrası ikinci ziyarettir; (2) Galatyalılar 2'de kıtlık- yardım ziyareti esnasında vuku bulduğu ifade edilen tartışmalar, Kudüs'te apostolik liderlerle yapılan özel tartışmalardır ve bu tartışmalar herhangi bir genel karara önderlik etmemiştir; (3) Elçilerin İşleri'nin içerdiği, birbirini ardı sıra gelen olayların takip edilmesi iyi anlamlar oluşturur.

Gentile misyonunun Kudüs elçilerince kabul edildiği Galatyalılar 2'deki tartışmaları izleyen şey, öncelikle Barnabas ve Pavlus'un, Barnabas'ın memleketi olan (geldiği yer olan) Kıbrıs'taki kendi evinden ve Pavlus'un memleketi olan Türkiye olarak adlandırdığımız yerden başlayarak Gentile misyonlarını Antakya'dan Gentile dünyasının diğer bölümlerine yaymalarıdır (Elç. İş. 13:1-3). Bu Gentile misyonu Galatya gibi yerlerde oldukça başarılıydı fakat Yahudi muhitlerinde ve Kudüs'te memnuniyetsizliklerin canlanmasına neden oldu. Çünkü Yeni Hristiyan hareket tarafından Akdeniz bölgesindeki Yahudi toplumlarının düzenleri bozuluyor ve bölünmeler meydana geliyordu. Gentilelerin sünnet olması talep edilmiyordu ve Yahudiler onlarla bir tutuluyorlardı. Bu huzursuzlukların sonucu olarak, Kudüs'ten, Hristiyan olan Gentilenin sünneti kabul etmeye zorlanması ve Antakya gibi yerlerde yaşayan Yahudi-Hristiyanların temiz olmayan yiyecekleri yememeye zorlanılmaları şeklinde daha ileri düzeydeki müdahaleler geldi. Pavlus'un endişesinden dolayı, (El-

6 Rom. 15:23-32'de anlatılan sonraki ziyaretle karşılaştırm.

çilerin İşleri'ne göre ilahi emirle temiz olmayan Cornelius'un evine gönderilen) Petrus ve Barnabas bile, önceden olduğu gibi Gentilelerle birlikte yeme siyasetlerini bıraktılar: açıkça iddialar, önemli bir güce sahip olarak kullanıldı ve (iki soru, anlatılar arasında tartışılır olsa da⁷) sorun, Gentilelerin Yahudi olmaya gerek duyup duymamalarından daha çok Yahudi-Hıristiyanlarla birlikte kendi kendilerine temiz olmayan şeyi yapmaları gibi görünmektedir. Yahudi Hıristiyanların Yahudiliği terk etmesi, Kudüslü Yahudiler arasında özel bir saldırıya neden oluyor olmaktadır.⁸ Muhtemelen Barnabas'la birlikte, bir süre baskı altında olan Kudüs Hıristiyanları nezdinde hakiki bir ilgiden uzak olan Petrus, Pavlus'la birlikte Galatyalılar 2'deki "Antakya olayı"na öncülük eden bu mesele üzerinde tartıştı. Üçü, Yakup'la birlikte ıstırap veren konuların konuşulduğu ve Yahudi Hıristiyanların hem Yahudi geleneklerini sürdürmeleri hem de Gentilele kız ve erkek kardeşleriyle dost olabilmelerini mümkün kılmak için Gentilelere özellikle yiyecek konularında bazı tavizler göstermeleri beklenilmekle birlikte, Gentilelerin yasa ve sünnetten muaf tutulmaları hakkındaki bir bildiriyle sona eren Elçilerin İşleri 15. bölümdeki Kudüs Konsili'ne katıldılar.

Bu tarihsel olayların yeniden inşası Kitabı Mukaddes metinlerinin saf bir şekilde uyumlu hale getirilmesi değil fakat daha çok birbirinden ayrılan, farklı olan öykülerin, tarihsel akla uygun öyküye dönüştürülmesidir. Sadece Elçilerin İşleri, tarihsel olarak bozulmamış olarak kalmış değildir fakat Luka, Pavlus'un hayatının ilk dönemleri hakkında çok iyi bilgiye sahip olduğundan düzensizlikten uzak görünmektedir.

2. Elçilerin İşleri 17'de Pavlus'un *Ares (Areopagus) tepesi* kurultundaki konuşmasına gelince; Pavlus'un Mesih ve onun çarmıhından başka hiçbir şey vaaz etmediğini söylediği 1 Korintliler 1-2'yi, onun asla çarmıhtan başka bir şey vaaz etmediğini deruhte ediyor olarak okumak tecrübesizliktir. Pavlus'un 1 Korintiler 1-2'deki retoriksel amacı, Hıristiyan teolojisinde çarmıhın merkeziliğini beyan etmektir. Yoksa vaazlarının konusunun yalnızca tek bir husus olduğunu iddia etmek değildir.

7 Krş. Elç. İş. 21:21, 24.

8 Hem Pavlus hem de Yahudileştiriciler (Judaizers) aynı fikirdedir.

Aynı şekilde Pavlus, dünyevi retorik ve felsefeyi terk ettiğini ifade ederken onu inandırıcı bir şekilde vaaz etmiyor olarak almak ya da din, felsefe ve şiirlerine atıflar yaparak Ares gibi bir topluluğa hitap edemediği sonucuna varmak basit şekilde safıktır. Pavlus, Hristiyanlara hitaben yazdığı Romalılara mektubunun 1. bölümünde putperestlik hakkında çok net şeyler söyler fakat bu söyleminin ardından Gentilelere dönük evanjelik öğretisine onların şeytani ve cehennemî batıl dinlerini açık bir şekilde lanetleyerek başlama zorunluluğu hissetmez. Luka, Pavlus'un Yahudilere Eski Ahit vasıtasıyla ve Gentilelere de yaratılışa göndermeler yapmak suretiyle evangelistik olarak yaklaştığını öne sürer. Bunda da akli ya da makul olmayan hiçbir şey yoktur.

Fakat Elçilerin İşleri bu hususta yeterince makul değildir; bütün bunlardan sonra da hiçbir yazardan makul bir portre çizmesi beklenemez. Gerçekte burada Pavlus'un Atina gibi bir yerde, Elçilerin İşleri'nde anlatıldığı şekilde vaaz ettiğini gösteren önemli bir ifade vardır. En çarpıcı ifade, Pavlus'un Selaniklilerin "putlardan Tanrı'ya, yaşayan ve gerçek Tanrıya hizmete ve gelecek azaptan bizi kurtaran, ölümden dirilen İsa'nın yani O'nun Oğlunun gökten inişini beklemeye" nasıl döndüklerini anlattığı, 1 Selanikliler 1:9-10'dadır. Pavlus'un burada Selaniklilerin ihtidasını anlattığı kısa metin, putlar sorusuyla başlayan, yaşayan yaratıcı bir Tanrıya işaretlerle devam eden, yargılamasının gelişi ve İsa'nın dirilişine bir referansı içeren Ares konuşmasının içeriği gibi çarpıcıdır. Benzerlikleri açığa çıkarmak ve bunun Gentilelere dönük tipik bir Yahudi - Hristiyan öğretisi olduğunu söylemek mümkündür (her ne kadar Pavlus'un kullandığı birçok tipik yaklaşımın sonucuyla bizi karşı karşıya bıraktığı ve bu yüzden Elçilerin İşleri 17'nin tarihsel olarak iyi anlamlar oluşturduğu söylene bile). Bununla birlikte benzerliği daha güçlü şekilde gösteren şey, 1 Selaniklilerin, Elçilerin İşleri ile karşı karşıya (vis-à-vis) olan tarihsel bağlamıdır. Elçilerin İşleri, ikinci misyonerlik seyahati çerçevesinde Pavlus'u Filipi'den alıp Selanik'e, sonra Berea yoluyla Atina'ya (Ares konuşmasının yapıldığı yere) getirir. Öyle ki Elçiler İşlerinde, 1 Selanikliler 1:9-10'da yer alan Selaniklilerin ihtidası çok kısa olarak anlatılır ve 1 Selaniklilerdeki ayetlerin bir çoğunu yazılmadan doğrudan Pavlus'un bu şekilde vazettiği ifa-

de edilir. Sonuç olarak, Elçilerin İşleri'nin yazarı için Pavlus'a atfettiği, Ares konuşmasını vermek şayet yetersiz değilse, gereksiz değildir.⁹ Meseleyi halletmek için Elçilerin İşleri'nin yazarının iyi bir bilgi kaynağının olduğu varsayılır.

Elçilerin İşleri'nin topografik ve tarihsel doğruluğunun, iyi bilinen başka deliller tarafından desteklenildiği sonucu William Ramsay ve araştırmacılar tarafından açıklanmıştır: yazar, Roma yollarının rotasını doğru olarak bağlamakta ve yerel resmi memurların isimlerini doğru olarak vermektedir.¹⁰ Bu delillerin hepsi iyi bilgilendirilmiş bir yazarı akla getirir ki o, bizim pasajlarımızın ima ettiği şeydir: yani yazarın Pavlus'un bir arkadaşı, yoldaşı olması ve bu yüzden Pavlus'un hayatı ve görevi hakkında çok iyi bilgi kaynaklarına sahip olmasıdır. O, Pavlus hakkında kendine has bir perspektife sahiptir ve Pavlus'un bir hayranıdır. Fakat onun konusuna olan hayranlığını ifade etmesi, onun tarihin aydınlığının üzerine oturduğu anlamına gelmez. Gerçekten de tarihsel hikayeyi karartmak için değil anlatmak için ona öncülük yapar.

Luka Pavlus'un Öğretisini -İsa'nın Devamı Olarak- Nasıl Tanımlıyor?

Luka'nın resmettiği Pavlus'u kabul etmek için iyi bir gerekçe olduğunu gösterdikten sonra, şimdi Pavlus'un incili ve İsa sorununa geri dönelim ve Luka'yı bu makalede ileri sürülen görüşe tanıklığa çağıralım: yani, Pavlus'un incil/müjde öğretisi İncillerde bulunduğu gibi¹¹ İsa'nın yaşamı ve misyonu hakkındaki geleneğe dayanır. Elçilerin İşleri, havariyel öğretinin İsa hakkında olduğunu açıkça ifade eder. İlk bakışta, sanki İsa'nın öğretisinin çok sınırlı olarak kendi ölümü ve özellikle yeniden dirilişi üzerinde odaklanıyor gibi görülebilir. Bununla birlikte Elçilerin İşleri'ndeki seremonide bizim

9 Burada genel bir mutabakat yoktur. Antik tarihçiler, kendi anlatılarında kullandıkları için konuşmaları bulmaları gerekmedeydi. Luka ve Elçilerin İşleri'nin yazarı ise bunu açık olarak ilk bölümde yapmaz. Çünkü o, burada düzenli olarak kaynaklarda olanı resmediyor (en azından Markos'dakini).

10 Bu tür görüşün klasik modern bir ifadesi Colin Hemer tarafından *Book of Acts* (Elçilerin İşleri) kitabında yapılmıştır. Aynı zamanda Brian Rapske'nin yazılarına bakınız, *Roman Custody*'i dahil.

11 Şimdi Elçilerin İşleri'nin yazarı Luka'yı çağırma cüret etmeliyiz.

sahip olduğumuz şeyin, Pavlus'un Mektuplarındaki "İncil"iyle ilgisinde olduğu şekilde yalnızca özet ve de genellikle özetlerin bir parçası anlatılar olduğunu kabul etmek önemlidir. Dolayısıyla burada İncillerde bulduğumuz İsa'nın çeşitli adetlerini ihtiva eden, İsa'nın öğretisinin ilk ortaya çıktığından daha geniş bir alana yayıldığıнын işaretleri vardır.

Bununla ilgili dört delil sıralanabilir. İlki, Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un "Tanrı'nın Krallığı" öğretisine birçok atıf vardır. Hemen akla geleni Pavlus'un, "Tanrı'nın Krallığını vaaz ediyor ve Rab İsa Mesih'le ilgili gerçekleri öğretiyor" (28:31) olarak tarif edildiği Elçilerin İşleri'nin son ayetidir. Yine Elçilerin İşleri 20:25'de Pavlus, Efesli yaşlılara nasıl onların arasında dolaşarak "Tanrı'nın Krallığını" anlattığını hatırlatması oldukça anlamlıdır (20:25'i 19:8, 28:23'le krş.).¹² Luka için İsa'nın mesajı ve Pavlus'un öğretisi arasında süreklilik olduğu açıktır: "İsa, krallığı ilan etti; havarisini de aynı şeyi yapması için gönderdi; dirilişinden sonrada aynı şekilde krallık hakkında konuştu" (1:3) ve "yükselişinden sonra da krallık öğretisi kilise tarafından sürdürüldü" (8:12).¹³ Luka, Elçilerin İşleri'nde krallık düşüncesini açıklamaz hatta açıklama yapma ihtiyacı da hissetmez. Çünkü onun okuyucuları krallık mesajının dördüncü olarak yerleştirildiği yer olan İsa'nın İncil öykülerini bilirler. Pavlus, Paskalya sonrası (post-Easter) perspektifinden bakarak krallıkla ilgili öğretilerin yanı sıra, çarmıha gerilen ve dirilen İsa'yla ilgili diğer şeyleri anlatsa bile burada asıl ima edilen şey, İsa'nın krallık mesajını insanlar için alan ve onlara duyuran (Luk. 9-10) Pavlus'un onikilerden ya da yedilerden birisi gibi olduğudur.¹⁴

12 Pavlus'un Mektupları varlıkları önemli olsa bile Tanrı'nın Krallığı konusunda çok az referansa sahiptir.

13 Elç. İş. 1:1, İsa'nın görevi süresince "yapmaya başladığı" şey dolayısıyla önemlidir.

14 Elçilerin İşleri'ndeki Pavlus'un öğretisi ve Luka'daki İsa'nın öğretisi arasındaki devamlılık konusunda Walton'un son tezine "Elçilerin İşleri'ndeki Pavlus" (Paul in Acts) bakınız. Ki o, Elçilerin İşleri 20'deki Milet konuşmasını Selanıklilere birinci Mektupla karşılaştırılmasının konuşmanın otantik olarak Pavlusa ait olduğunu gösterdiğini ve konuşmanın Luka'nın İncilinde bulunan İsa'nın öğretilerinden bir çok yansımalar içerdiğini iddia eder. Şaşırtıcı olarak Milet konuşması, Rab İsa'nın söylediği bir söze, "vermek almaktan daha büyük mutluluktur" (20:35) sözüne referansla sona erer. Bu özel söylemin Luka'nın İncilinde yer almıyor olması gerçeği, Pavlus'un konuşmasının İsa'nın öğretilerini hatırlatan bir notla sona erdirmesi gerçeğini değiştirmez.

Delillerin ikincisi, hem Pavlus'un hem de diğer ilk dönem Hıristiyanlarının öğretisinin İsa'nın hayatı, ölümü ve dirilişine atıfları içeren Elçilerin İşleri'ndeki seremonilerden bazılarında bulunan İsa'nın öyküleri ve söylemlerinde geçenleri içeriyor olmasıdır. En şaşırtıcı ifade, Petrus'un İsa Mesih aracılığıyla barışın iyi haberleri hakkında Kornelyus ve ailesiyle yaptığı konuşmasıdır: "Tanrı'nın, herkesin Rabbi olan İsa Mesih aracılığıyla esenliği müjdeleyerek İsrail oğullarına ilettiği bildiriden haberiniz vardır. Yahya'nın vaftiz çağrısından sonra Celile'den başlayarak tüm Yahudiye'de meydana gelen olayları, Tanrı'nın, Nasıralı İsa'yı nasıl Kutsal Ruh'la ve kudretle meshettiğini biliyorsunuz. İsa her yanı dolaşarak iyilik yapıyor, İblis'in baskısı altında olanların hepsini iyileştiriyordu. Çünkü Tanrı O'nunla beraberdi." (10:36-38). Petrus, İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişi hakkında tartışmaya girer. Elbette Petrus, Pavlus değildir ve cidden İsa'nın misyonunun bilgisine ulaştığında büyük avantajlara sahipti. Fakat yine de Elçilerin İşleri,-Yahya'nın vaftizinden sonra- Pavlus'u İsa'nın öyküsünü anlatıyorken benzer bir tarzda resmeder (13:23-31).¹⁵

Üçüncü olarak İsa'nın, müjde öğretisinin ayrılmaz bir parçası olduğu hakkındaki yaygın kanaati ifade etmeliyiz. Bu, Matthias (Matıya)'ın Judas'ta başarılı olmak için seçildiği ve yeni elçinin vasfı olarak Yahya'nın İsa'yı vaftizinden göğe yükseldiği zamana kadar "bizimle" birlikte geçirdiği süre boyunca "yanımızda" bulunmuş olduğunun (1:21,22) anlatıldığı Elçilerin İşleri kitabının başlangıcındaki yerdir. Yeni atanan kişi, tıpkı diğer havariler gibi dirilişin bir tanığı olmalıydı. Fakat açıkçası tek başına dirilişe şahit olması yeterli değildi. Bu atama aslında öncelikle İsa'nın göğe yükselişine bir tanıklık olmakla birlikte, atanan kişi Yahya'nın vaftizinden itibaren İsa'nın hayatına tanıklık etmiş olmalıdır (krş. 10:36-38).

Elçilerin öğretisinin önemi, izlediği bir tarz olarak, Luka'nın anlatımında oldukça açıktır. İlk dönem kilise başka bir şeyden önce "kendilerini havarilerin öğretilerine adayınlar" (2:42) olarak tanım-

15 W. Barclay, *Comparison*, ss.168-170, Elçilerin İşleri'nin İsa'nın hayatı ve görevi/vazifesi hakkında öğretiyi içeren misyoner vaazlarına işaret ettiğini güçlü şekilde iddia eder.

lamadılar ve bu öğreti daha sonraları da ana önceliğe sahip olarak görüldü. Hatta önemli bir faaliyet olan yiyecek dağıtım faaliyetinin (6:2) üstünde bir değere sahip olarak görüldü. İfadenin, "Tanrının sözü" olan "sözün hizmeti" konteksti içerisinde kullanılması Luka'nın İsa'nın görevi ve kilisenin görevi bağlamında kullandığı bir anahtar kavramdır. Söz hakkında havarilerin görevinin merkezinde açık bir şekilde İsa'nın hikâyesini anlatmak vardır.¹⁶

Dördüncü olarak, ilk bölümünden itibaren Luka'nın farkında olduğu üzere, incilin/müjdenin vaazında İsa'nın öyküsünden söz etmenin önemini ifade etmeliyiz. Luka'nın kendisi bir havari olmamasına ve bu iddiada bulunmamasına rağmen o, gözlerinin şahitliğine ve "sözün elçileri"ne (Elç. İş. 6'da kullanılan Grekçe kelime farklıdır fakat semantik olarak benzerdir.)¹⁷ müracaat etmekte dikkatli olduğu ve onun İncili, bize birçok insanın tanıklığı olarak sunduğu İncilin girişinden açık olarak anlaşılır.

Luka'nın, havariler, Pavlus ve Pavlus'un arkadaşları tarafından vazedilen İsa'nın bazı portrelerini sunan İncilini bize göstermek niyetinde olduğu sonucunu çıkarabiliriz.¹⁸ Pavlus da teolojik soyutlamalar ya da inançsal formülleri değil İsa'nın öyküsünü vazetmiştir.¹⁹

Bu, Pavlus'unkinden Ziyade Luka'nın Kendi Perspektifi mi?

Bizim ortaya koyduğumuz delil, bize, Luka'nın Pavlus'un misyoner öğretisini, İsa tarihinde odaklanmış olarak düşünmekte olduğunu gösterir. Elbette ki, Luka'ya Pavlus'u bu şekilde tasvir etmesi için öncülük eden şey onun kendi ilgisi olmak durumundadır ve onun tanımlaması, yanlış fikir vermektedir. Bununla birlikte, çeşitli noktalara karşı, uygundur.

16 Bkz. Squires, 'Plan' s.21.

17 Nolland'ın söyledikleriyle Luk. 1- 9:20, karşılaştırınız. ss.7-8

18 Tabii ki, Luka'nın İncil Luka'nın kendi perspektifini sunar ve zihindeki özel kilise kontekstle birlikte yazılmış olmalıdır. Bununla birlikte, ilkin, özel rahipsel yayınlara/sözlere bir cevap olmasından ziyade İsa'nın iyi haberlerini söylemektedir. Bauckham'ın yorumları için "For Whom" adlı makalesine bakınız.

19 Elçilerin İşleri 28:31'deki 'Tanrı'nın Krallığını ilan eden, yayan ve Rab İsa'yla ilgili şeyleri öğreten' Pavlus tanımlaması, İncilindeki yazıda yaklaşık olarak Luka'nın kendi maksadını resmediyor olarak görülmelidir.

Birincisi, Kudüs ziyareti ve Pavlus'un Atina konuşmaları konusunda Luka'nın çok iyi derecede bilgi sahibi olduğunu ve onun bazı zamanlar araştırmacıların düşündükleri kadar tarih 'yaratıcısı' olmadığını görmekteyiz. Bu yüzden, Pavlus'un vazettiği şeyin, yanlış bir intibayı verdiğini kolayca kabul etmemeliyiz.

İkinci olarak, şayet Luka, Pavlus'un bir arkadaşıysa, ayrıca da kendisinde Pavlus'un görev grubundakilerden tarihsel İsa'yla çok yakından ilgili olan birisinin tanıklığı varsa teorik olarak Luka'nın Pavlus'a değil bu ilgiye sahip olması mümkündür. Fakat diğer bir yol olarak bunda Luka'nın kahramanı tarafından fazlasıyla etkiye bırakılması da daha muhtemeldir.²⁰ Teorik olarak Luka'nın İsa tarihine olan bu ilgisi, Pavlus'la arkadaş olduğu zamandan sonra geliştirmiş olması ve Pavlus'un kendi görevinin bir özelliği olmaması teorik olarak mümkündür. Fakat bunu iddia etmek, Luka'nın kendisinin bize sunduğu delillere karşı duran asılsız bir spekülasyondur.²¹ Luka'nın İncilinin, Pavlus'un misyoner öğretisinin önemli bir bölümü olan ve onun bir parçası olan İsa hakkındaki öğretisinin türüne kesin bir ipucu olması daha muhtemel görünmektedir.

Üçüncü olarak, bu, Pavlus'un kendi tanıklığıyla güçlendirilmiştir. Onun "İncil" öğretisinin kapsadığı şeyi mektuplarından anlamak kolay olmamakla birlikte onun İncil konularının iki anahtarı 1 Korintliler 15:1-14 ve Romalılar 1:1-4'dür.

1 Korintliler 15:1-14'de Pavlus, açıkça "size vaaz ettiğim müjdeliğim" dediği "müjde"ye (incile) işaret etmektedir. Bu "incil"²²

20 Bu, Luka'nın, Pavlus'un grubunda bu konuda özel bir ilgiye sahip olan bir kişiye sahip olmadığını söylemek değildir. Bir gelenek, ilk dönem kilise içerisinde Luka'yı "İncilde övülen" "kardeş"le (2 Kor. 8:18) bir tutularak güçlü şekilde desteklendi. Bu imkansız değildir; bkz. Babamın *Reading*, ss. 230-237. Krş. Barclay'ın "Comparison" ss.169-170'deki Markos hakkındaki yorumlarıyla.

21 Luka'nın Pavlus'un Sezariye'deki hapsedilme sürecinde ilginç "araştırma"nın-bütün türlerine sahip olduğu tam olarak görülecektir (Elç. İş. 27:1). Fakat İsa tarihinde ilginç bir gelişmeye ilk olarak Luka'nın eğilmesinin sıkıntı olduğunu düşünmek için iyi bir neden yok.

22 Umarın, Eski İngilizce şimdi yaygın olarak dinsel yan anlamlara sahip olan "gospel"la *eungelion* çevirisini bitiririz/durdururuz. "good news" / "iyi haberler" kelimesi, kelimenin Grekçesinden ve Eski Ahit dili İbranca benzerinden daha fazla semantik bir tat verir.

"Kutsal Metinlere göre Mesih'in bizim günahlarımız için ölmesi ve gömülmesi ve yine Kutsal Metinlere göre üçüncü gün dirilmesi..."dir. Bu açıklamaya göre önemli olan şey: (1) İncilin bütünüyle İsa'nın öyküsüyle birlikte oluşturulmuş olması ve (2) Bu metinde Pavlus'un incilinin çok az bir kısmına/özetine sahip olmamızdır. Bazen, araştırmacılar tarafından verilen izlenim, Pavlus'un vazettiği incilin bütünüyle bu olduğu şeklindedir –ki bu durumda onun seremonileri harika bir parçaya sahip olmalıdır (ya da şayet onun söylediği tam olarak tekrar tekrar aynı şeyse büyük oranda tekrarlama-lı demektir). Fakat gerçekte o açık olarak bir özetdir ve daha da ötesi 1 Korintliler 15'de yer alan konu üzerine yani ölümden diriliş problemi üzerine odaklanan seçkin bir özetdir. 1 Korintliler 1'deki ifadeleri literal olarak sanki asla yeniden dirilişi vazetmemiş gibi sadece onun çarmıh hakkındaki öğretisini içeren sözler olarak almalıyız. Bu yüzden 1 Korintliler 15'le birlikte Pavlus'un incil öğretisini yalnızca İsa'nın ölümü, gömülmesi ve yeniden dirilmesini içeren bir öğreti olarak ifade etmeyi düşünmemeliyiz.²³

Bu nokta, Pavlus'un "Tanrının müjde"sine işaret ettiği Romalılar 1:1-4'le teyit edilir ve daha sonra da bizim incil hakkında söylediğimiz şeye gider, yani:

Tanrı, öz Oğlu Rabbimiz İsa Mesih'le ilgili olan bu müjdeyi/incili peygamberleri aracılığıyla Kutsal Yazılarda önceden vaat etti. Bedence Davud'un soyundan doğan Rabbimiz İsa Mesih'in, kendi kutsal ruhu sayesinde ölümden dirilişle Tanrının Oğlu olduğu kudretle ilan edildi.

İyi haberlerin bu farklı özlü ifadelerinde Tanrının Oğlunun doğumuyla (literal olarak olmak) başlıyoruz ve sonra dirilişe geçiyoruz. Rabbin ölümü, bu esnada söylenilmemiş, ima edilmemiştir. Romalılar 1:1-4'ün Pavlus'a ait bir kökenden gelmediği ispatlanamaz (bazı araştırmacılar bu görüşü savunsalar bile). Fakat, basitçe, yine özetlerin bir parçasına sahip olduğumuz için ve Romalılar 1:1-4'de Pavlus, ölümden diriliş sorunuyla ilgili olmayan fakat, başlangıçtan (doğumundan) sonuna (dirilişine) kadar İsa'nın hayatını anlatan te-

²³ Benzer nokta 15:5-9'daki onun dirilişe tanıklık listesiyle de ilgilidir. Bu liste komple bir liste değildir fakat arkalarındaki itidalli 500 üyenin (erkek kardeşin) desteğiyle birlikte kilisenin liderleri ve havarilerin merkezinde olduğu yüksek seçilmiş bir listeydi.

rimlerle müjdeyi özetler. Romalılar 1:1-4 ve 1 Korintliler 15'de ortak olan şey, "İncil/müjde"nin İsa'nın öyküsünü merkeze almasıdır.²⁴

Kuşkusuz, bu iki pasaj bize Pavlus'un İsa'nın öyküsünü nasıl vazettiği hakkında çok az bilgi (görüntü) verir. Fakat bu küçük bilgi, Luka'nın önerdiği şeye güven duymak için yeterlidir. Yani Pavlus'un "evanjelizm"inin bazen bir anlatım/öyküleme tarzı gibi İsa'nın öyküsünü anlatmayı içermesi, Luka'nın İncilinde ve hatta diğer İncillerde de anlatılmaktadır.

Araştırmacılar Pavlus gibi insanların vaazlarının içeriğini ifade etmek için kullanılan "İncil" sözüyle Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'nın metinsel ürünlerini ifade etmek için kullanılan "İncil" sözü arasında keskin bir ayrılık oluşturma eğilimindedirler. Fakat, bu iki ifade arasında keskin bir farklılık oluşturmak yanlış olabilir: Markos ve diğerlerinde sahip olduğumuz şey, genellikle anlaşılandan daha çok Pavlus'un vazettiği "İncil" gibi olmasıdır. Tanrının incili temasını ortaya çıkaran Romalılar 1:1-4'ün gittiği noktalar ilgi çekicidir: (1) "Kutsal metinlerdeki peygamberler vasıtasıyla önceden vaat edildiği" gerçeğine, sonra (2) doğumundan dirilişine kadar İsa'nın öyküsüne ve sonra da (3) Pavlus'un Gentilelere dönük olan görevine işaret eder. Bu, hem Matta'nın hem de özellikle ilk bölümlerde İsa'nın öyküsünü bir Eski Ahit peygamberi kontekstinin içerisine yerleştiren sonra da İsa'nın öyküsünü doğumundan dirilişine kadar anlatan ve son olarak da yükselen İsa'nın havarilerine verdiği Gentilelere gitme görevini aktaran Luka'nın İncilinin formuyla şaşırtıcı bir şekilde uyuyor. Pavlus'un "İncil'i ve kanonik İnciller arasındaki bu yapısal benzerlik çok küçük bir kanıt sağlar fakat test ettiğimiz diğer delillerin verilmesiyle, tesadüften daha fazlasının olabileceği ortaya çıkar.

Pavlus'un "İncil"inin iki özetinin delilliliğine ilaveten Pavlus'un İncillerde beyan edilen İsa'nın öyküsünün daha fazlasını bildiğine işaret eden, aşağıda göstereceğimiz dört örnek gibi Luka'nın İncilinde yer alan çok sayıda delil bulunmaktadır.

Birincisi, Galatyalılar 4:4: Pavlus'un Tanrının "bir kadından doğan, yasa altında doğan" Oğlunu göndermesine referansı bize Mer-

yem'den doğan ve yasaya göre Kudüs'e gönderilen ilahi Oğul olarak İsa'ya vurgularıyla Luka'nın bebeklik anlatılarını hatırlatır.

İkinci olarak, 1 Korintliler 7:32-35: burada kullanılan dilin Luka 10:38-42'deki Luka'nın Meryem öyküsünü hatırlatması şaşırtıcıdır. Orada telaşlı ve tedirgin Martha, adanmış Meryem'le mukayese edilir: araştırmacılar, Korintli bazı kadınların bu öyküyü ruhsal bir hayatın onaylanmasının aile hayatlarını ortadan kaldıracağını ispatlamak için alıntıladıkları ve o kadınların sloganının da "bir erkek için iyilik bir kadına dokunmamak değerlidir" olduğu, şeklinde spekülasyon yaptılar. Onlar aynı zamanda İsa'nın Luka 20:27-38'deki diriliş sonrası hayatı hakkındaki söyleminin etkisi altında kalmış olabilirler. Matta ve Markos'unkilerden daha çok Luka'nın sözleri, Korintliler arasındaki gelecekte asla ölmeyecek (krş. 1 Kor. 15) ve kendileri için evlilik durumu olmayacak olan Tanrının çocukları olarak dirilişe ulaşmaları görüşünü ortaya çıkarmış olabilir.

Üçüncüsü Pavlus'un eskatolojik öğretisi ve Son Akşam Yemeği (Last Supper) geleneğidir: Kudüs'e gazabın gelmesi ve Gentileler zamanıyla ilgili referanslarıyla birlikte Luka 21:22-24'ün 1 Selanikliler 2:16 ve Romalılar 11:25 üzerinde ilginç yansımaları vardır. Aynı şekilde 1 Selanikliler 5:4-7 üzerinde Luka 21:34-36'daki İsa'nın hırsız metaforunun bir yansımaları bulmaktayız. Muhtemelen büyük oranda Efendinin geçip gitmesi hakkındaki İncil geleneğinden alınmış olan Rabbin dönüşü (krş. 1 Kor. 16:22 – 1 Sel.'in büyük bir kısmı) konusunda Pavluscu kilisenin sabırsız beklentisi ifade edilirken Luka'da yer alan Krallığın gelişini bekleyenlerin duygularına güçlü bir vurgu yapan, onların hislerini yansıtan "Son Akşam Yemeği" (Last Supper) öyküsünden söz edilmez (Luk. 22:16, 18, 29; 1 Kor. 11:26'daki Pavlus'un "o gelene kadar" ifadesiyle karşılatırınız.). Aynı şekilde kase konusundaki yerleşik geleneğin anlatımında Pavlus'un söylemi, Luka'nın 22:20'deki uzun metnine oldukça benzerdir.

Sonuncu olarak Pavlus'un diriliş söylemine işaret edeceğiz. Pavlus ve Luka dirilmiş İsa'yı ilk ortaya çıktığında onu görenin Petrus olduğu ve akabinde de onikilere görüldüğü konusunda hem fikirdirler (Luk., 24:34-36; 1 Kor. 15:5).²⁵

25 Pavlus'un Emīnaus'a yürüyüş hikayesinin eşdeğeri değildir. Fakat bu, Petrus ve onikilere görünmenin karşılaştırılması, mukayese edilmesi için önemli bir yardımcıdır.

. Pavlus'un incili büyük oranda Luka'nın İnciliyle ortak olması iyi bir şeydir.²⁶ Şayet Pavlus, kendi evanjelizmi (misyonerliği) içerisinde, İsa'nın öyküsünü bilip öğrettiyse onun mektuplarını akıldaki bu sabitelerle okumaya ihtiyaç duymaktayız. Araştırmacılar, hatta muhafazakar araştırmacılar bile, Pavlus'un mektuplarını -dokümanların yaklaşık olarak tarihlendirilmesi konusundaki basitin üzerindeki iddialardan dolayı²⁷ ya da İncillerin doğruluğu üzerine eleştirel saldırılar nedeniyle, ya da paralel bir sapkınlığın (paralelomania'nın) sanığı olması hakkındaki bir çekingenlik nedeniyle- bu şekilde okumadılar. Ben, bu terimler üzerinde daha fazla düşünmek zorunda olduğumuza inanıyorum. Şayet onlar yalnızca bir hipotezden ibaretseler, daha ileri düşünce ve araştırmaları hak ediyor demektir. Fakat aynı zamanda şayet bu hipotezler doğruysa bizim daha sonraki Pavlus okumalarımız için önemli hale gelir.

İsa'nın Işığında Pavlus'u Okumak: Bir Örnek

Bu makaleyi bir örnekle sona erdirelim. Pavlus'un, Luka'nın İncili'nde (ve diğer İncillerde) bulduğumuz İsa'nın eskatolojik öğretilerinin tamamını ya da büyük bir kısmını bildiği ve öğrettiğini farzedelim. Sonrasında bu, 2 Selanikliler 2'deki gibi bir pasajla ilgili yorumumuzu derhal pekiştirecektir (tabi bunun Pavlus'a ait olduğunu varsayarak). Sinoptik eskatolojik konuşmaların ışığında okumaya ve Pavlus'un "yasadışlığın insanı"nın sinoptik "kutsalların harap edilmesi"yle ilgisine (her ikisinin de arkaplanında MÖ 167'deki olaylar ve Antiochus Epiphanes vardır.) geçelim; Luka açık olarak bu haraplık durumunu Gentilelerin eliyle Kudüs'ün yıkılması -Yahudilerin Kudüs'ün üzerine gelen "gazap"- olarak anladığını açık bir şekilde ortaya koyar.

Şayet Pavlus, İsa'nın bu kehanetinden haberdarsa, diğer pasajlarında ışığı arkasına alıyor demektir. Pavlus'un "sonunda Tanrının gazabı onların (Yahudilerin) üzerine geliyor" söylemiyle büyük oranda yorumcuların kafasını karıştırdığı 1 Selanikliler 2:16 bu anlam-

26 Pavlus'un bağlantısı yalnızca Luka'yla değildir. Pavlus Matta ve diğer geleneklerle de ilgili görülür; Pavlus konusunda benim tartışmalarına bakın.

27 Fakat, tabii ki, İncilleri geç olarak tarihlendiren kimseler bile, genellikle kendi kaynaklarını (yani "G") -gelenek çerçevesinde- Pavlus kadar erken tarihlendirirler.

da dikkate değerdir. Bu yüzden araştırmacıların bazıları onun yanlış bir yorum (aldatıcı bir görüntü) olduğu iddialarıyla birlikte Pavlussuz anlaşılmaz bir dil ve düşünceye dayandılar. Bununla birlikte burada şayet dil Pavlussuzsa (un-Pauline) Pavlus'un burada geleneğini tasvir etmesi nedeniyle böyle olduğunu söylemi için iyi bir durum var demektir. Tıpkı kesin olarak Yahudilerin üzerine gelecek olan gazaptan söz eden Luka 21:23 gibi.²⁸ Daha da ötesi, haber/bilgi, Pavlus'un Selaniklilere birinci mektubu yazdığı MS 49 yılının tarihsel durumu hakkında çok iyi bir kanı oluşturur. Çünkü felaket Kudüs'ü ve o zamanki Yahudileri vurdu. Felaket çiftti: Birincisi, Claidus'un, Yahudileri Roma'dan sürmesidir. Tarihçi Suetanius bize olayların nedeninin Yahudilerin "Chrestus'un kışkırtmasıyla ayaklanmaları" (Cl.25.4) olduğunu söyler. Muhtemelen Roma'daki Yahudi toplumu arasında yaşanan en önemli ıstıraptı. Çünkü -kuşkusuz Yahudilerinde gördüğü gibi- Hristiyan heresilerin hızla çoğalmaları nedeniyle geleneksel Yahudiler bu Gentile kuşatmasını ve heresi yayılmasını durdurmayı istemiş ve Hristiyanlara karşı baskı uygulamaya karar vermişlerdi. Pavlus, bunu biliyordu. Çünkü Elçilerin İşleri 18:1-3, Pavlus'un Korintte Aquila ve Priscilla'yla oturmasını, akabindeki kovulmasıyla birlikte anlatır ve bu tam olarak Pavlus'un Selaniklilere yazdığı birinci mektubundaki içeriktir. Bunu Korint'ten MS 49'da yazan Pavlus, 1 Selanikliler 2:16'da Yahudiler üzerine gelecek olan gazaptan söz eder. Çünkü onlar Gentilelerin evanjelizasyonunu durdurmaya çalışmaktadırlar ve onun Roma'da olan şeylerde İsa'nın söz ettiği ilahi gazabın bir parçasını görmesi ise tam olarak iyi duygular oluşturur.

Burada yalnızca Roma'daki olaylar yok. Josephus'un bize anlattığına göre aynı yıllar Filistindeki Yahudiler içinde tam bir felaketti. Bir Roma askeri Kudüs'te mabet bölgesinde, Yahudileri çileden çıkaracak şekilde ayini (en-masse) protesto eden edepsiz (açık-saçık) bir hareket yaptı. Roma valisi Yahudilerin hakarete bulunan askeri protestolarına şiddetle karşılık verdi; Yahudilerin suçları kargaşa çıkarmak, birini sakatlamaktı. Sonuç olarak çıkan olaylarda Josephus yirmi ya da otuz bin insanın öldürüldüğünü anlatır.²⁹ Bazı

28 Aynı şekilde "Q" söylemi/geleneği: Mat. 23:29-36 // Luk., 11:47-51.

29 Josephus, BJ 11.223-231; AJ 20.105-117.

abartmalar olabileceği hesap edilse bile bu olay korkunç bir felakettir. Pavlus'un başlangıcından sonuna kadar Kudüs ve Roma'daki Yahudilerin felaketini gördüğünü ya da İsa'nın önceden bildirdiği şeyin başlangıcı olarak –yani Gentilelerin eliyle Kudüs'ün yıkılması olarak– düşündüğü açık olarak görülmektedir.

Burada Pavlus'un İsa'nın kendisini aydınlatan eskatolojik öğretisi hakkındaki bilgisine bir saygısı/riyeti vardır. Pavlus'un Romalılara yazdıklarında temel amaçlarından birisinin Yahudi ve Gentile Hristiyanları bir araya getirmek ve “biri diğerini hoş kabul etmesi” için çalışmak olduğu çeşitli araştırmacılar tarafından öne sürülmesi makuldür. MS 49'da Yahudilerin sürgünüyle proveke edilen iki grup arasında bazı problemler olabilir. Kilisenin Aquila ve Priscilla gibi Yahudi – Hristiyan liderleri, kilisenin yükünü bir süreliğine Gentilelere bırakarak muhtemelen sürgün edildiler. Fakat MS 54'de Claidus'un ölümü üzerine Aquila, Priscilla ve diğer Yahudi – Hristiyanlar Roma'ya geri döndüler. Bazı Gentile Hristiyanlar Yahudi – Hristiyanlara omuz silkerek bakmakla birlikte eski ve yeni yönetici arasındaki gerilim çok iyi değildi. Bütün bunlardan sonra Yahudiler Tanrının “gazab”ı altında değiller miydi?! Pavlus, bölünmüş toplumlar arasında, birliği sağlamak için yazar. N.T. Wright, bu argümanı aldı ve daha da ileri götürerek Pavlus'un Roma kilisesinin birliğinden sürekli olarak endişe duyduğunu iddia etti. Çünkü, Pavlus İsa'nın öğretilerinden dolayı Kudüs'ün yıkılacağını bilmekte ve Roma'nın Hristiyan kilisesinin merkezi olacağını (hiçbir neden olmaksızın) tasavvur etmektedir. Bu olduğunda Yahudi-Hristiyanların marjinalize olmamaları ya da kilisenin dışına doğru kaymamaları, onun için çok önemliydi. Bu yüzden de Romalılara yazdı.³⁰ Wright'ın teorisinde ilk olarak görülen şey bütünüyle spekülatif gibi görülmektedir. Fakat, şayet bu makalenin iddiası doğruysa ve şayet Pavlus, Yahudiler üzerine gazabın geleceği yönündeki İsa'nın öğretisini iyi bir şekilde biliyorsa, Wright'ın hipotezi hepsinin üstünde olarak tercih edilebilir.

Pavlus'u, İncillerin İsa'sının ışığında okumak, bize burada sadece bazı sorunlar çıkaran diğer olası etkilerin bütün çeşitlerine sahip

olacaktır. Pavlus'un Kristolojisi etkilendi mi ve İsa'nın bakire doğum, vaftiz ve şekil değiştirerek yücelmesi gibi önemli öykülerini büyük oranda kendi bilgisiyle düzenledi mi? Onun arınma, kefarete ve Yahudiler hakkındaki öğretisi (çok uzak olan ve "ölü" olanı geri getiren kişinin resmiyle) mirasyedilerin meselinden ve (arınma ve tevbe diliyle) Ferisilerle mabetteki vergi tahsildarlarından etkilendi mi?³¹ Onun mütevazı hizmetçi olarak İsa hakkındaki öğretisi büyük oranda hizmet eden birisi olarak İsa hakkındaki diyalogla ilgili Luka'nın Son Akşam Yemeği öyküsünün ve İsa'nın sonraki göğe yükselmesi üzerindeki vurgusunun etkisi altında mıydı?³²

Biz burada bu sorulara cevap vermeye ya da diğer örnekleri ortaya koymaya kalkışmıyoruz. Delil daima apaçık değildir: hepsinden öte, Luka Pavlus'un arkadaşıysa, ilişki bazen İsa'dan Pavlus'a olmasından ziyade Pavlus'dan Luka'nın İsa'sına doğru olabilir. Bununla birlikte genellikle yönün çoğunlukla değilse bile sık sık İsa'dan Pavlus'a doğru olduğuna inanmak için iyi bir neden vardır ve İsa ve Pavlus'un daha fazla ortaklığa sahip oldukları, fakat İsa'nın önceliği³³ olduğunu öğrencilerimizin öğrenmeleri için iyi bir neden vardır.

- 31 Luka bazen kefarete doktrinine sahip olmamakla itham edildi. Fakat onun tartışılabilir çarmıh öyküsü (İsa'nın "Baba onları bağışla" sözünü ve tövbe eden haydutla olan diyalogunu içerir; 23:24, 39-43) çok güçlü bir çarmıh teolojisine sahiptir.
- 32 Luka'nın Son Akşam Yemeği bazı noktalarda Yuhanna'ninkine ortaktır. Şayet Pavlus, Yuhanna 13'de yer alan ayak yıkama öyküsünü biliyorsa bu Filippililer 2'nin önemli bir arkaplanı olmalıdır. Pavlus'la ilgili diğer Yuhanna pasajları ilgi çekicidir: bunlar, Yuhanna 15'in asması, Pavlus'un "Mesih'te" olınak kavramı için önemli bir arkaplan olmalıdır; hayat ekmeğini yiyen inananlar hakkındaki Yuhanna 6:51'in öğretisi/vaazı daima bazı ilk dönem Hristiyanlarının asla ölmeyeceklerine olan zahiri umutlarını açıklamaya yardım eder. Daha fazlası için benim "Enigma"ma bakın.
- 33 Peter O'Brien'a özel bir minnettarlık borçluyum. Çünkü benim Hindistan'daki Union Biblical Seminary'de ders vermek için gitmemden o sorumludur. Burada öğrenciler bendeki büyük bir farkı, Peter'in arkasında İncillerin uzmanı olduğum kadar mektupların da uzmanı olduğumu bilmediğimi bana fark ettirdiler.

Hristiyan Kilisesinin

Evrensel Misyonunun Kökeni İsa mı, Pavlus mu?

Charles H. H. Scobie

çev. Süleyman Turan

Evrensel Misyon Problemi

Hristiyanlığın, ilk yüzyıllarda misyonerce yayılışı gerçekten hayret verici bir olgudur.¹ Yeni Ahit, bu yayılışın kökenlerine şahitlik etmektedir. Pliny, Tacitus ve Suetonius gibi Romalı yazarlar tarafından yazılan Hristiyan hareketi hakkındaki en erken hikayelerde, “zararlı batıl inancın” hızla yayılışı üzerindeki vurguya M. Hengel de gereği gibi dikkati çekmiştir.²

Kilisenin sonraki misyonerce yayılışında, Pavlus’un önemi nadir olarak çok fazla abartılmıştır. Olağanüstü misyonerce aktivitesi nispeten birkaç yıl içinde toplanan ve mektuplarında keşfedilen teoloji vasıtasıyla Pavlus, Hristiyanlığın sonraki yayılışı için hem pratik hem de teorik temelleri atmıştır. O, kendisini “Gentilelere elçi” olarak kabul etti (Rom. 11:13) ve Yeremya ile ikinci (Deutero) İshaya’nın kulunun çağrılarının yansımaya göre tanrısal bir şekilde kaderi önceden belirlenmiş olarak kendi rolü hakkında “Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, uluslara müjdelemem için oğlunu bana göstermeye razı olunca” (Gal. 1:15-16)³ şeklinde konuşmakta da tereddüt etmedi.

Pavlus’un vaaz ettiği ve uyguladığı şey evrensel bir misyondur ve müjdenin Yahudilerle sınırlandırılmayıp aksine Gentilelere de su-

• Charles H. H. Scobie, “Jesus or Paul? The Origin of the Universal Mission of the Christian Church” *From Jesus to Paul*, Peter Richardson & John J. Hurd (eds.) Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Canada, 1984, ss.47-61.

1 A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London 1908; K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, Cilt I (İlk Beş yüzyıl), New York: Harper and Row, 1937.

2 M. Hengel, “Die Ursprünge der Christlichen Mission”, *NTS* 18 (1971), 15-38; Pliny, *Epistulae* 10: 96; Tacitus, *Annales* 15: 44; Suetonius, *Vita Claudii*, 25: 4.

3 J. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, Richmond: John Knox 1959, ss.24-33.

nulmak zorunda olması onun konumunun gereğidir. Onun misyonu aynı zamanda coğrafi anlamda da evrenselci. Mektuplarındaki işaretler ve Elçilerin İşleri'nde kullanılan gündelik kaynağı, onun yolculuklarının ve özellikle de Kudüs'teki Havariler Konsili'nin olumlu neticesini takdir etmek için bize imkân sağlamaktadır.

Romalılara mektubunu yazdığında Pavlus, Mesih'in müjdesini Yeruşalim'den başlayıp İllirikum bölgesine kadar dolaşarak her yerde duyurduğunu iddia edebildi (Rom. 15:19).⁴ Onun planları Roma'yı ziyaret etmek ve daha sonra oradan İspanya'ya gitmekti (Rom. 15:24, 28). Açıkça Pavlus, müjdenin tüm kilise cemaati boyunca duyurulmasında kendisinin önemli rol oynadığını kabul etmektedir.⁵

Pavlus'tan tarihsel İsa'ya doğru geriye gittiğimizde ciddi problemler ortaya çıkmaktadır. İsa'nın, Gentilelere bir misyon taşıdığına yönelik hiçbir kanıt yoktur. Bu, Pavlus'un da Galatyalılara mektubunu yazdığında şahitlik ettiği bir olgudur. "Mesih sünnetlilere (Yahudilere) bir kul -hizmetçi- oldu (Rom. 15:8). Yahudiliğe ihtida ile ilgili İsa'ya atfedilen tek ifade, (Mat. 23:15) tavrı olarak oldukça eleştirilirdir.⁶ Bundan başka Matta İncili ayrıca İsa'nın havarilerine yönelik oldukça spesifik bir talimatını kaydetmektedir. "Milletler yoluna gitmeyin ve Samiriyelilerin şehirlerinden hiçbirine gitmeyin. Fakat daha ziyade İsrail evinin kaybolmuş koyunlarına gidin." (Mat. 10:5-6/ 15:24)

Bütünöyle döneminin Yahudiliğinin çatısı içinde hareket ediyor olarak sunulan İsa'ya rastlamak mümkündür. Bu nedenle Hristiyan kilisesinin evrensel misyonunun kökeni ile ilgili büyük bir problem kendisini ortaya koymaktadır. Evrensel misyon İsa tarafından mı başlatıldı veya yetkilendirildi? Yoksa gerçekte onun arzusu ve niyetinin tam zıddı bir durumuydu? Burada etkisi itibarıyla klasik bir problemle karşı karşıyayız: Hristiyanlığın gerçek kurucusu kim, İsa mı Pavlus mu?

4 J. Knox, "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission", *JBL* 83 (1964), ss.1-11.

5 Bu, kesinlikle Pavlus'un Romalılara Mektubunu yazdığında sahip olduğu görüştür. Fakat Dünya çapında bir misyon anlayışının, onun düşüncesindeki bir gelişimin sonucu olduğu oldukça muhtemeldir. M. Hengel, *Die Ursprünge der Christlichen Mission*, 18, ss.21, 22.

6 Bkz. J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, London: SCM 1958, 11-19.

Evrensel Misyon'un Tarihi

Evrensel misyonun başladığı, Hristiyan kilisesinin en erken dönemi hakkındaki bilgilerimiz büyük oranda Elçilerin İşleri 1-12. bölümlere dayanır. Elçilerin İşleri'ne yönelik tarihsel güvenilirlik problemi kuşkusuz çok önemli bir problemdir: *Bir Teolog* olarak Luka'yla ilgili son dönemdeki vurgulara rağmen (bunları yazmak ve yeniden tashih etmek için önemli bir oranda kendini hür hissetse bile) Luka'nın kaynaklardan yararlandığını inkâr etmek için hiçbir geçerli delil yoktur.⁷

Elçilerin İşleri'nin büyük kahramanı Pavlus'dur. Müjde hakkındaki vaazını işitmeleri için Yahudilere şans üstüne şans verildiğini göstermek için dikkat çekilmesine rağmen Gentileler cevap verdiği halde onlar karşılık vermediler. Amaç, kitabın kapanış ayetlerinde İşaya 6:9-10' dan alıntıyla, Tanrının sağladığı bu kurtuluşun Gentileye gönderilmiş olduğu ve onların dinleyeceğine (Elç. İş. 28:29) dair Pavlus'un ilanı ile ortaya konulur.⁸ Elçilerin İşleri 9, 22 ve 26'da geçen Pavlus'un vizyonunun 3 hikayesi de Tanrı'nın Pavlus'u çağırmasındaki amacının onun, Tanrı'nın ismini öteki uluslara duyurabileceği hususundan dolayı olduğunu vurgulamaktadır (Elç. İş. 9:15). Yine de Elçilerin İşleri'nin yazarı 13:38. bölüme kadar henüz Pavlus'un Gentile'ye bir misyonla uğraştığını dile getirmez ve Pavlus'un Gentile misyonunun başlatıcısı olmadığını ortaya koyar.

Pavlus, Gentilelere misyona yönelmeden önce Elçilerin İşleri 10 ve 11'de Kornelyus'un hikayesinin ilanı bu konuda Petrus'a, Pavlus üzerinde belirgin bir öncelik vermektedir. Hikaye, Gentile misyonunun sapkınlık (doğru yoldan ayrılma) olmadığını aksine asıl havarilerin lideri olan Petrus'un onayıyla karşılandığını gösterme noktasında Elçilerin İşleri'nin yazarı için kuşkusuz çok önemlidir.⁹ Ancak Petrus'u Gentile misyonunun başlatıcısı olarak sunmanın zor oldu-

7 W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans 1975; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia 1979.

8 J. Dupont, "Le Salut des Gentils et la Signification Théologique du Livre des Actes", *NTS* 6 (1959-60), 136, 137, 149 -154.

9 S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973, 171-178.

ğu da söylenebilir. Petrus, Gentileye misyonu başlatma yönünde ilk adımı atmaz o, sadece özel, ilâhi yönlü bir vizyondan dolayı Gentileli Kornelyus'u kabul etmek için yönlendirilir. Elçilerin İşleri bundan sonra Petrus'un Gentileye misyona karıştığına dair hiçbir şey söylememektedir.

Luka'nın kaynaklarına sadakatine bir övgü olarak göz önünde bulundurulmalıdır ki Luka, Gentileye vaazın esasını ne Pavlus'a ne de Petrus'a atfetmez aksine Stefan'ın şehadetinin akabinde Kudüs'ten kaçıp Antakya'ya giden, orada Greklerle konuşmaya başlayan ve onlara Rab İsa ile ilgili müjdeyi bildiren Helenistlerin üyelerine atfeder (Elç. İş. 11:20).

Konteks oldukça açık olarak ortaya koyar ki burada "Grekler" (tous Hellenas) kelimesi "Gentileler" anlamına gelir.¹⁰ Bu büyük gelişmeyi adı bilinmeyen Helenistlerin belirsiz bir grubuna atfetmek Luka'nın teolojik amaçlarından hiçbirine hizmet etmez ve bizim burada tarihsel açıdan güvenilir bir gelenekle uğraştığımızı açıkça ifade eder. Bu Helenistler, Pavlus'un da kendisini bağlantılandığı Antakya'da bir cemaat kurdular. Bu yüzden onlar erken dönem Kudüs topluluğu ile Pavlus arasındaki tarihsel bağlantıyı oluştururlar. İlk devir Hristiyan tarihinde Helenistlerin anahtar rolü gittikçe artan bir değere sahiptir.¹¹ Onlar, Grekçe konuşan, Kudüs'teki diaspora Yahudi sakinleriydi ve ilk dönem Hristiyan cemaatinin ayrı bir bölümünü oluşturuyorlardı. Onlara yapılan saldırının şiddetinin¹² Grekçe konuşmaları sebebiyle olması oldukça zordur. Bu saldırı, hem Tora'ya hem de Mabede yönelik radikal bir tutumu da içeren farklı inançlarından dolayı olmalıdır.

10 F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (II.baskı) London 1952, 235-236; E. Haenchen, *The Acts of the Apostles*, Oxford 1971, 365-366; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972, 75.

11 W. Grundmann, "Das Problem des Hellenistischen Christentums Innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde, *ZNW* 38 (1939), 45-73; M. Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, London 1958; R. Scroggs, "The Earliest Hellenistic Christianity" *Religions in Antiquity*, ed. J. Nevsner, Leiden 1968, 176-206; O. Cullmann, *The Johannine Circle*, London 1976, VII.Bölüm.

12 W. Schmithals, *Paul and James*, London 1965, 19; M. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, 74; Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, 59

Elçilerin İşleri'nde sunulan gelenek hakkında dikkatli bir inceleme, Helenistlerin misyonunun 3 aşamada geliştiğini göstermektedir. Grekçe konuşan Yahudi-Hristiyanlar olarak onlar:

Her şeyden önce inançlarını vatandaşları olan diaspora Yahudileriyle paylaştılar; Onlar, "Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Tanrı sözünü sadece Yahudilere duyuruyorlardı" (Elç. İş. 11:19).

İkinci olarak, önemli, yeni bir aşama Filip'in müjdeyi Samiriyelilere vaaz ettiğinin geçtiği yer olan Elçilerin İşleri 8. bölümde ifade edilmiştir.

Üçüncü olarak, Elçilerin İşleri 11:20'de mesajın Gentilelere duyurulması ile ilgili daha ileri bir aşamaya sahibiz.

Tarihsel olarak bu üç aşamalı gelişme Samiriyeliler, Yahudiler ile Gentileler arasında bir ara dönem olarak hizmet ettiği için mantıklı olur. Samiriyelilere uzanan ve olumlu karşılanan müjdenin daha sonra gelecek mantıksal adımı atması ve Gentilelere gitmesi daha kolay olacaktı. Luka'nın kaynakları açık bir şekilde onun ikinci bölümünün malzemesini sıralamanın bir yolu olarak ona misyonun bu 3 aşamalı modelini önerdi. Böylece Elçilerin İşleri 1:8, bize ana hatlarıyla şöyle bir içerik sağlamış olur.¹³ Kudüs'de ve bütün Judea Bölgesinde (Elç. İş. 1-7; 9-12); ve Samiriye'de (Elç. İş. 8); ve Dünya'nın geri kalanında (Elç. İş. 13-28).

Kapalı kalmaya devam eden çok şey olmasına rağmen Helenistlerin 3 aşamalı misyonu hakkında sahip olduğumuz bilgi, ilk devir Kudüs cemaatinden birinci misyon seyahatinde Pavlus ve Barnabas'ın temsilciler olarak yola koyulduğu Antakya'daki Gentile merkezli cemaate kadarki tarihsel gelişim hakkında bir şeyler ortaya koymamıza izin verir.

Evrensel Misyon'un Teolojisi

Helenistlerin misyoner yaklaşımının arkasında yatması gereken teolojik gelişmeyi ortaya çıkarmak, onların karakteristik inançlarını-

13 P.H. Meunier, "Le Plan des Actes des Apôtres", *NTS* (1954-1955) 44, 51; Dupont, "Le Salut des Gentils", Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, 27.

la ilgili çok az bilgiye sahip olduğumuz için, çok daha zordur. Hellenistler ve Pavlus, diaspora Yahudisi oldukları için daha açık ve liberal damgalı bir Yahudilik sundukları iddia edilebilir. Gentilelerle yan yana diasporada yaşamak, onları, Eski Ahit'in etik monoteizminin daha evrensel yönlerini vurgulamaya yöneltti. Bu tip evrensellüğün unsurları Pavlus'da bulunabilirken¹⁴ böyle bir yaklaşım, Pavlus'un misyon anlayışının en önemli yönünü -eskatolojik boyutu- görmezden gelir.¹⁵ Pavlus için misyoner görevin büyük önemi, Mesih'in ikinci gelişinden önce (Parousia) sınırlı mevcut zamanla ilgilidir. Gentileler "oğlu İsa'nın göklerden gelişini beklemek üzere putlardan Tanrıya döndüler..." "Bizleri gelecek gazaptan kurtaran İsa..." (1 Sel. 1:9, 10)

Bu görüşün ön varsayımı, Eski Ahit'in "Gentilelerin eskatolojik bir araya toplanışı" kavramıdır.¹⁶ Bu, "Bir gün bütün krallar, İsrail kralının önünde yere kapanacak ve bütün uluslar ona kulluk edecek." (Mez. 72:11) şeklinde oldukça aşırı milliyetçi bir şekil alabilir.

Gentilelerin, Kudüs'e vergi taşımak için geldikleri dile getirilmiş olabilir. "Ulusların serveti sana akacak... Onlar altın ve günnük getirecek." (İş. 60:5-6) Bununla beraber İşaya 2:1-4, farklı bir bilgi ortaya koyar: "Tanrının yolunu öğrenmek için bir çok halk Tanrının dağına gelecek." II. İşaya için Gentileler, Tanrı'ya ibadete katılmak üzere kutsal dağa gelir (İş. 56:6-7). Bu beklentinin üst noktası, İşaya 45:22-23'e atıfta bulunur. "Ey dünyanın dört bucağındakiler! Bana dönün, kurtulursunuz.... Her diz önümde çökecek, her dil bana ant içecek. Milletler böylece İsrail vasıtasıyla Tanrıya gelecek." (Zek. 8:20-23)

14 D.G. Miller, "Pauline Motives For the Christian Mission", *The Theology of the Christian Mission*, ed. G. H. Anderson, New York 1961, 72-84

15 O. Cullmann, "Le Caractere Eschatologique du Devoir Missionnaire et dela Conscience Apostolique de S. Paul", *RHPR* 16 (1936) 210-245; Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, II.Bölüm; J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions*, Philadelphia, 1960, IV. Bölüm.

16 Bavinck, *age*. II. bölüm; G. E. Wright, "The Old Testament Basis for the Christian Missions", *The Theology of the Christian Mission*, ed. G. H. Anderson, 17-30; F. Hahn, *Mission in the New Testament*, London, 1965, I.Bölüm; J. Verkuyl, *Contemporary Missiology*, Grand Rapids 1978; J. Blavw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission*, London 1962, I ve III. Bölümler.

Gentileler'in eskatolojik toplanışı, çok daha katı milliyetçi fikirlerle bir geri dönüşü yansıtan ahitlerarası literatürde (Eski Ahit'in son kitabı ile Yeni Ahit'in ilk kitabının kompoze edilişi arasındaki iki yüzyıllık periyod) bulunur. Yukarıdaki olaylardan hiçbir, birbirine bağlı şu üç sebepten dolayı Eski Ahit zamanlarında Gentilelere yönelik gerçek bir misyon ile sonuçlanmadı. İlk olarak, Gentilelerin toplanması eskatolojik bir kavramdır; milletler Zion'a şimdi değil zamanın sonunda gelecek. İkinci olarak, toplanma insanların değil Tanrının işi olacak. Üçüncü olarak; İsrail, Gentilelere gitmeyecek aksine Gentileler İsrail'e gelecek.

B. Sundkler'in¹⁷ fikrinden hareketle ilerleyen farklı yazarlar Eski Ahitteki merkezci hareket -Centripetal- (Gentile milletlerinden Zion'a) ile Yeni Ahit'in tipik merkez kaç -Centrifugal- hareketini (Kudüs'ten dünyanın geri kalanına) karşılaştırmışlardır.¹⁸

Pavlus'un teolojisinde ifade edilen şey Mesih'in gelişyle yeni bir çağın başlamış olduğu inancıdır. "Şimdi uygun zamandır, farkına var, şimdi kurtuluş günüdür." (2 Kor. 6:2) Bu yüzden şimdi, Gentileler'in eskatolojik toplanma zamanıdır. Hristiyan misyonuna Yahudi direnişinin Pavlus için büyük bir problem yarattığı açıktır. Biz Pavlus'u Romalılar 9-11'de bu meseleyle mücadele ediyor olarak görürüz. İlk devir Hristiyan cemaati Eski Ahit öğretisinden gelişen bir programla hareket etmiş gözükmektedir. Şimdi Mesih'in gelmesinden çok önce Gentilelerin toplanmasıyla takip edilecek İsrail'e misyonun zamanıydı. Fakat olayların cereyan ediş tarzı böyle değildi.

Daha aşikar oldu ki şimdi Gentilelerin toplanma zamanıydı. Pavlus, bu yüzden programı değiştirmek için zorlandı. "Kardeşler, bilgiçliğe kapılmamanız için şu sırdan habersiz kalmanızı istemem: İsraillilerden bir bölümünün yüreği, öteki uluslardan kurtulacakların sayısı tamamlanıncaya dek duyarsız kalacaktır. Sonunda bütün İsrail kurtulacaktır." (Rom. 11: 25-26)¹⁹

17 B. Sundkler, "Jesus et les Païens", *RHPR* 16 (1936) 489-492.

18 Blauw, *The Missionary Nature of the Church*, 40; Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 60.

19 Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 36-55, Hengel, "Die Ursprünge der Christlichen Mission", 20,21.

Bu durumda düzen şu şekilde olmuş olur:

- 1- Gentileler'in toplanması
- 2- İsrail'in Dönüşümü (ihtidası)
- 3- Mesih'in ikinci gelişi

Buna Pavlus'un çok fazla zaman ayırdığı Kudüs kilisesi için yardım toplaması ve kısmen eskatolojik terimlerle yorumlanacak düşüncesi ilave edilebilir. Kudüs'e ödülleri taşıyan Gentile kiliselerinin temsilcileri "Milletlerin ödülleri Zion'a" getirdiğine dair kehanetlerin yerine getirilmesini temsil eder.²⁰ Pavlus'un eskatolojik misyon teolojisi neredeyse ilk Helenistler tarafından devralınmıştı. Büyük oranda Pavlus öncesi mesihsel ilahi (Christ Hymn) olarak kabul edilen Filipililer 2:6-11'in en heyecanlı bölümünün,²¹ açık bir şekilde Gentilelerin eskatolojik toplanmasına modellik yapması da kayda değerdir (İş. 45:23).

Daha spekülatif bir problem de Helenistlerin vaazlarını Samiriyelilere nasıl haklı gösterecekleridir. Burada dikkati, İsrailoğullarının 12 kabilesinin (kuzey ve güneyin) eskatolojik toplanışına yönelik bir ümiti ifade eden Eski Ahit pasajlarının diğer bir serisine çekmek istiyoruz. Yeremya'nın "Teselli Kitabı" (Yer. 30-31) hem İsrail hem Yahuda devletine yöneliktir ve ana teması Tanrı'nın halkının toplanması ve yeniden birleşmesidir. Hezekiel'in Kuzey için endişesi 33 ve 37. bölümlerde özellikle 37:15-23 deki iki değnek vizyonunda ortaya çıkmaktadır. Kutsal toprakların ideal paylaşımında 12 kabilenin hepsine eşit hisseler verilecektir (Hezekiel 45:1-8, 47:13; 48:35).

Sonraki dönemlerde çoğu Yahudi olan Samiriyelilerin, eski kuzey kabilelerin soyundan geldiğini kabul etmeyi reddetti. Bu konuda farklı yaklaşımlar ileri sürüldü. Yaklaşımlardan biri uzak bir arazide hala sürgünde yaşayan "Kayıp kabileler miti" geliştirmekti. Ahitler Arası literatürde bu, bir eskatolojik toplanma ümidiyle birleş-

20 Munck, *age*, 287-308; K. F. Nickle, *The Collection: A Study in Paul's Strategy*, London, 1966, 129-142

21 F. W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians*, II. Baskı London 1969, 73-88.

tirilebilirdi. Diğer yaklaşım ise, sürgün edilmiş kuzey kabileler hakkındaki bütün kanaati görmezden gelmek ve 12 kabilenin hepsinin temsilcilerini içeriyor olarak mevcut Yahudi topluluğunu göz önünde bulundurmaktır.²²

Helenistler, görünüşe göre bu görüşlerin hiçbirini benimsemedi. Samiriye'ye gidişe yol açan Stefan'ın ölümü ve sonuç olarak Filip'e eziyeti takip eden gerçek, Samiriyelilere yönelik çok daha olumlu bir tutuma işaret etmektedir. Helenistler, Samiriyelilere yönelik misyoner yaklaşımlarını Kuzey ve Güneyin eskatolojik birleşiminin esasında haklı gösterirlerse kesinlikle şaşırtıcı olmayacaktı. Bunun için biz İbranilerle Helenistler arasında eskatoloji sahasında uzanan temel bir ayrım öneririz. İbraniler, İsa'yı vaat edilmiş Mesih olarak kabul etmişken onların eskatolojisi temel olarak hâlâ gelecekle ilgilidir. Öte yandan Helenistler yeni çağın İsa'nın olayıyla başladığını ve onların ulaştığı pozisyonun, müjdesi gerçekleşmiş bir eskatoloji olduğu gerçeğini daha açık bir şekilde kavradılar. Son, zaten tarihe zorla girmişti ve yeni çağın belirtileri ortaya çıkmıştı. Bu yüzden şimdi Kuzey ve Güneyin eskatolojik birleşmesinin zamanıydı ve şayet böyleyse, daha sonra da Gentilelerin eskatolojik toplanmasının zamanıydı.

Tarihsel İsa ve Evrensel Misyon

Erken dönen Hristiyan misyonunun gelişimini Pavlus'dan, Helenistler aracılığıyla Kudüs'teki kilisenin köklerine kadar geri takip edecek olursak, bu gelişmelerin tarihsel İsa'nın öğretisi ve uygulamasıyla nasıl ilişkili olduğu konusunda problem yine de devam eder. İsa'nın Samiriyelilere ve Gentilelere yönelik tavrı nasıldı?²³

İsa'nın tavrı bize sadece yazarlarının ve yazdıkları toplumların bakış açılarını yansıtan İnciller aracılığıyla bildirilmektedir. İlk bakışta onlar şaşırtıcı bir yaklaşım değişikliği sergiliyor gözükür. Ta-

22 C. H. H. Scobie "North and South: Tension and Reconciliation in Biblical History" *Biblical Studies In Honour of William Barclay*, (Editörler). R. J. Mackay and J. F. Miller, London 1976, 90-93

23 Sundkler, "Jesus et les Paiens" 462-499; T. W. Manson, *Jesus and the Non Jews*, London 1955; D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftschau Jesu*, Zürich 1959; Bavinck, *An Introduction to the Science of Mission*, 29-36; Hengel, *Die Ursprünge der Christlichen Mission*, 35-37.

rihsel İsa'nın Samiriyeliler ve Gentilelere yönelik tutumuyla ilgili İncillerin görüşü basit bir şekilde aşağıdaki gibi tablo edilebilir.

Markos: Gentilelere bir yaklaşım fakat Samiriyelilere değil.

Matta: Ne Samiriyelilere ne de Gentilelere yaklaşım değil.

Luka: Hem Samiriyelilere hem de Gentilelere yaklaşım.

Yuhanna: Samiriyelilere yaklaşım fakat Gentilelere değil.

Sonuç da bu makalede sadece İncillerin her birine kısaca bakmak mümkün olacaktır.

Markos İncilindeki Tutum

Basitçe söylenecek olursa Markos İncili, bir Samiriye misyonu probleminin Markos'un incilini yazdığı toplumda yaşayan canlı bir mesele olmaması nedeniyle Samiriyelilere ilgi göstermeyen bir İncildir. Diğer yandan Markos'un büyük endişesinin Gentile Misyonu olduğu genel olarak kabul edilmektedir.²⁴ Markos İncili, Filistin'in kenarlarında, Gentile bölgelerine tekrarlanan kısa gezileri dile getirir. İsa'nın bu bölgelere sadece Yahudi nüfusunu aramak için girdiği ile ri sürülmüştür. Yine de Gentilelerle sık karşılaşmalardan hemen hemen hiç sakınılamadı.²⁵ Geraseli cinli adamın (Mar. 5:1-20)²⁶ ve Suriye-Fenike ırkından olan kadının kızının iyileştirilmesi olayları (Mar. 7:24-30) İsa'nın Gentilelerle kontaklarının örnekleri olarak sunulmuştur.

Markos evrensel misyonun "çoğu insan için fidiye" (Mark. 10:45; 14:24) olarak görülen İsa'nın ölümünden sonra ortaya çıktığını kabul eder. İncil'in düğüm noktası çarmıh olayı esnasında Gentileli komutanın "Muhakkak ki bu adam tanrının oğluydu" şeklindeki sözleriyle ortaya çıkar. (15:39) Son, gelmeden önce müjdenin bütün milletlere (13:10) ve "bütün dünyada" (14:9) duyurulması gerekir. Bu, Markos'daki büyük bir başka temayla yakından ilişkilidir. Yahudiler fırsata sahiptiler ama onu geri çevirdiler. Bu yüzden misyon

24 J. M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, London 1957, 63-67 Hahn, *Mission in the New Testament*, 111-120

25 Hahn, *Mission in the New Testament*, 31; Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 35-36.

26 F. Annen, *Heil für die Heiden: Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom Besessenen Gerasener (Mk 5,1-20)* Frankfurt 1976.

Gentilelere yöneltildi. Üzüm bağcısının hikayesinin sonucu bunu daha açık bir şekilde ortaya koyar. “Bağın sahibi... gelecek ve bağcılarını yok edecek, bağı da başkalarına verecek.” (12:9)²⁷

Biz burada Pavlus tarafından geliştirilene yakın olan bir evrensel misyon görüşüne sahibiz. Çoğu araştırmacı sonraki durumun özellikle 12:9, 13:10 ve 14:9 gibi pasajlar göz önünde bulunarak İsa'nın hayatı çerçevesinde tekrar ele alınması gerektiğini kabul edecektir. Şu ana kadar İncilin ifade tarzıyla genel olarak uyandırılan kanı²⁸ Markos'un sonraki Gentile misyonunu İsayla bağlantılandırmak için elinden geleni yaptığı fakat çok sınırlı malzemeyle hareket ettiğiidir.

Matta İncilindeki Tutum

Matta İncilinde durum daha karmaşıktır. Bu İncildeki durum İsa'nın 12 havariyi görevlendirmesi olayının başında “Samiriyelilere veya Gentilelere yaklaşım yoktur” (Mat. 10:5-6) şeklindeki yasağı temelinde karakterize edilebilirdi. Fakat bu durum elbette İncile sızan Gentile öncesi tutumu güçlü bir şekilde görmezden gelecekti.²⁹ Matta İncili Markos'da bulunan Gentilelerin iyileştirme olaylarını -Gadaralı cinli (8:28, 34) ve Kenanlı kadının kızının iyileştirilmesi(15:21-28)- yeniden tekrar eder³⁰ ve Q İncilinden Gentilelerin toplanması hususunda ifade içeren yüzbaşının kölesinin iyileştirilmesi olayını ilave eder (8:15-13/ Luk. 7:1-10). Üzüm bağcısının hikayesinin sonuna da Markos İncilinden daha fazla işaret edilmiştir: “Tanrının egemenliği sizden alınacak ve onun ürünlerini yetiştiren bir ulusa verilecek.” (21:43)

Doğudan gelen bilgiler, Gentilelerin toplanışına yönelik bir imada bulunur: “Onlar altın ve künnük taşıyarak gelir.” (İş. 66:6). Matta 12:18-21 de “Uluslar onun adına umut bağlayacak” ifadesiyle bi-

27 J. Jeremias, *The Parables of Jesus*, London 1963, 70-72

28 Sundkler, *Jesus et les païens*, 472

29 K. W. Clark, “The Gentile Bias in Matthew”, *JBL* 66 (1947). 165-172; G. Hebert, “The Problem of the Gospel According to Matthew”, *SJT* 14 (1961), 403-413; L. Gaston, “The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles”, *INT* 29 (1975), 24-40; D. E. Garland, *The Intention of Matthew* 23, Leiden 1979

30 H. J. Held, “Matthew as Interpreter of the Miracle Stories” *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Philadelphia 1963, 197-200

ten İşaya 42:1-4'ü alıntı yapar. Bununla beraber Matta tarafından, Gentile misyonu İsa'nın ölümünden sonra vuku bulmuş olarak öngörülmektedir; sadece o zaman "Göksel egemenliğin bu müjdesi bütün uluslara tanıklık olmak üzere dünyanın her yerinde duyurulacak. İşte o zaman son gelecektir." (24:14; 26:13)

Bu yaklaşım için temel "Gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin" (28:18-20) şeklindeki "Büyük görevlendirme"de bulunur. Otantikliği hakkında ciddi problemlerin hepsi bir yana³¹ emir, tarihsel İsa'nın değil de göğe yükselen Mesih'in bir emri olarak sunulmuştur.

Samiriye ve Gentile misyonuna engel olan ile evrensel bir yaklaşımı emreden çelişkili ifadeler nasıl uzlaştırılacaktır? Genel olarak bir kurtuluş tarihi yaklaşımı işlenmektedir: 10:5-6 sadece İsrail'e misyon dönemi olan İsa'nın yaşadığı zamana mahsustur. 28:18-20, Gentile misyonun dönemi olan Paskalya (Easter) sonrası durum ile ilgilidir. Matta'nın kendisi muhtemelen farklı görüşleri böyle bir tarzda uzlaştırdı.

Matta 10:5-6 yine de problemler yaratır. Matta geleneksel malzemenin bu parçasını İnciline entegre edebileceğini hissetti fakat şekil kritikçiliği Matta öncesi topluluğun böyle bir ifadeyi niçin muhafaza ettiği ve ilettiğini sorgulamaktadır. Tarihsel otantikliği tartışmalıdır³² fakat onun, tarihsel İsa'nın bir sözü mü yoksa ilk dönem bir Hristiyan peygamberin ifadesi mi olduğu cemaat içinde bir amaca hizmet ediyorsa sadece aktarılmış olacaktır.³³ Bu durumda, ifadenin üç aşamalı yapısı Elçilerin İşleri 1:8'in açıkça ortaya koyduğu modelle bir mukayese olarak dikkat çekici bir tarzda Helenistlere yönelik üç aşamalı misyon modelini anımsatmaktadır.

31 Hahn, *Mission in the New Testament*, 63-68; B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Matthew 28:16-20*, Missoula 1974.

32 Jeremias, *Jesus Promise to the Nations*, 19-20

33 F. W. Beare, "The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Paralels" *JBL* 89 (1970) 9.

MATTA 10:5-6	RESULLERİN İŞLERİ 1:8
Gentileler arasında hiçbir yere gitmeyin	benim şahitlerim olacaksınız. Kudüs'te ve bütün Judea bölgesinde
ve Samiriyelilerin şehirlerinden hiçbirine girmeyin	ve Samiriye'ye gidin
Fakat daha ziyade İsrail'in evinin kaybolmuş koyunlarına gidin	ve Dünyanın en uzak yerine gidin

Burada her bir ifade neredeyse diğerinin tam tersini söylemektedir. Samiriyeliler ile Gentilelere misyonu yasaklayan ifadenin Helenistlerin öncülük ettiği yaklaşıma zıt bir konumda bulunan muhafazakâr Yahudi Hristiyan topluluğu tarafından kullanılması sonucu kaçınılmazdır. Bu, Matta İncili'nin içindeki geleneğin farklı seviyeleri olduğunu göstermektedir. Erken devir, muhafazakâr Yahudi Hristiyan tabakası Gentile misyonunu güçlü bir şekilde destekleyen redaktor tarafından diğer materyalle kaynaştırılmıştır.³⁴

Luka İncilinde Tutum

Luka İncili, İsa'nın hem Gentile hem de Yahudilerle temaslarını vurgulayan tek İncildir. Luka İncili ve Elçilerin İşleri kitabının büyük temasının Gentile misyonunun gelişimi olduğu büyük ölçüde kabul edilmektedir.³⁵

Luka, Bu son kısmı -Kehanetin yerine getirilmesi olarak Gentile misyonu hususunda bir vurgu ilave ederek- Marcan ve Q materyalinden benimsemiştir. Önemi tartışılmasına rağmen yetmiş kişinin gönderilmesi olayında daha ileri bir referans bulunabilir (Luk. 10:1-6).

Luka, Gentile misyonunun İsa'nın göğe yükselmesinden sonra olduğuna dair temel görüşü Markos ve Matta ile paylaşır: 24: 46-47 yükselen Mesih'in bir ifadesidir ve yükselmesinde Mesih tarafından verilen Elçilerin İşleri 1: 8'deki misyon emri hakkındaki Luka'nın versiyonuna işaret eder.

34 E. L. Abel, "Who Wrote Matthew?" *NTS* 17 (1970-1971), 138-152.

35 Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, (özellikle II.Bölüm)

Özel bölümünde (9:51 – 18:14) Luka İncili, Samiriyelilerden söz eden üç pasaj içermektedir. İsa'nın ve Havarilerinin bir Samiriye köyü tarafından reddedilmesi (9: 51-56), iyi Samiriyelinin hikayesi (10: 30-37) ve sadece Samiriyeli olanın geri dönüp İsa'ya teşekkür ettiği 10 cüzzamlının hikayesi (17: 11-19).

Luka, Elçilerin İşleri'nde (1) Yahudiler (2) Samiriyeliler (3) Gentileler anahatlarını kullandığı için bazı araştırmacılar Luka'nın sonraki Samiriye misyonunu İncilin içine geri soktuğundan uzun zamandır kuşkulanmaktadırlar. Bu pasajları en radikal şekilde ele alan ve tarihsel İsa'nın ne Samiriyeliler ne de Gentileyle hiçbir ilişki içinde bulunmadığı görüşünü benimseyen M. S. Enslin³⁶dir. Bir Samiriye köyü tarafından reddedilme olayı iyi Samiriyelinin³⁷ ve 10 cüzzamlının hikayesinde³⁸ olduğu gibi Luka'nın bir kompozisyonudur.

Pasajlar burada ayrıntılı bir şekilde analiz edilemezdi.³⁹ Luka'nın üslup özelliği ve yazarın giriş kısmıyla birleştirilmiş problemlerin varlığının, Luka'nın erken dönem gelenekleri kullanıp kullanmadığı problemiyle ilgili olmadığını söylemek yeterli olur. İçerikle ilgili şu söylenebilir. Şayet Luka, sonraki Samiriye misyonunu İncil'e sokmaya çalıştıysa çok zayıf bir iş yapmıştır.

Luka, 9:51-56'da Samiriyeliler tarafından İsa'nın nasıl kabul edildiğini ifade eden Yuhanna 4:39-41'in aksine İsa'nın Samiriyeliler tarafından kabul edilmediğine işaret eder. İyi Samiriyelinin hikayesi elbette olumlu yönde bir Samiriyeli portresi çizer fakat sonuç olarak misyon temasından yoksundur. Teşekkür eden cüzzamlı da iyi açıdan bir Samiriyeli portresi çizer; fakat olayda gerçek iyileştirme iyileştirici hizmetini Gentilelere genişletme hususunda İsa'nın istekliliğiyle aynı anlamdadır. Bu üç pasaja yönelik tarihsel

36 M. S. Enslin, "Luke and the Samaritans", *HTR* 36 (1943), 278-297

37 J. Halevy, "Sens et Origine de la Parabole Evangélique d'Israël du bon Samaritain" *REJ* 4 (1882), 249-255

38 H. D. Betz, "The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17:11-19)" *JBL* 90 (1971), 314-328; W. Bruners, *Die Reinigung der Zehn Aussotzigen and die Heilung des Samaritaners Lk 17, 11-19*, Stuttgart 1977, 297-306

39 Son bir tartışma için bkz. I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC, Eerdmans 1978, 402-408, 444-450, 648-652

gerçekliğin olasılığı bu yüzden incelenmeksizin bir kenara bırakılmaz.⁴⁰

Yuhanna İncilindeki Tutum

4. İncil Gentile misyonu hakkında hiçbirşey söylemez.⁴¹ Bu görüş, Yuhanna İncili'nin çok geç dönemde Efes'de yazıldığını ve Sinoptikleri temel aldığını kabul eden sonraki geleneklere dayanmaktadır. Bu iddialar son dönem Yuhannaya yönelik araştırmalarda artan bir şekilde sorgulanmıştır.

Memurun oğlunun iyileştirilmesi (Yuh. 4: 46-54) şayet böyle bir fikir Sinoptik İncillerden alındıysa İsa'nın Gentileleri kabulüne göre yorumlanabilir. Metnin kendisi *Basilikos'un* (Herod'un döneminde bir asker veya devlet memurunun) bir Gentile olduğuna dair hiçbir işarette bulunmaz. Grekler 7:35 ve 12:20'de çoğunlukla Gentileler olarak kabul edildiler. İncilin kendisi onların Greklerin diasporasından olduklarını ve Kudüs'e bayramda (yortuda) ibadet etmek için geldiklerini ifade eder. Onların Grekçe konuşan diaspora Yahudi-lerinden başkası olduğuna dair hiçbir belirti yoktur.⁴²

Diğer yandan, 4. İncil çok açık bir şekilde Yuhanna 4'de İsa'nın Samiriyelilere yaklaşımını dile getirir. Hikayenin son kurgusu yaşam suyu ve doğru ibadet hususunda Yuhanna'nın tipik öğretisi için bir çatı olarak hizmet eder. Fakat bunun ötesinde Samiriyelilere yönelik misyonla yakından ilgilenen ve İsa'yı böyle bir misyonun başlatıcısı ve otoritesi olarak sunmaya çalışan geleneksel bir sınıf vardır.⁴³

Sonuçta Yuhanna İncili'nin Helenlerin misyonunun bir iki seviye geriye giden bir toplumda ortaya çıktığına dair çokça belirtiler

40 O. Cullmann, 3 pasajın hepsinin otantikliğini savunmuştur. Bkz. "Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium" *Jesus und Paulus Mission in the New Testament*, (ed) E. E. Ellis and E. Grasser, Göttingen 1975, 55-55 ayrıca bkz. Hahn, , 30

41 F. N. Davey, "The Gospel According to st John and the Christian Mission" *The Theology of the Christian Mission*, G. H. Anderson (ed), 85-93; J. Radersmakers "Mission et apostolat dans l'Evangile Johannique" *Stud Ev* 11=78 (1964), 100-121

42 J. A. T. Robinson, "The Destination and Purpose of st John's Gospel, *Twelve New Testament Studies*, London 1962, 111-112

43 H. G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Samaritanischen Religion der aramäische Periode*, Berlin 1971, 111,117.

vardır.⁴⁴ Bu görüş Yuhanna'nın Kristolojisinin gelişiminde bazı Samiri etkilerin olduğunu ileri süren son dönem çalışmalar tarafından desteklenmektedir.⁴⁵ Burada, bu yüzden, ihtilafın yansımaları yakalarız. Bu durumda ikinci safhada, Samiriyelilere misyon vardır.

Elbette bu, öykünün hiçbir tarihsel temele sahip olmadığı aksine sonraki misyonu geçerli kılmak için uydurulmuş olduğu olasılığı yüksektir. Pasajın bazı özellikleri (özellikle de 'çokca' Samiriyelinin ihtidasının anlatıldığı dikkate değer hikayeler) (4:39-41) sonraki gelişmeler ışığı altında metne ilave edilmiş olma ihtimali varken, pasajda ilk dönem geleneğinin özünü bulan bilim adamlarıyla aynı görüşü paylaşmak mümkündür: Bu hikayedeki İsa ve Samiriyeli bir kadının karşılaşması ile katı Yahudi toplumu tarafından aşağılanmış ve toplumdan dışlanmış olarak kabul edilen insanlara ulaşmak için İsa'nın istekliliği hakkındaki Sinoptik hikayeler mukayese edilebilecektir.⁴⁶

Sonuç

Çeşitli sunumların ötesinde tarihsel İsa'nın görevinde istikrarlı bir tutum görebilir miyiz? İlk planda İsa, kendisinin ve havarilerinin misyonunu İsrail halkıyla sınırlandığı açıktır. İnciller genel olarak bu hususta aynı fikirdedir. Matta ve Luka İncillerindeki açık misyon emirleri tarihsel İsa'ya değil de göğe yükselen Mesih'e atfedilmektedir. Bu noktada Yuhanna Samiriyelileri mü'min eden bir İsa anlayışına sahiptir. Eleştiri yapan bilim adamlarının da kuşkulandıkları nokta burası olmuştur.

İkinci olarak İsa, Yahudi olmayan insanların Tanrının Krallığına girişini ve onların Yahudilerle eşit konumda oluşunu eskatolojik kavramlar olarak tekrarlamıştır. Böyle yapmak suretiyle İsa, zamanının dar, milliyetçi düşüncesinin çoğunu reddetti ve Eski Ahit'in üstün öğretilerine karşılık verdi. Onun 12 havariyi seçmesi ve onlara vaadi onlar "İsrail'in 12 kabilesine hükmederek on iki taht üzerinde

44 C. H. H. Scobie, "Rivers of Living Water: The Challenge of Johannine Studies," *Bulletin of Canadian Society of Biblical Studies* 41 (1981), 1-27

45 W. A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967; J. P. Purvis, *The Four Gospel and Samaritans* "Nout 17 (1975) 161-198

46 R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia 1971, 175-202

oturacaktır” (Mat. 19:28; Luk. 22:28-30) hem kuzey hem güney, 12 İsrail kabilesinin eskatolojik bir araya gelişini kabulünün göstergesidir.

Matta'nın otantikliği güçlü bir şekilde müdafaa edilebilen ifadesi (8:11/Luka 13:29),⁴⁷ İşaya 49:12'deki “Gentilelerin eskatolojik bir araya geliş” ile İşaya 25:6-8'in “eskatolojik şölen” fikirlerini birleştirir. Jeremias, İncillerdeki diğer çeşitli pasajların aynı fikir kümelerini nasıl yansıttığını ortaya koymuştur.⁴⁸ Benzer bir vurgu son yargı konusunu ele alan çeşitli basajlarda da bulunacaktır. Matta 25:32'deki “bütün milletler” tahtın önünde toplanacaklar, çoban koyunları keçilerden ayırdığı gibi, onları birbirinden ayıracaktır.” ifadesi Yahudi neslini olayla bağlantısız görür. Böylece pişmanlık duymayan Yahudiler kendilerini dışlanmış olarak bulacak iken Ninova'nın erkekleri (Mat. 12:41/ Luk. 11:32), Tire ve Sidon (Mat. 11:21-22/ Luk. 10:13-14) ve kötü şöhretli Sodom ve Gomero (Mat. 10:15/ Luk. 10:12) halkı gibi Gentileler de Tanrı'nın Krallığına girebilecektir.

Üçüncü husus, İsa'nın hem Gentileleri hem de Samiriyelileri kabul edip onlara kurtuluş içinde bir pay vermesinde kuşkusuz nedenler vardır. İsa'nın, Suriyeli kadın, Geraseli cinli ve Kefarnaum (Capernaum) yüzbaşısıyla karşılaşmasını tarihsel olarak inkâr etmek için hiçbir iyi temel yoktur. Bu olayların hiçbirinde İsa'nın ilk adımı atmadığı doğru iken yine de o, inanç açısından kendisine yaklaşan Gentileleri kabul etmiştir. Daha sonraki olaylarda ise İsa karar vermek için hareket ettirilmiştir: “Doğrusu size derim. Beni İsrail de bu kadar büyük imanı kimse de bulamadım.” (Mat. 8: 10) Gentilelerin Yahudilerle eşit şartlarda kabul edilecek olması sadece zamanın sonunda değildir. İsa'nın tebliğinde de böyledir. Aynı şekilde, güçlü bir kanıt zamanının hâkim gücünün aksine Samiriyelileri lehine bir ışık içinde telakki edip, bireysel Samiriyelileri iyileştirmiş ve yardım etmiş olan İsa örneğinde de ortaya konulabilir.

Bu, Tanrı'nın Krallığı hususundaki İsa'nın ifadelerinde var olan şimdi ve gelecek arasındaki gerilimi ortadan kaldıramayacağımıza dair geniş ölçüde kabul edilen görüşle tutarlıdır. Onun tavrı en iyi

47 Jeremias, *Jesus Promise to the Nations*, 55-63

48 Jeremias, *age*, 62-70

biçimde ne bütünüyle gelecekle ilgili bir eskatoloji ne de tamamiyle gerçekleşmiş bir Eskatoloji olarak değil de izleri belli olmuş bir eskatoloji olarak tanımlanmaktadır. İsa için Tanrının egemenliği gelecekte yatmaktadır. Yine de gelecek olaylar kendilerinden önce onların gölgesini (kehanetlerini) verir. İsa'nın sözlerinde ve eylemlerinde 'krallık' zaten tarihe girmektedir.⁴⁹ Böylece İsa, İsrail'in dışındakilerin sadece gelecek toplanışını bildirmekle kalmaz; krallığında Yahudilere ilaveten Samiriyeliler ve Gentileleri de kabul eder.⁵⁰

Yeniden dirilme sonrası dönemde İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişini kurtuluş tarihinin önemli olayı olarak gören Helenistlerdi. Belki de her şeyden önemlisi onların tecrübesi, muhakkak ki yeni bir çağın şimdi başladığına kendilerini ikna eden Kutsal Ruhun bir armağanıydı. Onlar Samiriyelilere vaaz etmek için cesaretlendirildiler. Bu misyonun başarısı, kuzey ve güneyin eskatolojik bir araya geliş zamanının gerçekte geldiğine dair onların görüşünü doğruladı ve Gentilelerin eskatolojik birliğini kucaklayacak misyonlarını genişletmek için onları teşvik etti.

Kilisenin bu en erken dönemi hakkında çok şey örtülü kalmaktadır. Bu makalede girilen şey bilinen kanıtlarla tutarlı bir şekilde ilk dönem kilisenin evrensel misyonunun gelişimi hakkında bir teoriyi ana hatlarıyla vermekten ibarettir. Bu teori, İsa ve Pavlus'un tutumlarının kesinlikle aynı olmadığını bununla birlikte onların görüşleri arasında gerçek bir devamlılığın var olduğunu ileri sürmektedir. İsa ve Pavlus arasındaki boşluğu doldurmada hem tarihsel hem de teolojik bağlantıyı sağlayan Helenistlerdir. Onların ilk dönem kilisenin gelişiminde oynadıkları anahtar rol kendilerine bahsedilenden daha büyük bir takdiri hak etmektedir.

49 J. Jeremias, *New Testament Theology*, London 1971, 96-108; W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament*, Nashville 1973, 32-33.

50 Hahn, *Mission in the New Testament*, 33.

Ruh: Pavlus'un İsa ve Ötesine Yolculuğu*

Benno Przybylski
çev. Cengiz Batuk

Genellikle Pavlus'un günümüze kadar gelen yazılarının diriliş öncesi İsa'nın öğretisine çok az oranda başvurduğuna işaret edilir. 2 Kor. 5:16-17'deki ("Bu nedenle biz artık kimseyi insan ölçülerine göre tanımıyoruz. Mesih'i buna göre tanıdıksa da, artık şimdi öyle tanımıyoruz... Bir kimse Mesih'te ise, yeni yaratıktır; eski şeyler geçmiş, her şey yeni olmuştur.") ifadesine bağlanan bu görüş, bazı yorumcuların Pavlus'un yalnızca diriliş öncesi İsa'yla dirilmiş Rab arasında keskin bir ayrım ortaya koyduğunu değil aynı zaman da Pavlus'un diriliş öncesi İsa'yla hiç ilgilenmediğini iddia etmelerine neden oldu,

Örneğin W. Wrede, Pavlus'u "Hristiyanlığın ikinci kurucusu"¹ olarak görmüş ve Pavlus'un mesajının diriliş öncesi İsa'nın mesajıyla ilgisinin olmadığını düşünmüştür. R. Bultmann, "Pavlus'un mektuplarının İsa tarihi ve öğretisiyle ilgili Filistin geleneğinin etkisinin izlerini taşıdığını yetersiz bir şekilde gösterdiğini"² iddia eder ve "Pavlus'un teolojisinin İsa'nın öğretisiyle ilişkide yeni bir inşa faaliyeti"³ olduğu sonucuna varır.

Diğer yorumcular, Wrede ve Bultmann'ın görüşüne bütünüyle zıt pozisyonlara yerleştiler. Bu araştırmacılar, Pavlus'un mektuplarının arada sırada olan özel koşullarla kuşatıldığı gerçeğinin üzerinde durdular. Örneğin, İsa'nın diriliş öncesi hayatı ve öğretisiyle ilgili çok önemli olayların bir bilgisini koşul olarak öne sürdüler. Onlar Pavlus'un mektuplarında İsa'nın diriliş öncesine referansın çok sa-

* Benno Przybylski, "The Spirit: Paul's Journey to Jesus and Beyond" *From Jesus to Paul*, Peter Richardson & John J. Hurd (eds.) Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Canada, 1984, ss.157-167.

1 W.Wrede, *Paul*, (Lexington: American Theological Library Association, 1962; rpt. of 1908 trans. by. E. Lümmis), 179.

2 R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner's, 1951), 1: 188.

3 Bultmann, *Theology of the New Testament* 1:189.

yıda ifadede bulunduğunu iddia etmişlerdir. 2 Kor. 5:16'yla ilgili olarak, belirsiz ve çeşitli yorumlara açık olduğunu söylediler. C. H. Dodd⁴ ve F. F. Bruce⁵ bu genel görüşü savunan yorumcuların en iyi örnekleridir. Profesör Beare, kendisini bu görüşle aynı hizada konumlandırıyor görünür çünkü "Pavlus'un vazettiği incilin özünün de aslında İsa'yla bir olduğunu" ifade eder.⁶

İsa - Pavlus tartışmasında karşıt görüşlerin nispi değerlerini bütünüyle takdir etmeye kalkışmak bu yazının alanının dışındadır. Bu makalenin niyeti daha mütevazidir: Pavlus'un Ruh hakkındaki görüşünün İsa'nın tanımlamasına/tasvirine bağlı olduğunu göstermek.

J.D.G. Dunn, yerinde olarak: "Pavlus'un Ruhun egemenliğini tamamen Hristiyanın bir değeri olarak kabul ettiğini"⁷ ifade eder. Bu iddia, Rom. 8:9, 14:1 ve 1 Kor. 12:3 gibi pasajlar tarafından doğrulanır. Pavlus'a göre Hristiyan hayatı, Ruha göre hayat olarak tasvir edilmektedir (Rom. 8:4-5, 13; Gal. 5:16, 18).

Ruha göre hayatın düzene konulması, bedene göre yaşam demektir (Rom. 7:5; 8:4-9; Gal. 3:3; 5:16-17). Ruh, hayata liderlik ederken beden, ölüme liderlik eder. Asıl olarak "beden" ve "Ruh" terimleri, ölüm ve hayat şeklinde hakikatin⁸ taban tabana zıt iki alanını gösterir. Pavlus'un sürekli olarak özellikle yasa ve kölelik kavramlarından alınmış farklı terminolojiler kullanması gerçekken, Ruha karşı bedenin polaritesi^{*} Pavlus'un kurtuluş teolojisinin merkezinde ortaya çıkar.

Pavlus'un Ruha göre hayat ve bedene göre hayat arasındaki farklılığa vurgusu onun İsa tasvirinde herhangi bir ilgiye sahip midir? Onun çok önemli bir etkiye sahip olduğunu söylemeliyim. Pavlus,

4 C.H. Dodd, *History and the Gospel*, (Digswell Place: James Nisbet, 1938), 53 ff.

5 F.F. Bruce, "Paul and the Historical Jesus" *BJRL* 56 (1974), 317-335. (Referanslardaki kısaltmalar *Journal of Biblical Literature*'den kullanıldı. Bkz. *JBL* 95 (1976), 331-346.

6 F. W. Beare, "Jesus and Paul" *CJT* 5 (1959), 142.

7 J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM Press, 1975), 142.

8 Bu kavram P.W. Meyer tarafından kullanıldı: "The Holy Spirit şn the Pauline Letters, A Contextual Exploration", *Int* 33 (1979), 15.

* kutbiyet, zıt kutupluluk; mıknaşın kutuplarının birbirini itmesi. (ç.n.)

Ruh ve beden arasındaki farklılığı İsa Mesih'in hayatı olmaksızın başka hiçbir şeyin üzerine bina edilemeyeceğini söyler. İnsan, İsa Mesih örneğinde olduğu gibi bedenın alanından Ruhun alanına doğru yükselmelidir. Romalılar 8:3'e göre Tanrı "Oğlunu günahkar beden örneğinde" gönderdi. Aynı şekilde Romalılar 1:3'deki İsa Mesih'in "bedence Davud'un soyundan geldiği" ve Galatyalılar 4:4'deki onun "bir kadından doğduğu" açıklamaları olmaksızın Pavlus, baki-re doğuma işaret etmez. Filipililer 2:5-11'de Mesih'i anlatan ilahi bir *Vorlage*'a⁹ yani 2:8'deki "ve varlık kendini alçaltarak insan formuna girdi" gibi bir pasaja dayansa bile açıkça Pavlus'un görüşünü teyit eder.

Fakat İsa Mesih bedende kalmadı. Diriliş sonrası zamana işaret etmek suretiyle Pavlus, ruhsal boyuta vurgu yapar. 2 Kor. 3:17-18'de "Rab'bin Ruh" olduğu iki kez ifade edilir. Bu pasajın İsa Mesih olan Rab'le (2 Kor. 4:5) Ruh arasında hakiki bir birlik olduğuna işaret edip etmediği konusunda bazı bilimsel tartışmalar varken¹⁰ Pavlus'un ikisi arasında olası yakınlığa işaret ettiğini söylemek daha sağlıklıdır. Rom. 8:9-10, Tanrı'nın Ruhunun aynı zamanda Mesih'in Ruhu olduğuna işaret etse bile.¹¹ Mesih'in Ruhuna (Rom. 8:9), İsa Mesih'in Ruhuna (Filip. 1:19) ve Onun Oğlunun Ruhuna (Gal. 4:6) yapılan atıflar bu doğrultuda anlaşılmalıdır.

Doğrusu, Pavlus'un İsa aracılığıyla Ruhtan bedene doğru, doğru-dan mantıksal bir gelişme gördüğü Rom. 1:3-4'den açıkça anlaşıl-maktadır. Bu pasaja göre İsa Mesih "bedence Davud'un soyundan gelmektedir ve kutsal Ruh sayesinde ölümden dirilişle Tanrı'nın Oğ-lu olduğu kudretle gösterilmektedir." Aynı zamanda 2 Kor. 5:16-17 bu mantıki gelişmeye işaret etmekte olduğu görülmelidir. Doğal so-nuç, Mesih'in bir insan görüşüyle değil Ruhun perspektifine göre ka-bul edilmesidir.¹² Bu Pavlus öğretisi, 1 Tim. 3:16'da kusursuz bir şe-kilde yansıtılmaktadır: "O bedende aşikar oldu, Ruhça doğrulandı."

9 F.W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (London: A.&C. Black, 1959), 73-78.

10 Örneğin bkz. H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 88, 543.

11 Beare, *Philippians*, 71.

12 Beare, *Philippians*, 112.

Bedenden Ruha, gerçekliğin bir küresinden diğerine, geçişte dönüm noktası ölümdür. Pavlus, çarmıha gerilmiş İsa'yı vazetmekte (1 Kor. 1:23; 2:2) ve insanın Mesih'te ölmekle kazanacağı (Rom. 6:6-8) konusunda ısrar etmektedir. Bir kişi ancak Mesih'le ölürse onunla birlikte yaşayabilir. 1 Kor. 15:20-24 Mesih'in dirilişinin bütün inanların dirilişinin ilk örneği olduğunu iddia eder.

Böylece Pavlus için İsa'nın hayatı, çarmıhı ve dirilişi insanlığın kurtuluş süreci için mükemmel bir analogi olarak hizmet eder. Mevcut çalışmanın özel ilgisine göre/gelince Pavlus'un İsa'nın diriliş öncesi hayatının görünen negatif tasviri ilk ve daha ileri noktada diriliş sonrası Rabbin, Ruh-doğası için gerekli bir dip koçanı olarak görülmesi gerektiğine işaret edilmesi dikkate alınmalıdır. Diriliş öncesi İsa'ya olağanüstü ilgi, Ruhun bedenden daha önemli olarak kabul edildiği bir teolojik düşünce tarafından yönlendiriliyor olarak görülmelidir. Bütün bunlardan sonra, beden ölüme liderlik ederken Ruh hayat verir.

Pavlus'un yukarıda tasvirî yapılan kurtuluş tasavvuru terimleri çerçevesinde İsa'yı tartışmasının –tam manasıyla tarihsel bir perspektiften– onun, diriliş öncesi İsa'yla dirilmiş Rab arasında keskin bir ayrılık resmettiğini ve gerçekte ortaya çıkan ikinci resmin öncekiyle bir ilgisi olmadığını göstermek için yararlanılabileceği iddia edilebilir. Fakat bu, Pavlus'un düşüncesinin bağlamsal doğasına önem vermemektir. Pavlus'un diriliş öncesi İsa ve dirilmiş Rab arasındaki mukayesesi, tarihi-biyografik düşüncelerden daha çok teoloji tarafından yönlendirilir. Pavlus'un mektuplarının belirli münasebetlerle yazılıyor olması gerçeği bu çerçevede anlaşılmalıdır.

Aynı zamanda, bu noktadaki tartışmanın hiçbir şekilde Pavlus'un, diriliş öncesi İsa'nın hayatına çok büyük ilgi duyuyor olduğunu iddia edemeyeceği ifade edilmelidir. Gösterilenlerin hepsi, tartışılan verilerin basitçe Pavlus'un böyle bir ilgiye doğrudan sahip olup olmadığı sorununa dayanmadığı hususuna yöneliktir: Pavlus Ruhtaki hayatı bedene göre hayattan daha önemli olarak gördü ve İsa'yı bir örnek olarak kullandı.

Gösterilen şey, Ruh kavramının Pavlus'un İsa'nın hayatı tartışmasını nasıl etkilediğidir. Şimdi biz, Pavlus'un İsa öğretisinde Ruhun rolü problemini tartışabiliriz.

İlk olarak, Pavlus'un gelenek yoluyla diriliş öncesi İsa'nın öğretisiyle bir bağlantı için bir yer bırakmasıyla başlayalım. En iyi örnek, Pavlus'un Son Akşam Yemeğiyle ilgili geleneği anlattığı yer olan 1 Kor. 11:23-25'te verilmektedir. "Rabden" ifadesiyle muhtemelen Pavlus, dirilmiş Rabden direkt olarak aldığı özel ilhamlara işaret etmektedir.¹³ Pavlus'un burada geleneğe geçen bir şeye işaret etmesi daha muhtemeldir. Moffatt'ın "-den (*From*)" ifadesi geleneğin kaynağını gösterir, gelenek tarafından zenginleştirilen anlamları değil.¹⁴ şeklindeki yorumu inandırıcı gelmektedir. Ruhun, genel anlamda hakikat bilgisini kuşatması kadar (1 Kor. 2:10-13) Ruh, tam olarak gelenek kavramında tartışılmadı. Yine de gelenek kavramındaki vurgu diriliş öncesi İsa'nın öğretisinin insana intikalinedir.

Pavlus'un hiçbir şekilde diriliş öncesi İsa'nın öğretisiyle bağlantısını ifade etmek için gelenek kavramının dışında bir şeye başvurmamış olduğu açıktır. Dolayısıyla da, onun günümüze kadar gelen yazılarında üzerinde durulan nokta bu özel bağlantı değildir. Pavlus, bir insandan değil de aksine direkt olarak İsa Mesih'in bir ilhamı aracılığıyla (Gal. 1:12) aldığı Mesih'in İncili (Gal. 1:7) üzerinde durur. Ruh, bu direkt ilhamda önemli bir rol oynar. Pavlus, Tanrının, Ruh aracılığıyla bize açıkladığı şeyleri (1 Kor. 2:10-13) ve dirilmiş Rabbin Ruh (2 Kor. 3:17-18) olduğu savını genel iddiası kılar.

Bu noktada bir ikaz sözü araya eklenilmelidir. Pavlus'un günümüze ulaşan mektuplarında dirilmiş Rabbin doğrudan ilhamına ilişkin vurgu, geleneğin normal olarak intikaline karşıt olarak, fazlaca abartılmamalıdır: o, Pavlus'un kapsayıcı düşüncesini yönlendirmez. Pavlus'un mektuplarının farklı münasebetlerle ara sıra yazılan yazılar olması böyle bir gerçeği imkânsız kılar. Diğer taraftan, tanzim ettiğimiz yazılarında Pavlus'un neden (ilhama) vurgu yaptığı sorununu izlemek eğitici: gelenek aracılığıyla diriliş öncesi İsa'nın öğretilerinden ziyade dirilmiş Rab aracılığıyla ilhamla alınan incilin üzerinde durmasını görmek için özel neden nedir?

Pavlus'la ilgilenmeden önce, muhtemel etkilerin izlerini tespit etmek için çaba göstermeksizin birinci -ve ikinci- yüzyıl Hristiyanlı-

13 Krş. Gal. 1:11-12.

14 J. Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (London: Hodder and Stoughton, 1938), 167; O. Cullmann, *The Early Church* (London: SCM Press, 1956), aynı şekilde anlar.

ğının genel perspektifinden birkaç kelimeyle bu soruna bakmanın bazı yararları olabilir.

İlk dönem Hristiyanlığında yalnızca iki ana hareket gerçekliğin uygun ilhamı ve bir bütün olarak diriliş öncesi İsa'nın öğretisini gördü. Pseudo Clementines'in temelinde yatan Kerygmata Petrou¹⁵ kaynağı tarafından gösterildiği üzere Yahudi-Hristiyanlığa göre, Gerçek Peygamber olan İsa'nın çarmıhta ölümünden önce mükemmel bilgiye sahip olduğu ve doğrudan takipçilerine ulaştırdığı¹⁶ gayet açıktır. Aynı şekilde Marcioncu Hristiyanlık (Marcionite Christianity)'ta diriliş öncesi İsa'nın öğretisini hakikatin son vahyi olarak görüldü. İnsanın görevi basitçe bu özel hakikati korumaktır ve yeni bir vahye gerek yoktur.¹⁷

İlk dönem Hristiyanlığındaki diğer akımlar, hakikatin vahyini İsa'nın çarmıha gerilmesiyle tamamlanmamış olarak görmüşlerdir. Yuhanna İnciline göre İsa mükemmel bilgiye sahip olarak gözükür (16:12; 14-15), fakat bu bilgi onun diriliş öncesi havarilerinde bulunan bir bilgi değildir. Bu eksiklik anlayışının nedeni, ister havarilerin bir bölümünün hakikati anlama konusunda yanlıya düşmeleri (yani 16:25) isterse bütün hakikati ifade etme konusunda İsa'nın bir yanının başarısız olması olsun (yani 16:12) önemli değildir. Yuhanna İnciline göre hakikatin tam anlamının geriye kalması yalnızca İsa'nın diriliş sonrasında Ruhun yardımıyla mümkündür (16:13).

Gnostik literatürde tam bir tutarlılık yokken, hâkim görüş, dirilmiş *Kurtarıcı'nın*, havarilerine İsa'nın diriliş öncesinin de ötelere giden bir öğreti, gizli bir söz bildirdiği yönündedir.¹⁸

Irenaeus, henüz tamamlanmamış son hakikatin vahyini belirtir. O, *Adv. Haer.* 3.1.1'de havarilerin Kutsal Ruh vasıtasıyla aldıkları mükemmel bilginin Pentekost¹⁹'ta olduğunu ifade eder. Bu hakikat, sonradan Kilise ve Kutsal Metinler yoluyla iletildi.

15 Krygmata Petrou kaynağı burada G. Strecker tarafından *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen*, TU 70 (Berlin: Akademie Verlag, 1958)'da yeniden inşa olarak kullanıldı.

16 Krş. *Rec.* 6.4, 8.59; *Hom.* 3.20, 11.19; Strecker, *Judenchristentum*, 151-153.

17 Krş. E. C. Blackman, *Marcion and His Influence* (London: S.P.C.K., 1948), 42 vd.

18 *The Apocryphon of John*, (II, I), 1:2-3, 31:28-31.

19 Pentekost: Hristiyanların Paskalyadan elli gün sonraki Hamsin yortusu (ç.n.).

Bununla birlikte onu tamamlamanın gerekli olduğunu ya da diriliş öncesi İsa'nın öğretisinin bu öğretiye zıt olduğunun mutlaka açıklanması gerektiğini düşünen kimseler tasavvur edilemez. Burada bu öğretinin küçük bir anlamı olduğu ya da tashihinin gerekliliğine vurgu yoktur. Hayır, diriliş öncesi İsa'nın öğretisi önemli sayıldı, fakat bir sebep ya da diğerleri için açıklamaya ya da tamamlamaya ihtiyaç duyuldu.

Pavlus, diriliş öncesi İsa'nın öğretisini tamamlanmış ya da noksan olarak gördü mü? Pavlus'un incilini bir ilham aracılığıyla dirilmiş Rabden aldığı konusundaki ısrarını (Gal. 1:7-12) değerlendirmenin onun beraberinde getirdiği bir çok gizemin açıklanmasında çok önemli rol oynadığı görülmektedir.

Dirilmiş Rabbin öğretisinin temel olduğu konusundaki ısrar için Pavlus'un açıklaması nedir? Bu anlayışta, onun öncelikli ilgisinin Gentile misyonunun doğruluğunu kanıtlamak olduğu görülür.

Rom. 5:18'in temelinde Pavlus'un diriliş öncesi İsa'nın görevini sünnetlilerle yani Yahudilerle sınırlandırılmış olarak gördüğü açıktır. Profesör Beare'nin işaret ettiği gibi bu pasaj ilk dönem geleneğine tam olarak yansdı.²⁰ Bütün bunlardan sonra Matta İncilinde İsa'nın (15:24) ve elçilerinin (10:5-6) görevi, İsrail'in eviyle sınırlandırılmıştır. Sadece dirilmiş İsa havarilerine, misyonu Gentilelere de ulaştırma emrini veren kimsedir (28:19).

Profesör Beare, başlangıçta misyonu sadece Yahudilere hasreden bu geleneğe itibar edilmesini tamamıyla doğal olarak açıklıyor. Çünkü Matta'da yönlendirilenler daha ziyade Gentile Hristiyanlardı. İncili Gentilelere taşımak konusunda erken dönem Kilisenin önceki kararsızlığı/ıkcırlığı, şayet onlara karşı bir emir varsa daha kolay anlaşılabilir.²¹

Pavlus'un ilham vasıtasıyla incili almasının öncelikle Gentileler için önemli olduğunu düşündüğü açıktır. Gerçekte Pavlus, aldığı incili "sünnetsizlere İncil" (Gal. 2:7) olarak tanımlamaktadır.

Şayet Efeslilere Mektup, Pavlus'un gerçek bir mektubu değilse bu takdirde doğru bir şekilde mektup içerisindeki Pavlus'un düşün-

20 F.W. Beare, *The Earliest Records of Jesus*, (Oxford: Basil Blackwell, 1962), 81.

21 Beare, *The Earliest Records of Jesus*, 81.

celerinin yansımalarına işaret edilmelidir. Efes. 3:1-6, bu süreçte Ruhun oynadığı role özel bir referansla gizemin, Gentilelerin incil vasıtasıyla İsa Mesih'te vaade katılmalarını sağlayan ilhamla bilinir kılındığını ifade eder. Aynı şekilde 13:46, 47; 18:6; 22:21; 26:17 ve 28:28 Pavlus'un Gentilelere incilin iletilmesindeki özel rolüne işaret eder.

Pavlus, Gentilelere misyonunu hiçbir şekilde karşı çıkılamaz olarak görür. Özellikle Galatyalılara mektubunun ilk iki bölümünde bunu açıkça gösterir. O tam olarak misyonunun başarısıyla ilgilidir. Onun umudu, "Gentilelerin yararına Kutsal Ruhla kutsal kılınan bir adak olarak kabul edilmek" (Rom. 15:16) ve "vaat edilen Ruhu imanla alabilelim diye İbrahim'in kutsanması, Mesih İsa aracılığıyla Gentilelere sağlanması" (Gal. 3:14)dir.

Pavlus'un Kutsal Ruhun ilhamı aracılığıyla aldığı incile vurgusu, hiçbir şekilde Pavlus'un gelenek yoluyla gelen diriliş öncesi İsa'nın öğretisini önemsemediğinin delili olarak yorumlanmamalıdır. Kesin olarak söylenebileceklerin hepsi, Gentile misyonunu konusundaki onun özel yorumunun karşısında, Pavlus, misyon konusunda dirilmiş Rabbin kendisinden -ki o Ruhtur- başka hiçbir delile güvenmediğidir. Bu esas olarak yeni bir vahiydi. Bununla birlikte Pavlus, bu yeni vahyin diriliş öncesi İsa'nın öğretisine tezat oluşturduğunu düşünmedi. O yeni vahyi daha çok doğal bir gelişme olarak gördü.

Diğer faktör Pavlus'un havari olmasıyla ilgili Ruh olan dirilmiş Rabbe açık vurgusuna dayanmaktadır. 1 Kor. 9:2'de gösterildiği gibi: burada Pavlus'un havari olarak adlandırılmasından şüphe duyanlardan söz edilir. Bu tartışmanın temelinde ne vardır?

Bu mesele için anahtarın 1 Kor. 15:8'de bulunduğunu öne sürebilirim. Dirilmiş İsa'nın "bütün havarilere" (15:7) görünmesi, sonradan Pavlus'un bu havarilere ve kendilerine görünmesi arasını ayırmaya zorlanılmasına işaret etmektedir: kendisine görünmesi "zamansız doğmuş çocuğa" (15:8) görünmesidir. Bu nitelendirmenin anlamı nedir?

Elçilerin İşleri 1:3'de yansıtılan diriliş geleneği, diriliş ve yükselme arasında vuku bulan dirilişi kırk günle sınırlandırır. Bu ölçüte göre Pavlus'un tecrübesi, yükselişten sonra ve bu, diğer havarilere

görünmesinden farklı bir karaktere sahip olmalıdır. Bunu “zaman-sız doğan çocuk” açıklamaktadır.

Diğer taraftan Pavlus'un Elçilerin İşleri'nde dile getirilen gele-nekten haberdar olmadığı ya da ona tutunmadığı olasılığı vardır fa-kat diriliş hadisesinin görülme, ortaya çıkma süreci boyunca daha geniş bir periyodun olduğuna inandı. Bu süre çeşitli Gnostik yazı-larda kırk günle sınırlandırılmaz. Örneğin Pistis Sophia 1:1'de “İsa'nın ölümden dirildikten sonra havarileriyle konuşarak onbir yıl geçirdiği”²² ifade edilir.

Pavlus'un “zamansız doğan çocuk” olduğu ifadesi için diğer ola-sı yorum, Elçilerin İşleri 1:21'de yansımaları olan bir geleneğe karşı tepki veriyor olduğu şeklindedir. Yahuda'nın yerine gönderilecek bir havarinin seçimi için temel şart, İsa'nın “aralarında” olduğu dönem boyunca onunla birlikte yakın bir ilişki içerisinde olmasıdır. Bu öl-çüte göre Pavlus, gerçekten de “zamansız doğan”dı. Yani, o, diriliş öncesi İsa'yla tanışmış olduğuna hiç işaret etmemiş fakat yalnızca Ruh olan Rab'le tanışıklığı olduğundan söz etmiştir. Pavlus'un Ruh olan Rabbin önemine vurgusu, yalnızca diriliş öncesi İsa'nın değil aynı zamanda dirilmiş Rabbinde önemli olduğunu göstermeye te-sebbüs etmek içindir. Şahsen tanımak, tanıdık olmak şartı hiçbir şekilde sonrakilerin havarilerden biri olmasına engel olmamalıdır. Doğal olarak Ruh olan Rab, yalnızca Ruh vasıtasıyla bilinebilir. So-nuç olarak, Pavlus'un neden İsa Mesih'le ilişkisinde Ruh kavramına vurgu yaptığı anlaşılabilir.

Önceki tartışmaların temelinde Pavlus'un Ruh olan Rab öğretisi-nin incilin doğru bir anlamını elde etmek için temel olduğu konusun-daki ısrarı olduğu ortadadır. Özünde diriliş öncesi İsa'nın ötesindeki vahyi elde etmek vardır. Şimdi ortaya çıkan sorun, vahyin nihailiği-dir: Pavlus, Ruh olan Rabden alınan İsa Mesih'in incilinin tam oldu-ğuna inandı mı? ya da vahyin devam etmesine mahal var mı?

Vahyin sona ermesi sorununda uygun bir bakış açısı elde etmek için, bu konuda öncelikli olarak, ilk iki yüzyıl boyunca Hristiyanlık-ta gelişen çeşitli fikirlere bakmak yararlı olabilir.

Irenaeus'a göre havariler mükemmel bilgiyi Pentekost'ta Kutsal Ruh vasıtasıyla almışlardır (*Adv. haer.* 3.1.1).²³ Gelecek vahye ihtiyaç yoktur. Gerçekten de, mükemmel gerçeklik, Kilise ve Kutsal Metinler yoluyla intikal ettirildi ve Kutsal Ruh'un rehberliğiyle saf olarak korundu. Bununla birlikte Irenaeus, hakikat bilgisi hakkında kesin pratik sınırlar kabul eder. Örneğin, alegorik hikâyeler birçok yorumu imkân verilmesi için alınabilirler (*Adv. haer.* 2.27.3). Bununla birlikte insanın kısmi hakikat anlayışı statik bir şekilde görülmemelidir. Daha büyük hakikat bilgisini elde etme olasılığı da vardır. Özellikle Pavlus'un yazılarının yorumuna işaret ederek Irenaeus, insanın sorular sorduğunu ve Ruhunda cevapları verdiğini ifade eder (*Adv. haer.* 3.7.2). Böylece hakikatin son vahyi Pentekost'ta gerçekleşirken, yeni problemlere çözümler bulmak için kapıyı açık bırakarak hakikatin yeni anlayışı da Ruhun rehberliğinde Kutsal Metinlerin yorumu sayesinde elde edilebilir.

Gnostik literatüre göre temel görüş dirilmiş Kurtarıncının, seçilmiş havarilerine –bu gizli geleneğe geçenlere– mükemmel bilgiyi ulaştırması olarak görünür. Bu gizli öğretiye sahip olan kimseler mükemmel bilgiye de sahip olur. Böylece yeni olarak ortaya çıkan herhangi bir bilgi, gerçekte sır geleneğinin bir bölümünün basitçe aydınlanması, açığa çıkmasıdır.²⁴

Montanistler için “yeni vahiy/kehanet (prophecy)” terimi önemli bir (self-designation) kendini tanımlamadır²⁵ Montanizm, Tanrı'nın Krallığının gerçekleşmesi ve ona katılmanın bir kriteri olarak yeni vahye sahip olmayı gösterdi. Sonrasında da Montanistler, öncelikli olarak Kilisenin aksine vahyin sona erdiği düşüncesini reddettiler.²⁶

Genel olarak yeni vahiyler ahlakla özellikle ikinci evlilik problemiyle ilgiliydi. 1 Kor. 7:39-40'a göre Pavlus, ikinci kez evliliği tavsiye etmezken, yine de onlara izin verir. Diğer taraftan Montanistler,

23 Krş. *Adv. haer.* 3.12.5; 4.33.8; 4.35.2.

24 Gnostiklerin gizemli/sır gelenek kavramını desteklemek için 1 Kor. 2:7'ye işaret etmeleri ilginçtir.

25 Bkz. G.N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus* (Erlangen: Andreas Deichert, 1881), 127. Eusebius'un bir çok pasajına referansla, *Hist. Eccl.* 5.19.2; Tertullian, *Adv. Marc.* 4.22.4, *de Monog.* 14.

26 Hippolytus, *Ref.* 8.12.

ikinci kez evlenenleri lanetlerler. Temelde Montanistler, Paraklit'in havarilerin özel ahlak öğretilerini değiştirebilecek bir otoriteye sahip olduğuna inandılar.²⁷

Montanistler, Paraklit'in vahiy getirici/gizliyi açığa çıkarıcı fonksiyonunu ispatlamak için Yeni Ahit'in çeşitli pasajlarına müracaat etmişlerdir, özellikle de Yuhanna 16:12-14'e.²⁸ Bu pasajın anlamı nedir? Yuhanna 16:14-15, açık olarak Baba'nın, İsa'nın sahip olduğu ve havarilerine verdiği hakikati alacağını ifade eder. 16:13'de açıkça hakikatle olan bu ilişkiyi hakikatin Ruhunun gelmesiyle tamamlanacağı belirtilir. Son olarak Ruhun bu fonksiyonunun aktüel bir örneği verilmektedir: Hakikatin Ruhu "size gelecekte olacak şeyleri bildirecek" (16:13). Yorumcular, tam olarak "gelecekte olacak şeyler"²⁹ ifadesinin yorumunda ikiye ayrılırken, bu ifade havarilerle ya da onlara unuttuklarını hatırlatarak, basitçe yanlış anlaşılan bir şeye değil daha çok diriliş öncesi İsa'nın görevi süresince onlara tamamı vahyedilmeyen şeylere³⁰ işaret ettiği ortaya çıkar.³¹

Yuhanna 16:13'de hakikatin Ruhunun kendiliğinden konuşmadığını da açıklanılmaktadır. Bu yorum, hakikatin Ruhunun hiçbir şekilde İsa tarafından vahyedilenin aksini söylemediği anlamına gelmektedir. Ruh ilave gerçekleri, özellikle bazı şeylerin gelecekte olacak şeylerle ilgisini açığa çıkaracak şekilde ilhamlar vermesi kapısı açık olarak durmaktadır.

27 Tertullian, *de Monog.* 14. Krş. J. de Soyres, *Montanism and Primitive Church.* (Cambridge: Deighton, Bell, 1878), 58.

28 Didymus, *de Trin.* 3.41.2; Bonwetsch, *Montanismus.* 127-128.

29 Bultmann bu ifadenin apokaliptik yorumuna karşıdır. R. Bultmann, *The Gospel of John, A Commentary* (Philadelphia: Westminster Pres, 1976), 575;

Westcott, bu ifadenin Hristiyan Kilisesinin kuruluşuna işaret ettiğini iddia eder: B.F. Westcott, *The Gospel According of St. John* (1881; rpt. Grands Rapids: Eerdmans, 1967), 231;

MacGregor, geleceğin önceden haber verilmesinin, kehanette bulunmanın bir sorun olmadığını fakat yorumcularının eğilimlerinin bir sorun oluşturduğunu iddia eder: G.H.C. MacGregor, *The Gospel of John.* (London: Hodder and Stoughton, 1928), 299.

30 Yuh., 14:26.

31 Bkz. J. H. Bernard, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John.* ICC (Edinburg: T & T Clark, 1928), 2:511, "Gelecekte vuku bulacakları önceden haber verme anlamında Prophecy ya da kehanet burada Paraklitin işlerini içine almaktadır."

Yukarıdaki görüşler ilk dönem Hristiyanlığında vahyin nihayete ermesiyle ilişkide Ruh konusunda bazı farklı görüşler olduğunu gösterir. Bu görüşler tayfı içerisinde Pavlus'un yeri nedir?

Pavlus, 1 Kor. 13:9'da bilginin noksan/sınırlı olmasını genel görüş kılar. En azından teorik bir perspektiften bu itiraf, yeni anlayış ve vahiy için açık kapı bırakır. Gerçekte Pavlus'un yazıları üzerine yapılacak bir çalışma, onun ifadelerinde vahyin üç merhalesini düşündüğünü gösterecektir. Önceden işaret edildiği gibi Pavlus, İsa'nın diriliş öncesi öğretisiyle gelenek yoluyla bir ilişki için bir kapı bırakır (1 Kor. 11:23-25). Bunun için de hakikatin vahyinin ilk merhalesi, İsa'nın diriliş öncesi öğretisidir. İkinci aşama Pavlus'un dirilmiş Rabbin vahyi aracılığıyla İsa Mesih'in incilini almasını içerir. Galatyalılar 1:12-22'de Pavlus Anadolu'daki misyoner faaliyetlerine başlamadan önce bu vahyin alındığı açıktır.

İncilin alınmasının ilk iki safhasını içeren Ruh kavramının kapsamı nedir? 1 Kor. 2:10-13 Pavlus'un kendini açıklayıcı olarak incili kabul etmediğini gösterir: Ruh, hakikatin bütün vasıtalarında bulunmaktadır. Bu yüzden 1 Sel. 1:5'de Pavlus, İncil Selanıklilere "güçle ve Kutsal Ruhla" geldi der. Bu, İncillerin hakikatinin vasıtasının bütünüyle İsa Mesih'ten uzaklaştırıldığı anlamına gelmez. Pavlus için, burada İsa ve Ruh arasında yakın bir ilişki vardır çünkü "Rab Ruhtur" (2 Kor. 3:17).³² Sonuç olarak, Rom. 9:1'de Ruha hakikati doğrulayan olarak başvurduğunda, aynı zamanda İsa Mesih'e de münacatta bulunmaktadır.

Ruhun vahiy sürecinin ilk iki aşamasında vahyedilen olarak hem hakikate kefil olma, hem de yorumlama da önemli bir rol oynadığı gayet açıktır. Cevaplanması için kalan sorun vahyin üçüncü safhası için Pavlus'un kapıyı açık bırakıp bırakmadığıdır. Ben onun yaptığını ve üçüncü safhanın vahye eklenen bir vahiy/ilham tarafından karakterize edildiğini iddia ediyorum.

2 Kor. 12:1, 7'ye göre Pavlus, çeşitli vizyonlar ve vahiyler tecrübe etmiştir. O cennete götürüldüğünü ve orada daha çok hiç tekrar-

32 Rom.. 8:9; Gal. 4:6; Fil. 1:19.

lanmaması, söylenilmemesi gereken sözler duyduğuna işaret eder (2 Kor. 12:3-4).

Pavlus'un kilisede ortaya çıkan ve çözüm olarak Rabbin bildirdiği bir buyruğun bulunmadığı bazı problemleri içeren bu pasajlar, bizim tartışmamızın maksadını daha iyi göstermektedir. Bu durum 1 Kor. 7:25'de açıkça ifade edilmektedir ve 1 Kor. 7:12'de ise imayla kısmen ifade edilmektedir. Rabbin doğrudan bir emrinin olmamasının Pavlus'u yanındaki problemlere çözüm sağlamasına engel olmadığını söylemek ilginçtir. Bununla birlikte çözümler, basitçe Pavlus'un kendi otoritesi üzerine bina edilmedi. Bunun yerine daha çok, Pavlus, kendisinde Tanrının Ruhu olduğuna işaret ederek bu konudaki tartışmayı sona erdirir (1 Kor. 7:40).³³ Diğer bir ifadeyle, Pavlus, Ruhun yeni bir probleme, yeni bir vahiy sağladığını ifade eder.

1 Kor. 7:40'daki Ruha yapılan referans, Pavlus'un 7:1-39'daki yeni olarak ortaya çıkardığı öğretisinin doğruluğunu ispatlayan bir şey olarak görülmektedir. Bu yüzden Rom. 9:1'de Kutsal Ruha yapılan referans 9:2-11:36 arasında ana hatları belirtilen Tanrının kurtuluş planında İsrail'in yeriyle ilgili olarak Pavlus'un yeni düşüncesini doğruluyor olarak görülmelidir.

Vahyin üçüncü safhası bütünüyle sonuca bağlanmadan açık olarak mı bırakılmıştır? Pavlus, bu soruya açıklayıcı bir cevap vermek için gerekli bilgiyi vermemiştir. Diğer taraftan aydınlığa kavuşan şey, en azından Pavlus'un kendisine referansıya, vahiy veren olarak Ruhun ileri götüren fonksiyonunu ortaya çıkarmasıdır. Örneğin, Pavlus'un doğrudan Rabbin buyruklarına sahip olmadığı yerlerde, yeni problemlere normatif çözümler bulunabilmesi Ruhun varlığı esasına bağlıdır. Böylelikle Pavlus, Ruhu yalnızca İsa'nın öğretisini kolaylaştıran bir yol olarak değil aynı zamanda bu öğretinin daha ilerisine gitmek için bir çalışma planı sağlayan olarak da görür.

33 P. Richardson, "I say, not the Lord": Personal Opinion, Apostolic Authority and the Development of Early Christian Halakah" (Ben Rab olmadığını söylüyorum: Kişisel Görüş, Havarisel Otorite ve İlk Dönem Hristiyanlığında Halakah (Kuralların) Gelişmesi), *Tyndale Bulletin* 31 (1980), 86.

Bibliyografya

- Abel, E. L., "Who Wrote Matthew?" *NTS* 17 (1970-1971), 138-152.
- Beare, F. W., "The Mission of the Disciples and the Mission Charge: Matthew 10 and Paralels" *JBL* 89 (1970).
- Betz, H. D., "The Cleansing of the Ten Lepers (Luke 17:11-19)", *JBL* 90 (1971), 314-328
- Blauw, J., *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission*, London 1962.
- Bruce, F. F., *The Acts of the Apostles* (II. edit.) London 1952.
- Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia 1971.
- Clark, K. W., "The Gentile Bias in Matthew", *JBL* 66 (1947) 165-172.
- Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*, Tübingen 1972.
- Cullmann, O., *The Johannine Circle*, London 1976.
- Davey, F. N., "The Gospel According to st John and the Christian Misson" *The Theology of the Christian Mission*, G. H. Anderson (ed), 85-93
- Dupont, J., "Le Salut des Gentils et la Signification Theologique du Livre des Actes", *NTS* 6 (1959-60).
- Enslin, M. S., "Luke and the Samaritans", *HTR* 36 (1943), 278-297.
- Gasque, W. W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans 1975.
- Gaston, L., "The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles", *INT* 29 (1975), 24-40.
- Haenchen, E., *The Acts of the Apostles*, Oxford 1971.
- Hahn, F., *Mission in the New Testament*, London, 1965.
- Harnack, A., *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, London 1908.
- Hebert, G., "The Problem of the Gospel According to Matthew", *SJT* 14 (1961), 403-413.
- Held, H. J., "Matthew as Interpreter of the Miracle Stories" *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Philadelphia 1963.
- Hengel, M., "Die Ursprünge der Christlichen Mission", *NTS* 18 (1971), 15-38. *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia 1979.
- Jeremias, J., *Jesus' Promise to the Nations*, London: SCM 1958.
- Kippenberg, H. G., *Garizim und Synagoge: Troditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Samaritanicshen Religion der aramalche Periode*, Berlin 1971.
- Knox, J., "Romans 15:14-33 and Paul's Conception of His Apostolic Mission", *JBL* 83 (1964), 1-11.
- Latourette, K. S., *A History of the Expansion of Christianity*, New York: Harper and Row, 1937.

- Marshall, I. H., *The Gospel of Luke*, NIGTC, Eerdmans 1978.
- Meeks, W. A., *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden 1967
- Menoud, P. H., "Le Plan des Actes des Apotres", *NTS* (1954-1955).
- Miller, D. G., "Pauline Motives For the Christian Mission", *The Theology of the Christian Mission*, ed. G. H. Anderson, New York 1961.
- Munck, J., *Paul and Salvation of Mankind*, Richmond; John Knox 1959.
- Nickle, K. F., *The Collection; A Study in Paul's Strategy*, London, 1966.
- Pliny, *Epistulae* 10: 96.
- Robinson, J. A. T., "The Destination ond Purpose of st John's Gospel", *Twelve New Testament Studies*, London 1962.
- Robinson, J. M., *The Problem of History in Mark*, London 1957.
- Schmithals, W., *Paul and James*, London 1965.
- Scobie, C. H. H. "North and South: Tension and Reconciliation in Biblical History" *Biblical Studies In Honour of William Barclay*, (Editörler). R. J. Mackay and J. F. Miller, London 1976.
- "Rivers of Living Water: The Challenge of Johannine Studies", *Bulletin of Canadian Society of Biblical Studies* 41 (1981), 1-27.
- Suetonius, *Vita Claudii*, 25: 4.
- Sundkler, B., "Jesus et les Paiens", *RHPR* 16 (1936) 489-492.
- Tacitus, *Annales* 15: 44.
- Verkuyl, J., *Contemporary Missiology*, Grand Rapids 1978.
- Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge 1973.

İKİNCİ BÖLÜM

PAVLUS'UN TEOLJİSİ

Pavlus'un Tanrı Anlayışı*

Donald Guthrie - Ralph P. Martin
çev. Burhanettin Tatar – Süleyman Turan

Pavlus'un Tanrı anlayışını özlü ve sentetik biçimde anlamaya çalışmak neredeyse imkânsız bir görevdir. Bu teşebbüsün, zorunlu olmakla birlikte, riskli oluşunun çeşitli nedenleri vardır. Birincisi, Pavlus'un düşüncesi asla sistematik ve spekülâtif değildir. Aksine kendi mektuplarının kompozisyonu gibi, onun zihni hitap ettiği toplulukların ihtiyaçlarına cevap verirken kendi öğretisini ifade etmeye yönelmektedir. Bu, onun "Tanrı öğretisi"ni daha az akli kelamın parçası yaparken, daha çok beşeri durumlara ilişkin kırsal ve pragmatik yaklaşımının içsel unsuru haline getirmektedir. O her zaman "İsa'nın zihni"ni yansıttığını (1 Kor. 2:16) ve bunu kendi halkından da beklediğini iddia etmektedir (Filip. 2: 5). Aynı zamanda Tanrı onun zihninden hiç uzakta değildir. O, Tanrı kavramını o kadar sık kullanır ki Yeni Ahit referanslarının yüzde kırkını bu kullanım teşkil eder (Morris, 1986).

Bu durumda Pavlus'un mektupları açıkça hitap edilmeyi bekleyen ve ibadet için birleşen toplulukları göz önünde tutmaktadır (1 Sel. 5:27; Kol. 4:16; ve Fil. 2'de ima edilir). Bu, onun yazışması boyunca Tanrı'ya dua ifadesinin yankılandığını gösterir. Sık sık yazısına Tanrı'yı coşkunca yüceltme, O'nun lütuf ve iyiliğini anma ifadelerini sokuşturur (sözgelimi, Rom. 11:33; 2 Kor. 9:15; Gal. 1:5; Filip. 1 4:20; 2 Sel. 2:16). Pavlus'un Tanrı hakkındaki en doğru öğretisi, ayin esnasındaki coşkulu anlarında, yani özellikle akideyi kullanımında, ilahilerde, şiirsel parçalarda ve ibadet konuşmalarında yansımaktadır.

* Donald Guthrie – Ralph P. Martin, "God", *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne ve R.P.Martin (ed.), Inter Varsity Press, Illinois, 1993, ss.354-369.

Yine Pavlus'un iman bağlamında sevdiği şeylerin çoğu onun Yahudiliğe olan eski inancında yer alır ve yazılı ve açık ifadelerinde ortaya çıkmaktan daha çok onun tüm bakış açısının ve yaklaşımının arka planında bulunur. Bu yüzden Eski Ahit, Yahudi arka planla ilgili kısa bir çalışma aşağıdaki şekilde ortaya konacaktır:

- 1- Bazı Temel Varsayımlar
- 2- Yaratıcı, Baba ve Kral olarak Tanrı
- 3- Tanrı'nın Sıfatları
- 4- Sonuç

1. Bazı Temel Varsayımlar

Tıpkı diğer Yeni Ahit yazarları gibi, Pavlus, Tanrı'nın varlığını kanıtlama teşebbüsünde bulunmaz. Kendi Yahudi geleneksel inançlarına ve zahit bir diyaspora evinde yetişmesine dayanarak (Filip 3:5; 2. Kor 11:22; Gal. 1:14), Tanrı'nın varlığını, O'nun insanlığı yarattığını ve yaratma süreci içinde bulunduğunu kabul eder (1 Kor 11:7-8). Felsefi olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasının değeri ne olursa olsun, Pavlus doğrudan bir rehber sunmaz. Elçilerin İşleri 14:15-17 ve 17:22-31'de kaydedilen cevaplarına ve vaazlarına göre, o, Tanrı'nın yaratmasına ve bunu sürdürmesine bakarak Tanrı'nın inayetinden kaynaklanan ilgisi için bir takım çabalara girişmektedir. Bu akıl yürütme silsilesi—yani Tanrı en azından yarattığı eserleri ve beşeri ihtiyacı gözetlemesi ile bilinmektedir—Romalılar 1:19-23'de güçlendirilmektedir. Vahiy sadece sınırlı bir değere sahiptir çünkü o insanların putperestliğe ve sapkınlığa temayülü nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Pavlus için doğal kelam artan bir etkiye sahiptir ve “insanın günahkarlığı” üzerinde odaklanmaktadır.

Tıpkı diğer Yeni Ahit yazarları gibi, Pavlus, Eski Ahit'te görüldüğü şekliyle her şeyin yapıcısı olarak Tanrı görüşünü paylaşır. Yaratma hikâyesi, Tanrı'nın yaratmaya başlayışı üzerinde odaklanır ve yaratılmış dünyanın kaynağı olarak Tanrı görüşü Eski Ahit düşüncesinin temelidir. Dahası, Yaratıcının kendi yarattığı şeyleri koruduğu varsayılır. Gökler ve yer onun ellerinin eseridir ve onun tabiat düzeni içinde en üst gücü elinde bulundurduğu kabul edilir. Ahitler arası dönemde Yahudiler Tanrı ve dünya arasındaki temel yaratıcı

ilişkiye sağlam bir inanç beslediler, buna Tevrat (Yasa) ya da Wisdom (Hikmet)'un Tanrı'nın yaratma aracı olarak işlev gördüğü kanaatini ilave ettiler; bu görüş Tevrat ve Wisdom'u şahsileştirme derecesine yaklaştı.

Pavlus'un ellerinde bir aracının bu rolünü ezeli İsa üstlenir, bu özellikle Koloseliler 1:15-20'de onun kristolojik ilahiyi restore ederek kullanmasında görülür. Yaratmanın tek kaynağı olarak Tanrı'nın yaratıcı eylemini benimseyen Pavlus'un monoteizminin, inkarnasyon öncesi İsa'ya kozmolojik bir rol verecek şekilde genişletilse de hala sağlam olduğu belirtilmesi gereken bir husustur. Bu kristolojik monoteizm Pavlus'un Tanrı ve kozmos hakkında Yeni Ahit düşüncesine eşsiz katkısı olarak görülmüştür (Wright *Climax*, 120-36). Bu, çok muhtemelen Korint'te yeni başlayan gnostisizmin yüce Tanrı ile dünya arasına geniş bir mesafe koymasına Pavlus'un bir tepkisi olarak ortaya çıktı ve sonra (Kolose'de) Yunanlıların Tanrı ve evreni ayıran araçlar seti fikrine Pavlus, hem aşkın hem içkin olan İsa'nın şahsında ilahlığın tamamının bulunduğuna vurgu yaparak karşı koydu (Kol. 2:9).

Bu şekilde Pavlus, Eski Ahit'in yarattığı şeyleri aşan, kutsal varlık olarak Tanrı görüşünden hareket ederken, şimdi yeryüzündeki İsa figüründe, daha yüksek seviyede İsa'nın ölümünde ve yeniden dirilmesinde mekan tutan Tanrı'nın tezahürü ile Tanrı ile dünyayı içten ilişkilendirebilmektedir. Bu ahitler arası dönemde hakim olan aşkın Tanrı fikri nedeniyle zorunlu bir şeydir. En Yüce Olan yarattığı şeylerden öylesine uzaklaştırıldı ki dünya ile bağlantısını koruyabilmek için araçlara muhtaç oldu (krş. Abelson, 46-54; Sanders, 44, 212-15; Dunn, 198-99). Yeni Ahit'in yaklaşımında bu tür bir uzaklık fikri hiç yer almaz. Yeni Ahit'in Tanrı görüşü Eski Ahit vahyi ile bağlantılıdır, ancak mevcut Yahudi spekülasyonlarıyla değil.

Bununla birlikte Tanrı'nın aşkınlığı Tanrı'nın yüceliğinde ve özellikle kutsallığında bir takım destek bulur ki bu Eski Ahit yazılarının, bilhassa peygamberlere ilişkin yazıların niteliğidir. İşaya 57:15'deki ifade Eski Ahit'in görüşü ile bir çok Yahudi aşkın kelamı arasındaki asli farklılığı sergiler—"ezeli hayat sahibi, adı Kutsal olan yüce ve ulvi işte böyle söyler: Ben yüce ve kutsal yerde ve nadim ve

mütevazi ruhlu kimselerle birlikte bulunurum.” Yücelik ve müşfikliğin bu birleşimi Yeni Ahit’in asli bir özelliğidir ve Yeni Ahit’in Tanrı fikrini makul hale getirir. Bu yüksek ahlaki fikir, Yeni Ahit ortaya çıktığı zamanda Yahudi olmayan halklarca tapınılan çeşitli ve çoğu kez ölümsüz ilahlara güçlü bir tezat arz eder. Yeni Ahit vahyini, Eski Ahit’in Tanrı görüşüyle yakın ilişkisini sürekli göz önünde tutmadan, anlamak imkansızdır. Eski Ahit ile Yeni Ahit arasını ayıran hareketler, ki bunlar arasında Marsiyonculuk ilk öncedir, Yeni Ahit düşüncesine ciddi bir dezavantaj ile yaklaşmaya başlamaktadırlar çünkü bu durumda Yeni Ahit’in temel Tanrı görüşünü anlamak için ellerinde bir ipucu kalmamaktadır. Bu sonraki görüş boşlukta ortaya çıkmadı; aksine uzun bir vahiy dönemin sonucuydu ve bu dönemi tamamlamıştı.

Pavlus, Tanrı’nın alt edilmez ve kesin biçimde (bu kesinlik Rom. 9-11’deki argümanın genel karakteridir) İsrail’e yönelik ahit sevgisine dair Yahudi kanaatinin mirası üzerinde ortaya çıkmaktadır. Ancak, tekrarlırsak, Tanrı’nın bir olduğu, Tevrat’ta kendisini ifşa ettiği ve kendi halkı İsrail ile ahit ilişkisine girdiği noktasındaki Eski Ahit-Yahudi kanaati Pavlus tarafından kristolojik değişime uğratılır. Pavlus, yeni ilişkilerin nihailiğini eski inancın temel ilkelerini inkar ederek yapmaz. Gerçekte o monoteizmi korur (Gal. 3:20; 1 Kor. 8:4, 6; krş. 1 Tim. 2:5) ve Tevrat’ın öğretisine bu hadiseye eşlik eden bir şeref atfeder (2 Kor. 3:7, 9). İsrail hala seçilmiş, babalarının hatırına Tanrı tarafından sevilen bir topluluktur (Rom. 11:28). Diğer taraftan Tanrı’nın birliği, İsa Mesih’e, Tanrı’nın bir “form”u (Filip. 2:6) veya “imge”si (2 Kor. 4:4-6; Kol. 1:15) veya “Oğul”u (Kol. 1:13; Rom. 8:29, 31) olarak bir yer ayıracak biçimde anlaşılır. Tevrat’ın şerefi, kendi dönemi ile sınırlanır ve Mesih’in tezahürüyle gelişen yeni çağdaki daha büyük şeref karşısında geçmişe karışmaktadır (2 Kor. 3:7-11; bkz. Belleville, Newman). İsrail, Pavlus’un incilini reddederken şimdiki ilahi yargıya maruz kalmaktadır ve kırık dallar gibi reddedilme tehlikesi içindedir (Rom. 11:19-20).

Son söz, Tanrı’nın değişmez sevgisi ve lütuf içindeki amacıyla (Rom. 11:29, 32) ilgilidir; bu durum seçilen ve ilahi sevgiyi somutlaştıran İsa’da ifşa olur ve eyleme dönüşür (Rom. 8:29-38). Yahve’nin, nedensiz (Tes. 7:7-8) ve değişmez (Hoşea) İsrail sevgisi, uz-

laşma (2 Kor. 5:18-21) ve hedefine yönelen kilise içinde Tanrı'nın dünyaya dair evrensel sevgisinin bir ön habercisidir (Efes. 1:1-10).

2. Yaratıcı, Baba ve Kral olarak Tanrı

Tanrı doktrini Pavlusçu külliyyatın tüm parçaları için öylesine temeldir ki kanıtların çoğu özel ifadelerden çok varsayımlardan oluşur. Bununla birlikte oldukça önemli olan çok sayıda ifade de mevcuttur. Biz aşağıdaki veçheleri tartışacağız Yaratıcı olarak Tanrı, İlahi takdir, Baba olarak Tanrı, Kral ve Yargıç olarak Tanrı, Tanrı'nın diğer unvanları ve sonra özet halinde Tanrı'nın sıfatları.

2.1. Yaratıcı olarak Tanrı. Kuşku yok ki Hristiyanlar Tanrı'nın evrenin kaynağı olduğunu tartışmaksızın kabul ettiler. Onlar bunu Eski Ahit'ten ve İsa'nın öğretisinden aldılar. Atinalılara hitabında Pavlus, tapındığı Tanrı'yı "dünyayı ve içindeki her şeyi yaratan, gökyüzü ve yerin Efendisi olan Tanrı" şeklinde cesurca dile getirdi (Elç. İş. 17:24). Onun yaratıcı gücü ayrıca ölümlülerin onun nesli olduğuna dair ifadesinde de görülür (Elç. İş. 17:29), ki bu ifade Pavlus'un dinleyici kitle ile ortak bir zemin kurma çabasını yansıtır; bu kitle arasında insanların Tanrı'nın ailesi olduğunu fikrini sürdüren Stoahılar bulunuyordu (bkz. Cleanthes'in Zeus İlahisi). Listra'daki konuşmasında Pavlus, Tanrı'nın yaratıcı gücü hakkında benzer iddiayı ileri sürer (Elç. İş. 14:15).

Pavlus, mektuplarında Yaratıcı ve yaratıklar arasında bir ayrım yapar, Romalılar 1:25'te olduğu üzere. Ayrıca yaratmanın Yaratıcının işini yansıttığı dile getirilir (Rom. 1:20). Gerçekten yaratma Tanrı'nın karakteri hakkında bir şeyleri gösterir (ezeli gücünü ve ilahlığını). O, Tanrı'nın ellerinin doğrudan işi olmasından dolayı bunu gösterir. Her şeyin Tanrı'nın eseri olduğunu dile getiren özel ifadeler vardır (Rom. 11:36; 1 Kor. 8:6; 11:12; krş Efes. 3:9). Tanrı'nın bizzat kötü olarak kabul edilen madde ile doğrudan ilgisinin olmadığına dair yanlış varsayıma dayanarak Tanrı'nın insan iyiliği için yarattığı şeyi yasaklayanlar —Gnostiklerin özelliği— reddedilir (1 Tim. 4:3). Bu, Pavlus'un Tanrı'nın tüm yiyecek ve içecek hediyelerinin, onları Tanrı'nın vahib olduğunu itiraf ederek almamız şartıyla, iyi olduğu öğretisini korumak için Mezmurlar 24:1'e başvurmasının nedenidir (1 Kor. 10:26-31; krş 1 Tim. 4:5). Evlilikteki cinsel ilişki-

lerin yanı sıra yeme ve içmeyi tabu haline getiren yabancı öğretiler (Kol. 2:21) şiddetle reddedilir (Kol. 2:23). Eşler arasındaki ilişkiler normal şartlarda onurlu ve gereklidir (1 Kor. 7:1-7).

Pavlus, yaratmanın Yaratıcı ile birlikte ezeli olmadığına ve sonraki gnostisizmde olduğu gibi, yaratmanın aşağıdaki bir ilahın ürünü olmadığına dair Eski Ahit'in sergilediği kanaatin aynısını paylaşır. Tanrı, var olan her şeyin yaratıcısıdır, her ne kadar burada Pavlus'un temel ilgisi Tanrı'nın dünya öncesi halkını seçmesi ile ilgili olsa da. Efesliler 1:4'de "dünyanın kuruluşundan önce" ifadesi Tanrı'nın seçimi için kullanılır ve Tanrı'nın yaratıkların maddi varlığından ayrı olarak varolduğunu ima eder.

Pavlus, yaratma yöntemini tartışmaz. O, yaratılmış düzeni doğuran bir güçlü kelime (2 Kor. 4:6; ayrıca Mez. 33'e dayanarak) ile ilgili yaygın Eski Ahit-Yahudi imgesini (mesela İbr. 11:3, Mez. 33:6; krş. Tek. 1:3'e dayanarak) kullanır. Yöntemden daha önemli olan aracıdır. Tekvin'de Ruh'un aracılığından söz edilirken (Tek. 1:2), yaratmanın Mesih aracılığıyla icra edildiği belirtilir. Bu, kristoloji için büyük öneme sahiptir. Ancak şimdiki amacımız için o, Pavlusçu yaratma görüşünü Eski Ahit'in görüşünden farklı bir bağlama yerleştirmeye yarar. Mesih'in yaratıcı faaliyeti üzerindeki vurgu kesinlikle Tanrı'nın yaratıcı faaliyetini azaltmaz. Kaydettiğimiz gibi, konu Koloseliler 1:16'da işlenir—"zira yer yüzünde ve semadaki her şey onda (yani Mesih'te) yaratıldı... her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratıldı." 1 Korintliler 8:5-6, akidevi itirafa dayalı olarak Eski Ahit-Yahudi *shema*'ya geri dönen benzer bir ifadeyi sunar (Tes. 6:4; bkz Wright "One God").

Bu pasajlar açıkça hem Tanrı'nın Mesih aracılığıyla (*dia*) hem de Mesih için (*eis*) yarattığını öğretirler ve yaratılmış düzen için ilahi amaç hakkında imada bulunurlar. Yaratıcının sonsuz hikmeti yaratmasını insan-merkezliiden daha ziyade İsa-merkezli gerçekleştirmesinde görülür. Yeni Ahit, dünyanın, İsa ile kemale erdirilmiş hali dışında, insanlığa ait olduğuna dair görüşü desteklemez (1 Kor. 15:27, Mez. 9'a dayanarak). Pavlus bir yerde (1 Kor. 3:22) inananların dünyayı kendilerine ait olarak görmeye çağrıldıklarını ima eder, her ne kadar o geçip giden bir şey (1 Kor. 7:31) olsa da ve inanan-

lar İsa'nın ikinci gelişinde kendi ezeli yurtlarıyla ilgili mükafatlarını bekleseler de (Filip. 3:20-21). Pavlus'un kurtuluş için yaratma inil-tisi hakkında konuşurken (Rom. 8:19-25) açıkça fark ettiği gibi, yaratma beşeri duruma bağlıdır. Yaratmanın kötüye kullanılması ile ilgili modern ilgi bu hususu odak noktası haline getirdi ve Pavlus'un kavramının olağanüstü önemini gösterdi. Tabiat kaynaklarını israf etmeme noktasında tüm ekolojik konu ve yeryüzündeki çevreyi kirl-etmekten kaçınma sanki haddi zatında (değerli ve zorunlu) bir amaç olsa da, Mesih "için" yaratma görüşü ile çok zor uzlaşır.

Pavlus'un Tanrı'nın yaratma işi ile ilgili temel varsayımlarını kaydetmek kadar onun Tanrı'nın yaratıklarla ilgili ön takdiri öğreti-sini göz önüne almak önemlidir. Pavlus, Tanrı'nın sürekli faaliyeti sorusuna yaratılmış düzen içinde bir cevap bulur. Dünyayı yarattık-tan sonra Tanrı'nın onu kendi işleyişine terk ettiği görüşü için her hangi bir destek söz konusu değildir. Havarilerin yaklaşımın geri-sinde çok farklı bir resim yer alır. Takdir, sürekli faaliyet halinde ol-duğu ve hayati biçimde kendi eserlerinin selametiyle ilgilendiği dü-şünülen Tanrı'nın niteliğine dayanır. Daha önce kaydettiğimiz gibi, Pavlus'un Lystra'daki hitabı (Elç. İş. 14:17) Tanrı'nın mevsimleri kontrol ettiğini ve ürünleri tedarik ettiğini vurgular. Pavlus, Areopa-gus hitabında (Elç. İş. 17:25), Tanrı'nın tüm insanlara ve yaratıkla-ra hem hayat hem de nefes verdiğini tasdikler.

Elçilerin İşleri kayıtlarına göre, Tanrı'nın takdiri misyoner olarak Pavlus'un hayatında özellikle onun tehlikelere maruz kalışında ve Tanrı'nın onu koruduğuna dair düşüncelerde kanıtlanır (bkz. Elç. İş. 27:24-26). Olayların ilahi gözetimine dair aynı kanaat, açık en-gellere ve tehlikelere rağmen, 2 Kor. 4:7-15; 6:4-10; 11:21-29; 1 Kor. 15:30-32; Filip. 2:17'de Pavlus'un "ıstırap ayını" boyunca yer alır (*peristaseis-katalog* Pavlus'un sınavı üzerindeki yeni çalışmalarda teknik bir terimdir).

Her ne kadar takdir tüm insanları kuşatsa da Tanrı'nın özel ih-timamı kendi halkına sınav tecrübesi yaşarlarken teklif edilir (Rom. 5:1-10) ve onun hayatım tüm açılara müşfik yaklaşımı Romalılar 8:28'de kutlanır ki bu modern çevirilerde çok muhtemelen "her şey-de Tanrı, Tanrı'yı seven ve onun seçtiği insanların iyiliği için faaliyet

gerçekleştirir" şeklinde karşılanabilir, her ne kadar o insanlar onun için acı çekmeye davet edilseler de.

2.2. Baba olarak Tanrı. Baba olarak Tanrı fikri genel olarak Yeni Ahit öğretisinin ve özel olarak İsa'nın öğretisinin en karakteristik yönüdür. Dönemin putperest dünyası tanrılarını korku ve belirsizlik içinde benimserken, Hristiyan Baba Tanrı görüşü insanın Tanrıyla ilişkisine paralellik arz etmeyen bir yakınlık unsuru getirmektedir. Bununla birlikte yazıya dökülmüş haliyle İsa'nın Baba olarak Tanrı fikrinde çarpıcı unsurlar olsa da, bu fikir Eski Ahit veya Yahudi kullanımında da yer alır. Tanrı, kendi halkının Babası olarak kavranır. İsrail kralı Tanrı'nın bireysel oğlu şeklinde kavranır (Mez. 2). İsrail "oğlum" şeklinde adlandırılır (Hoş. 11:1). Ancak, her ne kadar Sirach 4: 10, Süleyman'ın Mezmurları 17: 30 ve Jübileler 1: 24-25'de ebeveyn olarak Tanrı ile şahsi bir ilişki yönünde gelişme söz konusu olsa da, bu bireysel bir ilişkiden ziyade milliyetçi bir fikir haline gelmeye başladı. Aynı zamanda Yahudi dayanışma kavramını akılda tutarak, bu ortak babalığın bireysel ilişki fikrini dışlamadığı kaydedilmelidir. Gerçekte o bu fikrin Yeni Ahit'te tam gelişimine yol açmıştır.

Mezmurların bir kısmı, ki bunlar bireysel dindarlığın ifadeleridir, Yeni Ahit'te görüleceği üzere Tanrı'nın daha yakın bir karakterini ön plana çıkarır, ancak baba-oğul ilişkisi özel olarak formüle edilmez. Çoban olarak Tanrı fikri (Mez. 23; İş. 40; Hez. 34'te olduğu gibi), hayret verici tarzda müşfik bir Tanrı fikrini ortaya çıkarırken, Baba olarak Tanrı'nın tam bir benimsenişine tanık olmaz. Mesih'in gelişile birlikte, bu bulanık baba imgesi Tanrı görüşünde netlik kazanır ve böylece en yakın beşeri ilişki şeklinin (ebeveyn-çocuklar) Tanrı'nın asli niteliğinin bir yansımasından başka bir şey olmadığına işaret eder (aşağıda Efes. 3: 14, 15 hakkındaki yoruma bakınız).

Pavlusçu literatürde Tanrı'nın ebeveynliğine üç açıdan bakılır. O İsa'nın Babasıdır, o Hristiyanların Babasıdır ve o tüm yaratıkların Babasıdır. Şunu önemle kaydedelim ki, Tanrı'ya referansla baba-oğul ilişkisi hemen hemen sadece müminler içindir. Bu ilişki Tanrı'nın kurtarıcı faaliyetinin bir sonucudur. Yaratıcı ilişki Tanrı'nın takdiri bağlamında zaten tartışılmıştı. Burada bizi ilgilendiren müminlerle özel ilişkidir.

Pavlus'un adıyla yazılan tüm mektuplardaki açılış selamlarında Tanrı Baba olarak tasvir edilir. O, havarinin bu mektuplarda yazdığı tüm şeylerin arkasındaki temel varsayımı teşkil eder. Buna ilaveten, ister doktrin isterse pratik bağlamında olsun o sık sık tartışma sürecinde de ortaya çıkar. Hakikaten Pavlus'un teolojisine bu kadar egemen olan başka bir Tanrı kavramı yoktur. İlahi-beşeri ilişkinin anne benzeri görünümleri de gözden ırak tutulmaz, lakin bunlar Pavlus'un kendi dini rolünü Tanrı'nın ihtimamını yansıtan bir şey olarak tasvir etme çabasında sadece ima edilirler (Gal. 4: 19; 1 Sel. 2: 7).

"Baba" unvanı bazen kavrama ilave bir zenginlik vermek için kullanılır. Tanrı çoğu kez İsa Mesih'in Babası olarak tasvir edilir, ancak o yine şanın Babasıdır (Efes. 1: 17), yani mevcudiyeti yücelik ve kudret halesi ile çevirili olan, hem kendisine çeken hem de gizemli olan bir ilahi varlıktır; ve "merhametin Babası"dır (2 Kor. 1: 3), yani o rahmetiyle bilinir, ki Pavlus sinagog ayinlerinden elde edilen bir cümlecığı (bkz. Martin 1986, 6-12) sınav altındaki sadakate yönelik teşvikini güçlendirmek için kullanırken ona baş vurur (2 Kor. 1: 4-7). Tüm beşeri babalığın Tanrı'nın babalığından kaynaklandığı söylenir (Efes. 3: 14-15); bu da sanki beşeri babalık Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkiye en yakın duran bir şeymiş gibi, Tanrı'nın insana benzetilerek Baba şeklinde anılmadığını gösterir. Aksine babalık Tanrı'nın tabiatında içkin olan ve beşeri ebeveynlik ilişkisindeki en yüce ve en kutsal tüm şeyleri belirleyen bir şey olarak görülür. Ancak Efesliler 3:14-15'e dair bu yorumlar, Athanasius gibi eski otoriteler ve F. F. Bruce gibi modern yazarlar arasında destek görse de hala itiraza açıktır; metin yalnızca Tanrı'nın gökte ve yerdeki tüm aile gruplarının Babası olduğu anlamına gelmektedir.

Fakat "babalık"ın Tanrı için kullanıldığında ne anlama geldiğini araştırmaya muhtacız. Müminler açısından bakıldığında şu anlama gelir: Tanrı onların manevi hayatının kaynağıdır ve sevgisini onlara akıtır. Tanrı onların refahı (Rom. 8:28) ve kendi kutsallığına, seven karakterine benzer şekilde yetişmeleriyle ilgili (Efes. 5:1; Kol. 1: 12; 1 Sel. 2: 12; 4: 7, 9). O halde Pavlus için Tanrı'nın bu niteliği Tanrı ismiyle anlamamız gereken her şeyin bir kriteri ve kuralıdır. Yüce Tanrı sevgili Oğul İsa'nın Babasıdır (Kol. 1: 13). Mesih'in halkının hayatında kendi Oğlu'nun bir benzerini ortaya çıkarmak Tan-

rı'nın amacıdır; onlar büyük ölçüde, kurtuluşlarının tamamlanması aşamasında Mesih'in "imgesine uygun hale gelinceye değin Kutsal Ruh'un gözetiminde (2 Kor. 3: 18) kendi Oğlunun benzeri gittikçe daha aşikar bir hale getirilir. Muhtemeldir ki süreç içinde onlar ölünün dirilmesini beklerlerken (Filip. 3: 11) Mesih için acı çekme tecrübesine davet edileceklerdir (Filip. 3: 10).

Pavlusçu Tanrı anlayışını değerlendirirken büyük önem arz eden ve Yeni Ahit'i her tür Yahudi geçmişinden ayıran daha ileri bir gözlem Pavlus'un cemaatindeki Hristiyanların, İsa'nın Tanrıya hitap ederken bizzat kullandığı (Mark. 14: 36) *Abba* formunu kullanmalarıdır (Rom. 8: 15; Gal. 4:6). Bu Aramca bir babaya hitap etme şekli (*abba*), aslında küçük çocukların çocukça konuşmalarında kullandıkları bir şeydi (ama bu tartışmalı bir husustur: bkz. Barr), fakat o kabaca "babacığım" ya da "sevgili baba" şeklindeki bir kullanımla ilave anlam kazandı. O, benzeri olmayan bir formdur zira ne Eski Ahit'te ne de Yahudilikte Tanrıya dair hitaplarda bir paraleli mevcuttur. Onun İsa tarafından kullanılması, İsa'nın Baba olarak Tanrı anlayışının formal yaklaşımdan uzaklaştığını gösterir. *Abba* formu, Tanrı anlayışına tamamen yeni bir unsuru yerleştiren bir yakınlık ve aşinalık anlamını beraberinde taşır. Pavlus'un onu Semitik formülasyonu ile kullanması, ki daha sonra Yunancaya gevşek anlamda aktarılır, Tanrı'ya bir ad vermenin ayinsel kaynağına işaret ediyor görünmektedir. Sözlü ibadet içinde Tanrıyla konuşma esnasında ve cemaatin hazır olduğu yerde bu terim ortaya çıkmaktadır (Pavlus'un her iki metninde *krazein* (yakarış) şeklindeki denk bir terime dikkat ediniz) ve söz konusu her iki durumda Kutsal Ruh'un iş ve tanıklığına başvurulmaktadır. Ruh, müminlerin Tanrıyı içtenlikle bilinen ve yaklaşılabilir biri olarak tanımları ve tasdiklemeleri için iş gören bir aracıdır. "Oğulluğun/evlatlığın ruhu"nun bir işareti olarak Ruh kendi tanıklığının mührünü inananlara Tanrı'nın oğulları/çocukları olarak basar ve onları Tanrı hakkında belirsizlik taşıyan yerel dinlerden ve Pavlus'un gözünde köleliğe benzeyen pagan korkaklığından kurtarır (Rom. 8:15-16; Gal. 4:5-7). Böylece *Abba* yakarışı Pavlus'un cemaati için Tanrı ile ailevi bir ilişki tecrübesi bağlamında giriş noktası olur ve bu yeni lütuf ahdi altında onların bir imtiyazı ve mirasıdır.

2.3. Kral ve Yargıç olarak Tanrı

Yeni Ahit boyunca "Kral" olarak Tanrı fikrinin izlerini görürüz. Kral fikri özellikle "Tanrı'nın Krallığı" veya "göklerin krallığı" ifadesinde gündeme gelir. Krallık düşüncesi, nesneleri üzerinde kurallarını uygulayan bir kral fikrini içerir. Eski Ahit'te Tanrı'nın kral olarak ifade edildiği pek çok yer vardır. Bu kullanım, Yeni Ahit için de sağlam bir temel oluşturmaktadır. Yeni Ahit zamanlarının çağdaş dünyasında çoğu krallar zalimlerdi. Ancak Yeni Ahit'te hiçbir yerde Tanrı'ya atıfla bu anlayışa işarette bulunulmamıştır. Krallık, uygun fonksiyonu içinde beraberinde sorumluluk taşıyan, hâkimiyet fikrini içine alır. Bu, hâkimiyet düşüncesinin temel krallık düşüncesi için gerekli olduğu anlamına gelmez. Aslında krallık tüm kurtuluş takdisatına karşılık gelir. Yine de iki düşünce birbiriyle yakından bağlantılıdır. Çünkü inananlar için Tanrı'nın hâkimiyetinin, onun tesirde bulunduğu kurtuluştan başka hiçbir anlamı yoktur. Krallığın öznelere kendilerini bütünüyle kralın isteklerini yerine getirmeye adayan insanlardır.

Bu krallık düşüncesi Tanrı'nın yaratıcı vasfından ortaya çıkar. İlk dönem Hıristiyanlar, Tanrı'dan, gökleri, yeri, denizi ve onların içindeki her şeyi yaratan "hükümdar tanrı" olarak (Elç. İş. 4:24) söz ederek, dua ettiklerinde bu gerçeği kabul etmişlerdi. Yaratıcı olan Tanrı yönetme hakkına da sahiptir. Yaratılanların, yaratıcının kararlarını sorgulama hakları yoktur. Pavlus, Romalılar 9:19-26'da çömlekçi örneğini kullandığında bunu kabul etmiştir. Hâkimiyet bu nedenle Tanrı'nın yaratma eyleminin doğasında olan bir parçası olarak görülür.

Krallık fikriyle uyum içinde Tanrı için Rab başlığı kullanılmaktadır. Bu, Eski Ahit'te yaygın olan ve Yeni Ahit'te de kabul edilen diğer bir başlıktır. Rablik ve Hâkimiyet çok sıkı sadakati gerektirir. Bu temaların duyurusu Pavlus'un mektuplarında yeterince yapılmıştır. Örneğin Filipililer 2:11, Romalılar 14:11-12. Tanrı'nın ibadet edilmek ve saygı gösterilmek için tek olma hakkı sorgulamaya açık değildir. (İki Pavlusçu pasajın sadece adından söz ettiği İşaya 45:23'de duyurulan) İnsanlar için başka bir şekilde davranmak, baştan çıkmalarına ve sonuçta Tanrı'nın memnuniyetsizliğine sebep olacaktır.

Bu, Tanrı'nın insan aklından sorumlu olduğunu sorgulayan tartışma gibi şiddetli münakaşa (diatribe) içinde olan insanlara, Pavlus'un Romalılar 3:1-6'daki cevabındaki argümanına dayanaktır (bkz. Moxnes).

Elçilerin İşleri kitabı ve mektuplarında, Pavlus'un halka vaazının geçtiği yerlerde, krallık fikri daha az sıklıkta ve sonuçta Kral olarak Tanrı düşüncesi belirgin değildir. Yine de Pavlus'un temel olarak Mesih'i vaaz ettiğinin söylenmesi doğru olsa bile, (Elç. İş. 17:18; 1 Kor. 1:23; 15:12; 2 Kor. 1:10; Filip. 1:15-18) kanıtlama Elçilerin İşleri 28:31'dedir. İlk dönem Hristiyanlar için İsa, Krallığın cisimleşmesi olarak görülmüştü. Bu, krallığın kendisi üzerinde daha az vurgu olmasına yol açtı. Ancak hiçbir şekilde Tanrı'nın hükümdarlığının hali hazırda mevcut olduğuna dair kanaati azaltmadı. Onun hükümdar oluşu geçtiği yerlerde ifade edildiğinden daha fazla vurgulanmıştır.

Pavlus'un Mektuplarında, Tanrı'yı hükümdar anlayışına göre düşündüğü pek çok dolaylı işaret vardır. Tanrı'nın altında Mesih'in krallığı mevcut bir realitedir (1 Kor. 15:25; Kol. 1:13; Efes. 5:5). Tanrı, bu çağın kural koyucularından daha güçlüdür (1 Kor. 2:6-8). Bütün kötülük güçleri, Tanrı'nın Mesih'teki hedeflerini engelleme noktasında güçsüzdür. (Rom. 8:37-39). Aslında onların zaten üstesinden gelinmişti (Kol. 2:15). Kolesililer 1:16'daki böyle kozmik güçlerin Mesih'te ve onun aracılığıyla yaratıldığına dair duyuru bir problem ortaya çıkarır. Bu problem muhtemelen şu varsayımla çözülür. Koloseli filozofların ellerinde bu kozmik güçlere, Mesih'e rekabet için saygı gösterilirdi (Kol. 2:8, 18, 20). Bunun için üstesinden gelinmesi ve "aralarının bulunması"na ihtiyaç vardı. Pavlus, tarihin final eylemini Tanrı'nın düşmanlarını "ayaklarının altında" boyunduruk altına alması olarak görür (Rom. 16:20; 1 Kor. 15:23-28). İkinci gelişinde (*Parousia*) Mesih, krallığını Tanrı'ya teslim edecek olmasına rağmen (1 Kor. 15:24) Pavlus'un düşüncesinde Tanrı'nın krallığı ile Mesih'in krallığı arasında çok az reel farklılık söz konusudur. Bu kontekst içerisinde Pavlus'un düşüncesinde merkezde olan şey Tanrı'nın her şeyin üzerindeki mutlak hâkimiyetidir (Bkz. Martin 1984, 107-125; Kreitzer). Tanrı "mübarek ve tek hükümdar, kralların kralı ve rablerin rabbi" olarak tasvir edildiğinde onun bu yönü açık bir şekilde ön plana çıkarılır (1 Tim. 6:15).

Kral anlayışı hâkimle yakinen ilişkilidir. Pavlus için hâkim olarak Tanrı fikri, onun müjdesinin tümleyen bir parçasıdır (Rom. 2.16). Hakikaten Tanrı'nın dünyayı yargılayacağına dair onun zihninde hiçbir kuşku yoktur (Rom. 3:6). O, "Tanrı'nın yargılama koltuğu"ndan olumlu şekilde bahseder (Rom. 14:10; Alternatif bir şekilde bu ibare, önemli bir anlam değişikliği olmaksızın 2 Kor. 5:10'da Mesih'in yargılama koltuğu olarak geçer; bkz. Roetzel) ve onu, kendi dostlarını yargılayan Hristiyanlar üzerindeki hükmü için bir temel olarak kullanır. 1 Korintliler 4:3-5'de zikredilen sebep nedeniyle insanlar için ayrıcalık olarak göz önünde bulundurulmayan şey, ilahi tabiatın esasıdır (bkz Kuck): Pavlus'un mektuplarında doğru ve uygun olarak varsayılmıştır ki ilahi kral hükmünün ayrıcalığını tatbik etmelidir. Tanrı'nın bu yönü hakkında herkesin kabul edeceği gibi belirli bir sertlik unsuru da vardır (Rom. 3:5-6, Pavlus'un insan terimleriyle konuştuğuna dair yapılan ayrıcalığa rağmen). Tanrı'nın sert yönünü itiraf eden Pavlus, bununla birlikte onu, Tanrı'nın şefkatiyle bağlantılandırma noktasında özen gösterir (Rom. 11:22). Bu sebepten dolayı, Tanrı'nın hükümlerini, Pavlus'un kristolojisinin prizması aracılığıyla yansıtılan hususlar olarak görmek önemlidir. Adil karakterinin bir yönü olarak Tanrı, dünyayı adil bir şekilde yargılayacaktır. Bu cümleciğin etkisi, Pavlus'un bütün teolojisi ve Tanrı doktrininin, Tanrı'nın tabiatının ifşası ve Mesih'in gelişyle merkeze yerleşen eylemi vasıtasıyla nasıl şekillendiğini yeniden anımsatır.

2.4. Tanrı İçin Kullanılan Diğer Başlıklar

2.4.1. Ruh (Spirit)

Bütün Yeni Ahit -formel bir şekilde bulunmamakla birlikte yine de önemli olan- çeşitli yönlerini ifade eden bir grup farklı başlık altında, Tanrı'nın tabiatı ve karakterini ortaya koyar. Tanrı'nın bilgisi insanın günahkârlığı sebebiyle kötüye kullanıldığında, suçlamanın parçası olarak o, putperestliğe meyilli oluşu hedef alır (Rom. 1:21-23). Pavlus, onu Tanrı'nın insan yapımı ya da icadı olmadığına onay kabul eder. Onun putlara yönelik tavrını sistematize etmek kolay değildir. 1 Korintliler 8:4'de o, şu hususu doğrulama noktasında Korintlili okuyucularına katılır: "Bir Tanrı'dan başka tanrı yoktur"; bu yüzden putlar hiçbir reel varlığa sahip değildir. Putlar o zaman "söz-

de" zikredilmiştir (1 Kor. 8:5). Çünkü Pavlus, putlara tapmanın söz konusu olduğunu inkar edemez. Yine de 1 Kor. 10:14-12'de sergilediği tutum oldukça önemlidir. Çünkü o, "putlara sunulan yiyeceğe" hastalık bulaştırabilecek kötü, şeytani bir etkinin söz konusu olabileceğini ve Hristiyanların şeytani güçlere maruz kalabileceğini kabul etmektedir (aksi taktirde 2 Kor. 6:4-7:1'deki uyarıların hiçbir anlamı olmayacaktır). Bu güçlere karşı konulmalıdır (1 Kor.19:14). Çünkü onlar, gerçek Tanrı'ya rakiptirler. Yine de onun amacını gerçekleştirmesini engelleme noktasında zayıftırlar. Bununla beraber, inananları baştan çıkarmak için çok fazla çaba harcarlar (2 Kor. 2:11). Pavlus'un dininin "ruhsal" esası, onun çok fazla muhakeme yapmaksızın kabul ettiği bir şeydir (Filip. 3:3 ile Tanrı'da ve Ruh'ta yaşayan yer olarak kilise öğretisinin geçtiği 1 Kor. 3:16; Efes. 2:18-21).

2.4.2. Kurtarıcı

Pavlus'un geleneğinde "kurtarıcı" başlığı çoğunlukla İsa Mesih için kullanılmakla birlikte, ayrıca Tanrı hakkında da kullanılır ve bu anlamda kurtarıcı Tanrı'nın Eski Ahit'te hâkim olan aktivitesiyle de örtüşür. Kurtarıcı başlığın temel olarak geçtiği yerler pastoral mektuplardır (1 Tim. 2:3; Tit. 2:10, 13:3:4). Kurtarıcı başlığı, Pavlus'ta nadir olarak kullanılmasına rağmen, kurtarma eylemi, Pavlus'un bütün soteriolojisine nüfuz etmiştir. Hakikaten, Hristiyan teolojisi Tanrı'nın halkını kurtarma temasında odaklanır ve Pavlus için Tanrı'nın gücü, Tanrı tarafından başlatılan ve Mesih tarafından gerçekleştirilen kurtarma eyleminde sergilenir (Gal. 4:4-5). Dikkate değer bilimsel bir inceleme de (C.A.A. Scott tarafından; ayrıca bkz. Morris 1986, 172-75) Pavlusçu Hristiyanlığın temel anlamını kurtuluş başlığı altına değerlendirir.

2.4.3. Her Şeye Kadır/En Yüce

Tanrı'nın diğer bütün Tanrılar üzerindeki üstünlüğünü ifade eden bir başlıktır. Elçilerin İşleri 16:17'de falcılık ruhuna tutulmuş köle bir kız tarafından kullanılmıştır. Pavlus ve onun Filippi'deki grubu (kızın 16:17'de geçen haykırışını) bu ifadeyi putperestlik olarak görür. Bununla beraber kızın içindeki şeytan, İsa Mesih'in adıyla çıkarılmıştır. Bu manzara, Pavlus'un mevcut çağdaş dinin tanrılarına karşı çıkışını temsil eden bir örnektir ve Mesih'in Krallığının bildiril-

mesiyle, Tanrı tarafından ona verilen görev ve otoriteye işaret etmektedir (Elç. İş. 16:31). "İsa Rabdir", yeniden dirilişin ışığında yapılan bir Hristiyan ikrandır (Rom. 10:9). Pavlus için ise Tanrı'nın gücünün dikkate değer kanıtı olup, Tanrı'nın oğlunun insanların hayatları ve kozmik kadere hükmetme hakkının bir onayıdır (Rom. 14:9; Filip. 2:9-11; Efes. 1:20-23), 2 Kor. 6:18'deki yaratıcı-ata (pantocrator) başlığı da aynı fikirleri taşır.

2.4.4. Hükümdar

1 Tim. 6:15'de zikredilen başlık, "(bütün) kralların kralı" yani, dünyanın kural koyucusu ve bütün güçlü imparatorların üstünün-deki hükümdar unvanıyla benzerdir. Muhtemelen bu aşırı tanımlama, Roma imparatorluğunda ortaya çıkan imparatorluk kültürünün iddialarını karşılamak için tasarlanmıştır. Roma imparatorluğunda imparator, ilahi bir onura ve adına tapınaklar yapılma kut-sallığına sahip olarak düşünülüyordu.

3. Tanrı'nın Sıfatları

"Pavlus'un teolojisinin Tanrısı nasıldır?" sorusuna bir cevap arayan herhangi bir kimse, önemsiz ifadelerden başka hiçbir resmi ifade bulamayacaktır. Yine de Tanrı'nın karakterinin çeşitli yönlerine ışık tutma noktasında bu ifadeler çok kıymetlidir. -Pavlus, müjdesini savunma fırsatına sahip olduğunda (Filip. 1:8, 16), öğretisini kötüye kullanan insanlara bir karşı saldırıda bulunduğu (Gal.1:6-7) ve "yabancı bir müjde" ortaya çıkarıldığında bile (2 Kor. 11:13-15; Berger)- Tanrı'nın varlığı hakkında Pavlusçu çevrelerde fikir farklılıkları olduğuna işaret edecek hiçbir kanıt yoktur. En yakın kanıt, Koleselilerde, mesajının Helenistik felsefenin bir türüne indirgenmesi şeklindeki bir teşebbüse karşı çıkan, Pavlus'un rakip bir teolojiyle karşılaşması esnasında gelir. (Kol. 2:8'e ve ilgili yorumlarına bakınız).

Pavlus'un teolojisinin belirli yönleri diğer yönlerinden daha ön plana çıkarılsa da, birleştirilmiş bir manzaranın sunulduğundan hiç kuşku yoktur. Sistematik bir biçimde sıralamak mümkün olmakla birlikte, ana düşünceleri aşağıdaki başlıklar altında gruplandırarak ele almak yararlı olacaktır:

Tanrı'nın görkemi, Tanrı'nın bilgeliği, Tanrı'nın kutsallığı, Tanrı'nın erdemliliği, Tanrı'nın sevgisi ve lütfu, Tanrı'nın iyiliği, Tanrı'nın benzersizliği ve Tanrı'nın birliği. Konunun bir kısmı zaten ele alındı ancak konuyu bu şekilde bir arada zikretmek uygun olacaktır.

3.1. Tanrı'nın Görkemi

Pavlus, sıkça atıfta bulunduğu Tanrı'nın görkemine yönelik güçlü bir Eski Ahit arka planına sahiptir. İbranice "görkem" (*Kabod*) kelimesi görkem, onur ve dikkat çekiciliğe sahip olan herhangi bir şey için kullanılmakla birlikte, Tanrı için söz konusu olduğunda özel bir anlama sahip olmuştur. Mezmurlar'ın yazarının, "gökler Tanrı'nın görkemini deklere eder" ifadesinde görkem, Tanrı'nın vahyi için kullanılmış olur (Mez. 19:1). Eski Ahit tarihi, halkı lehindeki faaliyetlerindeki görkemine dair, Tanrı'nın vahyinin bir kaydı olarak görülmektedir. Aynı fikri taşıyan daha gelişmiş bir anlayış, "görkemin" Yahudi teolojisinde daha sonra *Shekinah* olarak bilinecek olan bir teofani (theophany) içinde Tanrı'nın varlığını göstermek için kullanılmasıdır. O, Pavlus'un Tanrı'nın görkemi hakkındaki fikirlerini anlamak için anahtar sağlayan Grekçe "*doxa*"nın İbranice "*kabod*" şeklinde çevirisidir. (bkz. Newman) "*Doxa*"nın kullanıldığı metinlerde iki anlayışın olduğuna dikkat çekmek gerekir; görünür olarak görkem (Tanrı'nın görkemini görüldüğü anlayışı) ve yüksek sesle övgü olarak (Tanrı'ya görkemi atfetme anlamında).

Yeni Ahit yazarlarının genel olarak, Tanrı'nın görkemi ve haşmetini sıklıkla zikretmesi hayret vericidir. Sadece zikretmekle kalmayıp erkekler ve kadınlar Tanrı'yı övmek için teşvik edilmiştir. Gücünü gizemli şekillerde göstermesi neticesinde, görkemi Tanrı'ya atfetmek genellikle kendiliğinden oluşmuştur. Yine de doğruyu söylemek gerekirse Pavlusçu teolojide görkem teması, ayrıntılarıyla açıklandığından daha kapalıdır. İnsanın noksanlığını gösteren anlayışlardan biri de "Tanrı'nın görkemidir" (Rom. 3:23). Bu anlayış, Tanrı'nın kendi suretinde ve görkemini bir parçası olarak tasarladığı insanların (1 Kor. 11:7; bkz. Scroggs) günah nedeniyle Tanrı'nın görkemini reflektörleri olmalarının imkansız olduğuna işaret eder. Pavlus, aklanma ve yenilenme süreciyle erkeklerin ve kadınların Tanrı'nın

görmek için tekrar paylaşma imkânının olduğunu kabul eder (Rom. 5:2; Kol. 3:10; tefsirlere bkz.). Mesih'in görmek için tasvir ettiğinde Pavlus, onu, Hristiyanlar tarafından paylaşılan görkemle eş tutar (2 Kor. 3:18). Bir defasında o, Tanrı'yı "görkemin Babası" olarak tasvir etmiştir (Efes. 1:17). Pavlus, görkemi Tanrı'ya atfeden çeşitli şükran dualarına sahiptir (Rom. 16:27; Filip. 4:20; 2.Tim. 4:18). Hristiyanların yaptığı her şey Tanrı'nın görkemi için yapılmalıdır (Rom. 15:7; 2 Kor. 4:15; Filip. 1:11; 2:11). Ayrıca sonsuz yok olma, Tanrı'nın varlığından ve onun kudretinin görkeminden çıkarılma olarak kabul edilir (2 Sel. 1:9).

Tanrı'nın tabiatı ve karakterine yönelik temel bir faraziye olarak Tanrı'nın görkemi temasının, Pavlus'un düşüncesindeki önemini göstermek için yeterince şey söylendi. Şimdi ise görkemin Tanrı'nın diğer yönleriyle nasıl bağlantılı olduğunu ele alınması gerekir. Tanrı'nın görkemi anlayışı bir korku reaksiyonu geliştirir. Ayrıca, Tanrı'nın gücü görüşü için de bir hazırlık sağlar. Böyle görkemli bir varlık asla güçsüz olamaz. (Rom. 4:21; 11:23; 1 Kor. 2:5; 2 Kor. 9:8). Aslında mutlak anlamda kullanıldığında "Tanrı'nın gücü" tanımlaması, Tanrı'nın karakterinin bu dinamik yönünü gösterir (2 Kor. 6:7; 13:4; 2 Tim. 1:8; bkz. Powell).

Tanrı'nın görkemi ve gücü o kadar yüceltilmiş ki Pavlus'un bazen Tanrı'nın gizemlerine imada bulunması hiç de şaşırtıcı değildir (bkz. Caragounis; Harvey). Elçi Pavlus sadece Tanrı'nın Ruhu tarafından bilinen "Tanrı'nın derinliklerinden" söz eder (1.Kor 2:10). Bazı uzmanlar Tanrı'nın "derinlikleri" ifadesini gnostik bir tarzda yorumlamıştır (Temelde Wilckens yorumlamış ancak Conzelmann; tarafından da desteklenmemiştir). Wilckens "Derinlikler" kavramının vahyedici (revealer) ile bağlantılı olduğunu düşünür. Ancak Conzelmann, Pavlus'un ifadelerine yönelik bu açıklamayı anlaşılabilir bulur. O, insanların, Tanrı'nın varlığının derinliklerinin anlamını çıkarabileceğine dair görüşle Pavlus'un mücadele ettiğini iddia etmiştir (ayrıca bkz. Fee). Tanrı'nın bilgisinin sınırlı algılamasının ötesinde olduğu bütün bir alan vardır. Ruh'un ifşaları onun kurtarma eylemindeki maksatlarını anlamamız için yeterli olmakla birlikte, Tanrı bir anlamda yine de anlaşılabilir. İnsanların, Tanrı'nın tabiatı ve özellikleri hususlarında kendi sınırlarını koymalarına yönelik hiçbir prob-

lem yoktur. İnsan olarak bildiklerimiz çoğu kez gerçekliğe ilk baktığımızda gördüğümüzden başka bir şey değildir. Gizeme dair yığınsal bir alanın kalması gerekir (1 Kor. 13:12'deki şiirsel pasajda olduğu üzere). Pavlus, "Tanrı'nın sırlarının kahyaları" olarak Tanrı'nın hizmetkarlarından bahseder (1 Kor. 4:1). Bu bir gizem unsurunun, müjdenin duyurulmasına daima iştirak edeceğini gösterir. Korku ve merakla karışık saygı duygusu, elçi tarafından Romalılar 11'in sonunda güzel bir şekilde dile getirilmiştir. Burada o, Tanrı'nın yargılarının ve yollarının ne denli anlaşılmasız olduğundan söz eder (11:33). Pavlus'un alıntı yaptığı İşaya 40:13-14'de olduğu üzere hiç kimse Tanrı'nın zihnini bilemez. Aynı düşünce 2 Kor. 12:1-10'daki Pavlus'un kendi mistik tecrübesinin anlatıldığı garip haberde, özellikle de izleyicilerden "anlatılamaz" sözler duyduğu "göklere yolculuk" motifinde bulunur (ezoterik Yahudiliğin yanı sıra rabbanik literatürde paralel olarak bulunan) (2.Kor 12:3; tefsirlere bakınız; Lincoln 1979; 1981).

3.2. Tanrı'nın Bilgeliği ve Bilgisi

Yahudi bilgelik yazarları sık sık bilgelikten söz etmekle birlikte, Tanrı'dan yayılan bir nitelik olarak ondan çok fazla bahsetmezler (Wisdom 725). Bilgelik, Tanrı'nın sonsuz ışığının parlaklığı olarak tasvir edilir (Wisdom 7:26). O, yaratılmıştır fakat bu yaratılış her şeyden önce olmuştur (Sirach 1:4; 7-9; 24:14). Aslında o yaratılış prensibidir (Sirach 24:10-34; 42:21; Wisdom 7:21; 9:2; bkz Schnabel). Bu kavram, Yeni Ahit'in Mesih anlayışıyla yakinen bağlantılıdır ve ayrıca bilgeliğin, bu şekilde kişileştirilmesinin Tanrı'dan kaynaklandığı ve bu yüzden Tanrı'nın temel bir özelliğine tanıklık ettiğine dair de güçlü bir de ima vardır.

Tanrı'nın bilgeliği düşüncesi özellikle Pavlus'ta oldukça belirgindir. O, Tanrı'nın bilgeliğini insanınkiyle karşılaştırır (1 Kor. 1:20) ve onun üstünlüğünü ortaya koyar. İnsanın bilgeliği Tanrı'nın bilgeliği karşısında akılsızlığa dönüşmüştür. Bu, ikincisinin diğer bütün bilgeliklerin ölçüldüğü standart olduğu anlamına gelir. Aynı mektupta Pavlus, Tanrı'nın asla açığa vurulamaz, gizli ve saklanmış bilgeliğinden söz eder (1 Kor. 2:7). Pavlus'un, nakledilebilecek bilgeliği elçilerin duyurduğu şeyle bir tuttuğu açıktır. Çünkü aynı pasajda o, "bil-

geliğimiz" olarak Mesih'ten bahseder (1 Kor. 1:30). O, açık bir şekilde, kilisenin kurtuluşunda Tanrı'nın bilgece işleri ya da -daha spesifik olarak ilahi bilgeliğin insan formunda bedenleşmesi olarak Mesih- hakkında düşünmektedir. Bu, Yeni Ahit düşüncesinde bilgeliğin yüce bir şekilde kendini göstermesi olarak ele alınmıştır. (1 Kor.'de "bilgelik", hem iyi hem kötü olmak üzere çeşitli şekillerde kullanılmıştır, bkz. Barrett 1982, 6-14; Ellis 1978). "Tanrı'nın çok yönlü bilgeliği" kilise aracılığıyla ruhsal güçlere bildirilmiştir (Efes. 3:10). Mevcut amacımız için önemli olan husus, Tanrı'nın halkına yönelik faaliyetinin onun bilgeliğinden kaynaklandığının anlaşılmasıdır. Pavlus'un, "Tanrı'nın bilgeliği ve bilgisinin" derinliği karşısında şaşırması hiç de hayret verici değildir.

İnsanlar için söz konusu olduğunda bilgelik ve bilgi arasında bazı ayrımlar yapılmıştır. Ancak Tanrı için söz konusu olduğunda böyle bir ayrım çok uygun değildir. Şayet bilgelik bilginin doğru kullanılması ise mükemmel bilgelik mükemmel bilgiyi gerektirir. Pavlus gibi Yeni Ahit yazarları da Tanrı'nın mükemmel bilgisinden asla kuşku duymazlar. Tanrı açısından bu eksiksiz bilgi, ön bilgiyi de içine dâhil etmek için bazı cümlelerde genişletilir. Genişleme mantıksal bir gelişmedir. Pavlus, suretine uygun bir insan yaratına da Tanrı'nın mükemmel planlaması üzerinde ısrarla durur. Ona göre Tanrı, bu sureti paylaşacak olanları önceden biliyordu (Rom. 8:29). Pavlus'un ifadesi, insanın özgür iradesini sınırlandırıyor gözüktüğü için bitmeyen tartışmaları yol açmıştır. Ancak burada Pavlus'un sistematik bir şekilde Tanrı'nın ön bilgisini tartışmadığı ifade edilmelidir. Pavlus, Tanrı mevcudu biliyorsa, geçmiş olduğu gibi geleceği de bilmesi gerektiği noktasında hiç kuşku duymaz. Bu -astrolojik bir kaderle karşılaştıklarında zatı olmayan bir kötü kaderin rolü karşısında bir amaçsızlık ve güçsüzlük duygusu tarafından tehdit edildiğini düşünen 1. yy. toplumunda insanların ihtiyaçlarına cevap bulmak için- Tanrı hakkındaki bütüncül bakış açısının temel bir parçası olarak (Efes. 1:5) ve spekülatif teoloji açısından değil de pastoral bir endişe içerisinde bağlamsal yapısına sahip olarak gözükür (Martin 1991, 14-15).

Bu inançtan, Tanrı'nın her şeyi bildiğine dair belirli sonuçlar ortaya çıkar. Böyle olumlu bir anlayış şu anlama gelir; Tanrı murat et-

tiğinde onun planları ve amaçları her şeyi bilir ve asla hata olmaz. Yeni Ahit'te bu hususu destekleme noktasında birkaç spesifik ifade bulunmakla birlikte, o yeterince sorgulanmış gözükmemektedir. Tanrı ne söylerse doğrudur, O asla yalan söylemez (Rom. 3:4; Tit. 1:2). Tanrı'nın mutlak doğruluğu onun bilgeliği ve bilgisinin tutarlılığını garanti eder. İlerleyen tecrübesi ışığında onun, planlarını değiştirdiğine dair hiçbir iz yoktur. Tanrı'nın -Tanrı'nın eşsizliği bölümünde daha detaylı bir şekilde ele alınan- bu yönü, tarihteki eylemleri üzerindeki geçerliliğini devam ettireceği için gereklidir.

Genel olarak diğer Yeni Ahit yazarları gibi Pavlus da, Tanrı'nın iradesinin kontrolcü karakteri ve bağlayıcı tabiatının farkındadır. Tanrı'nın iradesinin hâkim karakterine yönelik bu kabul, mektuplarda sık sık görülür. Pavlus, çeşitli mektuplarına "Tanrı'nın isteğiyle" elçiliğine seçildiğinin ilanı ile başlar (1 Kor. 1:1; 2 Kor. 1:1; Efes. 1:1; Kol. 1:1; 2 Tim. 1:1). Onun ve diğer insanların hareketleri Tanrı'nın iradesi tarafından kontrol edilmektedir (Rom. 1:10; 15:32; 1 Kor. 16:12; bkz Fee, 824). Aslında plan ve politikalarındaki değişikliğe meydan okuyanlara bile Pavlus, güvenilir olarak Tanrı'nın tabiatının kendisinin güvenilir olarak ele alacağı Korintlilere yönelik muamelelerinde bir zemin oluşturacağını iddia eder. (2 Kor. 1:15-22, sadık Tanrı olarak Tanrı'nın karışık tabiatı üzerine bir kelime oyunuyla [Tes. 7:9 ve İş. 49:7'de Tanrı hakkında kullanılan "Amen"deki İbranice *'mn* kökünde olduğu üzere güvenilir, *Pistos* "faithful"] ve ibadette cemaatsel aminde duyurduğu ve tasdik ettiği Mesih'te yürürlükte olan Tanrı'nın vaatlerine havarilerin "evet" cevabı ile. Bkz. Martin 1986, 26-27).

Pavlus, 2 Korintlilerde yer alan sonraki bir noktada bu temaya tekrar döner ve iyi iradesine göre Tanrı'nın ona empoze ettiği sınırlar içinde nasıl faaliyet yürüttüğünü hatırlatmak suretiyle Korint'teki vazifesini haklı gösterir (2 Kor. 10:12-18; bu zor bölümle ilgili yorumlar için bkz. Martin 1986, 314-26).

Hristiyan için hayat, acı içinde olsa bile Tanrı'nın iradesine göre olan hayattır. Halkı için acıya Tanrı'nın izin vermesini de içine alan mevcut problemler hiçbir yerde tartışılmaz. Bu, Pavlus gibi Yeni Ahit yazarlarının problemin farkında olmadığı anlamına gelir mi? Bu kişisel meselenin Pavlus'un ya da onun cemaatlerinin dikkatin-

den kaçtığını düşünmek zordur. Bu yüzden Hristiyanların Tanrı'nın bilgeliğinin her şeyi kuşatıcı karakteri ile iradesinin mükemmelliği hakkında ikna edildikleri varsayılmalıdır. Bu, Tanrı'nın halkına olan ilgisi hakkındaki inançla bağlantılıdır. Şayet acı meydana geliyorsa Tanrı'nın bir amacının olması gerekir.

Her türlü acıdan kaçınılması gerektiği var sayımından pek çok problem doğmaktadır. Tanrı'nın acıyı kullanabileceği düşüncesi doğal olarak meydana çıkmamakla birlikte, acıya biblikel yaklaşım onu daima Tanrı'nın amacının alanına çekmektedir. Hiçbir yerde açıklanmadığı doğru olmasına karşın, ona karşı Hristiyan tutumunun ne olması gerektiğini ortaya koyacak yeterince delil vardır. Acı var olduğu için Tanrı'nın daha az zeki ya da daha az iyi olduğuna işaret eden hiçbir iz yoktur. Çünkü acının en yüce örneği Tanrı'nın Mesih'te gerçekleştirdiği kurtarma eyleminin kalbinde bulunmaktadır. Acının Tanrı'nın amacına yabancı olduğu anlayışı sürdürülemez. Tanrı'nın insanlığı kurtarmak için niçin bu şekilde davranmayı tercih ettiği daima bir sır olarak kalmaya devam edecektir. Ancak bu önemli gerçek, Pavlus'un Tanrı görüşünü ortaya koymada göz önünde bulundurulmak zorundadır.

Mesih için acı çekmenin gerekliliğinin ortaya çıkışı, Hristiyanlar için acı problemini doğurur. Düşmanca bir dünyada Hristiyanların inançları yüzünden dirençle karşılaşmaları şaşırtıcı değildir. Bu, acının en küçük problematik yönüdür. Pavlus, tecrübelerini anlattığı 2 Kor. 4:7-5:10'da, katlandığı sıkıntılar için hiçbir şekilde Tanrı'yı eleştirmez. O, bu zorlukları Tanrı'nın elindeki vasıtalar olarak görür. Önemsiz olarak göz önünde bulundurulmuş mevcut geçici acı (2 Kor. 4:17) gelecek güzelliğin büyüklüğüyle karşılaştırılmıştır. Daha sonra aynı mektupta Pavlus, "önemsiz" acıların (2 Kor. 6:4; 11:23-12:10) detaylarını verir. O, acılara karşı muzaffer bir tutuma ulaşmıştır. Bu mektuplarda, acıya izin verdiği için onun Tanrı'nın bilgeliğine kızdığı ya da sorguladığı hiçbir yer yoktur.

Aslında onun kötülük (theodise) problemini ele aldığı bir yer (Tanrı acıya niçin izin verir ve acı ne zaman hak edilir?) Pavlus'a insan yargılamaları karşısında Tanrı'nın merhametli karakterini ortaya çıkarma fırsatı sağlar. Bu, Filipililer 1:19-30'da gözüktür. Bu ka-

palı sorunlar, Pavlus'un kendi yaşadığı tutuklulukları ve yakında olacak olan ölüm olasılığıyla bağlantılı olup, Filipililer onun sıkıntılarını paylaşır (Filip. 1:7). Acı çeken bir lider olduğu için Pavlus'un elçiliğinden kuşku duyanlara (2 Kor. 12:1-10) ve acılarını bir iman testi olarak gören Filipililere Pavlus, zayıflıkta gücü geçersiz kılan Tanrı hakkında heyecan verici bir açıklamayla karşılık verir ve acıyı bir ödül işareti olarak kullanır (Filip. 1:29; bkz Güttgemanns, Bloomquist). Bu, tahammül özelliğini geliştirdiği için Pavlus'un acıdan dolayı sevinçli olduğu Romalılar 5:3'e götürür. Aynı konteks içinde o, Tanrı'nın gönüllerimize akıtılan sevgisinden söz eder. İki şey onun zihninde açık bir şekilde bağdaşmamaktadır.

Tanrı'nın, insanların acı çekmesine izin vermesinden doğan bütün entelektüel problemlere Pavlus'un yazılarının cevap verdiği söylenemez. Ancak onlar, Hristiyanların acıya, Tanrı'nın bilgeliğinin rehberlik eden ve sınama zamanlarında halkının yaşamlarını destekleyen sevgi dolu planının mükemmelliğine olan güvenlerini kaybetmeksizin bakmalarına olanak sağlar.

3. 3. Tanrı'nın Kutsallığı

Eski Ahit'te Tanrı'nın en karakteristik vasıflarından biri onun kutsallığıdır. İnsanlar, eşyalar ve mekanlar kutsal olarak tasvir edilmesine rağmen kutsallık, aslında Tanrı'nın bir özelliğidir. Kutsallık, düşünce ve davranış açısından açık bir şekilde saf olarak ona ısharette bulunur.

İşaya'nın kehanetinde "Kutsal Bir" Tanrı'nın karakteristik bir ismidir (İş. 6). Tanrı'nın huzurunda kutsallık özelliğimizin olmadığının farkında olduğumuz için Tanrı'ya yaklaşımımızda araya bir engel yerleştiren Tanrı'nın bu kutsallık özelliğidir. İsrail, kutsal bir Tanrıya sahip olduğu için onun halkının elbette -- yerine getirme noktasında başarısız olan -- kutsal bir halk olduğunu ifade eder.

Kuşkusuz Tanrı'nın kutsal olduğuna dair bu kanı Pavlus'un kurtuluş hikâyesine önemli bir unsur sağlar. O, 1 Selanikliler 4:3-8'deki ifadelerinde yatmaktadır. Pavlus, Selaniklilerden gayri ahlaki davranışlardan sakınmalarını ve "kutsal bir hayat yaşamaya" yönelik Tanrı'nın çağrısına cevap vermelerini istemektedir. (1 Sel. 4:7, NIV). Pavlus için bu, şayet biz, kurtuluşa takdis edici vasıta olan (2

Sel. 2:13) Kutsal Ruh'un armağanında (1 Sel. 4:8) Tanrı'nın yardımına başvuruyorsak tek olanaklı ve uygulanabilir husustur. Aynı şekilde 1 Kor. 6:12-20'de Pavlus'un onlardan "cinsel ahlaksızlıktan kaçınmalarını" ısrarla istemesi (1 Kor 6:18). Tanrı'nın Kutsal Ruh'un tapınağı olan bedenlere sahip kutsal bir halka sahip olmayı istemesindendir.

3.4. Tanrı'nın Erdemliliği (Righteousness) ve Adaleti

Şimdiye kadar zikredilmiş olan Tanrı'nın ahlaki vasfı, onun mutlak güvenilirliği ve kutsallığı idi. Ancak Tanrı'nın erdemliliği hakkında daha fazla şey söylenmesi gerekir. Çünkü bu, Pavlus'un kurtuluş planının temelidir. Eski Ahit'te Tanrı'da güvenilirlik Tanrı'nın ahlaksal açıdan daima doğru eylemi yapar anlayışından daha öte bir anlama sahiptir. Bu ifade ayrıca, haksız bir şekilde eziyet edildiklerinde, Tanrı'nın halkının lehine davranacağı gerçeğini de kapsar. Yeni Ahit'te elçi Pavlus, Tanrı'nın bu önemli karakterinin büyük savunucusudur. O, Tanrı'nın doğruluğunu asla sorgulamaz. Romalılara mektubundaki açıklamasına Tanrı'nın doğruluğunun ifşa edildiği iddiasıyla başlar (Rom. 1:17). Bu, Romalılar 3:21, 22'de birkaç kez tekrarlanmaktadır.

Yorumcular bu konteks içerisinde "Tanrı'nın doğruluğunun" Tanrı'nın doğasında olan şeyden ziyade ifşa edilebilir şey üzerinde odaklanıp odaklanmadığı hususunda tartışırlar. İfade, Tanrı'daki bir nitelikten söz etme amacıyla mıdır? yoksa başka bir niyet mi taşımaktadır? Dolayısıyla tamlama üç şekilde anlaşılabilir: (1) Objektif bir tamlama olarak, doğruluk Tanrı'nın bahsettiği bir durumdur (Luther'deki gibi); (2) Subjektif bir tamlama olarak, Tanrı'ya ait bir duruma işaret eder; (3) Bir orijin tamlaması olarak, doğruluk Tanrı'nın doğruluğudur ancak Tanrı'dan insanlara geçmiştir. Doğruluğu yalnızca Tanrı'nın bir sıfatı olarak düşünen pek çok son dönem yazarı arasında hoşnutsuzluk söz konusudur. Ne türlü olursa olsun sonuç, Tanrı'nın birliği ve güvenirliliğinin yeterince açık olduğudur. Gerçek doğruluk Tanrı'dan gelir (Rom. 10:3; Filip. 3:9). 2 Kor. 5:21'de Pavlus, "Tanrı'nın güvenirliliğini kazanalım diye" Mesih'in günahı üzerine aldığını ifade eder. Yine de, 2 Korintliler 5:21'in sayet Tanrı'nın kendisi doğru ise mantıklı olacağını kabul edebiliriz.

Aslında Pavlus, Hristiyan'ın yeni tabiatını "gerçek doğruluk ve kutsalılıkta Tanrı gibilikten sonra yaratılan" olarak tasvir eder (Efes. 4:24). Doğruluğu Tanrı'nın suretinde olmak için temel bir öge olarak görerek, onun halkı Ruh tarafından Mesih'te yenilenmiştir (2 Kor. 3:18).

Tanrı'nın adaletle yargılaması fikri Tanrı'nın tarafsızlığı düşüncesini de içine almaktadır. Yahudiler için bu fikri kabul etmek çok zordur. Çünkü onlar İsrail'in üstün millet olduğuna ve bu seçilmişlik durumunun kendilerini Tanrı'nın önünde Gentilelerden üstün kılacağına inanıyordu. İlk dönem Hristiyan cemaatlerinde Yahudiler ile Gentileler karışmak zorunda olduğunda ciddi problemlere sebep olan da bu güçlü önyargı idi.

Pavlus, Hristiyan olduğunda zaten yüzseksen derecelik bir dönüş yaptı. O, Yahudi halkı için Tanrı'nın özel endişesi problemiyle diğerlerinden daha fazla ilgilenmiştir. Fakat o, bir Hristiyan olarak, Tanrı'nın adil olduğundan ve hem Yahudi hem de Gentilelerin kurtuluş planında eşit şekilde ele alınacağından hiç kuşku duymaz. İkincisi havarisel makamla ilgi olan iki olayda Pavlus, Tanrı'nın tarafgirlik göstermeyeceğine dair kendiliğinde iddia da bulunur (Rom. 2:11; Gal. 2:6). Bu düşünce Tanrıyla ilgili, mutlak adaletle bağdaşmayacak herhangi bir kayırma duygusunu kabul etmez.

Tanrı'nın doğruluğu ve adaletiyle ilgili önemli bir yanı onun "gazabı"dır. Yeni Ahit'te ve Pavlus'ta Tanrı'nın gazabı ve adaletine vurgu yapan -özellikle anlamının belirlenmesi gerektiği hususunda onu önemli kılan- yeterince örnek mevcuttur. Tam anlamı tartışma konusu olmuştur (bkz Morris 1960). Aslında Yeni Ahit'te Tanrı'nın mevcut bütün yönlerinden belki de en çok sorgulananı budur. Bazısı, "gazabı" (orge), insanın günahına etkisine indirger. Böylece, ırsiyonel olarak göz önünde bulundurulduğu için, Tanrı'daki kızgınlık fikrini ortadan kaldırır (Dodd; fakat Tasker'in cevabına bkz). Ancak bu Yeni Ahit anlayışını tatmin etmeyici bir tarzda ele almaz. Romalılar 1:18'de "Tanrı'nın gazabı" ifadesi geçer (Rom. 5:9; 12:19; 14:5; 9:22). Pavlus, Tanrının doğruluğunun ifşa edildiğini ifade ettiği gibi Tanrı'nın gazabının da kesin olarak ifşa edildiğinden söz eder (Rom. 1:17-18). Pavlus'un iki kavram arasında bir

bağlantı içinde olması kaçınılmazdır. “Gazap”ın, Tanrı’nın adaletinin negatif yönü olduğunu varsaymak çok makul gözükmemektedir. O, insanlara uygulandığı anlamdaki şekliyle kızgınlık ifade etmez. (kızgınlık=kontrolsüz öfke patlaması). Ancak onun, kutsal olmayan her şeye yönelik mutlak kutsallık düşüncesinde değişiklik ifade etmesi gerekir. Bu, “gazabın” açık bir şekilde Tanrısızlık ve kötülüğe karşı olduğunun söylendiği bağlamla uyum içindedir. Aynı şey, kurtuluşun “gazaptan” uzak olmak olarak ifade edildiği -günah niteliğinde olan her şeyi Tanrı’nın reddedişinin bir ifadesi olarak Tanrı’nın gazabını iyi bir şekilde ifade edebilen- Romalılar 5:9’da da yansıtılır.

Kaynağıyla bağlantılandırmaksızın gazabı, moral bir âlemde hak edilen ceza prensibi olarak tanımlamak yeterli değildir. Tanrı’nın ahlaki hoşnutsuzluğu için bir zemin bulmadıkça biz, yeni Ahit düşüncesinde hiç de az yer işgal etmeyen onun adaletinin ışığını hafife alırız. Pavlus’un Tanrı’nın gazabının geldiğini söylediği Koloseliler 6:6’da, hak edilen ceza prensibinin bir yaklaşımdan daha öte bir anlama gelmesi gerekir. Bu konteks içinde eskatolojik yaklaşım yine mevcut olup Romalılar 1:18’de kinden daha belirgindir (Martin 1972, 110). Lohse, Koloseliler 3:6’daki gazabın Tanrı hakkında bir duyguya işaret ettiğini ve Tanrı’nın gazaba yönelik hükmü olduğunu inkar eder (Lohse, 139). Yine de Tanrı’nın hükmü, onun günaha karşı devam eden reaksiyonundan bütünüyle koparılamaz. “Gazap” kısaca ifade edecek olursak, sadece Tanrı’nın yargılamaya yönelik sonuç eylemini tasvir eden bir kavram olarak ele alınamaz. Şayet önceki cümlede zikredilen kötülerin kınanması, Tanrı’nın onlara karşı aktif muhalefetine dayandırılırsa ifade daha güç hale gelecektir (Efes. 5:6). Pavlus, Tanrı’nın, kaderlerini gazap şeklinde belirlemediği Selanıklılar’e güven vermeye çalıştığında (1 Sel 5:9) onun Hıristiyanlara yazdığını ve sözlerinin başka bir yerde Tanrı’nın gazabı hakkındaki ifadelerini yürürlükten kaldırmayacağına dikkat edilmedir.

3.5. Tanrı’nın Sevgisi ve Lûtfu

Açık bir şekilde olmamakla birlikte, Tanrı’nın bir “sevgi Tanrısı” oluşu Pavlus tarafından, “Tanrı’nın sevgisi oğlunun ölümü vasıta

siyla inananlara sunulmuştur" ifadesiyle dile getirilmiştir (Rom. 5:8). Sonuç şudur: talep edilen şey Tanrı'nın vahyi olmaksızın hayal etmemizin mümkün olamayacağı ya da tasarlamayacağımız şeyin bir gösteresidir. Yani Tanrı, hak etmeyen ve suçlu olan günahkârları sever. Bu anlayış, Eski Ahit'te ve Yahudi literatüründe sağlam bir dayanağa sahiptir. Ancak Yeni Ahit'te genel olarak bakıldığında daha merkezi bir rol üstlenir. Bu nedenle, Pavlus bu düşünce silsilesini takip etmiştir. Tanrı'nın dürüstlüğünden çok sık söz ettiği mektupta o, Tanrı'nın sevgisinden de eşit şekilde söz eder. Tanrı'nın sevgisi inananların kalbine Ruh aracılığıyla yerleştirilmiştir (Rom. 5:5). Bu sevgi, Tanrı'nın günahkarlar için olan kurtarıcı eyleminde daha net görülür (Rom. 5:8). İnananlar ise bu sevgiden asla uzak tutulmayacaklardır (Rom. 8:39). Sevgi onları galiplerden daha üstün yapar (Rom. 8:37). Aslında 2 Kor. 13:13 (14) (aynca 2 Kor. 13:11) ve Efesliler 6:23'de olduğu üzere Tanrı'nın sevgisi böyle üstün tutmaların bildik bir parçasıdır. Pavlus'un Selanikliler için duasında da aynı durum mevcuttur (2 Sel. 2:16;3:5). Sonraki (3:5) duada ise Tanrı'nın sevgisi, Hristiyanların zihinlerinin yönlendirilmesi gereken hedef olarak göz önünde bulundurulmuştur ("Rab kalplerinizi Tanrının sevgisine yöneltsin").

Sevgiyle çok yakından ilişkili Tanrı'nın başka iki yönü daha vardır. Bunlar sevgiyle iç içe geçmiş şekildedirler. Birincisi; Tanrı'nın "lütuf tanrısı" olduğu anlayışıdır. Lütuf düşüncesi Pavlus'un soteriolojisinin merkezinde yer almaktadır. Bu bağlantı içinde biz, "Tanrı'nın lütfü"nun onun sevgisinin temel bir yönünü oluşturduğuna dikkat etmeliyiz. Tanrı'ya atfedildiğinde "lütuf" sözcüğü, ödülünü hak etmeyenlere yönelik Tanrı'nın ödülünü ifade eder. Bu yüzden, özellikle, Tanrı'nın Mesih'te gerçekleştirdiği kurtarıcı eylemi için kullanılmaya başlanmıştır. Pavlus'un mektuplarında açılış selamlaması ve sonuç kutsamalarında çok sık geçmesi temel bir adet olmuştur. Tanrı sınırsız lütfunu, sevgisinin nesnesine ihsan eden biri olarak görülmektedir. Tanrı'nın lütfü ifade edilenleri içermekle birlikte, bağışlayıcı eylemlerinde görülenden daha başka bir şeydir. Sevgi, onun tabiatını kapsar. Onun sevgisi sınırsızca vermesini sağlayacak niteliktedir. Lütuf, onun sevgisinin, özellikle günahkârlara ve onun seçilmiş halkına, yansıyan yönüdür. Bazen Tanrı'nın lütfü

-Hristiyan lütfuna meydan okumaya Makedonyalıların verdiği cevabın insanların yaşamlarında Tanrı'nın lütfunun bir belirtisi olduğunu ifade ettiğinde Pavlus'un gösterdiği üzere (2 Kor. 8:1; 2 Kor. 8:7)-gerçekleştirdiği sonuçlarda somutlaşmış olur.

Elçi Pavlus kişisel olarak, Tanrı'nın lütfuna çok şey borçlu olduğunun farkındadır. O, kendi çağrısını bir lütuf eylemi olarak görmüştür (Gal. 1:15). Ayrıca Hristiyanların da Tanrı'nın lütfu sayesinde kurtulacağından hiç kuşku duymamaktadır (Rom. 3:24; 5:15; Efes. 2:5; Tit. 2:11). Pavlus, lütfu bir övgü vasıtası (Efes. 1:6) ve bir şekilde yayılan bir armağan olarak görür (1 Kor. 1:4; 3:10; 15:10; 2 Tim. 1:9). Lütufu yaşamak, insan çabasına dayanan bir hayat öneren herhangi bir dini iddiaya tamamen karşıttır (Gal. 2:21; Rom. 11:6). "Lütuf" aynı zamanda Pavlus'a Tanrı'nın onun havarisel hayatıyla meşgul olacağına dair güven verdi (1 Kor. 15:10-11); yine de terim onun misyoner görevini tamamlaması için ihtiyaç duyduğu "dayanıklılık"tan ayırt edilemez (2 Kor. 12:9). Karşı karşıya kaldığı kısıtlamalara rağmen Pavlus, zayıflıkta Tanrı'nın gücüne daha fazla güvenmeyi tercih eder (2 Kor. 12:10; 13:4).

Tanrı'nın sevgiyle yakinen ilişkili ikinci yönü onun "merhamet"idir. "Merhamet"in kök anlamı acımadır. Bu yüzden sevgiyle yakinen bağlantılıdır. Aslında kast edilen, sebat ve sözünde durmayla gösterilen ve devam eden sevgidir. Ayrıca merhamet, lütufu da ayırmaz bir şekilde bağlantılıdır. Doğrulukla ise daha göreceli bir bağlantıya sahiptir. Hükümleri göz önünde bulundurulduğunda Tanrı'nın merhameti canlı bir şekilde görülür. Kendisi dürüst olduğu için doğru olmayan şeyleri kınaması gerekseydi, merhametini kınanlara başka türlü genişletirdi. Çünkü merhamet doğruluk gibi onun tabiatının bir parçasıdır. Tanrı'nın merhameti düşüncesi sadece Yeni Ahit'e özgü değildir, Eski Ahit'te de kökleri mevcuttur.

Elçi Pavlus, Tanrı'nın lütfu hakının parçası olarak Tanrı'nın merhametinin fazlasıyla farkındadır (Rom. 9:15-16,18). Kendi havarisel çağrısı ve misyonundan söz ettiğinde, pek çok kez onu, Tanrı'nın merhamet dolu eylemlerinin sonucunda elde ettiğinden bahseder (Rom. 11:30-32; 1 Kor. 7:25; 2 Kor. 4:1; 1 Tim. 1:16). Merhamet sıfatının Tanrı'ya yabancı olduğuna dair hiçbir işaret olmadı

gibi onun güvenilirliğiyle de çatışmamaktadır. O, Pavlus'un Tanrı'nın tabiatı hakkındaki anlayışının bir parçasıdır. Hakikaten Pavlus, 2 Kor. 1:3'de Tanrı'nın merhametli tabiatına dikkat çeken "merhametlerin babası" çarpıcı ifadesini kullanır. Bu ifade merhametli ve lütufkar olarak Tanrı'dan söz eden ve İsrail'e düşkün olarak -özellikle günahları affetme ve ilişkileri yeniden düzenleme hususlarında- Tanrı hakkındaki ilanı içerisinde sinagog liturjisi için önemli bir yere sahip olan Çıkış 36:6, Mezmurlar 86:15 ve 145:8'deki ifadeyi yansıtır (Yahudi arka planını, Tanrı'nın halkına merhameti için yalvarmayı içeren yeni yıl duasında bulan Kol. 2:13-15'e bakınız).

Pavlus, Tanrı'nın merhametli yönünü tasvir ettiğinde bazen diğer bir kavram olan "şefkat" (chrestotes) kavramını kullanır. Bir kez de şefkati şiddet vasfıyla bağlantılandırır (Rom. 11:22). Tanrı'nın karakterinin bu iki yönünün bir kişide nasıl var olabileceği algılamak zor gözükmemektedir. Ancak Pavlus, görünüşe göre bu zorluğu problem edinmemiştir. Ona göre hem şefkat hem de şiddet temel karakteristiklerdir. O, Yahudi çağdaşlarının Tanrı'nın güvenilir yargılamasının kapsamına girdiğini kabul etmekle birlikte (Rom. 2:5) Tanrı'nın şefkatini, insanları pişmanlığa sevk etmek için tasarlanmış bir husus olarak görür (Rom. 2:4). Tanrı'nın lütfu ile şefkati arasındaki yakın bağlantı -Tanrı'nın ölçülemez lütfunun Mesih'te gerçekleştirdiği bize yönelik şefkatiyle eşit tutulduğu- Efesliler 2:7'de açık bir şekilde görülür. Şefkat bu nedenle pratik olarak lütufla eş anlamlıdır. Şefkat, her ikisinin de "bulunduğunun" ifade edildiği, Titus 3:4'te, Tanrı'nın iyiliğiyle daha ileri seviyede bir bağlantıya sahiptir.

3.6. Tanrı'nın İyiliği ve Doğruluğu (Faithfulness)

Pavlusçu literatürde Tanrı'nın iyiliği hususu üzerinde odaklanan ve ayrı bir şekilde ele alınmayı hak eden çok az önemli ifade mevcuttur. İyilik kavramını tanımlamak zordur. Ancak genel olarak, Tanrı'nın ahlaki kutsallığıyla yakından ilişkili olduğu kabul edilmektedir. İncillerin "sadece bir kimse iyidir, Tanrı" ifadesi açıkça ortaya koyar ki Tanrı'nın karakteri, bütün insanların iyilik düşünceleri için gereken standarttır. Onun dışındaki birinde bulunan her türlü iyilik ondan türemiştir. Bu, Mezmurlar 53:1 gibi bir Eski Ahit ifadesini destek olarak kullanan Pavlus tarafından Romalılar

3:12'de ortaya konulmuştur. Pavlus, iyiliği insan ihtiyacını göstermek için kullanır, ancak İsa'nın Tanrı'nın eşsiz iyiliğini ortaya koyduğu gibi hususi olarak ortaya koymaz (Mat. 19:17; Mark. 10:17; Luk. 18:18-19).

Tanrı'nın doğruluğu iyiliğinden farklı bir tür vasıf olmasına rağmen, "Tanrı sözüne sadık olmasaydı iyi olamazdı" anlayışında olduğu üzere bir biriyle bağlantılıdır. Pavlus, Tanrı'nın sadakati karşısında derinden etkilenmiştir. Tanrı, insanları oğluyla arkadaşlık yapmaya çağırma (1 Kor. 1:9) ve imanlarını test etme noktalarında aşırı davranmamada (1 Kor. 10:13) ya da kötü birinin saldırılarından korumada titizdir (2 Sel. 3:3). Tanrı'nın doğruluğu ifadesi, sözünün güvenilirliğinin bir garantisi olarak Pavlus tarafından kullanılmıştır (2 Kor. 1:18): O, insanlar sadakatsiz olsa bile sadık olmayı sürdürür (2 Tim. 2:13). Tanrı'nın güvenilir olduğuna dair elçi Pavlus'un kaya gibi sağlam bir inancı vardır.

Bu bölümü Romalılar 15:33 ve 1 Selanikliler 5:23'te kapanış selamlaması vasıtasıyla aşına olduğumuz "esenlik Tanrısı" ifadesi hakkındaki bir notla sonlandırılabiliriz. "Tanrı'dan esenlik" ifadesi büyük oranda Pavlus'un bütün mektuplarında açılış selamlamalarında geçmektedir. Tanrı'nın vereceği niteliğin ona atfedilen bir şey olduğu görülmektedir. "Esenlik veren Tanrı" işaret edici bir ifadedir. Çünkü Tanrı'da çatışmanın olmadığına ve halkının refahı için endişesine işaret eder. 1 Kor. 14:33, bunu açık bir şekilde ortaya koyar: "Tanrı karışıklık değil esenlik Tanrısıdır". Bu yüzden barış (esenlik) onun bahsettiği bir nitelik olmasının yanı sıra, Tanrı'nın bir tavrını tasvir eder. Esenlik, tabiatının tümleyen bir parçası olduğu için "Tanrı'dan" bağışlanmış olamaz.

İnsanlık, düşmüşlük durumu içinde, Tanrı ile barıştırılınca kadar ebedi husumet ve gerilim içindedir (Rom. 5:1-10; Efes. 2:1-3, 12). Ancak böyle bir gerilim durumu Tanrı'da söz konusu değildir. Tanrı'nın eylemlerinde ya da planlarında belirsizlik olduğuna dair Yeni Ahit'te hiçbir işaret yoktur. Onun zihni daima bir denge durumundadır. Pavlus'un Hristiyanlar arasındaki endişeyi azaltmayı istemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Pavlus, kendilerini Tanrıya teslim etmek üzere onları teşvik etmekle kalmayıp, Tanrı'nın esenliği-

nin onların kalplerini ve zihinlerini koruyacağını da onlara garanti eder (Filip. 4:7). Aynı pasajda o, Tanrı'nın esenlik verineye devam ettiği noktasında okuyucusuna teminat verir (Filip. 4:9).

3.7. Tanrı'nın Benzersizliği

Burada Tanrı'nın görünmezliğiyle ilgili Pavlus'un öğretisinin işaretleri ele alınacaktır. "Hiç kimse asla Tanrıyı görmemiştir" ifadesinde taşınan gizem, tümüyle Eski Ahit anlayışına göredir. Bu görünmezlik İsa'nın misyonunun devrimci karakterinde bir karşılaşma noktası bulmanın yollarından biridir. Pavlus, yaratıcı Tanrı'nın kendisini işleri vasıtasıyla bilinir kıldığını açık bir şekilde ortaya koymuştur (Rom. 1:19). Ancak bu söylemde o, aynı zamanda Tanrı'nın bilinmeyen yönlerinin de mevcut olduğuna işaret eder. 1 Timoteyus 1:17'de - Yeni Ahit'te sadece burada zikredilen- onun görülmezliğini formüle eden bir içerik mevcuttur.

1 Timoteyus 1:17'deki ifadede geçen bu anlayışla çok yakından bağlantılı olan diğer bir husus Romalılar 1:23'te de zikredilen Tanrı'nın ölümsüzlüğü düşüncesidir. Kavram, varlığını Yahudi düşüncesinden daha ziyade Helenistik düşünceye borçludur. Değişmeyen bir Tanrı'nın ölümsüz olması gerekir. Böyle bir Tanrı da haklı olarak "ebedi" şeklinde tasvir edilebilir (Rom. 16:26).

3.8. Tanrı'nın Birliği

Buradaki amacımız öncelikle teslise yönelik temel Yeni Ahit düşüncesini bir araya getirmek ve daha sonra önemini ortaya koymak olacaktır. Ahitler arası dönem Yahudileri monoteist olmasına rağmen Tanrı'nın matematiksel anlamda bir varlık bütünü olarak göz önünde bulundurulmadığına dair Eski Ahit'te hiçbir belirtinin olmadığı hatırlatılmalıdır. (aslında, yakın zamandaki çalışmalar ilk dönem Yahudilikteki Yahudi teolojisinin ayrı hipotezler ya da katı monoteizm içinde kişileştirme nosyonlarıyla nasıl meşgul olduğunu gösterir; bkz Segal, Hurtado, Rainbow; daha dikkatli bir şekilde Dunn, 183-206). "Ev sahiplerinin Rabbi" olarak böyle bir ifade en azından Tanrı'nın yalnız olmadığı anlamına gelir (1 Kral. 22:19-23; Mez. 89:5-8). Tanrı'nın orduları ya da "Tanrı'nın oğulları" (Eyüp 1:6; 38:7; Mez. 29:1; 89:6'da olduğu üzere) Tanrı'nın araçlara sahip ol-

duğunu gösterir. Bazen insan formunda gözükken ancak yine de Tanrı olarak kabul edilen, büyük öneme sahip, "Yahve'nin meleği" sık sık zikredilmiştir. (Tek. 16:7-14; 18:1-22; Çıkış 3:2-6). Bununla birlikte "melek" bazen Yahve'den ayrı tutulmuştur (Çık. 33:2, 3). Yeni Ahit için teslis öğretisi büyük öneme sahiptir ve Pavlus'un yazılarında esrarengiz izler bırakmıştır (Gal. 4:14).

-Monoteist yaklaşımın bir gelişimine ve sonuçta teslis doktrinine sevk eden- bütünüyle yeni bir faktör Hristiyan müjdesiyle birlikte ortaya çıkarılmıştır. Yeni Ahit'te, formel olarak açık bir şekilde belirtildiği söylenememekle birlikte, Teslis doktrinine yönelik pek çok işaret vardır. Yeni Ahit yazarlarından hiçbirinin böyle bir doktrin hakkında spekülasyon yapma ihtiyacı hissetmemesi önemlidir. Onlar, sıkılmaksızın İsa'ya ilahi saygıyı bağdaştırıyor gözükür (Dunn). Onlar hem Mesih'in hem de Ruh'un ilahi tabiatına işaret eden ve doğal olarak Tanrı'nın birliği hakkında derin düşüncelere neden olan veriyi sunmaktan memnundurlar (bkz. Wainwright).

Pavlus'un bakış açısı 3 farklı tip sözde-liturgik pasaj altında özetlenebilir. *Birincisi*, teslis formülünün kullanıldığı birkaç pasaj mevcuttur. 1 Korintliler 12:3-7; Efesliler 1:3-14; 2:18;4:4-6; Titus 3:4-6 gibi pasajlar apaçık bir şekilde vaftizle ilgili ve/veya tanıtıcı (başlangıç türünden) inançla bağlantılıdır.

Diğer benzer bir pasaj, Pavlus'un Tanrı, Rab İsa Mesih ve Kutsal Ruh'u kapsayan bir kutsamadan söz ettiği 2 Kor. 13:13 (14) tür. Onların aralarında hiçbir ayrım yapılmamıştır ve Pavlus'un onları eş kişilikler olarak göz önünde bulundurmuş olması makul bir faraziye'dir.

Bu bölümler üçlü bir form içinde birleştirilmiştir. Efesliler 4:4-6'da "bir Ruh... bir Rab... bir Tanrı ve Baba" hakkındaki ifadeyi okuruz. Üçlü form Efesliler 4'de olduğu gibi, Ruh, Rab ve Tanrı şeklinde bir birini takip eden bir yapı içinde kullanıldığı, 1 Kor 12:3-7'de de geçer. Methiye'nin coştugu üçlü bir format ya da insan tecrübesinde onun gerçekleşmesi için Tanrı'nın sonsuz amacı doğrultusunda kurtuluş planının bir kurtuluş-tarihinin izlemesinin ifade edildiği Efesliler 1:13-14 de bu kategori altındaki kapsama dahil edilebilir (Bkz. Lincoln 1990 8-44; Martin 1991, 13-20).

İkinci tip, üç kişiliğin bir arada zikredildiği ancak hiçbir teslis ya-
rısı olmayan pasajları içerir. Böyle pasaj örnekleri Galatyalılar 4:4-
6 (Tanrı oğlunun ruhunu kalbimize göndermiştir), Romalılar 8:1-4;
2 Selanikliler 2:13-14; Titus 3:4-6'dır. Bu pasajlardaki Baba, Oğul
ve Ruh'un yakın bağlantısı tesadüfi olarak kabul edilemez.

Üçüncüsü, normal olarak Tanrı'ya atfedilen eylemler (yaratma gi-
bi; bkz Kol. 1:15-20; 1 Kor. 8:6) Mesih'e ya da Ruh'a (bkz Rom. 8:5-
11) atfedilir. Bu, Yeni Ahit tanıklığına dahi ileri bir boyut kazandı-
rır. Hiçbir sistematik teslis doktrini ifade edilmemesine rağmen Pav-
lus, bu yönde çeşitli imalarda bulunur. Sonraki teologların karşılaştığı bazı problemler onda vuku bulmuş gözüküyor, özellikle göğe
yükselen Rabbi kendisinin Yahudi inancının bir olan Tanrı anlayışının çatısına uydurabildiği onun "kristolojik monoteizminin" ya da "değiştirilmiş/yeniden düzenlenmiş monoteizminin" parçası olarak (Dunn, 163). Evrenin ve kilisenin lideri olarak ifade edilen, yaşayan Rabbe övgüde Pavlusçu Hristiyanların şunu açık bir şekilde itiraf etmesi beklenmektedir. İsrail'in Tanrısı'nın yanında İsa'ya da, -ancak yarış içinde ya da dışlamayla değil-, ibadet edilebilir. Bu yüzden Pavlus'un dudaklarında göğe yükselen Mesih için "Tanrı" (Theos) ismi telaffuz edilir (Rom. 9:5; bkz Haris).

Teslis'e yönelik imaları tartışıyoruz. Tanrı'nın birliği genel başlığı altında ele alınmıştı. Ancak bununla ilgili bazı yorumlar yapılması gerekir. Öncelikle Yeni Ahit'te hiçbir yerde birlik hakkında tamamen spekülasyon fikirleri üzerinde kaygı duyulmadığına dikkat çekilmesi gerekir. Kontekst içerisinde aralarında herhangi bir görünür net ayrım olmaksızın, "Rab Ruh'tur" (2 Kor. 3:17) ya da 2 Sel. 2:16'da olduğu üzere "Rabbimiz İsa Mesih... ve babamız Tanrı... rahatlık verir" (tekil fiil) şeklinde ya da Tanrı olarak Mesih'e bir şükran duası (doxology) (Rom. 9:5) sunan ifadeler bulunabilir. Kuşkusuz Yeni Ahit'in Tanrı anlayışında derin sırlar vardır. Ancak derin düşünen okuyucuyu etkilemesi gereken şey, bu sırları açıklamak için herhangi bir girişimin bulunmayışıdır. Hristiyan inançları üç tanrı talep eden tuzağa düşmeksizin hem İsa Mesih hem de Ruh'un ilahi tabiatını sürdürmek için yeterince güçlüdür. Tanrı'nın Mesih'te ve Ruh'ta aktif olduğu inancı bu olayın önüne geçmiştir. Pavlus'un, Tanrı'nın varlığı hakkında spekülasyonlara yol açacak kavramsal bir çatı içinde

hareket etmediği söylenebilir. Pavlus'un teolojisi hakkındaki bir çalışmada biz, bulduğumuz delilden daha ileri gidemeyiz. Yine de delil sonraki geliştirilen doktrin için temelleri ortaya koymuştur. Sonraki doktrinin boğuştuğu problemlerin Yeni Ahit'in kendisinde zaten kökleri mevcuttu. Pavlus, (üç kişi arasındaki) ilişkilerden ziyade fonksiyonlar üzerinde odaklanmasına rağmen (Cullmann'ın yazıları gösterdiği üzere) ikinci yön kesinlikle eksik kalmıştır.

4. Sonuç

Pavlus'un Tanrı sunumu hakkındaki incelememiz -derin bir gizem havası elinde bulundurması gereken bir şeye yönelik- işaret levhaları dikmekten başka bir şey yapmamıştır. İsimlerin ya da sıfatların ana hatlarıyla ortaya konulması bütüncül bir manzara sunamaz. Ancak Pavlus, Tanrı hakkında bilinmesi gerekli olan şeyin bilinebilir olduğuna dair bolca işaret ortaya koymuştur. Hakikaten bu, onun bütün teolojik ve misyoner vazifesini şekillendiren temel bir anlayıştır.

Dahası Tanrı'nın Yeni Ahit'te bulunan hem unvanlarında hem de sıfatlarında ilk bakışta karşıt gibi gözükebilen şeylerin dikkate değer bir kombinasyonu söz konusudur. Tanrı'nın sevgisi ve gazabı, şefkati ve şiddeti, merhameti ve yargılamasına yönelik paradoks, Tanrı'nın karakterinde mükemmel biçimde dengelenen antitez ve çatışma örnekleridir. İnsanlarda reel antitezler ve bitmez paradoks-lar olarak göz önünde bulundurulmuş şey, hiçbir probleme açık kapı bırakmayacak bir tarzda, Tanrı'da bir kenara bırakılmıştır.

Tanıklık hakkında diğer dikkate değer gerçek, her hangi biri üzerinde aşırı vurguda bulunmaksızın hem aşkın hem içkin yönleri içermesidir. Gerçekte, böyle bir vurguda bulunmadan doğan problemlerin ilk dönem Hristiyanların zihinlerini ciddi bir biçimde rahatsız ettiğine dair hiçbir belirti yoktur. Tanrı, aynı zamanda hem görkemli hem de insanların durumlarıyla yakından ilgilidir. O, asla uzakta değildir, ancak aynı zamanda kâinatının dışındadır.

Pavlusçu teolojiye bir yaklaşım olarak Tanrı hakkındaki doktrin aşağıdaki gibi ortaya konulabilir. Yaratılışlarıyla ilgilenen bir Tanrı onları kurtarmak için eylemde bulunan Tanrı'dır. İnkarnasyon ve

böylece Mesih'in kişiliği hakkında doğru bir anlayış, şayet Tanrı hakkında yanlış bir düşünce sürdürülüyorsa imkânsızdır. Benzer bir şekilde şayet Tanrı, kızgınlığı yatıştırılması gereken öfkeli bir Tanrı ise bu, Mesih'in misyonuna yönelik doktrine yönelik her yaklaşımı doğal olarak etkileyecektir. Tanrı hakkında yanlış faraziyele- re dayanan bir teoloji içinde sebep olunabilecek kargaşaya yönelik bazı işaretler, antisemitizmi desteklediği ya da erkeklerin liderliği- le ilgili yanlış bir çıkarım nedeniyle kadınların rütbesini azaltan ve insani özelliklerinden onları sıyıran hiyerarşik bir yapının destekçi- si olarak kabul edilmek suretiyle Pavlus'un yanlış anlaşıldığını gös- termektedir.

Referanslar

- J. Abelson, *The Immanence of God* (1912).
- J. Barr, "Abba Isn't Daddy", *JTS* 39 (1988) 28-47; agy, "'Abba, Father' and the Familiarity of Jesus' Speech", *Theology* 91 (1988) 173-79.
- C. K. Barrett, *Essays on Paul* (Philadelphia: Westminster, 1983).
- R. Bauckham, "The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity," *NTS* 27 (1981) 323-31.
- L. L. Belleville, *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2 Corinthians 3:12-18* (JSNTSup 52; Sheffield:Sheffield Academic, 1991).
- K. Berger, "Die impliziten Gegner: Zur Methode des Erschliessens von 'Gegner' in NTTexten" in *Kirche*, FS G. Bornkamm, ed. D. Lührmann and G. Strecker (Tübingen: J. C. B. Mohr 1980) 373-400.
- L. G. Bloomquist, *The Function of Suffering in Phelippians* (JSNTSup 78. Sheffield: Academic, 1993).
- B. Byrne, "Sons of God"- "Seed of Abraham": A Study of the idea of the Sonship of God of all Christians against the Jewist Background (AnBib 83; Rome: Biblical Institute, 1979).
- C. C. Caragounis, *The Ephesian Meysterion* (Lund: Gleerup, 1977); H. Conzelmann, *1 Corinthians* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1975).
- O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959).
- C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (New York: Harper & Row, 1932).
- J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways* (Philadelphia: Trinity Pres International, 1991).

- E. E. Ellis, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen/Grand Rapids: Mohr/Eerdmans, 1978).
- G. D. Fee, *1 Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- D. S. Gilliland, *Pauline Theology and Mission Practice* (Grand Rapids: Baker, 1983).
- L. E. Goodman, *Monetheism* (Allanheld, Omsun, 1981).
- R. M. Grant, *Gods and the One God* (Philadelphia: Westminster, 1986).
- E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr: Studien zur paulinischen Christologie* (PRLANT 90. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).
- M. J. Harris, *Jesus as God: The NT Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992).
- A. E. Harvey, "The Use of Mystery Language in the Bible," *JTS* 81 (1980); G. F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Waco: Word, 1983).
- R. B. Hays, *Echoes of Scripture* (New Haven: Yale University, 1989).
- G. S. Hendry, "Revel, Revelation" in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. A. Richardson (London: SCM, 1950).
- L. W. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988).
- L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTS 19; Sheffield: JSOT, 1987).
- D. W. Kuck, *Judgment and Community Conflict* (NovTSup 66; Leiden: E.J. Brill, 1992).
- A. T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990); agy, *Paradise Now and Not Yet* (SNTSMS 43; Cambridge: University Press, 1981);
- A. T. Lincoln, "Paul the Visionary: The Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10," *NTS* 25 (1979) 204-20.
- E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Herm; Philadelphia: Fortress, 1971).
- R. P. Martin, *Colossians: The Church's Lord and the Christian's Liberty* (Exeter: Paternoster, 1972).
- R. P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco: Word, 1986).
- R. P. Martin, *Ephesians, Colossians and Philemon* (Int: Louisville John Knox, 1991).
- R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids Eerdmans, 1984).
- L. Morris, "The Apostle and his God" in *God Who Is Rich in Mercy*, ed. P.T. O'Brien and D. G. Peterson (Homebush West, NSW: Anzea, 1986) 165-78.
- L. Morris, *The Biblical Doctrine of Judgement* (London: Tyndale, 1960).
- H. Moxnes, *Theology in Conflict: Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NovTSup: Leiden: E.J. Brill, 1980).
- C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: E. J. Brill, 1992).

- C. H. Powell, *The Biblical Concept of Power* (London: Epworth 1963); P. Rainbow, "Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology," *NovT* 33 (1991) 78-91.
- C. J. Roetzel, *Judgement in the Community: A Study of the Relationship between Eschatology and Ecclesiology in Paul* (Nov TSu; Leiden: E.J. Brill, 1972).
- E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, VUNT 2.16 Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985).
- C. A. A. Scott, *Christianity According to St. Paul* (Cambridge: University Press, 1927).
- J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of YIOOE IA in the Corpus Paulinum* (WUNT 2.48; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992).
- R. Scroggs, *The Last Adam* (Oxford: Blackwell, 1966); A. F. Segal, *Paul the Convert* (New Haven: Yale, 1990).
- R. Scroggs, *Two Powers in Heaven* (SJLA 25; Leiden: E. J. Brill, 1978).
- R. V. G. Tasker, *Biblical Doctrine of the Wrath of God* (London: Tyndale, 1951).
- A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (London: SPCK; 1962).
- U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1956).
- N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress, 1991).
- N. T. Wright, "One God, One Lord, One People," *Ex Auditu* 7 (1991) 46-48.
- N. T. Wright, *The New Testament and the People of God*, (Minneapolis: Fortress, 1992).

Pavlus Teolojisinde “Tanrı’nın Krallığı” Söylemi

Cengiz Batuk

Yahudi geleneğinde MÖ üçüncü yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan ve MS birinci yüzyılın sonlarına kadar etkin bir şekilde devam eden apokaliptik literatürün biçimlendirmiş olduğu eskatolojik beklentiler MS birinci yüzyılın ortalarında şekillenmeye başlayan Hıristiyanlık içerisinde de önemli bir yer edinmiştir. Apokaliptik söylemler arasında önemli bir yere sahip olan söylem ise “Tanrı’nın Krallığı” beklentisidir.

Tanrı’nın Krallığı söylemi, Tanrı’nın tarihe müdahale ederek yer-yüzündeki mevcut siyasal sistemlerin egemenliklerine son vermesi, kötülüğün ortadan kaldırılması, iyiliğin, adaletin ve barışın egemen olması gibi beklentileri kapsamaktadır. Sadece toplumsal yaşamı dönüştürmesi beklenilmeyen bu süreçte, hayvanların ve bitkilerinin de arasında yer aldığı bir dizi kozmolojik değişikliğin meydana geleceği de tasavvur edilmektedir. Bu tasavvurun temelinde Tanrı tarafından “iyi” olarak yaratılan dünyanın egemenliğinin kötülük güçleri (şeytan vb bir varlık) ya da kötülük tanrısı tarafından ele geçirildiği inancı yatmaktadır. Buna göre dünya ve hayat gittikçe kötüleşen bir ivme izlemektedir. Zulümler, cinayetler, tecavüzler ve her türlü ahlaksızlık çoğalmakta, iyi olarak tanımlanabilecek her şeyse ortadan kalkmaktadır. Tanrı’nın evrenin tek hâkimi olduğu/olacağı ve amacını gerçekleştirmek için tarihe müdahale edeceği düşüncesi apokaliptik metinlerin ana temasını oluşturmaktadır. Her ne kadar Yeni Ahit içerisinde apokaliptik yazının en önemli metni olarak Vahiy kitabı gösterilse de gerek İncillerde ve gerekse İncillerin dışındaki birçok mektupta eskatolojik – apokaliptik beklentiler yer almaktadır.

Birçok araştırmacı gerek İsa’yı ve gerekse Yahya’yı eskatolojik birer peygamber olarak adlandırmışlardır. Nitekim hem Yahya’nın hem de İsa’nın mesajlarının odağında kıyametin/tarihin sonunun

yaklaşmakta olduğu ve büyük bir mahkemenin kurulacağı düşüncesi vardır. Ayrıca her ikisi de eskatolojik beklentilerin çok yoğun olduğu bir zaman diliminde ve bu beklentilere sahip olan Yahudiler arasında yaşamışlardır.¹ Dolayısıyla her ikisinin söyleminde de eskatolojik beklentilerin olması oldukça doğaldır.

Her ne kadar İsa ve Yahya'yla aralarında ciddi teolojik farklılıklar olsa da İsa'nın (Tanrı oğlu olan Mesih İsa'nın) mesajını kitlelere anlatmak için geldiğini söyleyen Pavlus da tarihsel İsa, Yahya ve Esseniler gibi eskatolojik söylemiyle dikkat çeker. Zira Pavlus'un teolojisinin merkezinde yer alan Tanrı oğlu İsa Mesih, çarmıhta günahlara kefarete olarak öldükten sonra, üçüncü gün dirilmiş havarileri arasında bulunmuş ve daha sonra Baba'nın yanına yükselmiştir. Şimdi göklerdeki tahtında oturmakta olan Mesih, tarihin sonunda Tanrı'nın kurtuluş planının ikinci aşaması için tekrar geri gelecek yani dirilecek ve krallığını kuracaktır.² Tarihi Mesih öncesi ve Mesih sonrası diye ikiye ayıran Pavlus için Mesih eskatolojik çağın başlangıcıdır. Mesih'in bedenleşmesi öncesindeki çağ, Mesih'in gelişi için hazırlık dönemidir. Tanrı'dan uzak olma ve tutsaklık dönemi olan Mesih öncesi döneme egemen olan güçler günah ve ölümdür. Tanrısal hukuk ya da yasa kötülüğü artıran unsurlara yani günah ve ölüme güç vermektedirler. Mesih sonrası dönem ise Tanrı'nın yeryüzüne insanın yararına olmak üzere müdahalesiyle başlayan süreci ifade etmektedir. Bu yeni dönem Tanrı'nın Adem'den beri insanın maruz kaldığı ölüm ve günah kısır döngüsünden kurtulmasını sağlayacak kurtuluş yolunu açtığı bir dönemdir.³ Bu yeni dönem İsa'nın çarmıha gerilmesiyle başlamış ve onun ikinci gelişiyle devam edecektir. Ancak Mesih'in ikinci gelişinde kurtuluş planının son aşamaları icra edilecektir.

Gerek Pavlus'un Mektuplarında ve gerekse diğer Yeni Ahit metinlerinde yoğun olan eskatolojik ve apokaliptik beklentiler E. Käsemann'ın "apokaliptiğin bütün Hristiyan teolojisinin anası" olduğu-

- 1 Bkz. Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity, in its Contemporary Setting*, trans. R. H. Fuller, Thames and Hudson, London, 1983, ss.80-93.
- 2 Örneğin bkz. 1 Sel. 4:13-18; 5:1-11; 1 Kor. 15:1-28; Rom.. 9:34.
- 3 Şinasi Gündüz, *Hristiyanlığın Mimarı, Pavlus*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, ss.239-240.

nu düşünmesine neden olmuştur.⁴ Yine J. C. Beker de apokaliptik dünya görüşünü Pavlus'un düşüncesinin parçalarını birbirine bağlayan merkezi bir unsur olarak görür.⁵

Bütün bunlarla birlikte apokaliptik Yahudi metinlerinin en önemli konusu olan Tanrı'nın Krallığı'na dair ifadelere Pavlus'un mektuplarında çok az rastlanılmaktadır. Kreitzer'e göre Tanrı'nın Krallığı ya da Mesih'in Krallığı Pavlus'un düşüncesinin bütününe temel oluştururken Pavlus'un Mektuplarında "Krallık" hakkındaki referansların azlığı şaşırtıcıdır.⁶ *Basileia* ("saltanat", "krallık") yalnızca onbeş kez (Rom. 14:17; 1 Kor. 4:20; 6:9, 10; 15:24, 50; Gal. 5:21; Efes. 5:5; Kol. 1:13; 4:11; 1 Sel. 2:12; 2 Sel. 1:5; 2 Tim. 4:1, 14, 18); *basileuō* ("to reign") fiili dokuz kez (Rom. 5:14, 17 [iki kez], 21 [iki kez]; 6:12; 1 Kor. 4:8 [iki kez]; 15:25) ve *sympasileuō* ("to reign with") fiili şeklinde 1 Tim. 2:12. "Tanrı'nın Krallığı" kavramına Pavlus'un mektuplarında sadece sekiz kez rastlanır (Rom. 14:17; 1 Kor. 4:20; 6:9; 15:50; Gal. 5:21; Kol. 4:11; 1 Sel. 2:12 [onun krallığı]; 2 Sel. 1:5). Filip. 3:20'deki "Göklerdeki Krallığın" terimi paralel bir ifade olarak görülmelidir. *Mesih'in Krallığı* terimi ise Kol. 1:13 ve Efes. 5:5'de tanımlanır.⁷

İlk bakışta Tanrı'nın Krallığı'na dair ifadelerin az olduğu düşünülmekle birlikte Pavlus'un tanrısal egemenlik temasını bu terimi kullanmadan işlediği de ortadadır. Nitekim İsa'nın takipçisi olduğunu söyleyen Pavlus'un İsa'nın en güçlü söylemine uzak olmasının bir çelişki doğuracağını ifade eden Wenham, krallık temasının mektuplarda bulunmayan bir gerçeklik olduğunu düşünmenin yanlış olduğu üzerinde durur. Wenham'a göre sık olmasa da Pavlus bu temayı kullanır ve kullandığı yerler son derece önemlidir.⁸ Hedef kitle olarak Grek dünyasını seçen Pavlus, kendi incilini Yahudi toplumunun dışındaki bu insanlara sunabilmek için onların konuştuğu dili kulla-

4 Larry J. Kreitzer, "Eschatology", *Dictionary of Paul and His Letters (DPL)*, Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin (ed.), InterVarsity Press, Leicester, 1993, s.254.

5 Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s.254.

6 Larry J. Kreitzer, "Kingdom of God" *Dictionary of Paul and His Letters (DPL)*, s.524.

7 Bu tasnif Kreitzer, "Kingdom of God", *DPL*, s.524'den alınmıştır.

8 David Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, William B. Eerdmans, Cambridge, 1995, s.71.

nır. Öyle ki Grek dünyasının dini ve felsefî kavram ve terimleri kullanmakta bir beis görmez. Kendi incilini onların diliyle anlatmaya çalışır. Beare'ye göre "Tanrı'nın Krallığı" ifadesi Grek toplumu için hiçbir anlam ifade etmez. Dolayısıyla Pavlus bu terimi onlara hitap ettiği mektuplarında çok fazla kullanmamıştır.⁹ Bunun bir nedeni Anadolu ve diğer bölgelerde yaşayan pagan Roma vatandaşlarının bu kavrama yabancı olmalarıyken diğer bir nedeni de kavramın doğduğu siyasal çağrışımlardır. Wenham'a göre "kral/krallık" terimi çok hassas bir terimdir. İsa kendi evinde, kendi topraklarında konuşurken, Pavlus yabancı ülkeleri ziyaret etmektedir. Dolayısıyla dikkatli olmak durumundadır.¹⁰ Michael Thompson bu durumu şöyle açıklar:

Sivil otoritelere itaat etme durumunda olan bir Roma vatandaşına yazılan mektuplarda krallık dilinin kullanılmasını beklememeliyiz. Pavlus, isyana teşvik eden bir vaiz olarak anlaşılmaktan son derece endişe etmiştir.¹¹

Her ne kadar kavramın siyasal bir içeriği olmadığı daha çok kıyamet ya da öte dünyaya dair bir anlatım olduğu söylenilse de bu kavramı kullanan Yahudi apokaliptik yazınının kavrama siyasal anlamlar yüklediği de bilinmektedir. Tanrı'nın insanların içinde yaşadığı ama gittikçe daha da kötüleşen bir dünyaya müdahalesi her şeyden önce siyasal yönetimleri kapsamaktadır. Eski Ahit ve apokrif metinlerde yer alan Tanrı'nın Krallığı ifadesinin metaforik olmadığını tamamıyla gerçek fiili bir krallığı anlattığını düşünen Hobbes, Tanrı'nın liderliğinde İsrailoğullarının kuracağı krallığı ifade ettiğini söyler.¹²

Şeytan'ın askerliğini yapan siyasal yönetimler günahın ve kötülüğün yeryüzünde çoğalmasına neden olmuşlardır. Lakin bunları söylerken Pavlus'un siyasal yönetimlere karşı olumsuz tavır takındığını düşünmek yanlış olur. Aksine o şaşırtıcı bir şekilde herkesin

9 Francis Wright Beare, "Jesus and Paul" *Canadian Journal of Theology*, 5, 1959, 79-86'den naklen George Johnston, "Kingdom of God' Sayings in Paul's Letters" *From Jesus to Paul*, Peter Richardson - John C. Hurd (ed.), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1984, s.143; Beare'nin aynı ifadeleri için bkz. Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.78.

10 Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.79.

11 Michael Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12:1-15:13*, JSOT, Sheffield, 1991, s.205'den naklen Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, s.79.

12 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s.286.

bulunduğu yönetime itaat etmesini ve bunun Tanrı'nın bir arzusu olduğunu söyler.¹³ Mesajını rahat anlatabilmek için siyasal bir talep ortaya koymazken aynı zamanda dönüşümün doğrudan tanrısal bir müdahaleyle gerçekleşeceği noktasına vurgu yapmaktadır. İnsanın yapması gereken tek şey kurtuluş için Mesih'e iman etmekten ibarettir. Yönetimlere karşı zaten mücadeleyi İsa Mesih geri geldiğinde verecektir. Dolayısıyla "devrim" insanlar tarafından değil Tanrı tarafından verilecektir. Şeytan ve askerlerine karşı verilecek olan savaş insanlar tarafından değil Mesih ve onun ordusu tarafından verilecektir. İnsanın vereceği savaşım içseldir. İnsan iç dünyasında devrim yapması ve benliğin egemenliğine son vererek Ruhun egemenliğine girmesi gerekmektedir.¹⁴

Daha çok apokaliptik metinler ve birazda Pavlus'un benzer ifadeleri dolayısıyla daha birinci yüzyıldan itibaren bütün Hıristiyanlar gökten gelecek olan tanrısal müdahaleyi beklemişlerdir. Aralarında Tertullian'ın da bulunduğu Montanizm hareketi göksel müdahaleyi bekleyenlerin en önemli ve ilk örnekleri arasında sayılır.¹⁵ Bu tarz hareketlerin hemen hepsi kendilerine referans olarak aralarında Pavlus'un mektuplarında bulunduğu kutsal metinleri almaktadırlar.

Pavlus'un mektuplarında Tanrı'nın Krallığı kavramının geçtiği ifadelere baktığımızda bu ifadelerin bir kısmında Pavlus'un egemenliği eskatolojik ya da gelecekte vuku bulacak bir şeyden ziyade hali hazırda olan ya da girilen bir şey olarak ifade ettiği görülür. Bu tarz ifadelerinde Pavlus, Tanrı'nın Krallığından "o bir yiyecek içecek sorununu değil, doğruluk esenlik ve Kutsal Ruh'ta sevinçtir"¹⁶ diye söz eder. Bununla birlikte Tanrı'nın Krallığının gelecekte gerçekleşecek olan bir şey olarak bahsettiği ifadeleri de vardır. Örneğin 1 Selanikliler 2: 12'de Selaniklilere hitaben onlara karşı son derece iyi davranışlarını, onları cesaretlendirdiklerini, teselli ettiklerini ve tüm bunları krallığına çağıran Tanrı'ya yaraşır biçimde yaşamalarını sağlamak için yaptıklarını anlatır.

13 Rom. 13:1-3.

14 Rom. 8: 5-17.

15 Montanizmle ilgili olarak bkz. Cengiz Batuk, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milel ve Nihal*, Aralık 2003, 1 (1), ss.41-71.

16 Rom. 14:17.

Yine Korintlilere birinci mektubunda da Tanrı'nın Krallığından gelecekte gerçekleşecek bir şey olarak söz eder. Günahkârların Tanrı'nın Krallığına mirasçı olamayacaklarını söyleyerek, cinsel ahlaksızlık yapanların, eşcinsellerin, cinsel sapıkların, açgözlülerin vb ahlaksızların Tanrı'nın Krallığına mirasçı olamayacaklarını ancak "yıkılanların" kutsal kılındıklarını ve aklanarak krallığa mirasçı olduklarından söz eder.¹⁷ Pavlus, Galatyalılar ve Efeslilere yazdığı mektuplarında da genel olarak ahlaksızlık yapanların, putperestlerin ve açgözlülerin Tanrı'nın Krallığına mirasçı olamayacaklarını belirtir.¹⁸ Bu ifadelerinin yanı sıra krallığı gelecekte gerçekleşecek bir olay olarak tasavvur ettiğini gösteren başka ifadeleri de vardır. Eskatolojik bir umut içerisinde olan Pavlus, bu beklentisinin asırlar sonra değil kendi hayatlarında gerçekleşeceğini umut etmektedir. Öyle ki ölümler diriltilecek ancak kendileri zaten diri oldukları için doğrudan krallığa intikal edeceklerdir.¹⁹

Rabbin sözüne dayanarak size şunu bildiriyoruz: Biz yaşamakta olanlar, Rabbin gelişine dek diri kalacak olanlar, gözlerini yaşama kapamış olanların önüne asla geçmeyeceğiz. Rabbin kendisi bir emir bağirtisiyle, baş meleğin sesiyle ve Tanrının borazanıyla gökten inecek. Önce Mesih'e ait ölümler dirilecek. Ondan sonra biz yaşamakta olanlar, diri kalmış olanlar, onlarla birlikte Rabbi havada karşılamak üzere bulutlar içerisinde alınıp götürüleceğiz...²⁰

Kardeşler, şunu demek istiyorum, et ve kan Tanrı'nın Krallığı'nı miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz. İşte size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınca hepimiz bir anda, göz açıp kapanana dek değiştirileceğiz.²¹

Yine benzer ifadeler kullanarak insanların oldukları şekilde kalmalarını öğütlemektedir. Mesih'in gelişi an meselesi olduğuna göre boş şeylerle uğraşmaya gerek yoktur.²²

Tarihsel İsa ile Pavlus'un beklentileri bu noktada birbirine benzemekle birlikte muhteva açısından oldukça farklıdır. Zira İsa, Tan-

17 1 Kor. 6:9-11.

18 Gal. 5:21; Efes. 5:5.

19 1 Kor. 15:51-52.

20 1 Sel. 4:15-17.

21 1 Kor. 15:50-51.

22 1 Kor. 7:18-24, 26-27, 29-31.

n'nın otoritesinin insanların inanç, düşünce ve yaşamlarını yakında kuşatacağını ve insanların hep birlikte şeytanın egemenliğinden sıyrılarak kendilerini Tanrının otoritesine vereceklerini beklemekteydi. Bir başka ifadeyle İsa'da, muhatabı olan insanların, kendi öğretilerini kısa zamanda büyük çoğunlukla kabul edecekleri yönünde bir beklenti vardı. Dolayısıyla bu ifade -eskatolojik yönü olmakla birlikte- bu beklentinin dile getirilmesidir. Oysa Pavlus'un beklentisi ise gelecekte vuku bulacak ve kozmolojik düzlemde de etkili olan tanrısal varlık Mesih'in göklerden melekler eşliğinde yeryüzüne gelmesi düşüncesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bu iki beklenti arasında şekilsel bir benzerlik bulunmakla birlikte, ciddi anlamda bir muhteva farklılığı söz konusudur.²³

Tanrı'nın dünyaya ve tarihe son vererek sonsuz kutsallığın dünyasını ortaya çıkaracak olması şeklindeki beklenti gerek İsa'dan önce ve gerekse İsa'nın çağdaşı apokaliptikler tarafından savunulmaktadır. Bultmann'a göre İsa'yı onlardan ayıran en önemli nokta İsa'nın şiddetle gelecek olan bu "sonsuz kutsallık dünyasını" resmetmekten kaçınmasıdır. Ona göre İsa, apokaliptik bir resim çizmek yerine mesajını Tanrı'nın Krallığının gelmekte olduğu ve insanların gelecek olan yargıyla yüzleşmeye önceden hazırlanmaları gerektiği söylemiyle sınırlandırır.²⁴

Pavlus'un krallık söylemiyle İsa'nın krallık söylemi arasında benzerlikler olduğunu ve hatta Pavlus'un İsa'nın söylemini temel aldığı düşünün Wenham ikisinin anlayışlarını karşılaştırarak uzlaştırmaya çalışır. Ancak sonuç olarak Pavlus'un İsa'nın bu söyleminin yankılarını yansıttığına dair bir iddianın bazı problemleri olduğunu da ifade eder. Bütün bu problemlere karşın o yine de -birazda duygusal yaklaşarak- Pavlus'un İsa'nın çizgisinde olduğunu düşünmek ister ve her ikisinin söyleminin de benzer temalar içerdiğini söyler.²⁵

Pavlus, İsa Mesih'in dönüşü ve krallığın ilk cemaatin hayatında gerçekleşeceğini beklemektedir. Ona göre ilk cemaat aynı zamanda ilk ve son Mesih inanlıları olmaktadır. Fakat beklentinin gerçekleş-

23 Gündüz, *Pavlus*, s.212.

24 Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons New York, 1958, ss.12-14.

25 Wenham, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, ss.71-78.

memesi ve zamanın ilerlemesi Pavlus'un bu düşüncesinde bir revizyona gitmesini zorunlu kılmıştır. Nitekim Selanıklilere mektupta, savunduğu düşünceleri ve krallık konusundaki farklı ifadeleri, Pavlus'un Parousia düşüncesinde zamanla bir değişim ve gelişim içerisine girdiğini de göstermektedir.²⁶

Pavlus'un içinde bulunulan an ve yakın bir gelecek arasında gidip gelen düşünceleri sonraki dönemdeki pek çok Hristiyanın düşüncelerini etkilemiştir. İsa Mesih'in Tanrı'nın Krallığı'nı tesis ettiğini fakat krallığın henüz mükemmele ulaşmadığı ve mükemmele ulaşmasının da bir sürece bağlı olduğu düşünülmüştür. Yani yer-yüzünün hâlihazırdaki egemeni ve tanrısı Şeytan ve onun yardımcıları, sopalanmış, dövülmüş fakat henüz tam olarak etkisiz hale getirilememişlerdir.²⁷ İşte bu noktada kilise devreye girmektedir. Bu düşünceye göre kilise, ilan edilmiş fakat mükemmele ulaşmamış Tanrı'nın Krallığı'dır. Kilise, Tanrı'nın Krallığı ile özel ve önemli bir ilişki üzerinde oturmaktadır. Kilise, bağlılarına, barış ve mutluluk için mücadelelerini taşıyabilecekleri bir çatı sunar. Bu, onun tarihsel varoluş temelini oluşturmaktadır.²⁸

Pavlus'un Tanrı'nın Krallığıyla ilgili ifadelerinde zaman sorununun dışında dikkat çeken bir nokta Mesih'in Krallığıyla Tanrı'nın Krallığını aynı görüp görmediği meselesidir. Nitekim Korintlilere birinci mektubunda Mesih'in ölümden dirilerek neler yapacağını anlattıktan sonra Mesih'in her yönetimi, her hükümrânlığı ve gücü ortadan kaldıracığını, onlarla mücadele edeceğini ve bütün egemenlerin egemenliklerine son verildiğinde de krallığın Mesih tarafından Baba Tanrı'ya teslim edileceğini belirtir.²⁹ Pavlus'un bu tarz ifadeleri Eski Ahit apokrifasında gördüğümüz Mesih ve Tanrı'nın Krallığı şeklindeki ikili ayrımı hatırlatmaktadır. Süleyman'ın Mezmurlarının

26 M. Bouttier, *Christianity According to Paul*, SCM Press, London, 1966, s.22; Gündüz, *Pavlus*, s.213.

27 Ethelbert Stauffer, *New Testament Theology*, SCM Press Ltd., London, 1955, s.126.

28 Philip J. Hefner, "The Church and the Kingdom of God", *Christian Dogmatics*, Carl E. Braaten, (ed.) Fortress Press, Philadelphia, 1984, c.1, s.243;

Tanrı'nın Krallığı'nın Kilise olarak yorumlanmasıyla ilgili olarak bkz. Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayınları, İstanbul, 2003, ss.212-219.

29 1 Kor. 15:24.

(Psalms of Solomon) 17. bölümünde Tanrı'nın Krallığı teması işlenmektedir. İsrailoğullarının kralı olan Tanrı'nın krallığı sadece İsrailoğullarıyla sınırlı değil aynı zamanda Gentileleri de kuşatmaktadır. Bir Mesih figürü olan Davud, onun kendisine seçmiş olduğu insan yardımcısıdır. Davud, tanrısal krallığın kurulması için bazı ön hazırlıklar yapar ve gerekli zemini oluşturur. Dolayısıyla o ve onun/oğlunun krallığı nihai krallık değil nihai krallık olan Tanrı'nın Krallığına geçişi sağlayan bir ara dönemdir.³⁰ Bu anlamı itibariyle Mesih olarak beklenen Davud oğlunun krallığı eskatolojik umudun tamamı değil bir parçasıdır. Asıl beklenen tanrının Sion'da tahtına oturması ve yönetime el koymasındır.³¹ Davud oğlu Mesih, günah kırıyle ve diğer toplumlarla münasebet sonucu inancındaki bozulmalar nedeniyle tanrıdan uzaklaşan ve tanrının gazabını hak eden, bu nedenle de bozguna uğrayan topluluğu temizleyecek, arındıracak ve krallığa hazır hale getirecektir.³² Nitekim "Bizim kralımız bizzat tanrının kendisidir"³³ şeklindeki ifade de bunu çok güzel açıklamaktadır.

Tanrı'nın Krallığının çok yakında gerçekleşeceğini umut eden İşıya (II), anlatılarında yeryüzünün doğal düzeni ve topografik yapısını da değiştirecek olan Tanrı'nın gelişini betimler. Tanrı gelecek ve bütün tarih ve doğa üzerine hakim olacak olan krallığını tesis edecektir.³⁴ Yahve'yi yaratıcı, yargılayıcı ve kurtarıcı bir tanrı³⁵ olarak betimleyen İşıya kendisine de adeta bir Mesih rolü biçer. Buna göre onun görevi kavmini teselli etmek ve Yahve'nin halkına gönderdiği mesajını iletmeğidir. Yahve ondan Kudüs'ün yüreğine artık savaş zamanının bittiğini söylemesini ister. Kudüs'ün ve dolayısıyla da tüm İsrailoğullarının günahları, suçları artık bağışlanmıştır. Ancak artık Yahve'nin geliş zamanı da yaklaşmıştır ve davetçiler onun yo-

30 Süleymanın Mezmurları 17:1-5 ("Psalms of Solomon"la ilgili metniler R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* Clarendon Press, Oxford, 1913, c.2, ss.631-652'den alınmıştır.)

31 Bkz. Rudolf Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, Thames and Hudson, London, 1983, ss.80-82

32 Sül. Mez. 17:6-23.

33 Sül. Mez. 17:50.

34 George W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and Mishnah, A Historical and Literary Introduction*, SCM Press, London, 1981, s.13.

35 Cornelius Loew, *Myth, Sacred History and Philosophy, The Pre-Christian Religious Heritage of the West*, Harcourt, Brace & World Inc. New York, 1967, ss.171-172.

lunun hazırlanması gerektiğini haber vermektedirler. Bütün dereler yükseltilecek, dağlar, tepeler alçaltılacak ve yer üzerinde tek bir çıkıntı ve alçak nokta kalmayacak çünkü bütün kavimlerin Yahve'yi rahat görmeleri gerekmektedir. Yahve, İşıya'dan korkmadan cesaretle Yahuda şehirlerine gitmesini ve kendisinin yiğit bir savaşçı gibi geleceğini, aralarında koluyla/gücüsüyle hükmedeceğini, saltanat süreceğini onlara bildirmesini ister. Sürüsünü bir çoban gibi toplayacak ve koluyla kuzularını toplayıp bağrına basacaktır.³⁶ İşıya da tıpkı Süleyman'ın Mezmurlarında olduğu gibi Yahve'nin, Mesih'i milletlere, kendi önünde baş eğdirmek, onların krallarının bellerini gevşetmek ve kapılarının açılmasını sağlamak için gönderdiğini ve ona yardım ettiğini söylüyor.³⁷

Tanrı ve Mesih krallığı düalitesinin yer aldığı bir diğer apokaliptik eserde Enoch'un kitabıdır. Enoch, Mesih'ten doğaüstü bir güç şeklinde söz ederken metin içerisinde onun için farklı isimler ve benzetmeler kullanır. En çok kullandıkları ise; "yağlanmış", "seçilmiş kimse" "doğru kişi" ve "İnsanoğlu"dur.³⁸ Öldükten sonra dirilmek gibi olağanüstü özelliklere de sahip olan Mesih, aynı zamanda günahkârların yargılanmasını da gerçekleştirecektir.³⁹ İlk bölümünden itibaren Enoch, Tanrı'nın yeryüzüne geleceğinden ve Sina dağına basarak ikamet ettiği yerden aşağıya doğru ineceğinden söz eder. Tanrının bu inişi sonun başlangıcı anlamına gelmektedir. Bütün yeryüzü onun korkusundan eriyecek ve parçalanacaktır. Yargılamadan sonra ise tam bir barış gerçekleştirilecek ve yeryüzüne adalet hâkim olacaktır. "Seçilmiş kimse" ise korunacak ve yardım görecektir.⁴⁰ Enoch bu süreci tıpkı Daniel gibi haftalarla ifade eder. Enoch, Daniel'den farklı olarak dünyanın ömrünü 10 hafta olarak öngörür. İlk yedi hafta geçmiştir. Bu yedi hafta adaletsizlik, zulüm, baskı ve şiddetle doludur. Son yedinci hafta bu zulümlerin en üst noktaya çıktığı andır; yani dünya kötülüğün mümkün olabileceği en son nokta-

36 İşıya, 40:1-11.

37 İşıya, 45:1-2.

38 1 Enoch, 48:10; 52:4; 40:5; 45:3-4; 38:2; 53:6; 62:7. (Enoch'un Kitabıyla ilgili metinler için R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* Clarendon Press, Oxford, 1913 kullanılmıştır.)

39 1 Enoch, 38:1-2.

40 Bkz. 1 Enoch, 1:3-9.

sındadır.⁴¹ Sekizinci hafta başladığında Mesih'in krallığı ortaya çıkar.⁴² Bu krallık sekizinci haftadan onuncu haftaya kadar devam eder. Bu süre zarfında evler yeniden inşa edilir, adalet ve barış yeryüzüne yayılır ve en önemlisi mabet Tanrı'nın zaferini simgelemek üzere inşa edilir.⁴³ Gerçek din tüm yeryüzüne yayılır, egemen olur, günahkârlar dünyanın dışına çıkarılırlar ve dünya yargı için hazırlanır.⁴⁴ Onuncu haftanın sonunda büyük mahkeme kurulur. Daha sonra melekler öğ almayı (cezalandırmayı) gerçekleştirirler ve gökyüzü ortadan kaldırılır. Yeryüzü tam bir değişime tabi tutulur. Daha sonra yeni bir gökyüzü yaratılır. Artık yeryüzü ve gökyüzü yenilenmiştir. Ama aynı zamanda yeryüzünde yaşanan hayat da değişmiştir. Artık önceki gibi adaletsizlik, zulüm olmayacak tam bir mutluluk, refah ve güzellik olacaktır.⁴⁵ Görüldüğü üzere Mesih'in Krallığıyla Tanrı'nın Krallığı iki farklı olgu olarak ifade edilir. Dolayısıyla asıl krallık ya da ebedi krallık Mesih'in Krallığı değil Tanrı'nın Krallığıdır.

Bunların dışında Baruch'ta da Mesih'in Krallığı anlatılırken onun geçici bir krallık olduğundan söz edilir.⁴⁶ Yine Ezra'da da benzer betimlemeler mevcuttur.⁴⁷

Genel olarak Tanrı'nın Krallığı'nı eskatolojik bağlamdaki Mesih'in krallığı (parousia) olarak düşünen Pavlus'a göre, Tanrı kendilerini karanlığın egemenliğinden kurtarıp Oğul'un egemenliğine aktarmıştır.⁴⁸ Nitekim Oğul da bu krallığı daha sonra Baba'ya geri devredecektir. Dolayısıyla onun beklediği krallık Rab İsa Mesih'in krallığıdır.⁴⁹ Pavlus'a göre, yeryüzüne ilk gelişinde çarmıhta kendisini feda ederek, dünyaya egemen olan, günah-ölüm kısır döngüsüne ilişkin gerçekleri insanlara bildiren ve onlara bu kısır döngüden kurtuluşun yollarını öğreten Rab İsa Mesih, ileride tekrar gelecektir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mesih bu gelişinde her yönetimi, her hükümrân-

41 1 Enoch, 93:1-10; 91:12-17.

42 1 Enoch, 91:12.

43 1 Enoch, 91:12-13.

44 1 Enoch, 91:14.

45 1 Enoch, 91:15-17.

46 2 Baruch 25:1-30:1.

47 4 Ezra 7:26-30; 12:31-34.

48 Kol. 1:13.

49 2 Tim. 4:1, 18.

lık ve gücü ortadan kaldırıp egemenliği Baba'ya teslim edecektir. Ayrıca bu dönemde, ölüm de dahil bütün düşmanları Mesih'in ayaklarını altına serilecektir.⁵⁰ Bu aşamada ölümler diriltilecek ve İsa Mesih tıpkı Daniel'deki "İnsanoğlu" gibi bulutların arasından inecektir. Sonra hep beraber göğe yükselerek bulutların arasında Rab ile birlikte olacaklardır.⁵¹ Şüphesiz Pavlus'un bu krallık anlayışı sadece eskatolojik siyasi bir krallık beklentisi değildir. Bu beklenti umutların, ideallerin tarihin sonunda gerçekleşmesini kapsadığı gibi aynı zamanda kurtuluş düşüncesini de kapsamaktadır. Dolayısıyla da Pavlus'a göre Mesih, aynı zamanda soteriolojik bağlamda faaliyet gösterecek olan tanrısal bir kraldır.⁵² Nitekim Pavlus'a göre hiç kimse kendisi için yaşamadığı gibi kendisi için de ölmez. Her insanın yaşaması ve ölümü Rab içindir ve o, hem yaşayanların hem de ölümlerin rabbi olmak üzere ölüp dirilmiştir. Herkes Tanrı'nın yargı kürsüsü önünde diz çökecek ve onun Tanrı olduğunu açıkça söyleyecektir.⁵³

Sonuç olarak "Tanrı'nın Krallığı" Pavlus'un mektuplarında çok yoğun olarak işlenen bir tema olmadığını söylemeliyiz. Bunun da muhtemel nedenlerinden birisi yukarıda belirttiğimiz gibi hitap ettiği kitlenin özelliğidir. Yani o kendisine muhatap olarak eskatolojik ve apokaliptik kavramlara aşina olan Yahudi toplumunu değil bunun yerine pagan Roma halkını seçmiştir. Ancak bu Pavlus'un eskatolojik bir beklenti içinde olmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira onun soteriolojik olarak tasvir ettiği Mesih tipi aynı zamanda eskatolojik bir kişiliktir. Bunun da ötesinde satır aralarında Eski Ahit apokrifasına benzer apokaliptik düşüncelere ve Tanrı'nın Krallığı tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ona göre Tanrı'nın Krallığı, kaçınılmaz bir sondur ve mutlaka gerçekleşecektir. Tanrı, geçmişte yapılan hataları, bilgisizlikleri görmezden gelmiştir; ama artık herkesin tövbe etmesini istemektedir. Bunun nedeni ise dünyaya atadığı İsa Mesih'tir. Çünkü onun aracılığıyla dünyayı yargılayacaktır ve yargılama günü tespit edilmiştir.⁵⁴

50 1 Kor. 15:24-25; Ayrıca bkz. Kol. 1:13; Efes. 5:5; 2 Tim. 4:1, 18; İbr. 1:8; 2 Pet. 1:11; Hans Küng, *The Church*, Search Books, London, 1978, s.89.

51 1 Sel. 4:13-18.

52 Gündüz, *Pavlus*, s.211.

53 Rom.. 14:7-11.

54 Elç. İş. 17:29-31

Tanrı'nın Krallığı kavramını az kullanmasının diğer bir nedeni ise kavramın yaptığı siyasal çağrışımlardır. Roma topraklarını kendine faaliyet alanı olarak seçen Pavlus'un rahat hareket edebilmek için egemenlerle iyi geçinmeye çalıştığı ve ısrarla egemenlere itaati vurguladığı bilinmektedir. Dolayısıyla bir isyan çağrısı gibi anlaşılabilecek olan "Tanrı'nın Krallığı" terimini kullanmadan tanrısal egemenliği vurgulamıştır.

Bütün bunlarla birlikte Pavlus'un "Tanrı'nın Krallığı" anlayışı da en az Yahudi apokaliptik yazınındaki kadar eskatolojik ve siyasaldır. Doğrudan siyasal sistemleri hedef almamasına karşın özellikle şeytanın yeryüzündeki temsilcileriyle mücadele edip onların egemenliklerine son verdikten sonra Krallığı, Baba'ya teslim edecek olan bir Mesih'ten söz eden ifadeleri siyasal sistemleri meşru görmediği ve şeytani kabul ettiğinin göstergeleridir. Ancak misyon faaliyetlerini rahat yürütebilmek için isyan istemez ve onlara itaati emreder. Onun siyasal sistemleri meşru görmemesine karşın isyana teşvik etmemesinin en önemli nedeni ise tıpkı apokaliptik gelenekte olduğu gibi göksel bir müdahaleyi beklemekte olmasıdır. Bu süreçte insanın yapması gereken sadece iman edip beklemektir. Tanrı, oğlunu gönderecek ve bozuk olan her şeyi düzeltecektir. Pavlus'un Selanik, Galatya, Efes ve Korint'te çok yakında gerçekleşecek olan krallığı bekleyen bir cemaat oluşturduğu düşünen E. Pagels, "Tanrı'nın Krallığının çok yakında olduğu" düşüncesinin ilk dönem Hristiyanları arasındaki en güçlü tema olduğunu vurgular.⁵⁵

Genel olarak apokaliptik yazındakilere benzer tarzda bir Tanrı'nın Krallığı öğretisine sahip olan Pavlus, krallığı çok yakın bir zamanda özellikle kendisi hayattayken gerçekleşecek bir hadise olarak beklemektedir. Hatta o kadar ki kimsenin durumunda bir değişiklik yapmamasını ister Korintlilere yazdığı birinci mektubunda zamanın çok daraldığını (7:29-31) ısrarla vurgular.

55 Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent*, Vintage Books, A Division of Random House, New York, 1989, ss.17-31.

Bibliyografya

- "The Book of Enoch, (1 Enoch)" *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* R.H. Charles (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1913.
- Batuk, Cengiz, "Millenarianist Bir Hareket Olarak Montanizm", *Milel ve Nihal*, Aralık 2003, 1 (1), ss.41-71.
- Batuk, Cengiz, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, İz Yayınları, İstanbul, 2003.
- Bouttier, M., *Christianity According to Paul*, SCM Press, London, 1966.
- Bultmann, Rudolf, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, Thames and Hudson, London, 1983.
- Bultmann, Rudolf, *Primitive Christianity, in its Contemporary Setting*, trans. R. H. Fuller, Thames and Hudson, London, 1983, ss.80-93.
- Gündüz, Şinasi, *Hristiyanlığın Mimarı, Paulus*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- Hefner, Philip J., "The Church and the Kingdom of God", *Christian Dogmatics*, Carl E. Braaten, (ed.) Fortress Press, Philadelphia, 1984, c.1.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev.Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Johnston, George, "'Kingdom of God' Sayings in Paul's Letters" *From Jesus to Paul*, Peter Richardson – John C. Hurd (ed.), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, 1984.
- Kreitzer, Larry J., "Eschatology", *Dictionary of Paul and His Letters (DPL)*, Gerald F. Hawthorne & Ralph P. Martin (ed.), InterVarsity Press, Leicester, 1993, ss.253-269.
- Kreitzer, Larry J., "Kingdom of God" *Dictionary of Paul and His Letters*, ss.524-526
- Küng, Hans, *The Church*, Search Books, London, 1978.
- Loew, Cornelius, *Myth, Sacred History and Philosophy, The Pre-Christian Religious Heritage of the West*, Harcourt, Brace & World Inc. New York, 1967.
- Nickelsburg, George W.E., *Jewish Literature Between the Bible and Mishnah, A Historical and Literary Introduction*, SCM Press, London, 1981.
- Pagels, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, Vintage Books, A Division of Random House, New York, 1989
- "Psalms of Solomon" (Süleyman'ın Mezmurları), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* R.H. Charles (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1913, c.2, ss.631-652.
- Stauffer, Ethelbert, *New Testament Theology*, SCM Press Ltd., London, 1955.
- Wenham, David, *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, William B. Eerdmans, Cambridge, 1995.

J. Knox Chamblin
çev. Ahmet Albayrak

*Psikoloji*¹ terimi, Yunanca'ya dayanmaktadır (*psyche* ["ruh"] + *logos* ["bilgi"]) ve Pavlus'a ait değildir. Bu terim, Pavlus'un, insanı, akli, duygusal ve fiziksel fonksiyonların bütünüyle kaynaştığı psikosomatik bir bütünlük olarak değerlendirdiğini onayladığımız sürece, Pavlus Antropolojisi'nin pek çok yönünü ifade etmede yardımcı bir terimdir. Biz dikkatimizi Pavlus'un kullandığı başlıca şu terimlerde yoğunlaştıracakız: kalb (*kardia*), akıl (*nous*), ruh (*pneuma*), insan ruhu ve canlılık (*psyche*²), beden (*sarx*) ve insanın derûnu (*eso anthropos*). Konuyu şu başlıklar altında ele alacağız:

1. Modern Bilgi'de Pavlus Psikolojisi
2. Tanrı'nın Yarattığı İnsan
3. Günahın Esareti Altındaki İnsan
4. Bütün Olarak Yaratılmış İnsan

Modern Bilgi'de Pavlus Psikolojisi

Pavlus Antropolojisi'nin her bir terimi hakkında sistemli araştırma tarihinin yaklaşık 1970'lere kadar kroniği R. Jewett tarafından

- * J. K. Chamblin, "Psychology", *Dictionary of Paul and His Letters*, eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Downers Grove (USA) 1993, InterVarsity Press, ss.765-775.
- 1 İtaliyeli yazımlar, orijinal metinden aynen aktarılmıştır. Metinde yer alan açıklayıcı dipnotların tümü tarafımızdan eklenmiştir. (ç.n.)
- 2 'Psyche' (psykhe) Yunan felsefesinde ruh, zihin, soluk, nefes, tın ve yaşam anlamına gelen terim. Buna göre terim başlangıçta canlılığı, canlı olma halini ve daha sonra da yaşam ilkesini, şeylerdeki canlılığın kaynağı olan gücü göstermektedir. Bununla birlikte psykhe özellikle Sokrates'ten başlayarak, bilincin ve ahlâki kişiliğin bulunduğu yere karşılık gelir. Bu kavram bedenden farklı olarak algılanan öznel şeylerin toplamını ihtiva eder. bk. Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara 2000, Bilim ve Sanat Yay., s. 659; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999 (3. bsk.), Paradigma Yay., "psikoloji" md., s. 717, "psykhe" md., s. 719; Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, İstanbul 1988, Renzî Kitabevi Yay., "Ruh" md., s. 297, "Ruhbilim" md., s. 302-310.

çıkarılmıştır. Aşağıda belirtilen maddeler, bu alanda araştırmacıları meşgul eden başlıca konuları incelemektedir.

İnsan Tabiatının İkiye veya Üçe Aynılması?

Kilise Babaları'nın zamanından 1850'lere kadar bu problem, Pavlus Antropolojisi tartışmalarında merkez nokta idi: İnsan, beden ve ruh olarak iki parçadan (dichotomy) mı yoksa beden, ruh ve can olarak üç parçadan (trichotomy) mı oluşmaktadır? Grek kilise babaları ikinci tercihi, Latin kilise babaları ilk tercihi desteklediler. Augustine ve Protestan reformcularının etkisi sebebiyle, ikiye bölünme, Batı teolojisinde kabul edilen görüş oldu; fakat tartışma devam etmektedir. (Berkouwer, s. 194-233; Hoekema, s. 204-210.) Üç kısma bölünmenin bir yorumunda, Tanrı, can'ı (the soul) (insanın dış yüzü) ve bedenini (insanın en dıştaki varlığı) kölelikten serbest bırakarak ve onları ruha boyun eğen hale getirerek ruhta (the spirit) (insanın derûnunda) yaşamaktadır. Yine de ikiye bölünme, hâkim görüş olarak durmaktadır. Örneğin J. G. Machen, İncil'i doğrulamaktadır: "tartışmasız bir şekilde, ...onun bedeni ve ruhu olarak insandaki iki farklı ana kaynağın veya asıl anlamın varlığını onaylar." (Machen, s. 143.); can (soul) ve ruh (spirit) aynı gerçekliği gösterir. (Machen, s. 159-173.) Bununla birlikte oldukça son zamanlarda Hoekema, İncil'in, "şimdiki hayatında bu şekilde parçaya ayrılmaz" olan "insanı, bir bütünlük, tek parça ve bölünmez bir varlık olarak tanımladığını" ispatlamaya çalışarak ikiye bölünme anlamındaki *dichotomy* kelimesini kabul etmemektedir. (Hoekema, s. 210.)

Kadim Ortam

Modern araştırmacı, Pavlus Antropolojisi'nin kendi tarihi ve kültürel çevresinin ışığında yorumlanabileceği konusunda doğru bir şekilde ısrar etmektedir.

Helenistik³ Ortam

Bu yüzyılın başlarında bazı bilginler, Pavlus'un, Musevilere ait olmayan felsefe ve yaygın din ile kendisinin Helenistik Yahudilik veya Helenistik Kilise yoluyla dolaylı bir şekilde ilgisi olan fikirler ta-

3 Helenistik: Yunan tarihinde Büyük İskender zamanından sonraki devreye ait.

rafından güçlü bir şekilde etkilenmiş olduğunu iddia ettiler. Bu bağımlılığı veya en azından etkiyi destekleyen izler arasında şunlar vardır: (1) Pavlus'un "bedene ait" (*sarkikos* ve *sarkinos*), "bedensel" ve "doğaya özgü" insan ruhuna ait (*psychikos*) ve "ruhanî" (*pneumatikos*) terimlerini kullanması ve onun 1 Korintliler 2:6-16; 3:1-4; 5:5'de yer alan, aklın (*nous*) yeniden hayat verip canlandırması ve bilgi (*gnosis*) ve hikmet (*sophia*) yoluyla ruhun (*pneuma*) kurtarılması hakkındaki mesajı, onun iddia edilen Gnostisizm'e olan minnettarlığını göstermektedir. (2) Pavlus çizgisinde, beden (*sarx*) ve ruh (*pneuma*) arasındaki mücadele konusu, Eflatun'un, 'ruh iyidir, madde ise kötüdür' şeklindeki metafiziksel düalizmini hatırlatır ve bu, Gnostisizm'de ve gizemli dinlerde önceliğe sahiptir. (3) Dış benlik ile iç benlik arasındaki ayırım ile (örneğin, 2 Kor. 4:16) Helenistik antropolojik düalizm için iz sürülebilir. Yine de bütün bu durumların doğruluğu sorgulanmaktadır.

İbranîlere Ait Ortam

Yirminci yüzyılın son yarısında, (1) Pavlus'un, kendisinin sözde bağlı olduğu Musevîlere ait olmayan öğretilerden daha evvel geldiği veya bu öğretinin pek çoğuna karşı çıktığı ve (2) İsa'dan ve ilk Hristiyanlık'dan başka onun üzerindeki kesin etkilerin, Eski Ahit (Tevrat) ve Filistin'e ait Yahudilik olduğu konusunda gelişen bilimsel nitelikli bir konsensüs ortaya çıkmıştır. Üzerinde durulan noktalar şunlardır: (1) Eski Ahit'te olduğu gibi, Pavlus'un ilgisi insan tabiatına değil, onun Tanrı ile ilişkisi üzerinedir. (Jacob, Dihle et al. içinde, s. 630-631; Stacey, s. 3.) (2) Pavlus'da 'beden' (*sarx*) terimi, insanın ilâhî tarafına karşılık olan dünyevî tarafı anlamına gelmez. Onun yerine, Eski Ahit'te tam benzeri olan 'basar' terimi gibi, *beden*, Tanrı ile insanlar arasındaki köklü ayırma ve onlar arasındaki ilişkiye işaret eder; "beden", tamamen Tanrı'ya bağımlı, zayıf ve korunmasız bir varlık olarak insan bütünü nü ifade eder. (Schweitzer ve Baumgärtel, s. 123.) (3) Pavlus'taki örneklerin büyük çoğunluğunda, ruh (*pneuma*) terimi, insan ruhu anlamına değil, Eski Ahit'teki 'rûah Yahweh' terimi gibi, hayatın ve kudretin temel kaynağı olan Kutsal Ruh anlamına gelir. Ruhani (*pneumatikos*) terimi, Tanrı'nın korumasının Tanrı'nın ruhundan dolayı olduğunu bilen bir kişiyi tanımlar. (Schweitzer, Kleinknecht et al. içinde, s. 436.) "Ruhani beden" (*soma*

pneumatikon) teriminden, sadece ruhu (*pneuma*) içeren birisi olarak değil, aynı zamanda ruh tarafından kontrol edilen bir kişi olarak anlaşılmaktadır. (Schweitzer, Kleinknecht et al. içinde, s. 421; krş. 1 Kor. 15:44-45.) (4) Eski Ahit'te olduğu gibi Pavlus'ta kalb (*kardia*) terimi, rasyonel, duygusal ve iradî bir varlık olarak insanın merkezi anlamına gelir. (Baumgärtel ve Behm, s. 606-607; Jacob, Dihle et al. içinde, s. 626-628.) (5) Pavlus'ta, insan ruhu (*psyche*) terimi sadece ruh (soul) değil, aynı zamanda, Tekvin 2:7'de "yaşayan bir varlık haline gelmiş insan" şeklinde ifade edildiği gibi, canlılık veya bütün bir kişi olma demektir. [İbr. nefes, LXX *psyche*] (NKJV, KJV'nin "yaşayan ruh" terimine zıt olarak.) 'İnsan ruhuna ait' terimi (*psychikos*) (1 Kor 2:14), Tanrı'nın ruhundan yoksun "doğaya özgü insan"ı belirtir. Benzer bir şekilde, Adem'de olan ve şimdiki varlığında hayatı ve ölümü tecrübe eden herkes bir "doğal beden"e sahiptir. (*soma psychikon*; 1 Kor 15:42-46.) (6) Pavlus'un, ortak dayanışmayı göstermek için insan (*anthropos*) kelimesiyle başlayan antropolojik terimleri kullanımının Eski Ahit'te sabit bir şekilde temeli vardır. (Örneğin, *soma*, 1 Kor. 12:12-12 içinde ve sık sık krş. Robinson, s. 49-83.); Filipililer 1:27'de ruh (*pneuma*) ve insan ruhu (*psyche*); ve Koloseliler 3:9-10 ve Efesliler 4:22-24'de "eski ve yeni benlik". [Adem ve İsa'ya referanslar ile beraber, Rom. 5:12-21 ve 1 Kor. 15:21-22, 45-47.])

İki kat Minnettarlık

Pavlus döneminde Yunan ve İbranî (Musevî) düşüncenin ağ gibi örüldüğünün farkına varılması ve Pavlus'un halatın her iki kolu hakkındaki farkındalığı dolayısıyla çok sayıda araştırmacı, Pavlus Antropolojisi'nin her ikisine bir şeyler borçlu olduğunu düşünmektedir.

(1) Bazı araştırmacılar, Pavlus'un yazılarında Yahudî bakış açısından Helenistik bir perspektife doğru bir değişimi ortaya koyarlar. Pavlus Antropolojisi üzerine 1872'de yayınlanan bir çalışmada H. Lüdemann, Romalılar 5-8'de, "Kutsal Ruh ile paylaşım yoluyla bedenden ruha ahlâkî-bedensel dönüşüm"ü Pavlus'un olgunluk dönemi olan Helenistik görüşten geri alırken, Pavlus'un ilk dönemini ifade eden, Galatya⁴lılardan geri aldığı Yahudî bakış açısının, Tanrı'nın

beraat hükmüne dayandığını ispatlamaya çalıştı. (Ellis, s. 24.) 1934 yılında yayınlanan bir makalede C. H. Dodd, Pavlus Eskatolojisi, 1 Kor. 15 (İsa'nın dönüşünde "Ruhani beden" in dirilişi) ile 2 Kor. 5 (ölüm esnasında "cennetteki ebedi ikametgâhın" görüntüsü; krş. Ellis, s. 32.) arasında daha az Yahudi ve daha çok Helenistik görüşün olduğunu tartıştı.

(2) Bazı araştırmacılar, mektuplarda İbrani ve Helenistik unsurlar arasında devam eden gerginliği algılarlar. Bultmann'a göre Pavlus, bedenlerini hor görmeleri gibi gnostiklerin sevilen fikirlerinden bazısına karşı çıkmaktadır. Fakat Pavlus, "insanın içinde o kadar derin bir yarık ve kendisi ve kendisi arasında o kadar büyük bir gerginlik vardır ki..., insan Gnostik düalizme yakın hale gelir" şeklindeki görüşü kabul eder. (Bultmann, I/199.) Benzer bir şekilde Bultmann, Pavlus Eski Ahit'teki insan ruhu (*psyche*) terimini "hayat" ve "insan" anlamında kullanırken, onun kullanımıyla "değersizlik duygusu" terimi ruh (*pneuma*) terimi ile karşılaştırıldığında Gnostik etkinin ortaya çıkmakta olduğunu söyler. (Bultmann, I/204.)

(3) W. D. Stacey'in, Pavlus Antropolojisi'nin esas itibarıyla İsevi olduğu; onun kalb (*kardia*) ve beden (*sarx*) gibi Yahudi dilini, kendi İncil'inin Eski Ahit'ten neşet etmesi yüzünden normal bir şekilde kullandığı; Helenizm'in bazen, akıl (*nous*) veya vicdan (*syneidesis*) gibi daha uygun terimleri sunduğu; ve Pavlus'un iki kültürü (Yahudilik ve Helenizm) bilinçli olarak birleştirmede, fakat kendi Hristiyan görüşünü insanlığa en güzel kullanılabılır bir dille ifade etmek için çabaladığı şeklinde daha genel bir tezi vardır. (Stacey, s. 39.)

(4) R. Jewett, mektuplarda Eski Ahit'ten ve Yahudilikten miras olarak alınan unsurlar ile yan yana Helenistik unsurların varlığının temel sebebinin, Pavlus'un, polemik amaçlar için, "düşüncesinin eksikliklerinin işine yarayacak şekilde antropolojik terimleri sıklıkla yeniden tanımlayarak sohbet arkadaşlarından ödünç alması olduğunu" tartışır. (Jewett, s. 447.)

Monizm veya Düalizm?

Pavlus Antropolojisi'nin monistik veya düalistik olup olmadığı sorusu, önceki konu ile ilgilidir. İnsanlar bir veya iki cevherden mi

oluşmaktadır veya soruyu bir şekilde sokmak için birkaç tercih olarak, kavramsal olarak ayırt edilebilir olsa bile, ruh ve beden bölünebilir mi veya ideal olarak ayrılmaz olsalar bile, bölünebilir mi? Çağdaş bilim adamlarının birçoğu, muhtemelen çoğu, monizmin yaklaşıklık bir formu olan ilk tercihi seçerler. Pavlus'ta kozmik veya eskatolojik veya moral düalizm görülmektedir, fakat onun antropolojisinin monistik olduğu veya temel olarak öyle olduğu söylenmektedir. (Düalizmin herhangi bir delili, minimal düzeydedir, konu dışıdır ve Yunan etkisinin bir izidir; tartışmalar için krş. Whiteley, s. 32-34; Jewett, s. 82-95; Ridderbos, s. 29-32.) Örneğin, şu görüş Bultmann'a aittir: "İnsan iki kısımdan [beden (*soma*) ve insan ruhu (*psyche*) meydana gelmez, hemen hemen en az üç kısımdan oluşur [beden (*soma*), insan ruhu (*psyche*) ve ruh (*pneuma*)]. (Bultmann, I/209.)" v Stacey'e ait görüş ise: "İnsan ruhunun (*psyche*) bedenden (*sarx*) ayrılması Pavlus'a göre ölüm... anlamına gelir." (Stacey, s. 126.)

İki argüman bu görüşün desteklenmesinde genellikle sempati kazanmaktadır: (1) Pavlus'un zamanında Yahudiliğin bazı ifadeleri Yunan etkisi sebebiyle düalistik iken (Sjöberg, Kleinknecht et al. içinde, s. 377; Lohse, Dihle et al. içinde, s. 635-637.), Pavlus'un bu konudaki düşüncesinin temel kaynağı olan Eski Ahit Antropolojisi monistik idi. Jacob şu görüşü savunur: "Eski Ahit Antropolojisi'ne bakılırsa, iki parçalılık (*dichotomy*) ile üç parçalılık (*trichotomy*) arasındaki daha eski ayrımlar terkedilmek zorundadır. İsrail Antropolojisi monistiktir. İnsan tabiatının birliği, beden ve ruh ile ilgili karşıt kavramlarla değil, beden ve hayat ile ilgili tamamlayıcı ve ayrılmaz kavramlarla ifade edilir." (Jacob, Dihle et al. içinde, s. 631.) (2) Eski Ahit'teki "nefes" terimiyle (yukarıdaki 1.2.2'ye bakınız.) uygun olarak, Pavlus'ta insan ruhu (*psyche*) terimi, asla insanın daha yüksek bir yanını (Pavlus, asla beden (*soma*) ve ruhu (*psyche*) bir bütünün iki parçası olarak aynı anda birleştirmez.) veya bedenden kurtulmuş ölümsüz bir ruhu (*soul*) ifade etmez. (Jewett, s. 334-346; Schweitzer, Kleinknecht et al. içinde, s. 650, 655-656; Guthrie, s. 165.) Pavlus, "ölümden sonra bedensiz (*soma*) bir varlık olarak mistik bir insan varlığını bile tasavvur edemez," ve "Yunan-Helenistik (bedenden özgürlüğüne kavuşan) ruhun ölümsüzlüğü kavramını bilmez." (Bultmann, I/192, 203; krş. Ellis, s. 24.)

Bu Pavlus yorumunun doğruluğu, Gundry ve Cooper tarafından sorgulanmaktadır. Gundry'e göre "antropolojik düalizme", "bölünmez töze (monad) ait birlik" değil, Pavlus'un görüşünü en güzel biçimde tanımlar (Gundry, s. 79, 83.): insan bütünü ("insan" [*anthropos*]), bedensel bir bölümden (Pavlus'un favori terimi bedendir. [*soma*]) ve (değişik fonksiyonları ruh (*pneuma*), insan ruhu (*psyche*), kalb (*kardia*), akıl (*nous*), insanın derünü (*eso anthropos*) gibi terimlerle tanımlanan) bedensel olmayan bir bölümden oluşmaktadır; "ontolojik bir düalizme, fonksiyonel bir pluralizm ve en yüksek düzeyde bir birlik vardır." (Gundry, s. 84; krş. s. 156.) Pavlus ve İncil Antropolojisi için Cooper'ın terimleri genel olarak, ("ontolojik holizm" kavramına karşıt olarak) "fonksiyonel holizm" ve ("holistik monizm" kavramına karşıt olarak) "holistik düalizm." (Cooper, s. 50, 179.)

Bu sonuç bölümüne katkı sağlayan tartışmalardan birkaçı şunlardır:

(1) Eski Ahit gibi Pavlus, insan varlığını, psikolojik ve fizyolojik fonksiyonlarının ayrılmaz bir biçimde bir arada birleştiği fakat ontolojik olarak ayrı kaldığı, tamamen bütünleşmiş bir bütün olarak tasvir eder. Bedensel veya bedensel olmayan fonksiyonlar için, beden (*soma*) ve ruh (*pneuma*) gibi terimler, insan bütünü için daha geniş anlamda⁶ kullanılabilir; fakat bütünü tasvir eden terim, bütün ile eşitlenemez.

(2) Eski Ahit'te ve Pavlus'ta (aynı zamanda Ahitlerarası (intertestamental) Yahudiliğin çoğunda) "insanlar sadece dünyevi bedenlerinden ayrılmazlar, onlar bedenlerinden ayrılabilirler ve bedenleri olmaksızın var olmaya devam edebilirler." (Cooper, s. 77.); bu şekilde Pavlus, 2 Korintliler 5:1-10'da ders verir; Filipililer 1:21-24. (Bu iki argüman için bk. Gundry, s. 117-156; Cooper, s. 36-103, 147-172.)

(3) Pavlus'un "holistik düalizm"i, kadim dünyadaki düalizmin diğer türlerine tamamen zıttır, (şöyle ki Gundry, ikilik [duality] terimi-

5 Holizm: Kendisinin parçalarının anlaşılması yoluyla basit bir şekilde anlaşılma-yan, bağımsız bir gerçekliğe sahip organik ve bütünleşmiş bir "bütün" görüşü.

6 Synecdoche: Bir kavramı daha dar veya daha geniş anlamda başka bir kavramla ifade etme usulü. Örneğin, Türk ordusu yerine Mehmetçik, vişne şurubu yerine vişne demek gibi.

ni tercih eder.) ki bu düalizmde beden (*sarx* veya *soma*) doğası gereği kötüdür, insan ruhu (*psyche*) veya ruh (*pneuma*) doğası gereği iyidir ve kurtuluş, ruhun bedenden özgürlüğe kavuşmasına bağlıdır. Pavlus, ölümden bedensiz bir hale girmekten çok korkar. (2 Kor. 5:1-5.) Çünkü bu durum doğal değildir ve Tanrı'nın birleşmiş bir bütün olarak yarattığını ikiye ayırmayı ("dichotomy") zorunlu kılan anormal bir durumdur (ki bu tür bir varoluş için Pavlus'un niçin asla insan ruhu (*psyche*) terimine başvurmadığını açıklayabilir.) Bu süreç gerçekten "ara bir durum"dur; en son kurtuluş (ultimate salvation), bedenın yeniden dirilmesinde insanın yeniden bütünleşmesini beklemektedir. (1 Kor. 15:42-58; Filip. 3:20-21; bk. Gundry, s. 149-154, 159-183; Cooper, s. 89-103, 152-163, 173-195.)

Çağdaş Düşünce

Pavlus'u kendi yaşadığı zamanın ışığında değerlendirmek için sarfedilen bu gayretler, aynı zamanda modern düşünce akımlarının güçlü etkisini göstermektedir. Çok sayıdaki entelektüel hareketler, Pavlus Psikolojisi'nin anlayışlarını biçimlendirmektedir.

İdealizm

Ondokuzuncu yüzyıl ilâhiyatçısı F. C. Baur, G. W. F. Hegel'in idealizminden etkilendi, beden ile ruh arasında savaş olduğunu düşündü ve "sınırlı ve nispi olan" ile "sınırsız ve mutlak olan" arasındaki çatışmayı açıkladı. (Ridderbos, s. 16.) "Bütünselruhçuluk"⁷un (panpsychism) idealist monizmin bir türüne göre insanlar, can, akıl veya ruh gibi sadece tek bir metafiziksel unsurdan oluşmaktadır.) bazı taraftarları, bedenın yok olmasına fakat ruhun ölümsüzlüğüne inanırlar. (Cooper, s. 21 n.36; 51 n.26; 236-237.)

Liberalizm

H. Lüdemann ve H. J. Holtzmann, etik düalizmle ilgili olarak beden ve ruh arasındaki çatışmayı açıklayarak klasik liberalizmin ti-

7 Selçuk Budak, bu kavrama "topyekün ruhçuluk" karşılığını vermiştir. Yani, "maddi güçün ve enerjinin nitel özünü bir tür ruhsal etkinlik olarak yorumlayan, dolayısıyla nihai analizde her türlü maddi gerçekliğin ruhsal veya zihinsel güçlerle donatılmış olduğunu, şeylerin değişen ölçülerde içsel öznellik veya yarı bilinçli özellikler taşıdığını iddia eden bir doktrin." *Psikoloji Sözlüğü*, s. 763.

pik temsilcisidirler. Onlara göre beden, “insanın ruhani olan batınına karşı mücadele eden zahirî yüzüdür.” (Jewett, s. 52-55.) “Böylece ruh (spirit) artık, sınırlı olanın ve insanın karşılığı olarak anlaşılmaz, fakat bedenle ilgili olan şeyle taban tabana zıt olarak anlaşılır.... İnsandaki rasyonel öze yol gösteren olarak ruh (*nous*), daha alt düzeydeki bedensel tabiat (*sarx*) üzerine galibiyet elde etmek ve onu hükmü altında tutmak zorundadır.” (Ridderbos, s. 18.)

Varoluşçuluk

Bultmann, Pavlus'un beden (*sarx*) ile ruh (*pneuma*) arasındaki çatışma kavramının, liberalizmin anladığından çok daha karmaşık olduğunu iddia eder. Galatyalılar 5 ve Romalılar 8'de ruh (*pneuma*) terimi, insan ruhunu değil, Tanrı'nın ruhunu kapsar. (Pavlus insan ruhu konusunda, ruhun, “insanın içinde oldukça yüksek bir ana kaynak veya onun oldukça özel zihinsel ve ruhsal bir yeteneği olmadığını, fakat sadece insanın benliği olduğunu” söylemektedir.) (Bultmann, I/206.); ve beden (*sarx*), daha alt düzeyde, benliğin bedensel parçası değil, kendi kendisine doğru yönlendirilmiş ve Tanrı'dan bağımsız 'benlik bütünü'dür (the whole self). (Benlikçilik, yani bencil olma ve hep kendini düşünme (self-centeredness) terimi kendisini, hem Tanrı'ya karşı isyan hem de dine hevesli olma şeklinde ifade eder.) (Bultmann, I/232-246; krş. Filip 3:3-6; Schweitzer ve Baumgärtel, s. 131-134.) Her insan, bedene (the flesh) göre mi (yani kendine bağımlı, kendinden emin, birinin kendi ihtişamı için kendi dünyevî amaçları peşine düşmesi) veya (iltifatın merkezi olan ve hayatın ve kudretin kaynağı olduğu kabul edilen, ve benlik yerine İsa'nın inanç ve övünç kaynağı haline geldiği Tanrı'daki) ruha (the Spirit) göre mi yaşayacağına karar vermek zorundadır.

Materyalizm

Monizmin bu formunda (idealizmin karşıtı olarak, yukarıdaki 1.3.1.'e bakınız.), insanoğlunun sadece madde ve onun fonksiyonlarından oluştuğu düşünülmektedir. Örneğin, davranışçılık ve epiphenomenalizm'de “akıl ve ruh (soul), beynin meydana getirdiği durumlardan daha büyük bir kombinasyon değildir.” (Cooper, s. 18-19.)

8 Epiphenomenalism: Zihni ve bilinçli süreçlerin sadece belirli sinir sistemleri süreçleri ile birlikte oluştuğunu savunan teori.

Psikoloji

G. Theissen "psikolojik tenkitli yorum" yoluyla, Pavlus'un, Psikoloji alanındaki bugünkü tartışmalarla münasebetini keşfetmek için çabalamaktadır. Örneğin, dinin bilinçaltıyla karşı karşıya gelmeyi gerektirmesi, son yargı gününde kalbin ifşaatları (1 Kor. 4:1-5; Rom. 2:16.); tefsir ve ilham yoluyla bilinçaltının dilinin açığa kavuşması (1 Kor. 14.); ve bilinçaltında kalmış (Filip. 3:4-6.) sorunların vasıtalar sayesinde bilinç düzeyine (Rom. 7:7-23; 1 Kor. 2:6-16.) getirilmesi ve onların tehlikelerinin ortadan kaldırılması, onların hayır yönlerinin İsa'nın hizmetinde kaydedilmesi gibi İncil ve Ruh yoluyla Hristiyan aydınlanması türünden konuları araştırmak için verimli olmaktadır.

Düalizme Karşılık Monizm

Ne idealist monizminin insanı ruha, ne de materyalist monizminin insanı bedene indirgemesi Pavlus ile bağdaşabilir. Ne de, çağdaş düalizmin cesaretlendirici şu formları Pavlus ile bağdaşabilir: (1) ruhun kurtarılması ve bedenın küçümsenmesi, (2) insanın psikosomatik bütünlüğüne dikkatsizlik ve (3) lütuf ve yaradılış arasındaki dikatomi. (Hoekema, s. 222-226.) Aynı zamanda, "beden-ruh ayrımıyla, uygun olmayan düalizmlerin eriyerek birleşmesi teşhisi yapılmıştır." (Cooper, s. 209, krş. 198-209.)

Bugünkü Tavr

Bu bölüm, bu maddenin yazıldığı görüş açısının belirtilmesiyle tamamlanmış olabilir.

(1) Bilim adamları, Pavlus'a atfedilen mektupların Pavlus'un kendi düşüncesinin kaynakları olarak kullanılabilirlik ölçüsünü uzun süre tartışmışlardır. Örneğin Jewett, kendi analiziyle Koloseliler, Efesliler ve Pastoral'ları; Bultmann ise bu beşi ve 2 Selaniklileri kabul etmemektedir. Sözü edilen tartışma, on üç mektubun hepsini dikkate alır. Doğrudan bir çalışma, yazarlık sorunuyla ilgili olan terimlerin nasıl yayıldığını ve kullanımını dikkate alma ihtiyacı içerisinde olacaktır.

(2) Pavlus antropolojik terimleri, hem Helenistik hem de İbrani ortamların farkındalığı içerisinde kullanır. Onun, Hristiyan hakika-

tinin ve İsa'da kurtuluş açıklaması propagandasının olağanüstü gayesi için İbrani oluşı minnettarlığı, büyük ölçüde daha büyüktür. (Stacey, s. 235-241; krş. yukarıdaki 1.2.3.) Bu perspektifi yansıtmak için terimler, tartışmalı bir yaklaşım içerisinde biraraya getirilecektir. Daha detaylı uğraşı, şunları sormak ihtiyacını gerektirebilir: (i) terimlerin ne tür yayılımı, Pavlus'un teolojik ve manevî ilgilerini ortaya çıkarın ve buna zıt olarak ne tür bakış açısı, bu ilgileri terimlerin anlamları üzerine oturtur. (krş. Jewett); ve (ii) mektupların ne tür kronolojik sıralaması Pavlus'un Antropolojisi'ndeki gelişmeleri ortaya çıkarır.

(3) Pavlusçu Psikoloji, genellikle İncil'deki gibi, "bilimsel olmaktan ziyade pratiktir." (Wright, Brown et al. içinde, s. 567.); Bu mektuplar, "teorik antropoloji ve psikolojiyi" öğretmezler ve "felsefi-öncesi" diye adlandırılabilirler. (Cooper, s. 112, 180.) Yine de "Kutsal Kitap, Felsefe öğretmese de, Hristiyan Antropolojisi için normatif bir çatıyı hazırlar." (Cooper, s. 197.) Pavlus Psikolojisi ile ilgili bu görüş, en çok "antropolojik ikilik" veya "fonksiyonel holizm" ve "holistik düalizm" ile bağdaşabilir. (Yukarıdaki 1.2.4. ve 1.3.6.'ya bakınız.) Böylece, bu ciltte başka yerlerde ele alınan bazı antropolojik terimlere (özellikle *soma*) dikkat edilmesi gerekli olacaktır.

Tanın'nın Yarattığı İnsan

Düşüş'ten (the Fall) önceki benliği göz önüne alma, sırasıyla günahın ve İsa'nın etkisi hakkında Pavlus'un ne dediğini daha iyi anlamamıza yardım edecektir.

Birlik İçinde İnsanın İkiliği⁹

Hem İbrani hem de Yunan seleflerine göre Pavlus, insanı hem maddi hem de manevî olarak ele alır. Onun maddi anlamda en çok kullandığı kelimesi, beden'dir (*soma*). Pavlus, aynı anlamda "flesh" (*sarx*) kelimesini de kullanır: "Her zaman İsa'nın ölümünün ağırlığını bedenimizin (body; *soma*) dolayımında çekmekteyiz ki, İsa'nın yaşamı, bizim fani bedenimizde (flesh; *sarx*) zuhûr edebilir." (2 Kor. 4:10-11.) "Beden (body) içinde yok" olmak (1 Kor. 5:3), "beden (flesh)

9 Değişim, farklılık, çeşitlilik anlamındaki "diversity" kelimesine, metnin içeriğindeki maddi ve manevî ayırımına dikkat çekme açısından "ikilik" anlamını verdik.

içinde yok" olmak (Kol. 2:5; krş. Kol. 1:22, "the body of his flesh".) ile aynı anlamdadır. "Bedenin (flesh) zaafı" (Gal. 4:13-15.) ve "bedenin problem üreten bir kaynak olması" (2 Kor. 12:7.), aynı bedensel güçsüzlükleri tanımlar.

Pavlus, manevî aktiviteyi, önemli ölçüde birbiriyle örtüşen anlamlara sahip çeşitli terimlerle tanımlamaktadır. (Gundry, s. 156; Kümmel, s. 43.) Havarî'nin "ruh"taki (*pneuma*) varlığı ile onun "kalp"teki (*kardia*) varlığı arasında önemli bir farklılık yoktur. İnsan, "akıl" (mind; *nous*) ile düşünür ve anlar (1 Kor. 14:14-16.), fakat kalp (*kardia*) aynı şekilde "aydınlatılabilir" (2 Kor. 4:6, Efes. 1:18.) ve "kişinin ruhu" (the spirit; *pneuma*), "insanın ahvalini" anlar. (1 Kor. 2:11; krş. Efes. 4:23, "the spirit [*pneuma*] of the mind [*nous*]"). 2 Kor. 6:11-12'da *splanchna* (NIV¹⁰ "sevgi") ve kalp (*kardia*), aşkın eşanlamlı ifadesidirler. Kalpten gelene itaat etmek (Rom. 6:17; 1 Tim. 1:5), ruhtan (*psyche*) gelene itaat etme (Efes. 6:6; Kol 3:23; NIV "heart".) ile aynı anlamdadır ve "ruhumun (*pneuma*)" ihtiyacını karşılamaktadır. (Rom. 1:9; NIV "whole heart".) "Bir ruhun (spirit; *pneuma*) içinde" bulunmak, "bir ruh (soul; *psyche*) ile" mücadele etmek içindir (Filip. 1:27.); bununla birlikte Pavlus'un buradaki ilgisi kişisel psikolojiye değil, inananların niyetinin ahengindedir.

Pavlus, manevî olanı maddî olandan birkaç yolla ayırmaktadır. O, "beden (*soma*) ve ruh (*pneuma*) içinde" (1 Kor. 7:34.) Tanrı'ya adanmış olmaktan; "beden içinde yok olmak fakat ruh içinde var olmak"tan (1 Kor. 5:3.) ve "kalbin (*kardia*) içinde değil, insanın içinde" (1 Sel. 2:17 NRSV.¹¹) ayrılmış olmaktan bahseder. O, okuyuculara, "bedenin (*sarx*) ve ruhun (*pneuma*) her türlü kirliliğinden" (2 Kor. 7:1.) kendilerini arındırmalarını hararetle tavsiye eder.

Yukarıdaki Pavlus'un iç ve dış arasındaki ayırımına katılırız. Gerçek sünnet (circumcision), "dış" değil, "iç"tir, "bedende" değil, "kalpte"dir. (Rom. 2:28-29.) İnsanın ruhu, "onun içinde"dir. (1 Kor. 2:11.) Bazı insanlar, "kalple değil dış görünüşle böbürlenirler." (2

10 NIV: New International Version of the Bible'in kısaltması; Kitab-ı Mukaddes'in Uluslararası Yeni Versiyonu.

11 NRSV: New Revised Standart Version; Kitabı Mukaddes'in Gözden Geçirilmiş Yeni Versiyonu.

Kor. 5:12 NRSV.) Maddî boyut, besbellidir ki, dış kadar iç'i de, görünür olanlar kadar saklı organları da kapsamaktadır. Üstelik Pavlus, bazı manevî fonksiyonları, bedensel organlar anlamına da gelen terimlerle tanımlamaktadır. Örneğin, düz anlamlı olarak kalp (*kardia*) veya *splanchna* (çeşitli şekilde, bağırsaklar, karaciğer, böbrekler, akciğerler veya kalp; krş. Baumgärtel ve Behm, s. 606-611; Köster, s. 548-553.)

Bu ışığın altında iki husus, eşit vurguyu gerektirmektedir. (1) Pavlus asla manevî bir fonksiyonu, belirli bedensel bir organ için sınırlandırmaz. Yukarıda alıntı yapılan âyetlerde *kardia*, kelimesine kalp (heart) anlamına gelmez; bu kelime, "insanın dış yönünden farklı olarak derûnî varlığının bütünü"nü ifade eder. (Baumgärtel ve Behm, s. 612.) 2 Korintliler 3:3'de "bedensel kalpler" (fleshly hearts) terimi, Kutsal Ruh'un elyazmasından hiç de daha çok yalın değildir. Pavlus'un *splanchna* terimine ilgisi fizyolojik değildir. Bu terim, "insanî duygunun (human emotion) kaynağını belirtmek için kullanılabilir en güçlü anlamlı bir terimdir." (Silva, s. 55.); Pavlus, benzerinin ismini kullanarak, bu duygunun kendisi üzerinde yoğunlaşır. (Philem 12'deki *splanchna*, "kalp" veya "aşk" olarak çevirilebilir, BAGD.¹²) (2) Pavlus, iç ve manevî olanı, iç ve maddî olandan asla ayrı olarak düşünmez. "Orijinal anlamın (yani kelime anlamı) temel bir parçası, bir dereceye kadar *splanchna*'nın ilgilerini ve en derin seviyede bütün bir kişiliğin anlamlarını içermektedir." (Köster, s. 555.) Aynı şekilde *kardia*, hem maddî hem de manevî boyutları içerisinde "iç varlığın bütünü" anlamına gelmektedir. Bu yüzden, korku veya öfke veya heyecan, kalbin hızla atmasına sebep olmaktadır.

İkilik İçinde İnsanın Birliği

Benliğin birlik içinde değişimini (iç-dış diye iki türe ayrılmasını), ileri sürdüğümüz gibi, akıldan çıkarmamak zorunludur. Fakat, Pavlus'un mektuplarında, tek parça olarak bütünleşmiş bir benlik üzerine oldukça büyük vurgu vardır.

12 BAGD: W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich and F. W. Danker, *Grek - English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*.

Pavlus'ta *kardia*, "insanın merkezini, rasyonel, duygusal ve iradi varlık olarak bütünleştirendir." (Dunn 1988, s. 100; krş. yukarıdaki 2.1.; Baumgärtel ve Behm, s. 612; Ladd, s. 475.) Böylece kalp, bilgi verebilir (Efes. 1:18.); şiddetli ıstırapı tecrübe edebilir (2 Kor. 2:4.); ve birinin itaat etmesi, kalptendir. (Rom. 6:17.)

Pavlus genellikle, benliğin bir yönünü veya boyutunu belirten başka bir bağlam içerisindeki terimler yoluyla benliği bütünüyle ifade eder. Bundan dolayı Pavlus, diğer kullanımı yadsımaz veya parça ile bütünü birbirine karıştırmaz. Daha doğrusu, bütünü tanımlayan parça olarak, Pavlus, belirli bir görüş noktasından insanı bütün olarak değerlendirmektedir veya belirli bir yönün bütünün fonksiyonelliğine olan katkısına vurgu yapmaktadır.

"Bedenlerinizi (*somata*) yaşayan kurban olarak" (Rom. 12:1.) sunmak veya "organlarınızı" (Rom. 6:13, 19; NIV "the parts of your body".) sunmak, "kendinizi" (Rom. 6:13, 16.) sunmaktır. Romalılar 12:1'de *soma* terimi, "bedeni varlığı içerisinde, bu dünyada somut ilişkilerde bulunan insanı" ifade eder. "Çünkü, dünyayı tecrübe edebilecek ve diğerleri ile ilişkiye girebilecek olan insan, bir beden'dir." (Dunn 1988, s. 709; krş. Gundry, s. 50.) Yine de *soma*, insan bütünüyle eşit değildir; akıl ve irade, bedenın kurban olmasında aktiftirler. (Rom. 12:1-2.)

Benzer şekilde *sarx* terimi, bazı yönlerden, yani (1) Yaratılmış tabiatıyla sınırlı ve zayıf (Rom. 6:19; "flesh and blood", Gal. 1:16; 1 Kor. 15:50; Efes. 6:12.); (2) düşünüp icat eden ve belirli standartlara bağlı olan ("flesh terimine göre fazla akıllı olmayan", 1 Kor. 1:26.); (3) fiziksel bir soya sahip (örneğin, Rom. 1:3; 4:1; 9:3.); ve (4) hem diğer insanlarla hem de Tanrı ile ilişki içerisinde ayakta durabilen yani yaşamını devam ettirebilen (Philem, s. 16, "hem bedende (the flesh) hem de Tanrı'da", Rom. 3:20.) varlıklar olarak insan varlığının bütününe veya insanlığın hepsini ifade edebilir. Bu paragrafların hiçbirinde *sarx* terimi, doğuştan günahkâr olarak dile getirilmez. (Fakat bakınız aşağıdaki 3. bölüm; krş. yukarıdaki 1.2.2. bölüm; Thiselton, s. 674-675.)

İlk metin örneklerinde anlamı ruh (soul) olan *Psyche* terimi, aynı şekilde bir insanın bütün yaşamını, veya benzerinin ismini kulla-

narak, insan bütününü ifade eder. “Biz sana o kadar çok aşığız ki, sadece Tanrı’nın İncil’ini değil, aynı zamanda bizim kendi yaşamlarımızı da [*psychai*] sana bildirmek, bizi memnun etmiştir.” (1 Sel. 2:8.) Epaphroditus, “yaşamını [*psyche*] riske sokarak, İsa’nın eseri için az kalsın ölmüştü.” (Filip. 2:30.) Onun bütün dünyası veya normal yaşamı, tehlike içindeydi, sadece ruhu (his “soul”) tehlikede değildi. (Ayrıca bkz. Rom. 2:9; 11:3; 13:1; 16:4; 2 Kor. 1:23.) Bu tür kullanım, tamamen İbranidir. (Jacob, Dihle et al. içinde, s. 620.) *Soma* gibi *psyche* terimi, insanı, belirli bir bakış açısından tanımlar: “düşünen, çalışan ve hisseden kişi olarak insan” (Ladd, s. 460.); “ego, kişi veya kişilik... inandıklarının, umutlarının ve çabalarının hepsiyle birlikte insan bütününü.” (Harder, s. 683.) Benzer şekilde *no-us* terimi, “düşünen insan bütününü, anlamaya yetenekli bir yaratık olarak insan” (Guthrie, s. 169.) anlamına gelebilir.

Maddi ve manevî olanlar ayrılırken, onların arasındaki dinamik etkinlik, insanın birliğine tanıklık eder. Beden (*soma*) ile ruh (*psyche*) arasındaki ayrımın, tam anlamıyla antropolojiktir, ahlâki değildir: Beden, yaratılıştan kötü değildir, (o, Tanrı’nın iyi ahlâklı yaratmasının ayrılmaz bir parçasıdır.); ve ruh (the soul) da tabiatı gereği şeytana uyma ve günahtan korunmuş “daha yüksek bir benlik” değildir. Üstelik ruhun yaratılışında, geçersiz kılmak veya bedenden kaçmak için kaderini önceden belirlemiş olmaktan oldukça uzak olma ve bedenle ilişkili gayesini tam olarak yerine getirme vardır. *Psyche* tarafından tanımlanan “yaşam”, bütününü tanımlayan parça olarak *psyche*’nin niçin insanın bütünlüğü için belirlenmiş olabileceğini açıklamaya yardım eden bedensel bir varlıktır. *Psyche*, Eski Ahit’teki “*nefes*” teriminde olduğu gibi (bk. Jacob, Dihle et al. içinde, s. 620.), “onun bedeninin (body and flesh) bakış açısından” (Ladd, s. 460.) insanın canlılığıdır. “Onların birbirine nüfuz etmelerinden dolayı ruh (the soul), bedenın yaşamıdır ve beden ise ruhun canlanması yani vücut bulmasıdır. Ruhun bir bedeni vardır ve bedenın bir ruhu vardır ve insan, her ikisiyle bir bütün olarak psikofiziksel bir birliktir.” (Gundry, s. 121.)

Aynı şekilde, beden ve ruh (spirit) hakkında pekçok şey söylenebilir. Pavlus, *pneuma* (ruh) terimini, “‘makinanın içindeki ruh gibi’, bedende hapsedilmiş ilâhî bir zerre (gerçek ‘ben’) olarak” değeri-

dırmez. (Dunn, Kamlah et al. içinde, s. 694.) Ruh (spirit) olarak, Tanrı ile duygu ve düşünce paylaşımını tecrübe eden benlik (the self), bedensel bir varlıktır. Tam bu noktada Pavlus, bedeni (*soma*) ruhtan (*pneuma*) ayırır ve onları İsa'ya adanmış olmada birleştirir. (1 Kor. 7:34.) Kurtuluş (günahtan kurtarılm), hem bedeni (1 Kor. 6:12-20; 15.) hem de ruhu (1 Kor. 5:5.) kapsar. Benzer bir şekilde, beden (soma) kurban edilmesi, aklın (*nous*) yeniden hayat verip canlandırmasını zorunlu kılar. (Rom. 12:1-2.)

Aynı şekilde Pavlus, bedeni (the flesh) (yani somanın eşanlamlısı olarak *sarx*) ruhla (the spirit) birleştirir. Eğer insan kutsal¹³ (holy) olmak isterse, her ikisinin arındırılması zorunludur. (2 Kor. 7:1.) İki metni yanyana sıralamak, bu konuda bilgi verici olacaktır: "Ruhumda (spirit; *pneuma*) sükûnete (*anesin*) sahip değildim, çünkü kardeşim Titus'u orada bulamadım." (2 Kor. 2:13.); "Makedonya'da ortaya çıktığımız zaman, bedenimiz (flesh; *sarx*) sükûnete (*anesin*) sahip değildi, fakat biz çatışma olmaksızın ama korkular içerisinde her yolla acı çektiler." (2 Kor. 7:5.) Ruh (*spirit*) ve beden (*flesh*), birbirinin yerine geçemezler: Ruh (*pneuma*) "içindeki" çalkantı (the turbulence), "dış tarafta" olanı (*sarx*) etkiler; "Pavlus, antropolojik ikiliğin gelişim tarzından sonra terimlerini dikkatlice seçer." (Gundry, s. 144.) Yine de o, bir tecrübeyi anlatır; onun endişesi, Titus ve Korintlilerin onun varlığının bütünlüğündeki etkileri hakkındadır.

1 Selanikliler 5:23'de, birbiriyle yakından ilgili "ruh" (*pneuma*), insan ruhu (*psyche*) ve beden (*soma*) üçlüsünün insanı üç parçaya ayırdığı görünmektedir. Fakat Pavlus'un gayesi, bunun tam karşısıdır: İsa'nın dönüşünde "Tanrı, seni baştan başa (*holoteleis*) takdis edebilir. Senin bütün (*holokleron*) ruhun (spirit), ruh (soul) ve bedenin, suçsuz ve tertemiz (blameless) durumda korunabilir." İnsanı incelemek üzere parçalara bölmek yerine Pavlus, Tanrı'nın kutsayıcı gücü vasıtasıyla inananların muhtemelen parçalanmadan korunabilecekleri ve varlıklarını bütün (*holos*) olarak muhafaza edebilecekleri ümidini ifade etmektedir. O, söz konusu üç terimi birlikte ele alır; (burada sadece onun mektuplarından:) "tanımdan daha ziyade vurgu içindir." (Guthrie, s. 165; krş. Tes. 6:5; Mat. 22:37.)

13 İnsanlar veya yaşananları hakkında *kutsal* veya *mübarek* demek, Tanrı'nın veya dinin hizmetinde, saf, temiz ve iyi olan anlamına gelir.

İnsanın Bilgi Tecrübesi

Tanrısal sûrette biçim verilmiş yaratıklar olarak insanoğlu, Tanrı'yı bilmeye elverişli yegâne kapasiteye sahiptir. Bilgi, aklın (*nous*) kullanılmasını gerektirir. "Aklım", Yasa'nın iyi olduğunu bilir ve ona itaat etmek ister. (Rom. 7:14-23.) Özel günler hakkında kararlar, rasyonel düşünmeyi gerektirir: "Kendi düşüncelerinde tamamen ikna olabilmeleri için hepsini bırak." (Rom. 14:5 NRSV.) Kalp (*kardia*) de, akli kapasitelere sahiptir. İsraililerin "akılları (*noemata*), anlayışsızdır,¹⁴" çünkü "onların kalplerini (*kardia*) bir kabuk örter." (2 Kor. 3:14-15.) Pavlus, bir organın diğeri üzerindeki etkisini değil, kalbin kendi bilişsel güçlerini köreltmesini anlatır. (*Kardiai* ve *noemata*, Filip. 4:7'de oldukça paraleldir.) Eğer Tanrı hakkındaki gerçek kavranabilirse, kalp aydınlanmış olur. (2 Kor. 4:1-6; Efes. 1:17-19.) Üstelik vicdan (*syneidesis*), birinin davranışlarına değer biçildiği zaman makul hükümler verir. (Rom. 2:15.)

Yine de bilmek, tamamen bilişsel değildir. Pavlus'ta *nous* (akıl) terimi, düşünce alışverişinin her zaman iradeyi etkilediği, manevi düşünceleri içeren bir yerdir. (Behm, in Behm and Würthwein, s. 958-959; Bultmann, I/211.) Aklın yenilenmesi, bilmek ve Tanrı'nın iradesini yerine getirmek için gereklidir. (Rom. 12:1-2.) "Bir kimse-nin kendi zihninde ikna edilmiş" olması, davranışı etkiler (Rom. 14:1-8.) ve onu kutsallığın yaşamı içerisinde donatır. (Efes. 4:20-32.) Benzer şekilde *phroneo* fiili, ifadesini iradede bulan, aklın bir tavrı anlamına gelir. (Bultmann, I/214.) Bir zamanlar, inananların "tavırları", İsa'ninki gibiydi (Filip. 2:2, 5, *phroneo*'nun üç kez tekrarlandığı yer.), onlar onun gibi itaatkâr olacaklardır. (Filip. 2:6-11.) Hristiyanlar, yukarıdaki anlatılanları (Kol. 3:2, *phroneo*) "çok arzu ettikleri" zaman, onların davranışı kutsal olacaktır. (Kol. 3:5-17.) Bedenin (*flesh*) veya Kutsal Ruh'un (*the Spirit*) "belirlenmiş zihinsel tavrı" (*mindset*; *phronema*) (Rom. 8:6-7.), yaşamın bütün yolunu belirler. (Rom. 8:1-17.) Kalbin kavrayışları da, davranışa sıkı sıkıya bağlıdır. Gentileler, Yasa'nın gerektirdiklerini yaparak "kalplerinde-ki Yasa'nın gücünü" göstermiş olurlar. (Rom. 2:14-15.) "Sizden her-

14 Buradaki "dull" kelimesinin diğ. eş anlamları: ahmak, kalın kafalı, alık, zor anlayan, yavaş düşünen, ruhsuz, heyecansız, sıkıcı.

biriniz, vermek için kalbinizde karar vermiş gibi vermelisiniz.” (2 Kor 9:7.) Havariler ile ilgili öğretiye itaat, “kalpten” (Rom. 6:17.) ortaya çıkar.

Pneuma, benliğin kapasitesini üç tür bilgi için tanımlamaktadır:

(1) Kendilik Bilgisi. “İnsan, içindeki insana ilişkin ruh (*pneuma*) olmaksızın tam olarak insanın ne olduğunu, hangi sebeple bilir?” (1 Kor. 2:11 NRSV.) Sorunun içerisinde *pneuma* terimi, hem benlik bütünlüğünü (insana ilişkin ruh ne bilir, insan bilir) hem de benliğin iç veya manevî boyutunu (“içindeki insana ilişkin ruh”) temsil eder.

(2) Diğerlerinin Bilgisi. “Bedende (*soma*) yok olmama rağmen ruhta (*pneuma*) halihazırım yani varım; ... Siz biraraya toplandığınız zaman, benim ruhum (*pneuma*) mevcuttur.” (1 Kor. 5:3-4 NRSV.) Maddî olan manevî olandan ayrılırken, Pavlus der ki, o aslında kendisi kilisenin yaşamına iştirak edecektir; onun ruhu (*pneuma*) mevcuttur ve Pavlus’un yazmakta olduğu mektup sayesinde bir etki meydana getiren Tanrı’nın ruhu (the divine *pneuma*) aracılığıyla canlı ve hareketlidir.

(3) Tanrı’nın Bilgisi. Galatyalılar 6:18’de, “Efendimiz İsa’nın lütfu, senin, erkek ve kızkardeşlerinin ruhuyla birlikte olsun,” ifadesi tam anlamıyla, 1 Selanikliler 5:28’deki ifade ile aynı derecede ayrıntılıdır: “Efendimiz İsa’nın lütfu, seninle olsun.” veya, biz ruhu ifade edebilsek de, ruh (*pneuma*), Tanrı’yla paylaşım içerisinde kendini adanmış insan bütünü yoluyla, benliğin boyutudur: “Kutsal Ruh (The Spirit; *pneuma*), bizim ruhumuza (*pneuma*) tanıklık eder ki, biz Tanrı’nın çocuklarıyız”; Kutsal Ruh’un aracılığı yoluyla “biz, ‘Abba, Baba’ diye ağlarız.” (Rom. 8:16, 15.) Benzer şekilde 1 Korintliler 5:5 (“ki ruh (*pneuma*) kurtarılabilir.”), maddî olanı dışlamak için manevî olandan söz etmez (krş. 1 Kor. 15), ancak “Tanrı’ya doğru yönelmiş olan insan bütününden” söz eder. (Fee, s. 212.) (“İnsan” ile insanın Tanrı’yla paylaşımında bir “yönü” veya bir “boyutu” arasında Pavlus’un *pneuma* terimini kullanmasındaki salınım (gidip-gelme) hakkında bkz. Dunn in Kamlah et al., s. 693-694.)

Bilişsel, yani bilmeye ve kavramaya ilişkin bilgiden farklı bir tür bilgi vardır. “Eğer dil ile dua edersem, ruhum (*pneuma*) dua eder, fa-

kat aklım (*nous*) olumsuz sonuçlar verir.” (1 Kor. 14:14.) Bu tür bir dua (yakarış), (faaliyeti geçici olarak durdurulmuş birinin) muhakeme etmesi için anlaşılabilir; fakat insan, Tanrı’yla gerçek paylaşım içindedir (“Eğer siz ruhunuzla (*spirit*) Tanrı’ya şükrediyorsanız,” 1 Kor. 14:16 NIV.) ve böylece karakter ve zihin geliştirilmiş, eğitilmiş ve aydınlatılmış olur. (1 Kor. 14:2, 4.) Tekrar duadan söz edersek, Pavlus, “Bütün anlayışımızı (*nous*) aşan Tanrı’nın huzur ve sükûneti, İsa’ya doğru, kalbinizi (*kardia*) ve aklınızı (*noemata*) koruyacaktır.” (Filip. 4:7.) ifadesini tasdik eder. Bu durum, (akıl (*nous*) yeteneklerinin yerine geçen) “Tanrı’nın sükûneti” hakkında tanımlayıcı bilgi değil, ancak (Tanrı’nın sükûnetinin kalpte tecrübe edildiği) gerçeğinin özel bilgisidir. Pavlus, Hristiyanların “Bilgiyi (*gnosis*) aşan, İsa’nın aşkını bilmeleri (*ginosko*)” (Efes. 3:19.) için yakarır.

3. Günahın Esareti Altındaki İnsan

Pavlus, bir davranıştan daha fazlasıyla, bir güç olarak günahı (*hamartia*) bahseder. Günah, Adem’in sınırı aşması sebebiyle dünyaya giren ve onun kuralı olarak yerleşen (Rom. 5:12-21.) ve bu andan itibaren insanlığın bütününe korkunç bir köleliğin içine alan (Rom. 3:9, 6:20; Gal. 3:22.) acımasız bir zorbadır. (Pavlus tarafından *hamartia* bir güç olarak dile getirildiğinde, aşağıdaki gibi “Sin” (Günah) büyük harfli olarak kullanılmış olacaktır.)

Eski Ahit’te yer alan eşdeğer terim ve kullanım gibi, Pavlus’ta beden (*sarx*), yaratıklarla ilgili güçsüzlüğün belirtisi olmaktadır. (Yukarıdaki 2.2.’ye bakınız.) Fakat aynı zamanda Pavlus, *sarx* terimini, “Tanrı’ya ve Tanrı’nın Ruhu’na karşıt ve çelişkili olarak insanın varlığını ve tavrını” ifade etmek için kullanır. (Bornkamm, s. 133; krş. Schweitzer ve Baumgärtel, s. 132; Thiselton, s. 675-676.) Bedenin (*sarx*), bir başka güce ezeli bağlılığı vardır: “Ben, beden (flesh) vasıtasıyla, Günah yasası için köleleştirildim.” (Rom. 7:25.) Sadece İsa hariç (Rom. 8:3.), Adem’den bu yana her insanın bedeni (*sarx*), günahın ikametgâhı ve kölesi olmaktadır. Günah, beden (*flesh*) vasıtasıyla insanın tümüne boyun eğdirir. Eden Bahçesi’nde, yılan yoluyla günahın ana cazibesi, fiziksel arzu değil, insanî akıl ve gururdur (Tek. 3:1-6.); Havva, yılanın kurnazlığıyla aldatılır. (2 Kor 11:3; 1 Tim. 2:14.) Bu yüzden de, “bedenin (*sarx*) güçleri” (Gal. 5:19-21.), cinsel ahlâksızlık ve sarhoşluk gibi bedeni günahları uyandırabile-

ceğimiz şeyi içerirken, şu listeye aklın (mind) ve ruhun (spirit) günahlarıyla hükmedilir: "kin ve nefret, uyuşmazlık ve ahenksizlik, kıskançlık, öfke, kavgalar, anlaşmazlıklar, ayrılıklar ve çekememezlik." Tekrar, bütünü tanımlayan parça olarak Pavlus, belirli bir yönde olduğu düşünülen, yani Tanrı'ya karşı isyan içinde ve, günahın en önemlisi, "şimdiki uğursuz çağ"ın (Gal. 1:4.) güçlerinin esaretinde olan, insan bütününe belirtmek üzere, benliğin (self, *sarx*) bir yönü için bir terim kullanır.

Bundan dolayı, ne ruh (*pneuma*), ne akıl (*nous*), ne de kalp (*kardia*), Günah'ın pençelerinden kaçabilir. İnananlar, kendilerini, hem maddi hem de manevi olarak "bedenin (*sarx*) ve ruhun (spirit; *pneuma*) her türlü kirliliğinden" (2 Kor 7:1.) arındırmak zorundadırlar. Bedenin ruha karşı mücadele ettiği yerde, değişmez bir şekilde onun ruhanî boyutunu içeren insanî beden, ilâhî ruha (the divine *pneuma*) karşıdır: "kendi bedenleri (*sarx*) için şunları ekenler, bedenden ahlâksızlığı biçeceklerdir; fakat Ruh (the Spirit) için şunları ekenler, Ruh'tan ebedi yaşamı biçecekleridir." (Gal. 6:8; krş. 5:16-26.) Kurtuluşun sunulmasından uzak olan insanî ruhun (the human *pneuma*) kendisi, kurtarılmaya muhtaçtır. (1 Kor. 5:5; krş. Kümmel, s. 44.) (Rom. 8:10'da ruh (*pneuma*), Kutsal Ruh ifade eder; NRSV ile aynı, NIV'e karşı.)

Pavlus, "bedenin (*sarx*) aklından (*nous*)" bahseder. (Col 2:18.) Yani, akıl, günahın bir maşası olarak bedenin etkisi altındadır. Aklın ahlâki konumu, "ya Tanrı'nın Ruhu'nun (the Spirit of God) veya bedenin (the flesh) ona hükmetmesiyle belirlenir." (Guthrie, s. 169.) Şeytan tarafından egemen olunduğunda "biz, bedenin (*sarx*) ve düşüncelerin (*dianoia*) arzularını yerine getiren bedenimizin (*sarx*) tutkuları içerisinde yaşarız." (Efes 2:2-3.) Bu metinde muhtemelen, ilk bedenin (the first *sarx*) ikincisinden daha engin olduğu; ikinci beden (the second *sarx*) ve düşüncelerin (*dianoia*), nefsi ve akli diye ifade-sini bulan "bedenin tutkuları" olan iki yolu gösteriyor gibi görünmektedir. (krş. Efes 5:3-5, Gal. 5:22-23'e benzer şekilde; Behm, Behm ve Würthwein içinde, ss. 966-967.)

Yanlışlık içerisine hızla düşüşüyle, "hakikati gizleyen" kişiler hakkında Tanrı şöyle yargıda bulunmuştur: "Onlar kendi düşüncelerinde sonuç alamamışlardır ve onların akılsız kalpleri (*kardia*) ka-

rarmıştır”; “bu yüzden onlar, Tanrı’yı tanımak için uygun olanı farketmediler; Tanrı onlara, ahlâksız bir akıl (*nous*) tahsis etti.” (Rom. 1:18-21, 28.) “Onların akılsız (*asynetos*) kalplerinin” (1:21.) karar-ması ifadesiyle Pavlus, “yalnızca bilgiden yoksun olma ihtimalini de-ğil..., aynı zamanda, bir insanın en derin varlığında Tanrı’yı reddet-me belirtisini de” kasteder. “... Kavrayıştan yoksun olma, suçlanma-yı hakeden davranış olarak değerlendirilmek zorundadır.” (Goetz-mann, Harder and Goetzmann içinde, s. 132.) Kalbin katılaşma-sının sonucu, “cehalet” (*agnoia*) yani “anlayışın (*dianoia*) karar-ması” ve “akılın beyhudeliği”dir. (Efes. 4:17-18.) Romalılar 1:14’de the *anotoi* (“akılsız”) terimi, “gelişmemiş düşüncenin gücüne sahip olan sı-radan ve eğitimsiz” kişileri tanımlarken, Pavlus’ta farklı yerlerde (Gal. 3:1, 3; Tit. 2:3; 1 Tim. 6:9.) bu terim, “dinî ve ahlâki düşünce-ye karşıt” olanı ifade eder. (Behm, Behm and Würthwein içinde, s. 962.) Bu yüzden, doğru ve yanlış duygusu, körelmiştir: “Onların [inanmayanların] hem akılları (*nous*) hem de vicdanları (*syneidesis*) kirlenmiştir.” (Tit. 1:15; krş. 1 Tim. 4:2.)

Akılın ve iradenin birliğine (daha önce bahsedildi; yukarıdaki 2.3.’e bakınız.) uygun olarak, ahlâksız akıl (*nous*) ve akılsız kalp (*kardia*), “her çeşit kötülüğe” neden olur. (Rom. 1:18-32.) “Akılın” Tanrı ile ilgili “düşmanlığı”, kalbi katılaşmış ve anlayışı kararmış ki-şilerin, tahmin edilebileceği gibi, “ahlâksızlığın her çeşit isteklerini yerine getiren” (Efes. 4:18-19.) “kötü işler”le birleşir (Kol. 1:21.). “Hakikatten yoksun bırakılmış, akli (*hous*) yozlaşmış” kişilerin ara-sında konuşmak, onları kaçınılmaz olarak, kıskançlığa, servet tut-kusuna vb. sevkeder. (1 Tim. 6:3-5; krş. 2 Tim. 3:8.)

Pavlus’un kullanımında *soma* (“beden”) terimi, asla bedenın ken-disine ait değildir, her zaman bir efendi içindir. (Bornkamm, s. 131.) Beden, yaradılıştan dolayı Tanrı’ya aittir; fakat Düşüş nedeniyle Gü-nah’ın konusu olmuştur. Beden, doğuştan günahkâr değildir; “gü-nahın bedeni”, günah tarafından etki altına alınmış bedendir. (Rom. 6:6; 5:12.) Böyle bir kişi, alışlagelmiş şekilde “bedeninin organları-nı, kötülüğün enstrümanları olarak Günaha” (Rom. 6:13.) takdim eder. “Bedenin (*soma*)” mahvetmek için gerekli “eylemleri”, “bedene (*sarx*) göre” (Rom. 8:13.) yaşayan kişiler tarafından işlenir. “Beden,

cinsel ahlâksızlık anlamına gelmez", fakat bu, Günahın kölesi olarak bedenın tam olarak nasıl davrandığıdır. (1 Kor. 6:12-20.)

Buna rağmen *psyche* terimi, bedenın düşmüş halindeki türden yaşam olan, "doğal yaşam" anlamına gelir. "Doğal insan"ın (*psychikos anthropos*), manevi hakikatleri (1 Kor. 2:6-16.) anlamaya gücü yetmez; "doğal beden"ın (*soma psychikon*), yok olması için kaderi önceden belirlenmiştir. (1 Kor. 15:42-55.)

Günaha kölelik, kişisel sorumluluktan kaçış değildir. Kişi, Günahın ataklarına karşı koyamaz ve kolayca boyun eğer. Günahın egemenliğini kurması ve sürdürmesi, aklın kendisinin hakikati gizlemesi ve kalbin itaatsizliğe istek dolu olmasıylaadır. Beden kendisini -"organları boyun eğer"- Günahın köleliğine kolayca bırakır. (Rom. 6:13; 7: 23.) Günaha karşı esir edilmiş insanlar, yine de, kararlarında "Tanrı'ya karşı sorumlu durumdadırlar" ve davranışlarından dolayı "ölümü hak ederler." (Rom. 1:32; 3:9, 19.) Günahın bağlaşığı olarak (Rom. 5: 12-21.) Ölüm, Tanrı'nın yarattığı, ikilik içindeki muhteşem birliğin apaçık bozulması dahilinde benliğin parçalanmasına neden olur. İnsanın, "bedenden ayrı olmak, vatanda Tanrı ile olmaktır" şeklindeki güvencesine rağmen Pavlus, bedensiz varoluştan çok korkmaktadır. (2 Kor. 5:1-10; yukarıdaki 1.2.4.'e bakınız.) A. T. Lincoln, "burada görülecek olan şeyin, nihai antropolojik düalizm değil, daha ziyade, insan varlığının bütünlüğünü bozmak için kurtuluşun tamamlanması devam edene kadar, günahın ve ölümün neden olduğu geçici bir ikilik" olduğu görüşünü belirtir. (Lincoln, s. 70.)

4. Bütün Olarak Yaradılmış İnsan

İsa ve Kutsal Ruh, Günah ve Ölümün kurbanlarını görmeye gittiği yıkım ve yok olmayı ortadan kaldırmak ve aksi yönde değiştirmek için hareket etmektedirler.

4.1. Yeni Yaratılış

"İlk insan olan Adem, yaşayan bir varlık (*psychen zoson*) olarak geldi; son Adem ise, hayat veren ruhtur. (*pneuma zoopoion*)" (1 Kor. 15:45.) *pneuma zon* değil, "yaşayan ruh". Dunn, "İnsan ile İsa arasındaki farklılık, kendisini yaşayan bir varlık olarak meydana getiren hayatın nefesini alıcı olması ve İsa'nın, Kutsal Ruh'un hayatı

olarak, gelmek için (yaşadığımız) çağın hayatını verici olması" şeklinde yorum yapmaktadır. (Dunn 1980, s. 108.) Üstelik, ilk Adem gibi son Adem de, pekçok yeni yaşam sunan, kapsayıcı (inclusive) bir varlıktır. (1 Kor. 15:21-22, 48-49.) "Kadim benlik" (*palaaios anthropos*) (Rom. 6:6.) -Adem'de hem erkekleri hem de kadınları içeren tüm insanlar (humankind) (Rom. 5:12-21.), çarmıha gerilmiştir; bu yüzden insanlar, İsa'nın yeniden dönüşü için birleşmelidirler. (Rom. 6:4-11.) Yeni insanlığın "sahneye konması", İsa'nın kendisine yürekten inanmak içindir. (Rom. 13:14; Gal. 3:27.) Efesliler 2:15'deki "yeni bir insanlık (*kainon anthron*)", birleşmiş İsa'dır; yani, İsa'nın kendisi, ölümünde ve yeniden dirilişinde kendisiyle birleşmiş (yani belli bir amaç için birlikte hareket etmiş) kişilerin tümüyle birliktedir. Bu hakikat, ahlâki zorunluluk üzerine kuruludur: "....yozlaşmış ve şehvetiyle kandırılmış eski benliğinden (*palaion anthron*) vazgeç, ...gerçek erdem ve kutsallık içinde Tanrı'ya benzeyişe göre yaratılmış, yeni benliği (*kainon anthron*) kendine gyidir." (Efes. 4:22-24 NRSV; krş. Kol. 3:9-10.)

Benim hükmüme göre, aynı şekilde anlamış olmak, "derûni varlık"tır (*ho eso anthropos*); bu ifade, insanın Adem'de olduğu ve ölmek için kaderinin önceden belirlendiği şeklindeki "yaradılışın dış görünüşü"ne zıt olarak, insanı İsa ile özdeş sayar. "Bizim dış görünüşümüz (*exo anthropos*) eriyip tükeniyor olsa da, içteki tabiatımız (*eso*)", cennet mutluluğu içerisindeki yeni insanlığa tam anlamıyla inanmayı bekleyerek, "günden güne yenilenmektedir." (2 Kor 4:16 NRSV.) Aynı şekilde, Romalılar 7:22'deki "en içteki benlik" ifadesi, Romalılar 6:6'da dolaylı olarak belirtilen "yeni benlik" ifadesiyle eşittir. ("İç benlik" anlayışı için bk. Barrett, s. 145-147; Dunn 1988, s. 394; Kim, s. 321-326.) Diğerleri (örn. Gundry, s. 135-140.), manevî ve maddî yönleri sırasıyla ifade etmek için, "eski ve yeni benlik"den farklı olarak, "iç ve dış benlik" kavramını kullanırlar.

4.2. İnsanın Yenilenmesi

İsa ile birleşmiş insan, bütün bir varlık olarak, biçim ve yapı bakımından tamamen değişmiştir.

Günah için ölmek (Rom. 6:1-14.), beden için ölmeyi zorunlu kılmaktadır. (Rom. 8:1-17.) Pavlus, bedenin (*sarx*) yeniden dirilişinden

asla bahsetmez, sadece onun yok olmasından bahseder. Galatyalılar 5:24'de Pavlus'un, "bedenin, tutkuları ve arzularıyla çarmıha geçirilmesi"ni (krş. Fee, s. 212.) talep ettiği zamandaki ile aynı ölçüde, 1 Korintliler 5:5, ayrıcalık gözetken insanın fiziksel ölümünden değil, onun Tanrı'ya karşı isyanının sonucundan bahseder. "İnsani yorumlar ve öğretiler", bedeni (*sarx*) tekrar lekelemez, fakat sadece cesaretlendirir. (Kol. 2:3.) Kutsal Ruh'un gücü, bedeni zaptetmek için gereklidir. (Gal. 5:22-26; Rom. 8:1-17.) Pavlus, günahın aracı olarak bedenin (*sarx*) zayıflığına rağmen, İsa'nın temsilcisi olan Kutsal Ruh tarafından hükmedilen "ruhani" (*pneumatiko*) insan olmak için, "bedene ait" (*sarkinoi* ve *sarkiko*) insanların özlemini çekmektedir. (1 Kor. 2:14-3:3.) "Yeni Ahit, Kutsal Ruh'un gücünün asıl gerçekliği hakkında davranışçı psikolojiden farklıdır." (Wright, Brown et al. içinde, s. 568.)

Kalbin, insanın merkezini bütünleştirmesi dolayısıyla yenilenme, kalp dışında meydana gelir. Tanrı, "kalplerimizde parlaması" için İsa'nın Azizliğinin Hakikatinin Nurunun ortaya çıkmasını sağlar (2 Kor 4:4-6.). O nur, İsa'nın yaşadığı yerdedir (Efes 3:17.), onun huzurunun saltanat sürdüğü yerdedir (Kol 3:15.), ve Tanrı'nın koruyucu irade gücü hakkında aydınlatılmış Hristiyanların olduğu yerdedir. (Efes. 1:18.) O, aşk tavırlarının ortaya çıktığı "saf bir kalpten" (1 Tim. 1:5.), Kutsal Ruh vasıtasıyla Tanrı'nın aşkını doldurduğu kalbin içine (Rom. 5:5.) Kutsal Ruh'u alan kalptir (2 Kor. 1:22.). Benzer şekilde, o nur, Pavlus'un kendi insanlarına duyduğu "aşk"ı (*splanchna*¹⁵) açıklayan İsa'dır (Filip. 1:8; Köster, s. 556.). Günah için önceki taahhütlerinin derinliğine uygun olarak Hristiyanlar, "kalpteki" (Rom. 10:9-10.) hakikate inanırlar ve "kalpten" (Rom. 6:17.) gelen, havariler ile ilgili öğretiye itaat ederler.

Aynı sürecin parçası olarak, inananlar, Tanrı'nın "iyi, mutlu edici ve mükemmel iradesini" keşfetmek ve kilisede Tanrı'nın lütuflarından istifade etmek amacıyla, "akıllarının (nous) yenilenmesi yoluyla tamamen değişmişlerdir." (Rom. 12:2-8; krş. Kol. 1:9-10.) "Bu çağın bilgisiyle" bir kez aldatılan insanlara, (sadece bir dereceye ka-

15 Pavlus'un *splanchna* terimine ilgisi hakkında, yukarıda 2.1.'in son paragrafındaki açıklamalara bakınız.

dar), insanı, İsa'nın gücünü ve hem insanlık hem de evren için Tanrı'nın koruyucu iradesini anlamak üzere "Tanrı'nın hikmeti" verilir. (1 Kor. 1:18-2:16; Kol. 1:15-2:5; Efes. 1:8-19.) Adem'de varlığı göze çarpan, beyhude bir düşünüş ve kararmış bir anlayışın yerine, İsa'da birleşmiş insanlar, "kendi akıllarının öz anlamının" gerçek erdem ve kutsallığın içinde gelişmesi için "yenilenirler." (Efes. 4:17-24.) Şimdi özgür olan ve aklın (Tanrı'yı) yürekten onaylamasını itiraf eden akıl için, "aklının yasası" (Rom. 7:23.), Tanrı'nın yasasıdır. (Aşağıdaki 4.3.'e bakınız.) Kutsal Ruh tarafından nitelik kazandırılmış aklın tavrı, Tanrı'nın yasasına itaat etmeye ve bedenın ataklarına göğüs germeye muktedir ve isteklidir. (Rom. 8:1-17.)

İnanan kişinin mevcut bedeni (*soma*), fanıdır. "Tanrı", midenin aldığı yiyeceği ve midenin kendisini "yok edecektir." (1 Kor. 6:13.) Çünkü bu beden, çabuk bozulan bir düzene aittir. (1 Kor. 7:29-31; 15:42-44.) Yine de bedenın (*soma*) kendisi, yeniden dirilme amacına göre düzenlenmiştir. (1 Kor. 6:13-14; 15:20-23.) Bozulmanın sonunda, bozulmayan bir elbise giydirilmiş olacak ve inanan kişinin aşağı derecedeki bedeni, İsa'nın kendisinininki gibi, mükemmel bir bedene dönüştürülecektir. (1 Kor. 15:42-57; Filip 3:20-21.) Şu andaki beden, İsa'nın çaba ve özveri karşılığında elde ettiği ve şimdi kendi hizmeti için geri istediği bu dayanıksız bedendir. (1 Kor. 6:12-20; Rom. 6:11-23; 12:1.) Bedenin ölümlülüğü, onun arzularını yerine getirmek veya Günahın direktiflerine boyun eğmek için hiçbir şekilde mazeret ileri süremez.

İkilik içinde benliğin birliği'nde belirtilen, insan ruhunun (the *psyche* ve the *pneuma*) tecrübeleri, bedeninkilerle (the *soma*) ilişkilidir. Yine de *psyche*, varoluşun mevcut düzeni içerisinde "doğal yaşamı" ifade eder. İnanan kişi, artık "doğal bir insan" değil (*psychikos anthropos*), "ruhanî" bir insandır (*pneumatikos*). (1 Kor. 2:14-15.) Buna rağmen inanan kişi, "doğal bir beden"de (*soma psychikon*), diğer bir adıyla "ölümlü ve yozlaştırılabilir beden"de kalmaktadır. (1 Kor. 15:42-44.) Ruh (the *psyche*), Son noktadaki dönüşümü paylaşacaktır. (1 Sel. 5:23.) O zamana kadar ruh (*psyche*), "şimdiki kötü çağın" bozucu düzeninin ve tuzaklarının tehlikelerine karşı bedenden (*soma*) daha az savunmasız değildir. Şu anda bedenle birlikte olarak ruh, İsa'nın kendi hizmeti için geri istediği bu "yaşamın" ta

kendisidir: "Sizin göreviniz her ne ise, efendileriniz için değil, Tanrı için yapılmış olarak, kendinizi (*psyche*) onun içine dahil ediniz." (Kol 3:23 NRSV.); "İsa'nın köleleri olarak, kalbinizden (*psyche*) Tanrı'nın iradesine hizmet ederek.." (Efes 6:6 NRSV.); "... bizim yaşamlarımızı (*psychai*) sana aktardığımız için memnun olduk.... Çünkü sen bizim için gerçekten de sevgili oldun." (1 Sel 2:8.) Aynı şekilde, insani ruhun (*pneuma*) son kurtuluş için kaderinin belirlenmesiyle (1 Kor. 5:5; 1 Sel. 5:23.), günahın kirlitmelerini (2 Kor. 7:1.) ve Kutsal Ruh vasıtasıyla Tanrı ile derin duygu ve düşünce paylaşımını şimdiden tecrübe edebilir (Rom. 8:16; 1 Kor. 14:2, 14-15.); ve bedenle birlikte, Tanrı'nın hizmetine adanmış olabilir. (1 Kor. 7:34.)

Biz, günaha köleliğin, kişisel sorumluluktan kaçışı temin etmekten çok uzak olduğunu, bu kaçışın Günahın istekleri için benliğin istekle teslim olması yoluyla ortaya çıktığı daha önce görüşünü belirtmiştik. Aynı etkiler, İsa'nın köleleri için de doğrudur (*mutatis mutandis*). İnananlar, ahlâki kararlılıklar konusu için Yargı Günü'nde sorumlu olacaklardır (1 Kor. 3:12-15; 2 Kor. 5:10.). Üstelik, Günah'ın, benliğin ikilik içindeki birliğini istismar etmesi yüzünden İsa, itaat yaşamı için insanın bütününe adanmasını gerekli görür. "Bilginin ve kavrayış derinliğinin" ispatı, erdemli davranıştır (Filip. 1:9-11; krş. Kol. 1:9-11.).

4.3. Bölünmüş Benlik

Sonuç olarak Romalılar 7:14-25'e dönersek, bu bölüm Pavlus Psikolojisi için ve gerçekten bir bütün olarak Pavlus Teolojisi için çok önemlidir. Bu ayetlerin, herbiri sadece Hristiyan olan ve herbiri Pavlus'un genellikle Hristiyanları tasvir ettiği, Hristiyanların mücadelesini tanımladığı iddia edebiliriz. (Bu görüşün son bir savunması için bk. Dunn 1988, s. 387-399, 403-412; diğer görüşler için bk. Moo, s. 448-498.)

4.3.1. Benliğin İki Görünümü

Bir bakış açısından benlik, bedensel bir varlıktır. İki kelime, "yani, benim bedenimde" (Rom. 7:18.) kelimeleri, burada düşünen olarak "Ben" in sınırından daha ziyade tanımlama ihtiyacını karşılar. Romalılar 7:14'ü de bu şekilde anlamalıyız. İnsanın Adem'e katılımı

(Rom. 5:12-21.) ve insanın günahın vasıtalarına karşı savunmasızlığını sürdürmesi bakışa-çısından, “bedene ait” (*sarkinos*) olan bir Hristiyan olarak “Ben”, Günahın gücüne doğru hâlâ meyillidir. (krş. 1 Kor. 3:1.) “Günah için bir köle olarak ikna edilmiş” (Rom. 7:14.) kelimelerinin arkasında, din değiştirmeden önce başlamış ve Hristiyan tecrübesi içinde tamamlanmış bir durumu belirten, mükemmel bir “ikna edilme” (*pepramenos*) ortağı bulunur. Diğer bir bakışa-çısından ise benlik, yenilenmiştir. “Benim aklımın yasası”nın sorumluluğunu, “benim organlarımdaki günahın yasasına” karşı yüklemelerde Pavlus, benliğin iki bölümü arasında bir mücadeleyi tanımlamamaktadır. “Benim aklım” daha ziyade, İsa ve Kutsal Ruh aracılığıyla yenilenmiş olarak bütün bir insanı; “benim organlarım” ise Günaha karşı kölelikle tehdit edilmiş olarak bütün bir insanı belirtir. (Rom. 7:25.) “İç benlik” (Rom. 7:22.), Pavlus’un başka yerde “yeni benlik” dediği (yukarıdaki 4.1.’e bakınız.), İsa’nın içindeki benliktir; “Benim aklımın yasası” (Rom. 7:23.), İsa tarafından yenilenen ve aklın sadakatini sağlayan (Rom. 8:1-9.) kişi için Tanrı’nın yasasıdır. İnanmayan kişinin işi, Günahın yasayı kullanması veya insanın kendi kötü karakterli güdüleri yoluyla olumsuz bir şekilde etkilenmiştir. (Rom. 10:3.) Fakat, Günahın, yasayı baştan çıkarıcı kullanımına karşı şartlı teslim olmak üzere aklın (*nous*) kullanılmasına karşın (Rom. 7:7-11; Gal. 3:22-23.), o şimdi karşı koymaktadır. (Rom. 7:23.) Pavlus, Hristiyanın ne yaptığını bilir ve ne ve niçin (Rom. 7:17-18.) yaptığını anlar. (Rom. 7:15.) Fakat onun yaptığı şeyin meşruiyetini, yani yasaya uygunluğunu kabul etmez. Hatta, Hristiyan, Günahın zorla kabul ettirdiği şeye boyun eğdiğinde, Pavlus, onun yaptığı şeyi reddeder ve iğrenir; Günahın isteklerinin yasalara aykırı olduğunu kabul eder. (Rom. 6.)

4.3.2. İki Çeşit Kölelik

Bir hizmetçi (*diakonos*) birden fazla efendiye hizmet edebilir, ama bir köle (*doulos*) edemez. (Mat 6:24.) Romalılar 7:25 bile bunu dikkate alır: “Bu yüzden, Ben kendimi (*autos ego*), Tanrı’nın yasası için akılla birlikte, fakat Günahın yasası için bedenle birlikte, köleleştirdim (*douleuo*).” “Ben kendim” her ikisini de yapar; *douleuo* terimi, bu cümledeki her iki parçayı da yönlendirir. “Ben kendim”in açıklaması, sıraya göre Adem ve İsa tarafından tasvir edilen iki tür

insanlığa ve iki tür gerçeğe (yani, şimdiki kötü çağ ve gelecek olan çağ) katılmaktır. Ben, münavebeli olarak değil eşzamanlı olarak, herbiri için kendimi bütünüyle vermeye muktedirim. Bu yorum, Romalılar 7:24-25'deki cümlecikler dizini tarafından desteklenmektedir. Birincisi, "Ben ne rezil bir insanım!" (Rom. 7:24a.) feryadı ve sonunda derinden bölünmüş bir benliğin farkına varılması ortaya çıkar. İkisi arasında, "Beni, bu ölümlü bedenden kim kurtaracak?" (Rom. 7:24b.) diye bir soru, ve "Şükürler Tanrım! -Efendimiz İsa Mesih vasıtasıyla!" (Rom. 7:25a.) diye bir haykırış yer almaktadır. Önemli ölçüde Hristiyan tecrübesine aşikâr olan bu bahsediş, mevcut tartışma için bütünü ayrılmaz parçasıdır, ona eklenmiş değildir. Romalılar 7:24a'daki feryat, Romalılar 7:25b'de daha yalın bir ifade içerisinde yankılanmaktadır. Romalılar 7:24b'deki (*rhysetai*) eylem, gerçek bir gelecektir: İsa Mesih, yeniden dirilişte "beni bu ölümlü bedenden kim kurtaracaktır." (Rom. 6:5, 8; 8:10-11.) Kurtulma sadece, şiddetli ıstırapın (Rom. 7:24a.) nedenini belirten Günaha karşı mücadele değildir. (Rom. 7:25b.) Kurtuluşu "şimdiden" denemiş olmak, "henüz olmayan" hakikatin gerçekleşmesine kadar tam olarak tatmin edilmeyen güçlü bir arzuya yol açar. (Rom. 8:18-15; 13:11-14.) Sonunda olan kurtuluşa güven, şiddetli ıstırapın umutsuzluk içinde yozlaşmasını önler; ve benlik içindeki gerçek bölünme göstermektedir ki, nihai zafer umuduyla Günah, etkili bir şekilde direnmeye devam etmektedir.

Referanslar

- Barrett, C. K., *The Second Epistle to the Corinthians*, New York: Harper & Row, 1973.
- Baumgärtel, F. ve Behm, J., "Kardia" *Theological Dictionary of the New Testament*, (TDNT) G. Kittel and G. Friedrich (ed.), III/605-614.
- Behm, J. & Würthwein, E., "Noeo", *TDNT*, IV/948-1022.
- Berkeouwer, G. C., *Man: The Image of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 1962.
- Bornkamm, G., *Paul*, New York: Harper & Row, 1971.
- Brown, C. & Vörländer, H. & Wright, J. S., "Man", *New International Dictionary of New Testament Theology* (NIDNTT), II/567.
- Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, c. 1, New York: Scribner's, 1951.

- Chamblin, J. K., *Paul and the Self: Apostolic Teaching for Personal Wholeness*, Grand Rapids: Baker, 1993.
- Cooper, J. W., *Body, Soul, and Life Everlasting*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Dihle et al., A., "psyche", *TDNT*, IX/608-666.
- Dood, C. H., "The Mind of Paul: Change and Development", *New Testament Studies* içinde, Manchester: University Press, 1953 [1934], s. 67-128.
- Dunn, J. D., *Christology in the Making*, Philadelphia: Westminster, 1980.
- Romans 1-8*, World Biblical Commentary (WBC); Dallas: Word, 1988.
- Ellis, E. E., *Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- Fee, G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Gundry, R. H., *Soma in Biblical Theology, with Emphasis on Pauline Anthropology*, Society for New Testament Studies Monograph Series (SNTSMS) 29; Cambridge: University Press, 1976.
- Guthrie, D., *New Testament Theology*, Downers Grove: InterVarsity, 1981.
- Harder G., & Brown, C., "Soul", *NIDNTT*, III/676-689.
- Harder G., & Goetzmann, J., "Reason, Mind, Understanding", *NIDNTT*, III/122-134.
- Hoekema, A. A., *Created in God's Image*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Holtzmann, H. J., *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, c. 2; 2. bsk.; Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911.
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms*, Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Kamlah et al., E., "Spirit, Holy Spirit", *NIDNTT*, III/689-709.
- Kim, S., *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Kleinknecht et al., H., "pneuma", *TDNT*, IV/332-455.
- Köster, H., "Splaghyou", *TDNT*, VII/548-559.
- Kümmel, W. G., *Man in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1963.
- Ladd, G. E., *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Lincoln, A. T., *Paradise Now and Not Yet*, SNTSMS 43; Cambridge: University Press, 1981.
- Lüdemann, H., *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel: University, 1872.
- Machen, J. G., *The Christian View of Man*, Grand Rapids: Eerdmans, 1937.
- Moo, D., *Romans 1-8*, WEC; Chicago: Moody 1991.
- Ridderbos, H., *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Robinson, J. A. T., *The Body: A Study in Pauline Theology*, *Studies in Biblical Theology (SBT)* 5; London: SCM, 1952.

Schweitzer E. & Baumgärtel, F., "Sarx letl", *TDNT*, VII/98-151.

Silva, M., *Philippians*, WEC: Chicago: Moody 1988.

Stacey, W. D., *The Pauline View of Man*, London: Macmillan, 1956.

Theissen, G., *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Philadelphia: Fortress, 1987.

Thiselton, A. C., "Flesh", *NIDNTT*, I/671-682.

Whiteley, D. E. H., *The Theology of St. Paul*, Oxford: Blackwell, 1964.

Hristiyanlık Öncesi Gnostisizm

Hristiyanlığın Gnostisizmle ilişkisi öteden beri tartışılmaktadır. Erken dönemlerden itibaren Hristiyan patristik yazarlar (kilise babaları) Gnostisizmi temelde Hristiyanlık içerisinde neşet eden bir heresi olarak gördüler ve kaleme aldıkları apolojetik eserlerinde özellikle Simon Magus, Marcion, Valentinus, Basilides gibi Hristiyanlık geleneği içerisinde yetişen kişilerle onların görüşlerini izleyenlere karşı reddiyelere yer verdiler.¹ Ayrıca Irenaeus gibi yazarlar, bütün heretik görüş ve düşüncelerin (bu arada Gnostik akımların) kaynağının Simon Magus ve onun aykırı fikirleri olduğunu ileri sürdüler.² Dolayısıyla Gnostisizm, bu yazarlarca Hristiyanlık içi bir fenomen olarak algılandı.³

Gnostisizmin, özellikle de Hristiyanlık bünyesinde ortaya çıkan Gnostik akımların kökenine ilişkin erken dönem Hristiyan yazarlarca savunulan bu görüş, uzun yıllar Hristiyan bilim adamlarınca benimsendi. Hatta birçok modern dönem araştırmacı da bu yaklaşımı benimseyen bir tutum izledi. Örneğin S. Petrement, Gnostisizmin, Hristiyanlığın heretik bir akımı olduğunu ve onun kökeninin belirli Yeni Ahit metinlerinin aşırı yorumlarında aranması gerektiği-

* *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2000, c. 2, s.6, ss.51-75.

1 Jonas, H., *The Gnostic Religion*, Beacon Hill: Beacon Press 1958, ss.32-33; Rudolph, K., *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, tr. ed. R. Mc. L. Wilson, Edinburgh: T. & T. Clark 1983, ss.9-10.

2 Bkn. Irenaeus, *Adversus Haereses (Against the Heretics)*, 1, xxii, 2, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anf01-58.htm#P6155_1380364 (12. 01.2000).

3 Diğer taraftan kilise babası Hegesippus'la birlikte bazı Hristiyan yazarlar ise Gnostik mezheplerin kökeninin Esseniler, Samaritanlar ve Sampseanlar gibi Yahudi ekollerine dayandığını ifade ettiler. Bkn. Doresse, J., "Gnosticism", J.C. Bleeker, G. Widengren (ed.), *Historia Religionum. Handbook for the History of Religions, I. Religions of the Past*, Leiden: Brill 1969, s.539.

ni vurguladı.⁴ M. Mansoor, Gnostisizm teriminin dar anlamda MS ikinci yüzyılda ortaya çıkan Hristiyanlığın heretik bir yorumunu ifade ettiği üzerinde durdu.⁵ P. Perkins ve B. Layton da Gnostisizmin temelde Hristiyanlığın sapkın bir akımı olduğunu savunmayı sürdürdüler.⁶ Kısaca bütün bu bilim adamları, Gnostisizmi Hristiyanlık içerisinde izah etmeye çalıştılar. Bu arada Adolph van Harnack gibi bazı bilim adamları Gnostisizmin öncesi ve sonrası üzerinde fazla durmadan, Hristiyan kilise tarihiyle ilişkisi açısından Gnostisizm konusuna eğildiler. Bu çerçevede, Adolph van Harnack, Gnostisizmin Hristiyanlığın Helenleşmesi olduğunu savundu.⁷ Buna karşılık H.C. Puech ise onun, Hristiyanlığın Helenleşmesi değil *doğulaştırılması* (orientalisation) olduğunu iddia etti.⁸

Diğer taraftan Hristiyanlık-Gnostisizm ilişkisi konusunda, son zamanlarda çeşitli bilim adamları bu geleneksel Hristiyan açıklamaların dışında görüşler ifade etmeye başladılar. Özellikle Kumran metinleriyle Nag Hammadi literatürünün keşfi ve Sâbiilik kutsal metinleri üzerinde yapılan araştırmalar, bazı araştırmacıları Gnostisizmin Hristiyanlık dışında da mevcut olan bir akım olduğu düşüncesine sevketti. Bu çerçevede dinler tarihi ekolü mensupları, Gnostisizmin Hristiyanlık da dahil her dinsel gelenekte görülebilecek olan senkretist bir akım olduğu görüşünü tartışmaya başladılar.⁹ R. P. Casey ve H. M. Schenke, Gnostisizmin Hristiyanlıkla aynı zamanda görülen bir akım olduğunu ve Hristiyanlıkla Gnostisizmin farklı yönlerde gelişme sağladığını ileri sürerek, Gnostisizmin Hristiyanlıktan bağımsız olarak doğup geliştiği kanaatini dile getirdiler.¹⁰ Öte

4 Bkn. Drijvers, H.J.W., "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 22, 1968, s.322.

5 Mansoor, M., "The Nature of Gnosticism in Qumran", U. Bianchi (ed.), *The Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina 13-18 April 1966*, Leiden:Brill 1967, s. 392.

6 Sanders, J.T., "Nag Hammadi, Odes of Solomon and NT Christological Hymns", J. E. Goehring ve diğerleri (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press 1990, s.51.

7 Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.31-32.

8 Drijvers, "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", s.339.

9 Bkn. Pearson, B.A., "The Apocalypse of Peter and Canonical 2 Peter", J.E. Goehring ve diğerleri (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press 1990, s.67.

10 Drijvers, "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", ss.338-339.

yandan bu tartışmalar doğrultusunda çeşitli araştırmacılar, Gnostisizmin Hristiyanlık öncesi dönemlere kadar uzanan bir akım olduğunu ve Hristiyanlık öncesi Yahudilik, Anadolu sır dinleri ve çeşitli Filistin-Suriye kültürleriyle Eski Mısır ve Eski İran dinsel geleneklerinde de çeşitli Gnostik motiflerin bulunduğunu ileri sürdüler. A. Hilgenfeld, W. Boussed, R. Reitzenstein, G. Widengren ve J. Robinson gibi araştırmacılar, Hristiyanlık öncesi ya da Hristiyanlık dışı Gnostik unsurlar konusunda Samantanlar (Samiriler), eski Ortadoğu kültürleri, Eski İran kurtuluş öğretileri ya da çeşitli Nag Hammadi metinlerine dikkat çektiler.¹¹ Yine G. Macrae, B. Pearson ve bir dereceye kadar K. Rudolph, Gnostisizmin Yahudi geleneğiyle ilişkisine ağırlık verdiler ve Hristiyanlık öncesi dönemde Yahudi geleneği içerisindeki Gnostik temayüller üzerinde durdular.¹² O. Cullmann, 20. yüzyıl ortalarında keşfedilen Kumran metnlerinin, bu cemaatin yaşadığı dönemde (MÖ 2- MS 1. yüzyıllar) halihazırda bir Yahudi Gnostisizminin varlığını ortaya koyduğunu vurguladı.¹³ Böylelikle Gnostisizmin Hristiyanlık içi bir fenomen olduğu yönündeki geleneksel Hristiyan düşüncesinin dışında, Gnostisizmin kaynağı konusunda ileri sürülen çeşitli teorilere kapı aralanmış oldu. Nitekim bu doğrultuda Gnostisizmin kaynağı olarak Yahudiliği, Eski İran ve Babil dinsel geleneklerini, Eski Yunan'ı ya da Suriye-Filistin'i ön plana çıkaran çeşitli görüşler ortaya çıktı.¹⁴

Gnostisizmin kaynağının Hristiyanlık olmadığı ve bunun Hristiyanlık öncesi dönemde çeşitli dinsel gelenekler bünyesinde mevcut

11 Bu bilim adamlarının konuya ilişkin görüşlerinin özeti ve değerlendirilmesi konusunda bkn. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.30-34; Yamauchi, E.M., *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, London 1973, ss.101-102.

12 Sanders, "Nag Hammadi, Odes of Solomon and NT Christological Hymns", s.52.

13 Bkn. Cullmann, O., *The Christology of the New Testament*, S. C. Guthrie, C. A. M. Hall (tr.), London: SCM Press 1959, ss.39 n.2, 146 n.1. Ayrıca Cullmann, bir Yahudi-Hristiyan Gnostisizminin varlığından da bahsederek, Yahudi-Hristiyan Gnostiklerin spekülasyonlarına Pseudo-Clementine metinlerde rastlandığına dikkat çekti. Ona göre bu, Hristiyan Gnostisizminin en erken görünüştüdür. Bkn. aynı eser, ss.39-42, 146.

14 Gnostisizmin kaynağı meselesi ayrı bir araştırma konusu olduğundan, bu çalışmada biz bu konudaki tartışmalarına girmeyeceğiz. Bu konuda ileri sürülen teoriler için bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, s.33; Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, tr. A. Alcock, Oxford: Basil Blackwell 1990, ss.142-147.

olan bir akım olduğu iddiaları bazı Hristiyan yazarlarca şiddetle tenkit edildi. Örneğin; Hristiyanlık öncesi bir Gnostisizmden bahsedilip bahsedilemeyeceği tartışmalarını ele alan müstakıl bir kitap yazan E. M. Yamauchi, geniş anlamda Gnostik düşüncelere paralel birtakım hususlara Hristiyanlık dışı dinsel geleneklerde de rastlamak mümkün olsa bile dar anlamda Hristiyanlık öncesi Gnostisizmin varlığını gösteren tatmin edici bir kanıtın olmadığını vurguladı.¹⁵ Hristiyanlık öncesi bir Yahudi Gnostisizminin var olup olmadığı tartışmasına yönelik bir çalışmada ise Yamauchi, Gnostisizmde Yahudi unsurların kesinlikle mevcut olduğunu, muhtemelen bir Yahudi Gnostisizminden bahsedilebileceğini, ancak Hristiyanlık öncesi bir Gnostisizmden bahsetmenin mümkün olmadığını, zira bunun ispatlanamadığını ileri sürdü.¹⁶ Aynı şekilde H. J. W. Drijvers da her ne kadar Gnostisizmde var olan bazı motiflere Hristiyanlık öncesi zamanlarda rastlansa da bunun, o dönemlerde Gnostisizmin gerçek anlamda mevcut olduğunu göstermeyeceğini savundu.¹⁷

Hristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren Marcion, Cerintus, İskenderiyeli Clement, Basilides, Valentinus, Bardaisan, Menander, Saturninus ve benzeri birçok Hristiyan düşünürün Gnostik düşüncelerle içli dışlı olduğu, hatta bunlardan çoğunun daha sonraları kendi adlarıyla tanınan Gnostik ekollerin kurucuları olarak tarihe geçtiği bilinmektedir.¹⁸ Bu kişilerin düşüncelerinde yer alan Gnostik motiflerin kaynağının ne olduğu sorunu, Gnosisin Hristiyanlık dışında da var olan bir fenomen olup olmadığı ya da Gnostisizmin Hristiyanlık öncesi döneme ait olup olmadığı tartışmalarında önemli rol oynamıştır. Ancak Gnostisizmin Hristiyanlık öncesi bir akım olup olmadığı tartışmalarını alevleyen en önemli etken, başta Yuhanna İncili olmak üzere çeşitli Hristiyan metinleri-

15 Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.13-14.

16 Bkn. Yamauchi, E.M. ., "Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels, and the Trimorphic Protennoia", R. Van den Broek, M. J. Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981, s.497.

17 Drijvers, "The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem", s.339.

18 Başta İrenaeus olmak üzere erken dönemlere ait çeşitli Hristiyan yazarlar bunların Gnostik düşünceleri hakkında bilgi vermişlerdir. Örneğin bkn. İrenaeus, *Adversus Haereses*, 1, xxiii, 4-5, xxiv, 1-7, xxix, 1-4, xxx, 1-15; Tertullian, *Against All Heresies*, I-IV, <http://www.newadvent.org/fathers/O319.htm> (12.01.2000).

le Simon Magus ve Pavlus gibi Yeni Ahit şahsiyetlerinin düşüncelerinde yer alan birtakım unsurların Gnostik motiflerle ilişkili görülmesidir. Başta R. Bultmann olmak üzere birçok bilim adamı, Dördüncü İncil yazarı Yuhanna'nın Gnostik geleneklerle ilişkili bir kişi olduğunu ve dolayısıyla yazdığı İncil'inde Gnostik düşünceleri Hristiyanlaştırdığını ileri sürmüşlerdir.¹⁹ Yuhanna İncili üzerine yazdığı muhteşem tefsir çalışmasıyla dikkati çeken Bultmann,²⁰ Yuhanna'nın bir zamanlar Gnostik olduğunu ve Gnostik düşüncelerini özellikle de varlık öncesi var olan (pre-existent) ilahi Redeemer (Kurtarıcı) motifini İncil'e yansıttığını savunur ve Yuhanna İncil'i'ni anlama noktasında Maniheizm, Sâbiî ve benzeri Gnostik kaynakların önemini vurgular.²¹ Bultmann'a göre Yuhanna, Gnostik düşüncüyü tarihselleştirmiş ve onun metafiziksel düalizmini karar düalizmine (dualism of decision) dönüştürmüştür.²² G. Robinson ise Yuhanna İncil'i'ni, özellikle de bu İncil'in giriş kısmını (Prologue) Nag Hammadi metinlerinden *Trimorphic Protennoia* ile karşılaştırır ve bu iki metin arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Robinson, *Trimorphic Protennoia*'nın asıl olarak Hristiyanlık öncesi Gnostik geleneğine ait olan bir metin olduğunu ve Gnostisizmin Hristiyanlaştırılması döneminde bu metnin de Hristiyanlaştırıldığını ifade eder.²³

Hristiyanlık öncesi Gnostisizmin varlığı tartışmalarında bir diğer önemli şahsiyet Simon Magus'tur. Hristiyanlarca geleneksel olarak bütün heresinin ve bu çerçevede Gnostik düşüncenin kayna-

- 19 Yuhanna'nın Gnostik geleneklerle ilişkisi konusunda farklı görüşler ileri süren bilim adamları da mevcuttur. Örneğin; A. H. B. Logan, bir makalesinde Yuhanna'nın Gnostisizmden etkilenmesinden ziyade, Gnostiklerin Yuhanna'dan etkilenmiş oldukları üzerinde durur. Bkn. Logan, A. H. B., "John and the Gnostics: The Significance of the Apocryphon of John for the Debate About the Origins of the Johannine Literature, *JSNT*, 43, 1991, ss.41-69.
- 20 Bultmann, R., *The Gospel of John: A Commentary*, tr. G.R. Beasley-Murray, Oxford: Basil Blackwell 1971.
- 21 Bkn. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, ss. 7-9 (Walter Schmithals'ın Bultmann'ın eserine yazdığı Giriş'ten); Smalley, S.S., *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter: The Paternoster Press 1978, 52. Ayrıca bkn. Howard, W. F., "The Fourth Gospel and Mandaean Gnosticism", *London Quarterly Review*, 1927, ss.72-85.
- 22 Morgan, R., "Rudolph Bultmann", D. F. Ford (ed.) *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, London: Blackwell 1997, s.72.
- 23 Bkn. Robinson, G., *Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Fourth Gospel*, J. E. Goehring ve diğerleri (ed.), *Gnosticism and the Early Christian World*, Polebridge Press 1990, ss.37-38, 45.

ğı olarak görülen Simon Magus'la ilgili olarak Yeni Ahit, onun Samaryalı bir büyücü olduğunu vurgular. Ayrıca Simon'un Filipus aracılığıyla İsa cemaatine katılmadan önce halkın onun gösterdiği mucizeyi gücü "Tanrı'nın gücü" olarak değerlendirdiğinden ve İsa cemaatine katıldıktan sonra havarilerden Petrus'la Yuhanna'nın Mesih aracılığıyla sahip oldukları mucizeyi gücü elde etme hırsı içerisinde olup onlara rüşvet teklif ettiğinden bahseder; bu nedenle havarilerce kınanan bir kişi olduğunu vurgular. Onun Gnostik fikir ve düşüncelerinden ise söz etmez.²⁴ Diğer taraftan Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian ve Hippolytus gibi erken dönem kilise babaları ise eserlerinde, "zındıklığın kaynağı ve başı" olarak gördükleri Simon Magus'un Gnostik fikir ve düşünceleri hakkında detaylı bilgi verirler. Bu kaynaklarda öncelikle Simon Magus'un "Tanrı" olduğunu iddia ettiği vurgulanır. Ayrıca onun, yüce Tanrı'dan (kendisinden) sudur yoluyla varlığın meydana geldiğini savunduğu anlatılır. Buna göre sudurun ilk aşaması, ilk düşünceye (Ennoia) tekabül eden bir dişi figür, Helena'dır. Daha sonra sudur (bir bakıma ilahi varlıktan düşünüş) devam ederek ruhsal âlemler oluşmuş ve bu süreç, maddi âlemin var oluşuna kadar sürmüştür. Simon'a göre maddi âlem meleklerce yaratılmıştır. Bu erken dönem Hristiyan yazarlarca, ayrıca Helena'nın maddi alemde tutsak edilmesi ve yüce tanrının, maddi alemde tutsak olan Helena'yı kurtarmak için insan suretindeki bir kurtarıcı olarak maddi aleme gelmesi düşüncesi gibi Simon Magus'a atfedilen görüşler hakkında da bilgi verilir.²⁵

J. Danielou gibi bilim adamları, Pavlus'un çağdaşı ve Pavlus gibi bir Yeni Ahit figürü olan Simon Magus'un savunduğu Gnostik fikirlerin, Hristiyanlık öncesi Gnostisizmin varlığını ispatlayan önemli bir delil olduğu kanaatindedirler. Ona göre Simon'un Gnostisizmini Hristiyanlık içi bir fenomen olarak değerlendirmek imkansızdır; zira Hristiyanlıkla ilişkiye geçmeden önce Simon, tam anla-

24 Krş. Elç. İş. 8:9-24.

25 Krş. Justin Martyr, *The First Apology*, XXVI, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-01/anfDI-46.html#P3593_620967 (10.02.2000); Irenaeus, *Adversus Haereses*, I, xxiii, 1-4; Tertullian, *Against Ali Heresies*, I; Hippolytus, *The Refutation of All Heresies*, IV/5 1, VI/2, 4-15, http://www.ccel.org/fathers2/ANF-05/anf05-10.htm#P1395_390918 (22. 02. 2000). Simon Magus'un Gnostik düşünceleriyle ilgili derli toplu bir bilgi için bkn. Filoramo, *A History of Gnosticism*, ss.142-152.

myla bir Gnostiktir. Danielou'nun bu yaklaşımı E. Haenchen, W. Schmithals ve H. M. Schenke gibi araştırmacılarca da benimsenmiştir.²⁶ Gerçekten de kimi araştırmacıların²⁷ "Gnostisizm tarihindeki ilk kayda değer kişilik" şeklinde niteledikleri Simon Magus'un Gnostik düşüncelerini ikinci yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkan Valentinus, Basilides ve benzeri kişilerin Gnostisizmine benzer şekilde Hristiyanlıkla ilişkili bir akım olarak görmek mümkün görülmemektedir. Havarilerin yaşadığı dönemde yaşayan ve Yeni Ahit'teki ifadelere göre Helenik Hristiyanlıkla bu inancın Samarya bölgesinde yayılma sürecinde tanışan büyücü Simon, Gnostik fikirlerine Hristiyanlıkla ilişkisinden önce sahip olmuş olmalıdır. Gerek Yeni Ahit'teki ifadeler, gerekse erken dönem Hristiyan yazarlarla çeşitli apokrif metinler, Simon'u birtakım mistik ve mucizeyi güçler edinmek amacıyla havarilerle ilişki kurmaya ve onlar tarafından takdis edilmeye çalışmakla suçlarlar. Buna göre isteği geri çevrilen Simon, Hristiyan cemaatine düşman olmuş, İsa'nın Mesihliği ve Tanrının oğlu olması fikrine karşı kendi "Kurtarıcı-Mesihliğini" ve "Tanrının Oğlu" olduğunu ileri sürmüştü; bu çerçevede ilerleyen dönemde başta Petrus ve Pavlus olmak üzere Hristiyan cemaatin ileri gelenlerine karşı şiddetli bir husumet beslemiştir.²⁸ H. Jonas'ın da yerinde tespitiyle, Simon'un Gnostik düşünceleri hakkında bilgi veren kilise babalarının ona baş heretik yakıştırmasını yapmaları, onların dolaylı olarak da olsa Gnostisizmin (özellikle de Simon'la ilgili olanının) Hristiyanlık dışında olduğunu ifade etmeleri anlamına gelmektedir.²⁹

Pavlus'ta Gnostik Motifler

Hristiyanlığın Gnostisizmle ilişkisi ve Hristiyanlık öncesi bir Gnostik geleneğin var olup olmadığı tartışmalarında önemli bir argüman konusu da Hristiyanlık tarihinin önemli siması Pavlus'un

26 Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.61.

27 Bkn. Fossum, J.E., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1985, s.162.

28 Özellikle bazı apokrif metinlerde büyücü Simon'un Petrus'la Pavlus'a karşı düşmanlığı genişçe hikâye edilir. Örneğin bkn. *Acts of the Holy Apostles Peter and Paul*.http://www.ccel.org/fathers2/ANF-08/anf08-87.html#P7429_2259968, (27.10.1999).

29 Jonas, *The Gnostic Religion*, s.103.

Gnostisizmle ilişkisidir. R. Bultmann'dan Schoeps'e, J.M. Robinson ve H. Koester'den K. Rudolph ve K. Armstrong'a kadar birçok araştırmacı Pavlus'un düşünce sistemindeki çeşitli kavram ve motiflerin geri planındaki Gnostik unsurlara dikkat çekmişlerdir. Başta Bultmann olmak üzere, bu araştırmacıların bir kısmına göre Pavlus'un fikirlerinde gözlemlenen Gnostik yaklaşımlar, çeşitli motif ve düşünce kalıplarının Hristiyanlık öncesi konumuna da işaret eder niteliktedir.

Pavlus'un doğup büyüdüğü bölge, bir taraftan Helen felsefesi ve kültürüyle diğer taraftan da başta Pavlus'un doğduğu şehrin yerel Sandan kültü olmak üzere çeşitli sır dinleriyle haşır neşir olan bir yöredir. Yine bu bölge, diaspora Yahudilerinin yoğun olarak bulunduğu ve Eski Ahit ve Yahudi düşüncesinin (özellikle de Apokaliptik Yahudi düşüncesinin) Helen kültürü/felsefesi doğrultusunda yorumlanıp şekillendiği bir bölgedir. Nitekim Pavlus'un, Filistin'den göç ederek Tarsus'a yerleşmiş olan diaspora Yahudisi bir ailenin ferdi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Pavlus'un geri planının bir tarafını Helenistik Yahudilik düşüncesi ve Eski Ahit oluştururken, diğer tarafını güçlü Helen kültürü ve Pavlus'un doğup büyüdüğü yörede yaygın olan sır dinleri oluşturmaktadır. İşte Pavlus'un geri planını resmeden bu tabloya üçüncü önemli bir unsur olarak da gerek Yahudi Apokaliptik düşüncesinde gerekse Suriye-Filistin kültürlerinde yaygın şekilde görülen Gnostik unsurları ilave etmek gerekir.

Pavlus'un yaşadığı coğrafyada çeşitli Gnostik temayüllerin mevcut olduğu ve Pavlus'un Gnostik düşünce ve motiflerle ilişkili olduğu fikrini destekleyen birçok husustan söz edilebilir. Pavlus öncesi dönemlerden beri Gnostik inanç ve düşüncelerin var olduğu ve bunların Pavlus'un yaşamını sürdüğü bölgelerde de çeşitli gruplarca benimsendiğini gösteren delillerden birisi, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi büyücü Simon Magus gerçeğidir. Pavlus'un çağdaşı ve -erken dönem kilise babalarıyla bazı Apokrif metinlere göre- muhalifi olan Simon'un, çeşitli kilise babalarının eserlerinde ayrıntılarını gördüğümüz sudur, kozmogoni, maddi alem, ilahi kurtarıcı ve benzer konulardaki düşünceleri, Pavlus döneminde Gnostisizmin varlığını ortaya koymaktadır.

Gnostisizmin Pavlus'tan önce mevcut olduğunun ve yaşamı esnasında Pavlus'un bu düşüncelerle muhatap olduğunun bir diğer

delili ise Pa'vlus'un mektuplarında zaman zaman bazı Gnostik düşünceleri savunan gruplara karşı yaptığı polemiklerdir. Bultmann, Pavlus'un Korint'te Pheumatiklere (Ruhçulara) karşı yaptığı polemikği buna örnek olarak verir. Ona göre Pavlus, Korintlilere yazdığı birinci mektubunda (1 Kor. 15), Korint'te "ölülerin kıyamı yoktur" diyerek Gnostikleşen bir gruba karşı mücadele etmektedir.³⁰ Gnostik düşünceye göre beden hapisanesi içinde bulunan ruh, bu hapisaneden kurtulduktan sonra kendi asli mekanı olan ilahi aleme doğru bir seyahate çıkar. Dolayısıyla onun yeniden beden hapisanesine dönmesi söz konusu değildir. Bu durumda, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun bir daha bedene dönmeyeceğini ve dolayısıyla ölü bedenlerin tekrar dirilmesinin mümkün olmayacağını söyleyen bu grup, Gnostik düşüncelerin etkisi altında kalan bir cemaat olmalıdır. Yine Pavlus, takipçisi Timoteyus'a yazdığı mektubunda, onu "bilgi" denilen düşüncelerin çelişkilerinden sakınmaya çağırmakta ve "bilgiye (gnosis) sahip olma iddiasında olan" bazı kişilerin varlığından ve bunların sapkınlıklarından bahsetmektedir.³¹ Pavlus, böylesi kimselerin laf oyunu yapmayı hastalık derecesinde sevdiklerini de vurgular.³² Pavlus 'un sözünü ettiği "bilgiye sahip olduğunu iddia eden" bu grubun Helenistik İsa cemaati içerisinde yer alan Gnostik bir grup olması büyük ihtimaldir. Zira Gnostisizmin en temel karakteristiklerinden birisi, akıma adını veren Gnosis (bilgi) doktrindir. Gnostikler, diğer insanlardan farklı olarak kendilerinin Gnosise ya da gizli bilgiye sahip olduklarını ve bu bilgiye sahip olmadan kişinin kurtuluşunun mümkün olamayacağını vurgularlar.

Pavlus'un mektuplarındaki ifadelerden, başta Korint olmak üzere çeşitli merkezlerde Pavlus'a muhalefet eden bu grupların Helenistik İsa cemaati içerisinde yer aldıkları, dolayısıyla bunların Gnostik düşüncelerinin de temelde Hristiyanlık bünyesinde kaldığı anlaşıl-

30 Bkn. Bultmann, R., *Theology of the New Testament*, tr. K. Grobel, London: SCM Press 1952, c.1, s.169; Bultmann, "Paul", S.M. Ogden (derleyen ve İngilizceye çeviren) *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolph Bultmann*, London: Collins 1973, s.149.

31 1 Tim. 6:20-21. Bununla birlikte Pavlus, -ileride üzerinde duracağımız gibi- bazı diğer ifadelerinde kendisinin de "gizli bilgi"ye sahip olduğunu vurgulamaktadır.

32 1 Tim. 6:4. Pavlus'un Timoteyus'a mektuplarda bazı Gnostiklere karşı argümanları konusunda ayrıca bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.49-50.

maktadır.³³ Bir başka ifadeyle Pavlus'un polemiklerine konu olan Gnostisizm, Hristiyanlık dışı yabancı bir din ya da inanç değil, Hristiyanlık içinde neşet etmiş bir akım görünümündedir. Ancak Bultmann gibi bazı araştırmacıların da vurguladığı gibi, bu Gnostik düşünceler kaynağını Hristiyanlık öncesi birtakım Gnostik geleneklerden almış olmalıdır. Nitekim Bultmann, bu Gnostik düşüncelerin muhtemelen senkretist Yahudi çevrelerden adapte edildiğini ve Hristiyanlığın geri planındaki önemli geleneklerden biri olan Yahudiliğin bir uzantısı olarak kabullenildiğini ifade etmektedir. Ona göre Pavlus'un argümanlarına konu olan Gnostik bakış açıları, Yahudi Gnostik düşüncesinin Hristiyan düşüncesi çerçevesinde yorumlanmasıyla ortaya çıkmıştır.³⁴

Her ne kadar Pavlus mektuplarında, ölü bedenlerin yeniden dirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek İsa konusunda tartışmalar yapan ya da gerçek bilgiye kendilerinin sahip olduklarını ileri süren çeşitli Gnostik gruplara karşı polemiklere yer verse de Pavlus'un bizzat kendisinin birçok inanç ve düşüncesinde çeşitli Gnostik motifleri ve bakış açılarını yansıttığı görülmektedir.³⁵ Az sonra örneklerini vereceğimiz gibi, birçok Gnostik unsurun Pavlus teolojisinde Hristiyanlaştırılarak adapte edildiği dikkati çekmektedir.³⁶

33 Bununla birlikte Pavlus karşıtı bu Gnostik grupların Yahudi-Hristiyan veya Yahudi kültürü etkisindeki Gentileler olabileceği yönünde görüşler de ileri sürülmektedir. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.41-43.

34 Bkn. Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.170-172.

35 Düşüncelerinde çeşitli Gnostik unsurlara yer vermekle birlikte belirli konularda zamanının diğer Gnostikleriyle polemige giren tek kişi Pavlus değildir. Örneğin Yeni Eflatunculuk akımının kurucusu sayılan Plotinus da düşüncelerinde çeşitli Gnostik unsurlar taşımakla birlikte, *Enneadlar* adını taşıyan meşhur eserinde "Gnostiklere Karşı" başlıklı bir bölüme yer vermiş, burada belirli Gnostiklerin maddi âleme karşı tavırlarını ele almıştır. Bkn. Plotinus, *The Enneads*, tr. S. MacKenna, London 1961; Zandee, J., *The Terminology of Plotinus and of Some Gnostic Writings, Mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex*, İstanbul 1961, ss. 1-2.

36 Pavlus'un mektuplarında olduğu gibi diğer bazı dokümanlarda da Hristiyanlık dışı (ve bazen Hristiyanlık öncesi) çeşitli Gnostik unsurların Hristiyanlık süzgecinden geçirilip yorumlandıktan sonra günümüze aktarıldığı bilinmektedir. Örneğin; *İsa Mesih'in Hikmeti ve John'un Gizli Kitabı* gibi çeşitli Nag Hammadi metinlerinin aslında Hristiyanlık dışı Gnostik unsurlar taşıdığı, ancak bunların muhtevasının zamanla Hristiyan bakış açısıyla yorumlanarak elimizdeki şekline ulaştırıldığı ifade edilmektedir. Bkn. Foerster, W., *Gnosis A Selection of Gnostic Texts. II. Coptic and Mandaean Sources*, tr. R. McL. Wilson, Oxford: Clarendon Press 1974, ss.7-8.

Pavlus'un mektuplarında Gnostik geleneğin çeşitli bakış açılarını bulmak mümkündür. Gnostisizmin temel karakteristiklerinden Redeemer (Kurtarıcı) motifi, düalizm, gizli bilgi (Gnosis) düşüncesi ile Gnostik mitolojik semboller, Gnostik antropoloji, kozmoloji ve kurtuluş öğretisi, Pavlus düşüncesinin şekillenmesinde etkili olan hususlar arasındadır. Ayrıca çeşitli konulardaki Gnostik yaşam tarzı ile Pavlus'un bazı yaklaşımları arasındaki irtibat da dikkat çekicidir.

E. Käsemann, Pavlus'un mektupları arasında özellikle Efeslilere ve Koloselilere mektuplarda Gnostik yaklaşımın fazlaca görüldüğü düşüncesindedir ve H.J. Schoeps de onu destekler gözükür.³⁷ Ancak, az sonra çeşitli örneklerini vereceğimiz gibi, Pavlus'un tüm mektuplarında Gnostik motiflere yoğun şekilde rastlanmaktadır.

Birçok araştırmacının da vurguladığı gibi, Pavlus'un düşüncelerindeki Gnostik unsurlar arasında en dikkat çekici olanlardan birisi Gnostik Redeemer (Kurtarıcı) motifidir. Maddi aleme karşı olumsuz bir yaklaşımı esas alan ve insanın gerçek vatanının bu alem olmadığını, zira onun bu aleme düşmüş/atılmış bir varlık olduğunu kabul eden Gnostisizmde insan, maddi alemdeki bir tutsak olarak düşünülür. Maddi alemde tutsak edilmiş olan bu varlığın kurtarılışı için gerekli olan ilahi bilgi (Gnosis), kurtuluş isteği ve bu isteğe cevap yanı sıra, kendisini kurtuluş yoluna iletcek ilahi bir kurtarıcının bir Redeemer'ın varlığı da gerekli görülür.

Redeemer motifi bütün Gnostik geleneklerde bulunmasına rağmen, K. Rudolph'un da vurguladığı gibi³⁸ bu motife ilişkin bütün Gnostik sistemlerce benimsenen bir tek model yoktur. Zira her Gnostik gelenek kendi yapısına uygun bir Redeemer mitosuna sahiptir. Gnostik kurtuluş öğretisinin ayrılmaz bir ögesi olan Redeemer motifi, ya Sabii kutsal metinlerindeki Hibil Ziwa, Hermetik metinlerdeki Hermetes Trismegistus ve Poimandres, çeşitli Nag Hammadi Gnostik metinlerindeki Baruch, yüce melek Eleleth veya Adem'i ziyarete gelen üç kişi gibi mitolojik figürlerle ya da Adem, başrahip Melchizedek, Zostrianos (Zerdüş), Simon Magus ve İsa gibi tarihsel

37 Schoeps, H.J., *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, tr. H. Knight, Philadelphia: The Westminster Press 1961, s.22.

38 Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.131.

figürlerle ilişkili olduğu görülür. Bazı araştırmacılarca, bunlardan mitolojik figürlere dayalı Redeemer motifinin tarih itibarıyla daha önce olduğu, zira Redeemer figürünün tarihselleştirilmesinin daha sonraya rastladığı ifade edilmektedir.³⁹

Gnostik geleneklerde Redeemer, varlık öncesi (pre-existent) bir varlıktır. 'Yeryüzü ve beden hapisanesinde tutsak olan ruhları kurtuluş yoluna ileterek ya da onlara kurtuluş bilgisini (Gnosis'i) vererek onları kurtarmak amacıyla ilahi alemden yeryüzüne iner. Yeryüzünün süfli güçlerince tanınmamak amacıyla ya Sâbiilerin Hibil Ziwa'sında olduğu gibi görünmez elbiseler giyer ya da Simon Magus'un Gnostisizminde olduğu gibi yeryüzü elbisesine yani insan suretine bürünerek yeryüzünde faaliyetlerini sürdürür. Redeemer ile kurtarılacak olan ruhlar arasında köken itibarıyla bir ilişki vardır; zira yüce tanrısal âlem (Pleroma) her ikisinin de gerçek vatanıdır. Yeryüzünde görevini tamamlayan Redeemer, daha sonra yeniden ilahi aleme yükselir. Gnostik geleneklerde bazen Redeemer'ın tutsak ruhları kurtuluşa ulaştırmak amacıyla yeryüzüne inmeden önce, bizzat kendisinin süfli âlemde kurtuluş tecrübesini yaşadığı düşünülür. Örneğin Hibil Ziwa, ruhların karanlık âleminin bir parçası olan süfli yeryüzünde tutsak edilmesi öncesi bu âleme inerek yeryüzündeki tutsaklık ve süfli güçlerle mücadele tecrübesini yaşamış ve daha sonra buradan kurtularak ilahi âleme yükselmiştir.⁴⁰ Dolayısıyla Hibil Ziwa örneğindeki Redeemer, Reitzenstein'in ifadesiyle bir "Kurtarılmış Kurtarıcı" ya da "Redeemed Redeemer"dır.⁴¹

"Rab İsa Mesih" düşüncesiyle Pavlus'un, Gnostik Redeemer motifini tarihselleştirdiği görülür. Pavlus'a göre İsa Mesih, varlık öncesi mevcut olan tanrısal bir varlık, Tanrı Oğlu'dur. O, "görünmez Tanrı'nın görüntüsüdür; bütün yaratılışın ilk doğanıdır. ... Her şey onda yaratılmıştır ve her şey onun aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır. Her şeyden önce var olan odur"⁴² İnsanlığın kurtuluşu için

39 Bkn. Rudolph, *Gnostics: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.132; Doresse, "Gnosticism", ss.560-564.

40 Bkn. Gündüz, Ş., *Sâbiiler Son Gnostikler*. (İkinci basım) Ankara: Vadi 1999, ss.134-138.

41 Rudolph, *Gnostics: The Nature and History of an Ancient Religion*, s.21.

42 Kol. 1:15-17. Pavlus'un bu ifadesiyle Yuhanna İncil'i'nin giriş kısmı (Prologue) arasındaki paralellik dikkat çekicidir. Krş Yuh. 1:1-4.

tanrısal yüceliğinden soyunmuş ve insan suretine bürünerek yeryüzüne inmiştir.⁴³ O, yüce Tanrı tarafından gönderilen bir Kurtarıcı'dır.⁴⁴ İnsan suretinde yeryüzünde faaliyetlerini sürdüren İsa Mesih, hukuk-günah-ölüm çemberinde tutsak olan insanlara kurtuluş yolunu göstermek ve onların kurtuluşunu sağlamak amacıyla çile çekmiş, hatta çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğmiştir.⁴⁵ İlahi Kurtarıcı İsa Mesih'in yeryüzü elbisesine ya da insan suretine bürünmesi zorunludur; zira kurtarıcılık görevini ifa edebilmesi için süfli güçlerin onu tanımamaları gerekmektedir. Aksi takdirde kötü güçler onun ilahi niteliğini anlar, bir taraftan insanlığın kurtuluşu diğer taraftan da kendilerinin yenilgisi için gerekli olan İsa Mesih'in çile çekerek çarmıhta ölüm tecrübesini yaşamasını engellerlerdi.⁴⁶ Nitekim, Kurtarıcı İsa Mesih'in gerçek kimliğini süfli güçler kavrayamamış, yalnızca Ruh vasıtasıyla ilahi bilgiye sahip olanlar bunu anlayıp kavrayabilmişlerdir.⁴⁷

Pavlus'a göre, çarmıhta ölümü sonrası Rab İsa Mesih yeniden dirilip hayat bularak ilahi âleme yükselmiştir.⁴⁸ Bu ilk misyonunda insanlara hukuk, günah ve ölümün köleliği altında olduklarını göstermiş ve kurtuluş yolunu öğretmiş olan İsa Mesih, kurtarıcı olarak yeniden yeryüzüne gelecek,⁴⁹ yeryüzünde tutsak olan ruhları kurtuluşa iletecektir. İsa Mesih'in yeryüzüne ilk inişinde, hukuk-günah-ölüm kısıracındaki bir insan gibi yaşayıp çile çekmek suretiyle insanlara kurtuluş yolunu gösterdikten sonra yeryüzünden kurtulup ilahi âleme yükselmesi ve ileride yeniden kurtarıcı olarak geleceğinin beklenilmesi, onun, -Sâbilik gibi diğer bazı Gnostik geleneklerde de görülen- "Redeemed Redeemer" ya da "Kurtarılmış Kurtarıcı" olarak düşünüldüğünü göstermektedir.

43 Filip. 2:6-7; Efes. 4:8-9. F.C. Baur ve E. Lohmeyer gibi araştırmacılar, Filip. 2:5-11'deki Mesih ilahisinin Gnostik bir prototip üzerine kurgulanmış olduğunu tartışırlar. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, ss.43-44.

44 Elç. İş. 13:23; Gal. 4:4.

45 Filip. 2:8; Rom. 5:8-9. Ayrıca bkn. 2 Kor. 8:9.

46 2 Kor. 2:8.

47 2 Kor. 2:9-10.

48 Efes. 4:10.

49 Filip. 3:20, 4:5.

Yukarıda, Gnostisizmde, kurtarıcı ile kurtarılan arasında köken itibarıyla da bir ilişkinin bulunduğu, zira hem Kurtarıcının hem de kurtarılanın gerçek vatanının yeryüzü değil ilahi âlem olduğundan bahsetmiştik. Pavlus'un İsa Mesih öğretisinde de buna paralel bir yaklaşım görmek mümkündür. Romalılar 8:9'da Pavlus, Oğul İsa Mesih'i "kardeşleri arasında ilk doğan", Koloseliler 1:15'te ise "bütün yaratılışın ilk doğanı" şeklinde niteleyerek Redeemer konumundaki İsa Mesih ile kurtarılan konumundaki insanlar arasında bir yakınlık olduğuna vurgu yapar. Yine Filipililer 3:20'de "vatanımız, oradan Kurtarıcı İsa Mesih'in gelmesini beklediğimiz göklerdedir" diyerek kurtarılacak olanların ve Kurtarıcının vatanının aynı olduğunu ifade eder.⁵⁰ Filipililer 3:21'de ise kurtuluş ile birlikte Kurtarıcı İsa Mesih'in, kurtuluşa ulaşanların aşağılık insani bedenlerini/suretlerini değiştirip onları da kendi ilahi/gerçek suretine benzer hale getireceğini vurgular. Bununla Pavlus, tıpkı İsa Mesih'in yeryüzüne indiğinde kötü güçlere tanınmamak amacıyla ilahi suretini saklayıp insani bir kisveye bürünmüş olduğu gibi, yeryüzünde tutsak olan insanların/ruhların da şu an sahip oldukları insani suretlerinin geçici olduğunu ve kurtuluşla birlikte asıl suretleri olan ilahi görünümüne kavuşacaklarını ifade etmektedir.

Pavlus'a göre Kurtarıcı İsa Mesih varlık öncesi ilahi âlemde var olan bir "ilk doğan"dır. O, hem tanrının yaratmasının hem de yaratılışın bir prototipidir. Bir yönden o, yaratılan insanın ilahi nitelikli ilk örneğidir.⁵¹ Pavlus düşüncesindeki İsa Mesih, bu yönüyle Gnos-

50 Bu çerçevede Pavlus'un, Rabbin Yemeği diye adlandırılan Evharist ayininde yenilen ekmek ile içilen şeyin Rab İsa Mesih'in eti ve kanını temsil ettiği ve bu ayin vasıtasıyla inanan kimsenin İsa Mesih ile birleşmesinin gerçekleştiğine dair görüşü de oldukça ilginçtir. Bkn. 1 Kor. 10:16, 11:23-25, 29. Bununla Pavlus, kurtarılanın Kurtarıcı ile birleşmesi ve bu sayede ebediliğe ulaşma motifini işlemektedir. Ayrıca Pavlus'un Efeslilere mektubunda (5:23 vd) Mesih ile Mesih'e inananlar cemaatini (kiliseyi), kan ile kocaya benzetmesi de dikkat çekicidir. H. Schlier, Kurtarıcı İsa Mesih ile cemaatinin birleşmesi (ya da evliliği) motifini Gnostik düşüncenin Pavlus'taki yansıması olarak değerlendirmektedir. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.47.

51 Bkn. Barrett, C.K., *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, London: Adam & Charles Black 1962, s.85. Pavlus mektuplarında zaman zaman Âdem-İsa karşılaştırması yapar. Ona göre ilk insan olan Âdem, insanın günahla ölüme mahkum topraktan (bedensel) olan yönünü temsil etmektedir. Nitekim Âdem'in özellikleri miras olarak tüm insanlığa sirayet etmiştir. Diğer taraftan Pavlus, İsa Mesih'i

tik geleneklerdeki Tanrı'dan var olan Sâbiilikteki Adam Kasia (Adam Kadmaia) ve Maniheizmdeki Anaş Kadmi (Urmensch) gibi ilahi nitelikli asil insana ya da tarihsel ilk insanı temsil eden Adem öncesi prototip insana tekabül etmektedir.⁵²

Fitzmyer gibi bazı Hristiyan ilahiyatçılar, Kurtarıcı İsa Mesih düşüncesinde Pavlus'un Gnostik Redeemer motifinden etkilenmiş olduğu görüşünü reddederler ve Hristiyanlık öncesi bir Redeemer figürünün -iddialara rağmen- varlığına dair gerçek bir delilin bulunmadığını ileri sürerler.⁵³ Diğer taraftan birçok bilim adamı Gnostik Redeemer mitosunun Hristiyanlık öncesine ait olduğu konusunda hemfikirler.⁵⁴ Bu motifin Hristiyanlık öncesi dönemde varlığını ortaya koyan çeşitli deliller üzerinde durulur. Bunlardan birincisi bizzat Pavlus'un mektuplarında yer alan çeşitli ifadelerdir. Örneğin Bultmann, Pavlus'un mektuplarında İsa Mesih'e ilişkin Gnostik Redeemer figürünü işlediği ifadelerinden Filipililer 2:6-11'de geçen kısmın, Pavlus öncesi döneme ait geleneksel bir Mesih ilahisi olduğunu ve Pavlus'un bunu kullandığını vurgulamaktadır.⁵⁵ Nitekim Pavlus, mektuplarında kendisinden önceki dönemlerden beri söylene-

ise "Son Âdem" ve "İkinci Âdem" diye adlandırır; onun topraktan (bu dünyaya bağlı, bedensel) değil, gökten/ilahi alemden olduğunu belirtir ve ruhsal niteliğine dikkat çeker. Bkn. 1 Kor. 15:45 vd. Bultmann, Âdem'in "bedensel", Mesih'in ise "ruhsal" olarak nitelenmesinin Gnostik terminoloji dilinin kullanılması olduğunu vurgular. Bultmann, R., *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, tr. R.H. Fuller, Thames and Hudson 1983, s.191.

- 52 Bkn. Drower, E.S., *The Secret Adam. A Study of Nasoraean Gnosis*, Oxford 1960, ss.21-22. Hristiyanlık öncesi dönemde "ilk prototip insan (primal man)" figürünün var olup olmadığı konusunda çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Genellikle bazı Hristiyan yazarlar, Pavlus düşüncesinde kurtarıcı İsa Mesih'in yaratılışın ve varlığın ilahi alemdeki prototipi olarak kabul edilmesinin, Pavlus üzerindeki bir Gnostik etki olduğu kanaatini eleştirirken, Pavlus öncesi dönemde "ilk prototip insan" fikrinin varlığını gösteren geçerli bir kanıtın olmadığını ileri sürerler. Oysa gerek Mitraizm gibi sır dinlerinde gerekse Yahudi düşünür Philo ve Samaryalı Simon Magus gibi kişilerin düşünce sistemlerinde benzeri motiflere rastlamak mümkündür. Örneğin, Philo düşüncesindeki "asli insan" için bkn. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology*, s.88; Doresse, "Gnosticism", s.544.
- 53 Bkn. Fitzmyer, "Pauline Theology", R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Student Edition, Cassell 1998, s.1387.
- 54 Bkn. Robinson, J.M., H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971, s.263.
- 55 Bkn. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, ss. 196-197; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, ss.131, 175.

gelen bazı deyişlerle çeşitli ilahileri, söylemini destekleme babında sıklıkla kullanmaktadır. İsa Mesih'in kurtarıcılığıyla ilgili Bultmann'ın dikkat çektiği bu pasajın Pavlus öncesi dönemlere ait bir metin olarak kullanılıyor olması, Gnostik kurtarıcı motifinin Pavlus öncesi dönemlerde mevcut olduğuna işaret etmektedir. Yine E. Käsemann ve E. Schweitzer gibi araştırmacılar, Pavlus'un mektuplarından Koloseliler 1:15-20'de kurtarıcı İsa Mesih'in kimliği ve kurtarıcılık görevine ilişkin pasajın Pavlus öncesi dönemde derlendiği ve Pavlus'un bunu alarak mektubunda kullandığı düşüncesindedirler. Schweitzer, bunun Helenik (ya da Helenik-Yahudi) kökeni üzerinde dururken, Käsemann'a göre bu metnin aslı Hristiyanlık öncesi Gnostik bir materyaldir ve sonraki dönemlerde Hristiyanlaştırılarak bir vaftiz ilahi şekline sokulmuştur.⁵⁶

Pavlus'un mektuplarında Pavlus öncesi dönemlere ait Gnostik materyallerden yapılan bu adaptasyonlardan başka, erken dönem yazarların verdiği bilgilerden hareketle, Samaryalı Simon Magus'un kendisini, insan suretine girerek bedenleşmiş tanrı olarak takdim ettiği ve maddi âlemde tutsak olan ilahi varlığı (Helena'yı) kurtarmak amacıyla faaliyette bulunduğunu iddia ettiği de bilinmektedir. Pavlus'un çağdaşı olan Simon'un bu düşünceleri Hristiyanlık ve Pavlus dışı kaynaklardan, kimi araştırmacılara göre ise muhtemelen Yahudi apokaliptik çevrelerden esinlenerek edinmiş olduğu kesindir. Gnostik Redeemer motifinin, Simon Magus'un Gnostik düşüncelerinde de önemli bir yer tutuyor olması, bu motifin Pavlus öncesi dönemlerden beri varlığına delil teşkil etmektedir. Yine, *Adem'in Apokalipsi* ve *Shem'in Açıklaması* gibi Yahudi Apokaliptik geleneğine ait Hristiyanlık dışı Gnostik kaynaklarda Derdekeas ve "üç ilahi varlık" gibi Redeemer figürlerine yer verilmesi de bu motifin Hristiyanlık dışı kaynaklarda mevcut olduğunu göstermektedir.⁵⁷

56 Bkn. Barrett, *From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology*, ss.83-85. Barrett'in kendisi de Koloseliler'deki bu metnin gerisinde Hristiyanlık dışı Gnostik materyalin bulunduğunu kabul etmektedir.

57 Bkn. Roberge, M., F. Wisse (tr.), "The Paraphrase of Shem", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.341-361; MacRae G.W., W.R. Murdock (tr.), "The Apocalypse of Adam", J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden: Brill 1988, ss.279-286. Bazı araştırmacılar bu metinlerin Hristiyanlık öncesi döneme ait Gnostik dokümanlar olduğunu tartışmaktadırlar. Bkn. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, s.109.

Gnostisizmin karakteristik özellikleri arasında önemli yer tutan bir diğer husus olan düalist yaklaşımlar da Pavlus teolojisinde yaygın şekilde görülmektedir. Gnostisizmin kozmolojik ve antropolojik bakış açısının temelinde düalist dünya görüşü yatmaktadır. Işıklı karanlık, iyilikle kötülük, hakikatle yalan, ruhla beden ve benzeri her konuda var olduğu düşünülen karşıtlık, Gnostik düşüncenin her safhasına egemen olan bir husustur. Gnostik düalizm, kötülük ve karanlık krallığının tahakkümü altında olduğunu var saydığı maddi âlem ve onun egemenlerine karşı tutumuyla Zerdüştlüğün ahlaki düalizminden ayrılır.⁵⁸

Pavlus teolojisinde yoğun şekilde kullanılan düalist terminolojiye birçok örnek verilebilir. Örneğin Pavlus'un ifadelerinde, ruhla beden arasında var olduğu düşünülen katı bir düalizm sergilenir. Buna göre beden; günahı, ölümü, kötülüğü, ıstırapı, sapkınlığı ve benzeri olumsuz nitelikleri barındıran bir konuma sahiptir Ruh ise kurtuluş, hayat ve iyilik gibi olumlu niteliklere haizdir.

...Ruh'un yönetiminde yaşayın. O zaman bedeniniz arzularını asla yerine getirmezsiniz. Çünkü beden ruha, ruh da bedene aykırı olanı arzular. İsteddiğiniz şeyleri yapmayasınız diye bunlar birbirine karşıttır. Ruhun yönetimindeyseniz yasa altında değilsiniz. Bedenin işleri açıktır. Bunlar cinsel ahlaksızlık, pislik, safahat, putperestlik, büyücülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgınca eğlenceler ve benzeri şeylerdir. ... Ruhun meyvesi ise sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir.⁵⁹

Pavlus'a göre birbirine zıt niteliklere sahip olan ruhla beden birbirinin aksi yönde arzu duyarlar. Zira beden, günahın krallığını yürüttüğü mekandır. Günah, Adem'in bedeninde yer tuttuğuna ve tüm insanlık Adem'le bir bedene sahip olduğuna göre, günah nesilden nesle bedendeki yerini sabit tutmaktadır.⁶⁰ Beden aynı zamanda ölümün de hakimiyeti altındadır. Pavlus bir ifadesinde "Ne zavalı bir kişiyim ben! Bu ölüm bedeninden beni kim kurtaracak" der.⁶¹

58 Blm. Rudolph, *Gnostics: The Nature and History of an Ancient Religion*, ss.57-60.

29 Gal. 5:16-22. Ayrıca bkn. Rom. 7:7-25, 8:1-11; Efes. 2:3; Gal. 6:7-8.

60 Manson, T.W., *On Paul and John*, London: SCM Press 1963, s.44.

61 Rom. 7:24.

Pavlus'a göre insan bedeni, kötü niteliklere haiz olan maddi dünya ile aynı negatif özellikler taşımaktadır; dolayısıyla varlık itibarıyla kötülüğe aittir. Ruhun aksine tamamıyla olumsuz niteliklere sahip olan beden, Tanrı'ya düşmanlığı ve Rab'den uzak olmayı ifade etmektedir.

... bedenın düşünceöi ölüm, ruhun düşünceöi ise hayat ve kurtuluştur; zira bedenın düşünceöi Tanrı'ya düşmanlıktır...⁶²

... Şunu biliyoruz ki bu bedende yaşadıkça Rab'den uzaktayız. Gözle görülene değil, imana dayanarak yaşarız. Cesaretimiz vardır diyorum ve bedenden uzakta, Rab'bin yanında olmayı yeğleriz.⁶³

Diğer taraftan Pavlus, "Tanrı'nın ruhuna sahip olmakla", yani imanla, "Mesih'i ölümden diriltten Tanrı'nın ölümlü bedenlere de yaşam vereceğini" belirtmektedir.⁶⁴ Tanrı'nın ruhuna sahip olmanın gereğı ise, kişinin "bedene göre yaşamayı" terk ederek "ruha göre yaşaması", Mesih'in kişinin içinde olmasıdır. Burada kast olunan "ölümlü bedenlerin yaşam kazanması", kişinin bedenın değil ruhun denetiminde olmasıdır.⁶⁵

Yapı ve nitelik itibarıyla ruh ile bedenın birbirine karşıtlığı düşünceöi, Gnostisizmin beden-ruh düalizmine paralellik göstermektedir. Zira Gnostisizmde de ruhla beden birbirine zıt yapı ve niteliklere sahip olarak düşünülür. Süfli alemin bir parçası olarak görülen bedenın bütün olumsuz niteliklerine karşılık ruh, ışıık aleminin bir parçası olarak kendisinde tüm olumlu nitelikleri toplamıştır. Ancak bu olumlu nitelikler, ruhun tutsak olarak yaşadığı yeryüzü ve beden hapishanesinde bazen tam olarak işlevini yerine getirmeyebilir. Bu durumda öncelikle tutsak ruhun uyarılması, beden hapishanesinden kurtulma isteğinin canlandırılması gerekir.

Öte yandan Bultmann, Pavlus düşünceöindeki beden anlayışının Gnostisizmden farklı olduğunu, bunun düalistik bir bakış açısı

62 Rom. 8:6-7.

63 2 Kor. 5:6-8.

64 Rom. 8:11.

65 "Bedenın denetiminde olanlar Tanrı'yı hoşnut edemezler. Ne var ki Tanrı'nın ruhu içinizde yaşıyorsa, siz bedenın değil, ruhun denetimindesiniz. Ama bir kişide Mesih'in ruhu yoksa, o kişi Mesih'in değildir. Eğer Mesih içinizde ise, bedenınız günahtan dolayı ölü olmakla birlikte, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir". Rom. 8:8-10.

siyla değerdendirilemeyeceğini, zira Pavlus'un bedenini dirilişinden bahsettiğini ileri sürer. Ona göre, Pavlus düşüncesinde beden bir "şekil" değil, tümüyle insandır, insanın geçiciliği ve tarihselliğidir. Gnostisizmde olduğu gibi vücuttaki "ilahi yabancı" ya da "ölümsüz gerçek ben" olan ruhun hapsolunduğu bir uzuv değildir.⁶⁶

Bultmann, Pavlus'a göre bedenini, "gerçek ben" olan ruhu içinde tutsak eden bir uzuv olmadığını söylerken haklıdır. Zira Pavlus, bedeni ruhun hapisanesi olarak değil, tapınağı olarak tanımlar: "Bedeninizin, Tanrı'dan aldığınız ve içinde olan Ruh'un tapınağı olduğunu bilmiyor musunuz?"⁶⁷ Dolayısıyla bu açıdan diğer Gnostik geleneklerle Pavlus düşüncesi arasında bir farklılık söz konusudur. Ancak diğer taraftan Pavlus'un bedenini diriltileceğine ilişkin inancıyla Gnostik geleneklerin yaklaşımı arasında kayda değer bir farklılık yoktur. Zira Pavlus, 1 Korintliler 15'te ölüm sonrası dirilişten bahsederken, ölen kişinin doğal (dünyevi) bedeninin çürümeye mahkum olduğunu, fakat çürümez olarak diriltileceğini söyler. Ancak o, bu dirilişin dünyevi bedenini yeniden diriliş şeklinde değil, ruhsal bir beden olarak diriliş şeklinde olacağını vurgular.

Ölülerin diriliş de böyledir. Beden çürümeye mahkum olarak gömülür, çürümez olarak dirilitir. Zayıf olarak gömülür, güçlü olarak dirilitir. Doğal bir beden olarak gömülür, ruhsal bir beden olarak dirilitir. Doğal beden olduğu gibi ruhsal beden de vardır.⁶⁸

Ayrıca Pavlus, her şeyin kendi yapısına uygun bir geleceğe sahip olacağına da dikkat çekerek, "... şunu demek istiyorum: et ve kan Tanrı'nın egemenliğini miras alamaz. Çürüyen de çürümezliği miras alamaz"⁶⁹ der. Bununla Pavlus, günah ve ölüm niteliğine sahip olarak dünyevi bir yapı taşıyan ve et ile kandan oluşan bedenini, ait olduğu dünya gibi ölümle yok olarak çürümeye mahkum olduğunu, dolayısıyla ölüm sonrası diriliş ve ölümsüzlük niteliğini taşımasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda Pavlus düşüncesinde ölüm sonrası dirilen bedenini, dünyevi bedenden farklı ruhsal bir beden olacağı açıktır.

66 Bultmann, "Paul", ss.153-154. 157.

67 1 Kor. 6:19.

68 1 Kor. 15:42-44.

69 1 Kor. 15:50.

Gnostik geleneklerden Sâbilikte de buna benzer bir anlayış söz konusudur. Sâbii düşüncesine göre de süfli madde alemine ait olan beden ölümle birlikte çürümeye ve yok olmaya mahkumdur. İnsanın gerçek varlığını oluşturan ruh ise ölümle birlikte ilahi aleme yükselerek orada kendisini bekleyen ruhsal elbisesine ya da bedenine bürünür ve tanrısal alemde ebediyete kadar varlığını sürdürür.⁷⁰

Işık ile karanlık kavramlarına yapılan vurgu Pavlus'taki düalist terminolojiye ilişkin bir diğer örnek olarak verilebilir. Işık-karanlık düalitesi Yeni Ahit metinlerinden özellikle Yuhanna İncili'nde yaygın olarak görülmekle birlikte, Pavlus'un mektuplarında da zaman zaman buna rastlanılır. Gnostik düşüncede ve olduğu gibi ışık; iyilik, doğruluk, güzellik, imanlık ve benzeri pozitif niteliklerle özdeşleştirilirken, karanlık; kötülük, fesat, yanlış ve benzeri bütün negatif niteliklerle özdeşleştirilir.⁷¹ Pavlus, karanlığın dünyadaki egemenliğinden bahnan- seder; imanla Oğul'un egemenliğine girerek kurtuluşa ermenin "karanlığın hükümranlığından kurtulma" ve "kutsalların ışık mirasına ortak olma" olduğunu belirtir.⁷² Pavlus, kendisini ve cemaatini "ışığın oğulları" diye adlandırır ve karanlığa ait olmadıklarını vurgular.⁷³ Yine o, cemaatini "karanlığın işlerini üzerlerinden sıyrıp atmaya ve ışığın silahlarını kuşanmaya" çağırır.⁷⁴

Pavlus'un mektuplarında yasa-vaat, Kudüs-göksel Kudüs, Hacer-Sara, İsmail-İshak ve hakikat-yalan gibi terimler arasında kurulan karşıtlık da düalist terminolojinin Pavlus düşüncesindeki örnekleri arasında zikredilebilir.

Mektuplarında tanrısal yasaya (Musa hukukuna) karşı polemikleriyle dikkati çeken ve ilahi yasanın günahı, günahın da ölümü do-

70 Bkn. Drower, E.S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, Oxford 1937, ss.54-56.

71 "...ışığın meyvesi her tür iyilik, doğruluk ve gerçekte görülür Karanlığın meyvesiz işlerine katılmayın." Efes. 5:9-11. Ayrıca bkn. 2 Kor. 6:14. Gnostik düşüncede ışık-karanlık düalizmi hemen her konuda ön plana çıkarılan bir karakteristiktir. Örneğin, tapınılan iyi tanrı "Işık Tanrısı" olarak adlandırılırken, kötü tanrı "Karanlık Tanrısı" diye adlandırılır. Yine tanrısal alem "Işık Alemi" ve "Karanlık Alemi" şeklinde iki kutuplu olarak düşünülür.

72 Kol. 1: 12-14; Efes. 5:12.

73 1 Sel. 5:5; Efes. 5:8.

74 Rom. 13:12.

ğurduğunu, dolayısıyla yasaya bağlanmakla kurtuluşun mümkün olamayacağını savunan Pavlus, yasaya ilişkin argümanlarında yasa-vaat düalizmine yer verir. Galatyalılara mektupta Pavlus, yasanın kurtuluş açısından önemini vurgulayarak yasa altında yaşamak isteyenlere karşı, Eski Ahit'ten bazı motifleri kullanmak suretiyle yasa-vaat karşıtlığına dikkat çeker; yasanın sıradanlığı, köleliği ve zulmü ifade ettiğini/gerekli kıldığını, vaadin ya da vaade göre yaşamamanın ise özgürlüğü ve kurtuluşu temsil ettiğini vurgular.⁷⁵ Bu çerçevede Pavlus, kendisini ve cemaatini "vaadin çocukları" diye niteler.

Pavlus, yasa-vaat düalizmini işlerken Sara-Hacer, İshak-İsmail ve Kudüs-semavi Kudüs motiflerini kullanır. Pavlus'a göre "köle kadın" olan Hacer'le "Özgür kadın" olan Sara iki anlaşmayı temsil etmektedir.⁷⁶ Bu anlaşmalar, Tanrı'nın İsrailoğullarıyla yaptığı kutsal yasaya dayalı anlaşma ile İsa Mesih'e iman ile kurtuluşu öngören vaattir. Pavlus'a göre "Sina Dağı'ndan olan" köle Hacer, yasayı simgelemektedir. İnsanları günah ve ölüme tutsak eden, dolayısıyla günah ve ölüm doğuran yasa gibi Hacer de köle olacak çocuk doğurmaktadır. Oysa özgür kadın Sara, insanlara özgürlük (günah ve ölümden özgürlük) sağlayan vaat gibi özgür çocuk doğurmaktadır. Bu doğrultuda Pavlus, Hacer'den doğan çocuğu (İsmail'i) "olağan yoldan doğan" olarak niteleyip kölelikle özdeşleştirirken, Sara'dan doğan İshak'ı "Ruh'a göre doğan" şeklinde tanımlayıp özgürlükle özdeşleştirmektedir. Yine Pavlus, yasayı değil de vaadi izleyen kendisini ve cemaatini "köle kadının değil, özgür kadının çocukları" olarak adlandırmaktadır.⁷⁷ Bundan başka Pavlus, Eski Ahit'teki İsmail-İshak çekişmesine atıfta bulunarak "olağan yoldan doğan, Ruh'a göre doğana o zaman nasıl zulmettiyse, şimdi de öyle oluyor"⁷⁸ demektedir, böylelikle yasaya göre yaşayanların her zaman (İbrahim döneminde de kendi yaşadığı dönemde de) olumsuz bir nitelik taşıdıklarına işaret etmektedir.

Pavlus'un Galatyalılara mektubunda Hacer'i Kudüs'ün, Sara'yı ise semavi Kudüs'ün karşılığı olarak göstermesi de ilginçtir.⁷⁹ Bura-

75 Gal. 3:19, 4:21-31.

76 Gal. 4:22, 24.

77 Gal. 4:31.

78 Gal. 4:29.

79 "Hacer, Arabistan'daki Sina Dağı'nı simgeler. Şimdiki Kudüs'ün karşılığıdır. Oysa semavi Kudüs özgürdür, bizim anamız odur". Gal. 4:25-26.

da Pavlus, yasaya bağlı yaşamının elzemliğini vurgulayan Yahudiliğin (ve Yahudi Hristiyanlık olarak da adlandırılan havarilerden Yakub liderliğindeki İsa'nın ilk cemaatinin) merkezi konumunda olan Kudüs'ü yasaya bağlı kölelik, sıradanlık ve zulümle bir arada zikrettiği Hacer'le özdeşleştirmektedir. Ayrıca o, dünyevi Kudüs'e karşılık semavi bir Kudüs'ün varlığından söz etmekte, bunu Sara ve özgürlükle bir tutmaktadır. Pavlus'un muhalifleri arasında önemli yer tutan Yahudilerin ve Yahudi Hristiyanların merkezi konumundaki Kudüs'e karşı polemik yapması normal karşılanabilir. Ancak burada dünyevi Kudüs-semavi Kudüs düalitesinde dikkati çeken nokta, yeryüzüne ait bir merkezin ilahi alemde de bir karşılığının bulunduğu, ancak ilahi alemdeki bu karşılığın yeryüzündekinin aksine bir nitelik taşıdığı düşüncesidir. Nitekim diğer bazı Gnostik geleneklerde de buna paralel düşüncelere rastlamak mümkündür. Sâbiilikteki *Dmuta* doktrini buna örnek olarak verilebilir. Buna göre yeryüzünde günah, ölüm ve kötülük mekanına atılan ruhların ilahi aleni de bir eşi, bir sureti vardır. Yeryüzü ve beden hapishanesinde tutsak olan ruhların aksine ilahi alemdeki bu eşler günah ve ölümden özgürdür. Ruhlar süfli yeryüzü ve beden tutsaklığından kurtulup ilahi aleme yükseldiklerinde bu ilahi eşleriyle birleşip bütünleşirler.⁸⁰

Pavlus'un kozmoloji ve antropolojiye ilişkin düşüncelerinde de Gnostik yaklaşımların varlığı dikkati çekmektedir. Mektuplarında Pavlus, bu alem ve gelecek alemden bahseder.⁸¹ Ona göre bu alem ya da dünya Tanrıyla düşmanlık içindedir; Tanrının egemenliğine karşın kendi saltanatının peşindedir. Dolayısıyla bu alem Tanrının gazabının muhatabıdır ve Tanrı tarafından yargılanacaktır.⁸²

Pavlus, bu dünyanın tanrısının Şeytan olduğunu vurgular.⁸³ Ayrıca o, "yöneticiler", "güçler", "egemenler", "melekler" ve benzeri isimler verdiği şeytani güçlerin bu dünyaya hükümran olduklarını ifade eder.⁸⁴ Ona göre dünya, kötülük ve günah ile buna bağlı olan

80 Bkn. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran. Their Cults, Customs Magic Legends and Folklore*, ss.54-56; Buckley, J.J., "The Mandaean Stūl as an Example of the Image Above and Below", *Numen*, 26, 1979, s.189.

81 Efes. 1:21.

82 Bkn. Bultmann, "Paul", s.151.

83 2 Kor. 4:4.

84 Bkn. 1 Kor. 2:6, 8; Efes. 2:2; Koleseliler 1:16.

ölümün mekanıdır. Esasen dünyadaki var oluş Şeytan ve dostlarından oluşan kötü güçlerin esaretinden başka bir şey değildir. Yeryüzünde cari olan kutsal yasa da günahın ortaya çıkması ve bu esaretin sürdürülmesi amacına yöneliktir. Pavlus'a göre kutsal yasa, ruhsal güçlerce, meleklerce verilmiştir.⁸⁵

Burada Pavlus'un maddi aleme yönelik tanımlamaları, diğer Gnostik geleneklerin konuya ilişkin yaklaşımlarıyla bir bütünlük arz etmektedir. Gnostisizmde maddi aleme karşı tavır ve bu aleme yönelik negatif nitelermeler oldukça önemlidir. Tüm Gnostik sistemlerde bu dünyanın -Pavlus tarafından dile getirildiği gibi- kötülük güçlerince, Şeytani varlıklarca veya ilahi alemden atılmış ya da düşmüş ruhsal varlıklarca yönetildiği düşünülür; maddi alemin -ilahi alemin aksine- günah, kötülük ve ölüm mekanı olduğuna, her türlü şer gücü ihtiva ettiğine inanılır. Dolayısıyla Pavlus'un maddi alem ve güçlerine ilişkin bu yaklaşımlarına Gnostik bir temanın hakim olduğu açıktır.⁸⁶

Pavlus'un insana yönelik olarak kullandığı "beden", "can ya da nefis" ve "ruh" kavramları da Gnostisizmin antropolojisiyle karşılaştırmaya değerdir. İnsani tanımlarken genellikle ruh ile beden arasındaki bir düalizme yer veren Gnostik geleneklerin bazılarında bu iki zıt unsurun (bedenle ruhun) yanı sıra üçüncü bir unsura daha yer verilir. Bu candır. Örneğin Sâbîi Gnostisizmde insanı oluşturan unsurlar olarak Pagria, Ruha ve Nişimta'dan bahsedilir. Bedene tekabül eden Pagria varlık itibarıyla kötüdür ve kötülük alemine aittir; ölümle birlikte ait olduğu kendi mekanına, yeryüzüne döner. Nişimta ise yeryüzü ve beden hapishanesinde tutsak olan ruhu, ya-

85 Gal. 3:19. Krş. Rom. 7:12, 14. Ayrıca bkn. Bultmann. *Theology of the New Testament*, c.1, s.174; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, s.190. Pavlus'un, kutsal yasanın meleklerce verilmiş olduğu düşüncesi, Yahudi Gnostisizmle ilişkili olabilir. Bazı Yahudi Rabbinik kaynaklar, Minim diye adlandırılan çeşitli Yahudi heretiklerin, melekleri ortodoks Yahudi düşüncesinden ayrı değerlendirdiklerini rivayet ederler. Rabbinik kaynakların konuyla ilgili polemiklerinden bu grupların, melekleri dünyanın ve insanın yaratılmasında aracı unsurlar olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bkn. Quispel, G., "The Jung Codex and its Significance", *Gnostic Studies I*, İstanbul 1974, ss.17-18.

86 Arnnstrong da Pavlus tarafından kullanılan dünyevi egemenlere yönelik kavramlarla Gnostik terminoloji arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Bkn. Arnnstrong, K., *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, London: Mandarin Paperbacks 1993, s.113.

ni insanın gerçek ben'ini ifade etmektedir. Kurtuluşla birlikte Nişimta, bedeni terk ederek kendi asıl vatani olan ilahi aleme yükselir. Diğer taraftan Ruha ise bedenin maddi aleme yönelik arzu, istek ve benzeri duygularını ifade eder. Genellikle ölüm hadisesinde bu da bedenle birlikte ölür ve yeryüzüne döner. Ancak bazı durumlarda, inanan insanların bedene göre yaşamaya direnerek kurtuluşu hak ettikleri durumlarda Ruha da Nişimta ile birlikte ilahi aleme yükselerek kurtulur.⁸⁷

Pavlus antropolojisinde, insanın beden, can ve ruh ile ilişkili bir varlık olarak ele alınması, Sâbiilik gibi Gnostik geleneklerde görülen üç unsurlu insan anlayışıyla tam olarak uyuşmamaktadır. Ancak bununla birlikte bazı dikkat çekici paralelliklerin bulunduğu da bir gerçektir. ..

Örneğin, yukarıda vurguladığımız gibi Pavlus'a göre beden, tamamiyle olumsuz niteliklere sahip olup insanın Tanrıdan ve kurtuluştan uzak yönünü ifade etmektedir. Pavlus'un beden anlayışı bu yönüyle Gnostisizmin anlayışına paraleldir. Pavlus'a göre beden, bir yönüyle insanın hayvani yönünü, günahkarlığını ve ölümlülüğünü temsil etmektedir. Dolayısıyla, Pavlus'a göre bedene göre yaşamak günah ve ölüm demektir.⁸⁸ Diğer yönüyle beden, -Bultmann'ın ifadesiyle- insanın dünyaya yönelik geçiciliğini ve tarihselliğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Pavlus, İbrahim'in beden yönüyle Yahudilerin babası olduğuna dikkat çekmekte⁸⁹ ve Rab İsa Mesih'in de "bedene göre Davud neslinden olduğunu"⁹⁰ söylemektedir.

Pavlus düşüncesinde can (ya da nefis) ile ruh kavramları arasındaki farklılık da Gnostisizm ile karşılaştırma açısından dikkat çekicidir. Bazı ifadelerde Eski Ahit'teki gibi "her can" terimi "her insan" anlamına kullanılsa da Pavlus'a göre can (soul), geçici ve tarihsel insanın yeryüzüne bağlı hayatıdır; yeryüzündeki tarihsel insanı temsil eden beden gibi o da ölümlüdür. Dolayısıyla can, insanın gerçek varlığı anlamına gelmez.⁹¹ Diğer taraftan ruh (spirit) insanı kurtulu-

87 Bkn. Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, ss. 127-128.

88 Rom.7:5, 8:13.

89 Rom. 4:1-17.

90 Rom. 1:3, 9:5.

91 Bkn. Bultmann, "Paul", s.154. Krş. Rom. 2:9, 13:1.

şa kavuşturan ilahi özelliğe sahip bir unsurdur. Yukarıda vurguladığımız gibi bu, yeryüzüne ait bedenın aksine tamamıyla pozitif nitelikleri haizdir. Pavlus'a göre insan "bedene göre değil" ancak "ruha göre" yaşadığı takdirde kurtuluşa ulaşabilir. Zira, yönü Tanrıya dönük olan ruh sayesinde insan günah ve ölüme karşın ölümsüzlüğe ulaşabilir. Yine yukarıda ifade ettiğimiz gibi, ölümle birlikte beden ve can yok olurken ruh ölümsüzdür. Ruh ile kurtuluşa erişen insanın bedenın ölümü sonrası bürüneceği beden, dünyasal değil ruhsal bir bedendir.

Pavlus, can ile ruh mukayesesi konusundaki polemiginde Adem-İsa örneğini de kullanır. Korintlilere birinci mektubunda, Eski Ahit'teki bir ifadeden hareketle ilk insan Adem'i "yaşayan bir can", Son Adem diye de adlandırdığı İsa'yı ise "hayat veren bir ruh" şeklinde niteler. Ona göre Adem, topraktan olmayı, dünyeviliği ve doğallığı, İsa ise ruhsallığı ve ilahi alemde olmayı temsil etmektedir. İnsanın taşıdığı can, topraktan olan Adem'den miras aldığı yapısıdır.⁹²

Pavlus'un, insanın düşüşüne ilişkin ifadelerinin de geri planında Gnostik bir yaklaşım görmek mümkündür. Pavlus'a göre günah ve ölüme neden olan şey Adem'in suçu, söz dinlemezliliğidir.⁹³ Bir tek insanın, Adem'in suçu nedeniyle insan yeryüzüne mahkum olmuş; yaratılış yozlaşmaya köle edilmiştir.⁹⁴ Böylelikle günah ve ölüme mahkum edilen insan uykuya dalmış, sersemlemiş bir haldedir. Günah ve ölüm çemberini kırabilmesi için, onun bu uykusundan uyandırılması gerekir. Pavlus Efeslilere hitap eden mektubunda bunu, şu ilahiyle dile getirir:

Uyan ey uyuyan

Ölümde diril

Mesih sana ışık saçacak⁹⁵

Yine o, Romalılara ve Selaniklilere mektuplarında artık "uykudan uyanma zamanının geldiğini" vurgular.⁹⁶ Uykudan uyanma ise insanın kendisini çevreleyen geceyi ve "karanlığı üzerinden sıyrıp

92 1 Kor. 15:45-50.

93 Rom. 5:12, 19.

94 Rom. 5:18, 8:20-21.

95 Efes. 5:14.

96 Rom. 13:11; 1 Sel. 5:6.

atması ve ışığın silahlarını kuşanması" ile iman vasıtasıyla "Rab İsa Mesih'i giyinmesiyle" gerçekleşebilir.⁹⁷

Pavlus teolojisinde görülen, insanın düşüşü, günah ve ölüme tutsaklık içerisinde sarhoşluğu ve uyandırılması gerektiği motifleri, tamamıyla Gnostik bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Gnostisizmde de insan yüce Tanrı'dan uzaklaşma neticesi olan düşüş ile kötülük dünyasında günah ve ölüme tutsak olmuş bir mahkumdur; düşüşün sarhoşluğunu üzerinde taşımaktadır. Ancak kurtuluş için insanın uyandırılması, kendisinin ve çevresinin gerçek mahiyetini düşünmeye, kavramaya sevk edilmesi gereklidir.⁹⁸

Mektuplarında Pavlus'un "bilgi", "gizli, sırlı bilgi"ye yaptığı vurgu da Pavlus düşüncesindeki Gnostik terminolojiye bir diğer örnek olarak verilebilir. Pavlus kendisini ilahi bilginin hikmetin sırlarına sahip olarak değerlendirir. Korintlilere mektubunda, sahip olduğu bilginin, bu çağın (yeryüzünün) ve içindekilerin bilgisi olmadığını, bunun Tanrı'nın gizli sırlı bilgisi olduğunu vurgular.⁹⁹ Yine Pavlus, bu gizli bilginin maddi aleme egemen olan yöneticiler/önderlerce bilinmediğinden, bunların Ruh aracılığıyla yalnızca kendilerine (Pavlus ve cemaatine) bildirildiğinden bahseder.¹⁰⁰ Pavlus'un sözünü ettiği bu bilginin kurtarıcı İsa Mesih bilgisi olduğu açıktır.¹⁰¹ Gnostik geleneklerde de gizli bilgi doktrini oldukça önemlidir. Gnostisizme adını veren Gnosis (bilgi, hikmet), yalnızca Gnostiklerce bilinebilen, maddi alem ve bu alemin yöneticilerince anlaşılmayan bir bilgidir. Gnosis, ilahi aleme yönelik hakikatin, kurtuluşun bilgisidir.

Son olarak, Pavlus'un bazı ifadelerinde cemaatine evlenmemenin, kendisi gibi kalmanın daha doğru olduğunu söyleyerek bekaretin önemini vurgulamasıyla, bazı Gnostik geleneklerin asketik yaşantı çerçevesinde evlenmemeyi esas alması arasındaki benzerlik de dikkati çekmektedir.¹⁰²

97 Rom. 13:12, 14.

98 Bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*. ss.62-75; Bultmann, *Theology of the New Testament*, c.1, s.174.

99 1 Kor. 2:6-7.

100 1 Kor. 2:7-10, 8:1.

101 Krş. Filip. 3:8-11.

102 Bkn. 1 Kor. 7:1, 7-8. Asketizmin Gnostisizmdeki yeri için bkn. Jonas, *The Gnostic Religion*, ss.46 vd; Filoramo, *A History of Gnosticism*, ss.185 vd.

İsa'nın Öyküsü ve Pavlus'un Misyonerlik Stratejisi*

David Seccombe

çev. Dursun Ali Aykıt

Eski Ahit kendini, Davud'dan daha büyük bir kral, Musa'nın vahyinden daha büyük bir vahiy, Harun'dan daha iyi bir rahiplik, tapınıktakinden daha etkili bir kefarete, Sina'dakinden daha iyi bir ahit ve dünyadaki bütün milletleri kucaklayan bir misyonun geleceğini çizmeye zorlar. İnciller, görevi bu vaatleri sahiplerine ulaştırmak olan kişinin dört aşamalı bir portresini bizlere sunmaktadır. Elçilerin İşleri, bu dünyaya gönderilmiş olan İsa tarafından, kurtarma olayının nasıl gerçekleştirildiğini anlatırken; Yeni Ahit'in diğer bölümleri de onun kişiliğini ve çalışmalarını yansıtır ve yorumlar. Öyleyse Elçilerin İşleri'nde ve Pavlus'un mektuplarında, İsa'nın yaşamı ile ilgili çok az bilginin olması, ilginç değil midir?

İsa'nın Mesihî hizmeti ile ilgili anlatılar, Yeni Ahit vahyinin merkezi temasını oluşturmakta ve birden fazla formu olan müjde, kano-nik kutsal yazılarımızın odağında yer almaktadır. Eski Ahit, onu dört gözle beklerken; Yeni Ahit'in geri kalanı ise onu yorumlar ve hatırlatır. Fakat Pavlus'un, müjdenin hikâyesine yaptığı atıfların çok az olması, yüzeysel bir etki yaratmaktadır. Çünkü o, İsa'nın öğretisi ve hayat hikâyesinden daha çok sadece İsa'nın ölümü, dirilmesi ve yüceltmesi ile gelen kurtuluşla ilgilenmektedir.

Eğer tatmin edici bir bağlantı kurulmazsa, bu şekildeki bir eksiklik, Kitabı Mukaddes teolojisinin devamlılığı hakkında hayati bir noktayı tehdit etmesi açısından önemlidir. Pavlus, İsa'nın ölümü, dirilmesi ve yüceltilmesinin, daha çok, Eski Ahit'teki inanç ve beklentilerin bir devamı niteliğinde olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Zannederim Pavlus, kendisinin misyonu ile İsa'nın misyonu arasındaki devamlılığının sorgulanabileceği şeklindeki bir dü-

David Seccombe, "The story of Jesus and the missionary strategy of Paul", *The Gospel to the Nations, Perspective on Paul's Mission*, Peter Bolt & Mark Thompson, (ed.), IVP - Apollos, Leicester, 2000, ss.115-129.

şünceden korkacaktı. Fakat kendi yaşadığı dönemde dahi bir zamanlar yaygın bir görüş olup günümüzde belli başlı araştırmacıların gündeme getirdikleri, İsa'nın basit bir şekilde Tanrı'nın sevgisinden kaynaklanan babalığa inanan sadık bir Yahudi; Pavlus'un ise Hristiyanlığın kurucusu olduğu şeklindeki konuya eğilmek gerekmektedir.¹

F. C. Baur, Pavlus'un, İsa'nın yaşamı ile ilgili görünürdeki ilgisizliğini, Pavlusçu ve Petrusçu Hristiyanlık arasındaki temel ayrılık teorisine bağlamaktadır. H. H. Wendt, bu durumu, İsa'nın basit dinini karmaşık bir teolojiye çevirmesine sebep olan Pavlus'un Ferisi eğilimiyle açıklar. W. Wrede, Pavlus'un İsa'nın açık seçik olan ahlaki öğretisinin yerine, bir kurtuluş teolojisini yerleştirdiğini; W. Heitmüller de Pavlus'un, tarihsel İsa'yla pek ilgilenmeyen Helenist-Hristiyan cemaatinin etkisinde kaldığını savunmaktadır. R. Bultmann, tarihin İsa'sı ile inancın İsa'sı arasında radikal bir ayrım yapmış ve Pavlus'un, birincisine çok fazla önem vermediğini dile getirmiştir. Bultmann, Pavlus'un verdiği bu az bilgiyi de sadece apostolik vaaza bir giriş mesabesinde görür. Sonuncusu haricindeki bütün görüşler Pavlus'un, İsa'nın misyonunu yanlış anladığını ima etmekte ve Kitabı Mukaddes teolojisinin zemininde derin bir ayrılık meydana getirmektedir.

Yapmış olduğu tarihi özetten² dolayı müteşekkik olduğum S. G. Wilson, Hristiyanlığın geleneksel formlarının çoğunun, Pavlus ile İsa arasındaki yakın bağını koruduğunu samimi bir şekilde kabul edip bunların, "İsa'da, Tanrının insan şekline büründüğü" şeklindeki inancın mantığından oluştuğunu belirtir. Eğer İsa'nın başlıca yorumcusu bunu yanlış anlarsa, inkarnasyonun içi boşalmış olur. Ne yazık ki Wilson, çoğu araştırmacının savunduğu görüşün tarafını tutarak kendi çabasıyla bu ayrılığı "kaçınılmaz olarak biz de İsa hakkında daha fazla bilgiye sahip olmayı isteriz; fakat Pavlus'la ilgi-

1 G. Vermes'in yazılan buna örnek olarak gösterilebilir: *Jesus and the World of Judaism*, London 1983; *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993.

2 S. G. Wilson, "From Jesus to Paul: The Cantours and Consequences of a Debate", in *From Jesus to Paul*, ed. P. Richardson-John C. Hurd, Ontario 1984, 1-21. Aynı zamanda bkz.: V. Furnish, "Jesus-Paul Debate", in *Paul and Jesus*, ed. J. M. Wedderburn, Sheffield 1989.

li belirtilen problem bir tarafta İnciller diğer tarafta bulunmaktadır. Bizler, gerçek tarihsel bilgiden mahrumuz. Bundan dolayı hakkında az bilgi olan gerçek İsa yerine vaaz edilen İsa ile ilgilenmek zorundayız” diyerek daha da derinleştirmektedir.

İlmi araştırmalara kendimizi teslim etmeden önce, iki bin yıllık bir konsensüsün olduğunu belirtmek gereklidir.³ Bu konudaki genel yaklaşım, Pavlus ile İsa'nın aynı temel doğruları anlattığını göstermeye çalışmaktır.⁴ Fakat bu yaklaşım, Eski Ahit tarihinin ve sonrasında İsa'dan Pavlus'a kadar ki değişik sahneler aracılığıyla tanrısal planın dinamik bir gelişme içinde olduğu görüldüğü halde, birçok araştırmacının, tam bir görünüm elde etme ısrarlarından dolayı zora girmiştir. Bundan dolayı bir diğer metot, İsa'yı anlamaya çalışmak bir tarafta; Pavlus'un misyonunu ve öğretilerini anlamaya çalışmak diğer tarafta olmak üzere bunların bir birinin devamı olup olmadığını araştırmak olmuştur. Bu, Kitabı Mukaddes teolojisinin asıl işidir. Çünkü benim hem İsa hem de Pavlus üzerine yaptığım çalışmalar, hem gelişmeyi hem de devamlılığı ortaya çıkaramamıştır. Bundan dolayı bu yazımda, konuyu misyon tarihi açısından ele almak istiyorum.

Luka ve Elçilerin İşleri

Luka'nın, Pavlusçu misyon üzerinde hem İsa'nın bir portresinin çizilmesinde hem de ilk dönem kilisesinin gelişmesinde otoriteye sahip olması gerçeğinden, ne tür bir anlam çıkartmamız gerekir? Luka, Hristiyan misyonunun, İsa'nın hayatını ve apostolik misyonu açıkça yazmakla en iyi şekilde ileri götürülebileceğini düşünmüş görünmektedir. Bu, yeni bir düşünce miydi?

Burada düşünülmesi gereken üç öge bulunmaktadır: İsa'nın hayat hikâyesi, havarisel misyonun hikâyesi ve Elçilerin İşleri'ndeki apostolik vaazlar. Luka, bunların üçünün de ikna edici olmasını is-

3 Bu görüşün modern bir karşıtına örnek olarak Schweitzer'in 'Testimony' adlı eserine bakılabilir. O, 'toplulukların kullandığı, farklı 'İncil' ve 'Mektup' vardı' görüşünü savunur.

4 Wenham, 'Paul' adlı eserinde İsa ile Pavlus'un öğretileri ve bunların birbiriyle olan bağlantıları hakkında araştırma yapar. Wenham şöyle bir sonuca ulaşır: Pavlus, İsa'nın takipçisi olup farklı yeni bir din kurucusu değildir.

temektedir. Vaazlar yeni değildi, aynı şekilde İsa'nın hayat hikâyesi de yeni değildi; fakat bunların birer edebi evanjelistik araç olarak kullanılabileceği potansiyelini ilk olarak Luka görmüştür denilebilir. Luka, kendisinin diğerlerinin adımlarını izlediğini belirtir (Luk. 1:1). Onun yaptığı en büyük yenilik, bu apostolik hikâyeyi, evanjelistik ve teolojik bir araç olarak kullanmasıdır.

O halde apostolik müjde ve İsa'nın hayat hikâyesi, Luka'nın kaydetmesinden önce varsa, bunların bir biriyle olan ilişkisi neydi? Bu konuda üç ihtimal belirmektedir:

1. Bunlar, değişik gruplar tarafından evanjelizm için kullanılan *farklı araçlardı*. Bizim İnciller'de gördüğümüz şekildeki İsa'nın hayat hikâyesi (hikâyeleri), Pavlus tarafından kullanılmadı.
2. Elçilerin İşleri'nde geçen Pavlus'un vaazına ilişkin veriler, *çok fazla kısaltıldı*. Aslında vaazlarının çoğu, İsa'nın hayat hikâyesinden üretilmişti.
3. Havarisel vaaz, İsa'nın hayat hikâyesi ile ilgili söylemlerle *yan yana* devam etmiştir.

Bu yazıdan elde edilecek sonuç, birinci şıkkın savunulamayacağını ve cevabın, 2 ve 3.'nün birleşmesi olduğunu gösterecektir.

İsa'nın hayat hikâyesinin gerekliliği

İsa'nın Rab olduğunu ağızla açıkça söyler ve Tanrı'nın onu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen, kurtulacaksın. (Rom. 10:9)

Pavlus'a göre kurtuluş için gerekli olan en küçük husus, İsa'yı ölümden dirilmiş Rab olarak kabul etmektir. Bu, Pavlus'un, 'Rab' kelimesinden neyi kastettiğini bilmekle beraber; diğer insanların aksine İsa'nın neden Rab olarak tasdik edilmesinin gerekliliğine anlam katacak yeterli bir bilgiyi gerektirir. Birincisi, Tanrının dünyayı kurtarma planının olduğu, bunu Havva'nın oğlu, Davud'un oğlu bir insanın eliyle gerçekleştireceği şeklindeki Eski Ahit'te geçen mesihi doktrin ile bu kurtarıcının, insan olmasına rağmen bir yandan da Tanrısal yönünün olduğunun kabul edilmesini gerektirir. Çünkü açık bir şekilde Eski Ahit metinlerini anımsatan Romalılar 10:9 (İş. 45:23; krş.: Filip. 2:11) ve 10:13'de (Yoel 2:32) Pavlus, 'Rab'den, Kadir olan Tanrıdan daha düşük bir anlamı kastetmemektedir.

Gentilelerin (ve modernlerin), mesihi doktrin hakkında bilgiye ihtiyaçları vardır; fakat bunun, Yahudiler ve Tanrıdan korkanlar (God-fearers) için gerekli olduğu söylenemez. Onların çoğu, bir gün, bir kişinin gelip İsrail'i kurtaracağını ve dünyayı yöneteceğini biliyordu veya en azından böyle bir inanca aşınaydı. Buna inanmak, onların hiçbirini kurtuluşa erdirmeyi veya Hristiyan yapmadı. Burada, sadece İsa'nın bu görevi tamamlamak için geldiğine inanılması önemlidir. Bu yüzden, Mesih'in tanrısal yönü bir yana bırakılırsa Yahudiler ve Tanrıdan korkanlar için inanca eklenen yeni unsur, İsa'nın ismiyle karşı karşıya geldikleri somut bir içeriktir. Bu, Gentileler için de denklemin yarısıydı.

Bu, zaman ve mekân bakımından yakınlığın yardımıyla birinci veya ikinci elden İsa'nın hizmetiyle ilgili bilgi elde edebilenler için problem değildi; fakat eğer Pavlus'un misyonerlik vaazında İsa ile ilgili bilgiler, Elçilerin İşleri'nde ve mektuplarında olduğu gibi yaşayan, ölen ve dirilen şeklinde olsaydı bu ne kadar işe yarardı. Bunun pek fazla etkili olabileceğini düşünmüyorum. 'İsa, bizim günahlarımız için öldü, Tanrı onu ölümden diriltti ve onu, Rab ve Mesih olarak tahta çıkardı' şeklindeki bir anlatım, bu kişinin 'kim' olduğu şeklindeki bir soruyu akla getirir. Buna, 'İsa' (birinci yüzyılda kullanılan yaygın bir Yahudi ismi) olarak verilen cevap, yeterli değildir. Onun hayatı, yaptıkları ve sözleri hakkında daha fazla bilgiye –bu, birinci derecede vaaz edilmesi gereken bilgi olmasa da dinleyenler, bunu bir ek bilgi olarak istemiş olabilir- ihtiyaç hissedildi. Bu, Pavlus'un, dinleyicilerinden inanmaları gereken İsa ile ilgili istekleri dikkate alındığında gayet açıktır.

Bu bağlamda Pavlus, Romalılar 10'da insanlar, 'ıştırmadıkları kişiye nasıl inanacaklar' (14. metin) şeklinde bir soru yönelttiğinde, kesinlikle İsa'nın mesihi rolü hakkında olduğu gibi onun hayatı ve yaptıkları hakkında da tatmin edici bir bilgi sunduğunu imâ etmektedir. 'Mesih'in kelamı' (*he rhema Christou* 17. metin) ifadesi, İsa'nın hem doktrinsel hem de yaşamsal öğelerini kapsamış olması gerekir.

İsa Mesih'in Yüzü

2 Korintlilerde Pavlus, İsa'nın hizmetini 'Rab olarak İsa Mesih' (*Iesoun Christon kyrion*, 2 Kor. 4:5) şeklinde yine vaaz üslubuyla

tekrar tanımlar. O, bunu Tanrının yaratma esnasında ışığı yaratması betimlemesi ile açıklamaktadır. 'O Tanrı, "karanlıklardan ışık parlamalı" diyen ve (İsa) Mesih'in yüzünde parlayan kendi yüceliğini tanımamızdan doğan ışığı vermek için kalplerimizi aydınlattı' (4:6). Bu yüzden din değiştirme (Hristiyan olma), Tanrının yüceliğinin bir görünümünü olan İsa hakkındaki mesajla birleştirilerek Tanrının Ruh terimleriyle açıklanmaktadır.

Bu tür bir aydınlanma için İsa ile ilgili ne kadar bir bilgiye sahip olmak gerekir? Burada bir kişinin ne kadar az bilmesi gerektiğini ve fakat Tanrının yüce aydınlatması aracılığıyla inanca sahip olacağını tartışmak yerine; Pavlus'un, bu tür bir din değiştirme için bize söylediği kolaylıkları konuşmayı tercih ederim. Bunun cevabı, kesinlikle, dünyevi İsa ile ilgili mümkün olduğu kadar bir bilgiye sahip olmaktır. Eğer İsa, Tanrının lütfunun kendisinde görüldüğü Tanrının görünümü (*eikon*) (2 Kor. 4:4) ise onun ölümü, dirilmesi ve yükselmesiyle beraber onun sözleri ve çalışmaları da bilinmelidir. Pavlus'un referanslarında, İsa'nın yüzü ile ima ettiği de bu değil midir? Eğer Tanrının lütfu 'Mesih'in yüzünde' (4:6) ruhani bir kişilik olarak görülebiliyorsa, bu yüzün nerede görebileceği sorulacaktır ki bunun tek mantıklı cevabı, onun dünyada yaptıklarını anlatan mevcut anlatılarda olduğu şeklindedir.

Kutsallaştırın Güç

Pavlus'un, inancı, İsa'nın 'yüzü'nde olan bir uyandırıcı güç yani onun çalışmalarının sadece teolojik açıklamalarının dışında misyonunu da hatırlama şeklinde açıklamasına dikkatleri çektikten sonra, kutsallaştırıcı gücün itici (veya çekici) gücünü de aynı şekilde anladığını gözlemliyoruz:

Ve biz hepimiz peçesiz yüzle Rabbin yüceliğini görerek yücelik üstüne yücelikle ona benzer olmak üzere değiştiriliyoruz. Bu da Ruh olan Rab sayesinde. (2 Kor. 3:18).

Aydınlatıcı Ruh ve İsa ile ilgili bilginin beraber işlenmesi daha önceden gördüğümüz üzere birkaç metin sonra geçmektedir. Pavlus'un zihninde, Musa'nın Tanrı tasavvuru vardır. Sina Dağı'nda Tanrının huzuruna çıkması, onun yüzünün ışıldamasını sağlamıştır. Benzer bir şekilde Rabbin yüceliğini seyreden inananlar da içten

içe bir dönüşüme girmektedirler. Fakat bir kişi Rabbin yüceliğini nasıl seyredebilir? Sadece İsa'ya bakmakla. Burada *katoptrizomenoi* teriminin 'bakmak (doğrudan)' veya '(bir aynada seyreder gibi) bakmak' şeklinde tercüme edilmesi önemli değildir. Bu iki durumda da ana nokta aynıdır. İsa'yı görmekle, biz Tanrı'yı görmüş oluruz ve tasavvurumuz da değişmeye başlar. Eğer Pavlus, dine kazandırdığı kişilerden bu tür bir hayat değişimini istemiş olsaydı, İsa'yı daha fazla görmelerini isterdi. Oysa İsa'nın kendi doktrini, kendi işlerini açıklamaya çalışmaktan ve göksel görevini ilan etmekten daha fazlasını istemektedir. Eğer o, tüm tabiiyelerinin yavaş yavaş kendine dönüştüğü (Rom. 8:29) insan görünümünün mükemmeli ise, onun insanlığının mutlaka görülmesinin gerektiği akla gelmektedir.

Pavlus'ta İsa'nın İmajı

Romalılar 10 ve 2 Korintliler 3-4'ü dikkate alarak, görünüşe göre Pavlus'un, İsa'nın hayat hikâyesiyle ilgilenmediği şeklindeki bir sonuç, hatalıdır. Mektuplarındaki teolojik açıklamasında ve Elçilerin İşleri'ndeki vaazının özetlerinde, sadece Mesihî boyutun ortaya konduğu bir İsa portresi çizer. Sadece Mesihî boyutun ele alınmasıyla ilgili muhtemel açıklamalara girişmeden önce diğerlerinin neler yaptıklarını tekrarlamakta ve Pavlusçu misyonunun az görülen noktalarına işaret etmekte yarar vardır.

1. Elçilerin İşleri'nde İsa'nın insani hayat hikâyesinin de dile getirildiği şeklinde yorumlanabilecek *Pavlus'un sayısız faaliyetleri* anlatılmaktadır. Luka'nın, Pavlus'un Şam'daki durumunu anlatırken 'o, İsa'nın, Tanrının Oğlu olduğunu ilan ediyordu' (9:20) şeklindeki ifadesi, iki yönlü bir mesaj olarak görünmektedir. Nasıralı İsa hakkında henüz bir bilgisi olmayanlara, onun bir profilini çizmek gerekiyordu. Hiç şüphe yok ki o, insanların beyinlerinden silmeye çalıştığı kişinin hatıraları ile ilgili hayli bilgiye de sahipti. Kıbrıs'ta valiye, 'Rabbin öğretisini' (13:12) sundu. Selanik'te 'size bildirdiğim bu İsa, Mesih'tir' (17:3-4) diyerek Mesih'in, acı çekmesi ve ölümden dirilmesinin gerektiğini Kutsal Yazılara göre anlatmak için üç hafta uğraştı. Bunlarda da yine iki yönlü bir açıklama ima edilmektedir. Korint'te tüm vaktini, 'Yahudilere, İsa'nın Mesih olduğuna dair tanıklık yapmakla' (18:5) geçirdi. Roma'da onları, 'gerek Musa'ya gerek

peygamberlerin yazılarına dayanarak ikna etmeye çalışıp' (28:23) onlara Tanrısal krallık hakkında tanıklıkta bulundu. İki yıl, 'Tanrı'nın Krallığını vaaz edip Rab İsa hakkında öğretimde bulundu' (28:31). Bu durumların hepsinde Pavlus'un vaazının içeriğinin tam olarak ne olduğunu bilmek imkânsızdır. Ancak yine de bir kişi, 'eğer bu İsa merkezli hizmetin hepsi, bir noktada İsa'nın hayat hikâyesini anlatmayı gerektirmiyorsa, bu ilginçtir' diyebilir.

2. Pavlus, *Pisidya Antakya*'sında sinagogtaki evanjelistik vaazında, Tanrının Davud'un soyundan geleceğini vaat ettiği anlatıyı da içine alacak bir şekilde Mesih'in gelmesiyle ilgili Kitabı Mukaddes'in teolojik bağlamını yinelemekte ve doğrudan İsa'ya geçmektedir: 'Tanrı, bu adamın (Davud) soyundan İsrail'e bir Kurtarıcı, İsa'yı gönderdi'. Bu noktada o, Vaftizci Yahya'nın hizmetini ve onun, bir kişinin geleceğine dair yaptığı şahitliği hatırlatmaktadır. Vaazın bu parçası, Vaftizci Yahya'nın İncillerde anlatılan hikâyesinin İsa bir versiyonu gibi görünmektedir. O halde o, 'kardeşler... kurtuluşun kelamı (*logos*, krş. Elç. İş. 10:36) bize gönderildi' şeklindeki açıklamasıyla ne demek istedi? Burada bir boşluk varmış gibi görünmüyor mu? Pavlus, İsa'dan daha çok Vaftizci Yahya'nın hayat hikâyesiyle mi ilgilendi? Bu, İsa'nın hizmetinden yargılanmasına kadarki verinin Luka tarafından atlanmasıyla kısaltılmış bir anlatım değil mi? Luka, Elçilerin İşleri'nde (10:36-43; krş. 2:22-24) kısa şeklini, detaylı biçimini de İncil'inde gözler önüne serdiğini bildiği için bunu yapabilir. Vaaz, İncillerdeki verileri hatırlatır bir şekilde İsa'nın yargılanmasını, Pilatus'un önünde görünmesini, çarmıha gerilmesini, gömülmesini, dirilmesini ve insanlara görünmesini tanımlamakla devam eder. Pavlus, İsa'nın hikâyesini, misyonunun içinde ele almış olmakla beraber yeri geldiğinde hikâyeyi anlatmayı tercih ediyor gibi görünmektedir.

3. Pavlus, en azından dört kez müjdenin hikâyesine veya İsa'nın öğretilerine *doğrudan* atıfta bulunmaktadır: Yeniden evlenme ile ilgili İsa'nın öğretisi (1 Kor. 7:10, 25), misyonerlerin maddi olarak desteklenmesiyle ilgili öğretileri (1 Kor. 9:14), İsa'nın son akşam yemeği ile ilgili hikâye (1 Kor. 11:23-25) ve Pontius Pilatus'un önünde İsa'nın görünmesi (1 Tim. 6:13).⁵

4. Mektuplarda muhtemelen *İsa'nın gelişi ile ilgili geleneğe* dayanan sayısız deyimler, açıklamalar ve hatırlatmalar vardır. Bunun örnekleri: 'Siz de çok iyi bilirsiniz ki (*akribos*), Rabbin günü gece hırsız nasıl gelirse öyle gelir' (1 Sel. 5:2; krş. Mat. 24:43-44); 'öyleyse başkaları gibi uyumayalım; ayık ve uyanık olalım' (1 Sel. 5:6; krş. Mar. 13:33-37) ve bunlara benzeyen 1 Sel. 5:15; ve Rom. 12:19/Mat. 5:38-39; 2 Sel. 1:7/Mat. 13:41-43; Galat. 5:9/Mar. 8:15; 1 Kor. 3:9/Mat. 13:38 ve 16:18; 2 Kor. 11:1/Mar. 2:19-20; Rom. 13:8/Yuh. 13:34-35; Kol. 1:6/Mar. 4:8, 20; Kol. 3:13/Mat. 6:14-15; 1 Tim. 5:18/Luk. 10:7. Bu paralellikleri zikrederken, Pavlus'un, İncillerdeki bu tür söylemlere tam olarak uyduğunu iddia etmeyi arzulamıyorum. Ancak o, açık bir şekilde İsa'dan kaynaklanan geleneğe dayanmaktadır. Bazı araştırmacılar, bunlardan daha fazla paralellikler bulmuş; bazıları ise paralelliğin aldatıcılığına dikkat çekip bu konuda şüphelidirler. D. L. Dungan, iki durumu da detaylı bir şekilde araştırıp Pavlus'un, İsa'nın sözlerine dayandığının açık olduğu, kiliselerin gelenekle aşına olmalarından dolayı onun İsa'nın öğretilerinden alıntılarda bulunmasının onun normal metodu olduğu sonucuna varır.⁶

5. Pavlus, iki yerde kendisiyle okuyucuları arasında İsa'nın hayat hikâyesinin *paylaşılan bir bilgi* olduğunu ima edecek bir tarzda kendisini sunmaktadır: 'Ben Pavlus, Mesih'teki alçakgönüllülük ve yumuşaklıkla size rica ediyorum' (2 Kor. 10:1); 'Hepinizi Mesih İsa'nın sevgisiyle nasıl özlediğime Tanrı tanıktır' (Filip. 1:8).

6. Pavlus, *dünyevi İsa* ve onun öğretileri hakkında kapsamlı bilgiler sunan veya ima eden belirli ifadeleri kullanır. Örneğin, 'Mesih'i böyle öğrenmediniz. Kuşkusuz İsa'nın sesini duydunuz, Ondaki gerçeğe uygun olarak onun yolunda eğitildiniz' (Efes. 4:20-21); 'Onda (Mesih), bilgeliğin ve bilginin tüm hazineleri saklıdır' (Kol. 2:3).

7. 1 Timoteyus 5:18'de Pavlus, İsa ile ilgili geleneğin yazılı bir formunun bulunduğunu gösterecek bir şekilde *İsa'nın sözünü Kutsal*

6 D. L. Dungan, (*The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, Oxford 1971) ve T. Holtz, ('Paul and the Oral Gospel Tradition', in *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, Sheffield 1991, 380-393) benzerliklerin pek çok olduğunu ve İsa'nın gelişiyle ilgili geleneğin aktarılmasının iki yolunun bulunduğu sonucuna ulaşmıştır ki bu iki yoldan birincisi, İncillerdeki anlatılar, diğeri ise ilk dönem kilisesinin ihtiyaçlarına uygun değişik formlardır.

Yazı ('işçi ücretini hak eder') olarak nakleder. Onun, Timoteyus'a yaptığı bu teşvik, bir İncilin bazı parçalarını okumayı da içine alacak şekilde (halka ait) okuma, teşvik ve öğretme (4:13) anlamına gelebilir.

Eski Ahit'ten çok sık alıntılarda bulunmasına rağmen Pavlus'un neden İsa'nın hizmeti ve öğretilerine çok az atıfta bulunduğu konusunda bizim şaşkınlığımız devam etmekle beraber belirtilen ipuçları, Pavlus'un İsa'nın hizmeti ve öğretisi hakkında bilgisinin ve ilgisi-nin olduğuna dair yeterli işaretlerdir. Benzerlikler yukarıda olduğu gibi sıralandığında büyük bir yekûn tutmaktadır. Ancak bunlar, Pavlus'un yazılarının tümüne yayıldığında özellikle de İsa'nın hayatıyla ilgili referanslar çok seyrek. Bazıları, Pavlus'un hizmeti esnasında İncillerin bulunmadığı ve bundan dolayı da Eski Ahit kadar alıntılarda geçmediği şeklinde basit bir sonuca girmektedir. Muhtemelen gelenek, kendisinden alıntı yapılabilecek yazılı bir metin şeklinde yeterli bir konuma ulaşmamıştı, fakat onun, mesellerinden, mucizelerinden, tartışmalarından ve buna benzer işlerinden bahsedilmiş olduğunu düşünebiliriz. Pavlus'un metodu, onun İncil gele-neğini bilen bir kişi olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat o kendisi-ni, bir 'tekrarlayıcı' olarak tasavvur etmemektedir. Muhtemelen kendisini yeni bir vahyin peygamberi alıcısı olarak görmesi, onun öğretme metodunu etkilemiş olabilir veya bunun dışında başka sebepler de olabilir. Belirtilmesi gereken diğer bir ihtimal de müjdeyi anlatmanın, Pavlus'un misyoner metodunun bir parçası olduğu, fakat bunu bildirmenin, kendisinden daha çok, onun takımındaki di-ğer kişilere aidiyetidir.

Yazılı Bir Müjde Yeni Bir Durum muydu?

Bu son öneriyi dikkate alarak tahminen misyonerlik çalışma-larına yardım etmesi için bir İncil yazar ve Pavlus'un misyoner takı-mındaki kişilerden biri olan Luka'ya dönebiliriz. Amacının bir kısmı, giriş bölümünde '(Teofilos) sana verilen bilgilerin doğruluğunu bile-sin diye' şeklinde dile getirilmiştir. Luka, İsa hakkında bilgisi olan bir okuyucu grubunu göz önüne almakta ve bunu, onun hizmetiyle ilgili dikkatli, doğru ve güzel bir şekilde verilerin sunulduğu bir araştırma ile güçlendirmek istemektedir. Teofilos gibi kişilerin, Lu-

ka'nın, misyon alanı içinde karşılaştığı bireyler olduğunu farzetmek makuldür. Bu kişiler, Luka'nın anlattığı şekilde ayrıntılı bir biçimde olmasa da İsa'nın hayatıyla ilgili anlatıyla daha önceden karşılaşmışlardı.

Kendiliğinden ortaya çıkan ikinci soru: Yazılı bir İncil'in oluşturulması, 'Pavlusçu daire içerisindeki' bir yenilik miydi? Luka, giriş bölümünde 'birçok kişinin aramızda olup bitenlerin tarihçesini yazmaya giriştiğini' söyler. Bu bağlam içindeki veriler, yazılı veriler anlamına gelmektedir. Bu veriler, Pavlus'a yabancı bir metodolojinin bir parçası mıydı? Luka, Pavlus ve takımına yeni olan bir misyoner araç mı ürettiyordu yoksa İsa'nın hayat hikâyesiyle ilgili yazılı veriler, onların kullana geldikleri bir strateji miydi? Luka'nın, 'aramızda' olup bitenler, kelamı gözleriyle görüp ona hizmet edenler tarafından 'bize' aktarılan şeklindeki sözleri, düzenlenmiş bir veri ortaya koyma çabalarının, ev içi bir boyutunun olduğu biçiminde bir etki yaratmaktadır. Bundan daha fazla bir şey söylenebilir mi?

Markos

Luka'nın kaynaklarından biri, Markos'tu. Markos İncili, Pavlus'un misyonuyla bağlantılı olarak ortaya çıkmış olabilir mi? Papias, 'Markos, Petrus'un yorumcusuydu' ve bundan dolayı onun İncili, genel olarak Petrus'la ilişkiliydi der. Bununla beraber Luka, Pavlus ve Barnabas'ın, ilk misyonerlik yolculuklarında Markos'u 'hizmetçi/yardımcı' (*hyperetes*) olarak yanlarına aldıklarını bize bildirir. Onun, İncil'inin başında, İsa'nın hayat hikâyesini aktaran kelamın 'hizmetçileri'nden (*hyperetai*) bahsetmesi bir tesadüf müdür? Hizmetçi olarak Markos'un rolünün, bir çanta taşıyıcısından daha fazla olup olmadığı sorusu, çok sık tartışılmıştır. Rengstorf, Luka'nın kendi sözlerinden onun rolü ile ilgili herhangi bir çıkarsama yapmanın doğru olmayacağı şeklindeki şüphesinde haklıdır.⁷ Fakat onun, terimi kullanmadaki metodu, *hizmetçinin* (*hyperetes*), basit bir hizmetçi (*doulos, diakonos*) olmadığını ve bunun, bir efendinin yardımcısı veya bir kurumun aracı memuru olduğunu ifade etmektedir. Genelde olduğu gibi eğer amir yüksek bir otoriteye sahipse, *hizmetçinin* (*hyperetes*) kendisi de bir açıdan önemli bir kişiydi. Bundan

dolayı *hizmetçiler* (hyperetai), bazen ordu memurları, kamu memurları veya mahkeme ve tapınak memurlarıydılar. Josephus, Musa'yı, İsrailoğullarını, Mısır'dan çıkartması ve onlara Tanrının emirlerini bildirmesinden dolayı Tanrının *hizmetçisi* (hyperetes) olarak tanımlar (AJV 3.16; 4:317).

Barnabas ve Saul'un, Markos'u *hizmetçi* (hyperetes) olarak yanlarına aldıklarını söylemek, onun, Barnabas veya Saul'un yahut da her ikisinin yardımcısı olduğunu hatta onun, tüm yolculuk süresince fark edilebilir bir görev üstlendiğini dile getirmek anlamındadır. Luka'nın İsa'nın hayat hikâyesini aktaranları tanımlamak için *hyperetes*'i kullanması ve Luka 4:20'deki sinagogda Tevrat tomarlarından sorumlu olan kişinin de bu terimle tanımlanması bağlamında, sonuncu ihtimali göz ardı etmek makul olmaz. Özellikle Luka, Markos'u, Antakya'dan çıkıştaki durumun aksine onun genel bir yardımcı olduğunu hiç kimsenin beklemediği bir yerde ve sinagogdaki faaliyetleriyle ilişkili bir konumda zikretmektedir: 'Salamis'e varınca Yahudiler'in havralarında Tanrının sözünü duyurmaya başladılar. Yuhanna'yı (Markos) da *hizmetçi* (hyperetes) olarak yanlarına almışlardı' (Elç. İş. 13:5). Bu konuda C. S. C. Williams, Markos'un, Eski Ahit yazılarıyla ilgili özel bir role sahip olduğu; T. Boman ve A. Wright, Markos'un, dini ilmi hali anlatan bir çeşit öğretmen olduğu; G. Salmon, Markos'un rolünün, İsa'nın hayat hikâyesinin bizzat şahidi olmakla bunun hatırlatıcısı olduğu ve B. T. Holmes'in, onun, yazılı bir İncil taşıdığı şeklindeki ifadeleri, basitçe bir kenara atılmalıdır.⁸

Papias'ın, Markos'un Petrus'la olan ilişkisini tanımlaması, ne zaman olursa olsun genellikle Roma'da beraber geçirdikleri bir zamanla işaret etmektedir. Bununla beraber, onun yorumlarında, Markos'un rolünün yorumcu (*hermeneutes*) olarak çok gerilere gittiğini gösteren hiçbir veri yoktur. J. Kürzinger, terimi, eski dilbilim geleneğinden itibaren açıklarken şöyle der: Markos, belirli bir şekilde Petrus'un öğretilerini aktarma yetkisi olan bir kişiydi.⁹ Petrus'la

8 A. Wright, *The Composition of the Four Gospels*, London 1890. Diğer referanslar için bkz. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, London: Tyndale 1952, 247; C. F. D. Moule, *Essays in New Testament Interpretation*, Cambridge 1982, 47.

9 Bkz. R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tübingen: Mohr 1984, 20-24.

Markos'un birbirleriyle olan ilişkilerinin izleri, Kudüs Kilisesi'nin bir kısım üyelerinin Yuhannâ Markos'un annesinin evinde bulunduğu zamana ve muhtemelen daha da ötelere giden bir ana kadar götürülebilir (Elç. İş. 12:12). Markos, her ne kadar İsa'yı bizzat kendi gözleriyle görmemiş olsa da Petrus'un, İsa ile ilgili anlatılarına aşinaydı. Arthur Wright, Markos'u, Petrus'un dizinin önünde oturan ve onun anlattıklarını zihninde tutan iki dil konuşan bir kilise eğitimcisi olarak resmeder. Zengin bir ailenin çocuğu olan Markos, sonraki dönemlerde yaptığı faaliyetlerden anlaşıldığı kadarıyla eğitim-öğretim almış bir kişi olabilir. Bu durumda o, bazı şeyleri daha ilk baştan itibaren yazmış olabilir. Rainer Riesner, İsa'nın öğretisi ile ilgili notların, Paskalya'dan da önce yazılmış olabileceğinin ihtimal dışı olmadığı ifade eder.¹⁰

Bunlardan dolayı Markos'un, İsa'nın hayat hikâyesini anlatması ve hatta diğerlerinin hatırlaması için bunları tekrar etmesi gibi bir konumu itibarıyla ilk misyoner grubunun ayrılmaz bir üyesi olduğu söylenebilir. Burada kendimize şunu sormalıyız: Birkaç haftalık eğitimle yeni büyümeye başlayan bu Hristiyan cemaatin, ne kadar bir süre Eski Ahit ve Pavlus'un açıklamalarıyla devam ettiğidir? Cemaatsel toplantılarda okunacak veya anlatılacak Hristiyanî dokümanlara acilen bir ihtiyaç hissedilmiş olmalıdır. Markos ayrılıp eve gittiğinde bu tür dokümanlar, misyon çalışmaları için itici güçtü.

Markos, İncil'ini ne zaman yazdı? Elçilerin İşleri'nin, 61-62 yıllarında yazılmış olduğunu düşünenlerle aynı kanaatteyim.¹¹ Luka'nın İncil'i, muhtemelen Pavlus'un, Sezar döneminde hapse atıldığı zamanda yazılmıştır (MS 57-59). Markos, bundan daha öncedir. Luka'nın, İsa'nın hayat hikâyesini yazan 'birçok' kişi olduğu şeklindeki ifadesi, bu tür yazı şeklinin daha öncelerden başladığını ima etmektedir. İlk dönem kilise babaları, Markos'un yazısını, Petrus ve Markos'un Roma'da beraber oldukları bir döneme götürürler. Bu da ilk Pavlusçu misyon yolculuğundan önceki MS 42-44'lü yıllar (Robinson),¹² 50'li yıllar veya Petrus'un ölümünden önce 60'lı yıllar ola-

10 R. Reisner, 'as Preacher and Teacher', in *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, ed. H. Wansbrough, Sheffield 1991, 196.

11 Bu konuyu daha detaylı bir şekilde *Jesus and New Age* adlı yazımda tartıştım.

12 J. A. Robinson, *Redating the New Testament*, London: SCM 1976, 11-114.

bilir. (Robinson'un önerdiği gibi) eğer İncil, ilk misyon yolculuğundan daha önce yazılmışsa, Markos'un, ayrılmasının neden çok ciddi bir şekilde karşılandığı şaşırtıcıdır. O, yeni kiliseler için 'İncil' yazarı veya nüsha çoğaltıcısı olarak davranmış olsa da onun rolü, diğer kiliseler içinden bir kişiyle kolayca doldurulabilirdi. Zihninde müjdenin olduğu muhtemeldir. Fakat özellikle misyonerlerin, çok kısa bir süre kaldıkları göz önüne alınırsa yeni kiliselerin ihtiyacından dolayı, hikmeti duyanların en azından notlar şeklinde de olsa bunları not etmeleri gerekli görülmüş olmalıdır. O halde Eusebius'u ve onun kaynaklarını takip etmemek ve Markos'un, İncil'ini, Claudius'un hâkimiyeti döneminde (MS 41-54) Petrus'la beraber Roma'da oldukları bir zamanda Roma'daki Hristiyanların isteği üzerine yazmış olduğunu kabul etmemek için hiçbir neden görünmemektedir.¹³ Eğer bu talep Romalılardan değilse, benzer bir durumdan kaynaklanmış olmalıdır.

Bunlardan dolayı çoğunlukla Pavlus'un dışında başka bir kişi tarafından yapılmış olsa da müjdenin hikâyesini anlatma, ilk günlerden itibaren Pavlus'un misyonerlik stratejisinde bulunmaktadır. Bununla beraber Pavlus, İsa'nın başından geçen olaylara bizzat şahit değildir.¹⁴ Ayrıca o, ilk günlerde İsa'nın başından geçen olaylara şahit kişilere de çok fazla dikkat etmemiştir. Bundan dolayı onun, bu tür bir hizmette diğerlerine dayanması doğaldır. Elçilerin İşleri, çok sık bir şekilde misyonerlik vaazını, birlikte yapılan bir çaba olarak tanımlar; Örneğin Konya'da 'onlar konuştu ve böylece birçok kişi iman etti' (14:1).¹⁵ Pavlus-Barnabas takımı birbirinden ayrıldığında Silas (Silvanus), Pavlus'un ikinci yolculuğu için Markos'un ye-

13 Eusebius, *HE*, 2.15.

14 Bu konuda, Paul Barnett, Pavlus'un mektuplarından tarihsel İsa ile ilgili daha fazla bilgi elde edilebileceğini (bkz. *İsa*) söyler. O, Pavlus'un yazılarında İsa ile ilgili materyalin az olmasını, onun birinci elden bir bilgiye sahip değilse sanki bu tür bir bilgiye sahipmiş gibi hareket eden bir kişilik olmadığı şeklinde yorumlayıp Pavlus'un tarihsel şahitliğinin güvenilirliğine delil olarak *Is the New Testament History?* (Bölüm 11) ve *Jesus* (özellikle s. 57-58) adlı kitaplarında getirmiştir. Barnett, İncillerle karşılaştırıldığında 'Pavlus'un, İsa ile ilgili detaylar üretmediğinin veya detayları çok fazla abartmadığının açık olduğuna ve Pavlus'un kanıtları, kullanmakta çok dikkatli ve gösterişsiz bir şekilde kullandığına işaret eder'. *Is the New Testament History?*, s. 135.

15 Krş. Elç. İş. 14:21; 16:32.

rini aldı (Elç. İş. 15:37-41). Markos, hizmetini Barnabas ile tekrar canlandırdı, sonra Petrus'a katıldı ve İncilini kaleme aldı. Petrus'un 1. mektubunun yazıldığı zaman hem Markos'un hem de Silas'ın Roma'da Petrus'la beraber olduklarını ve Pavlus'un, hapisteki son zamanlarında Markos'un yardımını talep ettiğini (1. Pet. 5:13; 2 Tim. 4:11) görmek şaşırtıcıdır. Bunlar, Pavlus ve Petrus'un misyonerlik faaliyetlerindeki işbirlikleri için bir delil olup onların, radikal bir şekilde birbirine zıt Hristiyanlık biçimi ve farklı misyonerlik stratejisi oluşturma çabalarının olduğunu ortaya koymaya çalışanları yalanlamaktadır. Markos, misyonerliğin ilk ve son zamanlarında Petrus ile Pavlus arasında bir köprüydü.

Luka

Luka, Pavlus'un Makedonya'ya yaptığı yolculuğa katıldıktan sonra Markos'un yaptığı türden hizmetlerde bulundu mu? Eski yazarlar (Origen, Ephraem, Eusebius, Ambrose, Jerome, Pseudo-Clement) belki bir sonuç çıkarma belki de bizim bilmediğimiz bir gelenek aracılığıyla, 'İncil'i yayma çabalarından ötürü bütün kiliselerce övülen' (2 Kor. 8:18) şeklinde belirtilip Pavlus'un, Kudüs'teki fakirlere yardım toplamak için Titus'la beraber Korint'e gönderdiği kişiyi, Luka olarak tanımlarlar.¹⁶ Luka, Pavlus'un Kudüs'e yardım toplamak için oluşturduğu gruba bağlı çok gayretli bir kişi olarak görülmektedir. Bu bağlamda yorumcular, metinde geçen İncil teriminin, Luka'nın yazılı İncili olamayacağına, çünkü MS 55'li yıllarda onun henüz yazılmamış olduğuna işaret ederler. Buradaki 'incil/müjde', henüz yazılmamış bir anlatıyı ifade edebilir. Bu bağlamda terim, Pavlusçu daire içinde birçok kişinin yaptığı sıradan Hristiyan vaazından daha özel bir şeye işaret ediyor olmalıdır. Pavlus, bu kardeşin, belirttiği tanım aracılığıyla ayırt edilebileceğini farzetmektedir. Luka, Pavlusçu kiliseler içinde daha önceden belirttiğim üzere Markos'un görevine benzer bir görev üstlenmiş olabilir mi? Bundan emin olamayız, fakat, Elçilerin İşleri'ne dayanarak Pavlus'un buradaki birkaç haftalık hizmetinden sonra ayrıldığında Luka'nın Filipi'de kaldığı sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü o, buradan

16 Bkz. P. E. Hughes, *The Epistle to the Second Corinthians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1962, 312.

sonra Pavlus'un grubunun içinde görülmemekte ve iki yıl sonra tekrar ortaya çıkmaktadır (Elç. İş. 16:11-12; 40; 20:1-6). Filippi'deki kiliseyi, bazı kişiler, bu bölgedeki çalışmaların yarıda kesilmesinden sonra olgunlaştırmış, cömert ve misyon düşüncesine sahip bir cemaat haline getirmiştir. Muhtemelen Luka, Silas'tan Markos'un İncili'nin özünü almış (hatta belki de yazılı bir nüshasını) ve bundan, Filippi'deki ve civardaki kiliseleri geliştirmek için istifade etmiş olabilir.¹⁷ Eğer bunu yaptıysa, bu İncil'de İsa'nın öğretileri ile ilgili yeterli bilginin olmadığını hissetmiş olmalı ve İsa'nın doğumu ve ölümü ile ilgili bilgilerin de bunlara ilave edilmesini istemiş olabilir. O, İsa ile ilgili elde edebildiği bu tür dokümanları Markos'un İncili'ne eklemekle işe başlamış olabilir. Bu tür bir faaliyet, hem Pavlus'un 'İncil'i yayma çabalarından ötürü bütün kiliselerce övülen kardeş'in kolayca bilinebildiği şeklindeki varsayımını hem de yazılı İncili'nin sonraki görünümünü açıklamış olabilir.

Luka, Kudüs yolculuğunda Pavlus'a eşlik edip İsa'nın kardeşi ve ilk dönem bazı havarileriyle görüştüğünde İncili'ni daha da geliştirmek için çok güzel bir fırsat edinmişti (Elç. İş. 21:8, 16, 18). Kudüs'teki iki günlük yolculuk ile Celile'deki bir günlük yolculuk dışında Luka, Pavlus'un Sezariye'deki tutukluluğu süresince özgürdü. Bunların hiçbirisi ispat edilemez, fakat bu, Pavlus için İsa'nın hayat hikâyesinin önemli olmadığını ifade etme şeklindeki bir sonucun ne kadar tehlikeli olduğunu göstermesi açısından ihtimalleri ortaya koymaktadır. Eğer Luka, metinde belirtilen kardeş değilse, incili/müjdeyi yaymalarından ötürü övülen başka kardeşler, tüm Pavlusçu kiliselerin içinde bulunmaktaydı.

Antakya Öncesi

Markos, Pavlus'tan, Kudüs kilisesinin ilk günlerine kadarki boşluğun doldurulması için de bir köprüdür ve İsa'nın hayat hikâyesinin kullanılmasının, Pavlusçu bir girişime ait bir olgu olmadığını açıkça göstermektedir. Bu olgu, Antakya'ya Kudüs'ten gelmiştir.

17 Luka'yı sadece bir kiliseye hasretmek istemiyoruz; o, Pavlus'un grubuna katıldığı Troas civarındaki Makedonya'da ve belki de daha uzak yerlerde aktif bir rol almış olabilir. Pavlus'un tanımladığı kardeşin, Korintlilerin bildiği kiliselerin ötesinde de bilindiğini vurgulamaya gerek yoktur.

Petrus'un ve diğer havarilerin günlük anlatılarında, İsa'nın hayat hikâyesi ve öğretileriyle ilgili oldukça çok öğeler bulunmalıdır. Ayrıca onlar, İsa'nın *talmidim*'i (havarileri) idiler. Onlardan, rabbilerinin önemli faaliyetlerini dile getirmelerinin yanında onun öğretilerini anlatmaları da beklenmektedir. Çünkü bunlar, onun sözleri ile beraber *halakasını*¹⁸ oluşturmak için de önemliydi. Birçok kişinin, Paskalya sonrası büyümenin vermiş olduğu heyecanla, İsa'nın ne yaptığını ve ne söylediğini yanlış nakletmiş ve bunları tam olarak hatırlayamamış olabilirler şeklinde bir tahminde bulunabiliriz. Onun yargılanması esnasında dahi söylediği sözlerle ilgili yanlış ve birbirine zıt veriler bulunmaktadır (Mark. 14:56-59). Bu, İsa'nın sözlerinin ve fiillerinin temeli olan otantik doktrininin canlı miyarı olarak, ilk on iki havarinin rolünün altını çizmektedir. Apostolik (havarisel) tanıklığı hatırlayıp apostolik otoriteye sahip kişiler, havarilerin hizmet edebileceği kişiden fazla bir sayıda Hristiyanla karşı karşıya gelince bir takım şeylere ihtiyaç hissetmiş olabilir. Hatta İncil, İsa'nın faaliyette bulunduğu ve onunla ilgili bir takım anlatıların bulunduğu yerlerin ötesine götürüldüğünde onların ihtiyaçları, daha fazla bir şekilde artmış olabilir.

İsa ile ilgili anlatıları Grekçe dile getirebilenler için tamamen yeni bir dünyanın kapısı açılmaktaydı. Filipus, Afrikalı bir hadımın, İşıya'yı anlamasına yardım etmesi şeklindeki bir isteğini, ona, 'İsa ile ilgili müjdeyi bildirerek' açıklar (Elç. İş. 8:35). Petrus, yüzbaşı Kornelyus'la konuşması için çağrıldığında İsa'nın hayat hikâyesini anlatmadan ve bir takım teolojik ve yorumlayıcı tabiatıyla ilgili sonuçları resmetmeden önce, Yahya'nın vaftizinden başlayıp onun Celile ve Kudüs'teki çalışmalarından bahsederek ölümünü ve tekrar dirilmesini dile getirir (Elç. İş. 10:36-43). C. H. Dodd'un fark ettiği gibi bu, Sinoptik İnciller'in ana hatlarıdır.¹⁹ Bu, Luka'nın kendisinin müjdeyi anlatımı ile apostolik misyon arasında sağlam bir köprü kurmaktadır.

18 İbranice 'yürütme'. Çıkış 18:20 (yürümeleri gereken yolu onlara göstereceksin) ile ilişkili görülen bir Yahudi hukuk öğretilerine verilen ad: Yahudilikte doğrudan Musa kanunundan kaynaklanmayan hukuki kurallar dizisi. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnançlar Sözlüğü*, Ankara, 1998, s. 153 (ç.n.).

19 C. H. Dodd, "The Frame Work of the Gospel Narrative", *New Testament Studies*, Manchester, 1953, 1-11.

Pavlus'un Yazılarında

Neden İsa'nın Hayat Hikâyesiyle İlgili Az Bilgi Vardır?

Son olarak Pavlus'un, İsa'nın hayat hikâyesiyle ilgili neden çok az referansa sahip olduğunu açıklamaya çalışmak gerekir. Şu ana kadar iki faktörün olabileceğini belirttim. Birincisi, Pavlus'un hizmeti, doğrudan teolojik öğretime daha fazla dayalı olabilir. Ancak bu, yine de iki noktaya da odaklanmış olabilir. İkincisi, vahyin birincil alıcısı olması hasebiyle diğerlerinin, vahyi sunma metodlarının tersine; doğal olarak doğrudan öğretim şekline yönelmiş olabilir. Onun, sıklıkla Eski Ahit'i açıklama çalışmasına yönlendirilen itiraz, onun hizmetinin zorunlu bir noktasının, Yahudilere, Hristiyanlığın, onların ellerindeki Kutsal Yazıların doğrudan bir devamı olduğunu göstermek olduğu şeklinde cevap verilebilir. Ayrıca onun, İsa ile ilişkisinde böyle bir problem bulunmamaktaydı.

C. F. D. Moule, bu konuda başka bir öneri getirmektedir. O, Pavlus'un, müjde'nin anlatılarıyla gerçekten ilgileniyorsa, bunu mektuplarında göstermeliydi şeklindeki bir talebi, 'kategorileştirmede yapılan büyük bir gaf' olarak görür:

Pavlus'un, İsa'nın hayat hikâyesine duyduğu ilgiyi (bunu çok içten hissetmesine rağmen), daha yüce bir takım özel amaçların ifade edildiği yazılı mektuplarında -ki bu mektuplar zaten Hristiyan olanlara yazılmıştır- göstermesi için hiçbir neden yoktur. Eğer mektuplar, Pavlus'un evanjelistik müjdesini ve onun vaazının birincil özünü temsil ediyorsa, Pavlus'un, İsa'nın hayat hikâyesiyle ilgilenmediği şeklindeki bir sonuca varmamız doğal olurdu. Fakat onlar, bu türden bir şeyi temsil etmemektedir. Girişte söylenecek her şeyin, hitap edilen kişiler tarafından bilindiği farzedilmektedir. Çünkü o, Hristiyan cemaatlere hitap etmektedir.²⁰

Bir şey daha söylenebilir. Mirasçılar olarak İncil'in anlatılarını, iki bin yıldır tinselleştirip ahlaklaştırdığımız için benzer şeyleri, Yeni Ahit mektuplarında da görmek istiyoruz. İncilleri, bu şekilde ortaya koymanın bir yolu, o zamanlarda gelişmemiş olabilir mi? Modern vaizler, İsa'nın hayat hikâyesine 'hayatımızdaki fırtınaları' dindirmek için başvurmaktayken; İnciller ise bunu, literal fırtınaları dindirmekte İsa'nın gücünü göstermek veya İsa'nın harikulade bir-

çok işleri vasıtasıyla onun Mesihî gücünü ortaya koymak için dile getirir. Bu tür bir hermenötik tinselleştirme Yeni Ahit'te başka bir yerde göze çarpmamaktadır. Hristiyanlara gönderilen mektupları, İncil anlatılarından aktarılan bir takım verilerle beklenmedik bir şekilde az bir alıntıyla 'kirletmek' (contamination) az önce belirtilen sonucun bir parçası olabilir.

Sonuç

Günümüzdeki Kitabı Mukaddes, ileri bir zamana bakan, vaat edilmiş olan zengin bir koleksiyon, peygamberler ve yazılar, İsa'nın hizmeti ve öğretileri ile ilgili dörtlü bir veri, ilk dönem Hristiyan misyonu hakkındaki hikâye, İsa'nın hizmetini yorumlayan ileriye ve geriye bakan bir yazılar bütünü, onun krallığının tamamlanmasını dört gözle bekleyen ve bu arada takipçilerini, yaşamı ve misyonu hakkında eğiten verilerden oluşur. Bazıları, Elçilerin İşleri ve Pavlus'un yazılarında İsa'nın hayat hikâyesiyle ilgili dokümanın az olmasından, Pavlus'un İsa'nın hayat hikâyesiyle çok fazla ilgilenmediği ve misyon çalışmalarında İncil geleneğini kullanmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Fakat durum böyle değildir. İncil yazarlarından ikisi, Pavlusçu daire içindedir ve onların bu çalışmaları, ilk olarak sözlü sonraları da yazılı bir şekilde yeni kiliselerin ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir. 'İsa, Tanrıdır/Kraldır' şeklindeki bir itiraf, hem insan-tanrı kurtarıcı-krallık şeklindeki bir doktrini çok iyi bir şekilde anlamayı ve buna teslim olmayı hem de çarmıha gerilmiş olan Nasıralı İsa'nın yaşamı ve insanî kişiliğine aşina olmayı gerektirir. İşte bu, şimdi ölümden dirilmiş Tanrı diye ibadet edilen Nasıralı İsa'dır. Tanrı bilinebilmekte ve onun yüceliği insan İsa'nın kişiliğinde gözlemlenebilmektedir. O halde Hristiyan misyonu günümüzde olduğu gibi, çarmıha gerilmiş, ölümden dirilmiş ve göğe yükselmiş Mesih'in kişiliği ve faaliyetleri ile ilgili teolojik açıklamalarla birlikte Nasıra'dan çıkmış olan kişinin hayat hikâyesi, faaliyetleri ve sözleri ile birleştirilmelidir.

Alister E. McGrath
çev. Mustafa Alıcı

"Biz çarmıha gerilmiş Mesih'i vaaz ederiz" (1 Kor. 1:23). Pavlus'un İncil vaazına göre çarmıhın merkezîyeti, Korintlilerle yazışmasından alınan bu muhteşem ve etkileyici cümlede gizlidir. VII. Yüzyılın ilk yarısından itibaren *çarmıh teolojisi* ifadesi, çarmıha gerilme konusundaki teolojiyi ifade etmektedir. Bu tabirin menşei 1518 Heidelberg Tartışması'na kadar gitmektedir. Burada Martin Luther, karşı bir görüş olarak görkem (glory) teolojisi (bu teoloji, Mesih'in çarmıha gerilmesini marjinalleştirmiştir) ve çarmıh teolojisini ileri sürmüştür. Onun çarmıh teolojisi, çarmıha gerilmiş Mesih'te ve Mesih yoluyla vahyeden Tanrı üzerinde odaklanmaktadır. Luther'e göre çarmıh, sadece basit bir beşeri kurtuluş dayanağı değildir. O aynı zamanda Tanrı'nın Kendi vahyi olup "Tanrı hakkındaki gerçek teoloji ve bilgi" tek başına bu olayda bulunmaktadır.

Çarmıhın merkezi rolüne yönelik bu vurgu kendini teolojiye dair eserlerden ziyade özellikle ilahilerde tam olarak yansıtırsa da, dini bir olgu olarak Hristiyan teolojisinin sürekli bir özelliği olarak kalmıştır. Son dönemde bilhassa J. Moltman ve E. Jünel gibi teologların eserlerinde önemli ifadeler bulunsa da çarmıh teolojisi, D. J. Hall ve diğer teologlardan da büyük katkılar görmüştür. Çarmıhın Pavlus'un teoloji ve Hristiyan hayatı algısında ne rolü vardır sorusunu şu başlıklar altında ele alacağız:

1. Çarmıh Teolojisi Tanımı
2. E. Kâsemann'ın Pavlus ve Çarmıh Teolojisi Anlayışı
3. Çarmıh ve Tanrı Sıfatları
4. Çarmıh ve Yeniden Diriliş: "Şimdi" ve "Henüz Değil"
5. Çarmıh ve Beşerî Yeniden Diriliş
6. Çarmıh ve Hristiyan Hayatı

* Alister E. McGrath, "Cross, Theology of The", *DPL*, ss.192-197.

1. Çarmıh Teolojisi Tanımı

"Çarmıh Teolojisi" nedir? Hristiyan teolojisi, bu tabiri tam olarak İsa Mesih'in çarmıha gerilmesine işaret etmek üzere kullanılmaktadır. Hatta Pavlus'un saldırında bulunduğu kusurlu Korintliler teolojisi bile kendi yansıması açısından çarmıhı ele almış gözükmektedir (bkz. Kor. Mek.). Mamafih, en katı anlamıyla çarmıh teolojisi şu terimlerle ifade edilebilir:¹

1.1. Kurtuluşun Zemini: Bir çarmıh teolojisi çarmıhı *kurtuluşun en belirgin zemini* olarak ele alır. Diğer tüm olaylar, kurtuluş tarihi içinde (söz gelişi, Mesih'in dirilişi veya görkem içinde yeniden gelişi gibi) ancak çarmıhın yardımıyla kendi uygun bağlamlarında kurgulanmış olarak anlaşılabilir. Bu yüzden, Pavlus tarafından çok etkili bir şekilde tenkit edilmekte olan Korintliler teolojisinde yeniden diriliş olgusu, çarmıhtan ayrı olarak algılanmış ve çarmıha gerilmeyi aşırı derecede göreceli hale dönüştüren bir unsur olarak görülmüştür. Çarmıh teolojisi, aslında bu göreceli oluşu olumsuzlamaktadır.

1.2. Hristiyan Teolojisinin Başlama Noktası: Çarmıh teolojisi, çarmıhın en doğru bir şekilde *Hristiyan teolojisinin başlangıç noktası* olduğunu ilan eder. Çarmıh, teolojinin izole edilmiş bireysel bir yönü değil, ancak ve ancak bu teolojinin bizzat temelidir. Bir teoloji kitabında soyutlanmış öğreti olmaktan uzak kalan çarmıh, hem tüm gerçek Hristiyan teolojisine hâkim olmakta hem de tüm dokuma ipliklerine kadar geçmekte ve iliklerine kadar içine işlemektedir.

1.3. Hristiyan Düşüncesinin Merkezi: Çarmıh teolojisi; ahlak, antropoloji, Hristiyan hayatı gibi tüm Hristiyan ifadelerini yansıtan merkezi önemiyle her türlü Hristiyan düşüncesinin merkezinde olarak çarmıh olgusunu ele almaktadır. Vahiy ve kurtuluş öğretileri birbirinden kolayca ayrıışan kavramlar olarak çarmıh konusunda ortak hale dönüşürler.

Tabirin bu güçlü anlamıyla Pavlus ve Markos (belki 1 Pet.) Yeni Ahit külliyatı içinde çarmıh teolojisine önem veren başlıca kaynaklar olarak öne çıkmaktadır.

1 U. Luz, "Theologia Crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament", EvT 34 (1974), 116-141.

2. E. K semann'ın Pavlus ve  armıh Teolojisi Anlayışı

Pavlus'un düşüncesinde çarmıhın merkezi rolüne yönelik en son araştırmalar, genel olarak E. K semann'ın etkisiyle bilhassa onun "The Saving Significance of The Death of Jesus in Paul" (*Pavlus'da İsa'nın  l m n n Kurtarıcı  nem *) adlı makalesinin geniş etkisiyle belirginleşmiştir. K semann, Pavlus'un teolojisine yönelik büyük reformasyon bakış a ıllarını, daha doğrusu Luther'inkileri yeniden ele almaya duyulan ihtiya ı g   l  bir şekilde dile getirmiştir. Genel olarak Pavlusçu yorumlama sınırları içinde kendini tutan K semann'a göre Pavlus'un teolojisine yönelik her hangi bir başka yaklaşım en fazla onun bazı yönlerini aydınlatabilir. Bu yüzden Luther'in yaklaşımı, Pavlus'un teolojisini bir bütünlük içinde ele alan yeg ne yaklaşımdır. Buradan yola çıkacak olursak; K semann'a göre Pavlus'un çarmıh teolojisinin temel hatları nelerdir?

Pavlus'a ait metinleri tahlil ederken K semann, Pavlus'un miras aldığı metinler ve Pavlus  ncesi geleneğe ait liturjik ve doxolojik geleneğe ait metinler, hatta bizzat Pavlus'a aidiyeti doğrudan ispatlanmış olan metinler arasında tam bir ayrımın yapar. Bu sonuncu metinler, burada çok daha otantik bir şekilde Pavlusçu metinler olarak düşünülmektedir. Başlangıç olarak tartışma altındaki bu son metinlerin daha önceki gelenekten geldiğini düşünebiliriz.

K semann ileri sürmektedir ki kurtarıcı öneme haiz olan, Mesih'in çarmıhta ölümüne işaret eden pasajlar, genellikle daha erken gelenekten gelmektedirler. Mamafih, o, işlem açısından bir tür yeniden yorumlama sürecinin de gayet farkındadır. Ona göre bu süreç ile Pavlus, bazı radikal yeni malzemeleri bu geleneksel malzeme içine sokmuştur. Kısım n bu yeniden yorumlama işlemi, İsa'nın yeniden dirilişine ait bir kavram olan "henüz değil" lafzını çarmıha gerilmeye ait bir kavram olan "şimdi ve burada" lafzına doğru dikkatleri yeniden yönlendirmiştir. Bu son lafız, Korintl  iman edenlerle Pavlus'un çatışmasının temel unsurunu oluştırmaktadır. Ayrıca, Yahudi-Hristiyan unsurlar (Rom. 3:24-26) ele alınmış ama daha zengin bir anlama sahip olarak redakte edilmiştir (bkz. K semann, 1980, 91-101). Ancak bu yeniden yorumlama, bilhassa Pavlus'un *Tanrısal olmayanı* temize çıkarılmasına yönelik vurgusu olarak ele

alınabilir. Çarmıh, günah konusundaki tam bir ciddiyetin varlığını ön plana çıkaracak, asli günah sebebiyle düşüşte olan ve kurtuluş kazanıp beşerin haklı oluşuna yönelik iddiaların sadece bir kuruntudan ibaret olduğunu sergileyecek, hatta insanlığın güçsüzlüğünü ilan edecektir.

Pavlus'un mektupları, Pavlus'un ya yorumladığı ya da redakte ettiği pek çok Pavlus öncesi geleneğin örneklerini de ihtiva etmektedir. Bu konuda iki örnek, özellikle çok büyük öneme sahiptir. Romalılar 3:24-26 pasajları, Pavlus öncesi geleneğin, Pavlus'ta oldukça ön plana çıkan tipik çarmıh konusuna vurguda gayet pasif kaldığını genel bir gözlem olarak tasvir etmektedir. Daha önemlisi, Pavlus, Filipililer 2:6-11 pasajlarında çarmıha bir başka vurgu yüklemiş gözükmektedir. Bu pasajlar genel olarak Pavlus öncesi gelenek olarak kabul edilmektedir. "*Bir çarmıh üzerindeki ölüm bile*" tabiri, metinde bizzat Pavlus tarafından eklenmiş izlenimini vermektedir. Bu metnin göze çarpan bir şekilde değiştirilmesi, artık burada çarmıha yönelik açık ve önemli bir göndermeyi ortaya koymaktadır ki bu aynı zamanda Pavlus'un çarmıha gerilmiş Mesih konusundaki teolojiye odaklandığını tasvir etmektedir.

Öyleyse Pavlus öncesi geleneğe ait olmayan ama doğrudan Pavlus'dan gelen Pavlus'un özgün yaratımı olan bu pasajlar nelerdir? Çarmıh skandalına dayanan mesajlarda bulunan öğretiler, tüm teolojik açılımlarıyla beraber, bu literatürün tam ve en farklı yönlerini bize sunmaktadırlar. Belki de buna yönelik en önemli referans, 1 Korintliler 1:18-31 olabilir. Burada bir kimse Pavlus'un kendine özgün vurgusunu bulacaktır. Bu vurgu, Tanrı'nın Tanrı'dan gelmeyen bir kötülüğe yani çarmıha gerilme skandalına yönelik temize çıkarmasına yönelik bir vurgu olup aynı zamanda bizzat aleni bir şekilde Tanrı tarafından lanetlenen bir suç olarak skandal dolu Mesih'in çarmıha gerilmesine yapılan vurgudur. Özellikle Käsemann, bu teolojinin iki önemli ve ayırt edici özelliğine işaret eder; *Onun polemik karakteri* ve onun dünya tarafından inkarına yönelik *önceden var olan zemin*.

Pavlus'un çarmıh teolojisinin polemik oluşu sadece onun Tanrı'nın mahiyetine yönelik batıl anlayışlara karşı olmasıyla kendini

ortaya koymamıştır; aksine bu teoloji polemik konusu oluşunu, müjdenin kilise içinde yanlış yorumlanması sırasında da kendini göstermektedir. Söz gelişi Yahudileştirici Hristiyan çevrelerin meşrutiyetlik isteyen zahitliği veya Korint şehrinde mevcut olan yeniden diriliş konusundaki batıl görüşler gibi. Pavlus'un çarmih teolojisi, Hristiyan mesajına yönelik baskın geleneksel yoruma en tenkitsel hücumdur ve bu teoloji, aynı zamanda tesadüf olmayan bir tarzda Protestan başlangıçları bizlere sunmaktadır (Käsemann, 35). Bu teoloji, dünya tarafından inkârâ yönelik bir teolojidir. Käsemann'a göre Pavlus'un kişisel dinî görevi, çarmihın etkisini şefkat, acı çekmek, inkâr ve işkence gibi temel unsurlarda gösteren otobiyografik bir sunum olarak da ele alınabilir. Kilise Mesih'in çarmihı gerilmesini ciddiye aldığı yerlerde, düşmanlıkla karşılaşmaya hazırlıklı olmalıdır.

Makalesinin sonunda Käsemann, çarmih teolojisi ile dine çağırma arasındaki ilişkiye yönelik çok önemli bir tartışma başlatır. Onun kurduğu bu ilişki, açık bir şekilde, çarmihı gerilmenin tarihselliğine ve nesnelliğine vurgu yapanlara karşı idi. İnancın, mazideki bir olayın sırf tarihsel hatırlatmalarına bağlı bırakılması doğru olamaz (burada biz M. Kahler'in kristolojiye yönelik saf tarihsel yaklaşımları eleştirmesinden bahsedebiliriz). Mesih'in ölümü, önemlidir ama sadece tarihsel basit bir olay olarak değil ancak kelamın yayılması (Rom. 10:14) ve imanın netice verici uyanmasıyla önem kazanır.

Käsemann'ın Pavlus'un çarmih teolojisine yaklaşımı, harika ve orijinaldir. O, Pavlus'un çarmih teolojisine yönelik her hangi bir tartışmada oldukça fazla önemli bir kişilik olarak karşımızda durmaktadır. Makaleye yönelik eleştirilerin bazısı onun Yeni Ahit külliyatını Pavlus öncesi ve Pavluscu diye ayırması üzerineydi:

Birincisi, bir insan neden Pavlus öncesi malzemenin Pavlus'un kendisine ait metinlerden daha az önemli olduğunu farzetsin? Pavlus'un daha erken bir geleneği ciddiye aldığı ve bu bölümleri daha yorumlayıcı bir gözle ele aldığı açıkça bilinmektedir. Buna en güzel delil, 1 Korintliler 11:23-25 olup burada Pavlus, kendi argümanını sağlamlaştırıcı bir otoriteye sahip olmak için daha erken bir gelenekten alıntı yapmak istemektedir (ayrıca 1 Kor. 15:1-4).

İkincisi, Pavlus'un önceki malzeme üzerinde radikal olarak değişiklik yaptığını iddia eden Kâsemann kadar kim bu kadar emin olabilir? Bu soru, metot açısından geleneksel malzeme ile redaksiyona uğrayan malzeme arasında açık bir ayrımın nasıl çizileceği- ki Kâsemann bunu zaruri görmez- sorusuyla bağlantılıdır. Bilindiği üzere Pavlus, daha erken bir malzeme üzerinde değişiklik yapmamıştır; burada hemen belirtelim ki Pavlus'un daha erken bir geleneği tekrar ele almasının mahiyeti, boyutları ve önemi konusunda bir dereceye kadar şüphe vardır.

Yine de Kâsemann'ın makalesi, onu takip eden diğer önemli makalelerle beraber Pavlus'un çarmıh teolojisi konusunda özellikle Alman bilimadamları ve son yıllarda Batı Amerikan yazarlar arasında (söz gelişi Beker, Cousar) yeni bir ilgi alanını tetiklemiştir. Bu çalışmanın ışığında çarmıh teolojisi konusunda genel bir bakış açısı sağlanmış olduğu söylenebilir.

3. Çarmıh ve Tanrı'nın Sıfatları

Pavlus'un çarmıh teolojisinin Tanrı'nın sıfatları konusundaki muhtemel etkisi, özellikle 1 Korintliler 1:18-1:5 pasajları iyi tahlil edildiğinde daha iyi gözükcektir. Bu pasajlar, bazı Gnostik yeniden diriliş anlayışlarına veya günümüz dünyasında göksel varlığa inanmaya meyleden bir cemaatin çarmıhın merkezini hafife almasına karşı kaleme alınmıştır. Açık bir şekilde Pavlus, tüm ilahi sıfatların, her türlü hikmeti çağrıştıran beşeri ön şartlardan ziyade çarmıha gerilmiş Mesih'te zemin bulduğunu ifade etmek istiyordu. Burada çarmıh teolojisi ile iman aklanma öğretisi arasında güçlü paralellikler vardır. Dünya, Tanrıyı kendi bilgisiyle anlamaya çalıştığı gibi (1 Kor. 1:21), Şeriatın işleri yoluyla iman aklanmasını aramaya girişmişti (Rom. 3:21-26). Bu insan bilgisinin küçük de olsa kusurlu olduğu anlamına gelmez. Bu bir öneri olarak verilir ki insanoğlunun hikmet kavramlarında ciddi bir kusur bulunur. Zira insan, "hikmet" ile "ahmaklık" kavramlarını birbirine karıştırmaktadır. Mesih, bizim için "Tanrı hikmeti" olmuştur (1 Kor. 1:30). Bu fikir, en iyi, ilahi hikmet paradigması haline dönüşen Mesih anlayışı bağlamında anlaşılabilir. Çarmıha gerilmiş Mesih, Tanrı'yı anlamak için en önemli yorumlayıcı çatıyı oluşturur.

Bu pasaj aynı zamanda Tanrı özgürlüğünün güçlü bir göstergesi olarak düşünülebilir. Tanrı, beşeri kategorilerle tahdit edilemez. Beşerin anladığı hikmet kavramı, yine beşerin icat ettiği vahyedilmemiş olan düzmece kurgular olarak gösterilmektedir. Burada anlatılanlarla Romalılar 1:19-25'dekiler arasında benzer argümanlar bulunur; burada Pavlus, günahkâr insanların, yaratılmışla yaratıcıyı birbirine karıştırma gibi bir fitri temayüle sahip olduklarını bu yüzden de Tanrının yarattığı şeylerin yerine yaratılmış varlıkları koyduklarını ileri sürmektedir. Pavlus'un bu argümanı bize tam olarak göstermektedir ki insanlık, Tanrının kendisini ispat edecek deliller ortaya koymasından ziyade Tanrıyı anlayacak delilleri tanımlamaya daha çok isteklidir. 1 Korintliler 1:30 pasajı, insanoğlunun hikmet, doğruluk, kutsallık ve kurtuluşla ilgili fikirlerinin sadece rölatif hale dönüştürülmediğini aynı zamanda İsa Mesih'in çarmıha gerilmesiyle aynı zamanda birer düzmece olarak izhar edildiklerini de göstermektedir. Bu aylayış basit olarak Tanrının yollarının bizim yollarımızla aynı olmadığı da değildir. Bu aynı zamanda düşünce yollarımızın bizi Tanrı'nın yolunu birinci sıraya koymamıza engel olması demektir.

Bu nokta, günahkarın temize çıkarılması bağlamında Pavlus'un ileri sürdüğü "Tanrı'ya doğruluk" kavramına dair görüşleriyle anlaşılabilir (söz gelişi, Rom. 3:21-26). Ahit'teki imaların yanında Tanrı'ya iman, bir kavram olarak Tanrı'yı iman aklanması olayına bağlı olarak tanımlamaktadır. Burada Tanrı, beşeri adalet kavramlarına duyulan tüm kızgınlıklara rağmen, günahkârı aklayan tek mercidir. Tıpkı Tanrı'nın günahkârı temize çıkarması gibi Tanrı aynı zamanda dünyanın gözünde zayıf ve ahmak olanları da seçer (ki böylece beşerin hikmet anlayışı bağlamında can sıkıcı ve çelişkili bir duruma girer).

Çarmıh, -daha doğru olarak çarmıha gerilmiş Mesih, hem en doğru bir tarzda Hristiyan dindarın Tanrı hakkındaki fikrini bize sunar hem de Tanrı hakkındaki beşeri düşüncelerin sarsılmaz bir tenkitçisi ve yargıç olarak hizmet eder. Eğer Kâsemann haklıysa, Pavlus'un çarmıh teolojisi gerçekten tabiat açısından polemikseldir ve kilise içinde ortaya çıkan bu konudaki yetersiz teolojilere yöneliktir. O zaman teoloji, kendini bu kritere göre uydurmalıdır.

4. Çarmıh ve Yeniden Diriliş: "Şimdi" ve "Henüz Değil"

Çarmıh ile yeniden diriliş nasıl birbiriyle ilişki içindedir? Käse-mann, çarmıh ile yeniden diriliş " bir zincirin iki halkası" görenleri güçlü olarak protesto eder. Buradaki zincir, Mesih'in doğumu (veya inkarnasyonu) ve göğe yükselmesine kadar süren olayları da kapsayan düzenli olaylar zinciri olup, var olmanın öncesinden Mesih'in nihai dönüşüne kadar ki dönemi kapsar. Yukarıda bahsedildiği üzere, çarmıh teolojisi, çarmıh olgusuna kurtuluş teorisindeki tüm olaylardan üstünlük verip ona değer veren bir yaklaşımdır. Käse-mann, bu yüzden ilan eder ki çarmıh ve yeniden diriliş ancak "bilmece çözmek ve yorumlamak" olarak birbiriyle ilişki içinde olabilir.

Bu durum, Pavlus öncesi gelenekle tezat duruma düşmektedir (söz gelişi 1 Kor. 15:3-4); burada çarmıh ve yeniden diriliş, zincirleme olaylar olarak ele alınmaktadır. Çarmıh, yeniden dirilişin öngörülerinden biri olarak (bilhassa ölümü olmadan Mesih'in yeniden dirilemeyeceği bağlamında) kabul edildiğinde, bu görüş teolojik açıdan önemini kaybedecektir. Ancak bu durum yeniden dirilişin önemi açısından çarmıhı geçmesi ve çarmıhın da yeniden diriliş tarihinde daha önemsiz olması anlamına gelmez. Aksine yeniden diriliş, çarmıha anlam katan önemli bir unsur olup çarmıh yardımıyla yeniden diriliş, çekim gücü açısından gerçek bir merkezi rol oynamaktadır. Bir kişi rahatlıkla şunu söyleyebilir; yeniden diriliş çarmıh teolojisi kitabında önemli bir bölümdür. Pavlus'dan önce, İsa'nın çarmıha gerilmesi, ancak yeniden dirilişin mesajıyla cevaplanabilen bir sorun idi. Havari Pavlus, kararlı bir şekilde olaylara bu şekilde bakış açısını tamamen değiştirdi. Onun bu türden bir karşıt oluşunda yeniden diriliş sorunu, gerçek bir sorun haline dönüşmüştür, öyle ki bu problem, ancak çarmıha gerilmenin ışığında cevaplanabilir. Korint şehrindeki durum bu noktayı çok iyi bir şekilde aydınlatmaktadır.

Korint şehrindeki durumun en makul yorumu, aşağıdaki satırlarda özetlenebilir: Hristiyan kilisesinin bir bölümü, Hymenaeus ve Philetus la beraber ortak hareket edenlere benzer fikirler geliştirmişlerdi (1 Tim. 2:17-18)- burada yeniden diriliş hali hazırda gerçekleşmiş gibiydi. Gerçekleşmiş yeniden diriliş fikri, 1 Korintlilere mektu-

bunda muhatap alınan durumla ortak pek çok ana konuyu tam olarak açıklamaktadır. “Henüz değil” kelimeleri, yeniden dirilişin tam olarak geliştiğine ve bu vaade nail olduklarına inanan, hali hazırda semavi ve manevi bir takım seslere haiz olan ve meleklerin dilleriyle konuşabilen kişilere karşı önemli bir vurguydu. Pavlus'un çarmıha vurgusu şunu murat etmekteydi; çarmıh, yeniden diriliş yolunda bypass edilecek bir konu değildir. Yeniden diriliş hayatını paylaşmadan önce, inananlar, ancak çarmıhın gölgesinin arasından geçmelidirler. Bu gölge, Hristiyan dindarın bulunduğu her yere düşmeye devam edecektir.

Benzer bir nokta da özellikle Pavlus'un vaftiz anlayışında mesele Romalılara mektubunda bulunmaktadır (Rom. 6:1-11). Ancak burada, tıpkı daha önceki Korintlilerle yazışmasında olduğu gibi eskatolojik bir rezerv söz konusudur. Vaftiz yoluyla inananlar, Mesih'in çarmıhta ölümünü paylaşan kişilerdir. –tüm inananlar aynı zamanda onun dirilişini de paylaşanlar olacaklardır. İnananlar, onunla beraber onun ölümünde tek bir beden olurlar ve onlar onunla beraber onun dirilişinde tek bir birliktelik meydana getireceklerdir (Rom. 6:5). İnananlar, Mesih ile ölümlü olurlar; onlar onunla beraber yine onun dirilişinde hayat bulacaklardır (Rom. 6:8-9). Vaftiz, doğrudan doğruya yeniden dirilişi paylaşmaya götürmez; aksine Mesih'in ölümünü paylaşmak “burada ve şimdi” kelimelerinin kendisi demek olup aynı zamanda “henüz değil” kelimelerinin gizemi yani onun yeniden dirilişini paylaşmak demektir. Pavlus'un inananların şimdi var olan Mesih'in ölümünü paylaşmasına olan ısrarlı vurgusu, inananların bu dünya hayatına sıkı bir şekilde demir atmalarına ve cenneti ise gelecekteki bir gerçeklik olarak inanmalarına götürecektir; bu anlayış, vaatte gizli bir mevcudiyete inanmak olup aslında gerçekleşmemiş bir olguyu gösterir Luther'in deyimiyle bu bir anlamda *non in re sed in spe* durumudur.

5. Çarmıh ve Beşerin Kurtuluşu

Pavlus'un çarmıh teolojisinin beşerin kurtuluşuyla ilişkisine dönersek, Pavlus'un daha çok Pavlus öncesi geleneğe dönüş yaptığını ve bu fikirlerden faydalandığını görürüz. “Mesih'in günahlarımız için öldüğü (*hyper*)” flkri Pavlus külliyatında derinlemesine işlenmektedir

(söz gelişi, Rom. 5:6-8; 14/15 veya Gal. 1: 4; 2:20). Çok göze çarpan bir ifade olarak Pavlus öncesi gelenekten alıntı yapılan 1 Korintliler 15:3 pasajı, Pavlus ve onun dini önderliğine yönelik otorite vermesi bağlamında bizi şüphe içinde bırakmaz. İsa'nın çarmıha gerilmesi-nin tarihsel bağlamı, böylece çok önemli bir yorumlayıcı unsura sahiptir; buna göre tarih, bu açıdan bir tür kurtuluş tarihidir. Ancak bu kurtuluş olayı daha fazla nasıl açıklanabilir?

Pavlus'un Mesih'i çarmıhta ölümünü sunma üslubunun kurtuluşu dayalı oluşu, hem çok kısa bir arada zengin imajlar ve derin görüşler vermesi, hem de teolojik görüşlerin birbirine girmesi sebebiyle karmaşık görünmektedir. 2 Korintliler 5:15-6:2 pasajları, çok önemli imgelerle örülmüş olup çarmıhın beşerin kurtuluşunu sağladığını ifade edecek şekilde karmaşık bir tablo çizmiştir. Romalılar 3:24-26 pasajlarında aşağıda vereceğimiz üç önemli imge kurtuluş olayında kapsamlı bir bakış açısı vermek üzere yorumlanmıştır. Ancak şu unutulmamalıdır ki Pavlus'un buradaki ifadelerini bazı çok sevilen çağdaş teologların görüşlerine ve teorilerine indirmek için kullanmayacağız. Söz gelişi, Romalılar 6:1-11'de Pavlus'un sergilediği düşünce açıkça paylaşımcıdır; yani inanan kişi, Mesih'in ölümünü şimdi paylaşmaktadır; ve sonunda da onun yeniden dirilişini paylaşacaktır. Ancak 2 Korintliler 5:21 pasajlarında daha çok bir tür *vekaletlik dili* kullanılmaktadır; yani inanan ile Mesih arasında bir günah ve doğruluk alış verişi vardır (Hooker'in görüşü).

Tartışma, Mesih'in sağladığı yararları tasvir etmek için Pavlus'un külliyatındaki bir dizi anahtar imgelere odaklanmaktadır (Malencthon). Üç konu özel öneme sahip olarak zikre değerdir;

1. Grekçe *hilasterion* kelimesi, geleneksel olarak "bir ceza karşılığı kefareet etmek (expiation)" veya "öfkeyi teskin etmek (propitiation)" olarak çevrilmesine rağmen artık *merhamet koltuğu* anlamı (mesela Levililer 16) şimdilerde kutsal kitap tefsirinde daha fazla yandaş bulmaktadır. Teknik terim olarak bu kelime Pavlus külliyatında yalnızca bir kez geçmekte (Rom. 3:24-26) olup yorumu hem önemli kılmaktadır hem de zorlaştırmaktadır. "Öfkeyi teskin etmek" şeklinde anlam vermek, aynı zamanda bu işin, "ilahi öfkenin tatminine yönelik bir eylem" olduğu müşterek anlamına da götürecektir (Morris'in görüşü). Günahın Tanrı'nın öfkesiyle olan güçlü bağı (söz geli-

şı, Rom. 1:18; 3:5) bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Terimi "Kefaret etmek" olarak çevirmek ise şunu ima edecektir; Mesih'in ölümü, günahlar için fidyе/tazminattır ve yine onun ölümü, Tanrı'nın tatmin edilip yatıştırılmasından ziyade günahın günahların tasfiyesine yöneliktir." İsa'nın çarmıha gerilme olayında "Tanrı'nın öfkesi", önleyici olma kadar çok cezalandırıcı olma sıfatı taşımaz (Dunn'ın görüşü). Sonuçta, bu tartışma, kapanmayacaktır. Zira Mesih'in ölümü, nasıl anlaşılırsa anlaşılın, günah sebebinin köküne ulaşmak için anlaşılacaktır.

2. Günahkârın aklanmasını sağlayan Tanrı eylemi. (Biz burada aklanma ismini Pavlus'un neredeyse her yerde kullandığı fiil anlamında kullanmaya sadık kalacağız). Bu fikir, pek çok Pavlusçu fikrin merkezinde bulunmaktadır; söz gelişi, günahkâr insan ile Tanrı arasındaki durumda güçlü bir değişime etki eden Tanrı'nın güçlü, kozmik ve evrensel eylemi yoluyla aynı Tanrı, inananları kendisiyle doğru ve sadık bir ilişkiye sokarak temize çıkarmaktadır. Mesih'in ölümü, böylece hem Tanrının aynı anda intikam alıcı karakteri, hem de beşerin günahlarının dosdoğru bir affedilmesi durumudur (Rom. 3:26).

3. Kurtuluş fikrinin (Rom. 3:24) köle pazarı veya hapisane şeklinde betimlenen dünya ile güçlü bağları vardır. Burada baskın tema, günahın gücü altında ezilmekten kurtulma temasıdır (Rom. 3:9). Günah, burada, günahkâr insanlık üzerinde otorite ve hâkimiyet kuran bir kudret veya kuvvet olarak anlaşılır. Mesih'in ölümü, bu uğursuz gücü çatırdatarak yıkar ve insanoğlunun Tanrı'nın çocukları olarak şanlı bir özgürlüğe sahip olmalarına yardım eder.

Gene de burada vurgulanmalıdır ki, Pavlus, ortaçağdaki bazı skolastik teologlarda görüldüğü ölçüde sistematik bir kurtuluş teolojisi ikame etmeye çalışmamıştır. Pavlus'un ufuklarına hâkim olan düşünce, Mesih'in ölümü yoluyla insanları gûnahtan kurtaracak olan Tanrı'nın gücü, bir teori değil güçlü bir realitedir. Bu neticeye yönelik olarak kullanılan tüm imgeler, tasvirici olup, bir kimse bu kurtuluş olayının üzerine geçecek veya onun önemini hafifletecek bir yaklaşımdan kaçınmalıdır. Çarmıh teolojisi, çarmıh olgusunun basit bir teori değil, Hristiyan müjdesinin merkezinde bulunan bir olgu olduğunu yani merkezde çarmıha gerilmiş Mesih olduğunu hatırlatarak bize çok şey söyleyebilir.

6. Çarmıh ve Hristiyan Hayatı

Çarmıh, Hristiyan dindarın hayatına nasıl etki eder? Belki de buradaki anlattıklarımızla çarmıh teolojisi daha açık hale gelir. Zira teoloji, burada ruhani hale gelmiştir. -buradaki ruhani terimi, beşerin dindarlığını yükseltmek anlamında muğlak bir hümanist anlamda değildir. Aksine maneviyata ulaşma yolunda insanların eğitilmesi anlamındadır. çarmıh, Hristiyan hayatının şekillendirir. Bu, bizzat Pavlus'un otobiyografik pasajlarında güçlü diziler olarak geçen ve bizzat kendisinin çarmıh yoluyla şekillendiği ve çarmıha gerilmiş Mesih'in örneğindeki gibi biçimlenmiş bir hayattaki Hristiyan yaşamını şekillendirmektedir. Çok önemli bir dizi pasajda Pavlus, çarmıh olgusunu inananların hayatına etki etmesi beklenen bir unsur olarak işlemektedir. Biz aşağıda geçen bazı pasajlardaki temaları ele alabiliriz;

6.1. 2 Korintliler 4:7-15: Burada verilen bir dizi bela listesinde, klasik döneme ait zorluk edebiyatıyla ilgili güçlü ilişkiler yumağı bulunmaktadır. Pavlus, Mesih'in çarmıha gerilmesini kendi varlığına uygulamıştır. Buna göre inanan olmak demek, meşakkat, çatışma ve reddedilme işaretlerini taşımak demektir. Burada anahtar kelimeler, *İsa'nın ölümünü bedende daima taşımak* (2 Kor. 4:10) şeklinde güçlü bir tonda ifade olunurlar. Pavlus'a göre, Mesih ve onun çarmıhı, inananların acıya maruz kalmasının sebebi ve paradigmasıdır. İnananın, Mesih'in hayatında -ve dolayısıyla acı çekmesinde-sahip olacağı güçlü paylar vardır ki bu fikir tam olarak Romalılar 8:17'de ifade edilmektedir (ayrıca Kol. 1:24'de).

6.2. Galatyalılar 6:14: "Fakat Rabbimiz İsa Mesih'in çarmıhından başka bir şeyle asla övünmem; O'nun çarmıhı aracılığıyla dünya benim için çarmıha gerildi ve ben de dünya için". Bu çarpıcı pasaj, dünyevi nedenlerden dolayı Hristiyanları İncil'e yabancı olan bir hayat tarzını benimsemeye zorlayanlara karşı güçlü bir tenkit hükmündedir. Burada dünya, böyle bir otoritesi olmadığı halde inananların hayatını baskı altına alan bir güç olarak görülmektedir. Pasaj, üç çarmıha gerilme arasında organik bir bağ kurmaktadır; Mesih'in, Pavlus'un ve dünyanın çarmıha gerilmesi. Kendi çarmıha gerilmesi konusunda Pavlus, dünyaya ölümlü olmuştur ve dünya da ona ölümlü hale gelmiştir. "Mesih'e ait olanlar eti çarmıha ger-

mişlerdir (Gal. 5:24). Böylece onu bir zamanlar baskı altında tutan dünyevi güç, artık kırılmıştır. Pavlus, çarmıha gerilmenin getirdiği yeni bir yaratılışı paylaşmaktadır; burada dünyanın otoritesi ve hâkimiyeti, yok edilmiş olup artık bir anlamda dünyanın kendisi çarmıha gerilmiştir.

6.3. Filiplilere 3:8-12: Bu güçlü pasajlar, İsa'nın yeniden diriliş ve acı çekmesi inananların onunla ilişkisi bağlamında paylaşılan bir hissi ele almaktadır. Pavlus, ızdırap dolu bir hasreti şöyle dile getirmektedir; “onun ölümünün suretini alarak onu ve kıyamının kudretini ve onun elemelerine iştiraki bileyim” (Filip. 3:10). Mesih, onları kendine ait kıldığı için (Filip. 3:12), inananlar, onun kimliğini ve sahip olduğu her şeyi paylaşmayı umabilirler- bu paylaşım, hem onunla beraber acı çekmek ve onun ölümünde onunla aynı olmak hem de yeniden dirilişte onunla beraber ortak unsurları paylaşmak demektir. Bu pasajlar, Luther'i *Hristiyan* (Christianus) terimini *çarmıha gerilmiş* (crusianus) şeklinde isimlendirmeye götüren referanslardır. Böylece Mesih'i tanımak onun acı ve elemelerini bilmek demektir. Ölüm anındaki Mesih gibi olmak fikrine yönelik bir şeyler söylemek istersek; Yunanlılar, ölüm anında Mesih'e benzemek anlayışına belki sahiptirler, böylece Hristiyan hayatı, yenilenmek süreci olarak düşünülebilir ve acı çeken Mesih imgesinin ardından gidebilir.

Öyleyse Pavlus'un çarmıh teolojisi nasıl betimlenebilir? Biz burada diyebiliriz ki Pavlus'a göre çarmıh, yerinde sabit olan ve iman en temel referans noktası olarak karşımızda durmaktadır. Buradan iman başlar ve aynı iman, çarmıha gerilmiş Mesih'le tazelenerek yine buraya geri döner. Mesih'i paylaşmak yoluyla inananlar, onun acılarını ve ölümünü paylaşırlar ve bir gün- ama henüz değil- onun şanlı yeniden dirilişini paylaşacaklardır. Bu ümit, iman yoluyla sürdürülür ve sürdürülecektir. İnananlar, bu yolla, göksel âlemlerin ışıltılarını yakalayabilir ve meleklerin çok uzaklardaki seslerini işitebilirler ancak yine de onlar bu acı verici âlemin tam ortasında çarmıha gerilmiş Mesih'e iman edenler olarak kalırlar. Göksel âlemler, musiki sesleri uzaklardan duyulsa da gelecekte kalacaktır. Çarmıh, bu âlemin ötesine yönelik bir umut olarak kalışı ve inananların Pavlus ile beraber paylaştıkları bir imge olarak bu âlem içinde Hristiyan hayatının temel imgesi olarak duracaktır.

Referanslar

- Barbour, R., "Wisdom and the Cross in 1. Corinthians 1 and 2" *Theologia Crucis, Signus Crucis: Festschrift für Erich Dinkler*, ed. C. Andresen - G. Klein (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1979), 57-71.
- Barrett, C. K., *The First Epistle to the Corinthians* (London: Black, 1965).
- Beker, J. C., *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980).
- Cousar, C. B., *A Theology of the Cross* (Minneapolis: Fortress 1990).
- Delling, G., *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).
- Dunn, J. D. G., "Paul's Understanding of the Death of Jesus" in *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 137-141.
- Goetz, R., "The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy", *Christian Century* 103 (1986), 385-89.
- Hall, D. J., *God and Human Suffering* (Minneapolis: Augsburg, 1986).
- Hooker, M. J., "Interchange in Christ", *JTS* 22 (1971), 349-361.
- Hultgren, A. J., *Paul's Gospel and Mission*, (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
- Jüngel, E., *God as the Mystery of the World* (Edinburg: T&T. Clark, 1983).
- Käsemann, E., "The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul" in *Perspectives on Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971), 32-59.
- Käsemann, E., *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Kuhn, H. W., "Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung", *ZTK* 72 (1975), 1-46.
- Luz, U., "Theologia Crucis als Mitte der Theologie im Neuen Testament", *EvT* 34 (1974), 116-141.
- Martin, R. P., *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (2d ed. Grand Rapids: Zondervan, 1989).
- McGrath, A. E., *Luther's Theology of the Cross*, (Oxford: Blackwell, 1985).
- Moltmann, J., *The Crucified God* (San Francisco: Harper&Row, 1974).
- Morris, L., *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955).
- Plank, K. A., *Paul and the Irony of Affliction* (Atlanta: Scholars, 1987).
- Sanders, E. P., *Paul and the Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- Stuhlmacher, P., "Eighteen Theses on Paul's Theology of the Cross" in *Reconciliation, Law and Righteousness* (Philadelphia: Fortress, 1986), 155-68.
- Way, D., *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (Oxford: Clarendon, 1991).
- Weder, H., *Das Kreuz Jesu bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981).

Pavlus ve İsa Mesih'in İnkarnasyonu*

John McRay
çev. Süleyman Turan

Matta İncili, "Kız gebe kalıp bir oğul doğuracak ve onun adını *"Tanrı bizimle"* anlamına gelen *"İmmanuel"* koyacaklar", hadisesini önceden haber veren İşaya 7:14'ü alıntılanarak aktarır.¹ Meryem oğlu, Nasıralı İsa, bir insandı. Fakat o, sıradan bir insandan daha öte bir insandı; O, İmmanueldi. Tanrının inkarne olmuş hali ya da bedendeki tanrıydı. *"İmmanuel"* kelimesi Yeni Ahit'te sadece burada geçmektedir. Fakat 1 Yuhanna 5:20'nin yapılan bütün önemli çevirilerinde İsa, tartışmasız bir şekilde *"Tanrı"* diye isimlendirilmiştir. Örneğin; çevirilerin bir kaçında bu cümle, *"O gerçek tanrıdır"* (NIV). *"Bu, gerçek Tanrıdır"* (KJV, RSV, NEB) şeklinde geçmektedir.

Yeni Ahit'in on farklı versiyonunda, İsa'nın *Tanrı* diye isimlendirilip isimlendirilemeyeceği problemi ile ilgili olarak, sekiz pasajın bir karşılaştırması (Yuh. 1:1 ve 18; Elç. İş. 20:28; Rom. 9:5; 2 Sel. 1:12; Tit. 2:13; İbr. 1:18; 2. Pet. 1:1), *New World Translation*²'dan başka bütün versiyonların, Mesih'in tanrılığını ifade eden en azından bir pasaj içerdiğini ortaya koymaktadır.³ Bu sekiz pasajın üç tanesi Pavlus'un kaleminden çıkmıştır. (Rom. 9:5; 2 Sel. 1:12; Tit. 2:13. Ayrıca İbr. 1:8'de Pavlus'a ait olabilir).

- John McRay, "Paul and the Incarnation of Jesus Christ", *Paul: His Life and Teaching*, Grand Rapids, Michigan 2003, ss.294-301.
Makalenin yazarı tarafından metin içerisinde Kitabı Mukaddes'in farklı çevirileri kısaltılmış şekilde verilmiştir. Bu kısaltmalarla ilgili olarak kısaltmalar bölümüne bakınız. (ed.n.)

Metin içerisinde yer alan *Tanrı*, *Oğul*, *Tanrı oğlu* ve *İnsanoğlu* gibi terimlerin yazınlarında farklılıklar olduğu görülecektir. Bu farklılıklar tamamıyla yazarın bu ibareleri bilinçli olarak farklı kullanmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle metnin orijinaline sadık kalınarak orijinalindeki tarz korunmuştur. (ç.n.)

- 1 Mat. 1:23.
- 2 Kitabı Mukaddes'in bu çevirisi, İsa'nın Tanrılığını kesin olarak inkâr eden Yehova Şahitleri tarafından yapılmıştır.
- 3 Victor Perry, "Problem Passages of the New Testament in Some Modern Translations", *ET 87* (1975-76), s.215.

Romalılar 9:5'te Pavlus, Yahudi halkı hakkında, "Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardandır. O her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrıdır" ifadesini kullanır. Ancak RSV'nin dipnotlarında, farklı bir çevirinin onu "veya Mesih, her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrıdır" şeklinde sunduğu ifade edilir. İsa'nın Tanrılığını ilan eden bu sunum şekli, aynı zamanda diğer üç versiyon tarafından da yapılmaktadır.⁴

2 Selanikliler 1:12'de Pavlus, "Tanrımızın ve Rab İsa Mesih'in lütfuyla" cümlesini kullanmaktadır. Burada İngilizcedeki "the" ya tekabül eden Grekçe artikel, "Tanrı" kelimesinin önünde kullanılmakta fakat "Rab" (Lord) kelimesinin önünde kullanılmamaktadır. Bununla beraber on farklı versiyonun hepsi, benzer bir şekilde onu iki şahsa- Tanrı Yehova ve Mesih İsa- atfederek çevirmiştir.

Titus 2:13'de yer alan ifadeler ise, *Eight Translation New Testament*⁵ (Yeni Ahit'in Sekiz Çevirisi) adlı eserde yer alan çevirilerin altısı tarafından "Ulu Tanrı ve Kurtarıcımız İsa Mesih" şeklinde sunulmaktadır.⁶ Böylece bu, İsa'nın Tanrılığını ilan etmektedir. Aynı metnin diğer iki versiyonu⁷ ise Titus 2:13'de geçen ifadeleri, "Büyük Tanrı'nın ve kurtarıcımız İsa Mesih'in" şeklinde, İsa'yı Tanrıdan ayırmak suretiyle ifade etmektedir.

Yazarı belli olmayan fakat, muhtemelen Pavlus'a ait olan İbranîler 1:8'de yer alan ifade ise, bahsi geçen sekiz versiyonunun hepsinde, Tanrı, Oğul İsa'ya "Ey Tanrı, tahtın sonsuzluklar boyunca kalıcıdır" şeklinde hitap ediyor olarak sunulmaktadır.⁸

İsa'nın inkarnasyonu, insan aklının kavrayabileceği en zor düşüncelerden biridir. Yeni Ahit, "Tanrı oğlu" hakkında konuştuğunda,

4 KJV, NIV ve MLB (Modern Dil Kutsal Kitap).

5 Wheaton, Ill. Tundale House, 1974

6 LB, RSV, TEV, NIV, JB, NEB.

7 KJV ve Phillips, (*The New Testament in Modern English*, trans. J. B. Phillips, New York 1960.

8 J. Moffatt bu pasajı Perry'nin "Problem Passage"s adlı eserinde ele almış olduğu sekiz pasajın hepsinde yaptığı gibi, İsa'nın Tanrılığı iddiasını desteklemeyecek bir biçimde tercüme etmiştir. Goodspeed (*The Complete Bible: An American Translation*) bu ve diğer dört pasaj hakkında aynı düşünmekte, sadece üç pasajın çevirisinde (Elç. İş. 20:28, Tit. 2:13 ve 2. Pet. 1:1) İsa'nın Tanrılığını ifade etmektedir.

bu sözcüğün günlük terminolojide taşıdığı bütün yan anlamları taşıyacağı anlamına gelmez. Örneğin; İsa'nın, dünyevi bir anne ve babaya ya da göksel bir anne ve babaya sahip olduğu anlamına gelmez. İsa, diğer bütün insanların aksine, göksel bir babaya ve dünyevi bir anneye sahiptir. Bu ifade aynı şekilde, İsa'nın, bir erkek sperm ile bir kadın yumurtasının birleşiminin bir ürünü olan diğer insanların olduğu şekilde Tanrı'nın Oğlu olduğu anlamına da gelmez.

Yeni Ahit'te “Yehova'nın Oğlu” veya “Rabbin Oğlu” ifadeleri asla kullanılmaz. “Tanrı Oğlu” ifadesi, İsa'nın “Tanrısal olduğu düşünce-sini ifade eder, tıpkı “İnsanoğlu” ifadesinin onun insani yönünü tanımlaması gibi. “İnsan” kelimesinin Meryem'in kocası Yusuf'la ilgisinin olmayışı gibi, bu ifadedeki “Tanrı” kelimesi de Yehova ile ilgili değildir. “Adam” kelimesinin bazen sadece “insan” anlamına gelmesi gibi İbranice de çoğul olan “Tanrı” kelimesi de sadece “ilâh” anlamına gelir. Bu anlamda, “Tanrı Oğlu” ifadesi İsa'nın tanrılığını doğrulayan bir unvan olmuş olur.

İsa, bir keresinde, kendisi için hem “İnsanoğlu” hem de “Tanrı Oğlu” unvanlarının kullanılmasını kabul etmiştir (Mat. 26:63-64). İsa, kendisinden söz ederken “Tanrı Oğlu” unvanını kullanmış (Yuh. 10:36; 3:18; 5:25; 11:14; 27) ve 4 İncil'in hepsinde sık sık kendisinden “İnsanoğlu” olarak söz etmiştir.⁹ Bununla beraber, önemli sayılabilecek bir biçimde, Yeni Ahit'te hiç kimse asla onu “İnsanoğlu” şeklinde çağırmamıştır. Muhtemelen onu tanıyanlar ve onun hakkında yazanlar onun insani yönünden ziyade tanrılığına vurgu yapmak istemişlerdir. İncillerin dışında “İnsanoğlu” unvanının Yeni Ahit'te kullanıldığı tek yer, yukarıda zikredilen sekiz çeviriden altısının “İnsanoğlu” tabirini bir unvan olarak dikkate almadığı ve bu yüzden “oğul” kelimesinin ilk harfini büyük yazmadıkları yer olan İbraniler 2:6'dır.¹⁰ İbranilere mektupta Yazar, bu sözcüğü İsa'yı ifade etmek için kullanmamış fakat konteks içerisinde “insanoğlu” kelimesinin anlamının Today's English Version (TEV) tarafından açık bir şekilde ifade edildiği yer olan Mezmurlar 8:4-6'yı alıntı yapmıştır: “İnsan ne ki onu anasın, ya da insanoğlu ne ki ona ilgi göstere-

9 Mat. 8:20; 11:19; 12:40; Mark. 2:10; 8:38; 13:26; 14:21; Luk. 6:5; 7:34; 9:22, 26, 44, 58; 11:30; 17:24-30; 22:22, 48, 69; Yuh. 3:14; 5:27; 6:27; 53, 62; 12:34; 13:31.

10 LB (Living Bible), “oğul” kelimesinin ilk harfini büyük yazan tek versiyondur.

sin". İbrâni şiirindeki paralellik Mezmurlardan yapılan bu alıntıda "İnsan" ve "İnsanoğlu" kavramlarının sembolik olarak insanlığın bedenleşmesi olarak İsa'yı ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Onun insanoğlu olduğunu söylemek onun tamamıyla insan olduğunu söylemekti. Onun Tanrı'nın oğlu olduğunu söylemek onun tamamıyla ilâhi (tanrısal) olduğunu söylemekti. Tıpkı "Tanrı bizimledir" anlamına gelen İmmanuel'in anlamı gibi.

Elçi Pavlus, "kendi kutsallık ruhu sayesinde ölümden dirilmekle Tanrı'nın oğlu olduğu ilan edildi" şeklinde İsa'dan bahsettiği yer olan Romalılar 1:4'de İsa'yı, "*Tanrı Oğlu*" olarak isimlendirir. Ayrıca Galatyalılara mektubunda da Pavlus şunu ifade eder:

Ben Mesih ile birlikte çarmıha gerildim. Artık ben yaşamıyorum. Mesih bende yaşıyor. Şimdi bedende sürdürdüğüm yaşamı, beni seven ve benim için kendini feda eden Tanrı Oğluna imanla sürdürüyorum.¹¹

Pavlus'un İsa'yı bu unvanla zikrettiği diğer referans -Efes'teki, etnik olarak farklı olan kilisenin ihtiyacı hakkında konuştuğu yer olan- Efesliler 4:13'dür. O, burada şöyle söylemektedir:

Sonunda hepimiz imanda ve Tanrı oğlunu tanımada birliğe, yetkinliğe, Mesih doluluğundaki olgunluk düzeyine erişeceğiz.

Tanrı Oğlu olarak İsa'nın, meleklerin, Musa'nın yasasının, Musa'nın kendisinin, Harun'un kâhinliğinin, Melchizedek'in¹² ve Eski antlaşmanın üzerindeki üstünlüğünü göstermek için İbranîlerin yazarı tarafından bu unvan 4 kez kullanılmıştır (İbr. 4:14, 6:6, 7:3, 10:29). Mezmurlar 45:6-7' ye atıfta bulunarak İsa hakkında "Ama oğul için şöyle diyor, Ey Tanrı, tahtın sonsuzluklar boyunca kalıcıdır" (İbr. 1:8) şeklinde çarpıcı bir ifadeyle İsa'yı açık bir şekilde "*Tanrı*" olarak tanımlamıştır. İbranîlere Mektubun başka yerlerinde çeşitli defalar İsa'ya, "*oğul*" olarak da atıfta bulunulur. [İbr. 1:2, 5 (iki kez); 3:6; 5:5; 6:6;7:28].

Pavlus'un, "*Tanrı Oğlu*" olarak ifade ettiği İsa'nın inkarnasyonu hakkındaki bakış açısı Pavlus'un "*onun Oğlu*" yani "*Tanrı Oğlu*" söz-

11 Gal. 2:20.

12 110. Mezmurda ise bu şahıs bir Mesih tipi olarak takdim edilmektedir. Tekvine göre (14:18) İbrahim'e ekmek ve şarap veren Salem kralı ve yüce rahip. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s.254. (ç.n.)

cüğünü kullanımından anlaşılır.¹³ Pavlus İsa'yı Romalılar 8:3 ve 8:32'de tanrının "öz oğlu" diye Koloseliler 1:13'de de "sevgili oğlu" olarak isimlendirir.

Pavlus'un, hem Tanrı hem insan olarak İsa hakkındaki dolaysız kabulü, bizi Pavlus'un İsa'nın inkarnasyonunu, onun varoluş öncesi varlığı (preexistence) ile ilişkisi içerisinde nasıl gördüğü sorusuna götürmektedir. Bu konuda Pavlus'un kaleminden çıkmış en tartışılan pasaj Filipililer 2:5-11'dir.

Mesih İsa'daki düşünce sizde de olsun. Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde Tanrıya eşitliği sınırsız sarılacak bir hak saymadı. Ama kul özünü alıp insan benzeyişinde doğarak ululuğunu bir yana bıraktı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı. Bunun için de Tanrı onu pek çok yükseltti ve ona her adın üstünde olan adı bağışladı. Öyle ki İsa'nın adı anıldığında gökteki, yerdeki ve yeraltındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrının yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin.

İsa'nın, inkarnasyonu öncesi Tanrıyla yaşadığını ifade eden bu pasaj, yıllardır İsa'nın inkarnasyonu hakkında Pavlus'un öyküsel bir ifadesi olarak yorumlanmıştır. İsa, bu konumu gökte bıraktı ve bir insan olarak inkarnasyonu içerisinde yeryüzüne geldi. İtaatkar bir şekilde insanlığın günahları için çarmıhta öldü, ölümden yeniden dirildi ve olağanüstü derecede yüceltildiği ve bundan böyle ona inananlar tarafından tapınıldığı yer alan Tanrının tahtına yükseldi.

Yahudi uzmanlar, genel olarak Mesih'in ilâhi bir şekilde ete kemiğe bürünmesi (Incarnation) fikrini reddetmiştir. Bununla beraber, apokrif I. Enoch (48.6) kitabı insanoğlunun onun önünde dünyanın yaratılmasından önce ve sonsuza kadar seçildiğini ve gizlendiğini ifade eder.¹⁴ Phillip Segal şöyle söylemektedir:

Bu, basitçe onun kimliğinin gizli tutulduğu anlamına gelebilir, ya da sadece onun isminin değil şahsının var oluş öncesi var olduğu anlamına gelir. Sonraki durum söz konusu olmalıdır. O, aynı zamanda bu var oluş öncesi göksel Mesih figürünün dünyadaki misyonunu yerine getirmek için dünyasal bir varlıkta inkarnasyonu inancına sahip olmak için, buna

13 Bkz. Rom. 5:10; 8:29; 1. 1:9; Gal. 1:16; 4:4,6; 1 Sel. 1:10.

14 "The Book of Enoch", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, ed. R. H. Charles, Oxford 1963, 2:216.

inananlar için de gereklidir... Hristiyanlığın başlatıcıları Yahudilerdi ve onlar tanrısal bir Mesih hakkındaki düşüncelerini kendi sahip oldukları mirasta bulmuşlardır.¹⁵

Ölü Deniz Yazmaları ve Pseudepigrapha'yı içine alan Hristiyanlık öncesi yazıları ele aldıktan sonra Segal şu sonuca varır:

Bir kimse uygun zamanda inkarnasyonu gerektiren var oluş öncesi Mesih hakkındaki uzunca geleneği ve ilâhi hamile kalış hakkındaki bir fikre işaret eden Hristiyanlık öncesi imalar ile İsaac'ın kinayelerini göz önünde bulundurduğunda, ayırım sonrası orijinal Hristiyan kavramları ve Helenistik felsefi birikimi değil de, Yahudi teolojisinin unsurlarını ele alışıımız makul görülebilir.

Hristiyan uzmanlar Filipililer 2:5-11'in varoluş öncesi mevcut olan bir Mesih sunup sunmadığı konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Mesele, Mesih'in var oluş öncesi var olup olmadığı değil, aksine bunun bu pasajdaki düşünce olup olmadığı hususudur. Son dönemdeki çeşitli bilim adamları onun bu pasajdaki düşünce olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır.¹⁶ Onların argümanları, bu pasajların aslında bir insan olarak Mesih'ten bahseden sadece tarihi bir ilâhi olduğu görüşüne dayandırılmaktadır.¹⁷ Bununla beraber, bir ilahinin, bir yazarın kristolojisinin bütününe temsil edeceğinin düşünülmesi gerektiğine de dikkat çekmek gerekir.¹⁸ Bu ilahiyi Mesih'in ete kemiğe bürünmesi görevinin boyutlarıyla ilgili bir sahne olarak görmek suretiyle, Mesih'in inkarnasyonu öncesi (preincarnation) inkar edilemez.

- 15 Phillip Segal, "Further Reflections on the Begotten Messiah" *Hebrew Annual Review* 7 (1983), ss.221-222.
- 16 Charles Talbert, "The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11." *Journal of Biblical Literature*(JBL) 8 (1967), ss.141-153; Jerome Murphy- O'Connor, "Christological Antropology in Philippians 2:6-11" *Revue Biblique* 83 (1976), ss.25-50; George Howard, "Philippians 2:6-11 and The Human Christ" *Catholic Biblical Quarterly*(CBQ) 40 (1978), ss.368-387. Ayrıca bkz. H. W. Bartsch, *Die Konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation*, Frankfurt ve Bern, 1974.
- 17 Bu satırların bir teolojik tez hakkında sert bir tonda yazılmadığını, Modern Batı Ke-noticist'ler tarafından tartışma için tasarlanmadığını iddia eden Adolf Deissmann tarafından pasajın itirafçı yapısı tartışılmıştır. Bkz. *Paul: A Study in Social and Religious History*, 1912, Yeni baskı 1957 New York: Harper and Row, 193; E. Lohmeyer, pasajı bir ilâhi olarak görmüş ve onu 6 dize halinde sıralamıştır. Bkz. *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung 20 Philippians 2:5-11*, Heidelberg 1961.
- 18 Howard, "Philippians 2:6-11 and Human Christ", s.369.

Bu pasaj, paralel düşüncelere izin veren 3 kıta olarak şöyle sıralanmaktadır.¹⁹

I

Bir kimse ki, Tanrının özüne sahip olmasına rağmen
(kendisini)Tanrıyla eşit tutmadı.
Sımsıkı sarılacak bir hak
Ululuğunu bir yana bırakarak
Bir kulun suretini alarak

II

İnsana benzer doğarak
ve insan şeklinde bulunarak
O, kendisini alçalttı
ve ölüme itaatkar oldu
(ölüm çarmıhta bile olsa)

III

Bu yüzden Tanrı onu pek çok yükseltti.
Ve ona her adın üstünde olan adı bağışladı
Öyle ki İsa'nın adı anıldığında
Her diz eğilsin
(Gökteki, yerdeki ve yeraltındaki)
ve her dil İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin.
(Baba Tanrının yüceltilmesi için)

Bu pasajın birinci yarısının iki paralel kıtadan oluştuğu iddiaları bulunmaktadır.

KİTA-I	KİTA II
Bir kimse ki Tanrının özüne sahip olmasına rağmen	İnsan benzeyişinde doğarak
Tanrıya eşitliği sımsıkı sarılacak bir hak saymadı	İnsan biçimine bürünmüş olarak
Ululuğunu bir yana bıraktı	O kendisini alçalttı
Bir kul özünü alarak	ve ölüme boyun eğdi

19 Joachim Jeremias, "Zur Gedankenführung inden Paulinischen Briefen" *Studia Paulina: In Honorem Johannis de Zwaan Septuagenarii*, ed. J. N Sevenster and W. C. van Unnik, Haarlem, 1953, s.152-154.

Pasajın bu şekilde varsayılan ifade edilen şiirsel ayrımı,²⁰ İsa'nın sadece dünyevi inkarne olmuş hayatının bu kelimelerde yansıtıldığına dair tartışma için bir temel sağlar.²¹

Bu varsayıma dayalı olarak, II. kıtanın 3 ve 4. satırı İsa'dan, "kendisini alçaltarak ve ölüme boyun eğerek" şeklinde bahsetmektedir. Bu, açık bir şekilde çarmıha atıftır. Bundan dolayı 1. kıtada, "ululuğunu bir yana bıraktı" ifadesinin II. kıtadaki "kendini alçaltmakla" paralel olduğu iddia edilmektedir. Yine I. kıtadaki "Bir kul suretini alarak" ifadesi de II. kıtadaki "Ölüme boyun eğerek" ifadeyle paraleldir. Bu analogiyle, bu yüzden 1. kıtada, var oluş öncesi hakkında hiçbir ima yoktur.

Bundan başka, iki kıta arasındaki paralellik "bir kul suretini alarak" ve "insan benzeyişinde doğarak" cümleleri arasındaki bağlantıyı koparır. Bu çok önemlidir. Çünkü bağlantı bu ilahideki Mesih'in var oluş öncesi hakkındaki argümanlardaki hayati noktayı sekillendirmişti. Bu bağlantı olmaksızın, Mesih'in varlık öncesine (pre-existence) bir referans olarak bu kelimelerin yorumunu gerektirecek hiçbir şey yoktur. I. kıtanın son satırındaki "Bir kulun suretini alarak" cümlesi II. kıtanın son satırındaki itaatkâr oğlun ölümüne ya da II. kıtanın ilk satırındaki Bethlehem'deki oğlun inkarnasyon öncesi doğumuna bir atıf mıdır? Pasajın geleneksel okuma tarzı ikinci ifadeyi savunmuştur.

Pasajın geri kalanına gelince, onun inkarnasyon öncesi uygulaması hakkında, eleştirmenler, aynı zamanda 3. kıtanın başladığı "Tanrı onu pek çok yükseltti" ifadesinin O, hala dünyada iken meydana gelen Mesih'in yeniden dirilişi sonrası bir yükseltmeden başka bir şey içermediğini iddia etmişlerdir.²² Bu görüşü destekleme hususunda Matta 28: 18'de göğe yükseltilmesinden önce İsa'nın "Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi" ifadesine işaret edilmiştir. Luka İncili ayrıca yükseltilmesi öncesi yüceltilen ve yeniden dirilen Rabbi dramatik dönemlerde tasvir eder.²³ Bir yazar konuyla ilgili şöyle söylemektedir:

20 Talbert, toplamı 4 kıta yapmak suretiyle son kıtayı iki kıtaya ayırmıştır.

21 Bu görüş Jeremias, Talbert ve Howard tarafından kabul edilmektedir.

22 Howard, "Philippians 2:6-11 and Human Christ", s.379.

23 Luk. 24.

Bundan şu sonuca varabiliriz ki, ilk dönem kilise, Mesih'in göksel taç giyme törenine inanıyorken (Efes. 1:20-23, İbr. 1:3) Mesih'in üstün (yüce) Rabliğe ve şanlı azamete yüceltilmesinin onun yeniden dirilişi sonrası göğşe yükseltilmesinden önceki dönem esnasında meydana geldiğine dair bir geleneği muhafaza etmiştir.²⁴

Filipililer 2:6-11'in bütün pasajı böylece İsa'nın inkarnasyon öncesi konumuna ya da inkarnasyon sonrası yüceltilmesine/yükseltilmesine hiçbir atıfta bulunmaksızın sadece onun önceki hayatına atıf yapıyor olarak yorumlanmaktadır. Bununla beraber pasaj bu eleştirmenler tarafından onun varlık öncesi durumu hakkında bir inkâr içermez. Onlar bu pasajda onun varlık öncesi durumuna atıfta bulunulmadığına inanırlar.

Bu ayetler hakkındaki geleneksel anlama biçimine karşı tartışma noktasında dikkat edilecek son nokta şu faraziyedir. "Ve ona her adın üstünde olan adı bağışladı" ifadesi Tanrının, Mesih'i kendi ismi "Yahve" ya da "Yehova" diye isimlendirdiği anlamına gelmektedir.²⁵ İsa'nın gerçekten Yahve diye isimlendirilişine dair argümana iki itirazda bulunulmuştur. İlk olarak Pavlus'un burada kullandığı Grekçe ifade (*echarisata auto to onoma*) Tanrı'nın onu kendi adıyla isimlendirdiği anlamına gelmez.²⁶ Bu Grekçe fiil (Charizomat) gerek Yeni Ahit'te gerekse Grekçe Eski Ahit'te (Septuagint) başka hiçbir yerde bu anlamda kullanılmamaktadır.²⁷ Kelimesi kelimesine onun anlamı "O, ona ismini verdi" şeklindedir. Burada ifade edilen kendi ismini Mesih'e vermesi düşüncesi onun bir elbise gibi üzerine geçirilen bir şey olduğu anlamına gelmekten ziyade evrenin üzerindeki tanrısal gücün bir enstrümanı olarak kullanıldığı anlamındadır.²⁸

İkinci itiraz ne İsa'nın asla kendisi hakkında İbranice isim olan Yahve kelimesini kullanmamış olması ne de hiç kimsenin Yeni Ahit-

24 Howard, *age*, s.381.

25 F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, New-York 1969, 110. 9. yy'a kadar eski Ahit'in İbranice el yazmalarında hiçbir sesli harf yazılmadı. Yahve veya Yehova isimlerinin iki formu aynı İbranice ismin harf çevirileridir.

26 Bu genellikle Tek. 5:2, 3 ya da Luk. 1:59; Mat. 1:25 tarafından ifade edilmektedir.

27 Klasik Grekçe sözlük LSJ (*A Grek-English Lexicon*, H. G. Liddell, R. Scott, Oxford 1968) literatüründe böyle bir kullanımdan söz etmez.

28 Howard, "Philippians 2:6-11 and the Human Christ", s.381.

te bu ismi onun hakkında kullandığını kaydetmemiş olmasıdır. Elbette Yahve ismi İbranice bir isim olduğu için o Yeni Ahit'in Grekçe lisanında sadece harf çevirisi vasıtasıyla kaydedilebilirdi ve bu asla yapılmadı. İsim ilk dönem kilise tarafından kullanılan Grekçe Eski Ahit'de ne karakter değiştirmiş ne de tercüme edilmiştir. Bu sebepten dolayı Yahudi halkı ismi öyle kutsal olarak göz önünde bulundurmışlar ki onlar onu telaffuz etmeyi reddetmişlerdir. Daha sonra yazıcılar İbranice metnin kopyalarını yaptıklarında ve isme rastladıklarında onlar sayfa kenarındaki boşlukta metni okuyanlar tarafından yüksek sesle telaffuz edilecek başka bir isim yazdılar. İbranice'de bu alternatif isim "*Rab*" (*Lord*) anlamına gelen "*Adonai*"dir.

Septuagint'in çevirmenleri İbranice metinde "*Yahve*" ismiyle karşılaştıklarında, onu çevirmek için girişimde bulunmamış, dahası "*Rab*" manasında olan Grekçe "*kyrios*" terimiyle tercüme ederek kenarda olan "*Adonai*" ismini kullanmışlardır.

İsa'nın, Grekçe "*Kyrios*" terimini kullanan havariler, tarafından "*Rab*" diye çağrıldığı doğru iken onun İbranice "*Yahve*" ismini kullandığına ya da havarilerin kendisinden bu isimle bahsetmelerine izin verdiğine dair hiçbir kanıt yoktur. "*Rab*" sözcüğü daha sık "kölenin" zıttı olan "efendi" anlamında kullanılmıştır. İsa, şakirtleri tarafından onların efendisi olarak kabul ediliyordu. Onlar, onu onun göksel babasıyla eş tutmuyorlardı.

Bu mesele hakkındaki Yahudi tutumu, İsa'yı yakalamak için Yahuda İskaryot tarafından bir miktar Yahudi memur ve askerin Getsamani bahçesine getirildiğini kaydeden Yuhanna İncili'nde açıklanmaktadır.²⁹ Onlar geceleyin oraya ulaştıklarında ve Nasıralı İsa'yı aradıklarını söyledikleri zaman, o şöyle söyledi: "Ben O'yum" (Yuh. 18:5). Yapmayı planladıkları üzere onu yakalamak ve bağlamak yerine yaptıkları şeyi Yuhanna şöyle anlatır: "Gerilediler ve yere düştüler" (Yuh. 18:6). Beklenen duruma karşı bu zıt reaksiyon nasıl izah edilir? Belki de buradaki çok önemli nokta bir birinci yüzyıl Yahudisinin, Yahve'nin kutsal isminin telaffuzuna nasıl tepki verdiğiydi? Şayet o, mantıklı olarak varsayıldığı gibiyse bu nöbetçiler ve İsa'nın havarileri ya İbranice ya da Aramice konuşuyorlardı. Onlar İsa "Ben

O'yum" dediğinde onun, Tanrı'nın kutsal ve telaffuz edilemez ismi olan Yahve'yi telaffuz ettiğini düşünmüş olmalıdırlar. Bu dillerde "Yahve" ismi muhtemelen "olmak" anlamına gelen "Yihve" fiilinden türetilmiştir. Yuhanna İncili'nin Grekçe metninde İsa, "Benim" şeklinde cevap vermiş olarak kaydedilmiştir. "O"(autos) sözcüğü metinde yoktur. Fakat makul bir şekilde çevirmenler tarafından metne ilave edilmiştir. Şayet İsa, "Benim" diye cevap verdiyse ve onlar da onun telaffuz edilemeyen Yahve kelimesine benzer bir sesi telaffuz ettiğini düşündülse, onlar üzerinde bu radikal etki meydana gelmiş olacaktı. Bunun için, İsa'nın havarilerinin onun hakkında bu kelimeyi kullanmış olacakları ya da bu kültürel konteks içerisinde bu kelimeyi onun kendisi hakkında kullanmış olacağı ihtimali zayıftır.

Bibliyografya

- Bartsch, H. W., *Die Konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation*, Frankfurt ve Bern, 1974.
- Deissmann, Adolf, *Paul: A Study in Social and Religious History*, 1912, New Edition 1957 New York: Harper and Row.
- Hahn, F., *The Titles of Jesus in Christology: Their History in Early Christianity*, New York 1969.
- Howard, George, "Philippians 2:6-11 and The Human Christ" *Catholic Biblical Quarterly (CBQ)* 40 (1978) 368-387.
- Jeremias, Joachim, "Zur Gedankenführung inden Paulinischen Briefen" *Studia Paulina: In Honorem Johannis de Zwaan Septuagenari*, ed. J. N Sevenster and W. C. van Unnik, Haarlem, 1953.
- Liddell, H. G., R. Scott, (ed.), *A Grek-English Lexicon*, Oxford 1968.
- Lohmeyer, E., *Kyros Jesus: Eine Untersuchung 20 Philippians 2:5-11*, Heidelberg 1961.
- O'Connor, Jerome Murphy, "Christological Antropology in Philippians 2:6-11" *Revue Biblique* 83 (1976) 25-50.
- Perry, Victor, "Problem Passages of the New Testament in Some Modern Translations", *ET* 87 (1975-76).
- Segal, Phillip, "Further Reflections on the Begotten Messiah" *Hebrew Annual Review* 7 (1983).
- Talbert, Charles, "The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11." *Journal of Biblical Literature (JBL)* 8 (1967) 141-153.
- "*The Book of Enoch*", *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, ed. R. H. Charles, Oxford 1963, 2:216.

En genel tanımıyla kutsala dair bir öykü olan mitler, dinsel metinler arasında oldukça önemli bir yere sahiptirler.¹ Mitler olağanüstülüklerle kurgulanan, gerçek olduklarına inanılan bir öykü anlatırlar. Anlatılan bu öykü, bir “metin” haline hatta ortak bir metin haline gelerek kamuya mal olur. Metin haline gelen bir mit artık bir topluma ya da bir dinsel geleneğe aittir ve bu aidiyetle de adlandırılır. Örneğin Yunan mitlerinden, Hint mitlerinden, İran mitlerinden ya da Sâbiî mitlerinden, Gnostik mitlerden söz edilir. Kutsallar arasında yerini alan mitler farklı zaman dilimlerinde farklı tarihsel şartlar içerisinde okunduklarında yeniden anlam kazanır. Her anlam kazanma aslında mitin yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Mit, farklı tarihsel konjonktür içerisinde açılmalarıyla yeni bir mitoloji oluşturur. Böylelikle mitoloji tarihsel süreç içerisinde yeniden kurgularak mitin anlaşılmasını ya da anlam kazanmasını sağlar. Mitin arkeolojik bir malzeme olmaktan kurtaran da onun okur tarafından, okurun kendi tarihsel şartlarında yeniden canlandırılmasıdır.

Mitin tarihe etki etme süreci de mitolojiyi oluşturmaktadır. Dolayısıyla mitolojiyi bir Ur-text olarak ortaya çıkan mitin dil, tarih, ekomoni, din vb. şartlar çerçevesinde okur tarafından okunması olarak ifade edebiliriz. Bu bağlamda olmak üzere Pavlus'un öncelikle bir okur daha sonra da yazar olarak Yahudi geleneğinin yanı sıra diğer Ortadoğu kültürlerinde varolan mitleri kullanmasını irdedelemeye çalışacağız.

İnciller, Elçilerin İşleri, Mektuplar ve Vahiy kitabından oluşan Yeni Ahit'te mitolojik söylem en az Eski Ahit'te olduğu kadar önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda İsrailoğullarının tarihi olan Eski

1 Bkz. Alan Dundes. "Introduction" *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth.*, University of California Press, Berkeley, 1984, ss.1-3.

Ahit mitolojisi büyük oranda Ortadoğunun zengin mitolojik kültüründen beslenir. İki farklı yaratılış öyküsüyle başlayan Eski Ahit mitleri, düşünüş ve sonrasında anlatılan diğer öykülerle devam eder ve apokaliptik gelenekte Tanrı Yahve/Yehova'nın İsrailoğullarını kurtararak özgür kılmasının anlatıldığı Mesih, Tanrı'nın Krallığı ve Altın Çağ mitleriyle zirveye çıkar.

Yeni Ahit'te mitolojik söylemin en fazla "Vahiy" kitabında bulunduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Vahiy kitabı içerisinde farklı öyküler anlatılmış olsa da genel olarak Hristiyan dünya görüşü çerçevesinde şekillendirilmiş eskatolojik bir mit sunulur. Eski Ahit Apokaliptiğiyle büyük oranda benzerlikler taşıyan bu kitap, her şeyden önce "umudu" sembolize etmesi ve mitolojik söylemiyle Yeni Ahit içerisinde farklı ve önemli bir yere sahiptir. Ancak Vahiy kitabının Yeni Ahit içerisindeki tek mitolojik metin olduğunu düşünmek oldukça yanlış olur. Zira S. H. Hooke'unda haklı olarak vurguladığı gibi Yeni Ahit'te mitsel söylem İsa'nın hayat öykülerinin anlatımıyla birlikte başlar.² İnciller de daha çok İsa'nın yaşamı üzerinde yoğunlaşan mitsel söylem Pavlus'un mektuplarında düşünüş – kurtuluş imgesi üzerinde yoğunlaşır. Çarmıh, inkarnasyon, diriliş, Tanrı'nın Krallığı gibi diğer tüm söylemlerini düşünüş – kurtuluş düalitesi için kullanır. Çünkü diğer söylemleri bu iki eksene bağlı olarak şekillendirilmiştir. Yalnız aşağıda detaylı olarak ele alacağımız şu noktayı hatırlatmakta yarar var: Pavlus, gerek Eski Ahit metinlerinde ve gerekse Vahiy kitabında gördüğümüz gibi bir miti, örneğin yaratılış ya da düşünüş mitini bütün detaylarıyla öyküsel bir dille anlatmaz. O daha çok imalar ya da referanslar yapmak suretiyle eski mitleri bir Ur-text olarak kullanıp yeni mitolojiler oluşturur.

Pavlus, Romalılara mektubunda "Günah, bir insan yoluyla, ölümden günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı"³ sözleriyle insanın düşünüşünü ifade eder. Doğrudan cennetten kovulma ve kovulmanın sonuçlarına işaret edilen bu ifadelerle göre Cennette Havva'nın ayartılmasıyla başlayan süreçte önce Hav-

2 Bkz. Samuel Henry Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963, s.166.

3 Rom.. 5:12.

va, daha sonra da Adem, “yasak meyve”yi yerler. Yasak meyve, onların kendi kimliklerinin farkına varmalarını –cinsellik de dahil- sağlarken aynı zamanda bir çok şeyi kaybetmelerine de neden olur. Öykünün tamamı gerek Pavlus’un mektupları ve gerekse diğer Yeni Ahit metinlerinde yer almamakla birlikte Eski Ahit’in Tekvin kitabında bulunan öyküye göre cennette bulunan “adam” oldukça iyi bir konumdadır. Birinci öyküde (Tek. 1:1 – 2:4a) evrenin altı günlük yaratma sürecinde, Tanrı Elohim tarafından nasıl yaratıldığı anlatılır. Altıncı günde, Tanrı Elohim kendi suretinde olmak üzere “adam/in-san”ı yaratır. Öyküde, önce bir insanın yaratıldığı söylenir. Ama akabinde aynı yerde “o” zamiri “onlar”la yer değiştirir ve Elohim’in onları “erkek ve dişi olarak” yani bir çift olarak yarattığı ifade edilir.⁴ İkinci öyküye göre daha sonraki bir tarihe ait olan birinci öyküde düşünüşe değinilmez ve ilk insan çiftinin birlikte yaratıldığından söz edilir. Buna göre erkek ya da kadının birbirlerine yaratılışta öncelik açısından bir üstünlük söz konusu değildir: “Ve Elohim, adamı (insanı) kendi suretinde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı.”⁵ Birinci öykü, insanın yaratılışını evrenin yaratılış sıralaması içerisinde ele alır. Tanrının istirahatete çekildiği yedinci günden önce insanın yaratılışı da tamamlanır. Hem de dişi ve erkek olarak (onlar). Bu kısımda düşünüşle ilgili bir ifade yer almaz. Çünkü “adam” sonraki metinlerde düştüğü/atıldığı söylenen yeryüzünde ve onun bir parçası olarak yaratılır. Yaratılış cennette ya da bahçede değildir. İkinci öykünün (Tek. 2:4b-2:25) formu ise tamamen farklıdır ve Tanrının önce adamı, ardından da onun kaburga kemiğinden kadını yaratması anlatılır. Yaratılış sırasında adamdan sonra gelen kadın, Elohim tarafından adamın yalnızlığını gidermesi için yaratılır. İkisi birlikte bahçenin ortasındaki iyilik ve kötülüğü bilme ağacının meyvesi ha-

4 Erkek ve dişi olarak yaratılma hadisesini bazı feminist teologlar farklı yorumlayarak ilk yaratılan insanın erkek ya da dişi olmadığını çift cinsiyetli (androgynous) olduğunu, dolayısıyla da her iki öykü formunun da aynı şeye işaret ettiğini söylerler. Bu ilk yaratılan insan (*Ha-adam*)’ın dişi, doğurgan yönünü Havva, erkek yönünü de Âdem temsil etmektedir. Havva ve Âdem *zachar u neqeva* (erkek ve dişi) olarak bi bütün halinde, henüz ayrılmamış bir formda yaratılmışlar ve sonra tıpkı yerle gün ayrılmasında olduğu gibi birbirlerinden ayrılmışlardır. Bkz. Mary Phil Korsal: “Eve, Malignant or Maligned?” *Cross Currents*, Winter 94/95, Vol. 44 Issue ss.453-463.

5 Tek. 1:27.

riç her şeyi yiyip içmekte özgür olarak cennettedirler. Bahçedeki rahat yaşamı, emeksiz bir hayatı kaybetmenin yanı sıra Tanrının onlara bahsettiği bazı olağanüstü özellikleri de yitirirler.

Bu mutluluk tablosu “adam” ve eşine tahammül edemeyen, onları kıskanan yılanın müdahalesiyle bozulur. Yılan, zayıf olarak görüldüğü kadına yaklaşır ve onu bahçenin ortasındaki yasak ağacın meyvesinden yemeye ikna eder. Yılan kadına, yasak meyveyi yediklerinde iyiyi ve kötüyü bilme konusunda Yahve Elohim gibi olacaklarını ve asla ölmeyeceklerini söyler. Kadın meyveyi yer ve eşine de yedirir. Sonrasında ise Tanrıya karşı işledikleri itaatsizlik nedeniyle yeryüzündeki yaşama mahkûm olarak bahçeden atılırlar. Artık toprakta çalışıp çabalamaya mahkûmdurlar.

Mısır ve Babil yaratılış mitlerinden izler taşıyan birinci yaratılış öyküsü, düşüşten çok yaratılış üzerine yoğunlaşır ve kaos sularından Tanrının yeryüzünü ve insanı nasıl yarattığı anlatılır. İkinci öyküde ise evrenin nasıl ve ne zaman yaratıldığına hiç değinilmeden doğrudan kıraç toprağın, yerin buğusu ve yağmurla ıslanarak insanın hamurunu nasıl oluşturduğu anlatılır. Bir çömlekçi ustası gibi Yahve Elohim, adamı biçimlendirir ve ona can verir.⁶ Düşüş ya da daha doğru bir ifadeyle bahçeden atılış bu ikinci öyküye aittir. İkinci öykü de her ne kadar Kenan mitolojisinden izler taşısa da özellikle Cennet imgelerinde Sümer ve Akad mitolojisinin izlerini daha yoğun olarak görülür.⁷

Düşüş ya da kovulma süreci sonucunda insanın bazı zorluklarla karşı karşıya kaldığı ifade edilmekle birlikte bu düşüşün ilk insan çiftinin soyundan gelecek olan tüm insanları etkilediğine dair bir ifade bulunmaz. Sadece bahçedeki kadar rahat bir hayat süremeyecekleri, artık kendi yaşamlarını kendilerinin kazanmaları gerektiği ve bunun içinde çok çalışmak zorunda oldukları ifade edilerek kadının hamilelik ve doğum sancısıyla muhatap kılındığı vurgulanır.⁸ İlk in-

6 Tek. 2:5-7.

7 Hooke, *Middle Eastern Mythology*, ss.114-115; Farklı etkileşimler için bkz. James G. Frazer, “The Fall of Man” *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth*, Alan Dundes (ed.), University of California Press, Berkeley, 1984, ss.73-97.

8 Tek. 2:16-21.

sanlarla ilgili mitolojik anlatım Tekvin'de oldukça sınırlıdır. Daha çok apokrif metinlerde düşüş mitleri yer alır ve bu metinlerde Tekvindekinden farklı olarak yaratılıştan ve yeryüzündeki hayatın nasıl başladığından ziyade kötülüğün, günahın ve acının nasıl başladığı anlatılır. Dolayısıyla bu metinlerde yaratılışın yanı sıra düşüş önemli bir yer tutar. Örneğin Adem ve Havva'nın hayatının anlatıldığı "The Life of Adam and Eve" adlı apokrif metnin gerek "Apocalypse" ve gerekse "Vita" adlı versiyonunda yaratılışa hiç değinilmeden doğrudan bahçeden atılışları ve sonrasında yaşadıkları sıkıntılarla, bahçeye geri dönebilmek için gösterdikleri çaba anlatılır.⁹

Pavlus'un asli günah mitiyle benzer imgelere sahip olan ifadeler daha çok Ben Sirach, Enoch ve Baruch kitaplarında yer alır. "Slavonic Book" ya da "The Book of the Secret of Enoch" adlı kitapta Şeytanın hileleriyle Havva'yı nasıl kandırdığı ve bu nedenle de ölümün ve günahın yeryüzüne nasıl indiği anlatılır. Bu metinde günahın ve ölümün yeryüzüne inmesinin sorumlusu olarak Havva gösterilir.¹⁰ Baruch'ta ise Adem'in ilk günahkar olduğu ve onun yüzünden ölümün vakitsiz olarak geldiği belirtilir.¹¹ Ayrıca Baruch'un kitabında acı, keder, üzüntü, felaket, yıkım, her türlü hastalık ve belanın yanı sıra insan onurunu zedeleyen, karakterini zayıflatan, insanı alçaltan her türlü durum ve ahlaki gevşeklik, kısaca tüm kötülükler Adem'in Tanrıya karşı işlediği itaatsizlik suçunun bir sonucu olarak ifade edilir.¹² Ben Sirach'ta yer alan bir ifade ise düşüşün sorumlusu olarak doğrudan Havva'yı işaret eder: "Günah bir kadın yüzünden başladı ve onun yüzünden hepimiz öleceğiz." (Sirach 25:24).

Pavlus'un Eski Ahit'teki mitinin yanı sıra apokrif metinlerdeki öyküleri de bildiği ve görüşlerini daha çok bu apokrif mitlere dayandırdığı anlaşılmaktadır. Görünen o ki Pavlus, iyi bir mit "okur"udur. Yukarıda kısmen ifade edildiği gibi her ne kadar Sümer, Babil, Mı-

9 Bkz. "Life of Adam and Eve, Apocalypse & Vita" trans. M. D. Johnson, *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York, 1985, c.2, ss. 249-295.

10 The Book of Secrets of Enoch (Slavonic Enoch / 2 Enoch), 41:2; 53:1, <http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>

11 The Book of Apocalypse of Baruch, 54:15, <http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm>

12 Baruch 56:6.

sır ve Akad mitolojilerinden etkilenmiş olsa da Tekvin de yer alan yaratılış miti apokrif metinlerdeki mitlerle birlikte onun kullandığı ya da okuduğu metinler arasında önemli bir yere sahip olsa gerektir. Pavlus, sıradan bir mit okuru değildir. Ya da daha doğru bir ifadeyle Tekvin orijinli yaratılış öyküsünü arkeolojik bir metin olarak Babil Yaratılış miti *Enuma Elish*'i okuyan günümüz insanı gibi okumaz. O, öncelikle bu metinleri bir inanan gibi yani onların doğruluğunu reddetmeksizin okur. Ancak bu metinleri diğer Yahudilerin anladığı gibi anlamaz. Metinleri bir inanan gibi okuyan Pavlus, miti yeniden inşa eder. İlk bakışta apokrif mitler ve Tekvin mitiyle örtüşen birçok nokta olmakla birlikte Pavlus için düşüş miti artık Rabbin inkarnasyonu, çarmıh ve Tanrının kurtuluş planı için zorunlu bir durum haline gelir.

İyi bir mit okuru olduğunu söylediğimiz, Pavlus, İsrailoğullarının metinlerini okur ve onları anlama süreci sonunda karşımıza bu defa yeni mitler anlatan bir "mit yazarı" olarak çıkar. İbrani mitlerinin yeniden inşa sürecinde o artık bir okur değil bir "yazar"dır. Pavlus, insanı düşmüş bir varlık olarak ifade eder. Tanrının koyduğu sınır çiğnenmekle insanlık ilk günah, yani günah olgusuyla, akabinde de "ölüm"le tanışır. Tekvin'deki yaratılış öyküsünde kadını kandırma-ya uğraşan yılanın, en önemli argümanı yasak meyveyi yerse "Elohim gibi ölümsüz olacağı"dır. Yani kadının meyveyi yeme arzusu salt bir meyveyi tatma arzusundan çok ölümsüzleşme arzusudur. Oysa Pavlus'un mitinde insanın aradığı değil kaybettiği şey ölümsüzlüktür. Havva'nın meyveyi yemesiyle insan ölümle tanışmıştır. Ölüm, özgürlüğünü kötüye kullanan insana verilen bir tür ceza ya da zorunlu bir durumdur: "günah bir insan yoluyla, ölümden günah yoluyla dünyaya girdi."¹³

Düşüş sürecinde Tanrının etkisi noktasında tam bir paradoks vardır: yani bir açıdan her şey Tanrının kontrolü altındaki bir süreç içerisinde gerçekleşirken diğer bir açıdan Tanrı tamamıyla sürecinin dışında sadece bir gözlemci konumundadır. Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmış, ona bahçenin yöneticiliği gibi bir görev vermiş ve aynı zamanda ona "özgürlük" yani seçme özgürlüğü vermiştir. Dola-

yısıyla iradesini ve özgürlüğünü kötüye kullanan insandır. Hem yılan, kadın ve adam arasında geçen diyalogda Tanrı yoktur. Tanrı, sahneye adam ve karısının gözleri açıldıktan sonra girer. Bu noktada Pavlus'un hiçbir şekilde doğrudan Tanrıyı sorumlu olarak görmediğini söyleyebiliriz. Ona göre "mutlak iyi" olan Tanrı, olağanüstü merhametlidir. Ancak Tanrıyı temize çıkaran Pavlus, garip bir şekilde düşüş sürecini hazırlayan olayın nedeni olarak "yasa"yı yani bahçedeki yasağı gösterir. "Bahçenin ortasındaki ağacın meyvesinden yemeyeceksiniz" emri doğal olarak günahı doğurmuştur. Çünkü böyle bir yasak olmasaydı itaatsizlik diye bir suçta oluşmayacaktı.¹⁴ Watson, Pavlus'un Adem ve yasa konusundaki ifadelerini şu şekilde sistematize eder:¹⁵

- i. Yalnızca Adem, herhangi bir emir, buyruk verilmeden önce yaşıyordu.
- ii. Bilgi ağacının meyvesinden yenilmemesi emri geldi ve günah (yılan) ölümü Adem'e getiren bir vesile sağladı.
- iii. Havva'nın "günah beni aldattı" şeklindeki ifadesi de onun durumunu yani aldatılmayı ifade etmektedir.
- iv. Haddi aşmanın, sınırı çiğnemenin cezası ise ölümdür. Bu nedenle vaat edilen hayatın yasağı insan için ölümün gerçekleşmesini sağlamaktadır.

Tanrının koyduğu yasanın kötülenmesi ancak Tanrı hakkında olumsuz bir ifade kullanılmaması bir paradoks olarak durmakla birlikte Pavlus, kendi inşa ettiği mite zemin hazırlamaktadır. Yasaya vurmakla bir taraftan düşüşün sebebini ortaya koyarken diğer taraftan, Yahudi kurtuluş anlayışına da darbe indirmektedir. Eski Ahit, genel olarak bir tarih kitabı olduğu kadar da kurallar kitabıdır. Tanrıyla, Tanrının sevgili oğulları, halkı arasında sürekli "ahit"ler yapılır. Tanrı, halkına bir şeyler vaat eder ve halkından da kendi yasalarına, kurallarına uymalarını ister. Kurtuluş, bu yasa-vaad sürecinde gerçekleşen bir şeydir. Oysa artık ahitler dönemi bitmiştir. Çünkü kurtuluş için vadedilen Yasa kurtuluşu sağlamaktan çok esareti artırmıştır.

14 Bkz. Rom. 7:5

15 Francis Watson, *Paul, Judaism and Gentiles: A Sociological Approach*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, s.152'den aktaran Daniel Boyarin, *A Radical Jew, Paul and the Political Identity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles - London, 1997, s.162.

"Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz Oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı".¹⁶ Tanrı, nedense kendi koyduğu Yasa'nın başaramadığı işi çözmek için kurban sunmak zorunda kalıyor ve oğlunu günaha, kurban olarak sunuyor. Kötü yola düşen evladını kurtarmak isteyen bir baba gibi Tanrı da bahçeden atılan/düşen insanı kurtarmak için çaba sarf etmekten geri durmuyor. Sevgi ve rahmetiyle insanı kurtarmak için çabalayan Tanrı, tarihsel süreç içerisinde fazla da bir şey yapamıyor. Bu aslında -her ne kadar Pavlus doğrudan söylemese de- Tanrının bir suçudur. Zira insanı kurtarmak isteyen Tanrı, onu iyiliğe yönlendirmek için yasa gönderiyor. Oysa ilk yasa, insanın düşmesine sebep olmuştur. Yasanın yüzünden düştüğü bu durumdan ikinci bir yasayla kurtulması Pavlus'a göre mümkün değildir. Bu yüzden de Tanrı, yeni bir kurtuluş planı hazırlamak zorundadır. Kurtuluş planı çerçevesinde Tanrı, tarihselleşir. Suçu işleyen insandır ve dolayısıyla da cezayı bir insanın çekmesi gerekir. Ancak suç, kefareтини insanın ödeyemeyeceği kadar büyüktür. O da oğlunu gönderir ya da olayları gözetleme konumunda olan Tanrı, oyuna, bir yönetmen olarak değil bir oyuncu olarak katılır. Tanrının oyuna oyuncu olarak katılabilmesi ise "insan" suretine girmesine bağlıdır. Tanrı, İsa'nın bedeninde inkarne olur ve tam anlamıyla insan olur. Bultmann'a göre Pavlus/Yeni Ahit, inkarnasyonla yaptığı şey Tanrıyı tarihselleştirmekten başka bir şey değildir.¹⁷

İnkarnasyon tanrısal bir varlığın hayvan ya da insan şeklinde tezahür etmesi olarak bilinmekte olup, özellikle Hinduizm'de oldukça yaygındır. Avatara inancına göre tanrısal varlıklar özellikle Vişnu, insan ya da daha alt düzeydeki tanrısal varlıklar şeklinde tezahür ederler.¹⁸ Hintlilerin yanı sıra pek çok arkaik kültürde de tanrısal varlıkların insan suretine girerek çeşitli faaliyetlerde bulunmalarını

16 Rom. 8:3.

17 Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed.&trans. M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1989, ss.1-8; Bultmann, "The Message of Jesus and Problem of Mythology" *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons New York, 1958, ss.11-21.

18 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s.193.

anlatan pek çok mit vardır.¹⁹ Yine Mısır mitolojisinde ölen/öldürülen ve dirilen, daha sonra da yeraltı âleminin tanrısı olan Osiris'in aralarında tabiat varlıklarının da olduğu birçok inkarnasyonunun bulunduğu inanılırdı. Örneğin, mısır ve üzüm, kabaran ve alçalan Nil, doğan ve batan güneş Osiris'in inkarnasyonları arasındadır.²⁰ İnkarnasyonla Tanrı, fiziksel âlemin içerisine yeni bir kimlikle girer ve genellikle bir görev üstlenir: ürünlerin bereketini artırmak ya da felaket getirmek. Bazen de inkarne olan Tanrı kurtarıcı olarak gelir. Pavlus'un ifadelerindeki Tanrının bir inkarnasyonu olan İsa - Mesih tipi daha çok kurtarıcı özelliğiyle öne çıkar. Genelde Yeni Ahitte, özelde ise Pavlus'un mektuplarında ortaya çıkan İsa Mesih tipinin mitolojik olduğunu söyleyen Bultmann, bu mitin Grek kült mitlerinden ya da Helenistik gelenekten farklı olduğu üzerinde durur. Ona göre sorunun merkezinde İsa - Mesih tipolojisinin üzerine oturduğu "Nasıralı İsa" bulunur. Çünkü Nasıralı İsa tarihsel bir şahsiyet ve somut bir figürdür. Çarmıhta sona eren bir hayat vardır ortada ve olayın bu kısmı yani tarihsel İsa mitsel bir figür değildir. Bultmann, bu noktada tarihin ve mitolojinin müthiş bir kombinasyonunun oluşturulduğunu ve Yeni Ahit'in -özellikle Pavlus ve Yuhanna'nın- anne ve babası, çağdaşları tarafından iyi şekilde bilinen (Yuh. 6:42) tarihin İsa'sının aynı zamanda Varlık öncesi Tanrının oğlu olduğunu iddia ettiğini ve tarihsel çarmıh olayıyla tarihsel bir olay olmayan dirilişi kararlı bir şekilde yan yana yerleştirdiğini söyler.²¹ Gerçekten de Pavlus tarih ve mitin müthiş bir kombinasyonunu sunar:

Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sınırsız olacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı. Bunun için de Tanrı O'nu pek çok yükseltti ve O'na her adın üstünde olan adı bağışladı. Öyle ki, İsa'nın adı anıldığında göktekiler, yerdekiler ve yeraltındakilerin hepsi diz çöksün ve her dil, Baba Tanrı'nın yüceltilmesi için İsa Mesih'in Rab olduğunu açıkça söylesin. (Filip. 2:6-11)

19 Bkz. James G. Frazer, *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1991, ss.33-57.

20 Bkz. Verónica Ions, *Egyptian Mythology*, Hamlyn House, Verona, 1968, ss.128-131.

21 Bultmann, "New Testament and Mythology", ss.32-33.

Genel olarak Pavlus'a göre kurtuluş zamanı gelmiştir ve Tanrı, varlık öncesi ilahi bir Varlık olan oğlunu göndermiş, o yeryüzünde bir insan olarak ortaya çıkmıştır²² ve O, çarmıhta insanların günahlarının kefareti²³ olması için oğlunu kurban olarak takdim etmiştir.²⁴ İnkarne olan Oğul/Tanrı, günaha kefaret yani kurban olarak sunulmuş olmasına karşın kurtuluş süreci sona ermemiştir. Kurban verme ya da çarmıh, sadece kurtuluş sürecinin başlangıcıdır. Kurtuluşun nihayete ermesi için ise Mesih'in bütün ihtişamıyla tekrar geri gelmesi dirilmesi gerekmektedir. Kozmik bir felakete işaret eden Mesih'in yeniden dirilişi öncesinde Adem'in günahının sonucu olan ölüm, kaldırılmış²⁵ ve şeytani güçler etkisiz hale getirilmişlerdir.²⁶ Ölümünden dirilen Mesih (Krist) cennetteki Tanrı'nın sağına yüceltilmiş²⁷ ve "Rab" ve "Kral" yapılmıştır.²⁸ O göğün bulutları arasından kurtuluş işini tamamlamak için tekrar gelecek ve insanların (ölümünden) dirilişiyle yargılanmaları gerçekleşecektir.²⁹ Bultmann, Pavlus'un kendi yaşamında bu hadiselerin gerçekleştiğini göreceğini düşündüğünü söyler.³⁰ Bu da Pavlus için kendi mitolojisinin aynı zamanda hakikati ifade etmekte olduğunu göstermektedir.

Kuşkusuz Pavlus'un mitolojik söylemi düşünüş ve kurtuluşla sınırlı değildir. Düşüş ve kurtuluş onun temel mitini oluşturmaktadır. Bunun dışında Pavlus'un söylemlerinde yeryüzünden söz eder-

22 Gal. 4:4; Fillp. 2:6 vd.; 2 Kor. 8:9; Yuh. 1:14 .

23 Rom. 3:23-26; 4:25; 8:3; 2 Kor. 5:14, 19; Yuh. 1:29; 1 Yuh. 2:2.

24 "Tanrı, Mesih sayesinde kendisinin doğruluğu olalım diye, günahı bilmeyen Mesih'i bizim için günah yaptı." 2 Kor. 5:21; Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benzerliğinde yargıladı" Rom. 8:3.

25 1 Kor. 15:21; Rom. 5:12 vd.

26 1 Kor. 2:6; Kol. 2:15; Vah. 12:7 vd.

27 Elç. İş. 1:6 vd.; 2:33; Rom. 8:34.

28 Filip. 2:9-11; 1 Kor. 15:25.

29 1 Kor. 15:23 vd.; 50 vd.

30 "Rabbin sözüne dayanarak size şunu bildiriyoruz: biz yaşamakta olanlar, Rabbin gelişine dek diri olarak kalacak olanlar, gözleri yaşama kapanmış olanların önüne asla geçmeyeceğiz. Rabbin kendisi bir emir çağrısıyla, baş meleğin seslenmesiyle ve Tann'nın borazanıyla gökten incek. Önce Mesih'e ait ölümler dirilecek. Ondan sonra biz, yaşamakta olanlar, diri kalmış olanlar, onlarla birlikte Rabbi karşılamak üzere bulutlar içinde alınıp götürüleceğiz. Böylece sonsuza dek Rable birlikte olacağız. İşte birbirinizi bu sözlerle teselli edin." 1 Sel. 4:15-18; Pavlus'un benzer ifadeleri için bkz. 1 Kor. 15:51 vd, Mark. 9:1.

ken olumsuz ifadeler kullandığı ve yeryüzünü mitolojik imgelerle tasvir ettiği bilinmektedir. Dünya Tanrı tarafından yaratılmış olmasına karşın Şeytanın ve kötü güçlerin egemenliği altında olan bir yerdir. Yeryüzünün ya da maddi âlemin kötü olarak görülmesi anlayışı Gnostik mitolojide bulunduğu gibi Sümer – Babil mitolojilerinde de yer almaktadır. Nitekim ünlü Babil yaratılış miti *Enuma Elish*'e göre dünya Marduk tarafından öldürülen –kötülüğü simgeleyen- Tiamat'ın bedeninden yaratılır. İnsan da yine Marduk tarafından tanrılara hizmet etmesi amacıyla Tiamat'ın kötülük ordusunun kumandanlarından olan Kingu'nun kan ve kemiklerinden yaratılır.³¹ Pavlus, özü itibariyle yeryüzünün kötü olduğunu söylemekle³² birlikte düşüşün bir sonucu olarak tabiatında bozulduğundan, yaratılışın amaçsızlığa ve günaha teslim edildiğinden³³ yeryüzünün Şeytanın hâkimiyeti altına girdiğinden söz eder. Artık şeytan yeryüzünün tek hâkimi ve tek tanrısıdır.³⁴ Şeytan bir köşede oturan sembolik bir kötülük tanrısı değildir. Pavlus'a göre "bu çağın ilahı" olan bu varlık aktif bir kişiliktir ve yaratılışın bozulması için sürekli mücadele eder.³⁵ Pavlus, Tanrı şeytan ikileminden söz ederken düalizme varan ifadeler kullanır. Gerek maddi âlemin kötülenmesi ve gerekse düalist çağrışımlar yapan ifadeleri doğrudan Gnostik geleneğin izlerini yansıtmaktadır. Gnostik gelenekte de maddi âleme karşı olumsuz bir tavır söz konusudur. İnsanın içinde yaşadığı dünya ve hatta beden alabildiğine kötülenir. Gnostik gelenekte dünya ilahi âlemden düşmüş ya da atılmış ruhsal varlıklar tarafından yönetilir.³⁶

Pavlus'a göre dünyanın tanrısı olan şeytan da insanla birlikte düşmüş/atılmış bir varlıktır. Ancak insan dışında başka varlıklarında düşmüş olduğu inancı Eski Ahit ve Yahudi geleneğinde de vardır. Nitekim Tekvin kitabında yer alan *Nefilim* mitinde Tanrının oğulları

31 John Gray, *Near Eastern Mythology*, Hamlyn House, London, 1968, ss.31-33; Alexander Heidel, *Enûma Eliş. Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, İstanbul, 2000, ss.21-22, 65-71.

32 "Tanrının yarattığı her şey iyidir..." (1. Tim. 4:4).

33 Rom. 8:20.

34 2 Kor. 4:4; Efes. 6:12.

35 2 Kor. 11:14-15; 4:3; Efes. 2:2; 6:11-17; 1 Sel. 3:5; 1 Tim. 3:6-7; 4:1; 5:14.

36 Şinasi Gündüz, *Pavlus, Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, ss.116-117.

olarak adlandırılan düşmüş meleklerin öyküsü anlatılır. İlahi alem-den yeryüzüne atılan bu tanrısal ya da yarı – tanrısal varlıklar, insan kızlarına vurulurlar ve onların bir kısmını kendilerine eş olarak seçerler. Sonuçta bu iki farklı varlık türünden melez bir ırk türer: *Neflim*. Dev cüsseli ve zorba olarak tanımlanan bu yeni ırk yeryüzünde fesadı artırınca Tanrı onları ve onlarla ilişkiye giren insanları cezalandırmaya karar verir. “Adam”ı yarattığına pişman olduğunu söyleyen Tanrı, tufanı gerçekleştirir.³⁷ Tekvin’de bir kısmı anlatılan bu öykünün detaylı bir versiyonu Hanok’un kitabında yer almaktadır.³⁸ Dolayısıyla gerek şeytanın ve gerekse diğer düşmüş tanrısal güçlerin yeryüzünde kötülük icra ettiklerine dair bir inanç Eski Ahit geleneğinde de mevcuttur ve bu sadece şeytanla sınırlı değildir.

Kötülüğün nedeni olarak düşüşü gören Pavlus, düşüşün sorumluluğunu genelde Adem’e yüklüyormuş gibi gözükse de gerçekte Havva’ya/kadına yükler. Kadının erkeğe göre ikincil konumu, kötülüğe meyli genel olarak birçok dinsel gelenekte mevcut olan bir husustur. Özellikle Pavlus’un yaşadığı gerek Yahudi toplumu ve gerekse Roma İmparatorluğunda kadın ikinci sınıf bir vatandaştır. Eski Yunan mitolojisine göre ilk kadın olan *Pandora* insan ırkına kötülük getirmesi amacıyla Zeus’un emriyle bütün tanrıların yardımıyla Hephaistos ile Athena tarafından yaratılır. Afrodit’in güzelliğini, Apollo’nun şarkı söyleme yeteneğini, Athena’nın kadınlık maharetlerini, Garaces’in çekiciliğini ve Hermes’in güzel konuşma yeteneğini alan bu kadının imal edildiği malzeme çamur haline gelmiş topraktır. Zeus hazır olduğunu düşündüğünde Pandora’yı içinde tüm kötülükleri bulunduran bir kutuyla yeryüzüne gönderir. Pandora yeryüzünde elindeki kutuyu açar ve her türlü kötülük, felaket yeryüzüne yayılır.³⁹ Tekvin merkezli düşüş öyküsünde de yılan önce ka-

37 Tek. 6:1-4, 5.

Öyküyle ilgili olarak bkz. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, s.132; Tamamen bu öykünün farklı versiyonlarını ve çözümlemesini konu edinen Andrew Collins’in *Meleklerin Küllerinden* çev. Zafer Avşar, (Avesta Yayınları, İstanbul, 2001) adlı kitabına bakınız.

38 Blz. Hanok, James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Apocaliptic Literature and Testamenst*, Doubleday, London, 1983, c.1, ss.86 vd.

39 Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü, Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1997, ss.602-603.

dına yaklaşır ve onu ikna eder. Kadın ise adamı kandırır. Dolayısıyla günahın bir sonucu olan ölüm ve kötülüğün/günahın yeryüzüne girmesine bir anlamda kadın neden olmuş olur. Nitekim Apokrif metinlerde Havva'nın kendisini bu işten sorumlu tuttuğunu ve aynı zamanda insanların kendisini suçlayacaklarını düşündüğünü öğreniyoruz.⁴⁰ Pavlus'da aynı kanaattemiş gibi gözükmektedir: "Adem aldatılmadı fakat kadın aldatıldı ve günahkâr oldu."⁴¹ Yine bir başka yerde örtü sorununa açıklık getirirken kadının başını örtmesi gerektiğini ama erkeğin de örtmemesi gerektiğini söyler. Gerekçesi ilginçtir: "Erkek Tanrının benzeyişinde olup onun yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır... erkek kadın için değil kadın erkek için yaratılmıştır."⁴² Bu anlayış yani günahın ve kötülüğün sadece kadınla ilişkilendirilmesi ve kadının ikinci sınıf bir varlık olduğu anlayışı teologların yorumlarıyla büyüyerek zamanla bütün Hristiyan düşüncesini kuşatmıştır.⁴³

Aslında kadına dönük olumsuz ifadelerine rağmen Pavlus asıl olarak Adem üzerinde durur. Onun için Adem daha önemli ve birincil bir figürdür. Havva tıpkı kadına olan bakış açısında olduğu gibi ikincil konumdadır. Adem önemlidir çünkü Adem İsa Mesih'in misyonunu tam olarak ifade etmek için gereklidir. Düşüş olmadan yükseliş olamaz. Adem yasak meyveyi yemeseydi İsa Mesih'in gelmesine ve çarmıhta acı çekmesine gerek olmayacaktı: "ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre ölümden dirilişte bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa herkes Mesih'te yaşama kavuşacaktır."⁴⁴

Adem, ilk günahın ağır sorumluluğuna rağmen Eski Ahit ve Apokrif metinlerde önemli bir yere sahiptir. O her şeye rağmen insanlığın ilk atasıdır ve Tanrının insanlık hakkındaki amaçlarını ifa-

40 Bkz. The Life of Adam and Eve, Apocalypse 29, 32; Vita 3, 45.

41 1 Tim. 2:14.

42 1 Kor. 11:7-9.

43 Bkz. Anne Baring & Jules Cashford, "Eve in Christian Culture", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Boks, 1991, ss.514-546; Mary Phil Korsak, "Eve, Malignant or Maligned?" *Cross Currents*, Winter 94/95, Vol. 44 Issue 4, ss.453-463; Anne Baring, "The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin" <http://www.womenpriests.org/body/baring2.htm> (21.10.2002).

44 1 Kor. 15:21-22.

de etmektedir. Tanrı öncelikle onu kendi suretinde yaratmış, hayvanların ve yeryüzünün yöneticiliğini vermiş ve onun üzerinden insanlığa vaatte bulunmuştur. Tanrının asıl projesi Adem'in Eden'de yaşamasıdır. Bu vaat Adem'den İbrahim'e ve onun soyundan gelenlere geçmiştir. Eden'in mirasçıları artık İsrailoğullarıdır. Dolayısıyla Yahudi düşüncesinde "Son Adem" tek bir kişiye değil bir halka İsrail'e tekbül etmektedir. Yani eskatolojik anlamda son Adem İsrail'dir.⁴⁵

Yahudi teolojisinde Tanrının Adem'e vaat ettikleri ama günah dolayısıyla gerçekleşmeyen taahhütlerinin İsrailoğulları üzerinde gerçekleşeceğine inanılıyordu. Yine cezalardan sonra İsrail'in restorasyonu yeni bir yaratılış şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁶ Ayrıca İbrahim'in ülkesi Tanrının ülkesi, İbrahim'in ailesi Tanrının gerçek insanları/halkı ve onun düşmanları Tanrının düşmanları olarak tanımlanmış ve hayvanların Adem'e bağlı kılındığı gibi onlara da bağlı kılınacağına inanılmıştır.⁴⁷ Yahudi düşüncesindeki Adem'le ilgili bu tasavvurların Pavlus'a açık bir kaynaklık sağladığı söylenebilir. Ancak Wright'e göre Pavlus, Ben Sirach ve 4Ezra gibi apokaliptiklerle aynı noktadan hareket ediyor ve aynı geleneğe yaslanıyor görünmesine rağmen onlarla aynı görüşü paylaşmaz. Dolayısıyla Pavlus'un düşüncesinin arkaplanında Yahudi geleneği olduğunu söylemek aynı doğruları paylaştıkları anlamına gelmemektedir. Geleneksel düşüncede İsrailoğullarına biçilen eskatolojik konuma o İsa Mesih'i yerleştirir.⁴⁸ Bundan böyle Tanrının kurtuluş planı İsrail üzerinden değil İsa Mesih üzerinden işleyecektir.

Adem motifi üzerinde değerlendirmeler yapan Larry J. Kreitzer, Eski Ahit ve Sinoptik İncillerde yer alan Adem'in tarihsel bir kişilik olduğunu ama Romalılara mektubun 5. bölümünde ve Korintlilere 1. mektubun 15. bölümünde tasvir edilen Adem'in ise tarihsel olmaktan çok figüratif olduğunu iddia eder.⁴⁹ Bu iddia ise Pavlus'un

45 N.T. Wright, "Adam in Pauline Christology", *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers*, Kent Harold Richards (ed.), Scholars Press, California, 1983, s.361.

46 Yer. 3:16; 23:3; Hez. 36:11; Zek. 10:8.

47 N.T. Wright, "Adam in Pauline Christology", ss.361-365.

48 N.T. Wright, "Adam in Pauline Christology", s.365.

49 Larry J. Kreitzer, "Adam and Christ", *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne ve Ralph Martin (ed.) Inter Varsity Press, Leicester, 1993, s.11.

tarihsel ve geleneksel malzemeleri kullanmakla birlikte daha çok mitolojik ya da sembolik bir Adem tipi oluşturduğu düşüncesini doğurmaktadır.

Birazda muhatap kitlesinin genel özelliği dolayısıyla mitolojiyi kullanan Pavlus'un metinlerinin ne kadarının mit ne kadarının tarih ya da gerçek olduğunu ayırt etmek oldukça güçtür. Bu zorluğa işaret eden Bultmann, bütün bu mitolojik dilin İsa'nın tarihsel figürünün anlamını ve onun hayatının olaylarını, diğer bir ifadeyle bir figür ve kurtuluş olayı olarak bunların işaretlerini açıklama konusunda basit bir girişim olup olmadığını sormakta zorlandığını ifade etmektedir.⁵⁰ Gerçekten de Pavlus, özelde Yahudi kutsal metinlerini okumakla birlikte geliştirdiği yeni okuma tarzıyla klasik anlamların ötesine gider ve tarihsel İsa'nın yerine çarmıhta ölen ve dirilen İsa'yı yerleştirir ve birincinin üzerinde neredeyse hiç durmaz. Bunu da *"Biz haça gerilmiş Mesih'i vaaz ederiz"*⁵¹ şeklinde ifade eder. Onun için Mesih, Davudi bir kral olmanın ötesinde anlamlar ifade etmektedir. O sadece Davud'un soyundan gelen eskatolojik bir kral değil, aynı zamanda *"Tanrının gücü, Tanrının bilgeliğidir."*⁵² Oysa Mesih'le aynı dönemde yaşayan insanlar Mesih'in bu yönünün farkına varamamışlardır. Anlasalardı zaten Mesih'i çarmıha germezlerdi diyen Pavlus, Gnostik mitolojideki gizli bilgi⁵³ anlayışıyla da benzerlikler taşıyan ifadelerinde Tanrının saklı kalmış bilgeliğinden söz eder: *"Tanrının kendisini sevenler için hazırladıklarını hiçbir göz görmemiş, hiçbir kulak işitemiş, hiçbir insan bilgeliği kavramamıştır."*⁵⁴ Bu noktadan itibaren kendi okumasına geçen Pavlus, o çağın önderlerinin bile kavramakta aciz kaldıkları bilginin Ruh tarafından kendisine açıklandığını iddia eder: *"Tanrı bunları bize Ruh aracılığıyla açıkladı."*⁵⁵ Onun eski mitleri bir Ur-text olarak kullanmak suretiyle oluşturduğu yeni mitolojisinin en önemli gerekçesi budur: Tanrıdan aldığı ve hiç kimseye verilmeyen/hiç kimsenin kavrayamadığı bilgelik. Bundan sonra Pavlus, miti yeniden inşa faaliyetine girişir.

50 Bultmann, "New Testament Mythology" s.33

51 1 Kor. 1:23.

52 1 Kor. 1:24.

53 Bkz. Gündüz, *Pavlus*, ss.118-119.

54 1 Kor. 2:9.

55 1 Kor. 2:10.

Tanrı'nın bana lütfettiği görev uyarınca bilge bir mimar gibi temel attım, başkaları da bu temelin üzerine bina ediyor. Herkes nasıl bina ettiğine dikkat etsin. Çünkü hiç kimse atılan temelden yani İsa Mesih'ten başka bir temel atamaz. (1 Kor. 3:10-11)

Bu yeni temel üzerinde yükselen yapı Yahudi anlayışından farklı olduğu gibi tarihsel İsa'nın anlayışına göre de farklılıklar arz edecektir. O şekil itibariyle, Helenistik, Gnostik ve İbrani mitlerini kullanmakla birlikte asla bu metinleri onlar gibi okumayacaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Adem'i ya da İsa'yı veya Gnostik Redeemed Redeemer'i bir okur olarak okur ve referans olarak kullanır. Daha doğrusu düşüncesinin otantikliği için, inşa ettiği yeni yapı için onların oluşturduğu temele ihtiyacı vardır. Bir okur olarak o metinlere sadık kalan onların kutsallığına dokunmayan Pavlus, özellikle Yasa hakkındaki sözleriyle topyekûn bir geleneği yıkar. Ya da daha doğru bir ifadeyle yapı çözümlemesi yapar. Tanrıya, Tanrının kutsallığına hiç dokunmaz. Tanrının yaptığı her şeyin iyi olduğunu düşünür ama Yasa'yı insanı günaha sürüklemekle suçlar. İsa'yı farklı okur, çünkü İsa gerek söylemi ve gerekse muhatapları açısından bir Yahudi peygamberdir. Oysa İsa'yı böyle okumak, onun özellikle Gentile misyonu açısından çok ciddi problemler doğuracaktır. O kendi anlayışını ve kendi inandığı Tanrıyı sadece Yahudilere değil daha çok Gentilelere anlatmak arzusu taşımaktadır.

Pavlus'un adeta iki ebeveynden doğan bir insani birlik tarafından yönlendirildiğini düşünen Boyarin'e göre Pavlus'un iki ebeveyninden biri İbrani monoteizmi diğeri ise evrensellik için Grek arzusudur.⁵⁶ Bu nedenle de onun ihtidası anlık bir hadise değildir. Boyarin'e göre Pavlus, MS birinci yüzyılın Yunanca konuşan hevesli bir Yahudisi, Tarsuslu Saul'dür. Ancak Saul, rahatsız edici ve son derece bunalmış bir zihinle dolaşmaktadır. Kafasında pek çok sorular vardır. *Wisdom of Solomon*'un yazarı ve Philo'nun da sorduğu benzer soruları sorar. Katiyetle inandığı Torah, bütün dünyanın Tek ve Gerçek Tanrısının metinleri olduğu iddiasını taşır. Oysa evrenin tek Tanrısının gönderdiği bu metinler daha çok özel bir halkın/ailenin, tarihinden ibarettir. Pavlus'un canı sıkılmaktadır çünkü inandığı metinleri evrensel geçerlilik iddialarıyla bağdaştıramamaktadır.

Bu esnada Saul, yerel bir Yahudi olarak güçlü bir Mesihsel hareketin en aktif, en zalim düşmanı olarak Kudüs'te ortaya çıkar. Karşı olduğu Mesihsel hareket hakkında bir miktar bilgiye sahiptir Ama ne İsa'yı görmüş ne de onun sohbetinde bulunmuştur. Boyarin, onun inançsal dönüşümünün böyle bir atmosferde gerçekleştiğini öne sürerek düşünceli bir şekilde giderken aniden körlüğünü giden bir aydınlığa sahip olduğunu iddia eder. Saul, bu harekette karşı karşıya kaldığı dilemmaları giderecek bir şeyler olduğunu görür. Bir insan ve bir Yahudi olarak Mesih'in doğumu, ölümü, evrensel ve ruhsal dirilişi, taşıdığı bütün evrensel referanslara rağmen yalnızca Yahudilere özgü olan Torah'a özel ve fiziksel üstünlüğün vahyi ve modelidir.⁵⁷ Pavlus'un inançsal dönüşümünün Elçilerin İşleri 9. bölümde anlatıldığı gibi anlık bir aydınlanmayla hikâye edilmesini sembolik olarak değerlendiren Witherup da, Elçilerin İşleri'nin yazarının olayı ifade etmek için sembolik olarak körlük – görme, aydınlık – karanlık gibi unsurları kullandığını düşünür.⁵⁸ Yolculuk esnasında Pavlus, sorularına cevabı Mesih'te bulmuştur. Artık, evrensel bir Tanrıdan ve evrensel bir kurtuluştan söz edebilir ve mesajını Gentilelere de ulaştırabilir. Geleneksel anlayışta üstünlük sebebi olan Yahudi olmanın onun anlayışında bir ekstralığı kalmaz. Ona göre Yahudi olmak ya da olmamak değil Mesih'e inanıp inanmamak önemlidir. Dolayısıyla da Yahudilerin Gentilelere üstünlüğü söz konusu değildir:

Şimdi ne diyelim? Biz Yahudiler diğer uluslardan üstün müyüz? Elbette değiliz. Biz daha önce ister Yahudi ister Grek olsun, herkesi günahın buyruğunda olmakla suçladık (Rom. 3:9).

Pavlus'un ani bir içsel aydınlanmayla İsa cemaatine katıldığı ile ri sürülmekle birlikte onun böylesi ani bir değişimle bir anda değiştiğini düşünmek oldukça zordur. İsa ve onun öğretisi hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaması mümkün değil zira kaçan bir grubu yakalamak üzere Şam yolundadır. Yine de böyle bir ani dönüşüm yaşadığı kabul edilse bile onun ihtidası Henryk Sienkiewicz'in romanındaki Khilon'un ihtidası gibi değildir. Önceleri Hristiyanlara zul-

57 Boyarin, *age*, ss.39-40.

58 Ronald D. Witherup, *101 Questions and Answer on Paul*, Paulist Press, New York, 2003, ss.18-20.

meden Neron'un safında yer alan, Hıristiyanları ihbar eden Khilon'un, çarımhın üzerinde canlı canlı yakılanlar arasında bir meşale gibi yanmakta olan ihbar ettiği Hekim Glaucus'u görmesi onu bir anda dehşete düşürür. Yanmakta olan Hekim'in onu affettiğini söylemesi Khilon'u kalbinden vurur ve o anda iman ettiğini haykırır. Sonunda Khilon, diğer Hıristiyanlar gibi acı çekerek ölür. Dikkat edilirse böylesi bir ihtidada cemaate katılan kişi iştirak ettiği cemaatin söylemini benimser.⁵⁹ Oysa Pavlus, cemaatin söylemini birebir benimsemediği gibi benimsediği değerleri de dönüştürür tıpkı "usta bir mimar" gibi. Pavlus'un ihtidası sonrasında ilk İsa cemaatiyle düşünsel ve inançsal noktalarda sorunlar yaşadığı bizzat Pavlus'un kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim biraz da bu problemlerin bir sonucu olarak yönünü Kudüs'e yani merkeze doğru değil merkez dışındaki bölgelere özellikle Anadolu ve Roma'ya çevirir.

Yahudi geleneği üzerinde oturan Pavlus, bu geleneği alabildiğine eleştirir. Yahudi hukukuna karşı çıkar ama Roma hukuku konusunda daha olumlu bir tavır sergilerken. Tanrısal yasayı insanı günaha sürükleyen bir sebep olarak nitelendirirken beşeri yasayla günah ilişkisine değinmez. Takipçilerinden Yahudi yasalarına uymalarını talep etmezken kralların yasalarına uymalarını ister.⁶⁰ Ancak o, bunları söylerken asla Eski Ahit'i reddetmez, tıpkı Bultmann'ın günümüz için yapmaya çalıştığı gibi bu metinleri/mitleri kendi paradigması açısından anlaşılır kılmaya çabalar.

Pavlus'un öncelikle Eski Ahit metinlerinden esinlendiği ve kendi mitolojisini oluştururken bu metinleri yeniden inşa ettiği görülüyor. Nitekim Eski Ahit ve apokrif metinler üzerinde çalışan Nickelsburg'a göre İsa'nın günaha kurban ya da kefarete olarak sunulması anlayışı büyük oranda 2 Makkabiler 6-7 ve 4 Makkabilerin şehitlik öyküleriyle İşıya 52-53. bölümde anlatılan Rabbin kendi kavmini kurtarmak için bütün bir kavmin günahını, suçlarını tek bir kişiye

59 Bkz. Henryk Sienkiewicz, *Kovadis (Quo Vadis)*, çev. Şaziye Berin Kurt, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.

60 "Herkes altında bulunduğu yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı gelmiş olur. Karşı gelenlerde yargılanır..." (Rom. 13:1-3)

yükleyerek onu cezalandırmasının anlatıldığı bölüme dayanmaktadır.⁶¹

Gerçek acılarımızı o taşıdı, ve elemelerimizi o yükledi... fakat günahlarımızdan ötürü o yaralandı... kurtuluşumuz için gerekli olan ceza ona indi ve onun yaralarıyla biz şifa bulduk... ona kötü muamele ettiler fakat sesini çıkarmadı. Boğazlanmaya götürülen kuzu gibi... Fakat onu ezmek Rabbe hoş göründü... onun canı günah takdimesi edilince, zürriyetini görecektir ve ömrünün günlerini uzatacak ve Rabbin muradı onun elinde ilerleyecek... çoğunun suçunu da o taşıdı ve günahkarlar için şefaati etti. (İşaya 53:1-12).

Görüldüğü üzere gerek İbrani mitolojisine ait metinler ve gerekse Gnostik, Helenistik ya da Roma mitolojisine ait olan metinler Pavlus'u yönlendirmiştir. Ama bir okur olarak bu metinlere yaklaşan Pavlus'da aynı zamanda bu metinleri kendi tarihsel şartları doğrultusunda okuyarak o metinlerin yeniden hayat bulmalarını sağlamış ve aynı zamanda tarihselleştirmiştir.⁶² Tarihsel bir şahıs olan İsa'yı İsa - Mesih formülasyonunda mitleştirerek tarih dışına çıkarırken yine İsa - Mesih tiplmesiyle Tanrıyı tarihselleştirmiştir. Böylelikle kendi düzleminde yeniden okuduğu eski mitleri kendi mitolojisini inşa etmek için kullanırken aynı zamanda gelecek nesillerin okumaları için kendi metinlerini/mitlerini oluşturmuştur. Pavlus'un oluşturduğu metnin farklı tarihsel şartlar altında farklı okumalara açık olduğunun en büyük tanığı Hristiyan tarihidir. Augustine, kendi Pavlus okumasını tek bir okuma tarzı olarak doktrinleştirmeye uğraşırken birçok heretik farklı okumaların da olabileceğini öne sürüyordu. Kimilerine göre Pavlus'un beklediği Tanrı'nın Krallığının Roma İmparatorluğunun Hristiyanlığı devlet dini olarak benimsemesiyle gerçekleşmiş olduğunu düşünürken, gözünü gökyüzüne dikip gelecek olan krallığı bekleyen inananlar da varolageldi.

61 Nickelsburg, İşaya 52 -53'ün Yeni Ahit'teki etkilerinin bir örneği olarak Mark. 8:31; 9:31; 10:45; Filip. 2:6-11; 1 Pet. 2:21-25 ve ilave olarak Rom.. 4:24-25'ü delil olarak sunar. Bkz. George W.E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian Origins, Diversity, Continuity, and Transformation*, Fortress Press, Minneapolis, 2003, s.79

62 Metin yorum ilişkisiyle ilgili olarak bkz. Burhanettin Tatar, *Hermenötik, İnsan Yayınları*, İstanbul, 2004, ss.93-102.

Bibliyografya

- Baring, Anne & Jules Cashford, "Eve in Christian Culture", *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*, Penguin Boks, 1991, ss.514-546.
- Baring, Anne, "The Myth of the Fall and the Doctrine of Original Sin" <http://www.womenpriests.org/body/baring2.htm> (21.10.2002).
- Boyarin, Daniel, *A Radical Jew, Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkelye - Los Angeles - London, 1997.
- Bultmann, Rudolf, "New Testament and Mythology: The Problem of Demythologizing the New Testament Proclamation", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed.&trans. M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1989.
- Bultmann, Rudolf, "The Message of Jesus and Problem of Mythology" *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons New York, 1958.
- Collins, Andrew, *Meleklerin Küllerinden* çev. Zafer Avcı, Avesta Yayınları, İstanbul, 2001.
- Dundes, Alan (ed.), *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Frazer, James G., *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri*, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1991.
- Frazer, James G. "The Fall of Man" *Sacred Narrative, Reading in the Theory of Myth*, Alan Dundes (ed.), University of California Press, Berkeley, 1984
- Gray, John, *Near Eastern Mythology*, Hamlyn House, London, 1968.
- Grimal, Pierre, *Mitoloji Sözlüğü, Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1997.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.
- Gündüz, Şinasi, *Paulus, Hristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, ss.116-117.
- Heidel, Alexander, *Enûma Eliş, Babil Yaratılış Destanı*, çev. İsmet Birkan, Ayraç Yayınları, İstanbul, 2000.
- Hooke, Samuel Henry, *Middle Eastern Mythology*, Penguin Books, Harmondsworth, 1963.
- Ions, Veronica, *Egyptian Mythology*, Hamlyn House, Verona, 1968, ss.128-131.
- Korsak, Mary Phil, "Eve, Malignant or Maligned?" *Cross Currents*, Winter 94/95, Vol. 44 Issue 4, ss.453-463.
- Kreitzer, Larry J., "Adam and Christ", *Dictionary of Paul and His Letters*, Gerald F. Hawthorne ve Ralph Martin (ed.) Inter Varsity Press, Leicester, 1993.

- "Life of Adam and Eve, Apocalypse & Vita" trans. M. D. Johnson, *The Old Testament Pseudepigrapha*, James H. Charlesworth (ed.), Doubleday, New York, 1985, c.2, ss. 249-295.
- Nickelsburg, George W. E., *Ancient Judaism and Christian Origins, Diversity, Continuity, and Transformation*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.
- Sienkiewicz, Henryk, *Kovadis (Quo Vadis)*, çev. Şaziye Berin Kurt, MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Tatar, Burhanettin, *Hermenötik*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- The Book of Apocalypse of Baruch, <http://wesley.nnu.edu/noncanon/ot/pseudo/2baruch.htm>
- The Book of Secrets of Enoch (Slavonic Enoch / 2 Enoch), 41:2; 53:1, <http://www.reluctant-messenger.com/2enoch01-68.htm>
- Witherup, Ronald D., *101 Questions and Answer on Paul*, Paulist Press, New York, 2003.
- Wright, N. T., "Adam in Pauline Christology", *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers*, Kent Harold Richards (ed.), Scholars Press, California, 1983.

Hristiyanlıkta Yasa Sorunu: Pavlus ve Musa Yasası

Mahmut Aydın

Giriş

Hristiyan araştırmacılar, günümüz Hristiyanlığının şekillendiricisi olan Pavlus'un teolojisini anlamak için öncelikle onun Musa Yasası ile ilgili görüş ve düşüncelerinin çok iyi tahlil edilip incelenmesi gerektiğini önemle belirtmektedirler.¹ Çünkü, Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerini anlamak, insanoğlunun içine düştüğü durumun anlaşılmasına ve bu durumdan kurtulmak için neler yapılması gerektiği hususunda Hristiyanlara ipuçları sunmaktadır. Dahası, Pavlus'un Yasa anlayışının bilinmesi doktrinel olarak Hristiyanlığın kurtuluş anlayışının anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.² Pavlus'un Yasa hakkındaki görüşlerinin günümüz Hristiyanlığını ve onu temel doktrinlerini anlamadaki bu öneminden dolayı yazımızda Pavlus'un Musa Yasası ile ilgili görüşlerini masaya yatırarak çözümlemeyi hedefledik. Bunu yaparken ilk olarak Musa Yasa'sının Hristiyanlıkta ne zaman ve nasıl bir sorun olarak ortaya çıktığını çalışacağız. İkinci olarak Pavlus'un teolojisi hakkında genel bir bilgi vermeye çalışacağız. Üçüncü olarak Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerini ifade edildikleri şartları dikkate alarak yani bağlamsal olarak çözümleme konusu yapacağız. Son olarak ise Pavlus'un Yasa hakkındaki farklı görüşlerinin birbirleriyle nasıl uzlaştıracığını tartışarak genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

İsa sonrası dönemde, Pavlus, Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu Mesih tarafından "millet havarisi" veya diğer bir ifadeyle "Gentileler havarisi" olarak tayin edildiğini iddia edinceye kadar ne İsa için ne de onun havarileri için Musa Yasa'sı hiçbir şekilde sorun teş-

- 1 Bkz., H.J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, çev., Harold Knigh. Philadelphia: The Westminster Pres, 1961, s. 168; Heikki Raisanen, *Paul and the Law*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983, s. 1.
- 2 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, London: SCM Pres, 1973, s. 476.

kil etmemiştir. Zira, Yahudi bir ailede dünyaya gelen, Musa Yasası ve Yahudi geleneğine göre yetişen ve kendi ifadesiyle sadece Yahudi ırkına elçi olarak gönderilen İsa, Yasayı tamamıyla benimsemiş ve yaşamı boyunca emir ve yasaklarına uymuş ve taraftarlarını uymaya çağırmıştır. Hatta, bazı taraftarlarının Yasa'nın emirlerine uyma konusunda gönülsüz davrandıklarını görünce onları şu şekilde uyarmıştır: "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim" (Mat. 5:17). İsa, Yasa'nın emir ve yasaklarını yerine getirirken onları Yahudi din bilginlerinin öze değil, şekle yönelik yorum ve uygulamalarından da arındırmaya özen göstermiştir. Dahası o, Yasa'nın hükümleriyle ilgili Yahudi toplumunda yaşanan tutarsızlıklara ve Yahudi din adamlarının Yasa'yı istismarlarına karşı çıkmıştır. Kısaca, yaşamı boyunca Yasa'nın emir ve yasaklarına uymaya özen gösteren İsa, Yasa'nın buyruklarının istismar ve sömürü aracı yapılmasına karşı çıkmıştır. Hatta o Yasa'nın en küçük bir emrini dışlamanın kişiyi Tanrı'dan uzaklaştıracağını altını çizerek vurgulamıştır.³

Pavlus ve Öğretisi

Günümüz Hristiyanlığının şekillendiricisi olan Pavlus, yaklaşık olarak MS 10 yıllarında günümüzde Türkiye sınırları içinde yer alan Tarsus kentinde dünyaya gelen aslen Yahudi ancak aynı zamanda Roma vatandaşı da olan bir şahsiyettir. Nitekim bizzat Pavlus kendisini "doğumunun sekizinci günü sünnet olan, İsrail soyundan, Benyamin kabilesinden özbeöz bir İbrani" olarak tanımlamaktadır (Filip. 3:5). Geleneksel olarak ilk eğitimini Tarsus'da alan Pavlus, yüksek din eğitimi almak için ailesi tarafından Kudüs'e gönderilir Burada dönemin ünlü Yahudi bilgini Hillel'in torunu ve Ferisi mezhebinin önde gelen hocalarından Gamaliel'in öğrencisi olmuştur. (Bkz., Elç. İş. 22:3). Gamaliel'in yanında yetişen Pavlus, rivayete göre Ferisi cemaati içinde Yüksek Kurul toplantılarını izleyen ve alınan kararlarda etkili olan bir konuma gelmiştir (Bkz., Elç. İş. 8:1;

3 İsa'nın Yasa hakkındaki değerlendirmeleriyle ilgili bkz., E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Books, 1995, ss. 210-211; Leonard Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflections*, Minneapolis: Fortress Press, 1990, ss. 73-75.

26:10). Yahudi din eğitimi yanında Pavlus, Roma'nın bir eyaleti olan Tarsus'da dünyaya geldiği ve ilk eğitimini burada aldığı için Yeni-Eflatuncu felsefe ve ölen-dirilen kurtarıcı tanrılarla özdeşleşmek suretiyle ölümsüzlüğe ulaşıldığı öğretisinin merkezde olduğu "Sır dinleri" hakkında hatırı sayılır bilgilere sahipti.

Ferisi mezhebi içinde önemli bir konuma yükselen Pavlus, Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu İsa tarafından "milletler havarisi" olarak tayin edildiğini iddia etmeden önce Yahudi din adamlarının statükocu tutumlarına ve Ferisilerin aşırı kuralcılığına karşı çıkan İsa ve taraftarlarına karşı yürütülen aleyhte kampanyalara katılmıştır. Hatta İsa'nın ortadan kaybolmasından sonra Kudüs dışında İsa yanlılarının takibatını üzerine almış ve gittiği yerlerdeki İsa yanlılarını tespit ederek Kudüs'de bulan başkahin ve adamlarına bildiriyordu (Bkz., Elç. İş. 9:1-2).

Hıristiyan kaynaklarının bildirdiğine göre İsa sonrası dönemde onun yanlılarına zulmetme konusunda aşırı duyarlılık göstermeye başlayan Pavlus, Şam ve civarındaki İsa yanlılarını tespit edip Kudüs'deki merkezi Yahudi otoritesine bildirmek için Şam'a bir yolculuk gerçekleştirir. Ancak Şam'a yaklaştığı bir sırada bir vizyon geçiren Pavlus, gökten gelen ve adeta gözleri kör eden son derece güçlü bir ışığın çevresini aydınlattığını görür. Işığın etkisiyle gözler görülen Pavlus yere yıkılır. İşte tam bu esnada gökten bir ses Pavlus'a "Saul, bana neden zulmediyorsun" der. Pavlus' duyduğu bu sese "ey efendim sen kimsin?" diye karşılık verir. Bu soruya aynı ses "ben, senin zulmettiğin İsa'yım diye" karşılık verir (Bkz., Elç. İş. 9:3-5; 22:6-9; 26:13-15). Elçilerin İşleri'nde Pavlus'un Şam yolunda geçirdiği bu vizyonla İsa tarafından mesajı tüm uluslara yaymak için görevlendirildiği şu şekilde ifade edilmektedir:

Haydi, ayağa kalk. Seni hizmetimde görevlendirmek için sana göründüm. Hem gördüklerine, hem de kendimle ilgili sana göstereceklerime tanıklık edeceksin. Seni kendi halkının ve diğer ulusların elinden kurtaracağım. Seni ulusların gözlerini açmak ve onları karanlıktan ışığa, Şeytan'ın hükümlerinden Tanrı'ya döndürmek için gönderiyorum. Öyle ki bana iman ederek günahlarının affına kavuşsunlar ve kutsal kılınanlar arasında yer alsınlar (Elç. İş. 26: 16-18).

Pavlus'un Şam yolunda geçirdiği bu vizyon elçilik görevinin başlangıcıdır. Kendi ifadesiyle o ana kadar kutsal Yahudi yasasına bağlı bir Ferisi olan Pavlus, geçirdiği bu vizyonla birlikte "İsa-Mesih'in peygamberi" olmuştur. Vizyon sonrası elçilik görevine başlayan Pavlus, öğretisini İsa'nın Rablığı etrafında "günah" (sin), "günahtan kurtulup özgürlüğe ulaşmak için fidiye ödeme" (redemption); "aklanma" (justification) ve "uzlaşma" (reconciliation) kavramları üzerine oturtmuştur. Pavlus'a göre insan nesli Adem'in Tanrı'ya itaatsizliğinden dolayı günaha düşmüş, özgürlüğünü kaybetmiş ve ölüme mahkum olmuştur. Pavlus'un geliştirdiği teolojiye göre Tanrı Adem'i ve eşini yaratmış ve onlarla bir sözleşme yaparak bazı eylemleri yapıp bazılarını da yapmamak üzere onlardan söz almıştır. Ancak Adem ve eşi yasak bir fiili işleyerek Tanrı ile yapılan bu ahdi bozmuştur. Tanrı bozulan bu ahdi yenilemek için Adem sonrası dönemde çeşitli peygamberler göndermiş ve onlara insanların uyması gereken bazı yasalar vermiştir. Ancak insanoğlu verilen yasalara uyup uymama konusunda hür olduğu için yasaya uymamış ve günah çoğalmıştır. Bunun üzerine Tanrı, Musa'yı ve onunla birlikte oldukça kapsamlı bir yasa göndermiş. Ancak insanoğlu bu yasaya da uymamış ve dolayısıyla iyice günaha batmıştır. Yasa göndermekle insanoğlunu günahtan kurtarıp Adem vasıtasıyla bozulan ahdi yenileyemeyeceğini anlayan Tanrı oğlu İsa'yı yeryüzüne göndermiş ve onun günaha fidiye olarak çarmıhta kanını dökmesine razı olarak insanoğlunu günahtan kurtarmış ve böylece Adem ile bozulan ahdi tekrar yenilemiştir. Bu öğretiye göre İsa'nın çarmıhta ölümü insanlığın günahtan kurtuluşu, özgürlüğü ve ebedi yaşamı kazanması için bir fidiye olmuştur. Bu durumu Pavlus, Romalılara mektubunda şu şekilde ifade etmektedir:

Tanrı'nın bağıışı, o tek adamın günahının sonucu gibi değildir. Tek bir suçtan sonra verilen yargı mahkûmiyet getirdi; ama birçok suçlardan sonra verilen armağan aklanmayı sağladı. Çünkü ölüm tek adamın suçu yüzünden o tek adam aracılığıyla egemenlik sürdüyse, Tanrı'nın bol lütfunu ve aklanma bağıışını alanların tek bir adam, yani İsa-Mesih sayesinde yaşamda egemenlik sürecekleri çok daha kesindir (Rom. 5: 16-18).

...Mesih ölümü olanların ilk örneği olarak ölümden dirilmiştir. Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak (1 Kor. 15: 20-22).

Görüldüğü üzere Pavlus'un öğretisinin merkezini Mesih-merkezlilik (christo-centrism) teşkil etmektedir. Bu öğretiye göre İsa-Mesih, tanrısal oğlun insanoğlunun kurtuluşu için bedenleşmiş halidir. Onun Çarmıha gerildikten üç gün sonra ölümden dirilmesi ve göğe yükselmesi onun, ölüme ve günaha galip geldiğinin ispatıdır. İsa'ya inananlar da aynı şekilde günaha ve ölüme galip geleceklerdir. Bu yüzden Pavlus'a göre Tanrı'nın mükâfatını kazanmak için artık Yahudi yasasına uymak gereksizdir. Çünkü Mesih'i kabul etme ve ona iman, Tanrı rızasını kazanmanın en doğru yoludur. Mesih'e inananlar Tevrat'ın emirlerine uyup uymadıklarına bakılmaksızın Tanrı katında salih kimseler sayılacaktır.

Pavlus'un teolojisini genel hatlarıyla bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de onun Musa Yasa'sı veya diğer bir deyimle Yahudi Yasası ile ilgili görüşlerini analiz ederek çözümlemeye geçiyoruz.

Pavlus'un Musa Yasası'na Yönelik Genel Tutumu

Pavlus'un Musa Yasası hakkındaki görüş ve düşünceleri Romalılara, Galatyalılara, Korintlilere 1. ve 2. mektuplarında yer almaktadır. Bu mektuplardaki görüş ve düşüncelerini detaylı bir şekilde inceleme konusu yaptığımızda Pavlus'un Yasa hakkındaki tavrını net olarak ortaya koymak mümkün görünmemektedir. Zira onun Musa Yasa'sı ile ilgili sorununun ne olduğunu tam olarak ortaya koymak oldukça zordur. Çünkü aşağıda göreceğimiz üzere Pavlus bazen Yasa ile ilgili olumlu ifadelerde bulunurken bazen de yüz seksen derece dönüş yaparak Yasa ile ilgili son derece olumsuz değerlendirmelerde bulunmaktadır. Dahası o farklı zaman ve zeminlerde Yasa ile ilgili farklı görüşler ifade etmektedir. Örneğin, bir kimse, Gentile kökenli Hristiyanların sünnet olması gerektiğini ileri sürünce, Pavlus sünnet olmanın İsa'dan vazgeçmek anlamına geleceğini söyleyerek Gentilelerin sünnet olmamaları gerektiğini ileri sürmektedir. Sünnet olmaya karşı son derece olumsuz tavır takınan Pavlus, bazen de sünnet olmanın veya olmamanın önemli olmadığını önemli olanın Mesih'e iman olduğunu dillendirmektedir.⁴

Pavlus'un Yasa ile ilgili olumlu olumsuz değerlendirmelerine şu ifadelerini de örnek olarak verebiliriz: Romalılar 3:31'de Pavlus Yasayı savunduğunu iddia etmektedir. I.Korintliler 7:19'da Tanrının buyruklarını yerine getirmek gerektiğini savunmaktadır. Rom. 7:12'de Yasa'nın kutsal, doğru ve iyi olduğunun altını çizmektedir. Rom. 9:4'de taraftarlarına şöyle hitap etmektedir: "Evlathğa kabul edilen İsraililer, Tanrının yüceliğini görenler onlardır. Antlaşmalar, buyrulan Kutsal Yasa, tapınma düzeni ve vaatler de onlarındır". Rom. 15:8'de Pavlus, İsa-Mesih'i "sünnet olanların hizmetkârı" olarak nitelendirmektedir. Yasa ile ilgili bu olumlu ifadelerine karşın Rom. 6:14 ve 7:5'de Pavlus, Yasa ile günahı eşitlemekte ve Yasa'nın günaha yol açtığını ileri sürmektedir. Gal. 3:19, 22 ve Rom. 3:20; 4.15 ve 5.20'de ise Yasa'nın amacının günahı teşvik ederek tüm insanlığın Tanrı tarafından kınanması olduğunu vurgulanmaktadır.

Pavlus'un Yazılarında Yasa Terimini Kullanımı

Hız. İsa ve havarileri Yasa terimini dar anlamda Eski-Ahit'in ilk beş kitabı olan Tora, geniş anlamda da tüm Tanahı içine alacak şekilde kullanmışlardı. Pavlus ise yazılarında Yasa'yı Yunanca *nomos* kelimesiyle ifade etmektedir. Pavlus, bu terimle genel olarak Tanrı tarafından Sina'da Musa'ya verilen ilahi emir ve yasakları kastetmektedir. Bu anlamda Yasa Pavlus'un yazılarında hem Tanrı'nın kanunu hem de Musa'nın kanunu anlamına gelmektedir. Daha geniş anlamda ise Pavlus, Yasa ile İsrail kavmine verilen ilahi emir ve yasaklar bütünü de ima etmektedir. Bu emir ve yasakların içinde İsrail dışındaki diğer milletlerin paylaşmadığı, onlarda olmayan vaatler ve tapınak hizmetleriyle ilgili hususlar da yer almaktadır.⁵ Pavlus, *nomos* terimi ile Sina'da Musa'ya verilen Yasa'yı kastetmekle onun sadece Yahudileri alakadar ettiğini ve Yahudi olmayanların yani Gentilelerin ondan istisna kıldıklarını ima etmektedir.

Bu genel çerçeve dahilinde Pavlus'un yazılarını incelediğimizde onun Yasa'nın karşılığı olarak kullandığı *nomos* terimini genelde şu anlamlarda kullandığını görürüz: (1) Mesih'in gelişiyile artık hiçbir şekilde yasallığı kalmayan tüm Eski-Ahit vahiyleri; (2) Dünyevi ya-

5 Raisanen, *Paul and the Law*, s., 16; F.F. Bruce, "Paul and the Law of Moses", *Bulletin of the John Rylands Library*, 57, 1975, s. 259.

şam için gerekli olan genel normlar ve prensipler; (3) Zorlama, sınır-
lama ve gereklilik; (4) İsa-Meshin kanunu/yasası.⁶

Pavlus'un Musa Yasası İle İlgili Olumsuz Değerlendirmeleri

Pavlus'un mektuplarını incelediğimizde yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun Musa Yasası ile ilgili görüşlerinin, ifade edildikleri yer ve şartlara göre olumlu ve olumsuz olduğunu görmemize rağmen, onun öğretisini bir bütün olarak ele aldığımızda Musa Yasasını reddettiğini görürüz. Nitekim Pavlus'un Galatyalılara mektubunu dikkatlice okunduğunda Musa Yasa'sının Pavlus tarafından küçümse-
sendiği ve hor görüldüğü aşikâr olarak ortaya çıkar. Şimdi bizzat Pavlus'un kendi yazılarına dayanarak Yasayı hangi nedenlerden dolayı hükümsüz ilan ettiğini görmeye çalışalım. Bunu yaparken de temelde şu sorulara cevap arayacağız: Pavlus gerçekte neyi hükümsüz kılmakta/reddetmektedir? Yasa ile ilgili olumsuz değerlendirmelere Pavlus nasıl varmıştır?

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aslen Yahudi olan ve Yahudi hukukuna göre eğitilen Pavlus, Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu İsa-Masih'i tecrübe etmeden önce Yasasının emir ve yasaklarına son derece bağlı bir kişiydi. "Atalarının geleneklerini savunmakta son derece gayretli ve Yahudi dininde, yaşıtım olan soydaşlarımla birçok-
ğundan daha ilerideydim" (Gal. 1:14). Ancak Pavlus'a göre Yasanın emir ve yasaklarına uyarken onları İsa-Masih'in şahsında yapmadığından dolayı Tanrı'nın iradesini kalpten gelen bir duyguyla yerine getirmiş sayılmıyordu.⁷ Çünkü aşağıda göreceğimiz üzere Pavlus'a göre Musa Yasası günahın insanoğlu tarafından tanınıp bilinmesine ve böylece yeryüzüne girmesine sebebiyet vererek ölüme vesile olmuştur. Ayrıca bu Yasa, insanoğluna Tanrı'nın iradesini yerine getirecek güç ve kuvveti de tam olarak veremediğinden Tanrı'nın iradesini hakkıyla yerine getirme ve O'nunla iletişim kurma konularında yetersiz kalmıştır. Halbuki, İsa-Masih'in şahsında insanoğluna verilen Kutsal Ruh kişiye, Tanrı'nın iradesini tam olarak yerine getirme arzusuna ilaveten ruhani bir güç de vermiştir. İşte Musa Ya-

6 C.E.B. Cranfield, "St. Paul and the Law", *Scottish Journal of Theology*, 17, 1964, ss. 44-45.

7 Bruce, "Paul and the Law of Moses", s. 275

sa'sının sahip olduğu olumsuz özelliğine karşı İsa-Mesih'in şahsında verilen Kutsal Ruh'un sahip olduğu pozitif özellikten dolayı İsa-Mesih'in gelişyle Musa Yasası yürürlükten kaldırılmıştır.

Pavlus'un Musa Yasası ile ilgili olumsuz tutumunun bir diğer nedeni de Musa Yasasının insanoğlunu boyunduruğu altına alarak tutsak etmiş olmasıdır. Nitekim ona göre Musa Yasası verilmeden önce insanoğlu yaratılış tabiatı gereği günahkâr olmasına rağmen, Musa Yasası gibi günahın bilinmesini sağlayan ve her şeyi içine alan kapsamlı bir Yasa olmadığından tam olarak günahın boyunduruğu altında değildi. Çünkü Yasa'dan önce sorumluluk ve cezai-müeyyideler yoktu. Ancak Musa vasıtasıyla insanoğlunun yaşamına giren kişilerin eylemlerini sınırlayan Yasa ise sadece günahın insanoğlu tarafından tanınıp bilinmesini ve onun dünyada daha da artmasını sağlamakla kalmamış, insanoğluna sorumluluk duygusunu da yükleyerek onu köleleştirmiştir. "Bir zamanlar Yasa'nın bilincinde değiken diriydim. Ama buyruğun bilincine vardığımda günah dirildi, ben ise öldüm. Buyruk da bana yaşam getireceğine, ölüm getirdi" (Rom. 7:9-10).

Buraya kadar naklettığımız görüşlerden görüleceği üzere Pavlus'a göre Sina'da Musa verilen Yasa, insanoğlunun günahı tanıyıp bilmesine vesile olduğu, ona sorumluluk yüklediği ve bu şekilde de ilk insan Adem'den beri nesilden nesile tevarüs ederek gelen günahı daha da artırdığından İsa-Mesih'in gelişyle bu Yasa'nın yürürlükten kaldırılması zorunlu olmuştur. Pavlus'un Yasa ile ilgili olumsuz tutumunu genel hatlarıyla ifade ettikten sonra şimdi de söz konusu görüşleri daha detaylı olarak incelemeye geçiyoruz.

Yasa, Günah ve Ölüm Arasındaki İlişki: Yasa, Tanrı'nın iradesini insanlara aşikar kıldığı ve onlarla karşılıklı ilişki içinde olduğundan Pavlus tarafından zaman zaman şahıslaştırılmaktadır. Örneğin Yasa konuşmakta; (Rom. 3:19) iş görmekte; (Rom. 4:15) idare etmekte; (Rom. 7:1) ve söz söylemektedir (1 Kor. 9:8). Ancak, Yasa Tanrı'nın iradesini yerine getirme konusunda insanoğluna yardımcı olacağına insanlık tarihi boyunca günaha ve ölüme iştirak etmiş ve idaresi altında olanları hidayete ulaştıracağına iyice mahvolmalarına sebebiyet vermiştir. Çünkü Yasa Tanrının iradesini ortaya koymasına rağmen, insanlar onu icra etmeye muvaffak olamamışlardır.

Beden, ilk insan olan Adem'in Tanrıya olan itaatsizliği sonucunda ortaya çıkan günah tarafından tutsak edilmiştir. İnsanoğlunu günahın boyunduruğundan kurtarmak için verilen Yasa ise bedeni tutsaklıktan kurtaracağı yerde insanoğlunun daha da günahkar olmasına vesile olmuştur. Zira, Pavlus'a göre, emir ve yasaklarıyla Yasa, istemeyerek de olsa insanoğlunun daha fazla günah işlemesine ve dolayısıyla zaten var olan günahının daha da artmasına yol açmıştır. Dahası Pavlus'a göre insanoğlunun Yasa'nın emri altında olması onun köle gibi satılması anlamına gelmektedir. (Bkz. Rom. 7:14). Devamla Pavlus, günah ve onun sebebiyet verdiği ölümün ilk insan Adem'in Tanrıya olan itaatsizliği sonucu ortaya çıktığını ve bu günahın İsa'nın gelişine kadar katlanarak arttığını ileri sürmektedir. Adem ile Musa arasında geçen dönemde insanlar günahkar olmalarına ve günah işlemeye devam etmelerine rağmen Musa Yasası gibi onların günahı tanıyıp bileceği kapsamlı bir Yasa olmadığından onlar yaptıkları eylemlerden sorumlu tutulmuyordu.. "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi. Kutsal Yasa'dan önce de dünyada günah vardı; ama yasa olmayınca günahın hesabı tutulmaz. Oysa Adem'den Musa'ya kadar ölüm, gelecek Kişi'nin örneği olan Adem'in sucuna benzer bir günah işlemiş olanlara da egemendi" (Rom. 5:12-14). Görüldüğü üzere Pavlus günahın dünyadaki mevcudiyeti konusunda birbirine zıt iki görüş ileri sürmektedir. Nitekim o bir taraftan günahın ortaya çıkışını ilk insan Adem'in Tanrı ile yaptığı ahdi bozması sonucu ortaya çıktığını ileri sürerken diğer taraftan günahın Yasa'nın emir ve yasaklarının yol açtığı sorumluluk duygusu sonucu gün yüzüne çıktığını ifade etmektedir. Bu iki zıt görüşten birincisi geleneksel ikincisi ise Pavlus'un kendi özel görüşüdür.⁸

Pavlus, Yasa'nın günahla olan bu bağlantısından dolayı onu reddettiğini ileri sürmektedir. Pavlus'a göre Yasa ve günah iki şekilde birbiriyle birleşmektedir. (1) Yasa günahı açığa çıkarmaktadır (Rom. 3:20). Yasanın verilmiş amacı Tanrı'nın iradesini aşıkâr kılıp insanoğlunun bu iradeye teslim olmasını sağlamaktı. Ancak Yasa bu ama-

cını gerçekleştireceği yerde “şunu yap” “şunu yapma” gibi emirlerle günahın ne olduğunu tanımladı ve emri altında olan insanlara günah olarak telakki edilen eylemlerden sakınmayı öğütledi. Pavlus’a göre Yasa aslında günahı yasaklamak suretiyle onun ne olduğunu insanlara öğreterek onu bilinir kılmıştır. Sonuç olarak da insanoğlu Yasa sayesinde günahın ne olduğunu öğrenmiştir. Pavlus’a göre Yasa Musa’ya verilmeden önce insanoğlu günahın farkında değildi (Rom. 5:13; 4:15). (2) Yasa günaha sebebiyet vermiştir. Bunu da iki yolla yapmıştır. (a) Örneğin Eski-Ahit’in yiyecek- ve içeceklerle ilgili kuralları gibi tabiatında nötr olan şeyleri yasaklamakla; (b) kişide yasak olan şeyleri yapmaya yönelik arzu ve isteği ortaya çıkarmakla. Nitekim Yasa tarafından yasaklanan şeyleri yapmaya yönelik arzu ve istek Yasa’nın ilgili şeyleri yasaklamasından sonra ortaya çıkmıştır. Kısaca yasak arzuyu aktif hale getirmiştir. “Doğal benliğin denetimindeyken, Yasa’nın kışkırttığı günah tutkuları bedenlerimizin üyelerinde etkindiler. Bunun sonucu olarak ölüme götüren meyveler verdik” (Rom. 7:5).

Pavlus’a göre Yasa, insanoğlunu günahın farkına vardırıldığı ve günahın çoğalmasını sağladığı için doğal olarak onun suçlu çıkarılmasına ve kınanmasına yol açmıştır. Yasa, boyunduruğu altında olanların lanetlenmesine yol açmıştır. Nitekim Pavlus, Galatyalılar 3:10’da Eski-Ahit kitaplarından Tesniye 27:26’ya referansta bulunarak Yasa’nın kişileri lanetlenmeye sevk ettiğini şu şekilde ifade etmektedir “Yasa’nın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır. Çünkü şöyle yazılmıştır ‘Yasa kitabında yazılı olan her şeyi sürekli yerine getirmeyen her insan lanetlidir’”. Dahası Pavlus’a göre Yasa günahı ölümcül yapmış (1 Kor. 15:56) ve böylece Tanrının gazabına yol açmıştır (Rom. 4:15). Kısaca Pavlus, iradesinin bir ifadesi ve bir yaşam aracı olarak Tanrı tarafından verilen Yasa’nın kişide günah bilincini uyandırmak suretiyle günaha yol açması ve çoğalmasına sebebiyet vermesinden dolayı kişiyi ölüme mahkum ettiğini ileri sürmektedir. Kısaca Pavlus’a göre başlangıçta Tanrı’nın iradesinin tanınıp bilinmesi için verilen Yasa, bu amacının aksine kişide yasak olan şeylere yönelik arzu ve istek uyandırarak başlangıçta etkin olmayan günahı etkin hale getirerek onu diriltmiş ve dünyada çoğalmasına sebebiyet vermiştir. Bunun sonucu olarak

da insanoğlu Yasa, günah ve ölüm kısır döngüsü içinde Mesih dönemine kadar gelmiştir.

Yasa, Dışsal/Harici bir Normdur. Pavlus, Yasa'nın insanoğluna dışsal bir norm olarak verildiğini bundan dolayı da etkili olmadığını ileri sürmektedir. Yasa, harici bir norm olduğu için kişinin öz benliğine nüfuz edemez. Bu nedenle o, kendisi vasıtasıyla bildirildiği gibi Tanrı'nın iradesini yerine getirmek için gereken gücü kişiye vermek suretiyle onu değiştirecek ve dönüştürecek gerçek dinamizmden yoksundur. Pavlus'a göre bedensel olarak egoist ve ben-merkezli olan insanoğlunu bu durumundan dönüştürmek için Yasa hiçbir şey yapmadığı gibi bedenin günaha daha çok batmasına ve sonuçta da Tanrıya tamamen yabancılaşmasına yol açmıştır.⁹ Yasa, tabiatı gereği egoist, ben-merkezci ve maddeci bir yapıya sahip olan insanoğlunu dönüştüremediği gibi onun günaha batmasına vesile olarak durumunu daha da kötüleştirmiştir.

Ayrıca Pavlus, Yasa'nın emir ve yasaklarının Yahudi halkının kanunsuz ve haddi aşan davranışlarından dolayı Tanrı tarafından değil, melek güçleri tarafından verildiği için onlara uymanın ibadet değil, melek güçlerinin boyunduruğu altına girmek ve onların kölesi olmak anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Bundan dolayı Pavlus'a göre Yasa'dan kurtulmak aynı zamanda melek güçlerinin kölesi olmaktan da kurtulma anlamına gelmektedir.¹⁰

Yasa ve İsa-Mesih Arasındaki İlişki: Pavlus, Yasa'yı ve emirlerini red ve inkar noktasına Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu İsa-Mesih'i tecrübe etmesiyle gelmiştir. Zira bu vizyondan önce yukarıda da ifade edildiği üzere Pavlus, Yasa'nı emirlerine bağlı dindar bir Yahudi idi. Ancak kendi ifadesine göre onun Yasa'ya olan bu aşırı bağlılığı ve onun emirlerini yerine getirme konusundaki gayreti onu doğruya ulaştıracağı ve salih bir kişi yapacağı yerde İsa-Mesih'in taraftarlarına zulmetmeye dolayısıyla da günah işlemeye sevk etmiştir: "Yahudi dinine bağlı olduğum zaman ne tür bir yaşam sürdürdüm-

9 Joseph S. Marino, *Saint Paul and the Law: Toward A Doctrine of Church Law*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1988, s. 25; Cranfield, "St. Paul and the Law", ss. 46-47.

10 Schopes, *Paul*, ss. 181-182.

mü duydunuz. Tanrı'nın topluluğuna alabildiğine zulmediyor, onu kırıp geçiriyordum. Atalarımın geleneklerini savunmada son derece gayretli ve Yahudi dininde, yaşıtım olan soydaşlarımın birçoğundan daha ilerideydim" (Gal. 1:13-14)¹¹ Bu pasajdan da görüldüğü üzere Pavlus, Yasa'ya dindaşlarından daha çok bağlı olduğu halde Yasa'nın kendisini doğruluğa ulaştıracağı yerde İsa-Mesih'in taraftarlarına zulmetmek suretiyle günah işlemeye sevk ettiğini ileri sürmektedir. Ancak Şam yolunda Mesih kendisine görününce doğru ve salih kimse olmanın yolunun Yasa'dan değil, Mesih'e imandan geçtiğini keşfetmiştir. Sonuç olarak da Şam vizyonundan sonra Pavlus artık Yasa ile olan irtibatını kesmiş ve bir Yahudi olarak Tanrı ile irtibatlı olmakla övünmeyi bırakmıştır. Çünkü Pavlus'a Tanrı tarafından kabul edilebilir olmanın yolu, Yasa'nın emirlerini yerine getirmekten değil, İsa-Mesih'e imandan geçiyordu.¹²

Şam yolunda geçirdiği vizyon sonucu İsa-Mesih'i tecrübe etmesi, yaptığı misyon seyahatleri ve bu seyahatleri esnasında karşılaştığı Gentile kökenli Hristiyanlar vasıtasıyla vizyon öncesi bir Ferisi olarak reddettiği İsa-Mesih'in soteriolojik ölümünün ve ölümden dirilmesinin ne anlama geldiğini daha çok keşfetmeye başlamıştır.¹³ Pavlus'a göre İsa-Mesih'in çarmıha gerilmesi ve ölümden dirilmesi sayesinde Yasa'dan bağımsız olarak aklanma dönemi başlamıştır. Tanrı ile insanoğlu arasındaki ilişki artık Yasa vasıtasıyla kişisel olarak başarılabilen şey üzerine değil, Pavlus'un Şam yolunda bizzat karşılaştığını iddia ettiği Mesih'in yaşamı üzerine dayanan Tanrı ve insanlık arasındaki birliğe dayanmaktadır. Sonuç olarak Pavlus'un Yasa'yı reddetmesi onun İsa-Mesih'i "bilgelik, doğruluk, kutsallık ve kurtuluş" (I.Kor 1:30) olarak tasdik etmesiyle yakından bağlantılıdır.

Pavlus'un Mesih'i "bilgelik, doğruluk, kutsallık ve kurtuluşun" kaynağı olarak görmesi onu Yasa'nın sonu olarak ilan etmeye sevk etmiştir (Bkz., Rom. 10:4). Kitabı Mukaddes yorumcuları "Mesih, Yasa'nın sonudur" ifadesindeki "son" kelimesini "hedef" veya "sınır"

11 Bkz., J.G. Machen, *The Origin of Paul's Religion*, New York, 1923, ss. 256-257.

12 Bkz., Marino, *Saint Paul and the Law*, s. 27.

13 Bkz. Raisanen, *Paul and the Law*, ss. 251-263.

olarak yorumlamışlardır. Buna göre Mesih'i Yasa'nın hedefi olarak görenler, Mesih'i Yasa'nın gerçekleştirmek istediğini gerçekleştiren olarak görmüşlerdir. Onlara göre Mesih, Yasa'nın gerçekleştirmeyi hedeflediği şeyi gerçekleştirmek suretiyle Yasa'yı geçersiz kılmıştır. Mesih'i Yasa'nın sınırı olarak görenler ise Mesih'in gelişyle Yasa'nın hükmünün artık ortadan kalktığını ileri sürmüşlerdir.¹⁴ F. F. Bruce ise bu ifade de her iki anlamında olduğunu ileri sürmektedir. Pavlus için Mesih şu anlamda Yasa'nın hedefidir/gayesidir: Yasa, Tanrının İbrahim'e söz verdiği soyundan gelecek kişinin gelişine kadar geçici bir nimet olarak verilmiştir. Dolayısıyla İbrahim'e söz verilen bu kişinin yani Mesih'in gelişyle ikmal edilmiş olmaktadır. Nitekim Galatyalılara mektubunda Pavlus şu ifadelerle yer vermektedir "Yasa, imanla aklanalım diye Mesih gelinceye dek eğiticimiz oldu" (Gal. 3:24). Mesih aynı zamanda Yasa'nın sınırıdır. Çünkü Mesih'in gelmesi artık onun geçerliliğinin sona erdiği anlamına geliyordu.¹⁵ Kısaca Pavlus, Yasa'nın harici bir norm olarak sonradan insanoğluna verilmesinden hareketle onun Tanrı'nın kurtuluş planı açısından asıl değil, geçici olduğunu, aslı olanın Mesih olduğunu ifade ederek kurtuluşun artık Yasa ile değil Mesih'e imanla olacağını ileri sürmüştür. "...kişinin Kutsal Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, İsa-Mesih'e olan imanla aklandığını biliyoruz. Bunun için biz de Yasa'nın gereklerini yapmakla değil, Mesih'e imanla aklanalım diye Mesih İsa'ya iman ettik" (Gal. 2:16).

İnciller ve Yasa İlişkisi: Pavlus'un teolojisinde İnciller, Yahudi hukukundan ayrı özel bir konuma sahiptir. Çünkü, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Pavlus'a göre İsa-Mesih, gelişyle Yasa'nın başaramadığı şeyi başarmış ve insanoğlu ile Tanrı arasındaki bozulan ilişkiyi yeniden tesis etmiştir. "Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı" (Rom. 8:3). Pavlus, yazılarında özellikle Yasa ile günah arasındaki pozitif ilişkiye dikkat çekmektedir. Yukarıda gördü-

14 Bkz., Raymond E. Brown ve diğerleri, eds., *The New Jerome Biblical Commentary*, Casell: London. 1998, ss. 858-859.

15 F.F. Bruce, *Paul: Apostle of the Hearth Set Free*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986 naklen Marino, *Saint Paul and the Law*, s. 25.

ğümüz üzere Pavlus'a göre Yasa, insanoğlu tarafından günahın tanınip bilinmesine yol açmış ve bu şekilde de günahın yeryüzünde çoğalmasını sağlamıştır. Pavlus, yazılarında Yasa ile günah arasındaki bu ilişkiyi şu iki örnekle daha net olarak ortaya koymaktadır. Birinci örnekte Pavlus'a göre Yasa ile günah arasındaki ilişki köle ile efendi arasındaki ilişkiye benzer. (Bkz., Rom. 7:1-6). İkinci örnekte ise Yasa ile günah arasındaki ilişki karı ile kocası arasındaki ilişkiye benzetilmektedir. Bu benzetmelerin birincisinde köle, efendisinin ölmesi veya efendisinin kendisi satması durumunda efendinin artık köle üzerinde bir bağlayıcılığı kalmamaktadır. İkinci örnekte ise kocası yaşadığı veya kendisini boşamadığı sürece kadının kocasına bağlı olması zorunludur. Ancak kocanın ölmesi veya kendisini boşaması durumunda kadın artık kocasının boyunduruğundan kurtularak bir başkasıyla evlenme hakkına sahip olmaktadır. Bu benzetmelerin ilkinde ikinci efendi, ikincisinde ise ikinci koca İsa-Mesih'tir. İlk benzetmedeki ilk efendi ile ikincisindeki ilk koca ise Yasadır. Tıpkı bu benzetmelerde olduğu gibi Pavlus'a göre İsa-Mesih'in gelişiyle Yasa'nın emir ve yasaklarının da insanoğlu üzerindeki bağlayıcıkları sona ermiştir. Çünkü İsa-Mesih'in gelişi ruhu kölelikten, günah işlemekten ve Yasa'nın boyunduruğundan kurtarmıştır.¹⁶

Pavlus'u Musa Yasası'nı reddetmeye götüren nedenleri bir bütün olarak ele aldığımızda kısaca şunların söyleyebiliriz: Pavlus'un Yasa ile ilgili olumsuz görüşlerinin altında yatan en temel etken Yasa'nın ilk insan Adem'in Tanrıya itaatsizliği sonucu işlediği ve nesilden nesile İsa'ya kadar tevarüs eden asli gūnahtan insanoğlunu kurtaracağı yerde getirdiği yasaklamalarla insanoğlunu daha da gūnahkār yaparak Tanrıdan iyice uzaklaştırmış olmasıdır. İşte bu temel nedenden hareket eden Pavlus'a göre gūnahtan kurtuluş Yasa'nın emir ve yasaklarına uymakla değil, Tanrının insanlığı bu asli gūnahtan kurtarmak için kendi suretinde dünyaya gönderdiği ve kefare olarak çarmıhta kurban ettiği İsa-Mesih'e imanla mümkündür.

Pavlus, "kişi Yasa ile değil imanla doğru olur" derken kişinin Yasa'nın emir ve yasaklarını yerine getirerek İsa-Mesih'te ölemeyeceğini kastetmektedir. Zira Pavlus'a göre Hristiyanlar, eski dünyaya ait

olan Yasa'nın yolunda değil, Ruhun yeni yolunda kulluk etmeye davet edilmektedir. (Rom. 7:6).

Pavlus'un Yasa'yı Onaylaması

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Pavlus, farklı mekanlarda ve farklı şartlarda Yasa ile ilgili birbirine tezat görüşler ileri sürmüştür. O bazen, Yasa'yı günah ve ölümle özdeşleştirerek tümünden reddederken bazen Yasa'nın bazı emirlerini kabul bazılarını da reddetmiş bazen de Yasa'nın "komşunu kendin gibi seveceksin" emrinde özetlendiğini ifade ederek tüm Yasa'yı tek bir emirde özetlemektedir. İşte bu bölümde Pavlus'un sevgi kanunu ile ilgili görüşlerini vermek suretiyle onun Yasa konusundaki tutumunu ortaya koymaya çalışacağız.

Yasa, Tanrı'nın İradesidir: Pavlus'a göre Yasa Tanrı tarafından verilmiştir. Bundan dolayı o, "kutsal, doğru ve iyidir" (Rom. 7:12). Yasa, Tanrıdan geldiği için manevidir/ruhsaldır ve Tanrı ile alakalıdır (Rom. 7:14). O, insanoğluna Tanrı tarafından Tanrı'nın iradesini bildirmek için verilmiştir. Bundan dolayı Yasa'ya uymak demek Tanrı'nın iradesini yerine getirmek demektir. Sonuç olarak Yasa'ya sahip olanlar yani Yahudiler Tanrı'nın iradesini bilme konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahiptirler. Çünkü onlar Yasa sayesinde Tanrı'nın iradesinden haberdardı. Nitekim Pavlus'a göre Yasa'nın temel amacı insan için yaşamdı (Rom. 7:10).

Hristiyanlar ve Tanrı'nın İradesi: Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Musa Yasası insanoğluna Tanrı'nın iradesini tanıyıp bilmesi için verilmişti. Yasa'nın emir ve yasaklarına uyan Yahudiler Tanrı'nın iradesini yerine getirenler olarak mütalaa edilmişti. Pavlus, Yasa'yı reddederken Tanrı'nın iradesini bilme ve yerine getirme emrini reddetmediğini, aksine temel amacını yani Tanrı'nın ailesi içinde yer almak olanların Tanrı'nın iradesini bilmeleri gerektiğini ileri sürmektedir: "Bu çağın gidişine uymayın; Tanrı'nın iyi, beğenilir ve yetkin isteğinin ne olduğunu ayırt edebilmek için düşüncenizin yenilenmesiyle değişin" (Rom. 12:2). Pavlus, bu öğüdünü Koloseliler 1:9 ve 1 Selanikliler 4:3'de de tekrarlamaktadır. Pavlus'a göre Musa Yasası, Tanrı'nın iradesinin insanoğlu tarafından tanınıp bilinmesi için verildiğinden onun kabul edilip emir ve yasaklarının Hristiyanlar tarafından yerine getirilmesi gerekmektedir. Hristiyan teologlarına

göre Pavlus, Yasa'yı günah ve ölümle irtibatlandırarak reddettiği durumlarda bile hiçbir zaman onun Tanrının iradesini tanıyıp bilmeye yönelik hükümlerini reddetmemiştir.

Pavlus, bir taraftan Musa Yasası'na Yazıcı ve Ferisiler tarafından ona yapılan ilaveleri reddederken diğer taraftan bir davranış yasası olan "Mesih'in Yasası" olarak adlandırdığı başka bir yasayı yürürlüğe koymaktadır. Ancak o bunu yaparken Musa Yasası'nda olduğu gibi yeni bir legal sistem geliştirmemektedir. Aksine onun ortaya koyduğu normlar, direktifler veya kanunlar Hristiyanlara hararetle tavsiye ettiği sevgi kanununa tabii ikincil emirlerdir. Şimdi bu derece önemli olan sevgi kanunu üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmaya çalışalım.

Tüm Yasa'nın İfası Olarak Sevgi Kanunu: Pavlus'un reddettiği Yasa ile tüm Yasa'nın ifade edicisi olarak ilan ettiği sevgi kanunu arasındaki farklı görebilmek için öncelikle Pavlus'un sevgi kanunu ile ilgili temel öğretisini kendi ifadeleriyle ortaya koymamız gerekmektedir.

Birbirinizi sevmekten başka hiç kimseye bir şey borçlu olmayın. Çünkü başkalarını/komşusunu seven, Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olur. Zina etme, adam öldürme, hırsızlık yapma, başkasının malına göz dikme buyrukları ve bundan başka ne buyruk varsa şu sözde özetlenir: Komşunu kendin gibi sev. Sevgi komşuya kötülük etmez. Bu nedenle sevgi, Kutsal Yasa'nın yerine getirilmesidir (Rom. 13:8-10).

Bütün Kutsal Yasa tek bir sözde özetlenmiştir. Komşunu kendin gibi sev. (Gal. 5:14).

Bu iki pasajda üzerine vurgu yapılan iki terim Yasa ve Sevgi sözcükleridir. Nitekim ilk pasajı yani Rom. 13:8-10'nu çözümlediğimizde Sevgi ve Yasa terimlerinin ağırlıklı olarak kullanıldığı şöyle bir tabloyla karşılaşmaktayız:

Birbirinizi sevin

Komşusunu *seven* Yasa'yı yerine getirmiş olur.

Toplumda kişiler arası ilişkiler düzenleyen tüm ahlaki emirler "komşunu kendin gibi sev" prensibinde özetlenmektedir.

Sevgi prensibini kendine ilke edinen başkasına asla kötülük etmez.

Sevgi kanunu, tüm Yasa'nın gereklerinin ifası anlamına gelmektedir.

Görüldüğü üzere bu pasajlarda Pavlus, Hristiyanlara sevgi kanununa uymalarını ve onun hangi şart ve durum altında olurlarsa olsunlar onun gereklerini yerine getirmeleri gerektiğini altını çizerek ifade etmektedir. Zira, ona göre Tanrının insanoğlundan istediği her şey sevgi kanunun bünyesinde mevcuttur. Bundan dolayı bu kanunun gereklerinin yerine getirilmesi Pavlus'a göre tüm Yasa'nın ifa edilmesi anlamına gelmektedir. Yani Pavlus'a göre Hristiyanlar, bu pasajlarda kanunlaştırılan "*komşunu kendin gibi sev*" prensibini hakkıyla yerine getirildiklerinde Yasa'nın gereğini de yerine getirmiş olmaktadırlar. Bu noktada şu hususunda akıldan çıkarılmaması gerekir: Sevgi kanunun gereğinin yerine getirilmesinin Yasa'nın ifası olduğu düşüncesinden sevgi kanunu ile Yasa'nın emir ve yasaklarının özdeş veya denk olduğu sonucu çıkarılmamalıdır.¹⁷ Çünkü sevgi kanunu ile tüm Yasa'nın ifa edilmesi, Yasa'nın emirlerinin yükümlülüklerinin harfiyen yerine getirilmesi değil, onun diğer tüm kanunlardan üstün olduğu anlamındadır.¹⁸ Zira sevgi kanunu kendine prensip edinen ve gereğini yerine getiren sadece Yasa'nın yükümlülüklerini yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda Yasa'nın hedefini de gerçekleştirir olur. Nitekim, Pavlus'a göre bu kanun Tanrının iradesinin tam olarak yerine getirilmesini sağlar. Çünkü sevgi kanunu kişilerin kalplerine Tanrı tarafından yazılan bir yasa olduğundan hem Musa Yasasının kanunlarından hem de kişilerin kalplerine hitap etmeyen diğer tüm kanunlardan farklılık gösteren bir kanundur.¹⁹ Hristiyanlar sevgi kanunu kendilerine prensip edinenek komşularını kendileri gibi severse o zaman Tanrının iradesini ve nihai olarak Mesih'in kanunu yerine getirmiş olurlar. Nitekim Pavlus, Galatyalılar 6:2'de sevgi kanunu Mesih'in yasası olarak ilan etmektedir.

Hristiyan araştırmacılara göre Pavlus, kişileri Tanrının iradesi doğrultusunda hareket etmeye sevk ederek toplumun ahlaki yaşamını garanti altına alan yegâne kanunun sevgi kanunu olduğuna inandığından Hristiyanların uyması için bu kanun dışında başka kanunlar vaz etme yoluna gitmemiştir. Ancak Hristiyanlık tarihine

17 Sanders, *Paul*, s. 78.

18 Räisänen, *Paul and the Law*, s. 118.

19 S. Lyonnet, "St. Paul: Liberty and Law", *Bridge*, 4, 1962, s. 244.

bakıldığında Hristiyan toplumlarında sevgi kanunu dışında bazı kanun ve düzenlemelerin olduğunu görürüz. Bu durum karşısında şöyle bir soru hatıra gelmektedir: Eğer sevgi kanunun gereğinin yerine getirilmesi durumunda başka kanunlara ihtiyaç yoksa o zaman Hristiyan toplumlarında niçin başka kanunlar da vardır? Bu soruya Kilise hukuku alanında çalışmalar yapan Lyonnet şu cevabı vermektedir: “Sevgi kanununu benimseyen ve onun gereklerini yerine getiren kişi Hristiyan toplumundaki mevcut diğer tüm kanunların da yükümlülüklerini yerine getirmiş olur”.²⁰ Ayrıca Pavlus’a göre sevgi kanunu dışında Hristiyan toplumunda bulunacak kanun ve düzenlemeler tüm Hristiyanlar için değil, sadece adaletsizlik yapanlar ve sevgi kanunun gereğini yerine getirmeyenler içindir. “...Yasa doğru olanlar için değil, yasa tanımayanlar, asiler, tanrısızlar, günahkarlar, kutsallıktan yoksun ve kutsala karşı saygısız olanlar, anne ya da babasını öldürenler, katiller, cinsel ahlaksızlıkta bulunanlar, eşcinseller, kötü tüccarlar, yalancılar, yalan yere yemin edenler ve sağlam öğretiye karşı olan başka ne varsa onlar için konmuştur” (1 Tim. 1:9-10). Pavlus’un bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İsa-Mesih’e iman eden, sevgi kanunun gereğini yerine getiren ve sayılan eylemleri işlemeyenler için Hristiyan toplumunda mevcut olan kanun ve düzenlemeler bağlayıcı değildir. Çünkü bu kişiler sevgi kanunu benimseyip onun gereğini yerine getirmekle tüm kanun ve düzenlemelerin gereklerini de yerine getirmiş olmaktadır.

Pavlus’un Yasa İle İlgili

Çelişkili İfadelerini Uzlaştırmak Mümkün mü?

Pavlus ve onun görüşleri etrafında şekillenen Hristiyan teolojisi İsa-Mesih’in gelişi, insanoğlunun günahlarına kefarete olarak çarmıha gerilişi, üçüncü günde ölümden dirilişi ve göğe yükselişi ile başlayan yeni dönemde Musa Yasası’nın hükümleri artık geçersiz kılınmıştır. Çünkü Pavlus tarafından “Yasa’nın sonu veya gayesi” olarak ilan edilen İsa-Mesih, Yasa’nın asırlardır başaramadığını başararak onu geçersiz kılmıştır. Pavlus’un Yasa ile ilgili birbirine zıt görüşlerini çözümleyerek bir sonuca ulaşmadan önce ilk olarak Ba-

tı Hıristiyan dünyasında Pavlus'un Yasa anlayışıyla ilgili ileri sürülen görüşleri ana hatlarıyla özetlemeye çalışalım.

Yeni-Ahit teolojisi ve Pavlus üzerinde araştırmalarda bulunan H.J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle In the Light of Jewish Religious History* (1961) adlı eserinde Musa Yasası Yahudi toplumunda artık uygulanamaz bir hal alınca ve buna paralel olarak toplumda kanunsuz hareketler ve düzensizlikler ortaya çıkınca Tanrı'nın, İsa-Mesih vasıtasıyla yeni bir yasa gönderdiğini ve böylece eski yasayı ilga ettiğini ileri sürmektedir.²¹ Zira, Schoeps'a göre yozlaşan Musa Yasası'nın yürürlükten kaldırılması için yerine yenisinin konması gerekiyordu. İşte İsa-Mesih'da gelişile ve çarmıhta can verişle bu eski yasayı ilga etmiş ve yerine kendi yasasını koymuştur. Nitekim Pavlus, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Öyleyse neyle övünebiliriz? Hiçbir şeyle! Hangi ilkeye dayanarak? Yasa'yı yerine getirme ilkesine mi? Hayır iman ilkesine" (Rom. 3:27). "Birbirinizin yüklerini taşıyın. Böylece Mesih'in yasasını yerine getirirsiniz (Gal. 6:2).

Cranfield ve Hübner, İsa-Mesih'in gelişle ve insanoğlunun günahına kefarete olarak çarmıhta kanını akıtmasıyla Musa Yasasını yürürlükten kaldırdığı şeklindeki Pavlus'un öğretisinden Yasa'nın tamamen yürürlükten kaldırıldığını anlamının yanlış olacağını ileri sürmektedir. Zira, Cranfield'e göre Pavlus tarafından tenkit ve reddedilen bizzat Yasa'nın kendisi değil, Yahudi din bilginlerinin Yasa adı altında yaptıkları uygulamalardır. Hübner ise Pavlus'un Galatyalılara mektubunda başka kanunlar tesis ederek Yasa'nın ilga olduğunu söylerken Romalılara mektubunda Yasa'nın hala geçerli ve yürürlükte olduğunu ileri sürdüğüne dikkat çekmekte ve bu iki zıt iddianın beraber düşünüldüğünde Pavlus'un Yasa'nın tamamını değil, sadece Yahudi din bilginler tarafından saptırılan ve yanlış yorumlanan hükümlerini yürürlükten kaldırdığını iddia etmektedir. Zira Hübner'e göre Tanrının kanunu ve O'nun iradesinin bir açılımı olan Yasa, Mesih döneminde de iman kanunu olarak yeniden yürürlük kazanmıştır.²² Kanaatimizce Cranfield ve Hübner'in bu görüşlerine katılmak mümkün görünmemektedir. Zira, yukarıda Pavlus'un

21 Schoeps, *Paul*, ss. 171-172.

22 Ralsanen, *Paul and the Law*, s. 42.

Yasa ile ilgili görüşlerini çözümlememiz bize Pavlus'un İsa-Mesih'in gelişiyile Yasa'nın artık bir anlamı kalmadığını çünkü Yasa'nın hedefini gerçekleştiremediğini, Mesih'in ise bu hedefi gerçekleştirerek Yasa'yı ilga ettiğini göstermektedir. Dahası yukarıda gördüğümüz üzere Pavlus'a göre Yasa, vaadi alan İbrahim soyundan gelecek kişinin yani Mesih'in gelişine kadar insanoğlunun mürebibi olarak onu günahıtan korumak için verilmiş ancak o günahıtan insanı koruyacağı yerde günahın tanınıp bilinmesine ve artmasına sebebiyet vererek onun iyice günaha batmasına yol açmıştır. Sonuç olarak da Pavlus tarafından "Yasa'nın sonu/gayesi" olarak ilan edilen İsa-Mesih'in gelişiyile Yasa'nın görevi sona ermiş ve böylece yürürlükten kaldırılmıştır.

Pavlus'un Yasa ile ilgili birbirine zıt görüşlerinin birbirleriyle nasıl uzlaştırılacağı konusunda 1980'lerin başında E.P. Sanders ve Heikki Raisanen tarafından iki önemli çalışma yapılmıştır. Şimdi bu iki çalışmanın temel tezlerini okuyucuya sunarak konu ile ilgili genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Sanders, eserine Pavlus'un Musa Yasası ile ilgili görüşleri konusunda araştırmacılar arasında bir mutabakat sağlamanın mümkün olmadığını söyleyerek başlar. Çünkü ona göre Pavlus, Yasa konusunda yazılarında birbirine tezat oldukça farklı görüşler dillendirmiştir. Sanders'a göre Pavlus'un Yasa konusundaki birbirine tezat görünen görüşleri kendisine sorulan sorulara ve hitap ettiği toplumdaki sorunlara yönelik olduğu için konjonktürel bir özellik taşımaktaydı. Pavlus'un kendisine sorulan sorulara verdiği yanıtlar ve hitap ettiği toplumlarda ortaya çıkan sorunlara getirdiği çözümler ayrı ayrı ele alındıklarında kendi içlerinde mantıklı ve tutarlı görünmektedir. Ancak farklı şart ve durumlara ileri sürülen bu yanıt ve çözümler bir bütün olarak ele alındıklarında onların rasyonellikleri bozuluyor, artık tutarsız ve birbirine çelişik gibi görünmeye başlıyorlar.²³ Görüldüğü üzere Sanders'a göre Pavlus farklı bağlamlarda Yasa ile ilgili farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Sanders, Pavlus'un birbirinden oldukça farklı olumlu ve olumsuz değerlendirmelerini anlamak için şu iki temel bağlamanın göz önünde tutulması gerektiği-

ni ileri sürmektedir: Pavlus nomos/Yasa terimini birbirinden oldukça farklı iki bağlamda kullanmıştır. Biri kişinin nasıl İsa'nın taraftarı olacağı diğeri, ise kişinin İsa'nın taraftarı olduktan sonra nasıl davranacağıdır. Pavlus'a göre birincisi için yani İsa'nın taraftarı olmak için Yasa'nın emir ve yasaklarına gerek yokken ikincisi için yani İsa'nın taraftarı olduktan sonra kişinin davranışlarını şekillendirmek için bunlara gerek vardır. Kısaca Sanders, Pavlus'un yazılarında ele aldığı sorunlara göre onun Yasa hakkındaki görüşlerinin olumlu veya olumsuz olduğunu ileri sürmektedir. Bundan dolayı ona göre Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerini anlamak için onun hangi sorunlara çözüm getirirken Yasa ile ilgili olumlu ve olumsuz değerlendirmelerde bulunduğunu göz önünde tutmak gerekir.²⁴

Nitekim Pavlus, Galatyalılara mektubunda kendisine "Gentile kökenli kişilerin Tanrı'nın Krallığı'na nasıl gireceği ve kurtuluşa nasıl ulaşacağı" şeklinde sorulan bir soruya verdiği yanıtta, İsa'nın ve havarilerinin aksine Tanrı'nın Krallığı'na girmek için Musa Yasası'nın yerine getirilmesinin gerekmediğini, İsa-Mesih'e imanının bunun için yeterli olduğunu ifade etmiştir. Yukarıda gördüğümüz üzere Galatyalılar 2-3'de Pavlus ile Yahudi Hristiyanlar arasında Gentile kökenlilerin Yasa'ya uyması konusunda bir polemik yaşanmaktadır. Yahudi kökenli Hristiyanlar, Gentile kökenli kişilerin Tanrının halkı olabilmesi için sünnet olmaları ve Eski-Ahit Yasasını kabul etmeleri gerektiğini ileri sürerken, Pavlus Tanrının halkı olmaya hak kazanmak için Musa Yasası'nın hiçbir şekilde gerekmediğini, İsa-Mesih'e imanının bunun için yeterli olduğunu iddia etmiştir. Sanders, Pavlus'un bu ifadesiyle imanının Tanrının halkına dahil olmanın tek gerekli şart olduğunu ve Yasa'nın bunun için gerekli olmadığını ortaya koymak istediğini ifade etmektedir.²⁵

Sanders'a göre Pavlus, iki sebepten dolayı böyle bir görüşü savunmuştur: (1) Pavlus, bu tarz bir görüşle Tanrının insanoğlunu kurtarma planında bireylerin Yasa'nın emirlerini yerine getirmek suretiyle değil, Mesih'e imanla kurtuluşa ulaşabileceklerini göstermek istemiştir. (2) Pavlus, bu görüşüyle sadece Yahudilerin değil,

24 Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, s. 10.

25 Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, ss. 17-45.

aynı zamanda Gentile kökenlilerin de kurtuluşa ulaşacaklarını dolayısıyla bu konuda Yahudilerin herhangi bir ayrıcalığı olmadığını vurgulamak istemiştir.

Sanders, Pavlus'un düşünce sisteminde İsa-Mesih'in taraftarı olmak dolayısıyla da kurtuluşu elde etmek için Yasa'nın gerekli olmadığını bu şekilde ifade ettikten sonra Yasa'nın niçin olduğu sorusunu ele almakta ve bu bağlamda Galatyalılar 3:19; Romalılar 3:20; 4:15; 5:20; 7:7 ve 7:13 pasajlarını inceleme konusu yapmakta ve şu sonuca varmaktadır: Pavlus, Yasa'yı günahla ilişkilendirmekte ve Tanrı'nın kurtuluş planında ona olumsuz bir yer vermektedir. Ancak Sanders'a göre Romalılar 7:7-13' ye baktığımızda bu pasajdan Tanrı'nın Yasa'nın bu şekilde olumsuz sonuç doğurmasını dilemediğini çıkarmak mümkündür. Nitekim, Yasa'nın bu şekilde olumsuz sonuç vermesine yol açan etken aktif amil olan günahtır. Sanders bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Romalılar 7:7-13'de Tanrı, daha sonra iman vasıtasıyla kurtarsın diye Yasa'yı kınamak için kasten vermemiştir. Yasa'yı ona itaat edilmesi için vermiştir. Ancak, günah Yasa'yı Tanrı'dan uzaklaştırmış ve haddi aşmayı/ihlali teşvik etmek için kullanmıştır.²⁶

Sanders'a göre Pavlus, Yasa'nın bu açık tehlikesini yani insanı günaha teşvik etmesi tehlikesini gördüğü için onunla ilgili olumsuz değerlendirmelerde bulunmasına rağmen yine de Hristiyanların Yasa'nın emirlerine itaat etmesi gerektiğini düşündüğünü ileri sürmüştür. Çünkü Pavlus, kişilerin Yasa sayesinde değil İsa-Mesih'e imanla Tanrı'nın halkına dahil olacaklarına ancak dahil olduktan sonra Yasa'da ifade edildiği üzere Tanrı'nın iradesine göre yaşamaları gerektiğini ileri sürmüştür. Dahası Sanders'a göre Hristiyanlar, imanla katıldıkları kurtulacak olanlar zümresine üyeliklerini Yasa'ya itaat etmek suretiyle pekiştirir.²⁷

Hristiyanlar hangi Yasa'ya itaat etmelidir şeklinde sorulacak bir soruya Sanders şu cevabı vermektedir: Pavlus'un Yasa'nın ifa edilmesi gerektiğini ifade ettiği pasajlarda, Hristiyanlar için gerekli Yasa ile Musa Yasası arasında hiçbir teorik ayrıma gidilmemektedir.²⁸

26 Sanders, *Paul, the law and the Jewish People*, s. 74.

27 Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, s. 94.

28 Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, s. 104.

Sanders'a göre Pavlus, Yasa'yı tümünden reddederek onun ilga olduğunu dolayısıyla da hükümlerinin artık geçersiz olduğunu savunmamıştır. O, sadece Musa Yasası'nın şu üç hükmünün Hristiyanlarca uyulması gerekli yasalar dışında tutulması gerektiğini ifade etmiştir. Sünnet olma, özel gün ve bayramların kutlanması ki bunların başında sebt günü yani Cumartesi yasağı gelmekte ve günlük yaşamı sınırlayan temizlikle ilgili düzenlemeler. Pavlus'a göre bu üç hüküm Yahudileri diğer milletlerden ayıran ve onları Yahudi yapan hususlar olduğu için onlar Yunan-Roma dünyasında Yahudilerle diğer milletler arasında sosyal farklılık yaratmaktaydı. İşte bu olumsuz durumdan dolayı Pavlus, bu hükümlerin Hristiyanlar için artık geçerli olmadığını ileri sürerek Yahudilerin Gentileler karşısında sahip oldukları ayrıcalığı sona erdirmiştir.

Kısaca, Sanders'a göre Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşleri ifade edildikleri bağlam çerçevesinde ele alınıp değerlendirildiğinde aralarında çelişki ve tutarsızlık olmadığı görülür. Çünkü böyle bir metodoloji izlenmesi durumunda Pavlus'un görüşlerinin farklılık arz etmesinin temel nedeninin Pavlus'un tutarsızlığı değil, farklı şart ve durumlarda kendisine sorulan sorulara konjonktürel olarak yanıt vermesidir.

Yukarıda gördüğümüz üzere Sanders, Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerinde genel bir mantığın olduğunu ileri sürmekteydi. Raisanen ise *Paul and the Law* adlı eserinde Sanders'ın aksine Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerinin çelişki ve tutarsızlıklar dolu olduğunu iddia eder ve şu ifadelerle yer verir:

Acayip bir dilemmayla karşı karşıyayız. Bir taraftan Pavlus'un teolojik düşünce sisteminin ikna ediciliği, derinliği ve açıklığı evrensel olarak takdir edilirken diğer taraftan onun mesajının ne olduğu konusunda tam bir görüş birliğine ulaşmak mümkün görünmemektedir.²⁹

Bu noktadan hareketle Raisanen, mevcut olmayan bir mantıksal kurgudan hareketle Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerini sistematize edip uzlaştırmaya çalışmaz. Raisanen, Pavlus'un Yasa ile ilgili öğretisi konusunda şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

(1) Pāvulus'un yazılarında kullandığı "Yasa" (nomos teriminden neyi kastettiğini tam olarak ortaya koymak mümkün değildir. Zira

29 Raisanen, *Paul and the Law*, s. 4.

onun yazılarını okuyan bir kimse Yasa terimiyle Sina'da Musa'ya verilen yasalara işaret ettiği sonucuna varırken bir başka kimse de Pavlus'un bu terimle Yasa altında olan Yahudilerle Gentile kökenli Hristiyanlar arasında bir ayırma gittiği sonucuna rahatlıkla varabilir.³⁰ Raisanen'e göre Pavlus'un görüşlerindeki bu çelişki ancak Pavlus'un temel amacının her şart altında İsa-Mesih olayının bütün insanlığı kurtardığı inancını tüm dünyaya bildirmek olduğunun farkına varıldığında izah edilebilir. Ancak Pavlus, bu tebliğinde insanların neden kurtulduğunu tanımlarken net bir duruş sergilememekte aksine farklı görüşler ileri sürerek yalpalamaktadır.

(2) Raisanen'e göre Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerinde bir kararsızlık olmasına rağmen onun Yasa'nın kesinlikle ilga olduğu noktasındaki görüşü son derece nettir. Ancak bununla birlikte Yasa niçin ilga edildi şeklinde bir soru sorulduğunda Pavlus buna şu üç yanıt verir: (I) Yasa, insanoğluna sınırlı bir zaman için verilmişti. Onun ilga edileceği öngörülmüştü.³¹ Bu zaman da Mesih'in gelişile sona ermiştir. Bu nedenle Yasa'nın hükümlerinin yürürlükten kalkması artık kaçınılmaz olmuştur. (II) Yasa'nın ilgası bizzat onun kendi tabiatından dolayı vuku bulmuştur. Zira Yasa, günahı ortadan kaldıracığı yerde onun tanınip bilinmesine ve haddi aşmaya sebebiyet vererek insanoğlunun Tanrı tarafından kınanmasına yol açmıştır. (III) İsa-Mesih'in insanoğlunun günahına kefarete olarak kendini çarmıhta feda etmesi, ona inananları Yasa'nın yükümlülüğünden kurtarmıştır. Yani Mesih'in ölümü dünyayı Yasa'dan kurtarmıştır.³²

Raisanen'e göre Yasa'nın niçin ilga edildiği ile ilgili bu üç neden arasında bir gerginlik vardır. Raisanen'e göre Pavlus'un Yasa'nın ilga edildiğini açıkça ilan etmesinden hareketle onun mutlak anlamda bir Yasa karşıtı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Çünkü, Pavlus'un yazılarında Yasa'nın ilga edildiğini ilan eden söylemleri yanında Hristiyanlara karşılıklı sevgi içinde yaşamayı ve bu şekilde de Yasa'yı ifa etmeyi tavsiye eden pasajlarda vardır. Bu noktada Pavlus'un yazılarında oldukça kuvvetli bir gerilim söz konusudur.

30 Raisane, *Paul and the Law*, s. 21.

31 Bkz., Gal. 3:19; 2 Kor. 3.

32 Raisanen, *Paul and the Law*, ss. 56-62; Bkz., Gal. 3:13; Rom. 7:1-6.

Çünkü bir taraftan Yasa teorik olarak geçmişe ait kabul edilip Hristiyanların artık onun boyunduruğu altında olmadığı çünkü Mesih'in Yasa'nın sonu yani neticesi olduğu vurgulanırken diğer tarafta Pavlus okuyucularına Yasa'nın ifası olan sevgi kanununa bağlı olmalarını tavsiye etmektedir. Yine Pavlus, Yasa'nın ifadelerine başvurmak suretiyle çeşitli ahlaki ve pratik davranış şekillerini toplumuna benimsetmeye çalışmıştır.³³

Bu noktada şöyle bir soruyla karşı karşıyayız. Pavlus'un teolojik düşünce sistemindeki bu açık zıtlıklar ve tezatlar konusunda okuyucu ne yapabilir veya ne yapmalıdır? Raisanen'e göre okuyucu hiçbir şey yapamaz. Nitekim o, Pavlus'un çelişkili görüşlerini birbirleriyle uzlaştırmaya çalışan görüşlere açıktan karşı çıkmaktadır. Bunun yerine o, Pavlus'un Yasa ile ilgili görüşlerinin ancak aralarındaki çelişki ve zıtlıkların ciddi olarak kabul edilmesiyle anlaşılabileceğini ileri sürmektedir.³⁴

(3) Yasa'nın emir ve yasaklarının yerine getirilip getirilmemesi konusunda da Pavlus'un yazılarında sorunlu ve birbiriyle çelişkili ifadeler vardır. Bu konuda Raisanen şöyle der. Pavlus, Yasa'nın hâkimiyeti altında olanların Yasa'nın bütününe asla ifa edemeyeceğini savunmaktadır. Ancak diğer taraftan Romahlara mektubunda, Gentile kökenli Hristiyanların Yasa'yı ifa edebileceğini ifade etmektedir. Örneğin, Romahlılar 1:18-3,20 bağlamında Pavlus, tüm insanların günahın boyunduruğu altında olduğunu ve bundan dolayı hiç kimsenin doğru olan şeyi yapamayacağını ileri sürerken, aynı mektubun 2:14-15 ve 2:26-27 pasajlarında Yasa'yı ifa eden Gentileler olduğunu belirtmektedir. Raisanen'e göre Yasa'yı ifa eden Yahudiler de olmasına rağmen Pavlus, sünnet ve Yasa nedeniyle Yahudilerin herhangi bir ayrıcalığa sahip olmadıklarını ifade etmek için onların adını Yasa'yı ifa edenler arasında zikretmemektedir. Kısaca Raisanen'e göre Pavlus, Yahudilerin suçlu olduklarını ve onların tıpkı Gentileler gibi kurtuluş için İsa-Mesih'e muhtaç olduklarını göstermek için Yasa'nın yetersiz olduğunu ve İsa-Mesih'siz bir anlam ifade etmediğini ileri sürmüştür.³⁵ Raisanen'e göre Pavlus'un böyle bir

33 Raisanen, *Paul and the Law*, s. 82.

34 Raisanen, *Paul and the Law*, s. 83.

35 Raisanen, *Paul and the Law*, ss. 101-109.

tutum takınmasının nedeni Yasa'nın ifası için İsa-Mesih'in mutlak gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Çünkü Pavlus'a göre Yasa, İsa-Mesih'e göre ikincil konumdadır. O, sadece İsa-Mesih ile bütünleşenler tarafından hakkıyla ifa edilebilir. Örneğin, Galatyalılar 5:16'ya göre bir Hristiyan için bedenın arzularını yerine getirmemesi için Ruhta yürümesi mümkündür.³⁶

(4) Pavlus, Yasa'nın hem olumlu hem de olumsuz bir amaca sahip olduğunu ifade etmektedir. Yasa'nın olumsuz amacı günahla bağlantılı olması ve onun dünyada çoğalmasına sebebiyet vermesidir. Pavlus'a göre Yasa, günahı dünyaya sokmuş ve onun artmasına yol açmıştır.³⁷ Yasa'nın olumlu amacı ise onun insanları yaşama yönlendirmek için dizayn edilmesidir.³⁸ Görüldüğü üzere Pavlus, Yasa'nın amacı konusunda da birbirine çelişik değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Raisanen'e göre Pavlus'un Yasa konusunda üzerinde durduğu en önemli husus, yasanın ve hükümlerinin Hristiyan toplumu için zorunlu tutulmamasıdır. Çünkü Pavlus'a göre Yasa konusunda bireyler özgür bırakılmalıdır. Çünkü eğer bunun tersi olmuş olsaydı yani Hristiyanların Yasa'ya uyması zorunlu olmuş olsaydı o zaman Mesih boş yere çarmıha gerilmiş olurdu. Halbuki, Pavlus'a göre kişinin kurtuluşu elde etmesi için gerekli olan yegane şart onun Yasa'nın emirlerini yerine getirmesi değil, İsa-Mesih'e iman etmesidir.

Buraya kadar gördüğümüz üzere Raisanen, genel olarak Pavlus'un Mesih'in gelişyle Yasa'nın ilga edildiğini ileri sürdüğüne inandığını ifade etmesine rağmen okuyucuya Pavlus'un yazılarındaki Yasa ile ilgili çelişkili ve birbirine zıt ifadeleri olduğu gibi kabul ederek uzlaştırmaya çalışmamalarını öğütlemektedir.

Değerlendirme

Pavlus'un Yasa ile ilgili olumlu ve olumsuz değerlendirmelerini bir bütün olarak ele alıp incelediğimizde onun Yasa'nın ahlaki emir-

36 Raisanen, *Paul and the Law*, s. 115.

37 Yasa'nın bu olumsuz özelliğiyle ilgili olarak Raisanen Pavlus'un mektuplarından şu pasajları nakletmektedir: Gal. 3:19; Rom. 3:20; 5:20; 7:7-11; 6:14; 4:15; 5:13; 1 Kor. 15:56.

38 Bkz., Raisanen, *Paul and the Law*, ss. 150154.

lerini savunurken ritüellerle ilgili olanlarını şiddetle reddettiğini görürüz. Yani Pavlus, Yasa'nın beşeri ilişkilerle ilgili hükümlerinin uygulanmasını isterken, Yahudileri Gentilelerden ayıran ve bir anlamda onların Tanrı tarafından seçilmişliğinin delili olarak sayılan Şabat/Cumartesi Yasağı/, sünnet olma ve temizlik kuralları gibi hükümlerin Mesih'e iman edenler için hiçbir anlam taşımadığını dolayısıyla onların yerine getirilmesinin gerekmediğini savunmaktadır. Bu görüşüyle Pavlus, Yasa'ya bağlı olmayı ve onun emirlerini yerine getirmeyi Tanrı halkına tabi olmanın simgesi sayan ayrıcalıklı Yahudi tezine karşı çıkarak, Yahudi ve Yahudi olmayanların/Gentilelerin İsa-Mesih'te eşitlendiğini ima etmektedir.

Pavlus'un Yasa'yı reddetmesi ve İsa-Mesih'e iman edenlerin Yasa'dan kurtulup özgür kaldıkları şeklindeki düşüncesi onun teolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bu teolojiden hareketle Pavlusçu toplumda kanun, emir ve normların yeri olmadığı sonucuna kolayca ulaşmak mümkündür. Pavlus, Yasa'ya karşı olan bu olumsuz tutumundan dolayı 'yasa karşıtı' olarak suçlanmaktadır. Ancak, Pavlus'un yukarıda gördüğümüz üzere Pavlus, "Yasa" teriminin bazen oldukça olumlu bağlamlarda da kullanmıştır. Hatta Pavlus'un, mektupları incelendiğinde onun bizzat kendisinin Gentile kökenli Hristiyanların uymaları gereken bazı hukuki düzenlemeler yaptığı görülür.³⁹ Örneğin Pavlus yazılarında dua esnasında erkeklerin başlarının açık, kadınların ise kapalı olmaları kuralını getirir ve eğer kadınlar başlarını örtmek istemezlerse o zaman ya saçlarını kesmelerini ya da başlarını kazımaları gerektiğinin altını çizer. (Bkz. 1 Kor. 11: 2-10). Yine Pavlus, 1 Kor. 5: 1-13 ve 7: 8-16 pasajlarında ahlaksızlık ve fuhuş yapanların toplumdaki dışlanmasını, Mesih'e inanların şehvetlerini bastırmaları durumunda evlenmemelerini ve evlenenlerin de boşanmamalarını talep ederek Hristiyan toplumunda bir takım somut kurallar koyma yoluna gitmiştir. Kısaca Pavlus, bir taraftan Musa Yasası'nın emir ve yasaklarına karşı çıkarak onların Hristiyan toplumunda artık yeri olmadığını ileri sürerken diğer taraftan Hristiyan toplumunda ortaya çıkan sorunlara yönelik bazı pratik çözüm önerilerinde bulunarak bir takım somut düzenlemeler yap-

maktadır. İşte Pavlus'un bu çelişkili tavrı bizi onun Yasa ile ilgili görüşleri konusunda şu değerlendirmeleri yapmaya zorlamaktadır.

Pavlus'un teolojisindeki bu ikiliği anlamak için onun Yasa ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşlerinin hangi konjektürde dillendirildiğini göz önünde tutmak gerekir. Nitekim bazı yazılarında örneğin Yasa ile ilgili olumsuz tutum takındığı Galatyalılara mektubunda kurtuluşun sadece Mesih'te olduğu şeklindeki mesajın özünü tehdit eden eğilim ve durumlara yanıt vermek zorunda kalmıştır. Örneğin Yasa ile ilgili temel görüşlerini zikrettiği Romalıları ve Galatyalılara mektuplarında Pavlus, Yasa'nın uygulanmasını kurtuluş için bir zorunluluk olarak tesis etmek isteyenlere karşı şiddetle Yasa'nın Mesih'in gelişile ilga olduğu ve böylece Hristiyanların artık Yasa'dan özgür olduğu tezini işlemiştir. (Gal. 5:1; Rom. 8:2). Ancak Pavlus, Mesih'in gelişile Hristiyanların artık Yasa'dan özgür olduklarını ileri sürmekle "Yasa" terimini Hristiyan terminolojisinden çıkarmaz. Nitekim o, Rom. 13:8-10 ve Gal. 5:14'de tüm Yasa'nın ifa edilmesi/yerine getirilmesi anlamına gelen sevgi kanunu ihdas etmektedir. Kısaca, Pavlus'un Yasa hakkındaki olumlu ve olumsuz görüşleri konjektürel olduğu için onların birbirleriyle uzlaştırılarak tek bir görüşe varılmaya çalışılması doğru değildir.

Şam vizyonu sonrası Kudüs'te İsa'nın ilk çekirdek cemaati içinde aradığı desteği bulamayan ve İsa-Mesih'in Rablığı etrafında "günah", "günahattan kurtulup özgürlüğe ulaşmak için fidiye ödeme", "aklanma" ve "uzlaşma" kavramları üzerine oturttuğu öğretisini yaymak için Antakya bölgesine giden Pavlus, daha fazla sayıda putperest Roma vatandaşını kazanmak için Yasa karşıtı bir tutum takınmıştır. Kısaca Pavlus'un Yasa karşıtı bir tutum takınmasının nedenlerinden biri Musa Yasası'na yabancı olan, onun emirlerine uymayı Yahudileşmek olarak gören ve Roma hukuku altına yaşayan Roma vatandaşlarını kazanmaktır. Nitekim o Korintlilere mektubunda Yasa altında olmayanları kazanmak için nasıl bir tavır takındığını şu şekilde ifade etmektedir. "...Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim gibi davrandım... Ne yapıp yapıp bazılarını kazanmak için herkesle her şey oldum" (1 Kor. 9: 21-22). Dolayısıyla Gündüz'ün de doğru olarak tespit ettiği gibi Pavlus'un Gentile kökenli bu insanları "tarihsel İsa gibi Musa hukukuna bağ-

lanmaya çağırması ve hukuka bağlılığın kurtuluş için şart olduğu öğretisini onlara kabul ettirmesi oldukça zordu. Zira bu insanları, Tanrıyla ahitleşmenin ya da Tanrıya iman etmenin bir göstergesi olan sünnet olma, yeme içme ile ilgili kurallar gibi onların yaşantısında köklü değişikliklerle gerçekleştirecek olan hususları kabul etmeye zorlamak, onların önemli bir kısmını kaybetmek anlamına gelebilirdi.⁴⁰ Dolayısıyla Pavlus, ne yapıp yapıp herkesi kazanmayı/taaraftar edinmeyi özel bir politika edinen Pavlus'un bu riski göze alması mümkün değildi.

Pavlus'un Yasa karşıtlığının bir diğer önemli nedeni ise öğretisini yaymaya çalıştığı toplumun sosyo-politik yapısıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İsa'nın ilk çekirdek cemaati tarafından dışlanınca Antakya'ya giderek burada putperest Roma vatandaşları arasında öğretisini yaymaya başlayan Pavlus, kısa sürede etrafında önemli bir cemaat oluşturmuş ve daha sonra da Roma İmparatorluğu sınırları içerisinde misyon seyahatleri düzenleyerek öğretisini yaymaya başlamıştı. Bilindiği üzere Roma imparatorluğu hukuk konusunda kendine özgü ve gelişmiş bir sisteme sahipti. Dolayısıyla Pavlus'un öğretisini yayarken "insanlara, kurtuluş için imanın yanı sıra tanrısal hukuka riayetin de gerekli olduğunu şart koşması, imparatorluğun otoritesi ve egemenliğiyle yakından ilişkili olan yürürlükteki Roma hukuk sistemine karşı bir alternatif sunması ve hitap ettiği Roma vatandaşlarını Roma hukuk sistemine karşı başka bir hukuk sistemine yönlendirmesi anlamına"⁴¹ geleceğinden Roma idarecilerinin sınırları içerisinde misyon faaliyetinde bulunduğu Roma idarecilerin tepkisini çekmemek ve serbestçe öğretisini yaymak için Roma hukuk sistemine alternatif olarak görülebilecek Musa Yasası'nın artık geçerli olmadığını ileri sürmüştür. Hatta bununla da yetinmeyen Pavlus, Romalılara mektubunda Roma imparatorluğunun mevcut sosyal ve hukuki kurum değerlerinin ve dolayısıyla da statükonun olduğu gibi korunması üzerinde vurgu yapmaktadır. "Herkes, altında bulunduğu yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı'nın düzenlediğine karşı

40 Gündüz, *Pavlus*, s. 222.

41 Gündüz, *Pavlus*, 223.

gelmiş olur" (Rom. 13:1-2). Görüldüğü üzere Pavlus, herhangi bir tanrısal Yasa'dan sorumlu olmadıklarını çünkü İsa'nın gelişiyle tanrısal Yasa'nın artık geçerliliğini kaybettiğini ileri sürerek hedef kitle olarak seçtiği Roma vatandaşlarını, Roma imparatorluğu sınırları içerisinde öğretisini herhangi bir siyasi baskıya maruz kalmadan yaymak maksadıyla Romalı idarecileri cezp etmek için Yasa karşıtı bir tutum takınmıştır.

Kısaca Pavlus, yukarıda görüşlerini ana hatlarıyla özetlediğimiz Raisanen'in de vurguladığı gibi, Yasa konusunda farklı ortamlarda birbirinden oldukça farklı hatta birbirine tezat teşkil edecek tutumlar sergilemiştir. Örneğin ilk mektuplarından Galatyalılara mektubunda Pavlus, Yakup liderliğindeki İsa'nın ilk çekirdek cemaatinin İsa'ya inanan herkesin mutlaka Musa Yasası'nın gereklerini yerine getirmesi gerektiğini ileri sürmesine karşı, özellikle sünnet olma ve Cumartesi Yasağı gibi Yasa'nın emirlerini yerine getirme konusunda gönülsüz olan Gentile kökenli insanları kazanmak için taviz vermez bir Yasa karşıtı tutum sergilerken; geç dönem yazılarından Romalılara mektubunda Yasa konusunda bazı olumlu değerlendirmelerde bulunmuştur. Kanaatimize göre bu tutum değişikliğinin temel nedeni Yahudi çevrelerin onun Musa Yasası karşıtı olduğu yönünde yaptıkları eleştirileri boşa çıkarmaktı. Dolayısıyla Pavlus, Galatyalılara mektubunda Gentileleri kazanmak için Yasa'ya karşı çıkarken, Romalılara mektubunda da Yahudilerin Yasa karşıtı olduğu yönündeki eleştirilerini boşa çıkarmak için Yasa taraftarı bir tutum sergilemiştir.

Pavlus'un Yahudi Şeriatına Bakışı*

John MCray
çev. Süleyman Turan

Dictionary of Paul and his Letters isimli kitapta yazdığı makale-sinde Scott Hafemann, Pavlus'un Yahudi Şeriatı hakkındaki anlayışının son dönemlerde Pavlus uzmanları arasında en tartışılan konu olduğunu ifade etmektedir.¹ Konuyla ilgili makale ve kitap bibliyografyası oldukça kapsamlıdır ve hızla da artmaktadır.² Pavlus, Şam

* John MCray, "Paul's View of the Law", *Paul: His Life and Teaching*, Baker Academic, Grand Rapids 2003, ss.360-371.

1 Scott J. Hafemann, "Paul and His Interpreters", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne- Ralph P. Martin, InterVarsity Press, Usa 1993, 671.

2 Konuyla ilgili son dönemde yapılan çalışmalar şöyledir; Martin Abegg, "Paul, Works of the Law," and MMT", *BAR* 20.6 (Nov-Dec. 1994): 52-54; Linda Belleville, "Under Law: Structural Analysis and the Pauline Concept of Law in Galatians 3:21-4:11," *JSNT* 26 (1986), 70-71; F. F. Bruce, "Paul and the Law of Moses," *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 57 (1975), 259-79; Shaye J. D. Cohen, "Was Timothy Jewish (Acts 16:1-3)?" *JBL* 105.2 (June 1986), 251-68; C. E. B. Cranfield, "The Works of the Law in the Epistle to the Romans," *JSNT* 43 (1991), 89-101; Cranfield, "Giving a Dog a Bad Name: A Note on H. Raisanen's Paul and the Law", *JSNT* 38 (1990), 77-85; Cranfield, "St. Paul and the Law," *SJT* 17 (1964), 42-68; James D. G. Dunn, "Yet Once More-The Works of the Law: A Response," *JSNT* 46 (1992), 99-117; Eldon J. Epp, "Jewish-Gentile Continuity in Paul: Torah and-or Faith? (Rom. 9:1-5)," *HTR* 79.1 (1986):80-90; Paula Fredriksen, "Judaism, the Circumcision of Gentiles and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2", *JTS*, n.s., 42 (1991), 532-64; R. H. Gundry, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul," *Biblica* 66.1 (1985), 1-38; Donald Hagner, "Paul's Quarrel with Judaism", *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, ed. Craig Evans and Donald Hagner (Minneapolis: Fortress, 1993); Morna Hooker, "Paul and Covenantal Nomism", *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London: SPCK; 1982), 47-56; E. Larsson, "Paul, Law and Salvation," *NTS* 31.3 (July 1985), 425-36; Richard N. Longenecker, "Three Ways of Understanding Relations between the Testaments, Historically and Today", *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle*, ed. Gerald Hawthorne and Otto Betz (Grand Rapids, Eerdmans, 1987), 22-28; David Lull, "The Law Was Our Pedagogue"; A Study in Galatians 3:19-25," *JBL* 105.3 (Sept. 1986), 481-98; Brice Martin, "Paul on Christ and the Law" *JETS* 26.3 (Sept. 1983), 271-82; Douglas Moo, "Paul and the Law in the Last Ten Years," *SJT* 40 (1987); H. Raisanen, "Legalism and Salvation by the Law", *Die Paulinische Literatur und Theologie*, ed. S. Pederson (Aarhus 1980), 63-83; Raisanen, "Das Gesetz des Glaubens (Rom..

yolunda Gentilelere bir elçi olarak görevlendirildikten sonra onun misyonunda Musa Yasası'nın oynayacağı rol sorusu doğrudan doğ-

3.27) und das 'Gesetz des Geistes' (Rom. 8:2).", *NTS* 26 (1979-80), 101-17; Ralsanen, "Galatians 2:16 and Paul's Break with Judasim", *NTS* 31 (1985), 543-53; Ralsanen, "Paul's Conversion and the Development of His View of the Law", *NTS* 33 (1987), 404-19; Thomas Schreiner, *Works of Law in Paul*, *Novum Testamentum* 33 (1991), 217-44; Moises Silva, "The Law and Christianity: Dunn's New Synthesis", *Westminster Theological Journal* 53 (1991), 349-53; Peter Stuhlmacher, "Paul's Understanding of the Law in the Letter to the Romans," *Svensk Exensik Exegetisk Arsbok* 50 (1985): 87-104; Frank Thielman, "Law", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald Hawthorne-Ralph Martin, InterVarsity Press, 1993, 529-42; Thielman, "The Coherence of Paul's View of the Law: The Evidence of I Corinthians", *NTS* 38 (1992), 235-53; Stephen Westerholm, "Letter and Spirit: The Foundation of Pauline Ethics", *NTS* 30 (1984), 229-48; Ulrich Wilckens, "Statements on the Development of Paul's View of the Law", *Paul and Paulinism*, ed. Hooker and Wilson; Christopher Wright, "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches, Part I," *TynBul* 43 (1992): 101-20; "The Ethical Authority of the Old Testament: A Survey of Approaches, Part II," *TynBul* 43 (1992): 203-31; James D. G. Dunn, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990); Dunn, *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1991); H. Hübner, *Law in Paul's Thought* (Edinburgh: Clark, 1984); Colin Kruse, *Paul, the Law, and Justification* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1997); John B. Polhill, *Paul and His Letters* (Nashville: Broadman&Holman, 1999); Heikki Ralsanen, *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays*, *JSNT Supplement Series* 43 (Sheffield: JSOT Pres, 1992); Ralsanen, *Paul and the Law*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 29 (Tübingen: Mohr, 1983; Philadelphia: Fortress, 1986); Eckart Reinmuth, *Geist und Gesetz: Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der Paulinischen Paränese* (Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1985); E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Pres International, 1992); Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); Thomas Schreiner, *The Law and Its Fulfillment* (Grand Rapids: Baker, 1993); Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles, and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976); Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Romans and Galatians*, *Supplements to Novum Testamentum* 61 (Leiden: Brill, 1989); Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove, InterVarsity, 1994); Peter J. Tomson, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, *Compendia rerum Ludaicarum ad Novum Testamentum*, section 3, *Jewish Traditions in Early Christian Literature*, vol. 1 (Assen, Netherlands: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress, 1990); Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*, *Society for New Testament Studies Monograph Series* 56 (Cambridge, Cambridge University Press, 1986); Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988); Michael Winger, *By What Law? The Meaning of Nouç in the Letters of Paul*, *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 128 (Atlanta: Scholars Pres, 1992); N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: Clark, 1991).

ruya büyük öneme sahip olmuştur. Bu husus Romalılar, Galatyalılar, Korintliler, Efesliler, Koloseliler ile Timoteyus'a yazılan birinci mektupda bir dereceye kadar ele alınmıştır. Problemin iki yönü onun öğretisinde bağımsız olarak ve hâlâ çok bağlantılı bir şekilde kendilerini ortaya koymaktadır.

1- Problemin birinci yönü: Bir Yahudi Hristiyan'ın hayatında Yasa'nın ne tür bir yere sahip olması gerektiğidir? Yahudi Hristiyan, Yasanın herhangi bir hükmünü yerine getirmek için zorlanmalı ve ya bunun için ona izin verilmeli midir?

2- Problemin ikinci yönü: Bir Gentile Hristiyan'ın hayatında Yasa'nın ne tür bir yere sahip olması gerektiğidir? Gentile Hristiyan, Yasa'nın herhangi bir hükmünü yerine getirmek için zorlanmalı ve ya bunun için ona izin verilmeli midir?

Bu sorulara cevap vermeden önce, Pavlus'un Yahudi ve Gentile inananlar arasında bir ayrım sürdürdüğü bakış açısını ortaya koymamız gerekir. Böyle bir ayrım yukarıda işaret edilen pasajlar arasında özellikle Romalılar 9-11'in bütün düşüncesinin temelini oluşturur. Pavlus, -Yahudi veya Gentile- bir kimsenin ötekinden daha iyi olduğunu iddia etmemiştir. Aksine Onları, "ne Yahudi, ne Grek, ne köle, ne özgür, ne erkek, ne kadın"³ ayrımının olmadığı bir bedene daldırılmış ve Tanrının önünde eşit değere sahip olarak zikretmiştir.

Galatyalılara mektuptaki bu ifade, bir Yahudi Hristiyan'ın bir Gentile Hristiyan'dan ayırt edilemeyeceği anlamından daha ziyade bir kadın Hristiyan'ın bir erkek Hristiyan'dan ayırt edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Bunların herbiri Tanrı tarafından eşit kabul edilmekte ve sevilmektedir. Ancak Tanrı'nın kurtuluş planında her biri özel bir role sahiptir. Bu ayrımları ortadan kaldırmak Tanrı'nın İbrahim'e vaadinde Hristiyanların, tarihle ve İsrail'in amacıyla ilişkisine yönelik sadece ciddi karışıklığa sebep olabilir. Bu vaat, İbrahim'in soyunda (yani oğlu İshak'ın ve özellikle de Mesih)⁴ bütün milletleri kutsamaktı.

3 Gal. 3:28

4 Gal. 3:16.

Artık Yahudi Hristiyan ve Gentile Hristiyan ayrımı olmasın diye İncil'i homojenleştirmedeki tehlikeler hâlâ vurgulanmaktadır.⁵ Pavlus ve Yasa konularını son ele alış tarzlarının çoğu -Yahudi Gentile ilişkisini tartışırken- Hristiyan olduktan sonra onlar arasında devam eden ayrıma yeterince önem vermemektedir.

Bir yazar, doğru bir anlayışla Yahudi ve Gentileleri tek bir beden içinde karıştırılmış olarak görür fakat yanlış olan hidayet konusunda aralarında fark gözetilmiyor olarak onları algılamasıdır. Örneğin; O şöyle söylemektedir:

Bir Hristiyan olarak muhtedi olan kimse Yasa'nın hükümlerini yerine getirmek şeklinde Yahudilere uygulanan bir zorlamadan özgürdür.⁶

Bununla beraber, bu konteks içerisinde *Hristiyan* kelimesinin böyle bir rasgele kullanımı, Gentile Hristiyanlar Yasa'yı yerine getirmekle asla sorumlu olmadıkları için kafa karıştırmaktadır. Onlar bu yüzden asla bağlı olmadıkları bir Yasa'yı yerine getirmek için bir zorlamadan özgür olmamışlardır. Daha doğru bir şekilde şöyle söylenebilir ki; Hristiyan olduktan sonra Gentileler, Musa Yasası altında bulunma zorunluluğundan muaf tutulmuşlardır. Elbette burası, Pavlus'un Galatyalılara Mektubunda ifade ettiği önemli noktadır. Bununla beraber Hristiyan olan Yahudilerin bu Yasa'ya bağlılıklarını sürdürüp sürdürmeyeceği ya da onlara daha önce uygulanan zorlamadan özgür olup olamayacakları problemi yine de devam etmektedir.

Diğer bir yazar ise şöyle söylemektedir.

Pavlus'un vaaz ettiği müjde, İbranilerin Tanrısı olan Yahve, hem Yahudi hem de Gentileler tarafından bütün milletlerin tanrısı olarak ifade edilebilsin diye Yahudi ve Gentileler arasında devam eden bir etnik ayrım talep etmiştir.⁷

Bu sonrakinin sonuçlarını dikkatle inceleyeceğiz. Fakat ilk olarak Yahudi ve Gentile Hristiyanların Yahudi Şeriatıyla ilişkisi hakkında yukarıda sorulan sorulara dönmemiz gerekir.

5 Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, Fortress, 1976, 5.

6 Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, 206.

7 George Howard, *Paul: Crisis in Galatia*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, 66.

Hristiyan kilisesi İsa'nın gelişinden sonra Yasa'nın geçerliliğini devam ettirip ettiremeyeceği ve devam ettirecekse nasıl ettireceği, sorusuna hüküm vermek için olağanüstü zorlanmıştır. Konu belki de ilk Hristiyanların karşı karşıya kaldığı en tartışmalı meseledir.⁸

1- *İlk olarak, Yahudi bir Hristiyan'ın, Yasa'nın herhangi bir hükümünü yerine getirmek için zorlanıp zorlanmadığı ya da bunun için ona izin verilip verilmediğini ortaya koymamız gerekir.* Son dönemdeki tartışmalar konuya farklı cevaplar vermiştir. Frank Thielman, Pavlus'un küsallık ve ahlak hakkındaki görüşünün Yasa'ya dayandığını ileri sürmüştür.⁹ Yahudi Hristiyanlar Tanrı'nın tapınağı ve cemaati olduğu için onların kendileri ile Hristiyan olmayan Gentileler arasında kutsallaştırılmış bir ayırın sürdürmesi gerekir. Bu, Pavlus'un artık geçerli kabul etmediği etnik açıdan Yasa'nın spesifik yönlerini -sünnet ve diet yasalarını- muhafaza etmemek suretiyle değil Yasanın ahlâki ve monoteist yönünü muhafaza etmek suretiyle yapılmıştır. Potansiyel muhtedileri törensel kurallarla sorumlu tutmak, Tanrı'nın halkı içinde üyeliği sadece etnik Yahudilerle ve Hristiyan olduktan sonra Yahudiliğe dönmeyi isteyenlerle sınırlandırmak için hizmet edecektir.

Thielman, Tanrı'nın bütün Musa Yasası'nı yürürlükten kaldırmadığını aksine onu ihlal etmeye yönelik bir cezalandırma cümlesini kaldırdığını ileri sürmüştür.¹⁰ Yasa, önceden belirlenmiş sonuna gelmiştir. (2 Kor. 3:13)¹¹ O, Yasa'nın bazı kısımlarının -geçici lanet ve engellerle lekelenmemiş olanların- hâlâ geçerliliğini sürdürdüğünü iddia eder. Bunlar sadece geçerli olmakla kalmayıp aksine Ruh'da yürüyen Hristiyanlar tarafından yerine getirilmiştir.(Efes. 5:22-23, 6:2)¹²

Pavlus hakkında eser yazan çoğu Yahudi uzman, Pavlus'un Yasa'yı gözetmeye devam ettiği ve Yahudi Hristiyanları da böyle yap-

8 David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 225.

9 Frank Thielmann, *Paul and the Law: A Contextual Approach*, InterVarsity, Downers Grove, 1994, 536.

10 2 Kor. 3:1, 7, 9.

11 Thielman, *age*, 538.

12 Thielman, *age*, 539.

mak için cesaretlendirdiği hususunda hem fıkirdir.¹³ Bunun yanında onlar, Pavlus'un kendi görüşünce herkesin uyması gerektiğini düşündüğü ahlak kurallarını desteklediğini fakat Yahudi Hıristiyanların, törensel ve temizlik kurallarıyla yükümlü olmadığına inandığını iddia etmişlerdir. Bu yüzden, Pavlus'un Gentile'ye yüklenmiş olmasına izin vermediği fakat Yahudi muhtediler tarafından bir tercih meselesi olarak yerine getirilebileceğini ifade ettiği Yasa'nın bu törensel kısmı yüzünden Yahudi ve Gentilelerin, ayrılması gerekir.¹⁴

Pavlus, elbette İsa'yı Yahudilerin önceden haber verilmiş Mesih'i olarak kabul etmek suretiyle atalarının dininden ayrıldığını düşünmedi.¹⁵ Tanrının önünde bir kimsenin imtiyaza sahip olarak duruşunu tesis etmeye teşebbüs olarak algılanmadığı müddetçe Yahudiliği uygulamanın bir Yahudi için yanlış olduğunu da düşünmedi.¹⁶ Elçilerin İşleri kitabı, İsa'ya inanan Yahudilerin Tora'nın hükümlerini yerine getirmek zorunda olduklarına inandıklarını göstermektedir.¹⁷ Sünnet uygulamasını gözetmek ve Yasa'ya riayet etmek onların Yahudi kimliklerinin bir parçasıydı ve bu kimlik İsa'yı Mesih olarak kabul etmek suretiyle yok edilmemiştir.¹⁸ Fakat Mesih'in ne Yahudi ne de Gentile takipçisinin kurtuluşu için Yasa'nın yapabileceği bir şey yoktur.¹⁹

- 13 Claude G. Montefiore, *Judaism and St Paul: Two Essays*, London Goschen 1914; Kaufmann Kohler, "Saul of Tarsus", *Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, Newyork 1905, 11:79-87; Joseph Klausner, *From Jesus to Paul*, trans. William F. Stinespring, Newyork, Macmillan, 1943; Martin Buber, *Two Types of Faith*, trans. N. P. Goldhawk, London, 1951; Samuel Sandmel, *The Genius of Paul: A Study in History*, Newyork, 1958; Hans J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, trans. Harold Knight, Philadelphia Westminster, 1961; Richard L. Rubenstein, *My Brother Paul*, Newyork: Harper and Row, 1972.
- 14 Donald Hagner, "Paul in Modern Jewish Thought", *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. Donald A. Hagner-Murray J. Haris, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, 156.
- 15 Joseph Shulam, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans*, Messianic Jewish Publishers, Bultimore, 1977.
- 16 R. H. Gundiý, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul", *Biblica* 66.1 (1985), 1-38.
- 17 Edvin Larsson, "Paul, Law and Salvation", *NTS* 31.3 (July 1985), 433.
- 18 Larsson, *age*, 431.
- 19 Larsson, *age*, 434.

Bu, “Yasa yapmak”(doing the law) ile “Yasa’yı yerine getirmek” (fulfilling the law) arasındaki dikkatli bir ayrımı içermektedir.²⁰ Yahudi Hristiyanlar, Yeni Ahit dokümanlarında asla Yasa’nın taleplerini yerine getirmeye zorlanmamıştır.²¹ “Sünnet olmak suretiyle onlar, Yasa’nın boyunduruğuna girerler ve Yasa’nın tümünü yerine getirmek zorundadırlar.” (Gal. 5:1-3)²² Yasa’yı “*yapmak*”(doing) ile Yasa’yı “*yerine getirmek*” (fulfilling) arasında bir ayrımın olduğu iddia edilmiştir.²³ Hristiyanlar Yasa’yı yapmak zorunda değildir fakat Yasa’yı yerine getirmek zorundadırlar.²⁴ Bunun sebebinin Yasa’nın [Mesih] inanlılarını bağlamaması olduğu ileri sürülmüştür.²⁵

Bir yazarın iddiasına göre bu düşünceler zincirinin temeli, İbranilerin Tanrısı Yahve hem Yahudi hem de Gentileler tarafından bütün milletlerin tanrısı olarak ifade edilebilsin diye Yahudi ve Gentileler arasında devam eden bir etnik ayrımına yönelik Pavlus’un ön varsayımdır.²⁶ Bu yorumcu, ötekinin etnik ve kültürel tabiatını silmek için herhangi bir girişimin Yahudi ve Gentileler arasındaki Pavlus’un kendine özgü birlik düşüncesini yıkmak olacağına ısrar eder.²⁷ Diğer bir yazar da artık bir Yahudi Hristiyan ile Gentile Hristiyan arasında ayrım olmadığını kabul etmek suretiyle İncili homojenleştirmedeki tehlikelere temas eder.²⁸

Diğer uzmanlar, Pavlus’un Yasa hakkındaki negatif ifadelerinin şu gerçek tarafından harekete geçirildiğini ileri sürmüştür: Yahudiler, öğretilerinin odağında bulunan Yasa’nın özünü yerine getirme de başarısız olmuşlardır ve daha ziyade seçkin olarak sınır koyucu ritüeli ön plana çıkarmışlardır. Onların milliyetçi coşkularının merkezinde Yasa daha çok bedeninin bir meselesi olarak tanımlana geldi ve böylece Yasa günahın bir aracı oldu. Bu sınırlandırılmış perspek-

20 Westerholm, *age*, 204.

21 Westerholm, *age*, 206-207.

22 Westerholm, *age*, 207.

23 Westerholm böyle bir ayrım yapar. Larsson, böyle bir ayrım yapmıyor gözükmektedir.

24 Westerholm, *age*, 204.

25 Westerholm, *age*, 205.

26 Howard, *Crisis in Galatia*, 66.

27 Howard, *age*, 79.

28 Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*, 5.

tiften kurtarılan Yasa, imana tabi olma noktasında hâlâ oynayacak önemli bir role sahiptir.²⁹

O halde Yahudi Hristiyanlar Yasa'yı yerine getirmekten yasaklanmışlar mıdır? Yasa'nın tamamıyla yeni antlaşmayla yer değiştirdiğini ve bu yeni lütuf sisteminin Eski Yasa'nın ahlaki öğretilerine benzer çok şey barındırdığını kanıtlamaya çalışanlara göre cevap evettir.³⁰ Bu yaklaşım sürekli olarak Pavlus'un Yasa'nın emirlerini yapmak ile Hristiyanlar tarafından Yasa'nın yerine getirilmesi arasında bir fark gözettiğini savunur.³¹ Matta 5: 17 ve Romalılar 13:8, bu ayrımı desteklemek için kullanılmaktadır. Matta 5:17'de İsa şöyle söylemektedir. "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil tamamlamaya geldim." Hristiyanlar hiçbir zaman Yasa'yı yapıyor olarak tasvir edilmemiştir fakat Yasa'nın boyunduruğu altında olan Yahudiler Yasa'nın emirlerini yapmak için zorlanmışlardır.³² Öte yandan Hristiyan davranışının Musa'nın Yasası ile pozitif açıdan ilişkili olduğu, yerler tartışılmıştır. Pavlus değişmez bir şekilde, "yerine getirmek"(pleroun / fulfill) fiilini ya da aynı kökten gelen bir kelime kullanır.³³ O, Yasa'nın boyunduruğu altında olan Yahudilerin yaptığı şey hakkında konuşurken asla "yerine getirmek" (fulfill) kelimesini kullanmamıştır.³⁴

2- Bu, bir Gentile-Hristiyanın Yasa'nın herhangi bir hükümünü yerine getirmek için zorlanıp zorlanamayacağı veya ona bu konuda izin verilip verilmeyeceği, alternatif sorusunu aklımıza getirir. Bu konuda da uzmanlar farklı cevaplar vermişlerdir. Bazı uzmanlar, Galatya'daki Yahudileştirici (Judaizer) Hristiyanların, Gentile Hristiyanlara yönelik onların Tanrı'nın lütfuna girmek için değil de bu lütuf içinde kalmak için sünnet uygulamasını ve Yasa'nın diğer unsurlarını muhafaza etmeleri gerektiğini öğrettiklerini iddia etmiştir. Gentile inananlar zaten Hristiyanlar olarak görülmüşlerdir. Fakat bu du-

29 D. G. Dunn, Romans 1-8, *World Biblical Commentary* 38, Dallas 1988

30 Westerholm, *age*, 205.

31 Westerholm, *age*, 203.

32 Rom. 10:5; Gal. 3:10, 12, 5:3.

33 Rom. 8:4, 13:8; Gal. 5:14.

34 Westerholm, *age*, 204.

rumda Yasa'nın bazı unsurlarını muhafaza etmek, bu ilişki içerisinde kalmak için gereklidir.³⁵

Diğer uzmanlar, Yahudi Hristiyanların Musa'nın Yasası'nın tümünü yerine getirdiğini, Gentile Hristiyanların ise Yasa'nın sadece dört kuralını yerine getirdiğini ifade ederek Yasa'nın unsurlarına yönelik bir kategorileştirme yoluna gitmişlerdir.³⁶ Boğularak öldürülen hayvanın etinden kaçınma³⁷ meselesi, ritüelsel olmasına rağmen Yasa'nın bu dört unsuru ritüel unsurlar olarak değil de ahlaki prensipler olarak görülmüştür. Fakat bu yaklaşımda esas önemli olan nokta Yasa'nın hem Yahudi Hristiyan hem de Gentile Hristiyan'ın kurtuluşu için yapacak hiçbir şeyinin olmamasıdır.³⁸ Gentile Hristiyanlar Yasa'nın bu kısmını sadece Yahudi Hristiyanlarla duygu birliğini sürdürmek amacı için yerine getirirler.

Diğer bir grup, Yasa'yı hem ahlak hem de ritüel kategorilerinden oluşuyor olarak tarif ederek Pavlus'un onların ikisini de görmezden gelmekle suçlandığını ifade etmiştir.³⁹ Pavlus'un görüşünce Yasa'nın hem Yahudi hem Gentile bütün Hristiyanlar tarafından yerine getirilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Heikki Raisanen'e göre aslında sadece bir grup Yasa'yı yerine getirebilir. Bu grup, Hristiyanlardır ve Yasa'nın istediği şeyleri gerçekten yerine getiren sadece onlardır.⁴⁰

Bazı uzmanlar Musa Yasası'nı ahlak ve törensel kategorilerine ayırmakla diğerleri, hepsinin bir olduğunu ve hiçbirinin Hristiyanları yasal olarak bağlamadığını ileri sürmüştür. Bir Hristiyan, Yasa'nın taleplerini yerine getirme noktasında Eski Ahit'in boyunduruğu altında olan Yahudilere yapılan her türlü zorlamadan özgürdür.⁴¹ Fakat yine de bu yaklaşım, Yahudi ve Gentile Hristiyan arasında dikkatli bir ayırımı bulmaz. Bu yaklaşım -Gentilelerin

35 Gundry, "Grace and Works", 8, 9, 11.

36 Larsson, "Paul, Law and Salvation", 434.

37 Elç. İş. 15:20.

38 Larsson, *age*, 434.

39 Heikki Raisanen, *Paul and the Law*, (1983), 1986'da tekrar basılmıştır. Philadelphia, Fortress 1986, 199.

40 Raisanen, *age*, 115.

41 Westerholm, *age*, 206.

Musa Yasası'nın boyunduruğu altında bulunmadığı ve bu yüzden Gentilelerin ondan özgür olmadığı görüşüyle- hiçbir zaman beklenen sonucu vermemiştir.

Westerholm'a göre Hristiyanlar, Yasa'ya yönelik yeni ve farklı bir ilişkiye sahiptirler. Westerholm, Hristiyan sevgisinin Yasa'nın ortaya koyduğu ölçüleri eksiksiz bir şekilde karşıladığını ifade eder.⁴² O, Yasa'nın ya da onun herhangi bir parçasının Hristiyanları bağlayıcı olduğunu düşünseydi Pavlus'un kiliselerine uymak ve uymamak zorunda oldukları detaylı talimatlar vermek zorunda kalacağını iddia etmiştir. Ancak Pavlus'un böyle bir ayrım yaptığına dair hiçbir kanıt yoktur. Aksine Pavlus için Tevrat'ın bir bütün olduğu açıktır. Yasa'ya riayet etmek için zorlanan bir kimse Yasa'nın her kuralını yerine getirmek için zorlanır.⁴³ Bu görüşü benimseyenler Mışna'yı örnek olarak verirler.

Değerlendirme

Bu görüşleri değerlendirme noktasında, Yasa'ya yönelik Pavlus'un öğretisi hakkında şayet Pavlus'un Yahudi için ayrı, Gentile için ayrı bir Yasa anlayışına sahip olduğunu kabul etmezse hiçbir düşüncenin tatmin edici sayılmadığına işaret etmek gerekir. Gentile dünyasına bir Yahudi elçi olarak onun misyonunda bu doğaldı. Onun tavrı şöyleydi: Bir Yahudi Yasa'nın gereklerini yerine getirebilir fakat Gentileleri bu hususta zorlamamak gerekir. Ayrıca bir Yahudi bile Yasa'yı kurtuluş vasıtası olarak değil de sadece kültürel ve etnik sebeplerden dolayı yerine getirebilirdi. Bu, Pavlus'un Timoteyus ve Titus'la olan ilişkisinde oldukça açıktır. Pavlus, annesi bir Yahudi olan Timoteyus'u Hristiyan olduktan sonra⁴⁴ onu daha önce olduğundan daha iyi bir Yahudi yapmak için sünnet ettirdi.⁴⁵ Fa-

42 Westerholm, *age*, 202.

43 Westerholm, *age*, 208.

44 Elç. İş. 16:3.

45 Elç. İş. 16:1'deki ifade "Listra'da Timoteyus adında bir İsa öğrencisi vardı. Annesi imanlı bir Yahudi babası ise Grekti... Timoteyus'u kendisiyle birlikte götürmek isteyen Pavlus, oralarda bulunan Yahudiler yüzünden onu sünnet ettirdi. Çünkü hepsi babasının Grek olduğunu biliyordu." şeklindedir. Ayrıca yazar tarafından sunulan diğer referans olan 2 Tim. 1:5'deki ifade de yazar tarafından iddia edildiği üzere Timoteyus'u daha önce olduğundan daha iyi bir Yahudi yapmak için sünnet ettirdiğine dair bir ifade yoktur. (ç.n)

kat Pavlus, Titus'un sünnet olmasını gerekli görmedi. Çünkü o, bir Yahudi değil Grekti.⁴⁶ Pavlus'un bu karardaki rolü Galatyalılara mektupta belirgin olmamasına rağmen, kesinlikle açıktır.

Pavlus, yaptığı üç misyoner yolculuğunda Gentileler arasında yılarca vaaz ettikten ve kiliseler kurduktan sonra hâlâ Yasa'yı gözetecek yaşadığı noktasında Kudüs'teki Yahudi Hristiyanları desteklemek için Yakup'un ve yaşlıların ricasına razı olduğu Kudüs'e döndü. Bu suretle o, "çocuklarını sünnet ettirmemelerini ya da adetlerini yerine getirmemelerini söyleyerek Gentileler arasındaki bütün Yahudilerin Musa'yı terk etmelerini öğretmediğini göstermiş olacaktı."⁴⁷

Elçilerin İşleri kitabında devamlı olarak Pavlus'u da içine alan Yahudi Hristiyanların Yahudiliği uygulamaya devam ettiği ve Mesihçi inanca ihtida ettikten sonra Yasa'yı yerine getirdikleri ifade edilmektedir.

Ruhlara İnanmaya Karşı Yasa'ya Bağlı Olmak

Geleneksel Hristiyan teolojisi birçok yönden Yasa hakkındaki tartışmasını *Legalizm* meselesi üzerinde odaklandırmasına rağmen dikkat, artan bir şekilde Yasa'nın uygunsuz şekilde uygulamaya konması açısından kozmik karalama ve monoteizmin inkârına katkıda bulunan demonolojinin rolüne verilmektedir.⁴⁸ Teolojik açıdan Pavlus'un Yahudileştirici Hristiyanları paganlarla eşanlamlı olarak dikkate aldığı ileri sürülmüştür. Çünkü sünneti talep etmek suretiyle Yahudileştiriciler (Judaizers) Tanrıyı Yahudilerin milli tanrısı yapıyorlardı. Tıpkı paganların putperestlikleri ve henoteizm⁴⁹ içinde kendi tanrılarını millileştirdikleri gibi.⁵⁰

46 Gal. 2:3.

47 Elç. İş. 21:21

48 Howard, *Crisis in Galatia*; J. Louis Martyn, "Christ, the Elements of the Cosmos, and the Law in Galatians", *The Social World of the First Century Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L. Michael White-O. Larry Yarbrough, Fortress, Minneapolis 1995.

49 Bir çok Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte, bunlardan yalnızca bir tanesine kabilenin, klanın ya da ailenin en yüce Tanrısı olarak tapınmayı ifade edilen teolojik doktrin. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 165.(ç.n)

50 Howard, *Crisis in Galatia*.

Pavlus'un Galatyalılar 4:3'deki Yasa hakkındaki görüşünün demonolojinin etkisini içerdiği gözükmemektedir. Çünkü o, Yahudiler için şöyle söylemektedir. "Biz ruhsal yönden çocukken evrenin (*ta stoicheia tou kosmou*) temel ilkelerine bağlı olarak yaşayan kölelerdik."⁵¹ "*Ta stoicheia tou kosmou*" ifadesi 2 Petrus 3:10' da açıkça olduğu gibi evrenin maddi unsurlarına işaret eder. Fakat Galatyalılara mektubun konteksi bundan daha fazlasını talep edecekmiş gibi gözükür. Çünkü O, hem Yahudileri hem de paganları kölelik altında birlikte değerlendirmiş izlenimi vermektedir. Galatyalılara mektubunda Pavlus, Hristiyan olmadan önce gerçek tanrılar olmayan varlıklara bağlı olan Gentilelerin, Yasa'yı kabul etmek suretiyle bu bağı geriye getirdiğini şöyle dile getirir. "Şimdi Tanrı'yı tanıdınız, daha doğrusu tanrı tarafından tanıdınız. Öyleyse nasıl oluyor da bu etkisiz ve değersiz ilkelere dönüyorsunuz? Yeniden bunlara köle olmak mı istiyorsunuz?"⁵²

Yahudiler, geleneksel olarak Gentileleri tanrılar olarak etkisiz ve değersiz unsurlara tapmakla suçladılar.⁵³ Galatyalılar 4:8'deki "*Tanrı olmayanlar*" (*me ousin theois*) ifadesi putperestliğe karşı standart Eski Ahit polemiğini yansıtmaktadır:

İşaya 37:19 Çünkü onlar Tanrı değil insan eliyle yapılmış tahta ve taşlardı.

Yeremya 2:11 ki onlar zaten Tanrı değillerdir.

Yeremya 5:7 Tanrı olmayan ilahların adıyla ant içtiler.

Yeremya 16:2 İnsan kendine Tanrı yapar mı? Onlar Tanrı değil.

Galatyalılar 4. bölümdeki asıl sıkıntı Yahudilerin Yasa'yı kabul etmek suretiyle değersiz ilkelere dönenlerle birlikte göz önünde bulundurulmasıdır. Bu, açık bir şekilde paganların, putlarının esareti altında bulundukları gibi Yahudilerin bu değersiz ilkelerin esareti altında olduklarına imada bulunmaktadır.

Bu referanslara yönelik Yahudiliği paganizmle eşit görmeyle mücadele eden çeşitli yaklaşımlarda bulunulmuştur.⁵⁴ Bu yüzden Pavlus'un, hangi düşünceler içinde Yahudilerin Yasa'ya yönelik tutu-

51 Ayrıca bkz. Gal. 3:23-25

52 Gal. 4:9-10.

53 Wisdom of Solomon 13:2; Philo, *Contempl. Life* 3.

54 Bu yaklaşımlar için bkz. Howard, *Crisis in Galatia*, 66-82.

munu pagan Gentilelerle aynı tarzda göz önünde bulundurduğunu sorgulamamız gerekir. Çoğu uzman, bunu *Legalizmin* bir problemi olarak göz önünde bulundurmıştır. Her iki grup da Yasalarını yerine getirme de başarısız oldu. O halde Yasalarını yerine getirmeyen Yahudiler, paganlardan hiçbir farka sahip değildi.

Bir bakış açısından Mesih, hem Yahudi hem de Gentileleri Yasa'nın esaretinden kurtardı. Çünkü her ikisi de Legalistik ilkelere köle olmuşlardı.⁵⁵ Diğer bir yaklaşım, pasajda hem Yahudi hem Gentileye bir atıf görmüş ve Yasa'ya aracılık eden melekler,⁵⁶ ilkesel ruhlar arasında yer aldığı için Yahudilerin, tıpkı Gentilelerin olduğu gibi ilkesel ruhlarla bağımlı olduklarını ileri sürmüştür.⁵⁷ Öte yandan Gentileler, tabiat yasasına sahip olmaları bağlamında Yahudiler gibi Yasa'nın boyunduruğu altındaydılar. (Rom. 1:18'de Pavlus, Gentilelere verilen temel vahyin onları Tanrıya karşı sorumlu yapacak kadar yeterli olduğunu savunur.)

Aynı olmamakla beraber benzer bir yaklaşım, Grekçe "*nomos*" kelimesini özel olarak Tora'ya değil de genel olarak Yasa'ya bir atıf olarak görür.⁵⁸ Caird, hem Gentile hem de Yahudi'nin, bir anlamda Yasa'nın boyunduruğu altında olduğunu ve Mesih'in - Yasa'ya boyun eğmek değersiz ilkelere köle olmak demek olduğu için- her ikisini de kurtarmak için geldiğini iddia etmiştir. Galatyalılar 4:8-9 Gentilelere atıfta bulunur. Astroloji de yıldızlar tanrılar olarak kabul edilmiş ve *stoicheia* veya *ilkeler* olarak isimlendirilmişlerdir. Astroloji kaderinin değiştirilemez yasası insanları köleleştirdi, onların ümidini ve yaşamdaki anlamı çaldı. Bu perspektiften *Legalizmin* ruhani güçleri dünyanın ilkesel ruhları diye isimlendirilebilirdi.⁵⁹

İnsanlığın Mesih'in gelişi için hazırlandığı bir disiplin dönemi oluşturmak için Yahudiliği ve paganizmi dönüştürücü unsurlar ola-

55 E. D. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, International Critical Commentary, Edinburg, Clark, 1921, 216, 219, 518.

56 Gal. 3:19.

57 Bo Reicke, "The Law and This World according to Paul: Some Thoughts concerning Galatians 4:1-11", *JBL* 70 (1951), 259-276.

58 G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*, Oxford, Clarendon 1956, 47-50.

59 Caird, *age*, 51.

rak gören benzer bir bakış açısı ileri sürülmüştür.⁶⁰ Yahudilik, Putperestlik (Heathenism) gibi bir boyunduruk (kölelik) sistemidir. Putperestlik de Yahudilik gibi disiplinel bir eğitim sistemi olmuştur. Her ikisi de Yasa'nın boyunduruğu altında olmaları noktasında sınırlıydı. Yasa, sadece günahın önemini belirtmek ve hatta vurgu yapmak için hizmet etmiştir. Ne Yahudilik ne de putperestlik ümit taşımaz. Çünkü her ikisi de etkisiz ve değersiz ilkelerin yönetimi altındaydı. (Gal. 4:9) Burada da *Legalizm*, bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Galatyalılara mektuptaki pasaja yönelik bu açıklamalarda her ikisi de *Legalizmin* sınırları boyunca ilerleyen iki varsayım öne çıkmaktadır.

- 1- Yasa'nın gereklerine bağlı olmak kölelik altında olmaktır. Bu meşru taleplere köle olmak anlamına gelecektir ve köleleştiren bir kötülük olarak varsayılacaktır.
- 2- *Legalizm*, gurur günahına götürür. O da kendini beğenmişliktir.

Bu konudaki problem, *Legalizmin* otomatik olarak bir kimseyi boyunduruk altına yerleştirdiğine dair yanlış bir faraziye. Aksine hukuk alanında yasal gereksinimler özgürlük ve doğruluk teminatı sağlar. Her vatandaş tarafından yasaya sıkı bir şekilde bağlı olmak özgürlüğü ve herkesin yararlanacağı imtiyazları artırır. "Gerçek şu ki, insanın problemi hiçbir zaman Tanrının isteklerine köle olması olmamıştır. Kutsal kitaplar insanın probleminin onlardan yabancılaşması olduğunu ortaya koyar. Fakat Galatyalılara mektupta problem, Galatyalıların Yasa'yla mücadele etmesi değildir. Problem, onların zihinlerini karartan ve onları putperestliğe götüren kötü ruhlarla köle olmalarıdır."⁶¹ Paulus'un işareti Galatyalı Hristiyanların Yasa'ya sıkı sıkı bağlı olmalarına değil de putperestliğe geri dönme-leri hususunaydı (Gal. 4:8-9).

Paulus, asla Yasa'ya karşı çıkmaz. Galatyalılar 3:19'da bile O, sadece Yasa'nın vaatten ayrı olduğunu göstermeye çalışmıştır. Pav-

60 J. B. Lightfoot, *The Epistle of the Paul to the Galatians*, (1865, Grand Rapids: Zondervan tarafından yeniden basılmıştır.), 173.

61 Howard, *Crisis in Galatia*, 76.

lus'un paganizmin putperestliğiyle problemi legalizm değil politeizmdir. Galatyalılara mektuptaki pasajı bu noktada anlamamız gerekir. Pavlus'un görüşü pagan tanrıların şeytanlar olarak gören Ahitler Arası dönem yazarlarınıninki gibiydi.⁶² Bu şeytanlar Gentile dünyasını putperestliğin köleliğinde tutmuşlardır.⁶³ Bu yazarlar, putperestliğin bu yanlışlığının yıkılacağı ve gerçeğin tesis edileceği bir zamanın geldiğine inandılar.⁶⁴ Bu zamanda, bütün milletler putlarını bırakacak ve barış içinde Yehova'ya gelecektir.⁶⁵ Politeizm'in güçlü etkisi insanlığı bölmek ve evrensel insanlık fikrini yıkmasıydı.

Yasa'nın bu parçalayıcı etkisi (Yahudi ve Gentileyi ayırma durumu) şeytani güç tarafından beslenen bir etkidir. Yasa'ya geri dönen Galatyalılar aslında ilkesel güçlerin doğasında olan bölücülüğe ve sonuçta bir kez daha köleliğe geri döner. Bir Yahudi için gerçek monoteist inanca, sünnet olmamış Gentileleri kabul etmek ne kadar önemli ise Gentiler için Yasa'ya boyun eğmeyi reddetmek de o derece önemlidir.

Muhtemelen Pavlus şöyle söyleyecektir:

Yahudi Hristiyanlar tarafından Yasa'nın gözetilmesi Gentile dünyasının kurtuluşu için önemlidir. Yahudi Hristiyanlar tarafından Yasa'nın gözetilmemesi de Yahudi dünyasının kurtuluşu için önemlidir. Sadece bu şekilde o, İbranilerin tanrısı olan Yahve'yi bütün milletlerin tanrısı olarak duyurabilirdi. Yine bu şekilde İsrail, tanrısını evrensel bir tanrı olarak ve Gentiler de İbrani İbrahim'in tanrısını dünyanın bir olan tanrısı olarak algılayabilirdi.⁶⁶

62 1 Kor. 10:20.

63 Daha fazla bilgi için bkz. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia, Westminster, 1964, 235-262.

64 *Dead Sea Scrolls* IQS 4.18-23.

65 1 Enoch 90:28-42.

66 Howard, *Crisis in Galatia*, 81.

Bibliyografya

- Buber, Martin, *Two Types of Faith*, trans. N. P. Goldhawk, London, 1951.
- Burton, E. D., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, International Critical Burton Commentary, Edinburg, Clark, 1921
- Caird, G. B., *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology*, Oxford, Clarendon 1956.
- Gundry, R. H., "Grace, Works, and Staying Saved in Paul", *Biblica* 66.1 (1985), 1-38.
- Hafemann, Scott J., "Paul and His Interpreters", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne- Ralph P. Martin, InterVarsity Press, Usa 1993.
- Hagner, Donald, "Paul in Modern Jewish Thought", *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce on His 70th Birthday*, ed. Donald A. Hagner-Murray J. Haris, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.
- Howard, George, *Paul: Crisis in Galatia*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Klausner, Joseph, *From Jesus to Paul*, trans. William F. Stinespring, New-york, Macmillan, 1943.
- Kohler, Kaufmann, "Saul of Tarsus", *Jewish Encyclopedia*, ed. I. Singer, New-york 1905.
- Larsson, Edvin, "Paul, Law and Salvation", *NTS* 31.3 (July 1985).
- Lightfoot, J. B., *The Epistle of the Paul to the Galatians*, 1865.
- Martyn, J. Louis, "Christ, the Elements of the Cosmos, and the Law in Galatians", *The Social World of the First Century Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, ed. L. Michael White-O. Larry Yarbrough, Fortress, Minneapolis 1995.
- Montefiore, Claude G., *Judaism and St Paul: Two Essays*, London Goschen 1914.
- Reicke, Bo, "The Law and This World according to Paul: Some Thoughts concerning Galatians 4:1-11", *JBL* 70 (1951), 259-276.
- Raisanen, Heikki, *Paul and the Law*, (1983) Philadelphia, Fortress 1986 (New edit.).
- Russell, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia, Westminster, 1964.
- Sandmel, Samuel, *The Genius of Paul: A Study in History*, Newyork, 1958.
- Schoeps, Hans J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, trans. Harold Knight, Philadelphia Westminster, 1961.
- Shulam, Joseph, *A Commentary on the Jewish Roots of Romans*, Messianic Jewish Publishers, Bultimore, 1977.
- Stendahl, Krister, *Paul among Jews and Gentiles*, Philadelphia, Fortress, 1976.
- Westerholm, Stephen, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- Wenham, David, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.

Giriş

Latince "mittere" mastarından türeyen ve sözlük anlamı itibariyle "gönderme, görev ve yetki" gibi anlamlara gelen misyon, İncil'i Hristiyan olmamış halklara yayma görevi, bu maksatla söylenen sözler ve yapılan işler kısaca, din propagandası olarak tanımlanmaktadır. Günümüzde kazandığı anlamıyla misyon, bir kimsenin öteki insanlara kendi dini görüşlerini anlatarak onları kendi dininin bir mensubu yapmak için etkilemek üzere yaptığı az çok organizeli çabalarıdır.¹ Misyon kelimesinden türetilmiş olan misyoner ise resmi kilise teşkilatı ya da her hangi bir Hristiyan cemaat tarafından Hristiyan mesajını ve dinini yaymak için özel olarak yetiştirilen ve bu çerçevede özellikle Hristiyanlık dışı toplumlarda görevlendirilen kişiyi ifade etmektedir.

Hristiyan kilisesinin başlangıçtan itibaren öncelikli görevi İsa Mesih'in müjdesinin dünyanın tüm bölgelerine duyurulması olmuştur. Misyonla dair bu çağın Matta 28:18-20, Luka 24:46-49, Yuhanna 20:21 ve Elçilerin İşleri 1:8'de zikredilen İsa Mesih'in emrinden ortaya çıkmış ve bu misyon vazifesinden de hiçbir Hristiyan muaf tutulmamıştır.² Teolog Emil Brunner (1889-1966), *The Word and the World* adlı eserinde ateş nasıl ki kıvılcımla var oluyorsa kilisenin de misyonla var olduğunu ifade ederek kilise için misyonun önemi-ne vurgu yapmıştır.³

* Bu makale, büyük oranda S. Turan, *Pavlus'un Misyon Anlayışı*: (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2004), dördüncü bölüm dikkate alınarak hazırlanmıştır.

1 Eugene J. Fisher, "Historical Development in the Theology of Christian Mission", *Studies Judaism and Christianity*, ed. Martin A. Cohen and Helga Croner, Paulist Press, Newyork 1982, 4.

2 Harold Lindsell, "Missions", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Baker Book House, Michigan, 1988, 359.

3 Donald G. Miller, "Pauline Motives for the Christian Mission", *The Theology of The Christian Mission*, ed. Gerald H. Anderson, Newyork 1961, 79.

Farklı tarihler verilmekle beraber genel olarak MS ilk on yıl içerisinde doğduğu kabul edilen⁴ Pavlus, başlangıçta İsa Mesih taraftarlarına zulmeden bir kişi⁵ iken MS 34 yılında yaptıkları baskı ve zulümlerden kaçan İsa taraftarlarını geri getirmek için çıktığı Şam yolunda bir vizyon yaşamış ve yaşadığı bu vizyon⁶ sonrasında kendisinin İsa Mesih tarafından "Gentilelere elçi" olarak görevlendirildiğine kani olmuştur. Pavlus'un bu elçilik vazifesi teolog, pastoral öğretmen ve misyoner rollerini içine almakla beraber onun temel ve başlıca rolü misyonerliktir.⁷ Vizyonu sonrasında misyonerlik faaliyetlerine başlayan ve Kutsal Ruh'un rehberliğinde⁸ üç büyük misyon yolculuğu yapan Pavlus, bu yolculuklarında bir çok yerde kiliseler tesis etmiş, daha sonra da yeni oluşturduğu bu kiliselerin güçlenmelerini sağlamak için çalışmıştır.

Mesih'in Yahudi ve Gentile, köle ve özgür, kadın ve erkek herkesin günahlarına kefaretiler olarak çarmıhta öldüğüne inanan⁹ Pavlus, gerek yolculuklarındaki doğa şartları, soygun vb. tehlikelere gerekse Yahudilerin baskılarına rağmen görevini yerine getirmek için aşırı çaba sarf etmiş, bu çabaları sonunda aktif olarak misyon faaliyetlerini tamamladığı MS 60 yılında Hristiyanlığı Yahudiliğin bir mezhebi olmaktan çıkarıp bir dünya dini haline getirmiştir.¹⁰ Her ne ka-

4 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundations of Universalism*, trans. Ray Brassier, California 2003, 16; Sebastian Bullough, *Saint Paul and Apostolic Writings*, London 1950, 39; Garth Tan, *The Early Life of Paul*, <http://students.washington.edu/garthtan/early.htm> (03.02.2003).

5 Elç. İş. 8:1-3; Gal. 1:13; Filip. 3:6.

6 Dini bağlamda "Vizyon" (conversion) kavramı üç anlama sahiptir;

a- Bir dine mensup olmayan kişinin bir dine girişi

b- Bir dinden diğer bir dine geçiş

c- Bir dini gelenek içinde ihtida

Pavlus'un döneminde Hristiyanlık diye bir din yoktu. Pavlus, vizyonundan sonra hayatının sonuna kadar kendisini Yahudi olarak görmüştür. Bu durumda onun vizyonu Yahudiliğin bir mezhebinden diğerine geçiş olarak düşünülebilir. Bkz. Marcus Borg, *Reading the Bible Again for the First Time*, Newyork 2001, 231.

7 Matthew Ropp, *The Apostle Paul: Role, Religion and Thought*, www.the-ropps.com/papers/spring1997/paul-role_religion_and_thought.htm (10.11.2003).

8 Elç. İş. 13:2, 16:6, 20:22.

9 Gal. 3:28; Rom. 5:12-19.

10 W. P. Bowers, "Mission", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne- Ralph P. Martin, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1993, 608-609; William Wrede, "Paul's Importance in the History of the World", *Contemporary Thinking About Paul*, derl. Thomas S. Kepler, www.questia.com/pagemanager/html (20.02.2003).

dar bir misyon stratejisine sahip olup olmadığı tartışılrsa da¹¹ dünyanın evanjelizasyonu için pek çok misyon teşkilatının stratejilerini gözden geçirdiği ve Pavlus'un misyon metotlarıyla karşılaştırdıkları bir zamanda Hristiyanlığı çeşitli yollarla Avrupa'ya taşıyan Pavlus'un misyon metotlarını ortaya koymak uygun olacaktır.

Daha Önce Misyonerlik Faaliyetlerinin Yürütülmediği Yerlere Girmesi

Pavlus, İşaya kitabında geçen "Çünkü kendilerine anlatılmamış olanı göreceksiniz, duymadıklarını anlayacaklar."¹² ifadesinden hareketle "Bir başkasının attığı temel üzerine inşa etmemek için Müjde'yi Mesih'in adının duyulmadığı yerlerde yaymayı amaç edindiğini"¹³ ifade eder. O, Romalılara mektubunda diğer misyonerlerin faaliyet gösterdiği bölgelere girmeme noktasındaki politikasını vurgulamak için Eski Ahit'ten bu alıntıyı seçmiştir.¹⁴ Pavlus, Korintlilere yazdığı ikinci mektubunda da Mesih'in müjdesini onlara ilk ulaştırmanın kendisi olduğunu ve başkalarının emeğiyle övünüp haddini aşmadığını ifade ederek bu noktaya dikkat çekmiştir.¹⁵ Mesih'in tüm insanların günahlarına kefarete olarak çarpmışa gerildiğine¹⁶ inanan Pavlus, Müjde'yi daha geniş bölgelere yaymayı ve daha çok insanın duymasını sağlamayı amaç edinmiştir.

Her ne kadar daha önce kimsenin gidip misyonerlik faaliyeti yürütmediği yerlere gitmeye özen gösterse de bazen müjdenin daha önce yayıldığı yerleri de ziyaret etmiştir. Mesela; Galatyalılara mektubundaki "Sonra Suriye ve Kilikya bölgelerine gittim. Yahudiye'nin Mesih'e ait kiliseleri beni şahsen tanımıyorlardı."¹⁷ ifadeleri bu bölgelere daha önce misyonerlik faaliyetleri için gidildiğine işaret et-

11 J. Herbert Kane, "Mission in the Ministry of Paul", *Christian Mission in Biblical Perspective*, Grand Rapids 1976, 72-93'ten aktarımla www.world-evangelism.com/kane2.htm (11.12.2003).

12 İşaya 52:15.

13 Rom. 15:20-21

14 Daniel Chae, "Re-reading Romans from the Perspective of Paul's Apostleship, to the Gentiles", (*Conference on the Theology of Evangelism*, Durham UK 2001), www.evangelism.uk.net/papers/theology/toebible1.htm (10.03.2004)

15 2 Kor. 10:15

16 1 Kor. 15:3-4.

17 Gal. 1:21-22.

mektedir. Ancak bu bölgelere giden ilk misyonerlerin çoğunun ismi bilinmemektedir.¹⁸

Günümüzde çoğu misyoner ve misyoloji uzmanı, Pavlus'un ifade edilen bu misyon metodu temelinden hareketle, misyoner çabalarını henüz ulaşılmamış insanlar üzerinde odaklamaları gerektiğini ifade ederek çalışmalarını bu yönde sürdürmektedir. Misyonerlere stratejilerin verildiği çeşitli makalelerde teknolojik imkânların arttığı günümüzde radyo, televizyon, bilgisayar gibi her türlü aracı kullanmak suretiyle ulaşılmamış insanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerinin yapılması ve diğer misyonerlerin çalışma alanlarından uzak durulması tavsiye edilmektedir.¹⁹

Misyon Faaliyetlerini Önemli Şehirlerde Sürdürmesi

Elçilerin İşleri'nde geçen "Rab bana, git dedi, seni uzaktaki uluslara göndereceğim."²⁰ ifadesinden de anlaşılacağı üzere Pavlus'un görevi onun, müjdeyi uzaklara götürmesini gerektiriyordu. Peki ne kadar uzağa? Mezopotamya, Mısır, Hindistan, Çin, Afrika'ya mı? Kuşkusuz o, bu yerlerin hiçbirini ziyaret edememiştir. Pavlus, misyon faaliyetleri Kutsal Ruh'un rehberliği altında dönemin en popüler ve müreffeh dört eyaletinde odaklanmak suretiyle yürütmüştür. Pavlus'un faaliyetlerini odaklandığı bu dört bölge Galatya, Asya,²¹ Makedonya ve Ahaya'dır. Bunlardan ilk ikisi Asya'da diğer ikisi Avrupa'dadır.²²

18 Ronald D. Witherup, *101 Questions & Answers on Paul*, Paulist Press, Newyork 2003, 62.

19 Thomas Schirrmacher, *Romans as a Charter of World Mission*, www.vsi.com (02.01.2004); Ralph Winter, "Crucial Issues in Mission: Working Toward the Year 2000", *Mission Frontiers*, June 1, 1990, www.strategic.network.org (19.12.2003); Michael Pocock, "Focus and Balance in Missionary Outreach", *Evangelical Mission Quarterly* XXXII, sy. 2, <http://bgc-gospelcom.net/emis/1996/focus.htm> (14.02. 2004); David Sanford, "Graveyard of Missions: Requires New Approaches too Many Missions are Falling in Western and Central Europe", *Evangelical Mission Quarterly*, XXX, sy. 2, <http://bgc-gospelcom.net/emis/1994/graveyard.htm> (14.02. 2004).

20 Elç. İş. 22:21.

21 Anadolu'nun batısında yer alan, Misya, Lidya ve Karia'yı içine alan Efes civarındaki bölgeye işaret etmek için kullanılmıştır. Everett Blake-Anna G. Edmons, *Biblical Sites in Turkey*, İstanbul, 1998, 56.

22 Kane, agm.

Pavlus, misyon faaliyetlerini bu eyaletlerdeki iletişim, kültür, ticaret, politik ve dini açıdan önemli şehirlerde sürdürmüştür. Onun ziyaret ettiği Listra, Truva, Filipi, Selanik, Atina gibi şehirler hakkında yapılacak bir çalışma bu hususu doğrulayacaktır. Çalışma sahası olarak Roma idaresinin altındaki merkezleri seçmesinde bir Roma vatandaşı olarak kendisi ve halkı için güçlü bir hükümet tarafından temin edilmiş güvenlik elde etmek arzusu rol oynamış olabilir.²³ Çünkü Pavlus, Yahudilerin baskıları sonucu tutuklandığı dönemlerde Roma vatandaşlığı sayesinde serbest bırakılmıştır.²⁴

Pavlus, misyon faaliyetlerine Hristiyan misyonu için stratejik öneme sahip olan Antakya'da başlamış daha sonra da burayı misyon yolculuklarında bir üs olarak kullanmıştır. Roma ve İskenderiye'den sonra imparatorluğun üçüncü büyük şehri olan ve farklı kültürlerden insanları içinde barındıran Antakya'nın, Hristiyanlığın diğer bölgelere yayılmasında önemli bir konuma sahip olduğu belirtilir. Ayrıca Hristiyanlığın imparatorluk içerisinde yayılması için dönemin şartlarında merkez üs olarak Antakya'dan daha uygun bir yerin olmadığı ifade edilir.²⁵

Pavlus, misyon faaliyetlerini ünlü Roma yolları boyunca yerleşmiş olan önemli şehirlerde yürütmüştür.²⁶ Filipi, Selanik, Listra, Korint, Atina, Efes gibi şehirlerin hepsi Roma kolonileriydi ve Roma yollarıyla bağlantılı yerlerdi. Pavlus, bu stratejik merkezlerden müjdenin çevredeki kasaba ve kırsal bölgelere daha kolay yayılacağını ümit ederek hareket etmiştir.²⁷ Çünkü önemli dini ve ticaret merkezleri olan bu şehirlere çevre kasabalardan gelen çok sayıda insan böylece müjdeyi duyacak ve kabul edebilecek daha sonra da kendi bölgelerine taşıyacaklardır. Bu yüzden önemli bir ticaret merkezin-

23 Robert, I. Bradshaw, *The Missionary Principles of Paul and How They Should Apply Today*, www.robibrad.demon.co.uk/principles.htm (6.10. 2003)

24 Elç. İş. 16:37-38.

25 Kane, agm.

26 Roland Allen, *Missionary Methods St Paul's or Our's*, Michigan 1989, 13.

27 David J. Bosch, *Transforming Mission*, Orbis Book, Maryknoll, 1991, 130; Fred Jonkman, *The Missionary Methods of the Apostle Paul*, www.therdmill.org/paul2/missionarky-methods.asp (01.02.2004); Earle E. Cairns, *Christianity Through the Centuries*, Michigan 1976, 67; Jim Leffel, *The Mission to the Gentiles*, www.xenos.org/classes/ntsuryey/ntweek4.htm (07.02.2004); Allen, *age*, 13-14.

de müjdeyi etkili bir şekilde duyurmak, sıradan kasaba ve köylerde duyurmaktan daha büyük etki yapacaktı.²⁸

Pavlus'un misyon faaliyetlerini yürüttüğü şehirler arasında en önemlisinin Efes olduğu ifade edilir.²⁹ Efes, sadece Asya eyaletinin başkenti değildir. Meşhur Diana tapınağını içinde barındıran şehir aynı zamanda imparatorluğun da dini merkeziydi. Her yıl on binlerce hacı şehri ziyaret için gelirdi. Tüccarlar zenginliklerinin çoğunu turizmden elde ederlerdi.³⁰ Efes'in önemine binaen Pavlus orada üç yıl kalmıştır.³¹ Pavlus'un faaliyetlerini sürdürdüğü önemli şehirlerden sadece Filipi, bir ticaret merkezi değil de tarım merkeziydi ve bölgenin ekonomik gelişmesinin sebebi çiftçilikti.³² Filipi'nin yanı sıra ticaretin pek önemli olmadığı diğer bir şehir olan Atina ise imparatorluğun kültür merkezi olması açısından önem arz ediyordu.

Pavlus'un kiliseleri kurduğu yerlerin neredeyse hepsi Yahudi nüfusunun olduğu merkezlerdi. Pavlus, bu merkezlere bir yabancı olarak girmemiştir. Bu şehirlerin çoğu için Yahudi topluluğunun varlığı kanıtlanmıştır. Ancak Pavlus'un faaliyetlerde bulunduğu şehirlerden Filipi, Selanik, Atina ve Korint'te bir Yahudi cemaatin varlığına yönelik arkeolojik ve epigrafik kalıntıların bulunamaması bu yerlerde Pavlus'un faaliyet gösterdiği dönemde Yahudi yerleşimcilerin olmadığı iddialarına delil olarak sunulsa da Peerbolte, eserinde bu iddiaların doğru olmadığını ve orada Yahudi yerleşimcilerin olduğunu ileri sürmüştür.³³

İfade ettiğimiz üzere faaliyet alanı olarak stratejik ve önemli merkezleri seçen Pavlus'un yürüttüğü misyonerlik faaliyetinin etkisi Luka'nın şu sözlerinden anlaşılmaktadır; "Bu durum iki yıl sürdü. Sonunda Yahudi olsun Grek olsun, Asya ilinde yaşayan herkes müj-

28 L. J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven 2003, 236; Allen, *age*, 15-16; Mark Grima, *A Pauline Missionary Spirituality*, www.mssp.it/grima_en.html (15.02.2004).

29 Kane, *agm*.

30 Kane, *agm*.

31 Elç. İş. 20:31.

32 Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians*, Yale University Press, New Haven and London 2003, 46.

33 Peerbolte, *age*, 234-235

deyi işitti.”³⁴ Bu, Elçilerin İşleri'ndeki önemli ifadelerden biri olup, stratejik bir merkezde yerleşip, misyonerlik faaliyetlerine başlayan Pavlus'un insanlar üzerindeki etkisini açıkça ortaya koymaktadır.

Chicago'da misyonerlik faaliyetlerinde bulunan Vaftizci (Baptist) Kilise'ye mensup Ray Bakke, eserinde Pavlus'un faaliyetlerini yürüttüğü önemli şehirlerden Korint'i örnek vererek onun bir dereceye kadar Chicago ile örtüştüğünü belirtir. Bakke, bu nedenle Chicago'da karşılaştığı bazı paralel problemlerin üstesinden gelmek için Pavlus'un rehberliğini takip ettiğini ve ilk dönem kilisenin Pavlus'a sahip olduğu için çok şanslı olduğunu ifade etmiştir.³⁵

Faaliyetlerde Bulunduğu Bölgelerde Uzun Süre Kalmaması

Pavlus bir bölgede kalıp uzun süre vaaz etmek yerine farklı yerlerde vaaz etme yolunu tercih etmiştir. Onun misyon yolculuklarına baktığımızda genellikle gittiği bir yerde birkaç hafta veya aydan fazla kalmadığını görüyoruz. Ancak istisnai olarak Korint'te on sekiz ay,³⁶ Efes'te de üç yıl³⁷ kalmıştır.

Pavlus gittiği bir bölgede yerel cemaat oluşuna kadar kalmış cemaat oluştuktan sonra kendisi bir başka bölgeye hareket ederken oluşturduğu yeni cemaat oradaki misyon faaliyetlerini sürdürmüş, mesajı diğer insanlara ulaştırmaya çalışmışlardır.³⁸

Günümüzde de Hristiyan misyonerler Pavlus'un bu yöntemini kullanmaya devam etmektedirler. Misyon teşkilatları çok sayıdaki misyoneri bir bölgeye göndermek yerine özellikle az kişiden oluşan grupları dünyanın farklı bölgelerine göndermektedirler. Böylece daha çok insana ulaşmaktadırlar. Sadece Japonya'da bugün doksan yedi Kuzey Amerika Misyon teşkilatının var olduğu ve bu teşkilatların eli yedisinin on misyonerden daha az misyonerle çalıştığı ifade edilir.³⁹

34 Elç. İş. 19:10.

35 Ray Bakke, *The Urban Christian: Effective Ministry in Today's Urban World*, Inter Varsity Press, Illinois, 1987, 80.

36 Elç. İş. 18:11.

37 Elç. İş. 20:31.

38 John Mcray, *Paul: His Life and Teaching*, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, 372.

39 Kane, agm.

Gittiği Her Bölgede Mısyon Faaliyetlerine Sinagog'da Başlaması

Pavlus, Tanrı tarafından "Gentilelere bir elçi" olarak seçildiğini ifade etmesine rağmen⁴⁰ "ilk önce Yahudilere gidilmeli"⁴¹ prensibini takip etmiş, misyon faaliyetlerini yürütmek için bir şehre girdiğinde Elçilerin İşleri'nde ifade edildiği üzere her zaman ilk olarak çalışmasına sinagogda başlamıştır.⁴² Burada Pavlus, üç ayrı sınıf insanla karşı karşıya gelmiştir. Yahudiler, din değiştirenler (proselytes) ve dindar Gentileler.⁴³

Sinagogda vaaz ettikten sonra bazı insanların kendisine olumlu cevap vermesi üzerine kıskanç Yahudiler tarafından sinagogdan ve şehirlerinden kovulan ancak o bölgedeki yerel cemaati oluşturmuş olan Pavlus başka bir yere gitmiş gittiği bu yerlerde de faaliyetlerine yine ilk olarak sinagogda başlamıştır.⁴⁴

Pavlus'un dönemi Yahudiler, Grekler ve Romalılar olmak üzere üç ana gruba ayrılmıştı. Pavlus, bu üç gruba da vaaz etmiştir.

Yahudilere vaazını üç parçaya ayırabiliriz;

1. Yahudi ırkının geçmiş tarihi üzerine inşa ederek müjdesinin orada kökleştiğini göstermiş.
2. Mesih'in gelişi, reddedilişi ve sonuçta çarmıha gerilişini anlatmış.
3. Elde etmeyi isteyecek herkes için bağışlama mesajını duyurmuş⁴⁵ ve Tanrı'nın mesajının reddinin ciddi tehlikeye sebep olabileceği noktasında ikazda bulunmuştur.

Pavlus, geçmişlerinden yararlanmak suretiyle onların sempatisini kazanmaya çalışmıştır. Eski Ahit'ten vaaz ettiği, onların geçmişteki şaşalı günlerinden ve seçilmişliklerden bahsettiğinde Yahudiler, onu iyi bir şekilde dinlemiş ancak insanların günahlarına kefareti

40 Gal. 2:8.

41 Rom. 1:16.

42 Elç. İş. 13:5, 14:1, 17:2, 18:4, 28:17.

43 Jonkman, a.y; Kane, agm.

44 Elç. İş. 18:7, 19:9.

45 Allen, age, 62.

olarak çarmıha gerilen İsa Mesih'ten bahsetmeye başladığında ona karşı çıkmışlar ve taşıyarak şehirlerinden çıkartma yoluna gitmişlerdir.⁴⁶

Grekler, felsefi tartışmalardan başka bir şeyi çok fazla sevmeyen zeki insanlardı. Onlar için beden değil akıl önemlidir. Kurtuluş, ölümden akıl bedeninin esaretinden kurtulduğunda olacaktır.⁴⁷ Sonuçta ne türlü olursa olsun yeniden dirilmeye hiç ilgi göstermediler ve Pavlus bu noktadan bahsettiğinde ona güldüler ve onu dışladılar.⁴⁸

Romalılar ise büyük imparatorluğun kurucularıydı. Şehirleri, yolları, kütüphaneleri, kolezyumları imparatorluğun kuvvetinin sembolleriydi. Dünyanın kurtarıcısı olan bir Yahudi'ye yani İsa Mesih'e inanmaları istendiğinde onlar buna pek fazla iltifat etmemişlerdir.⁴⁹

Pavlus'un faaliyetlerine her zaman sinagogda başlaması nedeniyle onun Yahudilere yönelik misyonu olumsuz sonuçlanan bir pragmatist olduğu ifade edilse de bazı araştırmacılar onun bir pragmatist olmayıp Gentilelere yönelik misyonunu kendisinin bir İbrani oluşunun konteksi içerisinde algıladığını ifade etmişlerdir.⁵⁰

Yerel Kiliseler Oluşturarak Misyon Faaliyetlerini Onlara Bırakması

Pavlus, bir bölgede uzun zaman kalıp bütün insanların müjdeyi kabul etmesini sağlamak yerine gittiği her bölgede yerel bir cemaat oluşturup o bölgeden ayrılmayı ve oradaki misyon faaliyetlerini kili-seye bırakmayı tercih etmiştir. Pavlus bu yeni kiliseleri oluşturup başka yerlere gittiğinde onlara bırakacak Yeni Ahit yoktu. Bu durumda onlar şimdi nasıl ibadet edecekti? Kilise'nin etnik, cinsel ve sosyal yönden yapılanması nasıl olacaktı? Kilise'nin fonksiyonu ne olacaktı? ve Nasıl organize edilecekti? Liderlerin fonksiyonu ne olacaktı? Nasıl seçileceklerdi? Pavlus, kiliseyi oluşturup yanlarından

46 Elç. İş. 13:13-47; 14:19,17:5-14.

47 Kane, *agn.*

48 Elç. İş. 17:32.

49 Kane, *agn.*

50 Graeme Goldsworthy, "Biblical Theology and the Shape of Paul's Mission", *Gospel to the Nations*, ed. Peter Bolt-Mark Thompson, Leicester 2000,15; Borg, *age*, 239.

ayrıldıktan sonra problemlerini nasıl çözeceklerdi? Tanrı'nın istediği şeyi yaptıklarını nasıl bileceklerdi?⁵¹

Pavlus yeni kurduğu cemaate liderlik etmek için her cemaat tarafından seçilen liderler atamıştır.⁵² Pavlus, Timoteyus'a yazdığı mektupta kilise önderlerinde bulunacak özellikleri şöyle sıralar:

Ayıplanacak bir yanı olmayan, tek eşli, ölçülü, sağduyulu, saygın, konuk-sever, öğretmeye yetenekli, şarap düşkünü ve zorba olmayan, uysal, kavgadan ve para sevgisinden uzak, evini iyi yöneten, çocuklarına söz dinleten, yeni iman etmiş biri değil de olgunlaşmış olmalı, topluluğun dışından da iyi insan olarak tanınan, özü sözü bir haksız kazanç peşinde koşmayan, ağırbaşlı olmalıdır.⁵³

Pavlus bu özelliklere sahip kişilerin de önce denenmesini, eleştirilecek yönleri yoksa görevlerini sürdürmelerini söyler.

Pavlus, Timoteyus'a yazdığı bu mektubunun devamında kadınların da lider olabileceğini söyleyerek ağırbaşlı, iftiracı olmama, ölçülü ve her bakımdan güvenilir olmayı onların liderlik vasıfları olarak sıralar.⁵⁴

Nihai amacı güçlü yerel kiliseler tesis etmek⁵⁵ olan Pavlus, kiliseleri tesis edip, liderlerini seçtikten sonra da onları yalnız bırakmamış yerel kilise bir hataya düştüğünde ya da ona ihtiyaçları olduğunda mektuplar yazarak, kiliseye bir arkadaşını göndererek⁵⁶ ya da kendisi giderek ayrıca kilise için devamlı dua ederek irtibatı sürdürmüştür.⁵⁷

Roland Allen, Pavlus'un misyonundaki başarıyla günümüzdeki arasında farkın onun muhtedilerini ele alış metoduyla bugünkü misyonerlerin ele alış tarzı arasındaki farktan kaynaklandığını ifade etmektedir. Bugün Hristiyanların çok sayıda muhtedi topladığını fakat onların sahip olduğu ruhi hayatı sürdürmeleri için bağlantıyı

51 Mcray, *age*, 372-373.

52 Elç. İş. 14:23

53 1 Tim. 3: 1-12. Ayrıca bkz. Tit. 1:5-16

54 1 Tim. 3:11

55 Jonkman, *ay*; Witherup, *age*, 74-75.

56 2 Kor. 12:17-18.

57 Joe Watkins, Pauline Missions, www.bereanbiblesociety.org/articles/1011217861.html (9.2.2004); Jonkman, *ay*

sürdüremedikleri ve onları yeterince eğitemediklerini belirtir. Yani ona göre Pavlus'un birinci yüz yılda başardığı bir hususta günümüz Hristiyan misyonerleri başarısız olmuştur.⁵⁸ Herbert Kane de bugün misyoner kiliseler tesis etme hususunda Hristiyan misyonerlerin başarısızlığına işaret etmektedir.⁵⁹

Misyoner Ray Bakke, "günümüz şehir dünyasında etkili misyonerlik nasıl yapılır?" sorusuna çözümler sunmaya çalıştığı eserinde dünyanın çeşitli bölgelerindeki Pastörlerle yaptığı görüşmeler sonrasında şehirlerde etkili misyonerlik faaliyetlerinde bulunmanın önündeki engelleri on başlık altında sıralanmış bu metotla ilgili olarak da şehirlerde yeterince organize olmuş cemaatlerin oluşturulmaması, uygun eğitimli misyonerlerin azlığı ve elli beş yaş üstü misyonerler ile otuz yaş altındakiler arasında var olan jenerasyon boşluğunun misyon için sıkıntıları dile getirmiştir.⁶⁰

Kendisine Olumlu Karşılık Veren İnsanları Tercih Etmesi

Pavlus'un misyon faaliyetlerini ele aldığımızda, insanların onun müjdesine aynı şekilde karşılık vermediğini görürüz. Pavlus'un misyon yolculuklarına baktığımızda vaazı sonrasında, Müjde'yi kabul eden ve onu takip edenler ile ona karşı gelenler olmak üzere iki grup karşımıza çıkmaktadır.

Pavlus, sonuçlarla ilgilenmiş, bir bölgede misyon faaliyetlerini yürütürken kendisine olumlu karşılık veren insanları tercih etmiş ve öğretisini kabul etmeyen insanlara yıllarca vaaz ederek onları kazanma yoluna gitmemiştir. Şayet onlar onu reddettiye oda onları reddetmiş ve kendisine olumlu karşılık veren insanlara yönelmiştir. Mesela, II. misyon yolculuğu sırasında gittiği Korint'te kendini tümüyle Tanrı sözünü yaymaya adanmış belirtilen Pavlus'un Yahudilere, İsa'nın Mesih olduğuna dair tanıklık ettiğinden bahsedilir. Ama Yahudiler karşı gelip ona sövmeye başlayınca da Pavlus'un giysilerini silkerek "başınıza geleceklerden siz sorumlusunuz." diyerek onlardan yüz çevirdiği ifade edilir.⁶¹

58 Allen, *age*, 82.

59 Kane, *agm*.

60 Bakke, *age*, 60.

61 Elç. İş. 18:6.

Roland Allen, "öğretisini reddeden insanlara vaaz etmeyi reddetmenin Pavlus'un Müjde'yi sunma görevinin hayati bir parçası olduğuna işaret etmiştir."⁶²

Pavlus, Barnabas ile çıktığı birinci misyon yolculuğundan başlamak üzere ilk olarak Yahudiler prensibini uygulamış ancak "Tanrı'nın sözünü ilk olarak size bildirmemiz gerekiyordu. Siz onu reddettiğinize ve kendinizi sonsuz yaşama layık görmediğinize göre biz şimdi öteki uluslara gidiyoruz."⁶³ diyerek öteki uluslara yönelmiştir. Romalıları yazdığı mektubunda Pavlus, vatandaşları olan Yahudiler tarafından reddedildiği için "yüreğinde büyük bir keder, dinmeyen bir acı olduğunu, kardeşleri İsraililerin yerine kendisinin lanetlenip Mesih'ten uzaklaştırılmayı dilediğini"⁶⁴ dile getirirse de o, Hristiyan misyonerin imanlı olması gerektiğine inanarak⁶⁵ bu durumu aşmış ve kendisine olumlu karşılık vermeyen Yahudileri bırakarak Müjde'yi kabul eden insanlara yönelmiştir.

Pavlus için Müjde'nin yayılması ve Tanrı'nın Krallığının genişlemesi büyük öneme sahipti. O, kadın-erkek, Yahudi-Grek, köle-özgür her insanın Müjde'yi duyma hakkına sahip olduğuna inanıyordu ve bu yüzden olabildiğince çok insana vaaz etmek istiyordu. Kendisine olumlu karşılık vermeyen insanlarla uğraşmak ve yıllarca mücadele etmek çok fazla insana ulaşamamasına sebebiyet verecekti. Bu yüzden o, kendisine karşılık veren bir gruba gitmenin daha iyi olacağını düşündü ve bu noktadan hareketle faaliyetlerini sürdürdü.⁶⁶

Herbert Kane, eserinde Pavlus'un misyon stratejilerini ele alırken bugün misyonerler tarafından Pavlus'un zikrettiğimiz bu metodunun yani kendisine olumlu karşılık veren insanları tercih etmesi hususunun göz arda edildiğini ifade eder. Kane, günümüzde misyonerlerin hiçbir gözle görülür başarı kaydedemedikleri yerlerde yine de yıllarca kaldığını oysa diğer elverişli yerlerin uygun insan gücü eksikliğinden dolayı ihmal edildiğini belirterek daha çok misyoner

62 Allen, *age*, 75.

63 Elç. İş. 13:44-48.

64 Rom. 9:2-3.

65 1 Kor. 4:2.

66 Jonkman, *ay*; Kane, *agm*; Allen, *age*, 75-76.

yetiştiririnin önemine vurgu yapar.⁶⁷ Yine misyoner Austin Gardner da misyonerlerce takip edilmesi gerektiğini düşündüğü metotları sunduğu makalesinde misyonerlere “olabildiğince fazla ziyaretçileri olması için çalışmalarını ve ilgi duymayan kimselerle zamanlarını boşuna harcamamalarını”⁶⁸ tavsiye eder.

Sosyal Seviyeleri Düşük İnsanları Muhatap Alması

İnsanları iyiye, güzele ve kurtuluşa ulaştırma gayesiyle ortaya çıkan dinlere ve mensuplarına genel olarak bakıldığında dinin daha çok ekonomik sosyal ve daha birçok yönden aşağı seviyede olan, ezilen ve hakir görülen insanlar tarafından kabul edildiği söylenebilir.

Pavlus da alimler, memurlar ve filozoflar gibi üst kademe insanlarla uğraşmak yerine işçi ve köle gibi alt seviye insanların kazanmaya çalışmış ve bunu da kolayca başarmıştır.⁶⁹ Ancak bu, Pavlus'un yöneticilere vaaz etmediği anlamına gelmez. O, Yahudiler tarafından dışlandığı ve bazen de yakalanıp yöneticilerin huzuruna çıkarıldığında onlara da vaaz etme imkânı bulmuştur.⁷⁰

Büyük günahlar işleyen insanlardan oluşan Korint kilisesine yazdığı birinci mektubundaki “Kardeşlerim aldığınız çağrıyı düşünün. Birçoğunuz insan ölçülerine göre bilge, güçlü, ya da soylu kişiler değildiniz. Ne var ki Tanrı bilgeleri utandırmak için dünyanın saçma saydıklarını, güçlülere utandırmak için de dünyanın zayıf saydıklarını seçti.”⁷¹ ifadesi Pavlus'un muhatap çevresinin düşük seviyede insanlardan oluştuğunu güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Bir misyoner olan Warren W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary* isimli tefsir çalışmasında yukarıda geçen ifadeyi açıklarken çoğu pastör ve vaizde olduğu gibi kendi misyon faaliyetinde de ilginç durumlarla karşılaştığından söz eder. Örneğin; bilgili Avukat ve Psikologların kendisini anlamadığından bahseden Wiersbe, günahkâr gençlerin ise faydalı misyonerler olabildiğine değinir.⁷²

67 Kane, agm.

68 Austin Gardner, “Missionary Methods”, www.intoalltheworld.net/note-booksect2.htm (02.01.2004).

69 Allen, age, 22.

70 Elç. İş. 17:22-34.

71 1 Kor. 1:26-27.

72 Warren W. Wiersbe, *The Bible Exposition Commentary*, Victor Books, Wheaton Illinois, 1989, I, 571.

Pavlus'un mektuplarında sık sık köleliğe atıflarda bulunması da ilk Hristiyanların çoğunun bu sınıfa ait olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁷³ İkinci yüzyılda yaşayan ve Hristiyanlığa karşı ilk kapsamlı felsefi saldırının yazarı olan Pagan Celsus, "Hristiyanlığın daima düşük sınıftan insanların bir hareketi olduğunu ifade ederek Kilisenin bile bile eğitilmiş insanları dışladığını çünkü dinin sadece akılsız, aptal insanları, köleleri, kadınları ve küçük çocukları cezpt ettiğini"⁷⁴ ileri sürmüştür.

Pavlus'un Gentileleri ikinci sınıf insan olarak görmek suretiyle kendi seçilmişlikleriyle övünen⁷⁵ Yahudileri, Gentilelerle eş tutması ve Greko-Romen dünyada geçerli olan köle-özgür, kadın-erkek, zengin-fakir gibi ayrımları kaldırarak tüm insanlara kurtuluş imkanı sunması onun misyonunu başarıya ulaştırmasında büyük öneme sahiptir.⁷⁶ Çünkü etnik ya da kültürel açıdan kendilerini azınlık ve aşağılanmış olarak gören insanlar bu durumdan kurtulmak için kendilerine teklif edilen eşitlik fırsatını elbette geri çevirmeyeceklerdi.

Nitekim günümüze baktığımızda da misyonerlerin üçüncü dünya ülkelerine yönelik yürüttükleri misyon faaliyetlerinde özellikle mülteci, sürgün, etnik ya da kültürel açıdan azınlık statüsünde görülen insanlar ile savaş, iç çatışma ve kaos ortamında olan yöre halkları üzerinde faaliyetlerini sürdürdükleri görülmektedir. Ayrıca misyonerler ekonomik vb yönlerden zayıf olan Müslüman ülkelerde faaliyetlerini devam ettirirler. Buralarda kurdukları okullar, hastaneler vb. pek çok kurumun yanı sıra gönderdikleri doktor, öğretmen, mühendis vb. misyonerlerle bölge halkını Hristiyan yapmaya çalışırlar.⁷⁷ Örneğin; Hristiyanlık üzerine birçok önemli çalışmaya imza atmış olan Albert Schweitzer, misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak üzere Strasbourg'da tıp tahsili almış ve 1927'de Noel Gillespie adlı genç bir İngiliz doktorla Afrika'ya gidip orada misyonerlik fa-

73 Allen, *age*, 24.

74 Meeks, *age*, 51.

75 Theodore De Bruyn (trans), *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, Clarendon Press, Oxford 1993, 57.

76 P. M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, England 1991, 121; Allen, *age*, 23-24.

77 Şinasi Gündüz-Mahmut Aydın, *Misyonerlik*, İstanbul, 2002, 75-77; Mehmet Aydın, "Eğitim Sistemimiz ve Misyonerlik Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, TDV, Ankara 1996, 95-100.

aliyetlerinde bulunmuştur.⁷⁸ Dünya Kiliseler Konseyi eski genel sekreter yardımcısı Paul Verghese de bugün mevcut olan misyon modellerinin ekonomik emperyalizm ve yeni sömürgecilik (neo-colonialism) olduğunu itiraf etmektedir.⁷⁹

İnsanlara Anlayış Seviyelerine Göre Hitap Etmesi

Pavlus, bütün insanları aynı seviyede kabul ederek onlara aynı tarzda hitap etmemiştir. Korintlilere yazdığı birinci mektubundaki "Kardeşler ben sizinle Ruhsal kişilerle konuşur gibi konuşmadım. Benliğe uyanlarla Mesih'te henüz bebeklik çağında olanlarla konuşur gibi konuştum. Size süt verdim, katı yiyecek değil. Çünkü katı yiyeceği henüz yiyemiyordunuz." ile yine aynı mektupdaki olgun olanlar arasında bilgece sözler söylediğini gösteren ifadeleri⁸⁰ bu metodu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Pavlus, muhatabın seviyesini göz önüne alarak konuşmak suretiyle herkesin mesajını anlamasını ve kabul etmesini amaçlamıştır. Korintlilere yazdığı mektupta bu hususu şöyle dile getirmiştir: "Okuyup anlayabileceğinizden başka bir şey yazmıyoruz."⁸¹

Bu metotla birlikte zikredilebilecek diğer bir husus İncil'in mesajını sunulduğu şartlara uydurma, o toplumların aşına oldukları dinsel ve kültürel yapıya uygun tarzda yorumlanarak sunulması⁸² anlamına gelen inkültürasyondur.

Pavlus, müjdeyi helenistik çevrelere yakın bir dinsel dille çevirmeye gayret etmiştir. O Yahudilerin yüz karası, öteki ulusların da saçmalık saydığı "çarmıha gerilmiş İsa'yı" duyurmanın güçlüğünün farkındaydı. Yahudilerin çoğunun paylaştığı bedenlerin dirileceği inancı, yalnızca ruhun ölümsüzlüğüyle ilgilenen Greklere saçma geliyordu. Pavlus bu yüzden Gentilelere vaaz ederken eskatolojik beklentilerden daha az söz etmiştir.⁸³

78 Hakkı Şinasi Çoruh, *Oborra Oganda: Dr Albert Schweitzer'in Hayatı*, Kitapçılık Ticaret Ltd. Şirketi Yayınları, İstanbul, 1967, 95.

79 Phillip Baker, "Mission and the New Creation", *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, University of Aarhus, 2003, 40.

80 1 Kor. 2:6; 3:1-2.

81 2 Kor. 1.13.

82 Gündüz-Aydın, *Misyonerlik*, 44.

83 M. Eliade, *Dinsel İnaçlar ve Düşünceler Tarihi*, II, 397; Goldsworthy, "Biblical Theology and the Shape of Paul's Mission", 15.

Örneğin I. Misyon yolculuğunda Pisidya sınırındaki Antakya'da Yahudilere yaptığı vaaz⁸⁴ ile II misyon yolculuğunda Atina'da Putpe-restlere yaptığı konuşmayı⁸⁵ incelediğimizde bu husus açıkça görülebilir. Yahudiler arasında yaptığı konuşmada onların Mesih beklen-tisini bilen Pavlus'un İsa'nın Mesihliği ve yeniden dirilişi gibi eska-tolojik konulara daha fazla vurgu yaptığı görülecektir.

Çağdaş Hristiyan ilahiyatçılar, Pavlus'un bu uygulamasının in-kültürasyon'un ilk örneği olduğunu ve bugünün misyoner kilisesi-nin müjdeyi çağdaş insanların hayat durumlarına uygun şekilde sunmasına yönelik aynı teolojik görevi kucaklaması gerektiğini ifa-de etmişlerdir.⁸⁶

Muhataba Göre Temas Noktaları Kullanması

Pavlus birçok konudaki düşüncelerini ifade ederken delillerini sıklıkla Eski Ahit'e dayandırmıştır. Özellikle Yahudilerle yaptığı tar-tışmalarda onların kendisini dinlemelerini sağlamak ve dikkatlerini çekmek için Eski Ahit'e atıfta bulunmuş bazen de doğrudan alıntılar yapmıştır.⁸⁷ Eski Ahit'e atıfta bulunup şaşalı dönemleri ve kral-larından bahsettiğinde Yahudiler kendisini dinlemiş ancak sözü in-sanların günahları için çarpmıha gerilen Mesih İsa'ya getirdiğinde bu onları rahatsız etmiş ve kendisine karşı çıkmışlardır. Pavlus'un Es-ki Ahit'ten yaptığı alıntılara baktığımızda bazen bu alıntıları metin içerisindeki bağlamından uzaklaştırarak genellikle yeni anlamlar yüklediği veya sembolik olarak yorumladığı görülmektedir.⁸⁸ Pav-lus'un bu metodu sadece Yahudiler için değil Gentileler içinde kul-landığını görüyoruz. II. misyon yolculuğunda Atina'da Ares Tepesi kurulunun önüne çıkarılan Pavlus kurulun dikkatini çekmek ve kendisini dinlemelerini sağlamak için "Ey Atinalılar, sizin her ba-lımdan çok dindar olduğunuzu görüyorum. Ben çevrede dolaşırken tapındığınız yerleri incelerken üzerinde "Bilinmeyen Tanrıya" diye

84 Elç. İş. 3:19-41.

85 Elç. İş. 17:24-32.

86 Dean Flemming, "Theology of Mission and Missional Theologizing: A Paradigm From Paul", <http://wesley.nnu.edu/2002-GNTC/presentations-english/Mission-Flemming%2CDean.doc> (14.04.2003).

87 Elç. İş. 13:13-41; Rom. 4:3-22; Gal. 3:16; 1 Kor. 9:9-11.

88 Elç. İş. 13:34-35; Rom. 3:11-18; 9:26.

yazılmış bir sunağa rastladım. Sizin bilmeden tapındığınız bu Tanrıyı ben size tanıtayım”⁸⁹ diyerek bu noktadan yani muhataba göre kontak noktası kullanma hususundan hareket etmiştir. Luka, Pavlus’un Ares tepesi kurulu önünde yapmış olduğu konuşmasını tamamlayınca onu bu konuda tekrar dinlemek istediklerini ve aralarında kurul üyesi Dionisios’un da yer aldığı birkaç kişinin ona inanıp katıldığını ifade eder.⁹⁰

Faaliyetlerini Tek Başına Sürdürmemesi

Pavlus, misyoner faaliyetlerini tek başına sürdürmeyip başka insanlarla birlikte hareket etmiştir. Misyon yolculukları ve faaliyetlerine göz attığımızda bu husus hemen kendini ortaya koyar. I. Misyon yolculuğunda Pavlus’un yanında Barnabas’ı görmekteyiz.⁹¹ II. misyon yolculuğuna yine Barnabas ile çıkmayı isteyen Pavlus, aralarında yanlarına alacakları üçüncü kişi hususunda anlaşmazlık çıktığı için Barnabas’la yollarını ayırmış ancak bu yolculuğuna da tek başına çıkmayıp Silas’ı yanına almıştır. Daha sonra bu ikiliye Listra’da Timoteyus, Truva’da da Luka katılmıştır.⁹² Veriyalı Sopater, Selaniklilerden Aristarhus ile Sekundus, Derbeli Gayus, Timoteyus ve Asya ilinden Tihikos ile Trofimos ise Pavlus’un III. Misyon yolculuğundaki yolculuk arkadaşları olarak zikredilmiştir.⁹³

Pavlus, “tabiri caizse yalnız bir kartal gibi davranmayıp,”⁹⁴ bir takım oyuncusu gibi hareket etmiş kadın ve erkek yardımcılardan yararlanmıştır.⁹⁵ Bu kadın ve erkek yardımcılar Pavlus’un asistanları ya da ikinci derecede önemli insanlar değil tam olarak onun meslektaşlarıydı. Ollrog, Pavlus’un bu meslektaşlarını üç gruba ayırmıştır;

- a. En yakın samimi çevre ki bu gruba Barnabas, Silas ve Timoteyus dahildir.

89 Elç. İş. 17:22-31.

90 Elç. İş. 17:22:34.

91 Elç. İş. 13.14.

92 Elç. İş. 16:1-4; Elç. İş. 16:10-11.

93 Elç. İş. 20:4-5.

94 Kane, agm.

95 Carlos R. Popa, *Paul: An Apostle to the Gentiles*, www3.baylor.edu; Paul Bowers, “Fulfilling the Gospel: The Scope of the Pauline Mission”, *Journal of the Evangelical Theological Society*, xxx.2 (1987), 188-189.

b. Priscilla, Akvila ve Titus gibi bağımsız işbirlikçiler.

c. Gaius, Epaphros gibi yerel kiliselerin temsilcileri.⁹⁶

Pavlus'un zikredilen bu yardımcıları arasında Barnabas, Silas gibi bir kısmı hakkında Luka tarafından bilgi verilmiş diğer bir kısım yardımcıları ise sadece ismen zikredilmiştir. Mesela; Romalılara mektubunda selamlarını yazarken, Andronikus, Epenetus, Nereus, Yulya, Herodion, Urbanus, Stakis, Trifena ve daha birçok arkadaşından zikreder ve onlara selamlarını yollar.⁹⁷ İsmen zikredilmenin dışında bu şahıslar hakkında detaylı bilgi verilmemiştir.

Pavlus faaliyetlerini sürdürmek için yardım alma noktasında kadın erkek ayrımı yapmamış kadınlar onun verdiği çeşitli görevleri yerine getirerek onun misyonunu desteklemiştir.⁹⁸ Kloï, Priskila, Fibi, Meryem, Yunya, Rufus'un annesi, Nereus'un kızı Julia, Nimfa, Klavdiya⁹⁹ Pavlus'un mektuplarında zikredilen kadın yardımcılarıdır.¹⁰⁰

Günümüz misyon faaliyetlerinde de aynı metodun uygulandığını görmekteyiz. Misyon teşkilatları faaliyet gösterecekleri bölgelere misyonerleri tek tek göndermek yerine gruplar halinde göndermekte ayrıca kadın-erkek ayrımı da yapmamaktadırlar. Örneğin Afrika ülkelerinde yürütülen misyonerlik faaliyetlerinde hemşire ve doktor gibi görevler üstlenen kadın misyonerlerin çoğunlukta olduğu görülecektir. Ray Bakke misyonerlik faaliyetlerinde kadınların önemini şu örnekle ortaya koymuştur:

1956 yılında beş cesur erkek misyoner Ekvatorial orman bölgesinde yaşayan Auka topluluğunda misyonerlik faaliyetlerinde bulunmak için bölgeye gitmiş ama çabucak öldürülmüşlerdir. Oysa onlardan sonra bölgeye giden kadın ve çocuklardan oluşan bir misyoner grup daha dikkatli ve etkili bir şekilde misyonerlik faaliyetlerinde bulunmuş ve bu sayede topluluğun içinden çok sayıda insanın Hristiyan olmasını sağlamıştır.¹⁰¹

96 Bosch, *age*, 132-133.

97 Rom. 16:3-23.

98 Andreas J. Köstenberger, "Women in the Pauline Mission" *Gospel to the Nations*, ed. Peter Bolt-Mark Thompson, Leicester 2000, 237; Witherup, *age*, 72-73.

99 Elç. İş. 18:3; Rom. 16:3; 1. Kor. 1:11, 16:19; Rom. 16:1; Rom. 16:6, 16:7, 16:13, 16:15; Kol. 4:15; 2. Tim. 4:21.

100 Pavlus'un misyonunda kadınların rolü ile ilgili tartışmalar için bkz. Köstenberger, *agm*, 221-222.

101 Bakke, *age*, 140.

Görevi Uğruna Her Türü Tehlike ve Zorluğu Göze Alması

Pavlus'un misyon faaliyetleri incelendiğinde gece gündüz demeden kendisini işine adanmış olduğunu görmekteyiz. *"The Acts of Paul and Thecla"* (Pavlus ve Thecla'nın İşleri) isimli apokrif yazmada Pavlus'un Konya'da (Iconium) iken Onesiphorus'un evinde Thecla isimli küçük bir kıza gece gündüz demeden Tanrı, İsa Mesih ve Dua ile ilgili vaaz ettiği bu esnada küçük kızın üç gün bir şey yemediği -dolayısıyla Pavlus'un da- ifade edilir.¹⁰²

Pavlus tehlike (kindynos) kelimesini 2 Korintliler 11:26'da çoğul olarak yolculuklarında karşılaştığı problemlerin her birine işaret etmek için kullanır.¹⁰³ Burada Pavlus, yolculuklarındaki tehlikeleri şöyle anlatır:

Hapse daha çok girdim, sayısız dayak yedim. Çok kez ölümle burun buruna geldim. Beş kez Yahudilerden otuz dokuzar kırbaça yedim. Üç kez değneklerle dövüldüm. Bir kez taşlandım, üç kez deniz kazasına uğradım. Bir gün bir gece açık denizde kaldım. Sık sık yolculuk ettim. İrmaklarda, haydutlar arasında gerek soydaşlarımla gerekse öteki ulusların arasında tehlikelere uğradım. Kentte, kırdan, denizde, sahte kardeşler arasında tehlikelere düştüm. Emek verdim, sıkıntı çektim. Çok kez uykusuz kaldım. Açlığı, susuzluğu tattım. Çok kez yiyecek sıkıntısı çektim, soğukta çıplak kaldım.¹⁰⁴

Yukarıda ifade edilen zorlukların yanında Anadolu ve Galatya bölgesindeki dağlık arazi ile bu bölgelerde var olan soyguncular Pavlus ve yardımcılarının rahat yolculuk etmesini engellemiştir. Muhtemelen I. Misyon yolculuğunda Markos bu tehlikelerden korktuğu için onları yarı yolda bırakıp geri dönmüştür.

Yine Pavlus, Timoteyus'a yazdığı 1. Mektupta köle tüccarlarına ya da adam kaçıran kimselere atıfta bulunmakta¹⁰⁵ ve yolculuk esnasında bu kişilerin yarattığı tehlikeye işaret etmektedir.

Pavlus'un yolculuklarında karşılaştığı diğer tehlike onu öldürmeye hazır olan düşman Yahudilerin varlığıydı. Pavlus her gittiği

102 *The Acts of Paul and Thecla*, 2:5-6 (<http://gbgm-umc.org/UMW/corinthias/thecla.stm>).

103 Bruce W. Winter "Dangers and Difficulties for the Pauline Missions", *Gospel to the Nations*, ed. Peter Bolt-Mark Thompson, Leicester 2000, 28.

104 2 Kor. 11:23-27.

105 1 Tim. 1:10.

yerde faaliyetine ilk olarak sinagogda başlamış ancak çoğunlukla Yahudiler tarafından hoş karşılanmayıp öldürülmek üzere tuzaklara maruz kalmıştır. Luka bunlara sık sık atıfta bulunmuştur.¹⁰⁶

Pavlus ve arkadaşlarının karşılaştığı diğer bir zorluk seyahat zorluğudur. O dönemde çoğu insan yürüyerek seyahat ediyordu. Tüccarların yük hayvanları ve at arabaları vardı. Sadece askerler ya da hükümet görevlileri ulaşım için atları kullanıyordu. Deniz seyahati için kullanılan gemilerin de lüks olmadığı belirtilir.¹⁰⁷

Timoteyus'a yazdığı ikinci mektupta Pavlus, ne zulümlere maruz kaldığını onun da bildiğini ve müjde uğruna bir suçlu gibi zincire vurulmaya kadar varan sıkıntılara katlandığını belirterek Timoteyus'u da Müjde uğrunda kendisiyle birlikte sıkıntılara göğüs germe-ye çağırır.¹⁰⁸ Korintlilere yazdığı ikinci mektubundaki "Ölümün ağzındayız ama işte yaşıyoruz. dövülüyoruz ama öldürülmüş değiliz." ile "dayanabileceğimizden çok ağır bir yük altındaydık öyleki yaşamaktan bile umudumuzu kesmiştik." ifadeleri¹⁰⁹ görevi için her şeyi göze almasını ortaya koymaktadır. Ayrıca Filipililere yazdığı mektuptaki ölmek ya da hayatta kalmanın kendisi için aynı şeyler olduğunu ortaya koyan cümleleri¹¹⁰ görevi uğruna ölümden bile korkmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Pavlus, bu sıkıntılara katlanmasının sebebini Timoteyus'a yazdığı mektupta "müjdenin habercisi, elçisi ve öğretmeni olarak atanmasıyla"¹¹¹ izah eder. Korintlilere yazdığı mektupta da amacının "insanların teselli bulmaları ve kurtulmaları"¹¹² olduğunu belirtir.

Bir misyoner olan Warren Wiersbe, şu anda sahip oldukları rahat otomobillere, mesafeleri kısaltan uçaklara rağmen yaptığı seyahatlerde yorulduğunu, Pavlus'un içinde bulunduğu şartların ise daha zor olduğunu ve bu yüzden onun başarısının küçümsenemeye-

106 Elç. İş. 14:5-6, 17:13-14.

107 Witherup, *age*, 62-63; Winter, *agm*, 286.

108 2 Tım. 18-9, 2:9; 3:10-11.

109 2 Kor. 1:8-9, 6:9.

110 Filip. 1:20-23.

111 2 Tım. 1:11-12.

112 2 Kor. 1:6.

ceğini ifade etmiş, misyonerlere de zorluklara göğüs germe noktasında onu örnek almalarını tavsiye etmiştir.¹¹³

Bulunduğu Yere ve Zamana Göre Farklı Tavrılar Takınması

Pavlus çok kıvrak zekâlı bir misyoner olarak faaliyetlerinde hem sahip olduğu hakları iyi kullanmış hem de farklı durumlarda değişik tutumlar sergileyerek faaliyetlerini kolayca yürütmüştür.¹¹⁴ Örneğin, II. misyon yolculuğunda Listra'da iken yanında götürmek istediği annesi Yahudi olan Timoteyus'u, sünnet ettirmiş,¹¹⁵ buna karşılık bir Yahudi değil de Grek olan Titus'un sünnet olmasını gerekli görmemiştir.¹¹⁶

Yine Pavlus, yaptığı üç misyoner yolculuğunda Gentileler arasında yıllarca vaaz ettikten ve kiliseler kurduktan sonra hala yasayı gözeterek yaşadığı noktasında Kudüs'teki Yahudi Hristiyanları desteklemek için Kudüs'e döndü. Bu suretle o, çocuklarını sünnet ettirmemelerini ya da adetlerini yerine getirmemelerini söyleyerek Gentileler arasındaki bütün Yahudilerin Musa'yı terk etmelerini öğretmediğini göstermiş olacaktı.¹¹⁷

Yahudiler üzerinde iz bırakan diğer bir husus Pavlus'un onlara İbranice konuşmasıydı. Luka, Elçilerin işleri 22:2-3'de kendilerine İbranî dilinde seslenildiğini duyan Yahudilerin daha derin bir sessizliğe büründüğünü ve onu dinlediklerini ifade eder.

Korintlilere yazdığı 1. mektubunda putlara sunulan kurbanların etiyle ilgili görüşlerini ifade ettiği bölümde de Pavlus'un aynı metodu kullandığını görüyoruz. Burada o, yediği şey kardeşinin sendeleyip düşmesine sebep olacaksa onun düşmemesi için et yemeyeceğini belirtir.¹¹⁸ Bu durumda şunu söylememiz mümkün olabilir. Demek ki Pavlus, Müslümanlara yönelik faaliyet gösteren bir misyoner olsaydı domuz eti, Hindulara yönelik faaliyet gösteren bir misyoner olsaydı sığır eti yemeyecekti.

113 Wiersbe, *age*, I, 672.

114 Lee Yong Von, *Paul and Mission*, www.cwmpcts.org/main/cwmm-resources/study/mission (02.03.2004).

115 Elç. İş. 16:2-4.

116 Gal. 2:3.

117 Elç. İş. 20:25.

118 1 Kor. 8:13.

Pavlus'un zamana ve mekâna göre farklı tavırlarına çokça örnek verilebilir. Ancak Korintlilere 1. mektubundaki ifadesi onun bu metodunu iyi bir şekilde özetlemektedir.

Bu mektubunda Pavlus şöyle söylemektedir:

Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere Yahudi gibi davrandım. Kendim kutsal yasanın denetimi altında olmadığım halde yasa altında olanları kazanma için onlara yasa altındaymışım gibi davrandım. Tanrının yasasına sahip olmayan biri değilim, Mesih'in yasası altındayım. Buna karşın yasaya sahip olmayanları kazanmak için yasaya sahip değilmişim gibi davrandım. Güçsüzleri kazanmak için onlarla güçsüz oldum. Ne yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini Mûjde'de yapım olsun diye, Mûjde uğruna yapıyorum.¹¹⁹

Aynı mektubun devamında Pavlus, herkesi her yönden hoşnut etmeye çalışmasının kendi yararı için değil de onların kurtulmalarını sağlamak için olduğunu ifade eder.¹²⁰

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Pavlus, amacını gerçekleştirmek için her türlü aracı kullanmayı ve farklı kılıklara girmeyi meşru görmüştür. Her ne kadar sistematik olarak ifade edilmesede de Pavlus'un bu anlayışı kendisinin örneğini takip eden Hristiyan misyonerler üzerinde etkili olmuş, onlar da misyonerlik faaliyetlerinde muhataplarına karşı aynı tavrı sürdürmüşlerdir. Pavlus'un amacına ulaşmak için her yolu mubah gören bu sistematik olmayan anlayışı 1469-1527 yılları arasında yaşamış İtalyan düşünürü Machiavelli tarafından daha da geliştirilerek ve sistematize edilerek Makya-velizm akımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹²¹

Kendini İncil'in Mesajını

Sunduğu İnsanlardan Ayrı Görmemesi

Pavlus, kendini İncil'in mesajını sunacağı insanlardan farklı görmemiş yeri geldiğinde geçimini sağlamak için onlar gibi çalışmış,

119 1 Kor. 9:20:23.

120 1 Kor. 10:33.

121 Makyevalizm: Devletin ya da devlet adamının özellikle dış ilişkiler söz konusu olduğunda ülkesinin yararına olabilecek her eylem ve hareket tarzının meşru olduğu amacın aracı meşrulaştırdığını dile getiren siyasi görüş. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2000, 616.

inananlara da kendi örnekliğini takip etmeleri noktasında sık sık tavsiyelerde bulunmuştur.¹²²

Bu konuda ilk göze çarpan nokta gerek deniz yoluyla gerekse kara yoluyla yaptığı yolculukların mali külfetinin nasıl karşılandığı problemidir. Bu hususta pek fazla bilgi yoktur. Roland Allen, kitabında ayırdığı finans bölümünde Pavlus'un kendisi ve vaaz ettiği insanlar için finansal yardım almadığını ifade etse de¹²³ Korintlilere yazdığı 2. mektupta Korintlilere hizmet etmek için yardım aldığı kiliseleri adeta soyduğunu belirtir.¹²⁴ Ama kendisi için onlara yük olmamaya çalıştığını da belirtir.¹²⁵ Pavlus, "tapınakta çalışanların tapınaktan beslendiklerini, sunakta görevli olanların, sunakta adanan adaklardan pay aldıklarını, bunun gibi Müjde'yi yayanların da geçimlerini Müjde'den sağlamalarını Rabbin buyurduğunu, ancak kendisinin bu haklardan hiçbirini kullanmadığını ve bunun da övülecek bir durum olmadığını belirtir.¹²⁶

Elçilerin İşleri'ne baktığımızda da II. misyon yolculuğunda Pavlus'un Korint'te Akvila ile Priscilla'nın yanında çadırcılık yaptığı ifade edilir.¹²⁷ Pavlus burada bir yandan sıradan insanlar gibi çalışırken şabat günleri de hem Yahudi hem Grekleri ikna etmeye çalışıyordu.

Allen, o dönemde gösterilerini sergileyerek sonunda gösterisine katılanlardan para toplayan bir sınıf insanın olduğunu ve bu insanlar için felsefe ve dinin ticaret olduğunu ifade eder.¹²⁸ Pavlus böyle bir girişimde bulunmamıştır. Bu günde misyonerler misyon faaliyetlerini sürdürdükleri bölgelerde sıradan insanlarla birlikte normal bir hayat sürerek onlara yaklaşmakta, bırakın yardım toplamayı onları etkilemek için kendileri maddi destek sağlamaktadır.

Pavlus, Selaniklilere yazdığı 2. mektupta onların aralarındaiken boş gezen biri olmadığını, kimsenin ekmeğini karşılıksız yemediğini,

122 1. Kor. 4:6, 4:16, 11:1; Gal. 4:12; Filip. 3:17.

123 Allen, *a.g.e* 1:9.

124 2 Kor. 11:8.

125 2 Kor. 11:9.

126 1 Kor. 9:13-15.

127 Elç. İş. 18:3-4.

128 Allen, *age*, 49-50.

kimseye yük olmamak için gece gündüz çalıştığını ve amacının onların izleyebileceği bir örnek bırakmak olduğunu ifade eder.¹²⁹

Nitekim misyonerin kendini kamufle ederek faaliyet yürüttüğü toplumun bir üyesiymiş gibi görünmesi bugün misyon teşkilatları tarafından misyonerlere tavsiye edilen hususlardan biridir. Southern Nazarene Üniversitesi'nde öğretim üyesi olan Dr. Howard Culbertson, "Missions Strategies and Tactics" isimli yazısında misyonerler için sıraladığı on şarttan üçü gittiği kültürü öğrenmeleri, o bölgenin diliyle konuşmaları ve o bölgenin insanlarıyla kendini eş tutmak suretiyle biz bilincinden hareketle davranışlar sergilemeleridir.¹³⁰

Misyoner Austin Gardner¹³¹ ve Müslüman bir ülkede misyoner olarak görev yapan Charles D. Egal da misyonerin faaliyetlerini sürdürdüğü bölgedeki insanların yaşam seviyelerine yakın yaşamasını, benzer evlerde oturmasını, onlar gibi giyinmesini, yerel yiyecekleri yemesini ve halkın dilini öğrenip konuşmasını misyonerlere tavsiye etmektedir.¹³²

Olağanüstü Durumlar (Mucizeler) Sergilemesi

Pavlus, doğrudan insanları etkileyerek Müjde'yi kabul etmelerini sağlamak amacıyla mucizeler göstermemişse de onun olağanüstü durumlar (mucizeler) ortaya koymasının insanları etkilediği ve misyon faaliyetinde ona katkıda bulunduğu önemli bir gerçektir.¹³³

W. Ramsay, Elçilerin İşleri'nde ifade edilen mucizelerin yeni dinin yayılışında etkili olmadıklarını¹³⁴ ifade etse de Pavlus'un yaptığı mucizelerin işitenleri cezpt ettiğini ve insanların böyle bir şey yapmanı görmek istedikleri görülür. Onlar doğal olarak onun ne söyle-

129 2 Sel. 3:8-9.

130 Howard Culbertson, "Mission Strategies and Tactics", [http://home.snu.edu/~hculbert.fs/strategy.html](http://home.snu.edu/~hculbert/fs/strategy.html) (18.03.2004).

131 Gardner, ay.

132 Charles D. Egal, "Ministering to Muslims", www.leaderu.com/isot/docs/minmuslim.html (02.01.2004).

133 Allen, age, 41-42.

134 W. M. Ramsay, *St Paul the Traveler and the Roman Citizen*, www.ccel.org/r/ramsay/paul_Roman/paul?roman/txt (14.03.2003).

yeceğini merak ediyorlardı. Mucizeler böylece vaaz için yolu açmış ve uygun ortamı hazırlamış oluyordu.¹³⁵

Elçilerin İşleri'nde beş yerde Pavlus'un ortaya koyduğu mucizelere işaret edilir;

1- I. misyon seyahati esnasında Konya'da uzunca bir süre kaldığı ifade edilen Pavlus ile Barnabas'ın cesaretle konuştukları, Rabbin de onlara belirtiler ve mucizeler yapma gücü verdiği ifade edilir. Bunun sonucunda kent halkının ikiye bölündüğü, bazılarının Yahudileri bazılarının da elçilerin tarafını tuttuğu belirtilir.¹³⁶

2- I. misyon seyahati esnasında Konya'da faaliyetlerini sürdüren Pavlus ve Barnabas burada Yahudilerin baskısına maruz kalınca oradan kaçarak Listra ve Derbe kentlerine giderler. Listra'da ayakları tutmayan, doğuştan kötürüm hiç yürüyemeyen bir adanla karşılaşan Pavlus'un onu iyileştirebileceğine inandığı ve ona "kalk, ayakların üzerinde dur" demesi üzerine adamın yerinden fırlayıp yürümeye başladığı ifade edilir. Bunu gören halk çok şaşırılmış ve Tanrılar insan kılığına girip yanımıza inmişler diye haykırmıştır.¹³⁷

3- II. misyon seyahati esnasında Pavlus, Filipi'de misyon faaliyetlerini sürdürürken gelecekte haber vermek suretiyle efendilerine kazanç sağladığı ifade edilen köle bir kızla karşılaşır. Luka, Pavlus'u ve kendilerini izleyen bu kızın "Bu adamlar Tanrı'nın kullarıdır. Size kurtuluş yolunu bildiriyorlar diye bağırıldığını" ve bunu günlerce sürdürdüğünü söyler. Sonunda bundan çok rahatsız olan Pavlus, arkasına dönerek Ruh'a "İsa Mesih'in adıyla bu kızın içinden çıktığı anlatılır. Luka bundan sonra kazanç umutlarının kaybolduğunu gören kızın efendilerinin Pavlus'la Silas'ı yakalayıp çarşı meydanına sürüklediğini ifade eder.¹³⁸

4- III. misyon yolculuğunda Pavlus Efes'te iken Tanrı'nın onun eliyle olağanüstü mucizeler ortaya koyduğu, Pavlus'un bedenine değen peşkir ve peştemallar'ın hasta olanlara götürüldüğünde, hasta-

¹³⁵ Allen, *age*, 43.

¹³⁶ Elç. İş. 14:3-4.

¹³⁷ Elç. İş. 14:8-11.

¹³⁸ Elç. İş. 16:16-19.

lıklarının yok olduğu ve kötü ruhların içlerinden çıktığı anlatılır.¹³⁹ Bunun hemen devamında Luka, çevrede dolaşıp kötü ruhları kovmakla uğraşan bazı Yahudilerin de kötü ruhları İsa'nın adını zikrederek kovmaya çalıştığını ama başarısız olduklarını belirtir.¹⁴⁰

5- III. misyon yolculuğunda Pavlus, Truva'da iken vaaz ettiği bir evin penceresinde uyuyup kalan Eftihos isimli bir delikanlının ikinci kattan düşünce öldüğü aşağı inip Pavlus'un onun üzerine kapanması üzerine çocuğun dirildiği anlatılır.¹⁴¹ Meşhur Grekçe uzmanı Dr Howard Marshall, çocuğun sekiz ile on dört yaşları arasında olduğunu ayrıca bir köle olduğunu ifade eder. O, metinde geçen "pasis" kelimesinin köle anlamına geldiğini ifade ederek gün boyu çok çalışan çocuğun yorgunluktan uzun süren vaaz esnasında uyuya kalıp aşağı düştüğünü belirtir.¹⁴² Aynı husus Eski Ahit'te I. Kralar'da İlyas, II. Krallar'da Elişa için zikredilmektedir.¹⁴³

Hıristiyanlığı Yaymak İçin

"Sevgi"yi Bir Metot Olarak Kullanması

Pavlus, misyonunda sevgi motifine çok önem vermiş ve yazdığı mektuplarda da kilise üyelerine birbirlerine karşı sevgi ve şefkatle yaklaşmaları noktasında sürekli tavsiyelerde bulunmuştur.¹⁴⁴ Korintlilere yazdığı 1. mektubunda Pavlus misyonu için sevginin önemini şu sözleriyle ortaya koyar:

Eğer insanların ve meleklerin dilleriyle söylersem, fakat sevgim olmazsa, ses çıkaran bir bakır yahut öten bir zil olmuş olurum. Eğer peygamberliğim olursa ve bütün sırları ve her ilmi bilirsem ve eğer dağları nakledecek bütün imanım olursa fakat sevgim olmazsa bir hiçim. ve eğer bütün mallarımı sadaka olarak yedirirsem ve eğer bedenimi yanmak üzere teslim edersem, fakat sevgim olmazsa bana hiç fayda etmez. Sevgi çok sabreder, lütufla muamele eder, sevgi haset etmez, sevgi övünmez, kibirlenmez, çirkin muamele etmez, kendi faydasını aramaz, hiddetlenmez, kötülük saymaz, haksızlığa sevinmez, fakat hakikat ile beraber sevinir, her

¹³⁹ Elç. İş. 19:11-12.

¹⁴⁰ Elç. İş. 19:13-15.

¹⁴¹ Elç. İş. 20:9-10.

¹⁴² Wiersbe, *age*, I, 485.

¹⁴³ 1 Krallar 17:21; 2 Krallar 4:34.

¹⁴⁴ Rom. 12:9, 13:8; 1 Kor. 14:1.

şeye katlanır, her şeye inanı, her şeyi ümit eder, her şeye sabreder, sevgi asla son bulmaz...¹⁴⁵

Bunun yanında Selaniklilere yazdığı mektubunda Pavlus, ne Selaniklilerden ne de başkalarından gelecek övgünün peşinde olmadığını, çocuklarını bağrına basan bir anne gibi onlara şevkatle davrandığını ifade eder. Pavlus, onlara bağlılığının gönülden olduğunu ve onları kendi canını feda edecek kadar çok sevdiğini belirtmek suretiyle¹⁴⁶ şevkatle davranışın önemine vurgu yapar. Yine aynı mektubun devamında Pavlus, onlara karşı davranışının ne denli adil ve kusursuz olduğuna işaret ederek bir baba çocuklarına nasıl davranırsa her birine öyle davrandığını ifade eder.¹⁴⁷ Bunların dışında Timoteyus'a yazdığı mektubunda Pavlus, "yaşlı adama çıkışma, babanmış gibi yol göster. Genç erkeklere kardeşinmiş gibi, yaşlı kadınlara annenmiş gibi, genç kadınlara tam bir yürek temizliğiyle kız kardeşinmiş gibi yol göster."¹⁴⁸ diyerek insanlara karşı sevgi ve şefkatli olmasını tavsiye etmiştir.

İslam'a karşı yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin kurucusu ve sistemleştiricisi olan ünlü Katalan rahip Raymond Lulle (1235-1315),¹⁴⁹ uzun yıllar sürdürülen hacı seferlerinin başarılı sonuçlar veremediğini, bunun yerine daha farklı yöntemler denenmesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre Müslümanları Hristiyanlaştırmak için çalışan misyonerler öncelikle "sevgi"yi esas almalıdırlar. Hz. İsa'nın bütün insanları sevmekteki yöntemini kullanmalıdırlar ve onların bu dini özgürce seçmelerini sağlamalıdırlar. Ancak Hristiyanlık onlara anlatılıp yine de inatlarında ısrar ederlerse o zaman güç kullanılarak Hristiyanlığın onlara kabul ettirilmesi meşru olur. İslâm'ın cihad anlayışını kötüleyen Lulle, barış dini olduğunu vurguladığı Hristiyanlığı başkalarına zorla kabul ettirmek için güç kullanmayı meşru kabul etmektedir.¹⁵⁰

145 1 Kor. 13:1-8.

146 1 Sel. 2:6-8.

147 1 Sel. 2:10-11.

148 1 Tim. 5:1-2.

149 Hayatı ve faaliyetleriyle ilgili bilgi için bkz. Jean-Marie Gaudeul, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History*, Roma 1990, I., 158-161.

150 Bekir Karlığa, "Misyonerlik mi, Diyalog mu?", www.zaman.com.tr/2001/12/25/yorumlar/yorum4.htm (13.10.2003)

Sonuç

Gerek günümüzdeki Hristiyanlığın ortaya çıkışında -ki günümüz Hristiyanlığının kurucusunun Pavlus olduğu iddia edilmektedir- gerekse birinci yüzyıldaki hızla yayılışında, Pavlus ve onun takip ettiği misyon metotlarının yeri büyüktür. O, takip ettiği misyon metotlarıyla söz konusu dönemde, küçük Asya diye bilinen Anadolu ile Yunanistan ve Makedonya bölgelerinde çok sayıda kilise (cemaat) kurmuş, ayrıca bir çok insanın din değiştirmesini sağlamıştır. Pavlus, içinde bulunduğumuz yüzyılda bile Hristiyan misyonerler için önemini sürdürmektedir. Zamanın ve şartların değişmesiyle bazı yeni stratejilerin geliştirilmesinin kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. Misyonerlerin metotlarına bakıldığında bu yeni metotların geliştirildiğini görmek de mümkündür. Buna rağmen Pavlus'un misyon metotlarıyla günümüz misyon teşkilatlarının geliştirdikleri yeni metotlar karşılaştırıldığında, büyük oranda hala onun metotlarının takip edildiği görülmektedir.

Bibliyografya

- Allen, Roland, *Missionary Methods St Paul's or Our's*, Michigan 1989.
- Aydın, Mehmet, "Eğitim Sistemimiz ve Misyonerlik Faaliyetleri", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, TDV, Ankara 1996.
- Badiou, Alain, *Saint Paul: The Foundations of Universalism*, trans. Ray Brascier, California 2003.
- Baker, Phillip, "Mission and the New Creation", *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, University of Aarhus, 2003, 39-52.
- Bakke, Ray, *The Urban Christian: Effective Ministry in Today's Urban World*, Inter Varsity Press, Illinois, 1987.
- Blake, Everett -Anna G. Edmons, *Biblical Sites in Turkey*, İstanbul, 1998.
- Borg, Marcus, *Reading te Bible Again for the First Time*, Newyork 2001.
- Bosch, David J., *Transforming Mission*, Orbis Book, Maryknoll, 1991.
- Bowers, Paul, "Fulfilling the Gospel: The Scope of the Pauline Mission", *Journal of the Evangelical Theological Society*, xxx.2 (1987), 185-198.
- Bowers, W. P., "Mission", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne- Ralph P. Martin, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1993, 608-619.
- Bradshaw, Robert, I., *The Missionary Principles of Paul and How They Should Apply Today*, www.robibrad.demon.co.uk/principles.htm (6.10.2003).

- Bruyn, Theodore De (trans), *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Bullough, Sebastian, *Saint Paul and Apostolic Writings*, London 1950.
- Cairns, Earle E., *Christianity Through the Centuries*, Michigan 1976.
- Casey, P. M., *From Jewish Prophet to Gentile God*, England 1991.
- Culbertson, Howard, "Mission Strategies and Tactics", <http://home.snu.edu/~hculbert.fs /strategy.html> (18.03.2004).
- Egal, Charles D., "Ministering to Muslims", www.leaderu.com/isot/docs/mtn_muslim.html (02.01.2004).
- Fisher, Eugene J., "Historical Development in the Theology of Christian Mission", *Studies Judaism and Christianity*, ed. Martin A. Cohen and Helga Croner, Paulist Press, Newyork 1982.
- Gardner, Austin, "Missionary Methods", www.intoalltheworld.net/notebook-sect2.htm (02.01.2004).
- Gaudeul, Jean-Marie, *Encounters and Clashes: Islam and Christianity in History*, Roma 1990.
- Goldsworthy, Graeme, "Biblical Theology and the Shape of Paul's Mission", *Gospel to the Nations*, ed. Peter Bolt-Mark Thompson, Leicester 2000, 7-18.
- Gündüz, Şinasi -Mahmut Aydın, *Misyonerlik*, İstanbul, 2002.
- Jonkman, Fred, *The Missionary Methods of the Apostle Paul*, www.therd-mill.org/paul2/missionarky-methods.asp(01.02.2004).
- Kane, J. Herbert, "Mission in the Ministry of Paul", *Christian Mission in Biblical Perspective*, Grand Rapids 1976, 72-93.
- Karlığa, Bekir, "Misyonerlik mi, Diyalog mu?", www.zaman.com.tr/2001/12/25/yorumlar/yorum4.htm (13.10.2003).
- Köstenberger, Andreas J., "Women in the Pauline Mission" *Gospel to the Nations*, ed. Peter Bolt-Mark Thompson, Leicester 2000, 221-247.
- Lindsell, Harold, "Missions", *Baker's Dictionary of Theology*, ed. Everett F. Harrison, Baker Book House, Michigan, 1988, 359-360.
- Mcray, John, *Paul His Life and Teaching*, Bacer Academic, Grand Rapids, 2003.
- Meeks, Wayne A., *The First Urban Christians*, Yale University Press, New Haven and London 2003.
- Miller, Donald G., "Pauline Motives for the Christian Mission", *The Theology of The Christian Mission*, ed. Gerald H. Anderson, Newyork 1961, 72-84.
- Peerbolte, L. J. Lietaert, *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven 2003.
- Pocock, Michael, "Focus and Balance in Missionary Outreach", *Evangelical Mission Quarterly* XXXII, sy. 2, <http://bgc.gospelcom.net/emis/1996/focus.htm> (14.02.2004).
- Ramsay, W. M., *St Paul the Traveler and the Roman Citizen*, www.ccel.org/r/ramsay/paul_Roman/paul?roman/txt (14.03.2003).

- Ropp, Matthew, *The Apostle Paul: Role, Religion and Thought*, [www.the-ropps.com/papers/spring1997/paul-role_religion_and_thought .htm](http://www.the-ropps.com/papers/spring1997/paul-role_religion_and_thought.htm) (10.11.2003).
- Sanford, David, "Graveyard of Missions: Requires New Approaches too Many Missionaries are Failing in Western and Central Europe", *Evangelical Mission Quarterly*, XXX, sy. 2, <http://bgc.gospelcom.net /emis/1994/graveyard.htm> (14.02.2004).
- Tan, Garth, *The Early Life of Paul*, <http://students.washington.edu /garth-tan/early.htm> (03.02.2003).
- Turan, Süleyman, *Paulus'un Misyon Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon 2004.
- Wiersbe, Warren W., *The Bible Exposition Commentary*, Victor Books, Wheaton Illinois, 1989.
- Winter, Bruce W. "Dangers and Difficulties for the Pauline Missions", *Gospel to the Nations*, ed. Peter Bolt-Mark Thompson, Leicester 2000, 285-295.
- Winter, Ralph, "Crucial Issues in Mission: Working Toward the Year 2000", *Mission Frontiers*, June 1, 1990, www.strategic.network.org (19.12.2003).
- Witherup, Ronald D., *101 Questions & Answers on Paul*, Paulist Press, New-york 2003.
- Watkins, Joe, *Pauline Missions*, www.bereanbiblesociety.org/arricles/1011217861.html (9.2.2004).
- Wrede, William, "Paul's Importance in the History of the World", *Contemporary Thinking About Paul*, derl. Thomas S. Kepler, www.questia.com /pagemanager /html (20.02.2003).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM PAVLUS VE KADIN

Kadın Düşmanlığının ve Yahudi Aleyhtarlığını Babası Pavlus mudur?

Pamela Eisenbaum
çev. Süleyman Turan

Elçi Pavlus'a aşırı bir ilgi duyuyorum. Çoğu insan Hristiyan değil de bir Yahudi olduğum için bu ilginin olağan dışı olduğunu düşünmektedir. Ayrıca bir feminist olduğumu hatırlamayı da severim. Ancak Yahudi bir feminist Havarî Pavlus hakkında çalışma yapmaya iten sebep nedir? Her şeyden önemlisi, Yahudi perspektifinden Pavlus, Yahudilik hakkında çılgın bir görüşe sahip bir heretiktir. Feminist bakış açısından ise Pavlus, erkeğe karşı kadını ikincil bir konumda tutmayı arzulayan Hristiyan muhafazakârlar için bir müttefiktir.

Yine de ilgim doğal olarak profesyonel sorumluluğumdan ortaya çıkmıştır. Ben bir Hristiyan İlahiyat Fakültesi'nde¹ ders veren bir Yahudi Yeni Ahit uzmanıyım. Pavlus hakkında çalıştığım ve ders verdiğim yıllardan sonra Yahudiler ve kadınlarla ilgili öğretilerinin sonraki kullanınlarını kötü olsa bile Pavlus'un kendini işine adanmış, iyi niyetli bir Yahudi olduğu sonucuna vardım. Bununla birlikte ben Pavlus'un ekseriyetle, şu gerçeğe yönlendirildiğine inanıyorum. O, hem Yahudi hem de zamanının Akdeniz Bölgesini kuşatan geniş Helenistik dünyanın bir vatandaşıydı. Pavlus'un kimliğinin bu iki unsuru onun dünyayı farklı ve karmaşık bir yer olarak idrak etmesine

- Bu makale 1999'da New York'da Women's Interfaith Planning Committee of Auburn Seminary (Auburn İlahiyat Fakültesi, İnançlararası Kadın Planlama Komitesi) tarafından tertiplenen toplantıda sunulan bir metnin yeniden gözden geçirilmiş halidir. www.crosscurrents.org/eisenbaum.htm (10.08.2003) sitesinden alınmıştır.

1 Iliff School of Theology, Colorado.

sebebe olmuştur. Benim görüşüme göre, Pavlus Batı medeniyeti tarihinde çok kültürlülük problemiyle uğraşan ilk insanlardan biridir. Modern bir Amerikalı Yahudi olarak, Pavlus'un neticede İsa Mesih hakkında vardığı anlayışa katılmıyorum fakat büyük karmaşıklığı içinde hayatla mücadelesini ve insan çeşitliliği hususunda ortaya çıkan sorunları cesaretle ve yapıcı bir şekilde karşılaşmasını takdir ediyorum.

Benim görüşüme göre, Pavlus'un teolojik vizyonu Galatyalılar 3:28 tarafından özetlenebilir. "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz."² Bu hükmün özünü keşfetmek, özellikle cinsiyet ve kültürler arası ilişkiler için yaptığı imalar, Pavlus'a olan ilgimi artırmıştır. Çünkü benim Pavlus anlayışım son dönem bakış açısının yanı sıra geleneksel görüşten de büyük ölçüde farklıdır. Pavlus ve onun yazıları hakkındaki tipik anlayışı kısaca açıklamaya çalışacağım.

Pavlus Yorumunda Eski ve Yeni

Augustine ve Luther'in etkisi altında, Hristiyanlar geleneksel olarak, örnek alınacak muhtedi (Şam yolunda yeniden dirilen İsa hakkında bir vizyon tarafından dönüştürülen biri, İnançsız ve Hristiyanlara şiddetle zulmeden biri oluştan, İsa Mesih'i Rab ve kurtarıcı olarak tanıyan biri oluşa giden) olarak Pavlus görüşünü kabul etmişlerdir. Diğer bir deyişle Pavlus Hristiyanlığa ihtida etti ve Yahudiliği geride bıraktı. Ayrıca Pavlus'un yeni bulduğu dindarlık İsa Mesih'i vaaz ederek dünyayı dolaştığı, cemaatler kurduğu ve her millettten öğrenciler yapmak konusunda istekliliği gerçeğinde gayet açık olarak görülmektedir. Bu şekilde o, özlü Hristiyan inananı, lideri ve öğretmeni olmuştur. Hristiyanlığın Yahudiliğin üzerinde ayrıcalığını iddia eden, ona atfedilen mektuplar da Yeni Ahit'in önemli bir parçasını teşkil etmektedir.

Yahudi bakış açısından, Pavlus geleneksel olarak, Yahudilikten din değiştiren biri olarak görülmüştür. Yahudiler sık sık Pavlus'u - İsa asla yeni bir din bulma niyetinde olmayan iyi bir Yahudiye

2 Bütün Kitabı Mukaddes çevirileri aksi belirtilmedikçe Yeni Gözden Geçirilmiş Standard Versiyon (NRSV)'den alınmıştır.

Pavlus, onun sahip olduğu kazanç ve şöhret için İsa'nın mesajını değiştirmiştir diye iddia eden- Hristiyan karşıtı polemlerde hedef olarak kullanmıştır. Onlara göre Pavlus fazla bir şey bilmeyen Gentilelileri aldatmış ve Yahudiliğe karşıt olan yeni bir dini başlatmak sorumluluğunu üzerine almıştır.³ Pavlus hakkındaki bu görüş 2000 yıldır onu tek başına Yahudi düşmanlığının ve Yahudilere yönelik Hristiyan acımasızlığının sorumlusu yapmıştır. İlk bakışta bu iki bakış açısı karşılıklı olarak dışlayıcı gözükebilir. Fakat gerçekte onlar birbirlerinin ayna görüntüleridir. Onların ikisi de Pavlus'un Mesih'i bulduğunda Yahudiliğini arkasında bıraktığını sonuç olarak da bir lider olduğu ve büyük sayıda insanın dinini değiştirmesini sağladığı yer olan Gentile toplumların yöneldiğini varsaymaktadır.

Hristiyan perspektifinden Pavlus'un tecrübesi gerçektir ve Pavlus samimidir. O, basitçe söylemek gerekirse daha iyi bir şeyler bulmuş ve onu dünyanın geri kalanıyla paylaşmak istemiştir.

Pavlus'un çalışması hakkında Hristiyanların görüşü pozitiftir. Çünkü onun çabası Gentilelerin kurtuluşuyla sonuçlanmıştır. Yahudi perspektifinden Pavlus, becerikli bir sahtekârdır veya en azından ciddi biçimde yanlış yola sapmış bir kimsedir. Onun yaptığı şey dünyanın kurtuluşu değil ama milyonlarca Yahudi'nin kınanması sonucunu doğurmuştur. (Bazı Hristiyanların bu görüşün bir farklı versiyonunu kabul etmeleri ilginçtir. Onlar, Pavlus hakkında şüphe duyarak ve onun öğretilerini ise hoşgörüsüz, ihtilaf çıkarıcı ve affetmeyici olarak görerek İsa'ya saygı göstermeye eğilimlidirler ve onu bir sevgi öğretmeni olarak görürler).

Son 20 yıldır çoğu uzman Pavlus'u farklı görmeye başlamıştır. Yaygın olarak Pavlus hakkında yeni perspektif oluşturulmuştur. Bu uzmanlar dalgası Pavlus hakkındaki geleneksel Hristiyan portresine bir karşı çıkışı ve bir Yahudi olarak Pavlus'un yeniden yorumlanması gerektiğini ifade etmektedirler.⁴ Kendilerini yeni pers-

³ Bu, esas olarak *The Mythmaker: Paul and Invention of Christianity* (Mit Yapıcı: Pavlus ve Hristiyanlığın İcadı) (Harper & Row, New York 1986) isimli eserin yazarı Hyam Maccoby'nin görüşüdür.

⁴ Pavlus hakkında yeni bakış açısına sahip bir çok kimse vardır. Örneğin: J. D. Dunn, J. Gager, L. Gaston, W. D. Dawles ve F. Theilmann bunlardan birkaçıdır. Pavlus'a bakış açısındaki bu değişiklik her şeyden önce iki adama dayandırılabilir; E. P. San-

pektife uyduran uzmanlar Pavlus'u Augustine ve Luther'in yarattığı hâkim yorum merceğinden kurtarmaktan dolayı kendileriyle övünürler. Bu uzmanlar Yahudi uzmanlarıyla diyalogdan ve Pavlus'u Yahudilikten tamamen arınmış olarak görmeyi imkânsızlaştıran 1. yüzyıl Yahudiliğinin bir görüntüsünü veren Kadim Yahudi literatürüne dürüstçe yaklaşımdan faydalanmışlardır. Pavlus'un konuştuğu tarz açıktır. Sadece göğe yükselen İsa Mesih hakkında tecrübesinden önce değil aksine bütün hayatı boyunca O, kendisini bir Yahudi olarak düşünmektedir. (örnek olarak bakın Rom. 9:3; Gal. 2:15; Fil. 3:5). Zaten Pavlus'un mektuplarını yazıyor olduğu 1.yüzyılın ortalarında, "Hristiyanlık" henüz mevcut değildi ve İsa'ya inanan Yahudiler kendilerini henüz ayrı bir dinin üyeleri olarak görmüyorlardı. Onlar, basitçe İsa'nın takipçileridir. Elbette bu görüşü bütün uzmanlar kabul etmemiştir. Yeni bakış açısını eleştirenler bu bakış açısının Pavlus hakkında doğru bir okumadan daha ziyade holocaust (Nazilerin yaptığı Yahudi katliamı) ışığı altında çağdaş Yahudi-Hristiyan ilişkileri tarafından harekete geçirildiğini iddia etmektedir.⁵

Pavlus hakkında yeni bakış açısına ilave olarak uzmanlar da Hristiyan toplumu içinde Pavlus'un çalışmasını pekiştiren başka bir yönelim vardır: Feminizm. Bazı feminist uzmanlar Pavlus'un radikal eşitliği vaaz eden bir tür Feminist modeli (proto-feminist) temsil ettiğini⁶ iddia etmektedir. Böyle bir iddia her şeyden önce Galatyalılar 3:28'e dayanmaktadır. Çünkü orada Pavlus artık kadın erkek ayrı-

ders, *Paul and Palestinian Judaism*, (Fortress, Philadelphia, 1976) adlı eserin yazarıdır. Başlığının ötesine geçmesine rağmen, okumaya değer ve tam muhtasar olan N. T. Wright'ın *What Saint Paul Really Said* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) adlı eseri de ikinci önemli çalışmadır. Zikredilebilecek diğer önemli bir eser de J. G. Gager'ın, *Reinventing Paul* (New York, 2000)dur.

- 5 Yeni bakış açısına sahip en düşünceli kritik Stephen Westerholm'un *Israel's Law and Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) adlı eserinde yapılmıştır.
- 6 E. Schüssler Fiorenza *In Memory of Her* (Boston 1983) adlı eserinde bu tavrı takınır. Bütün feminist Kitap-ı Makaddes uzmanları Fiorenza ile aynı görüşte değildir. Bazıları cinslerin hiyerarşisinin geçerliliğine inanan Pavlus'un anlayışına sahip muhafazakarlarla aynı fikirdedir. Fakat onlar aynı zamanda kadın özgürlüğü hususunda Modern Hristiyanlık için nihai otoritenin pavlus olamayacağı görüşündedirler. Çünkü Pavlus, kadının Rolü hakkında farklı görüşlerin olduğu farklı bir zamanda yaşamıştır.

mı olmadığını ilan etmektedir. (eski çevirilerde bu ibare yaygın bir şekilde “ne erkek ne kadın” şeklinde tercüme edilmişti) Bununla birlikte Pavlus kadın’ın erkekten aşağı bir derecede olduğunu ve bu yüzden kadınların kocalarına itaat etmesi⁷ gerektiğini onun öğrettiğini düşünen muhafazakâr Hristiyanların da hala gözdesidir.

Benim görüşümce bu son yorumlamalı eğilimler hoş karşılanrsa da aynı zamanda onlar Pavlus çalışmasını kuşatan meseleleri daha karmaşık hale getirmektedir. Gerçekte ne feminizm ne de yeni bakış açısı, Pavlus hakkındaki eski yorumlama tarzının yerini almamıştır. Hala Eski bakış açısını savunan muhafazakâr yorumcular çoktur

Yorum çeşitliliği Pavlus’un mektuplarının okuyucularına çeşitli yorumlar arasından seçme hakkı verebilmesine rağmen eş zamanlı olarak yorumcular, Pavlus’un mektupları hakkında okuyucular, uzmanlar ve uzman olmayanlar için aynı şekilde ciddi karışıklık yaratarak taban tabana zıt iddialarda bulunmaktadır.

Bazı insanlar hararetle Pavlus’un cinsler arasında eşitliği vaat ettiğine inanırken diğerlerinin tutkulu bir şekilde Pavlus’un erkeği kadının üstünde bir yere yerleştirmesi nedendir? Ötekiler tutkulu bir şekilde Pavlus’u, sonraki Hristiyan okuyucular tarafından yanlış anlaşılan bir Yahudi olarak görmek suretiyle tartışırken Hristiyanlığın Yahudiliğe galip geldiği bir dünyada Pavlus’un bazı insanlar tarafından örnek Hristiyan olarak görülmesi nedendir? Farklı meraklar genellikle okuyucuları fark yaratan sonuçlar çıkarmaya yöneltirken, Pavlus hakkında böyle geniş çapta farklı görüşler için yalnızca okuyucuların kaprisleri sorumlu tutulmamalıdır. Pavlus’un kendisi kısmen suçlanmalıdır. Çünkü o, çelişkili konuşuyor gözükmektedir. Pavlus, kadınlar ve Yahudiler hakkında söyleyecek kötü şeyler gibi iyi şeylere de sahiptir. Belirsizlik Pavlus’un mektuplarında her iki konuyu da rahatsız etmektedir.

Örneğin, aşağıdaki her grubun öğelerini birbiriyle mukayese edelim.

7 Bu cümle Efes. 5:22 ve Kol. 3:18’de geçmektedir. (Çoğu uzman bu metinlerin Pavlus tarafından yazıldığını düşünmez). Şayet bir kimse Florenza’nın yaptığı gibi Efesliler ve Kolosellere Mektub’u Apokrif olarak kabul ederse, o zaman Pavlus, kocalarına itaat eden kadınlar hakkında hiçbir yorum yapmadı.

- A. Öyleyse Yahudi'nin ne üstünlüğü var? Sünnetin yararı nedir? Her yönden çoktur. İlk olarak Tanrının sözleri Yahudilere emanet edilmiştir (Rom. 3:1-2).
- B. Yasanın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır. Çünkü şöyle yazılmıştır. Yasa kitabında yazılı olan her şeyi sürekli yerine getirmeyen herkes lanetlidir (Gal. 3:10).
- A. Evlatlığa kabul edilenler, Tanrının yüceliğini görenler İsraililerdir. Antlaşmalar, buyrulan kutsal Yasa, tapınma düzeni, vaatler onlarındır. Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardandır (Rom. 9:4-5).
- B. Tanrının lütfunu geçersiz saymış değilim. Çünkü aklanma yasa aracılığıyla sağlanabilseydi o zaman Mesih boş yere ölmüş olurdu (Gal. 2:21).
- A. Erkek karısına, kadında kocasına hakkını versin. Kadının bedeni kendisine değil kocasına aittir. Bunun gibi erkeğin bedeni de kendisine değil karısına aittir (1 Kor. 11:7).
- B. Erkek başını örtmemeli; O, Tanrının benzeri ve yüceliğidir. Kadın da erkeğin yüceliğidir (1 Kor. 11:7).

Bu gurupların her birinde "A" diye tasnif edilen cümle, Yahudilik ve Yahudilere karşı olumlu hisseden ve eşitliği yükselten birisi olarak Pavlus hakkındaki son dönem görüşleriyle uyushmaktadır. "B" diye tasnif edilen cümle İsa'nın lehine Yahudiliği reddediyor olarak ve erkeklerle kadınlar arasında hiyerarşik bir ilişkiyi onaylıyor olarak gören geleneksel bakış açısını yansıtır. Bu cümlelerin her birinin veya hepsinin inceliklerini tartışabilmemize rağmen (en azından yüzeysel olarak çelişkili noktai nazarlar ifade ediyor gözükse de), Problem şu ki onların hepsi kaynaklık açısından Pavlus'a aittir.

Pavlus'u kapsayıcı, makul düşünen ve eşitlikçi görmeyi tercih eden Liberal yorumcular ya kendilerinin bakış noktasını yalanlayan her cümleyi gözden geçirmeli ya da onları tevil etmelidir. Onu, insanların gözünde süper bir pozisyonda tutulan bir Hristiyan kahraman olarak gören muhafazakâr yorumcular onun kapsayıcı/eşitlikçi ifadelerini tevil etmelidirler. Bazı kimseler Pavlus'u anlamaya çalışmayı bırakmamız gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü onlara göre Pavlus, tutarsız, çılgın, aptal veya belagatlı konuşmayı iyi beceren bir bukalemundur.⁸

8 Pavlus hakkında bu görüşe sahip olarak en iyi tanınan uzman, Heikki Raisanen, *Paul and the Law* (Philadelphia 1986)dir.

Ancak problem sadece çeşitli pasajlar arasındaki bir uyumsuzluk değildir. Birçok Kitabı Mukaddes metni gibi Pavlus pasajları da çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Örneğin, Tesniye 27:26'nın bir iktibasını içeren ve yukarıda aktarılan, Galatyalılar 3:10'u ele alalım. Geleneksel olarak, yorumcular Pavlus'un Yahudilerin lanetlendiğine inandığını varsaymışlardır. Çünkü hiç kimse Yasa kitabında yazılı olan her şeyi yapamaz. Burada vurgu "her şey"⁹ üzerindedir. Bir kimse her bir emri tam olarak yerine getirmezse, kolayca kınanır. Bu nedenle, Pavlus görünüşe göre Galatyalılar 3:11-14 de tartışmayı sürdürmektedir. Yasa tarafından yaratılan bu kaçınılmaz lanetten insanları kurtarmak için Mesih'e ihtiyaç vardı. Bu yorum Geleneksel Pavlus portresini¹⁰ muhafaza ederek, Yahudi yasasına karşı olumsuz bir bakış takınmaktadır. Fakat yeni bakış açısından etkilenen bazı Pavlus uzmanları onun Galatyalılara mektuptaki öne sürdüklerinin asla yasayı tam olarak tutmanın imkânsızlığını açık seçik dile getirmediğine işaret ederler. Gerçekte ise Filipililer 3:6'da Pavlus yasayla ilgili olarak kendisinin kusursuz olduğunu iddia etmektedir.

Tanrı'nın, insanların hayatlarında uygulamada güçsüz oldukları bir yasayı İsrail'e verdiği inancını Pavlus'a atfetmek Tanrı hakkında çok ters bir görüşü elçiye atfetmektir. Pavlus'un, Galatyalılar 3:10'da alıntı yaptığı Tesniye bölümündeki ifadeyi, diğer Yahudilerin anlamış olacağı gibi anlaması daha muhtemel gözüktür: Lanet, Yahudi yasasını gözetmeyen insanlara ve sapkın Yahudiler ve Gentilelere de kendisini gösterir.

Vurgu böylece yasa kitabında yazılan "her şey" üzerinde değil fakat itaat etmeyen "herkes" üzerindedir. Bu yoruma göre, Pavlus'un sorunu Yasanın kendisiyle ilgili değil aksine Tanrı'nın yasasının ya-

9 İlginç bir şekilde İbranice Tesniye 27:26 "herkes" kelimesini içermez. NRSV, direkt İbraniceden çevirdiği için ilgili bölüm "Bu yasanın sözlerine uymayan ve onları onaylamayana lanet olsun" şeklinde anlaşılır. Bununla beraber yunanca çeviride (septuagint) "Herkes" kelimesi ilave edilmiş gözüktür ve bu Pavlus'un alıntı yaptığı versiyondur.

10 Bu ayeti, yasayı tam olarak yerine getirmenin imkânsızlığı olarak geleneksel anlama şekli sadece modern öncesi yorumcular arasında değil yaygın olarak çoğu liberal yorumcu arasında da böyle bir anlayış bulunmaktadır. Örneğin Oxford tarafından yayınlanan modern ve gelişmiş Bible'n bu ayetinin notlarına bakınız. *The Access Bible* (New York: Oxford 1999).

rarına sahip olamayan ve bu yüzden lanet altında olan insanlarla ilgilidir. Sözde "Yasanın lanetinden" kurtarmak için Mesih'e ihtiyaç duyulmasının sebebi Tanrı'nın önünde Gentilelerin doğruluğu mümkün kılmak içindir, Yahudilerin değil.

Galatyalılar 3:28 ve İnsan Farklılığı Problemi

Pavlus'un ifadeleri sadece çeşitli şekillerde yorumlanmakla kalmayıp; karşıt biçimlerde de yorumlanabilir. Pavlus Galatyalılar 3:28 de "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür ne erkek ne kadın ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz." derken insanlar arasındaki bu ayrımların yok edilmesi gerektiği ve böylece Hristiyanların toplumda bu engelleri ortadan kaldırmak için çalışması gerektiğini mi ima etmektedir? Yoksa bu ayrımların Tanrı ve kilisece önemsiz olduğu ve bu bakımdan Hristiyanların rahatsız olmasına gerek olmadığına mı işaret etmektedir? Bu metin, tarih boyunca bütün insanlar için politik özgürlük bulmaya çabalayan ve statükoyu sürdürmeyi arzulayan her iki grup tarafından da eşit ağırlıkta kullanılmıştır.¹¹

Galatyalılar 3:28'i yorumlamak modern konteksimizde daha karmaşık olmuştur. Modern liberal yorumcular, özellikle son eğilimlerden etkilenenler, Galatyalılar 3:28'de insan sınıflamasının 3 ana kategorisini-- ırk, toplumsal sınıf, ve cins-- görür. Ayrıca onu insanları bölen ve dışlayan engelleri ortadan kaldırmak için bir çağrı olarak anlarlar. Böyle bir çağrıya karar vermek, farklı renk insanların, fakir insanların ve kadınların özgürlüğü anlamına gelecektir. Bu liberal gelenek en azından köleliğin kaldırılması yanlılarına (abolitionistler) kadar geri gitmektedir. Fakat o, son zamanlarda yeni bakış açısına sahip uzmanların çalışması vasıtasıyla desteklenmektedir.

Çoğu yeni bakış açısına sahip uzman temel olarak Pavlus'un zihnini meşgul eden meselenin görünüşte insanoğlunun kendileri arasına yerleştirdiği anlaşılmaz sınırlar olduğunu iddia etmektedir. Yasa bu sınırların birini oluşturmaktadır. Bir başka deyişle Pavlus'un Yahudi yasasıyla problemi, yasanın Gentilelerle Yahudiler

11 Gal. 3:28'in ortaya koyduğu politik ve sosyal imalara yapılan itirazlar 19. ve 20.yüzyılın yorumcularının eserlerine serpilmiş olarak bulunabilir. Dikkate değer bir istisna için bkz. H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, 1979, 189-195.

arasındaki etkileşimi sınırlamasıdır. Örneğin; Dini Yemek kurallarına itaat, Yahudilerin Gentilerle birlikte yemek yememesini istemektedir. Lutherci bir yorumun savunduğu üzere Kalıtsal olarak Tevrat'la ilgili hiçbir yanlışlık yoktur. Fakat o, sadece Yahudilere tatbik edilebilir ve bu şekilde Yahudilerle ötekilerin arasında engeller yaratır. Böylece, Pavlus'un arzuladığı kapsayıcı bir tür toplumu inşa etmenin yolunu açar.

Genel olarak kendimi liberal yorumcularla eş tutmama ve Pavlus hakkında yorumumda yeni bakış açısından derinden etkilenmemeye rağmen Galatyalılar 3:28'i kapsayıcı anlama şekli beni rahatsız etmektedir. 21.yüzyılın başında, çoğu Amerikalının köleliğin kaldırılması ve insanlar arasındaki bütün efendi-köle ayrımlarını yok etmenin sosyal bir iyilik olduğunu kabul edeceğini tasavvur ediyorum. Böylece biz "artık ne köle ne özgür ayrımı" olmadığını ilan etmede hiçbir şüphe hissetmeyiz. Fakat "artık ne erkek ve dişi ayrımı vardır cümlesine ne demeli? Bu ayrımları yıkmak için aynı kesin istekliliği hisseder miyiz? Böyle bir iddia Liberal eğilimli olsalar bile modern Amerikalılar için ütöpik bir görüşün parçası olarak görev yapabilir mi? Şayet "Artık ne erkek ne dişi ayrımı vardır" ifadesiyle biz bütün kadınlar ve erkekler için eşit politik, sosyal ve mesleki fırsatı kast ediyorsak o halde belki de biz bu görüşü onaylamayı kolaylıkla kabul ederiz. Fakat Pavlus, eşitlikçi dili kullanmaz dahası o, insanlar arasındaki ayrımı yapan işaretleri silmek için bir çağrı yapar. Çoğu, kendilerini feminist olarak tanımlayan bazı liberal entelektüeller, kadınlar ve erkekler arasında tamamlayıcı olabilen veya olamayan fakat her halükarda aşılamayan¹² esaslı farklılıkların olduğuna inanırlar. Diğer bir deyişle kadınlar ve erkekler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak ne başarılabilir ne de arzu edilir.

Problem "artık ne Yahudi ne Grek ayrımı vardır" boyutuna ulaşıncaya daha hayati bir hal alır. Biz gerçekten, ne Yahudi ne Grek ayrımının olmadığı bir dünya ister miyiz? Yahudi perspektifinden elbette hayır! Hristiyan perspektifinden de böyle olduğunu sanıyorum. "Artık ne Yahudi ne Grek ayrımı vardır" sloganının değeri ba-

12 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, Harvard University Press, 1982).

na uzlaştırılmış geniş evrenselci bir iddia olarak görünmektedir. Beklide en erken zamanlarda insanlar homojenliği arzularken, çoğu Amerikalı şimdi çok kültürlülük anlayışını benimsemiştir. İnsanlar arasında derin farklılıkların olduğunu biliyoruz ve bundan dolayı bu farklılıklara üzölmeyiz aksine bu farklılıkları hoş karşılarız.

Fakat biz özgürlük için ön koşul olarak engelleri ortadan kaldırmak için çağırın Galatyalılar 3:28'in liberal yorumunu takip edersek o zaman, Galatyalılar 3:28 alaylı bir şekilde, özgürlüğün hedefini baltalar. Bizim çağdaş özgürlük anlayışımız kültürel farklılığı ortadan kaldırmayı istemekten ziyade ona saygı göstermeyi gerektirir.

Galatyalılar 3:28'in liberal yorumunu anlamsızlığa sevk ediyorum veya çok literal olarak alıyorum diye birisi beni suçlayabilir ki "ne Yahudi ne Grek ayrımı vardır" ifadesiyle Pavlus kültürel farklılığın ortadan kaldırılmasını kastetmez. Aksine daha çok, ortak insanlık duygumuza dayanan bir adil toplumun tesisini kasteder. Bu bakımdan problem uzar. Bizim ortak insanlığımız tam olarak nedir? O hepimizin aynı olduğu anlamına gelmez mi? Şayet böyleyse, Pavlus'un Galatyalılar 3:28 deki ilanını okumak mutlaka insan eşitliğinin insan tekdüzeliği üzerine dayandırıldığı anlamına gelir.

Yeni bakış açısından etkilenen bir Yahudi uzmanı olan Daniel Boyarin *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*¹³ adlı kitabında bu probleme en geçerli kritiği sağlamıştır. Boyarin'e göre Pavlus'un teolojik projesi her şeyden önce insan farklılığının üstesinden gelmeyi amaçlıyordu. İnsan farklılığı Pavlus için bir problem oldu. Çünkü. Hellenistik bir Yahudi olarak o, ruhi gerçeklik ile maddi gerçeklik arasında temel bir ayırımı inanmış ve daha önemlisi, o, manevi alana maddi olanın üzerinde bir değer vermiştir.

Pavlus, insanların bazı genel esasları paylaşmak zorunda olduğunu varsaymaktadır. Fakat o, ruhi bir esas olmalıdır. Çünkü gerçek bir bedene sahip insanlar çeşitli, şekil, ölçü, renk ve cinstedireler. Bu yüzden bir kimsenin başlıca hedefi Evrensel insan esasını arzularak insan farklılığını aşmak olmalıdır ve Pavlus bunun "İsa da bir olarak" başırlanabileceğini düşünmüştür.

13 Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California, 1994).

Boyarin'e göre Pavlus farklılık ve hiyerarşinin ötesinde evrensel bir insan varlığı için öteki şeyler arasında ideal üreten biri için Hellenistik bir arzuyla harekete geçirildi. Bu evrensel insanlık, bununla birlikte, ruh ve beden dualizmine dayandırılmaktadır. Öyle ki pratikte Yahudi veya Grek olarak ve anatomide kadın ve erkek olarak ayrılan beden özel iken ruh evrenselidir.¹⁴ Boyarin, evrensel bir insan özünü araştırmanın muhakkak kötü olduğunu düşünmez. Pavlus'un çalışmasının amacı, Tanrının önünde bütün insanların eşit bir şekilde ayakta durmasını sağlamaktır.

Bununla birlikte Boyarin, Pavlus'un eşitlikle, aynılığı birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Genel bir şahıs ya da kültür olarak böyle bir şey olmadığı için aynılık, hakim kültür veya cinsin başkalarının üzerine hakimiyeti anlamına geldi. İnsan farklılığı bedende gösterildiği için Pavlus'un mesajı insanlar arasındaki bu çok gerçek farkları daha düşük bir önem düzeyine affeder, o kadar düşük ki gerçekte onlar, insanların gerçek manevi tabiatıyla ilgisiz olur. İlgisiz olduğunda da insan farklılıkları değersiz olur. Pavlusçu İncil o zaman. Boyarin için, farklılığı övmekten daha ziyade aynılığı teşvik eder. Dahası öngörülen beşer cinsinin manevi-özü bir dindara erkek ve Hristiyan olarak bakmayı sona erdirdiğinden kadınlar ve Yahudiler değerini yitirmiş öteki oldular.

Boyarin'e göre Pavlus'un noksanı -Galatyalılar 3:28'de en iyi şekilde ifade edilen eşitlikle aynılığın karışımı- Hristiyanlıkta bir patoloji olur. Hristiyanlık, dindarlığı Mesih'e iman olarak anlaya gelmiştir. Ancak Bu iman Yahudilerin takip ettiği emirler türünde somutlaşmamıştır. Diğer bir deyişle Hristiyanlık, Yahudiliği kendine özgü yollarla bir şeyler yapmaya çalışan gereğinden fazla kafası meşgul ve bu yüzden de ruhtan yoksun olarak görürken kendisini dünyanın bütün çeşitli insanlarını kucaklamaya muktedir tamamen manevi bir din olarak görmeye başladı. Benzer bir şekilde, kadınlar maddi bedenle, erkekler aşkın ruhla özdeşleştirildi. Nitekim Boyarin kritiğine şöyle devam eder. Pavlus baskın erkeğin başlangıcına işaret etmektedir. Bu Batı kültürünün Hristiyan bakış açısıdır. Bu bakış açısı insan özünü beyaz medeni Hristiyan erkeği olarak

tasavvur etmiş; kadınlar ve Yahudiler olsa olsa, sınırlandırılmış varlığından uzağa itilmiş ve en kötüsü, evrensel insanla ilişkisinde "öteki" (diğer bir deyişle idealin karşıtı) olarak göz önünde bulundurulmuştur. Böylece Boyarin, kadın düşmanlığının ve Yahudi aleyhtarlığının babasının Pavlus olduğunu düşünmektedir.

Boyarin'den derin bir şekilde etkilenmeme rağmen, onun Pavlus hakkındaki yorumu bana Pavlus'un kendi eğilimlerini anlatmaktan ziyade Hristiyan batıdaki geleneksel Pavlus yorumuna muhalefet etmeyi amaçlıyor olarak gözükmektedir.

Pavlus "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne kadın ayrımı vardır" dediğinde ideal insan gerçekten bu durumların her biri arasında ortada bir yerlerde değildir. Pavlus basit olarak birbirini tamamlayan çiftleri zikretmiyor. Her çiftteki bir tek terim ideal temsil eder, dindar için arzulanan konum (Pavlus'un bakış açısından): Yahudi, özgür ve erkek olmasıdır.

Boyarin tamamiyle evrensel bir insan varlığı olarak böyle bir şeyin olmadığı hususunda kesinlikle haklıdır. Çünkü böyle varlıklar daima bir insan oluşturan bazı özel (belirli) kalıplarla göz önüne getirilir. Fakat o, Pavlus üzerine yanlış bir açıdan projektör tutar. Boyarin Yahudi ve Hristiyanların anokronik olan temellendirilmiş nosyonlarıyla hareket eder. Pavlus için örnek insan modeli en iyi özgür Yahudi erkeği tarafından temsil edilmektedir. Pavlus "Yahudi" ve "Grek"i yan yana koyduğunda o, Yahudi'nin tercih edilen konuma sahip olduğunu kastetmektedir.

Pavlus'un Romalılar 3:1-2 söylediği üzere "Yahudi'nin ne üstünlüğü var? Sünnetin yararı nedir? Her halükarda çoktur." Temel sosyal haklardan mahrum olanlar Greklerdir. "Mesih de olmak" Gentilelilere, imtiyazlı Yahudilerin zaten sahip olduğu, Tanrının halkının parçası olmalarına izin verir.

Pavlus Yahudiliği düşük bir konuma hamletmemiştir. Bunu yapan onun yorumcularıdır. Bununla beraber Boyarin'in katkısı, söz konusu bakış açısının mantıki sonuçlarını takip ederek, Pavlus hakkında yeni bakış açısındaki büyük bir noksanlığa dikkat çekmesinde yatmaktadır. Yine bu bakış açısına sahip uzmanlar için bile

Yahudi şeriatı hala, Pavlus'un yükseltmeye çalıştığı hedefler için bir engel olarak görülmektedir ve şayet yasa elçi için temel problemi sürdürürse, Pavlus "artık ne Yahudi ne Grek ayrımı vardır" dediğinde farklılığı ortadan kaldırmanın başlıca vasıtası olarak Yahudi yasasını kaldırmayı kastetmiş olmalıdır.

Pavlus'un yasa anlayışı hakkındaki eski yorumun yeni bir bakışla tenkidini ciddiye alarak Pavlus'un probleminin Yahudi şeriatıyla ilgili olduğunun inanılması güç olduğunu sanırım. Dahası, onun problemi şeriata sahip olmayan insanların (Gentile) ne yapacağı hakkındadır.

Pavlus'un insanlar arsında mevcut olan bütün farklılıkları yıkmayı öğütlediğini sanmıyorum. Bu yorum basit olarak Hristiyan emperyalizminin daha yumuşak bir ifadesidir ve Boyarın konu hakkında kritiğinde haklıdır. Onun bu görüşü Pavlus'a affetmesinin doğru olduğunu düşünmemsem bile Daha ziyade Pavlus'un insan farklılığını, tanrı tarafından yaratılışla birlikte verilen bir özellik olduğunu varsaydığını ve daha önemlisi, insan farklılığı onun ütöpik görüşünün temel bir yönü olduğunu düşünüyorum.

Bu iddia için delilimin ilk kısmı 1 Korintlilerde geçen "Ancak herkes Rabb'in kendisi için belirlediği duruma uygun biçimde, Tanrıdan aldığı çağrıya göre yaşasın. Bunu bütün kiliselere buyuruyorum. Biri sünnetliyken mi çağrıldı, sünnetsiz olmasın. Bir başkası sünnetsizken mi çağrıldı, sünnet olmasın. Sünnetli olup olmamak önemli değildir. Önemli olan, Tanrının buyruklarını yerine getirmektir. Herkes ne durumda çağrıldıysa o durumda kalsın". ifadelerine dayanır.(1 Kor. 7:17-20)

Bu metin, Pavlus'un insanlar arasındaki ayrımları tam olarak ortadan kaldırmak suretiyle sosyal düzeni değiştirmek için çalıştığını iddia eden Galatyalılar 3:28 hakkındaki yorumlara engel olacaktı gibi gözükcektir. Dahası, bu yorumlar daha önce ele aldığım Pavlus'un asla bütünüyle toplumu yeniden tanzim etmeyi düşünmediği noktasındaki muhafazakâr yorumu desteklemektedir. O, basitçe şunu ifade etmektedir. "Mesih'in zatında", Kilise topluluğunda, bu ayrımlar geçersizdir. Böyle ayrımlar, bu dünyada var olmak için devam edecektir. Pavlus'un söylediği üzere "Herkes ne durumda

çağrıldıysa o durumda kalsın" fakat onların tanrıya yönelik hiçbir sonucu yoktur ve bir kimsenin kurtuluşuna yönelik hiçbir yardımda bulunmazlar.

İnsanlar arasındaki ayrımlar Tanrının önünde önemsiz olabilir iken, muhafazakâr yorumcuların tarih boyunca yaptıkları gibi, bu ayrımların Pavlus'un misyonu için önemsiz olduğunu varsaymak bir hatadır. Hiç kimse kimsenin sosyal veya etnik statüsünü değiştirmemelidir.

Pavlus farklı statülere sahip insanlar arasındaki ilişkilerin değişmesini güçlü bir şekilde savunur. İlişkilerdeki böyle bir değişim şayet insanlar gerçekten farklıysa anlamlıdır. Pavlus'a ait külliyatı dikkatli bir inceleme farklı tür insanlar arasındaki ilişkileri düzeltmenin Pavlus'un öncelikli hedeflerinden biri olduğunu doğrulayacaktır.¹⁵ İnsan farklılığı Pavlus'un dünya görüşünün önemli bir parçasıdır. Bir Yahudi olarak Pavlus, bazı farklılıkların var olduğu varsaymaktadır. Çünkü Tanrı dünyayı bu tarzda meydana getirmiştir. İnsana ait sosyal yapılanmaların artan bir şekilde farkına vardığımız nasıl (haberdar olduğumuz) bir zamanda yaşıyoruz. Doğal gözükən şeylerin gerçekte hiç de doğal olmadığını, fakat bizim kültürümüzün ve sosyal alışkanlığımızın bir ürünü olduğunu görüyoruz. Örneğin, insanların giydiği farklı elbiseler tipik bir şekilde modern Amerikalılar tarafından "Natural" sayılmaktadır. Bazı aşırı uç insanlar hariç, bugün giydiğimiz elbiselerin ya da saç stillerimizin her nedense doğuştan veya biyolojik olarak belirlendiğini kim iddia edecektir. Biz modanın sosyal adetten ortaya çıktığını biliyoruz. Bunun yanında biz genlerimizde taşıdığımız şey ile çevresel ve sosyal olarak değişken şey arasındaki farklılık nosyonuyla iş yaparız.

Ben Pavlus'un insanlar arasında esas olarak, bir kısmı doğuştan diğerleri kültürel, ihtiyari ve değişebilir olarak belirlenmiş bazı ayrımlar göreceğine inanıyorum. Antikitenin tipik bir insanı olarak Pavlus modern insanın yapacağından daha fazla şeyi sınıflandırmıştır. Buna en iyi örnek Korintlilere birinci mektuptaki ifadeleridir.

15 Hepsinde olmasa bile mektuplarının çoğunda, Pavlus'un ahlaki teşvikleri, farklı ve genellikle zıt insanlardan oluşan cemaatinin üyelerine tavsiyeler üzerinde odaklanmıştır. Örneğin bkz. Rom. 14:1; 15:7, 1 Kor. 6.7.

Buradaki kadınların örtüsü hakkında Pavlus'un öğretisi onun giyinme ve saçın doğuştan cins ayrımları yoluyla saptandığı şeklindeki inancını ifade eder. "Siz kendiniz karar verin. Kadının örtüsüz başka Tanrıya dua etmesi uygun mu? Doğa bile size erkeğin uzun saçlı olmasının kendisini küçük düşürdüğünü, ama kadının uzun saçlı olmasının kendisini yücelttiğini öğretmiyor mu?... bu konuda çekişmek isteyen biri varsa, şunu bilsin ki, bizim yada Tanrı'nın topluluklarının başka bir geleneği yoktur (1 Kor. 11:13-16).

Pavlus'un öğretilerine göre aykırı giyinme bir günahıdır. Çünkü o, Tanrı'nın yarattığı düzenin bir ihlalidir. Bu kuralın hiçbir istisnası yoktur. Başka bir deyişle, Pavlus modayı sosyal âdete (geleneğe) atfetmez. Erkekler yaptıkları şeyleri erkek oldukları için yaparlar. Kadınlar yaptıklarını kadın oldukları için yaparlar.

Bu aynı mantık, gerekli değişiklikler yapılmış olarak Yahudiler ve Gentileler hakkında Pavlus'un öğretilerine uygulanır. Galatyalılar 2:15'de Pavlus kendisini bir Yahudi olarak sunar. "Doğumla ve öteki uluslardan olan günahlılar değiliz". "Doğuştan" sözcüğü aynı zamanda "yaratılıştan" şeklinde çevrilebilir. 1. yy saç stillerini onaylamak için 1 Korintliler 11:13-16'da kullandığı da aynı ifadedir.

Pavlus, erkekler ve kadınlar gibi Yahudiler ve Gentilelerin esas itibarıyla farklı insan türleri olduğuna inanır. Pavlus, insanların farklılıklarının kaçınılmazlığını kabul eder. Kendisinden farklı olanlara bile gerçek bir saygı gösterir.

Pavlus'un sünnet hakkındaki öğretileri, Yahudi ve Gentile arasında onun temel bir ayrım gözettiğini doğrular. Yaygın olarak bilindiği üzere, Pavlus, örneğin Galatyalılar 5:2 "Bakın! Ben Pavlus size diyorum ki, sünnet olursanız Mesih'in size hiçbir yararı olmaz." cümlesinde olduğu üzere sünnetten olumsuz olarak bahseder. Olsa olsa o, sünnetin önemsiz olduğunu söylüyor gözükür. "ne sünnetliğin ne sünnetsizliğin yararı vardır." (Gal. 5:6).

Anlaşılr şekilde, bunun gibi yorumlar, yorumcuları. Pavlus'un kültürel ve dini pratiklerin önemini inkar ettiği inancına sevk etmiştir. Fakat Pavlus 'un Gentilelere hitap ederken bir Yahudi olarak (daha hususi olarak Yahudi erkeği olarak) yazdığını hatırlamanın

önemli olmasının sebebi budur. Pavlus Galatyalılar 1:16 ve 2:9'da kendisinin de Gentilelerin havarisi olarak söz etmektedir. Çünkü o, Gentile cemaatini kurdu. Gentileler daima Pavlus'un öncelikli meselesiydi.

Birinci yüzyılda sünnet Yahudiliğin merkezi sembolüydü. O kadar merkezi idi ki Pavlus bazen kelimeyi bütün Yahudi cemaatini belirtmek için kullanmıştır. Pavlus'un misyonunu Petrus'la mukayese ettiği Galatyalılar 2:7'de O, Petrus'un misyonu "sünnetlilerle" iken kendisinin misyonunun sünnetsizlerle olduğunu ifade eder.¹⁶ Böyle unvanlar sadece erkeğe yöneliktir gerçeğine rağmen onlar muhtemelen Yahudiler ve Gentilelere karşılık olarak kullanılır.

Pavlus, sünneti Yahudilerin doğal durumu olarak görür. Bu iddia ilk önce garip karşılanmıştır. Çünkü sünnet doğal bir durum değildir. Bir kimse sünnetli doğmaz, sünnet, istisna dini sorumlulukları yansıtan dini bir uygulamadır. Fakat Pavlus'un sünneti bu terimlerle düşündüğünü sanmıyorum. Bu bizim onu düşündüğümüz şeklidir. Pavlus'un zamanında Yahudi olmak veya pagan olmak, bir şahsi seçim problemi olarak düşünülmüyordu. Bir kimsenin dini yöneliminin etnik politik ve coğrafik kimliğinden ayrı bir şey olarak görülmesi sadece o dönemdeydi. Fakat Pavlus hala aslında iki tür insanın olduğunu düşünmektedir. Sünnetli ve sünnetsiz. Yahudiler sünnetli, Gentileler sünnetli değildir.¹⁷

Pavlus Galatyalılara mektubunda yazdığı üzere, o, özel bir probleme temas eder. Pavlus'un tasvip etmediği misyonerler, Pavlus kiliseleri kurduktan bir müddet sonra Galatyayı ziyaret etti. Bu misyonerler Galatyalıların sünnet olmak zorunda oldukları hususunda tartışmışlardır. Çünkü bu onların Hristiyan kurtuluşunun esaslı bir şartıydı. Pavlus ise sert bir şekilde bu duruma karşıydı. Galatyalılar 5:2 de o "sünnet olursanız Mesih'in size hiç yararı olmaz" diye hitap eder. Böyle bir yorum Pavlus'un sünnet hakkındaki pozisyonunun öyle negatiftir olduğuna işaret eder ki O, sünnetin sadece bir kimsenin kurtuluşuna yardım etmemekle kalmayıp bir engel ol-

16 Grekçe'de, kelimeler literal olarak sünnetli (circumcision) ve sünnetsiz (uncircumcision) şeklindedir.

17 Fark (ayrım) kendilerini Barbarlardan ayrı tutan eski Greklerin tarzına benzerdir.

duğunu düşünür. Sünnet önceden gerçekleşmiş iyiliği yıkar. Sonra-ki yüzyıllarda Hristiyan eleştirmenlerin sünnet gibi Yahudi dini gö-renekleri hakkında böyle negatif bir bakış açısına sahip olması hay-ret verici değildir. Ancak şu söylenmelidir ki; Pavlus'un sünnet ko-nusunda bu mektuptaki yorumları aslında sadece Gentilelere yöne-likti.

Pavlus sünnet olacak Gentilelere karşı çıkar: O haddi zatında sünneti kınamaz diğer bir deyişle Pavlus'un Galatyalılara mesajı Gentileleri, Gentileler olarak Tanrının halkı cemaatine katmayı sa-vunur. O, tanrının halkının üyeleri olmaları için, Gentilelerin Yahu-diler gibi ilk önce sünnet olmak zorunda olduklarını düşünmez. Pavlus'un sünnet oldukları yada oğullarını sünnet ettirdikleri için Yahudileri kınadığına dair hiçbir işaret yoktur. Aslında sünnet Ya-hudiler için bir onur ve ayrıcalıktır.

Pavlus Romalılar 3:1'de "öyleyse Yahudi'nin ne üstünlüğü var? Sünnetin yararı nedir? Her yönden çoktur..." dediğinde Yahudilerin sünnetli olduğunu kabul etmektedir. İyi bilinmektedir ki sünneti kabul etmeme Pavlus'un Gentilelere saygısından ortaya çıkmıştır. Yoksa Yahudiliğe saygısızlığından değil. O, Yahudileri sünnet olduk-ları için kınamaz; o sünnetsiz oldukları için Gentileleri kınayan Ya-hudileri kınar. Görünüşe bakılırsa onun sünnet hakkındaki bu yo-rumları, Gentileleri (sünnetsiz olarak) Yahudilerin yanına, Tanrının halkı topluluğuna kabul etmek için onun istekliliğini gösterir.

Gentileleri sünnet ettirmek Yahudiler ve Gentilelerin hepsini bir yapacaktır. Pavlus'un sünneti şiddetle reddetmesi Yahudilerin ve Gentilelerin ayrı ve farklı olarak hayatlarını sürdürmeleri için onun kararlılığını gösterir ve Pavlus'un hedefini insan homojenliği yarat-mak olarak görmeye güçlü bir şekilde engel olur. Böylece Pavlus'un Galatyalıların sünnet olmalarına karşı çıkışının gayesi iki farklı mil-letin, Yahudiler ve Gentileler, arasındaki ilişkinin düzeltilmesinden ibarettir.

Aile Metaforu

Pavlus'un engelleri ortadan kalmayı ya da insan farklılıkları sil-meyi istediği Galatyalılar 3:28'in standart liberal yorumu Pavlus'un

vizyonunu anlamak için yararlı bir yorum değildir. "Ne Yahudi ne Grek ayrımı vardır." Cümlesi eşit ve homojen bir toplumda yaşayabilecekleri diye etnik ve kültürel farklılığı aşmak için Pavlus'un girişimi olarak algılanmamalıdır. Pavlus, konuyu en azından biz modernistlerin yaptığı gibi "toplum" ya da "cemaat" bağlamında düşünmez.

Galatyalılar 3:28'de ki Pavlus'un anlayışını tasvir etmek için açıklayacağım alternatif mecaz, ailenin inşası mecazıdır. Gerçekte o, Tanrının ailesidir fakat yinede bir ailedir. Hem tarihi hem modern insanlar aileleri, aynı ya da en azından benzer insanların oluşturduğu biyolojik olarak ilişkili insan grupları olarak düşünüyorken, aileler genellikle bazı açılardan farklı insanlardan oluşur. Aileler muhakkak çocuklara sahip olarak varlıklarını devam ettirir ya da daha da büyürler. Geleneksel sosyal bilgelik genellikle öncelikle halen ilişkili olmayan iki insanın evliliğini gerektirir.

Evlilik âdeti bir kültürden diğerine büyük oranda çeşitlilik arz etmesine rağmen, antropologlar evlenen üyelerin kendi aile fertlerinden biriyle evliliğine karşı uzun zamandan beri tabunun¹⁸ olduğunu kaydetmişlerdir. Çoğu kültür bir kimsenin kendi sahip olduğu klonun dışından biriyle evlenmesini ister. Niçin ortaçağ kral ve kraliçeleri çocuklarını diğer ülkelerin kraliyet ailesi üyeleriyle evlendirmişlerdir? Sorunun basit cevabı onların savaştan sakınmak ümidiyle politik bağlantılar kurmaya ihtiyaç duymuş olmalarıdır. Cevabın altında yatan prensip şudur. Ortaçağ kraliyet evlilikleri farklı ve potansiyel olarak düşman olan insanlar arasındaki ilişkileri, birbirinin refahı için çalışan insan gruplarına dönüştürecek aileler oluşturmaya yeltenmişlerdir.

Ailenin inşası ile ilgili Pavlus'un mektuplarında çokça şey yer aldığı için okuyucular ona pek fazla dikkat etmezler.

Pavlus, inananlarına sadece "erkek kardeşler" ve "kız kardeşler" olarak hitap etmekle kalmayıp cemaatinin üyelerini "çocuklar"¹⁹

18 Mana ile yakından alakalı olan ve bir Polinezya teriminden türeyen Tabu; çekinilmesi, uzak durulması gereken kutsal ve tehlikeli şey anlamındadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Eric J. Sharpe, 50 Key Words, Great Britain 1971, 72; Şinasi Gündüz, Dın ve İnanç Sözlüğü, Ankara 1998, 356 (ç.n.).

19 Bkz. Gal. 1:2, 4:19; 1 Kor. 4:14-15.

olarak çağırıyorken kendisini (İsa'nın açıkça isimlendirildiği öğretmen ve üstattan daha ziyade) "baba" olarak isimlendirir.

Yorumcular Pavlus'un aile terminolojisini mecâzi olarak kullandığını düşünmeye eğilimli oldukları için, onu önemli görmezler ve çoğu kez Galatyalılar 3:28 de sunulan çok önemli bir detayı da içeren bazı önemli detayları gözden kaçırmışlar.

Galatyalılar 3:28'i NRSV çevirisinden alıntı yapıyorum. "Artık Yahudi, Grek, köle özgür, erkek ve kadın ayrımı yoktur.. Hepiniz Mesih İsa'da birsiniz". Bu çeviri bu ayeti "Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı vardır..." şeklinde çevirmeye eğilimli eski İngilizce çevirilerden önemli bir açıdan farklıdır. NRSV daha literal bir çeviri sunmaktadır. Tercümenin önemi son cümlede bulunur. "artık erkek ve dişi ayrımı yoktur." Bu cümle ne ne de yerine (neither/nor) "ve(and)" ye dönüştüğü için hem Grekçe hem de İngilizce de anlaşılması zordur. Bu yanlış karşılaştırma ve Pavlus'un "erkek" (arsen) ve "dişi" (thelu) kelimesini normal bir şekilde kullanmadığı gerçeğinden dolayı son cümlecğin Tekvin I. bölümde anlatılan Tanrının ilk insanı yaratışına gizemli bir kinaye oluşturduğu görülmektedir. Cümlelerin alındığı Tekvin metni şu şekildedir.

Tanrı insanı kendi suretinde yarattı. Böylece insan Tanrı suretinde yaratılmış oldu. İnsanları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları kutsayarak verimli olun çoğalın dedi. (Tek. 1:27-28)

Tanrı erkeği ve kadını yaratır ve onlara çoğalmalarını emreder. Bu pasajlar insan ailesinin kökleriyle ilgili Tekvin'de bulunan iki hikâyeden birini yansıtır. Birinci hikâyede, Tanrı İbranice de "adam" diye isimlendirilen ilk insanı yarattı. Daha sonra Tanrı Adem'i iki cinse böldü. İnsan kökeninin ikinci hikâyesi ikisinin bir beden olarak tasvir edildiği benzer bir olayın geçtiği Tekvin'in ikinci bölümünde ortaya çıkmaktadır.

Bir beden bazen modern konteks içerisinde iki insanın cinsel bakımdan cinsel birleşmesi şeklinde romantik bir bakış olarak yorumlanıyorken çocuklardan ya da daha geniş olarak evlilikten doğan yeni bir ailenin yaratılışından söz ettiğini kabul etmek uygundur.

Galatyalılar 3:28'de anlatılan son çift (erkek ve dişi). Tekvin'de anlatılan yaratılış hikâyesine bir ima oluşturduğu için "erkek ve dişi" diğer çiftleri yorumlayabilmek için örnek olarak hizmet eder. Diğer bir deyişle, Pavlus "artık ne Yahudi ne Grek ayrımı vardır." ifadesiyle kastettiği şey "erkek ve dişi" ifadesinde kastettiği şeye göre yorumlanmalıdır. Erkek ve dişi ifadesi yukarıda zikredilen Tekvin'de geçen pasaja atıfta bulunduğu için, Pavlus'un "erkek ve dişi için yaptığı gibi "Yahudi ve Grek" içinde bir tür aile tahayyül ettiğini düşünmek makuldür. Pavlus negatif konuşmasına rağmen (ne dişi ne erkek ayrımı vardır.) onun amacı ne realite ve cinsel farklılığın önemini inkâr etmek ne de evlilik uygulamasını reddetmek de değildir.²⁰ Daha doğrusu Pavlus, farklı tür insanların bir birlik haline nasıl gelebileceğini ifade etmek için negatif formüller kullanmaktadır. Aileyi meydana getirmek için bir araya gelenler iki benzer yaratık değildir. Aksine iki farklı yaratıktır. "Erkek ve dişi" ailenin inşası için temelde gerekli olan farklılığa işaret eder.

Meselenin bir kısmı da erkekler ve kadınlar farklı olmalarına rağmen onların birbirine muhtaç olduğu hususudur. Pavlus bu hususu 1 Korintliler 11:11'de güzel bir şekilde açıklar. "Ne var ki Rab'da ne kadın erkekten ne de erkek kadından bağımsızdır". Çünkü kadın erkekten yaratıldığı gibi, erkek de kadından doğar." Galatyalılar 3:28, bütün mektubun konteksi göz önüne alınarak okunduğunda, onu ailenin inşası ile ilgili görmek daha kolay olur.

20 Buradaki yorumumu Gal. 3:28'in bütün insan farklılıklarını ortadan kaldırmaya yönelik bir ilan olduğunu ispat etmeye çalışan öteki bilim adamlarının çalışmalarından ayırmam önemlidir. Bu bilim adamlarının çoğu, her nasılsa Gal. 3:28'i Pavlus öncesi konteksi içerisinde yorumlar. Çünkü yaygın olarak Pavlus'un vaftizle ilgili bir formül aktardığı kabul edilmektedir.

Örneğin bkz. W. Meeks'in. *The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earlies Christianity*, HR 13, 1973, 165-208 ve D. MacDonald, *There is no Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Faul and Gnosticism* (Philadelphia, 1987). Pavlus'un burada erken bir vaftiz cümlesi alıntı yaptığı görüşüne karşı bir görüş belirtmek istemiyorum ve Liturjik konteksi içerisinde, cinsel ilişkiden, sosyal konumlardan ve dünyaya dayanan öteki kimliklerden sakınan vaftiz olmuş birey dönüştürülmüş konumunu ilan etmek (açıklamak) için kullanılmış olabilir. Bu makalede ben Pavlus'un bu tabirinde yaptığı retorik kullanımı ifade ediyorum. Benim görüşüme göre Galatyalılara mektupta onun odağı insanlar ve onların kolektif kimlikleri arasındaki ilişkilerde yoğunlaşmıştır. Vaftiz sonrasındaki var olan insan durumuna değil.

“Mesih İsa’ya iman ettiğiniz için hepiniz Tanrının oğullarısınız. Vaftizde Mesihle birleşenlerin hepsi Mesih’i giyindi. Artık ne Yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayrımı var. Hepiniz Mesih İsa’da birsiniz.²¹ Eğer Mesih’e aitseniz, İbrahim’in soyundansınız, vaade göre de mirasçısınız.” (Gal. 3:26-29) Zaten İbrahim’in ailesinin bir üyesi olan Pavlus, kendisini takip eden Gentileleri, bütün hak ve ayrıcalıklarıyla birlikte esas olarak tanrının ailesinin üyeleri olacaklar anlamına gelen İbrahim’in ailesinin üyeleri yapmaya yelteniyor. Dikkat etmek gerekir ki 28. ayet “Hepiniz Mesih İsa da birsiniz” cümlesiyle bitiyorken hikâyenin sonu değildir. “Mesih de” olmak. Pavlus’un burada ifade edeceği üzere sadece sondan bir evvelki hedeftir. “Mesih’de” olmanın gayesi bir kimsenin o zaman İbrahim’in Ailesinin üyesi olduğudur. Mesih kendisiyle bir kimsenin İbrahim’in ailesinin bir üyesi olduğu vasıtaadır.

Tekvin 17’de Tanrı, İbrahim’e birçok milletin babası olacağı vadedinde bulunmuştur. Fakat Pavlus’un zamanında, İbrahim sadece Yahudilerin atası olarak biliniyordu. Pavlus’un dönemindeki çoğu Yahudi gibi, Pavlus bazen kutsal metinleri sonraki olaylara imalar (kinayeler) olarak anladı. Tanrı İbrahim’i birçok milletin babası yapacağını vaat ettiği için bir noktada vaat yerine getirilmek zorundaydı. Aksi halde Tanrının vaatleri boşa çıkacaktı. Pavlus, yeni bir çağın başında yaşadığına inanarak, (örneğin bkz. Rom. 8:18-25), Mesih’in gelişini öteki milletlerin üyelerinin İbrahim’in ailesinin bir parçası olmasına izin veren bir olay olarak anlamıştır.

Tam olarak insanların rituel olarak yeni bir aile oluşturmak için bir araya geldikleri yer olan evlilikte olduğu gibi, Mesih’in kendini kurban etmesi Yahudi ve Grek’in birliğine alamet olmuştur. Bununla birlikte “Ne Yahudi ve Grek ayrımı vardır” ifadesi Artık Yahudi ve Grek’in ayrı tutulmayacağı anlamına da gelmez.

21 İlginç bir şekilde “Bir” kelimesi yaygın olarak Chester Beatty Papyrus ya da p46 diye isimlendirilen, Pavlus’un mektuplarının günümüze gelen en eski ve önemli el yazmasında yer almamaktadır. P46 da Gal. 3:28’in sonu “Çünkü hepiniz Mesihtesiniz” şeklindedir. Ayetin bu yorumunun daha otantik olabileceğini sanıyorum özellikle takip eden ayet “ve eğer Mesih’e aitseniz” şeklinde olduğu için Pavlus’un bakışı insanların “bir” olduğu değil fakat onlar kendilerinin İbrahim’in çocukları olmalarına imkân tanıyan “Mesih’de” olmalarıdır.

Evliliğin yasası kadın ve erkek arasındaki temel farklılığı inkâr etmez. Bilakis onların birbirini tamamlaması geleneksel olarak ailenin oluşturulması için temel olarak görülmüştür.²² Evlilik ortak bir hayat kurabilmeleri için sadakati gerektiren yeni bir akrabalık (ilişki) içerisinde kadın ve erkeği birbirine bağlar.

Aynı şekilde ayrılıkları devam ediyorken Yahudi ve Gentilelerin uyum içerisinde bir araya gelmesi Pavlus'un misyonunun hedefidir.²³ Bir monoteist olarak Pavlus tüm insanları Tanrının yaratışının bir parçası olarak gördüğü için onun vizyonu Yahudi ve Gentileyi kuşatmaktadır. Şayet Gentileler sünnet olursa ve böylece Tanrının hükümlerinin öteki insanları içine almadığını ifade eden Yahudiler gibi olurlarsa, bu Pavlus için Teolojik bir tezat olacaktır. Pavlus'un söylediği üzere, "Tanrı sadece Yahudilerin Tanrısı mı? Öteki ulusların da Tanrısı değil mi? Elbet öteki ulusların da Tanrısıdır (Rom. 3:29).

Mesih, Yahudi ve Gentilelerin İbrahim'in çocukları olarak birbiriyle ilişki içerisinde olmalarına imkân tanımıştı. Fakat onlar Yahudiler ve Gentileler olmaktan da alı konulmaz. Çünkü Pavlus şöyle söylemektedir.

Onun için artık birbirimizi yargılamayalım. Bunun yerine hiçbir kardeşin yoluna sürçme ya da tökezleme taşı koymamaya kararlı olun bu nedenle, Mesih'in sizi kabul ettiği gibi, Tanrının yüceliği için birbirinizi kabul edin. Çünkü diyorum ki Mesih, tanrının güvenilir olduğunu göstermek

22 Bununla beraber, bu düşüncenin aynı cins insanlar arasındaki birliğin geçerliliğini inkar etmek için kullanılmasını istemem.

23 Pavlus, Rom. 3:22'de Yahudi ve Grek arasında "Artık ayrım yoktur" derken ikisinin birbirinin Özdeş olması gerektiğini iddia etmiyor. Tanrının lütfuna göre ayrım yoktur. Ayrıca Pavlus bazen kendi Yahudi tarafını açığa vurarak bu sorun üzerinde durmaktadır. Rom. 2:10-11'de söylediği üzere "İyilik eden herkese yine önce Yahudi'ye sonra Yahudi olmayana yücelik, saygınlık, esenlik verecektir. Çünkü Tanrı insanlar arasında ayrım yapmaz."

Bazıları Pavlus'un geçici bir ayrım sunduğunu iddia ederek dolaylı zıtlığı uzlaştırmaya çalışmıştır.

(Kronolojik olarak konuşarak Yahudiler ilk önce gelir.) Fakat bu çok katı bir yorum dahası Pavlus'un basitçe Gentilelere kurtuluş getirmede Yahudilerin vasıta olduğunu kastettiğini düşünüyorum. Diğer bir deyişle Yahudiler sadece Tanrının halkının bir kısmı değil, onlar Tanrının amacı gerçekleştirmede görevlendirilmiş Tanrının görevlileridir. Nihai olarak bununla beraber Tanrının önünde herkes eşittir.

için Yahudilerin hizmetkârı oldu. Öyle ki atalarımıza verilen sözler doğrulansın ve öteki uluslar merhameti için tanrıyı yüceltsin diye (Rom. 14:12-13;15:7-9).

Sonuç olarak şunu söyleyebilirim. Galatyalılar 3:28 de Pavlus tarafından insanlar, aynı varlığı paylaşabilsinler diye insan varlığının sınıflandırmalarının ortadan kaldırılmasını beyan etmek için kullanılan hükme inanmıyorum. Pavlus aile modeline dayanan yeni bir tür insani sosyal ilişkilerin yapılanmasını açık seçik dile getirmiştir. Galatyalılar 3:28, farklı olan insanların kendileri hakkında anlam dolu bir şekilde birbiriyle ilişkili, kendilerinin refahı için çalışan ve paylaşılan bir dünyanın parçası oldukları anlayışına ulaşabileceklerini içeren bir mesaja sahiptir.

Bibliyografya

- Betz, H. D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, 1979.
- Boyarin, Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California, 1994.
- Gager, J. G., *Reinventing Paul*, New York, 2000.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- Maccoby, Hyam, *Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Harper & Row, New York 1986.
- MacDonald, D., *There is no Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Philadelphia, 1987.
- Meeks, W., "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *HR 13*, 1973, 165-208.
- Raisanen, Heikki, *Paul and the Law*, Philadelphia 1986.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress, Philadelphia, 1976.
- Westerholm, Stephen, *Israel's Law and Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Wright, N.T., *What Saint Paul Really Said*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

Musonius Rufus, İsa ve Pavlus: İlk Asrın Üç Feministi*

Willam Klassen
çev. Bayramalı Nazıroğlu

Kitabı Mukaddes üzerindeki teolojik araştırmalar gelişip, araştırmacılar çalışmalarını Kitabı Mukaddes'in materyalleri üzerine yoğunlaştırdığı zaman, bu alanda yapılan çalışmaların çok dar bir perspektiften yürütülmesine karşı yükselen seslerden birisi de Frank Beare'nin¹ sesiydi. Bu makalede biz, ona karşı minnettarlığımızı ifade etmek, bir nebze olsun o sesin karşılığını vermek ve özel bir sorun olan feminizm üzerinde bu tembihi uygulamak için gayret edeceğiz. MS birinci asırda yaşayan şöhretli üç ahlâk öğretmeni olan Musonius Rufus, İsa ve Pavlus feminist olarak tanımlanabilirler. Bu üç kişi arasındaki ilişkinin karmaşık olmasına rağmen, aralarında kadının statüsü konusundaki görüş ve uygulama benzerlikleri o kadar belirgindir ki, mesele olduğundan daha fazla dikkati hak etmektedir. Musonius'nun, özellikle birinci asır üzerinde araştırma yapan araştırmacılar arasında bile haksızlığa maruz bırakılmasını iyi niyetli ihmalkârlık olarak değerlendirdiğimizden, onun üzerinde yapılan çalışmalara kısaca bir göz atmak akılcıca olacaktır. Daha sonra Musonius'un kadınlara, onların eğitimlerine, evlilikteki rollerine ve cinsel ahlâk sorununa yaklaşım biçimini inceleyeceğim, ardından da bu konularda İsa ve Pavlus'un görüşlerini gözden geçireceğim. Son olarak da birtakım temel sonuçlara varmaya çalışacağım.

- * William Klassen, "Musonius Rufus, Jesus, and Paul: Three First-Century Feminists" *From Jesus to Paul*, Peter Richardson ve John c. Hurd (ed.), Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1984, ss.185-206.
- 1 Özellikle onun "New Testament Christianity and the Hellenistic World," in *Theological Collections: The Communication of the Gospel in New Testament Times* (London: S.P.C.K., 1961), 57-73, öz. 71; ve *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (New York: Abingdon, 1962)'da yazdığı aralarında 'Religion and Philosophy in Greece' in de bulunduğu onlarca makalesine bkz.

Musonius Rufus: Mevcut Araştırmaların Durumu

Birinci asırda yaşamış bir şövalye olan C. Musonius Rufus,^{*} Stoacı dogma ve felsefeyi gayretli ve sıkı bir şekilde kucaklayan ve takip eden biriydi. Etkilediği ve özel ders verdiği öğrencilerini² hem nicelik hem de nitelik yönünden değerlendirince hatta her şeyden öte çağdaşları üzerine vurduğu damgayı düşününce onun sıradışı biri olduğu aşikârdır. Eğer Stoacılar aziz olabilseydi, o onlardan biri olabilirdi. İskenderiyeli Clement gibileri tarafından kiliseye intisap ettirilen ve Origen gibilerince hayatın en yüksek mertebesinin bir modeli olarak hitap edildiği için, bir kimse, onun, Seneca gibi Kili-se'nin eşsiz tarihinde en azından iyi bir şöhrete sahip olmaktan hoşlandığını umabilir. Ancak durum böyle değildi. Daha da şaşırtıcı olan, onun kendilerini, Stoacılığın farklı birer rengi olarak tanımlayan çağdaş uzmanlar nazarındaki konumudur. Bazı yazarlar ona hakettiği değeri vermiştir. Örneğin, Roma İmparatorluğu'nun önemli beş karakteri üzerinde bir çalışma yapan Martin P. Charlesworth eserine filozofları temsilen Musonius'u almıştır. O, Musonius'da asil ve etkileyici, basit ama güçlü bir karakter yapısı, hayatı boyunca tek bir amaç güden, daha canlı ve daha asil bir şey bulunmaktadır. Ona göre Musonius'un yaşadığı hayat iyi bir hayattı ve

- * *Musonius Rufus*, Calus (MS I. yy). Romalı bir düşünür olan Musonius Rufus, MS. 20 dolaylarında Vulsinium'da doğdu. Titus'un imparatorluk döneminde (MS 78-81) Roma'da öldü. Çok genç yaşta felsefeyle uğraşmaya başladı, Neron'un buyruğu üzerine Roma surlarının yapımında, ağır işçi olarak çalıştırıldı. Bir süre sonra Roma'dan kovuldu. Neron ölünce geri döndü. Bir ayaklanmada Vespasianus'a karşı Oitellus'tan yana oldu. Buna kızan Dometianus yönetimi ele geçirip onu ikinci kez Roma'dan sürünce Suriye'ye gitti. Titus döneminde yeniden Roma'ya döndü. Stoacılığı Roma'ya sokanlardandır. Musonius, Stoa öğretisinin ahlâk anlayışını yeni bir yorumdan geçirerek, felsefenin temeli durumuna getirmek istemiştir. Musonius'tan günümüze ancak birkaç parça kalmıştır. Bu parçalar G. H. Mosser tarafından toplanmış ve yayımlanmıştır. http://www.geocities.com/ank_tun/people1/calius_rufus_Musoni_us.htm (05.01.2005) ; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Düşünürler Bölümü 2), Remzi Kitabevi, II. Baskı, İstanbul 2000, II, 81. (ç.n.)

- 2 M. Pohlenz'e [*Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung* (3rd ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 1:284] göre bunların bazıları şunlardır: Rubellius Plautus, Plinty the Younger, Fronto'nun hocası Minucius Fundanus, Athenodoros, Euphrates (Apollonius'un muhalifi), Timocrates, Artemedorus (daha sonra damadı oldu) ve hepsinden öte Epiktetus.

öğrencileri nazarında o, çok kıymetli, bir başka deyişle parlak bir idealdi.³ Paul Berth onu “*kesinlikle kimsenin erişemediği bir ruh*” olarak tanımlar.⁴

Stoacılık üzerinde yaptığı epeyce uzun çalışmasında Pohlenz, onu aşağılık bir dünyanın ortasında yaşayan, Stoacı Felsefe’yi hayata uygulayan Cato’nun doktrinini takip etmeksizin kendi yolunu çizen, emsalsiz bir formun *örnek bir kalıbı* olarak değerlendirmekte ve tabii olarak onun çağdaşları üzerinde çok güçlü bir tesir bıraktığını⁵ söyleyerek ondan şu ifadeleri nakletmektedir:

Sen ya da bir başkası beni hiç sürgünde olduğum için, ya da geçmişte olduğumdan daha kötü bir durumda olduğumu düşündüğüm için herhangisi birine karşı yaltaklandığımı gördünüz mü?

Musonius ve Sokrat arasında paralellik çizen yazarların birkaç tanesi tarafından kullanılmakla beraber görünüşe göre ilk olarak R. Hirzel onu açık şekilde “*Romalı Sokrat*” olarak isimlendirmektedir.⁶ Bu isimlendirme yakın zamanda Musonius üzerine yayınlanan birkaç monografide başlık olarak kullanıldığından belli bir popularite de elde etmiştir.⁷

Fakat bu iki ismi yanyana getirmek biraz abartılı değil midir? Cora Lutz, böyle bir soru sormakta ve bu soruyu “*Musonius’un ismini ve şöhretini donuklaştıran karanlık bir düşünce*” diyerek olumsuz bir şekilde cevaplandırmaktadır. O, bunu “*tarihi kayıtların talihsiz bir kazası*” olarak nitelendirmektedir. Lutz’a göre, antik yazarların onun hakkında söylediği şeyler, şöyle bir sonuca yol açmaktan başka bir işe yaramayan dağınık ve yavan şeylerdir:

- 3 M. P. Charlesworth, *Five Men: Character Studies from the Roman Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 60.
- 4 P. Barth, A. Goedeckemeyer, *Die Stoa* (6th ed. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1946), 208.
- 5 Pohlenz, *Die Stoa*, 1:303.
- 6 R. Hirzel, *Der Dialog* (Leipzig: S.Hirzel, 1895), 2:239, Bu görüş Cora Lutz’a aittir.
- 7 C.Lutz, “Musonius Rufus, ‘The Roman Socrates,’ ” *Yale Classical Studies* 10 (New Haven: Yale University Press, 1947). Lutz, Musonius’n hayatını ve etkilerini 30 sayfalık bir özetle veriyor, ondan kalan küçük parçaları tercüme ediyor ve Yunanca metinleri ortaya koyuyor. Musonius’u Loeb Classical Library’de olmaması göz önünde bulundurulursa onun çevirisi İngilizce okuyucular için tek kaynak olarak kalıyor. Onun Yunanca metni sadece ciddi öğrenciler için ulaşılabilir durumdadır.

Onun günümüze gelen eserlerinden çok fazla zorlayıcı bir kişilik olması bizi çağının en önemli figürlerinden birisi olması noktasında şüpheye itmektedir. Onun öğretileri insan davranışını düzenleyen temel prensipleri üzerine yaptığı insanî yorumlardır. İyi bir hayatın sonucu ve büyük bir kişiliğin dışavurumu.⁸

Lutz, hayat ve öğretim üzerindeki bu yaklaşımın Sokrat'ta da sık sık meydana geldiğini işaret etmektedir. Hem Sokrat hem de Musonius devirlerinde 'bireyciler' olarak değil 'bireyler' olarak göze çarpmaktadır.

Yalnızca hem kendi çağında hem de daha sonraki nesiller arsında ruhi ve ahlâki lider olarak ve ahlâki özgürlüğün öncüsü (so Jeager, *Paideia*, II, 13) olarak hep en üstte kalması dolayısıyla Musonius, şiddetli bir şekilde Sokrat'la karşılaştırıldı. Fakat bu karşılaştırmanın kesinliğini, bir kimsenin, Musonius'un hayatını, onun amaçlarını ve metotlarını ve öğretilerinin içeriğiyle yapısını gözönünde bulundurduğunu ve benzerliğin ne kadar büyük olduğunu iddia etmesiyle çok canlı ve etkili yapıyor.⁹

Lutz, bu satırları yazdıktan bir yıl sonra, A. C. Van Geytenbeek, Hollanda dilinde Musonius hakkında çok önemli bir tez yayımladı (1948). Musonius araştırmaları açısından bir şans da; bu çalışmanın eş zamanlı olarak Kanada'da çalışan bir uzman olan Ben Hijmans tarafından İngilizce'ye tercüme edilmesi ve *Wijsgerige Teksten en Studies*¹⁰ serisinde yayımlanmasıdır. Geytenbeek, Musonius'un öğretim dökümanlarındaki bütün önemli konularla beraber; Lucius, Epiktetus ve eski düşünürler arasındaki bütün önemli ilişkileri ve çok sayıda dokümanı karşılaştırmalı bir şekilde ele almaktadır. Araştırmasının neticesinde, O, Musonius hakkında sanılan dan daha fazla özgün materyale sahip olabileceğimiz sonucuna varmaktadır.

Geytenbeek, bizim Musonius'un doktrinini karmaşık bir problem olarak değerlendiren yargımızı doğrulamaktadır. Yine de o, Musonius'un çalışmayı hak edecek kadar hatırı sayılır miktarda materyal sunduğunu da ifade etmektedir.

8 Lutz, "Musonius Rufus," 4.

9 Age

10 A. C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, trans. by B. Hijmans (Assen: Van Gorcum, 1963).

Gerçek kanı, bir kimsenin onu ele alış biçimine bağımlı olacaktır. Eğer birisi onu filozof olarak yargılasa onun yargısı Musonius'u lanetleyecektir. Şayet birisi çağdaş standartlara göre onu değerlendirirse onun da kanaati olumsuz olacaktır. Şayet bir kimse onu ahlâk biliminin felsefenin temel yapısı olduğunu iddia eden Stoacı olarak ya da en azından ahlâk biliminin teorik açıdan bir temsilcisi olarak görmek isterse aynı şekilde onun da kanaati olumsuz olacaktır. Musonius'un ahlâk anlayışını yalnızca teorik olarak değerlendirmenin bir kıymeti yoktur. Musonius'un Stoacı ahlâk anlayışının teorik olarak temellendirilmesine herhangi bir orijinal katkısının olduğunu ondan kalan parçalar gözönünde bulundurulunca söylemek pek mümkün görünmemektedir. Eski ve -hatta daha klasik- standartlara göre teorinin pratiğe uygulanması felsefenin önemli bir yönünü oluşturduğu iddia edilebilir. Üstelik biz, amacı konuları enine boyuna tartışmaktan ziyade vurucu etkilerle dinleyiciyi sarsmak olan şiddetli münakaşaları tartışıyor olduğumuzu da göz önünde bulundurmak zorundayız.

Eğer bir kimse Musonius'u diğer kavgacı yazarlarla karşılaştırırsa çok yanlış bir şey yapmış olmaz.... Kadın eşitliği, cinsiyet ayrımı ve şiddet hakkındaki tartışmalar son derece önemlidir. Bu birkaç çalışmadan başka Musonius hakkında başka hiçbir esere sahip olmasak bile onun Yunan ahlâk tarihindeki yeri garanti altına alınabilir (159-160).

Geytenbeek, üstün karakterinden dolayı antik çağda Musonius'a verilen kıymeti de açıklamaktadır:

Onun takdir edilen bilgeliği ancak yukardaki fikre iyi bir örnek verilerek açıklanabilir.... Bu Musonius'un şöhretiyle ona nispet edilen parçaların ender değeri arasındaki dikkate değer farkın açıklanması yoluyla mümkün olabilecektir.¹¹

Hem olumlu hem de olumsuz yönlerini vurguladıktan sonra Musonius hakkında Geytenbeek tek cümleyle şunu söylemektedir: "Musonius'un önemi küçümsenmemelidir."¹²

Geytenbeek'i, Musonius'un öneminin az olduğunu düşünmeye iten faktörlerden biri onun orijinallikten yoksun olmasıdır. Oysa orijinallikten neyin kastedildiği iyice ortaya konmalıdır. Biz, orijinallikten sadece daha önceden söylenmemiş ya da yapılmamış olanı yapmak değil aynı zamanda mevcut element ve kombinasyonları yeni bir tarz da ele almayı anlıyoruz. Musonius, Stoacı doktrine karşı

11 Age, 158-161.

12 Age, 18.

çıkmadan ortaya yüksek bir 'yaşam anlayışı' bir başka deyişle bir 'örnek' koymuştur. Bu orijinallik ya da yaratıcılık değil midir? Eğer bu doğruysa o zaman Musonius hakkında çalışma yapmak için önemli bir sebep vardır. Çünkü aynı şekilde İsa ve Pavlus için de aynı şeyin var olduğu kabul edilmektedir.

Lutz, eserini yaklaşık bir nesil önce yayımladı. Musonius'un öğretim esaslarını oluşturan parçaların ilk kez o zaman okunabilir hale gelmesine rağmen bugün, Musonius'un okunduğuna dair ya çok az gösterge var ya da batı düşünce tarih¹³içerisindeki yeri henüz kavranamamaktadır.

Pek çok araştırmacı, örneğin çalışma sahası 'İlk Devir Hristiyanlığı'nın kökleriyle alakalı olanlar onu ya hiç okumamış ya da ancak yüzeysel olarak tanımıştır. Pavlus'un çağdaşı hakkında böylesine bir cehaletin var olması, kısmen Kitabı Mukaddes teolojisiyle daha erken meşgul olmanın ve Kitabı Mukaddes'in meydana geldiği kültürel ortamın da aynı anda gözden kaçırılmasının bir sonucuyken kısmen de, ciddi şekilde ihmal edilen Musevîlerin dinsel inanç ve ilkeleriyle Hristiyanlık arasındaki ilişkinin olduğu alana kayılması- nın bir sonucudur. Hatta, Stoacılık üzerinde yazan yazarlar bile Musonius'a genellikle tesadüfen, yüzeysel olarak temas etmektedirler. Bunun arkasında kısmen Musonius'un pratik ahlâkla ilgili entere- san görüşleri yatmaktadır. Onun ahlâk teorisinin epistemoloji, bilim ya da metafizik gibi konuları nispeten ihmal etmesi, onun pek çok çağdaş filozof nazarında felsefe dairesinin dışına çıkmış biri olarak değerlendirilmesine neden olduğu muhtemeldir.

Musonius'un ilk bakışta filozof olmadığı kabul edilmelidir. O daha çok zamanının büyük bir kısmını metafiziksel konulara ve teorik ahlâk konularına ayırmayan şöhretli bir ahlâkçıdır. O, kendisini, takipçilerini yaşam standartlarını yükseltme üzerine yoğunlaştırmış- tı.¹³ Hem İsa'yı hem de Pavlus'u teolog olarak görmekte zorlanan Hı- risitiyan bilim adamları, ahlâk anlayışı İsa ve Pavlus'un teolojisine benzeyen Musonius üzerinde çalışma yapma fırsatını hoş karşılama-

13 Popüler ahlâk hakkında bk. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle* (Oxford: Blackwell, 1975), ve L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Gre- ce* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1962).

lıdırlar. Bir kimse -E. A. Judge ilk Hristiyanların fakirliğini yanlış bir biçimde vurgulayıp vurgulamadığımızı sorgulamasına rağmen- Musonius'un, aslında İsa ve Pavlus'un muhatap olduğundan daha zengin bir halk tabakasıyla muhatap olmasından kuşkulabilir.¹⁴

Musonius'u nasıl değerlendirirsek değerlendirelim bizim burada üzerinde durduğumuz nokta feminizm sorununa bakıştır. Yani biz, kadınla erkeğin eşit olması gerektiği fikrini savunan ya da bu fikri destekleyen ve bunu pratikte uygulayan kimseleri kastediyoruz. İlk olarak bu fikri savunan ve dillendirenler İsa, Pavlus ve Musonius'tur. İsa ve Pavlus, cılız da olsa bu konuda bir takdir alsalar bile genelde onların hiçbirisi gerektiği şekilde takdir edilmemişlerdir.

Biz, burada kendisine ikinci sınıf insanmış gibi davranılan, köle muamelesi gören kadının özgürlüğü sorununu ve bu sorunla yakından ilgili evlilik ve cinsel ahlâk sorunu açıklayamaya çalışacağız. Bu konuların hepsi üzerinde Musonius, kendisine bir kulak verilmesini hak etmesine rağmen onun nasıl ihmal edildiğini göstermek için bir takım deliller getireceğiz. Şayet Musonius'un bu konulardaki duruşu ciddi şekilde ele alınırsa, biz ahlâk üzerinde belli tarihi konuları daha doğru ve daha net görebileceğiz.¹⁵

Musonius ve Kadının Rolü, Evlilik ve Cinsel Ahlâk Anlayışı

Musonius'u okuyan hiç kimse onun kadın eşitliğine verdiği önemi ve onun bu temel meseleden çıkardığı sonuçları görmemezlikten gelemeyiz. O, bir derecede kadının temel değerlerde erkekle aynı kapasiteye sahip olduğunu ve eğitimde kadın erkek arasında fırsat eşitliğini savunan Platon'u takip eder.¹⁶ Musonius, Büyük Cato'nun, bir erkeğin şayet eşini başkasıyla cinsel ilişkide yakalarsa sorgusuz sualsiz onu öldürmesine izin veren öğretisini reddetmiştir. Aynı şekilde Cato, köle sahibi olan kadının erkek kölesiyle, köle sa-

14 E.A. Judge, "The Early Christians as a Scholastic Community," *JRH* 1 (1960), 4-15, 125-137. (*Journal of Biblical Literature*'de kullanılan referanslardaki kısaltmalar için bk. *JBL* 95 [1976], 331-346).

15 Bkz. W. Klassen, "Humanitas as seen by Epictetus and Musonius Rufus," *Studi Storico Religioist* 1 (Rom., 1977), 63-82; ve W. Klassen, " 'Child of Peace' (Luke 10.6) in First Century Context," *NTS* 27 (1981), 488-506. Ayrıca bak. F. Hock, *The Social of Paul's Ministry, Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980), chap. 4.

16 Plato, *Republic*, 5.451d.

hibi olan bir erkeğin de kadın kölesiyle cinsel ilişkiye girmesine müsaade etmiyordu (XII).

Sadece eğitim ve cinsel ahlâk konusunda değil aynı zamanda erkek ve kadına ait işlerde de Musonius, kadının fiziksel olarak bazı görevler için daha uygun bazıları içinse uygun olup olmadığı konusunda da bir takım görüşler ileri sürdü. Prensip olarak bazı işlerin erkeklere ait olduğunu bazı işlerin de kadınlara ait olduğu görüşünü reddetti. O bazı kadınların ağır nesneleri kaldırmakta erkeklerden daha güçlü olduğunu açık şekilde ifade etmekle ve açık olarak bunun farkında olmakla beraber ağır eşya kaldırma işinin gerçekte erkeğe daha uygun olduğunu kabul ediyordu. Gözlemlerde meydana gelebilecek hafif yanılma payıyla birlikte Musonius, hem erkeğin hem de kadının vücudun aynı parçalarına sahip olduğunu belirtiyor ve birinin diğerine üstün olmadığını ekleyerek kendi kendisini telafi ediyordu (III).¹⁷

O, aynı zamanda erkeğin örgü örme (eğirme) yapmasına da izin veriyor ve bütün ev işlerini ortak işler olarak değerlendiriyordu. Erkek için neyi talep ediyorsa kadın için de aynısını talep ediyordu. Bir noktada kadın ya da erkek köle sahibi olan bir kişinin karşı cinsteki kölesiyle cinsel ilişkiye girip giremeyeceği tartışmasında "Yine de bir kimse erkeğin kadından daha ahlâksız olduğunu ve arzularını kontrolde daha zayıf olduğunu bu yüzden bir hüküm vermede güçlünün zayıfa yönetenin yönetilene göre daha az değerli olduğunu iddia edemez. Gerçekte eğer onlar erkeğin kadından daha üstün olduğunu zannederlerse erkeğin daha iyi olması icab eder. Çünkü açık bir şekilde erkeği arzularını kontrolde daha zayıf görmeleri onu karakter açısından da daha zayıf kılacaktır (XII)."¹⁸ diyerek hafif alaylı bir tartışma yürütmesine rağmen, bu açıdan bakınca onun tutarlı olduğu söylenebilir. Musonius, bazı insanların, erkek efendinin

17 Belki burada yanlış bir tercüme yapmış olabiliriz. *Humoiōs* kelimesi "same" manasından ziyade "equal" manasına da gelebilir; ve *pleon* kelimesi de "better"den ziyade "greater" manasına gelebilir. Her halükarda anonim bir şîrdeki *allos gunaikos kosmos, allos arrenon* (Edm. III, A. 504) ifadelerine bir reddiyedir.

18 Bu Lutz'un 'bilinçli ihmalkârlık' ("*Musonius Rufus*, 26") diye isimlendirdiği kanımca bu bölümün sonuna kadar devam edecek bir durum olabilir. Her halükarda Zeno gibi ilk dönem Stoacılarının (bk. H. G. Baldry, "Zeno's *Politeia*..." *JHS* [1959], 3-15) ortaya koyduğu kadın toplumu konseptine karşın Musonius tek eşli evliliği ve evlilik-

cariyesiyle cinsel ilişkiye girmesini daha küçük günah olarak gör-
düklerinin de farkındaydı.

Bu noktada Musonius'un öğretmeni Tarsus'lu Antipater'den çok fazla etkilendiğinden şüphe yoktur. Onun evlilik kurumunda eşele-
rin eşitliği konusundaki görüşleri Hadrianik dönemde, Stoacı Hi-
orekles tarafından daha da geliştirildi ve aynı şekilde, evlilik konu-
sundaki görüşü daha yumuşak olmasına rağmen Epiktetus da ho-
casını takip etti. Hem Musonius hem de Epiktetus'da Roma İmpa-
ratorluğu'nda çok yaygın olan *Oğlanı Enstitüleri* ve çocuk tecavüzü
konusunda kuvvetli, tutarlı ve açık bir reddediş görmekteyiz. Onlar,
bu konuda tereddüt dahi etmemişlerdir.

Antik çağ filozofları arasında nadir rastlanan bir şey olmasına
rağmen Musonius'un mutlu bir evliliğe sahip olduğunu iddia etmek
için bir nedenimiz vardır. Onun özellikle Sokrat'ın evliliğin avantaj-
larına bakışını nakletmesi de oldukça manidardır(XIV).¹⁹

Modern literatüre döndüğümüzde şaşırtıcı bir şekilde Musoni-
us'un kadın sorunu konusundaki tavrının yok sayıldığını görmekte-
yiz. Antik çağlarda kadının konumunu tesbit etmeye çalışan araş-
tırmalara Sarah B. Pomeroy tarafından önemli bir katkı yapıldı. Bu
çalışmada da ne yazık ki Sarah, Musonius'u yalnızca bir yerde zik-
retmektedir:

*Stoacı Musonius Rufus kadına erkekle aynı eğitimin verilmesini savundu, çünkü Musonius'a göre felsefe yapan kişide iyi bir eşin katkısı bariz bir bi-
çimde kendini göstermektedir.*²⁰

te sadakati savunmuştur. Hem Pavlus hem Musonius'a zıt olarak Metrodorus (Epi-
kürüs'ün takipçisi) şehvi arzularını kontrol etmekte çok zorlanan Genç Pythocles'e
şunları yazdığı bir yazıda ona şunları yazmıştır: "Bana aşk ateşinin sende aşırıya git-
mesi nedeniyle etine iğneler batırdığını söylüyorsun. Eğer kanunlara karşı gelmez-
sen ya da iyi kabul edilen örfi aykırı davranmazsan ve genç komşularını rahatsız et-
mezsen gücünü tüket ya da enerjini harca ve heveslerin için endişelennmeksizin
kendini rahatlat! Fakat bir insanın bu engelleri kaldıramaması imkânsız değildir:
Şehvet asla kimseye bir kâr sağlamamıştır; o, zarar vermediğin müddetçe harika bir
şeydir." (A. J. Festugiere, *Epicurus and his Gods* [Oxford: Blackwell, 1955], 29).

19 Sokrat'm aile hayatı pek çok hikâyeye konu olmuştur. Xanthippe de aynı şekilde şir-
ret bir kadın olarak anlatılır. Fakat bunun Sokrat'ın dışında vakur bir model yarat-
ma arzusundan başka herhangi bir tarihi temeli yoktur.

20 B. Pmeroy, *Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York:
Schocken, 1975), 171.

Musonius, ilk planda kadını bir 'eş' olarak değerlendirmekle beraber ki o kendisini bu şekilde tanımlamamaktadır, kendini gerçekleştirmek için kadının da erkekle aynı özgürlüğe sahip olmasına müsaade edilmesi üzerinde yoğun bir ciddi biçimde mücadele vermiştir.

Bu konuda en dikkat çeken eserlerden biri de Carl Scheneider'in Helenistik kültür tarihi üzerindeki kapsamlı çalışmasıdır. Çalışmasının Helenistik insan imajı bölümünde o, uzunca Helenistik toplumda kadının yerini ele almaktadır. O, kadının kötü durumu için Euripedes'in iyimser görüşünün nasıl ele alındığına ve gerçek durumda kadının öncelikle başarılı olmadığı politik ve artistik konularda başını yukarı kaldırmasına nasıl izin verildiğine işaret etmektedir. Bu, kötü durumda olan kadınlar kadar kötü durumda olan erkeklerin de var olması dolayısıyla, kadın düşmanlığının şiddetli bir şekilde patlak vermesine yol açtı. Fakat yine de Scheneider, genel manada Musonius'u çok fazla dikkate almamakta ve görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

Helenistik Stoacılar, ilk olarak sanatçılar tarafından kadın olarak kişiselleştirilen kötü davranışları/ ahlaksızlıkları olduğu kadar ahlak ve doğrulukları da dikkate değer gördüler. Buradan onlar, Helenizm'in kadın anlayışının genel bir karakteristiği olan şu sonucu çıkardılar: Erkeklerin sahip olduğundan daha fazla kötülükler kadar iyiliklere sahip olan kadınlar vardır. Hüküm, o çağ için çok da yanlış değildir.²¹

Ayrıca Musonius'la ilgili yanlış Stoacılık'la ilgili ifadelerde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin, son zamanlarda Stoa Felsefesi üzerinde yapılan temel bir çalışmada Musonius'a yalnızca bir yerde atıf yapılmaktadır.²² Diğer taraftan ona hak ettiği değeri verenler de yok değildir.²³ Ludwig Edelstein, Stoacılığın neliğini açıklamaya çalıştığı eserinde birinci asır Stoacıları'nı orijinal olarak kabul etmekte ve onların eski Stoacıları körü körüne takip etmediklerini söylemektedir. O, birinci asır Stoacıları'nı orijinal olmaya gönüllü pek çok modern bilim adamından daha orijinal olarak nitelemekte ve Musonius'la ilgili olarak şunu söylemektedir:

21 C. Schnedier, *Kulturgeschichte des Hellenismus 1* (Münich: Beck, 1967-1969), 44-117; özellikle "Die Frau und das Frauenbild des Hellenismus" bölümü; alıntı 1:117'den.

22 J. M. Rist, *Stoic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 45.

23 Örneğin, F. H. Sandbach, *The Stoics* (London: Chatto and Windus, 1975), 162-164.

O aziz olan çağdaşları nazarında saygıdan mahrum bırakılmayan bir kişiydi.²⁴

Öte yandan bu genel ihmalkârlık Stoacıların kadın anlayışı gibi konuları incelemeye yönelen yazarlar arasında daha ciddi biçimde kendini göstermektedir. Cinslerin eşitliği hususunda C. E. Manning tarafından kaleme alınan bir makale, Musonius'un ne dediğine herhangi bir şekilde müracaat etmemektedir. Bunun içindir ki yazar çalışmasında Stoacılar'la ilgili şöyle bir sonuca ulaşmıştır:

Stoacılar'ın cinslerin eşitliği konusundaki bakış açısını belirlemek, süreç içinde pek çok veriyi ve terimi bütünüyle ortaya koymanın en iyi yolu olarak yeterli, bir şekilde onun anlamını tanımlamayı gerektirir.²⁵

Böyle bir sonuç ancak Tarsuslu Antipater'i, Musonius'u ve Hiorekles'i dikkate almadan çıkarılabilir.

Hatta Epiktetus bile cinslerin eşitliği kavramını yanlış bir şekilde tanımlamaktan kaçınmamıştır. Örneğin, Epiktetus'un da, Stoacı eğitimin kadın algısıyla çelişen ve döneminin toplumunun kadını algıladığı şekilde kadına baktığına dair bir delil vardır. Yine de çağdaş bir yorumcu, onun tanımlamasını Stoacıların kadına bakışını yansıtan normatif bir tanımlama olarak görebilir ve "*Pavlus, Stoacılığın ahlâki görüşleri üzerinde ne düşünürse düşünsün, kadın hakkında genel görüşleriyle muhalif bir görüşe sahip olmuştur*" sonucuna varabilir.²⁶ Şayet yazar, Musonius'un öğretilerini çalışmanın zor-

24 L. Edelstein, *The Meaning of Stocism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), 70, 94.

25 C. E. Manning, "Seneca and the Stoics on the Equality of the Sexes," *Mnemosyne* 26 (1973), 170-177; alıntı 176'dan.

26 A. Cumming, "Pauline Christianity and Greek Philosophy: A Study of the Status of Women," *Journal of the History of Ideas* 34 (1973), 517-528. Bu konuda yazarların hepsi Musonius'u es geçmemiştir. Örneğin J. Donaldson, [*Woman: Her Position and Influence in Ancient Greece and Rome and Among the Early Christians* (London: Longman, 1907)], Hense metni yayınlandıktan sonra John Muir'in bu metnin önemli bir bölümüne yaptığı tercümeyle sunmakta ve Musonius'un sonraki yasa üzerindeki önemli etkisini göstermektedir (135-138). J. P. V. D. Baldson, *Roman Women: Their History and Their Habits* (London: Bodley Head, 1962)'de ayrıca Musonius'un geniş etkisinden bahsetmektedir (196,214). Fakat M.R. Lefkowitz ve M. R. Fant (eds.)'in *Women in Greece and Rome* (Toronto: Samuel-Stevens, 1977)'de Musonius'a ait herhangi bir metnin olmaması bu kıymetli koleksiyon için epey bir hayal kırıklığı oluşturmaktadır. Aynı şekilde J. O'Faolain ve L. Martines, *Not in God's Image: Women in History* (London: Fontana, 1974)'de de Musonius'a ait metnin bulunmaması bu metnin antolojisi için bir hayal kırıklığı meydana getirmektedir.

luğunu gözönünde bulundursaydı, birinci asırdaki Stoacılar ile Pavlus arasındaki benzerlik ve zıtlıkları anlama konusunda daha iyi bir konumda olabilirdi.

Evlilik ve kadının rolü gibi sosyal problemler konusunda Musonius'un öğretisi ile Yeni Ahit yazarlarının karşılaştırmasını ilk yapan kişi, Heinrich Greeven'di. Sosyal ahlâk hakkındaki kitabı, Musonius'un görüşlerini analiz etmekte ve onu birinci yüzyılın diğer yazarlarının arasına koymaktadır.²⁷ O, Musonius'u, tamamıyla onun kendi öğretileriyle, ideal evlilik filozofu olarak tanımlar. Evlilik dışı cinsel ilişkide karşı tarafa verilen zararı dikkate alma noktasında başarısız olması, Musonius'un görüşünde bir eksikliktir. Ancak onun güçlüklerinden biri, karşı taraf -fakir köle kız- hakkındaki endişesi, ortadan kaybolmuştur.

Maalesef, Greeven, Musonius'un evlilik dışı cinsel ilişki konusunda ileri sürdüğü itirazları içeren açık ifadelerine yeterince vurgu yapmamıştır. Musonius bu işi "utanç verici ve kanun dışı" olarak tanımlamaktadır. Greeven, rıza gösteren eş açısından konuyu ele almadığı hususunda onu eleştirmesine rağmen, Musonius'un günah işleyen ve yanlış yapan herkesi -etrafında bulunanları etkilemese bile- alçak ve onursuz olarak ifşa ettiğini vurgulamaktadır. Üstelik Musonius, bu davranışı haksızlık olarak nitelemekte, onu özel alan içine dâhil etmekte, ya da akıllı kişinin kendi anlayışına bırakmaktadır. Ayrıca evlilik dışı yapılan ilişkilerin haksız olduğunu ve de ilişkinin içinde olan diğer insan için düşüncesizce yapılan bir davranış olduğunu düşünmektedir. Fakat karşı tarafın bu davranıştan çıkar elde edeceği yahut en azından hoşlanacağı düşünülmekle kolayca istsmar edilebilir. Bir kimse Musonius'u eleştirirken onun ahlâki yaklaşımlarını adil bir şekilde ve çağdaşlarınkilerle karşılaştırarak değerlendirmeye çalışmalıdır.

Musonius'u yanlış anlayanlara benzer bir örnek de Grek kaynakları dahil kaynak okumadaki dikkatiyle şöhret sahibi olan başka bir yazar da bulunur. İsa'nın kadın şakirtleri hakkında bir makale yazan Luise Schottruff şunları söylemektedir:

27 H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (Gutersloh: Bertelsmann Verlag, 1934), 117-119.

Musonius gibi kız çocuklarının erkek çocuklarla aynı eğitimi almasını savunan aydın filozoflar bile - - ideal bir kadının nasıl olması gerektiğini hayal etmektedirler. Bu ideal kadın felsefeyle uğraştıktan sonra, özellikle Roma idealleri doğrultusunda yetenekli bir ev kadını olacak, kocasına hizmet edecek ve ev işlerini yönetecek kısaca o evinde oturacaktır.²⁸

Schottroff gibi birinci asırda kadının yeri konusuna şevkle sarılan çok az yazar vardır. Yine de o da Musonius'a adil davranmamıştır. Bundan emin olmak için kendisinden asırlar önce yaşayan Xenophon gibi Musonius da kadının evin işlerinin yürütülmesinde temel sorumluluğu almasını ve bunun için tam manasıyla eğitilmesi ni istemektedir. Ayrıca o, kadının erkeğe yardım edeceği pek çok husus olduğunu da iddia etmekte, kadının belirlenmiş görevlerini felsefe öğrenmek için ihmal edebileceğini de sanmamakta, ancak erkeğin bunu yapabileceğini düşünmektedir. O, bazılarının köle işi olarak değerlendirmesine karşın evlilikte kadının kendi elleriyle kocasına tereddütsüz bir şekilde yardım edeceğine inanmaktadır.(III) Fakat o, bütün işleri evliliğin ortak işleri olarak gördüğü için kocanın da karısı için aynı şeyi yapabileceğini vurgulamaktadır.

Musonius, kendi eğitim sisteminin erkeği örgü örme işini öğrenmeye zorlamadığını açık şekilde beyan etmektedir. O, kadın doğasının örgü örme gibi ev işleri, erkek doğasının da ağır ve zor olan dışarıdaki işler için daha uygun olduğunu kabul etmekte ve şunları söylemektedir:

Oysaki bazen, bazı erkekler kısmen kadın işi olarak düşünülen (örgü örme gibi) daha hafif işlere yatkın olabilmekte ve bazı kadınlar da aynı şekilde şart, ihtiyaç ve zaruretlerin izin verdiği oranda erkeğe uygun olan bazı ağır işleri yapmaya yatkın olabilmektedir. İnsanın bütün görevleri için ben, kadın erkek ortak bir zorunluluk olduğuna inanmaktayım. Hiç kimse, dışlayıcı bir şekilde, özel olarak bu işlere tayin edilmemiştir. Fakat bazı uğraşlar birinin (erkek veya kadın) doğasına daha uygundur bazı işler de diğerinin. Bunun için bazı işler erkek işi olarak bazı işler de kadın işi olarak isinlendirilir.(IV)

Musonius için kadının felsefe öğrenmeye teşebbüs etmesi gibi erkeğin de örgü örmeye teşebbüs etmesinde bir sakınca yoktur.

28 L. Schttroff, "Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit," in W. Schottroff and W. Stegemann (eds.), *Traditionen der Befreiung*, Vol. 2: *Frauen in der Bibel* (München: Christian Kaiser Verlag, 1980), 91-133; alıntı 93'ten; ayrıca, cf. 113, 126.

Böyle düşünen ilk kişi acaba o muydu? Zamanın geleneklerine ters olan bu düşünce Hadrianik²⁹ zamanlarda erkeği beşik sallamada ve yatak yapmada yardımcı olarak gören Hiorekles tarafından da takip edilmiştir.

Musonius, dünyanın onun radikal duruşuna henüz hazır olmasından sorumlu tutulamaz. Çağdaş tarihçiler bile onun radikal görüşlerini anlamakta zorlanmaktadırlar. Biz antik literatürde kadın için konulan kuralları düşünmekte ve ortaya çıkan ışığı görmekte çok zorlanıyoruz. Musonius'un evlilik ve cinslerin eşitliği hakkındaki bu görüşü temel görevleri yerine getirmede ortaklardan biri olan cinsler arası ilişkiyi gösteren insan doğası tarafından desteklenmektedir. Onun üzerinde durduğu temel nokta bütün insanların görevlerin yapılmasında müşterekliği ve bu görevlerin başarılması için kadın ve erkeğin ortaklığıdır. Evlilikte cinsler arası ilişkiyi ifade etmek için kullandığı '*koninonos biou*' ve '*synergos*' terimleri bir devrimdir. Bu kelimeler en iyi şekilde '*hayat ortağı*' ve '*iş ortağı*' olarak tercüme edilebilir. Her iki kelime de eşitliği ve ortaklığı temsil ederler ve hiçbir tarafın diğeri üzerine baskın olmasına müsaade etmezler (III).

Musonius erkeğin bir dengiyle (bu kelime 'kendisine benzeyen' olarak da çevrilebilir, Tek.2:18, 20) birleşene kadar yalnız olduğu erken dönem Yahudi geleneğine de yakınlık gösterir. Aynı vurgu, evlilik akdini kadını bir cinsel obje olmaktan çok öte onu kendi hakları olan bir kız kardeş, bir dost olarak kabul eden derin saygıya dayalı bir hava soluma olarak Tob. 8:6,7'de de geçmektedir.³⁰

Musonius, kendinden önce yaşayan Pavlus (1 Kor., 7) gibi erkek için her ne uygulanırsa kadın için de aynısının uygulanmasında ısrarcı olmuştur. Çok küçük farklılıklarla beraber hem Pavlus hem de Musonius bunu gerçekleştirmede farklı yerde durmalarına ve bun-

29 *Hadrianus* MS 117-138 yılları arasındaki Roma hükümdarı (ed.n.)

30 Bu benzerlik Yahudiliğin kadın eşitliği hususunda herhangi bir tutarlı öğretiye sahip olduğu anlamına gelmez; O, kadın düşmanlığı ve kadını küçümsemenin güçlendiği birinci asır gelişmelerinin geçerli ölçüsünün delilini yansıtmaktadır. Josephus birinci asır Yahudileri için herhalde değerli bir hatıptir. O şöyle demektedir: "Kadın 'hukukun' her şeyde erkekten alçaktır (*cheirones hapanta*). Onu, rezil etmeksizin yönetim altına alarak o şekilde muamelede (*hypakouo*) bulunulsun. Çünkü güç Tanrı tarafından erkeğe verilmiştir." (c. *Apionem*, 2.201). Maalesef o 'hukuk' kelimesinin hangi versiyonunu kullandığını bize söylemiyor. Bk. L. Swidler, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism* (Metuchen: Scarecrow Press, 1976).

dan farklı sonuçlar çıkarmalarına rağmen temelde kadın erkek eşitliğine vurgu yapmışlardır.³¹ Şu anki uzmanların zaaflarından biri bu benzerlikleri ve farklılıkları yakalayamamak ve aynı şekilde çıkarılan sonuçta bakış açısından ötürü yanılmaktır.³²

Stoacılığın en başarılı yorumcularından biri olan Max Pohlenz, Musonius'a hakettiği değeri vermiştir ve net bir şekilde Musonius'un etkin ve orijinal bir figür olduğunu görmüştür. Pohlenz, üstelik Antipater'in bu alana yaptığı katkının da farkında olmuştur:

Genç bir çocukla uygun bir antlaşmanın tanrılara yakışan bir hayat tecrübesi olarak kutsandığı bir zaman diliminde o, bunun bir çöküş olduğunu görmüştür. O evlenmenin ve çocuk sahibi olmanın bir kimsenin vatanına karşı bir görevi olduğunu tekrar tekrar vurgulamıştır. Aynı zamanda o bir erkeğin egosunu değiştirecek gerçek dostluk olarak açıklanabilecek bir durumdan daha faydalı olacak olan bir eşle ortak bir hayatın oluşturulmasına da bir değer atfetmiştir. Bir Stoacı'nın evlilik ve kadın için böylesi bir tonla bir şey dile getirmesi ve böylece Antik Helenizm'e karşı kadın için yeni bir değerın oluşmasına öncülük etmesi ilk olarak olan bir şeydi.³³

31 İkisi de bunu tam olarak yapmıyorlar. Çünkü onlar, herşeyden önce birinci asırda yaşamışlardır. Bizi böyle düşünmeye sevkeden neden İsis'in kadına erkekle eşit gücü (*sy gynaxin isen dynaminton andron epoteas*) verdiğini kabul eden mit kültleri arasındadır. Oxyrhynchus Hymn, 214-216; bk. S. K. Heyob, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World* (Leiden: Brill, 1975), 52.

32 J. B. Baurer, "Die Ehe bei Musonius and Paulus," *Bibel und Liturgie* 23(1955-56):8-13, adlı makalesinde W. Carpelle'nin Musonius'un Almanca'ya ilk çevirisi olarak tanımladığı çevirisinden metinler sunmaktadır. O, Pavlus'un Roma'daki Musonius'tan haberi olduğunu düşünmekte ve şu sonuca varmaktadır: "Pavlus'un ortaya koyduğu bu ideal evlilik şekli hiçbir şekilde Musoniusunki'nden aşağı kalmamaktadır. Öte yandan Pavlus'un ideal evlilik anlayışı herhangi bir şey tarafından geliştirilemez" (13). Fakat bu mesele biraz karmaşıktır. Pavlus cinsel ilişkinin sınırlarıncı karakterini daha ciddi şekilde gözönünde bulundurmakta ve tarafların her ikisinin de istemesi halinde cinsel ilişkiye müsaade etme noktasında Musonius'tan daha iyidir. Bu, kadının kişiliğine daha fazla değer vermekte ve onu en azından dilediğini yapma konusunda insiyatif almak için cesaretlendirmektedir. Öte yandan Musonius evliliği toplumsal bir olgu ve akıl, ruh ve bedenın ortak bir yaşamı olarak algılamaktadır. Bu Pavlus'ta ya yoktur ya da en azından onda böyle bir sonuç çıkarılamamaktadır. İsteyen Roma Katoliklerinin Musonius'un cinsel ilişkiyi çocuk yapmayla sınırlayan görüşlerinden etkilenme sebeplerine bakabilir. Daha fazlası için bk. D. Balch'in "1 Cor. 7:32-35: To Marry or Not To Marry one's Equal," adlı makalesine. Bu makale 1980'deki IAHR Congress in Winnipeg'de bir tebliğ olarak sunulmuştur. Ayrıca bk. D. Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981) ve W. Schrage, "Zur Frontstellung der paulinischen Ehebewertung in 1 Kor. 7:1-7" (appropriately dedicated to H. Greeven), *ZNW* 67 (1976), 214-234.

33 Pohlenz, *Die Stoa*, 190.

Antipater gibi Musonius da, yaşlı bir adamla genç bir erkek çocuk arasındaki sevginin (Plutarch'ın aşk üzerine diyaloglarındaki gibi) hetoreseksüel bir aşk olarak değerlendirilip değerlendirilme-yeceği tartışmasına katılmadı. O doğrudan insanlar arasındaki aşkın en yücesinin bir erkekle bir kadın arasındaki aşk olduğunu ifade etmiştir: "Kimin için beden ruh ve sahip olunan diğer nitelikler kadın ve erkek olmadan bir anlam ifade eder ki?" Evli iki kişinin birliğini tanımlamak için Antipater'in kullandığı *symbiosis* (ortak yaşama) kelimesini çok sık kullanmamasına rağmen belli ki Musonius da bulunan evlilik tanımı Antipater'inkine yakın düşmektedir.³⁴ Onun oğlancılığı reddettiği sonucu (yalnızca bir kez üstü kapalı olarak zikretmektedir) bir çocuğun son derece ahlâksız babası tarafından gençliğin güzelliği için babası tarafından rezil bir hayata itilmesine karşı babasına isyan etmesinin takdir edilmesi gereken bir davranış olduğunu savunmasından çıkarılmaktadır (XVI).³⁵

Musonius'un Batı'nın cinsel ahlâk bilimine yaptığı katkı dikkate şayandır. Epiktetus'un, sükûnetini kesinlikle engelleyecek olmasına rağmen, bir filozofa evlenmeyi çok gören görüşü ya da Pavlus'un evliliğin cinsel dürtüleri sakinleştirici olması gerektiği görüşü Musonius'un konu hakkındaki görüşlerine yakın gelmemektedir. Musonius iki tarafın birbirinin değerini arttıracak bir beraberlik tasavvur etmekte ve her iki tarafın da eşit olarak düşünüldüğü ve genel olarak

34 Doğal olarak bu kavram Antipater'e tahsis edilemez ya da Liddell-Scott'un girişindeki gibi evlilikteki cinsel birlik olarak sınırlandırılmaz. Antipater'in terime yüklediği içerik Musonius'un evlilik görüşüyle çakışmaktadır. Musonius bu terimi "What is the Chief End of Marriage?" XIII'daki ifadelerinde kullanmaktadır.

35 Krş. J.J. Chapman, *Lucian, Plato and Greek Morals* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1931), 4. bölüm ve W. Kroll "Knabenliebe," RE 21 (1921), 897-906; W. Kroll "Lesbische Liebe," RE 23 (1924), 2100-2102. K. J. Dover'in *Greek Homosexuality* (London: Duckworth, 1978)'deki resimler iki eş arasında genellikle belirgin bir yaş farkının olduğunu açık şekilde göstermelerine rağmen metin bu konuda çok girift değildir. Kroll, ahlâki soruna girmeyi reddetmekte fakat "eines contraren Geschlechtsgeföhles" in varlığındaki uygulamanın köklerini reddetmektedir. Bu noktada ona üç faktör katkıda bulunmuştur: suç, kadın eşitsizliği ve kölelik. Ayrıca Dover'in kitabının ilk incelemesinden sonra Erich Segal ile Milton Hindus arasındaki heyecanlı tartışmaya da bk. Segal, Jowett'n, Platon'un aşk anlayışının homoseksüel olduğu gerçeğini gizlemek için Platon'un metinlerini değiştirdiğine deliller getirmektedir (*New York Times Book Review*, July 29, 1979).

bütün işlerin ortak yürütülmesinde birinin diğerini boyunduruk altına alamayacağı bir evlilik fikri üzerinde durmaktadır.³⁶

Batı düşüncesi, özellikle de Roma Kilisesi Musonius'un cinsel ilişkisinin çocuk üretimiyle sınırlanması görüşünden etkilenmiştir. Burada onun mutluluk ve şehvet korkusundan hata yapma ihtimali yüksek görünmektedir. Pavlus'un evli çiftlerden herhangi birinin istemesi halinde cinsel ilişkide bulunmaları gerektiği fikri ve cinsellik üzerine herhangi bir sınırlama karşılıklı olarak kabul edilmesi gerektiği fikri Musonius'un paylaşımına dayalı ortak bir hayat görüşüyle daha uyumlu gözükmektedir. Yine de Musonius'un tarihsel ve sosyal bakış açısı üzerinde durmaya değerdir.³⁷

Bu tartışmada Musonius bir tarafa bırakılmaz. Birinci asır hakkındaki pek çok genelleme ancak Musonius'un dikkatli bir şekilde okunmasıyla doğrulanabilir.

Musonius ve Yeni Ahit arasında doğrudan ya da dolaylı bir ilişkinin varlığı konusunda şüphe olmayacağı açıktır. Önemli olan hem Pavlus hem de Musonius'un kendilerini aynı konuya yoğunlaştırmaları ve aynı kültürel geçmişe sahip olmalarıdır. Roma'da Korintos'da Efes'de nerede olursa olsun bu adamlar birbirleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak karşılaşan insanları etkilemişlerdir. Her ikisi de birinci asrın kültürel oluşumuna keskin katkılar sağlamışlardır.

Her ikisi de kendi sistemlerinde evliliğin kutsallığını vurgulamışlardır.³⁸ Musonius bunu tanrılara evlilik vasıtasıyla özel bir şekilde

36 Bu konuda Pavlus ve Musonius arasında bir takım temel sonuçlar çıkardım. Bunun için bk.: W. Klassen, "The Foundations of Pauline Sexual Ethics," *Seminar Papers for the Annual Meeting of the SBL* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1978).

37 Plutarch ve onun Musonius'la ilişkisi için bk. L. Goessler, *Plutarchs Gedanken über die Ehe* (Zürich: Buchdruckerei Berichthaus, 1962). Goessler, Musonius'un evlilikte sadakatsizliğe, sophos (felsefi) ideale ters olduğu için karşı çıkmasına rağmen Plutarch'ın, onu sosyo-politik düşüncesinin temeline yerleştirdiğini iddia etmektedir. Bu onun Stoacıları kurallarını realiteden oldukça uzak, ölçüyü tam veren kaidelerden aldığı, buna karşın Plutarch'ın kurallarını duygusal dünyadan, içinde kadının ve 'kadın eş'in de bulunduğu hayatın bizzat kendisinden aldığı görmesindendir (64).

38 Johannes Leipoldt'un Musonius'un evli çiftlerin eğer çocuk yapma niyeti olmadan cinsel ilişki yapıyorlarsa bu durumda onların ilişkisinin zina olduğuna inandığını iddia etmesi inandırıcı değildir. ("Es kann also Hurerrei zwischen Ehegatten geben"); bk. *Die Frau in der Antike und im Urchristentum* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), 44: cf. ve E. Stauffer, "Copulatio ohne Communio ist Hurerrei" (TDNT 1:648).

niyaz edileceğini söyleyerek (XIV), Pavlus da tanrının kutsal gücünün iki kişi arasındaki birliktelik içinde çocuklar kutsanabilsin (hagiogi)³⁹ diye bir hediye olarak ortaya çıkacağını ve bu evlilik birleşmesinin inanmayan eşlerin kurtuluşu için potansiyel bir güce dönüşeceğini söyleyerek ifade etmektedirler.⁴⁰

Musonius aynı zamanda bir yandan birbirleri için yaşayan çiftler düşüncesinin tamamıyla farkında olurken öte yandan evlilikte Eros'u da vurgulamaktadır.⁴¹ Onların yalvardıkları tanrılar farklı olmasına rağmen, dini değerler üzerine bina edilmiş bir sosyal yapının kökleri Musonius ve Pavlus tarafından da paylaşılmaktadır.

Bir Feminist Olarak İsa⁴²

Musonius, kendisini, Stoacıların bütün sosyal unsurların çöktüğü ve dolayısıyla bütün insanların birliğinin sağlanması gerektiği

39 1 Kor. 7:14, Pavlus'un bir insanın başka bir insan sayesinde kutsanabileceğini söylediği tek yerdir. Efe. 5:23-31'deki de aynı şekilde ilgi çekicidir: "Mesih'in Kilise Topluluğu'nu sevdiği ve kendisini onun yararına verdiği gibi siz kocalar da karlarınızı sevin. Mesih'in amacı Kilise Topluluğu'nu suyla yıkayıp artmak, kutsal kılmaktır.... Erkeklerde karıların tıpkı bunun gibi kendi bedenleri gibi sevmekle yükümlüdürler". Fakat yazar Pavlus'un yaptığı gibi 'hagiozo' fiili doğrultusunda bir sonuç çıkarmaktan sakınıyor. Açık şekilde o, ya burada herhangi bir amaca hizmet etmemektedir ya da Pavlus kelimelerle oynamakta çok mu mahirdi? Hahamlık anlayışında 'kadosh' kadın almak ya da birini destekleme manalarına da gelebilir. Bk. J. P. Sampley, *And the Two Shall Become One Flesh* (Cambridge University Press, 1971), 42ff.

40 "Die missionarische Aufgabe in der Mischehe, 1 Kor. 7, 16." Abba (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966)'da J. Jeremias, Epiktetus'la bir karşılaştırma yaptıktan sonra inandırıcı bir şekilde Pavlus'un misyoner güveni açıkladığını göstermekte ve inanmayan eşin korunacağı muhtemel durumları saymaktadır.

41 Onun *kai koina de hegesthai panta kai meden idiom, med auto to soma* (XIIIa) ifadesi kesinlikle hem kadına hem de erkeğe vücutları üzerinde tam bir özgürlük verildiğini vurgulamaktadır. Aynı şeyi 1 Kor. 7:42'de de söylemektedir: "Kadın kendi bedenine egemen değildir, erkek o bedene egemendir. Tıpkı bunun gibi erkek de kendi bedenine egemen değildir kadın o bedene egemendir". Ne olursa olsun Pavlus'un ifadesi birinci asırda dile getirilen en radikal feminist ifadedir. Sık sık antifeminist fırçalarla resmedilmesi de derin bir istihzadır. Şahsiyet özgürlüğünü kendileri için tam manasıyla hak yol olarak gören Stoacıların kötümser sofuluğun gösterişini reddetmeleri, "bireycilik, evrenselcilik ve din (Hristiyan) kardeşliği konsepti için hoş bir iklim" yaratarak nasıl bir çığır açtığının dikkate değer bir örneğidir. (Beare, "Stoicism," *IDB* 4:445.)

42 Özellikle bk. E. Schüssler-Fiorenza ve L. Schottroff'un Schottroff and Stegemann, *Traditionen*'deki makalelerine. Benim *Journal of Comparative Sociology and Religion* 7 (1980), 182-210'daki "The Role of Jesus in the Transformation of feminine Consciousness" adlı makalemden meseleye sosyolojik bir perspektiften bakmak için bir teşebbüs gösterildi.

fikri üzerine yoğunlaştırırken İsa'nın çağrısının merkezinde Tanrı'nın Krallığı'nın duyurulması vardı. Bu krallıkta kadının yeri belliydi: Onlara eşit davranılır, dine erkeklerle beraber davet edilir ve kadın erkek arasında asla bir ayrımcılık yapılmazdı. Muhakkak İncil pasajları şakirdler arasındaki liderlikte erkeklerin egemenliğini yansıtır. Gerçekten de 12 havari arasında hiçbir kadın yoktur. Yine de İsa'nın kadın şakirdler tarafından da takip edildiği bir gerçektir. Markos'a göre kadın şakirdler Galile'deki ilk zamanlardan itibaren İsa'yla seyahat etmişlerdir (Mark. 15:40, 41). Ayrıca Luka da İsa'nın yanındakilerin belli bir bölümünü kadınların oluşturduğunu belirtmektedir (Luk. 8:1,3). İsa'nın onlara eğitim verdiği (10:38-42), onlara dokunduğu (Luk. 13:13, 8:54), onların da kendisine dokunmalarına izin verdiği (Luk. 7:38, 8:44) ve onlarla beraber seyahat ettiği varıddır. Bu görüşleri destekleyecek bir husus da kadınların dışarıya gönderilen ve krallığın varlığına tanıklık edenlerin oluşturduğu grup içerisinde yer almalarıdır. Luka'nın metnindeki bu vurgu İsa'nın şakirdleri ikiye ikiye gönderdiği sonucunu çıkarmamıza yardım edebilir (Luk. 10:1). Emmaus Kışması'ndaki (Luk. 24) çiftlerden (Yuh. 19:25) biri olan Kleopas'la beraber İsa'yı karşılayan kişinin onun eşi olduğunu ileri sürmek de mantıklıdır. Gerçi yorumcular ve bu olayı betimleyen ressamalar genellikle bizim burada zikrettiğimiz çifti iki erkek olarak kabul etmektedirler. Ancak bizim görüşümüz daha mantıklıdır. 4. İncil İsa'yı kısmen görevli bir kadın olarak resmettiği için, kısmen de Samiriyeli kadının İsa'nın mesajını hocası sayılabilecek Nikodemus'dan daha alıcı olduğunu vurguladığı için (Yuh. 3, 4) hakiki bir gelenek oluşturmada iyi bir örnek olabilir.⁴³

İncil kadına daha eşit bir statü verilmesi için ortaya konan çabaların bilincinde olan bir toplumda yazıya geçirildi. Muhakkak ki bu noktada Luka da Musonius'un eser ve öğretilerinden haberdardı. Onun, İsa'nın kadınla ilişkili özgürlükçü görüşlerini böyle bir bağlamda ilgi çekici bulması mantıklıdır. Onun İsa'nın kadınla ilgili görüşlerini kendi kendine uydurmuş olabileceğine inanmak daha zordur. Bu tür fikirlerin ortaya atılması İsa'nın birinci asırda kadın konusunda son derece radikal bir şekilde yeni bir yol benimseme-

43 R. E. Brown, "Roles of Women in the Fourth Gospel," TS 36 (1975), 688-699.

siyle alakalı olarak bu kadar çok delille yüzleşilince bu delillerin uydurulmuş hikâyeler olduğunu iddia ederek onları değersizleştirme çabalarının bir sonucu olduğunu düşünmek daha mantıklıdır. Böyle bir fikir ileri sürmek birinci asırda kadına eşit muamele yapıldığı fikrini reddetmek için birer bahanedir.

Yahudi ahlâk anlayışı, evlilik ve özellikle kadına zulmedilen iki husustaki (çocuk yapmaya zorlama ve oğlancılık) görüşüyle hâlâ birinci asırda kadının konumuyla ilgili onlara zulümden başka bir şey yapılmadığı görüşüne çok az delil sağlamaktadır. Yukarıdakini vurgulamak için Josephus, kadının hukuk karşısında daha değersiz olduğunu tek başına savunurken hem o, hem de Philo kadının bütün kötülüklerin kaynağı olduğu düşüncesinden dolayı Essenilerin toplumlarında kadına tolerans gösteremediklerini ifade etmektedirler.⁴⁴ Essenilerde kadının konumunun ne olduğu hâlâ belirlenememekle beraber, günahkâr bir kadının özellikle de bir fahişenin görünüşte şeytan olduğunu lanse eden epeyce uzun bir şiirin var olması önemlidir. Bunun sembolik olup olmadığı tartışılabilir fakat Swidler, "bunun kadın düşmanlığının kaynağı olduğunu" söylemektedir.⁴⁵

Buna karşın İsa'nın bir kadını asla şeytan olarak nitelememesi ve asla içinde kadının fena gösterildiği bir beyanda bulunmaması ve şakirdlerini bir kadının kendilerinin doğru yoldan çıkmasına neden olabileceği konusunda asla uyarmaması, bu konuda bize önemli bilgi vermektedir. Kısaca İsa, gerek kendinden önceki gerek daha sonraki dönemde hem doğuda hem batıdaki Yahudi dindarlarıyla ve şöhret sahibi din öğretmenlerinin çoğuyla arasına bir mesafe koymuş ve onlardan ilişkisini kesmiştir. Bunu yaparken kutsal metinlerin Eccl.7:25,30; Wisdom 19:2; ve 42:14'deki gibi kadın karşıtı ifadelerini yok saymıştır. Joachim Jeremias, İsa'nın kulluk hayatında cemaatiyle yaptığı dua usulünü (liturgical) radikal bir şekilde terk etmesine işaret etmektedir. Kulun dua ederken şöyle-

44 Josephus, *Ant.* 18.1.5; Philo, *Apology for the Jews*: cf. Eusebius, *Praep. Ev.* 8.2.

45 Bk. J. M. Allegro, "The Wiles of the Wicked Woman: A Sapiential Work from Qumran's Fourth Cave," *PEQ* (1964), 53-55, ve *Discoveries in the Judean Desert* 5 (Oxford: Oxford University Press, 1968), 82-84'te. Ayrıca bk. Swidler, *Women in Judaism*, 64.

diği “Beni kadın olarak yaratmadığın için sana hamd olsun ey evrenin sahibi Tanrım” ifadelerinin, İsa’da bulunmaması önemsiz bir şey değildir. Aynı zamanda o kadını ulaşılmaz cazibe merkezi de yapmamıştır. Her şeyden öte o kadına doğrudan bir ‘insan’ muamelesi yapmıştır.

İsa’nın uygulamaları ataerkil olmayan bir tarzda insanlara nüfuz edecek bir karakterde olmuştur. Bu karakter bize ilk dönem Hristiyan toplumunu bir feminist toplum modeli olarak değerlendirme imkânı vermektedir. Çünkü onun herkese eşit muamele yapması toplumun bütün sınıflarını cezbetmiştir.⁴⁶

İsa’nın kadın anlayışı konusunda tarihi gerçekler ne olursa olsun şu belli ki İsa kadına ‘defolu erkek’ gözüyle bakmamıştır. O tapınakta kadınlarla bir arada olmaları gerektiği zaman insanları Babil Talmudu’ndaki (Hagigah 2a) gibi hastalıklı, hadım olmuş, geri zekâlı, köle, kör, yaşlı, topal ve özürlü gibi özelliklerine göre gruplara ayırıp tapınağa sokmamıştır.⁴⁷ İsa çağdaşlarının uygulamalarını terk etmiş ve kendi yolunu seçmiştir. Böylece ciddi biçimde krallığın varlığına katılmak isteyen kişilere özgürlük umudu vermiştir.

Pavlus ve Feminizm

Hristiyanlık ve kadın eşitliği tartışmalarında saldırılan kişi Pavlus olmaktadır. Sık sık onun tutarsızlıklarına vurgu yapılır. Oysa Pavlus’un bu konudaki düşüncesini öğrenmek için şunların dikkate alınması gerekir.

(1) Pavlus hakkında çalışma yapılırken bir kere içinde yaşadığı asrın bağlamında ona yaklaşılmalıdır. Herkesçe bilinen bu gerçeği tekrar etmek gerekiyor. Çünkü tuhaf bir şekilde ve sık sık onun çağdaş standartları karşılması beklenmekte ve o yaşadığı dönemden asırlar sonra ortaya çıkan değerler ışığında değerlendirilmektedir.

(2) Pavlus’un temel ifadeleriyle, Kilise düzeniyle ilgili ortaya koyduğu prensipler arasında bir ayrım yapılmalıdır. Pavlus, bunu bizzat kendisi yapmamıştır. Ama bu bizim için mazeret olamaz. Biz

46 Schüssler-Florenza, in Schottrof and Stegemann, *Traditionen*, 80.

47 J. M. Ford ilk olarak makalesi “The Apostolates of the Sick and Women in Pastoral Case”, *Journal of Pastoral Care* 21 (1967), 147-162’de bu etkileyici gerçeği fark etti.

onun Eski Ahit'e getirdiği yorumları takip edemeyiz. Ayrıca biz onun toplumun zayıf üyelerine yaklaşımını da takip etmekte kendimizi zorlayamayız.

(3) Pavlus'un temel ifadeleri her bir duruma tek tek adapte edilmelidir. Temel bir ifadenin tam olarak uygulanmasında yahut zayıf insanlara bir yardım olarak değerlendirilip oyalanıp hükümsüz kılınamaz.

(4) Hem Pavlus'un hem de İsa'nın kadın eşitliğini davranışlarında sergilemeleri-sözlerinde bunu ifade edip etmemeleri önemli değil- Pavlus'un uygulamalarında İsa'yı takip ettiği tezini tam olarak ispat etmese de güçlendirmektedir. Muhtemelen Pavlus, Kudüs Kilisesi'ne girdiğinde alenen yapılan Torah tartışmasında kadına yaptığı katkıyla bir desteğe sahipti. Luka'ya göre Kudüs'den başlayarak genişleyen Kilise artan bir şekilde kadına önemli bir rol vermiştir.⁴⁸ Başlangıçtan itibaren İsa'nın vazifesinin bir işareti olduğundan dolayı bu uygulamayı desteklemek için Tanrı'dan herhangi bir özel emir istemeye ihtiyaç yoktu. Bu Pavlus'un 'İsa'da kadın erkek ayrımı yoktu' inancının kesinlikle temel bir tamamlayıcısıdır (Gal. 3:28).

Pavlus, temel düşüncesini Gal. 3:28'de açıklamaktadır:⁴⁹

Öyleki Yahudi ile Yunanlı, köle ile özgür, kadın ile erkek arasında hiçbir ayrım yoktur.

Onun Yunanlı geçmişine, kökenine karşın bu formulasyonu görmek lazım. Pavlus'un klasik kökleri ya çok fazla gözardı edildi yahut

48 Ben, Elçilerin İşleri'nin yazarını, kadının, havarilerin ilk grubunun bir parçası olduğunu belirttiğinde (1:14), ya da "onlar (kadınlar) sürekli olarak ilk gruba dahil edilmekteydi" (5:14) dediğinde; Yine Pavlus'un hem kadını hem de erkeği koruma altına almasını (8:3; 9:2) ve Philip'in hem erkeği hem kadını vaftiz ettiğini (8:12) belirtmesinde onu yanlış anlamak için herhangi bir sebep görmüyorum. Yine ben Kilise'deki kadının konumundan şüphe etmek için bir neden de göremiyorum (13:50; 17:12). Bazı kâtiplerin niçin kadınları kocalarıyla olan bağlarından yararlanarak Kilise'ye girdiklerini düşünmek istemeleri de mükemmel bir algılamadır. (Bk. 17:4 ve değişik okumalara). Bu delillerle Pavlus'un Mektupları arasında herhangi bir kafa karıştıracı bir şey yoktur.

49 Özellikle bk. K. Stendhall, *The Bible and the Role of Women* (Philadelphia: Fortress, 1966), 32ff.

da yüzeysel olarak geçirildi. Yaklaşık 20 yıl önce Profesör Beare Yeni Ahit'in "Ne Yahudi, ne Yunanlı, ne Barbar, ne İskit, ne köle, ne özgür - vatandaşlarının hepsi birbirine eşit olan ve bu doğrultuda ilgisini bireye yönlendirmiş gerçek bir tanrı şehri- düşüncesi içerisinde bireyi ele alan bir toplum vizyonunu hedefleyen Helenistik Dünya'nın" bir dış yansıması olduğu fikrini ileri sürdü.⁵⁰ H. G. Baldry'nin çalışması bu kategorilerin nasıl yaygınlaştıklarını ve feminizm sorunuyla alakalarını ele almaktadır.⁵¹ Örneğin, Diogenes Laertius, Pavlus tarafından kullanılan aynı üçlü tasniftan bahsetmektedir. Hermippos 'Lives' adlı eserinde bazıları tarafından Sokrat'a ait olduğu iddia edilen Tales Hikâyesi'ne atıf yapmaktadır. Yani kaderinden memnuniyetini dile getirirken Pavlus'un kullandığı üçlü şükür ifadesinde şunlar geçmektedir:

Öncelikle hayvan olarak değil insan olarak doğduğum için; ikinci olarak kadın değil erkek olarak doğduğum için; son olarak da Barbar değil Yunanlı doğduğum için kendimi talihli addediyorum.⁵²

Yahudilerin de Tanrı'ya yalvarırken kadın olarak doğmadıkları için benzer bir dua ettikleri bilinen bir gerçektir. Sistematiik olarak Yunanlılar, Yahudiler ve Pavlus'un bu konudaki duruşu şu şekilde gösterilebilir:

<u>Yunanlılar'da</u>	<u>Yahudiler'de</u>	<u>Pavlus'da (Gal. 3:28)</u>
İnsan- hayvan değil	Kafir değil	Ne Yahudi ne Yunanlı yok
Erkek- kadın değil	Köle değil	Ne köle ne özgür yok
Yunanlı- Barbar değil	Kadın değil	Ne kadın ne erkek yok

İlk bakışta çok benzer görünmelerine rağmen aslında aralarında önemli farklılıklar vardır. Pavlus aynı şeyi başka bir yerde daha ifade etmektedir:

50 Beare, "New Testament Christianity," 65. Ayrıca E. A. Judge'nin şu makalesine de dikkat edin: "St. Paul and Classical Society," JAC 15 (1975), 19-36.

51 H. G. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965) kadının konumuyla ilgili pek çok referans listeliyor. Aşıkâr ki, ilk olarak zeno kadın ve erkeğin aptal olanları hariç eşit üyeler olabileceği bir *Politika* savunmuştur (158).

52 R.E.Hicks (Trans.), *Diogenes Laertius*, LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1950), 351.

1 Kor. 12:13

Yahudi yahut Yunanlı yok

Köle yahut özgür yok

Kol 3:11

Yahudi yahut Yunanlı yok

Sünnetli yahut sünnetsiz yok

Barbar yahut İskit yok

Köle yahut özgür yok

Pavlus'un herhangi bir durumda şükür duasını bir kategoriye yahut başka bir kategoriye intisap ettirdiğinin yahut böyle bir şeyi ima ettiğinin delili dahi yoktur. Daha doğrusu İsa'da bu farklılıkların olduğunu savunan görüşler de eski güçlerini kaybetmişlerdir. İnsanlığı gücü ele geçirmeye, ötekiler üzerinde kontrol sağlamaya ve kendini yüceltmeye zorlayan bu kategoriler İsa'yla beraber son bulmuştur. Çünkü onda herkes eşit statüye sahiptir.

Ayrıca Pavlus'un orijinal üç ifadesinin hiçbirinde kadın erkek ikiliğinden bahsedilmemektedir. Yeni Ahit'in diğer herhangi bir yerinde olmamasına karşın Gal. 3:28'de olması Yunan ve Yahudi serisinin Pavlus'a bağlanmasına neden olmaktadır.

Bütün bu örneklerde elde edilen yeni bir statüye karşılık manevi şükür ifade için temel bir tasdik vardır. Yunan ve Yahudi Milleti'nde dua eden bir kişinin duasıyla elde ettiği statüyle ötekilerden ayrılması göze çarpmaktadır. Pavlus'da minnettarlık İsa tarafından herkesi eşit pozisyona sokarak meydana getirilen şanslı bir durum olarak açıklanır. Pavlus, şükürden ve başkalarından emin olmak için ortaya çıkan bu kategorilerden bahsetmekte ve onları artık tarih olarak değerlendirmektedir!

Son olarak Pavlus'un bu dizinde yer almasının İsa'dan bir delile dayandığı da açıktır. İncillerden anlaşıldığına göre İsa yalnızca çağdaşlarının kadın erkek arasında yaptığı sıkı değer ayrımlarına karşı çıkmıştır. Köleler ve Gentileler onun hayatında ve öğretisinde çok küçük bir rol oynamışlardır.

Pavlus'un kadını iş ortağı olarak değerlendirmesi onun temel prensiplerini öğrenmek için dikkate değerdir. George B. Caird, "dost erkekler haklarında olan herşeyi dostluğa yoran kimselerdir" sözünü onun en büyük sırrı saymaktadır. Dahası Pavlus, asla bir yardımcıya ya da bir çırağa sahip olmamış, eş (partner) ve meslektaş

(colleagues) edinmiştir.⁵³ Bu tespit doğrudur fakat yeterli değildir. Çünkü havari Pavlus hakkında yazı yazan yazarlar, Pavlus'un iş ortaklarının pek çoğunun kadın olduğunu belirtme alışkanlığı kazanmadılar.⁵⁴ Onun az sayıdaki yazılarında 11'i ismiyle olmak üzere toplam 14 kadın yer almaktadır. Onun bizzat ismiyle andığı erkek iş arkadaşlarının sayısının yaklaşık 40 olduğu söylenebilir. Ancak diğer Antik Çağ Öğretmenleri'yle ya da Antik Düşünce Okulları'ndakilerle ve ya Antik Edebi Kaynaklar'dakilerle karşılaştırılınca bu oranın son derece yüksek bir sayı olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁵

Pavlus'u Billy Graham gibi birisiyle karşılaştırmak aydınlatıcıdır. Billy Graham onu bir sekreterle yürümeyen, onunla ögle yemeği yemeyen ve onunla başbaşa bir arabaya binmeyen bir kimse olarak tanımlayıp onu eserinde ahlâki çöküş tehlikesiyle karşılaşmış bir evangelist olarak değerlendirdi ve kendisinin de böyle olduğunu söyledi.⁵⁶ Pavlus'un mektuplarından kadınla beraber çalışmaya istekli olduğu çıkarılabilir ve o birçok kadın ortağı arasından herhangi birini özellikle baştan çıkarıcı olarak seçmez.⁵⁷ Ayrıca o herhangi bir özel ahlâki istekte bulunmaz ya da kadınlar için onlar yalnızca sapkınlığa neden olabilirler diye özel elbiseler giymelerini istemez. Bu noktada o tamamen efendisini (İsa) takip etmiştir.

Pavlus Kilisesi bu özgürlüğü çok tehdit edici buldu. Bu yüzden Pavlus, Gal. 3:28'de Korintlilerin durumunu ele alırken zikrettiği özgürlüğü uzlaştırmaya ya da fedakarlığa gider. 1 Kor. 11'de yalnızca kadınla ilgili özel elbise direktifleri vermektedir. Fakat bu onun du-

53 G. B. Caird, *The Apostolic Age* (London: Duckworth, 1955), 117, 119.

54 Delsmann, Nock ve diğer pek çok kimse tarafından yapılan çalışmalar Pavlus'un eserinin bu yönüne ilgi duymamışlardır. Bu konuda iyi bir etüt için bk. P. Richardson, *Paul's Ethic of Freedom* (Philadelphia: Westminster, 1979), böl. 3.

55 Talmud, Beruria'da yalnızca bir kadından ismiyle bahsedildiğine işaret edilmektedir; fakat orda da onun aşağılayıcı hikâyelerle itibarının düşürülmesi sözkonusudur. Bk. Swidler, *Women in Judaism*, 96.

56 Bk. M. Frady, *Billy Graham: A Parable of American Righteousness* (Boston: Little, Brown, 1979); Bu ifade onun *Esquire* (April 10, 1979), 36'daki makalesinden alınmıştır.

57 Öte yandan o Fil. 4:3'de kadın iş ortaklarını birine işaret etmek için sıradışı bir terim kullanmaktadır: güvenilir yoldaş (*syzyge*, yokefellow). Bu terimin çağrışımları Clement ve Origen'in bu terimi Pavlus'un eşine referans olarak değerlendirecekleri kadar sıcak ve samimi anlamlar içermektedir.

aya katılma özgürlüğüne mani olmamaktadır. Gerçekten Pavlus iki özgürlük için düzenleme yapmaktadır: İlki birini yüceltmek için elbise özgürlüğü, ikincisi de açıktan kehanette bulunma, dua etme özgürlüğü. İkinciye korumak için birinciden vazgeçebilirdi. Kadının alenen konuşma özgürlüğünü ve aynı şekilde kehanette bulunma yeteneğiyle Kilise'yi (Pavlus'un Misyonu'nu) yayma ve öğretme özgürlüğünü korumak ve daha az önemli işlerle onun hareket kabiliyetini kısıtlamamak için Pavlus, kadınları bizzat kendileri kültürel hayata katılmaları için yönlendirmiştir. Aynı şekilde 14. bölümde onları kendileri hakkında basit bilgiler elde etmek için Kilise'de hizmeti kesmemelerini ve o konularla ilgili evde kocalarından bilgi almalarını istemiştir. Çünkü kendilerine güzel ve peygamberane sözlerle hitap edilenler gibi kadınlar da topluluk içinde sessiz olmanın önemini öğrenmelidirler. Aksi halde Kilise'de karışıklık egemen olacak ve düzen bozulacaktır. Pavlus, bunu hiçbir şekilde kadının eşitsizliğini vurgulamak için yapmamıştır. Bu ifadeler halka açık ayin ya da dua yapılırken onların çok sessiz olmaları gerektiği içindir.⁵⁸ Eğer Pavlus diğer Yunanlı Düşünürler gibi kadının erkeğin malı olduğuna inansaydı Kilise'de sessizliği sağlamak için kadınlara hitap etmez doğrudan erkeklerden kadınlarını susturmalarını isterdi. Kadınlara değer verdiği için, o, çağrısını kadınlardan sorumluluğun paylaşılmasını isteyerek Kilise'de onlara yöneltmiştir.

Belki kadının rollerine yönelik Pavlus'a maledilen en büyük referans 1 Tim. 2:9-15'de ortaya çıkmaktadır. Orada, Pavlus kadının Kilise'de öğreticilik yapmasını yasaklamaktadır. Ayrıca bu pasajlar kadının ziynet eşyası kullanmasını yasaklayan ve onu öğreticiden çok bir dinleyici ve öğrenci olarak değerlendiren tek yerdir. Bu bölümün tamamı reddedilmelidir. Çünkü bu bölüm açık bir şekilde Pavlus'un 1 Kor. ve Gal.'daki açık öğretileriyle çelişmektedir. Ayrıca İsa'yla ve Tekvin'le karşılaştırılınca ilk dönem Hristiyanlık için normal görünmemektedir. Tanrı'nın kadını ikincil ve itaatkâr bir rol için yarattı-

58 Bu bölümüm Pavlus karşıtı karakterini göstermek için özellikle G. Fitzer'in *Das Weib schweige in der Gemeinde* (München: Kaiser, 1963) yaptığı önemli bir etki olmasına karşın Kilise düzeninin terminolojisinde bunu göstermek için daha epey çabaya ihtiyaç vardır. Bir kimse sessizliğin salık verildiği üç grubu fark edebilir. Bir kimse de Pavlus'un Kilise'yi ele aldığı bu noktaya önemli katkılar yapabilir. Bk. P. Richardson, "Pauline Inconstancy: 1 Kor. 9:19-23 and Gal. 2:11-14" *NTS* 26 (1980), 347-362.

ğını düşünmek Pavlus'un karakterine uymamaktadır. 1 Kor 11'de erkek ve kadının yaratılışına işaret ettiği bölümde o, oradan şu sonucunu çıkarmaktadır: "Rab bağlılığında erkek kadından kadında erkekten ayrı düşünülemez" (1 Kor. 11:11-12). Pavlus, İsa'nın ölümü ve dirilişinin neden olduğu çöküntünün restore edildiği bir zamanda yaşadı. Rom. 5'de Pavlus'un çöküşten tamamıyla Havva'yı sorumlu tutmadığına dair açık bir delil vardır.

Bu yüzden bizim, 1 Tim. 2:9-15 deki ifadeleri ilk dönem Kilisesi'nde İsa ve Pavlus'un bu konudaki özgürlükçü yaklaşımlarını kabul edemeyen bir kişinin işi olarak değerlendirmekten başka bir seçeneğimiz yoktur. O, sonuçta benzeri hem Grek hem de Yahudi kaynaklarında kolaylıkla bulunabilecek bir erkek şovenizmi ileri sürmüştür.⁵⁹ Bu Pavlus'un belli bir kaide ortaya koyarken sürekli olarak prensipte takip ettiği İsa'nın bıraktığı izi bir an terk edip raydan çıkması olarak değerlendirilmelidir. Bunun Kilise Tarihi'nde ortaya çıkardığı zararı ölçmek çok zordur. Onu kabul edebilmemiz sorumluluk içinde yapılmış analizlerin yapılmasına bağlıdır.

Yunya (Junia) (Rom. 16:7) hakkında yapılan son bir çalışma bu fikrin Kilise'de kadına erkekle eşit muamele yapıldığına ve ona kendini gerçekleştirmesi için son derece yüksek sorumluluklar verildiğine dair bütün delillerin gücünü zayıflatmak için nasıl Kilise'nin standart kuralıymış gibi gösterildiğini ortaya koymaktadır. Bernadette Brooten yalnızca Yahudilik'te kadınların nasıl önemli roller aldıklarını- sinagog başkanlığı gibi- göstermedi aynı zamanda erkek katipler ve Kilise Babaları'nın bu rolü desteklediğini de ortaya koydu. Phobe'nin, Kilisesi'nde atanmış bir lider olarak göze çarpması gibi aynı zamanda Yunya'nın da meşhur bir elçi olarak tanımlaması açıktır.⁶⁰

Bütün delilleri gözönünde bulundurduğumuzda bir kimsenin, Pavlus'un, Yunya'yı sadık bir elçi/takipçi olarak kabul ederek kendini rahat hissetmesinden şüphe etmesi mümkün görünmemektedir.

59 Ötekiler arasında Semonides of Amorgos (MÖ 7. yy'ın orta ya da sonlarında) tarafından yazılan ve ne yazık ki günümüze ulaşmayan, kadını karalayan şiirler ifade edilebilir. Yahudilik için bk. Swidler's Collections.

60 "Junia...Outstanding among the Apostles (Rom., 16:7)" in L. ve A. Swidler (eds.), *Women Priests* (New York: Paulist Press, 1977), 141-144. ve onun, *SBL Seminar Papers* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981)'da aynı konudaki makaleleri.

Sonuç

Birinci asırda yaşayan bu üç kişinin kadınla ilgili görüşleri ve uygulamaları, hem benzerlikleri hem de farklılıklarına göre ayrı ayrı özetlenebilirler. Onlar şu noktalarda benzerlik göstermektedirler:

1. Bunların hiçbirisi kadına karşı herhangi bir uyarıcı ve onları küçük düşürücü söz söylememişlerdir.
2. Yine bunların hiçbirisi kadın için var olan ancak erkek için uygulanmayan herhangi bir özel ahlâki kural koymamışlardır.
3. Esseniler ve Mitaristlere karşın bunlar kadın erkek eşitliğine açıktırlar.
4. Her üçü de evlilik konusunda olumlu bir bakış açısına sahiptir ve bu konuda birbirini destekleyen olumlu görüşlere sahiptirler, ancak yine bunlar evlenmeksizin de bir kadının başarılı olabileceğine yer vermişlerdir. Hiçbirisi bir kadının başarılı olması için hayatını yalnızca bir eşle ilişkilendirmesiyle yahut bir anne olmasıyla sınırlayan bir söz söylememiştir.
5. Bunların hepsi için kadının rolü, sadece onların oluştuğuna inandıkları daha geniş bir insanlığın bir parçası olmasıdır. Pavlus ve İsa bu konuda daha açıktırlar. Musonius'da da bu sonuç çıkartılabilir.

Benzerliklerin önemli olduğu gibi aralarındaki farklılıklar da aynı derecede önemlidir. Onlar en azından aşağıdaki noktalarda birbirlerinden farklılıklar göstermektedirler:

1. Musonius belki felsefe okuması için kadın özgürlüğüne cesaretli bir şekilde vurgu yapmış olabilir ancak biz bu konuda onun kadın şakirdi olup olmadığı yahut kadınlara öğretim yapıp yapmadığı konusunda elimizde yeterince açık delil yoktur. İsa ve Pavlus'la ilgili kayıtlar ise açık ve çok çeşitlidir. Kadın onların misyonunda önemli bir yere sahiptir.
2. Musonius, kadın erkek arasında bir ortaklık olarak evlilik anlayışında derinlere dalmış fakat İsa ve Pavlus bu konuya değinmemişlerdir. Tuhaf bir şekilde Musonius kadının yaratılış sebebi konusunda Tekvin'i anımsatmaktadır. İsa iki insanın tek bir beden olmasını destekler fakat evliliğin yüceltilmesinde

ve iki insanın ortak yaşamasının ancak evlilikte olduğuna o kadar önem vermez. Ancak yine de boşanmaya karşı çıkar (Mat. 19:5; Markos 10:5). Muhakkak o, boşanmayı zaman içerisinde kadının bir takım dezavantajlarla karşılaşması olasılığına karşı reddetmiştir. Fakat İsa'da olumlu bir evlilik fikri bulunmamaktadır. Pavlus'un da evlilik konusunda Yahudi şeytani bakış açısından etkilendiği görülür. Pavlus ve Yahudilik'te evlilik temelde cinsel arzuların giderilme yolu olarak görül-mektedir.

3. İsa, cinsel ilişki ve doğum sorununa değinmez. Pavlus'un Yahudiliği, onun cinsel ilişkiyi doğumla sınırlamayı reddetmesine neden olur. Daha sonra Kilise, Stoacılar'dan pek çok sosyal ahlâk kuralı alır ve Stoacılık ile Hıristiyanlık arasındaki farklılıkları da çok fazla dikkate almaz. Böylece de Kilise cinsel ilişkinin amacının çocuk sahibi olmak olduğunu belirtmede Musonius'u takip eder.
4. Bir kimse Musonius'un açıkça elit tabakanın bakış açısından konuştuğu izlenimine sahip olabilir. Söz gelimi, o, cinsel ahlâk sorununu kadın köle sahibi olan ya da olmayanların durumuna göre ele almaktadır. Hem İsa hem de Pavlus bu sorunu daha alt sınıflar açısından ele almakta ve bu konudaki tartışmaları daha geniş halk tabakası tarafından kabul edilebilir ve onlar tarafından izzet-i nefsin bir miktar ölçülmesi için umut ve-rebilir görül-mektedir.

İsa, Musonius'ın yaşadığı dünya hakkında feminizm yansımaları dahil hemen hemen bir şeyler duymuş olmasına karşın İsa'nın öz-gürleştiren mesajını Musonius'un hayatını ve eserlerini verdiği dünyaya taşıma görevi Pavlus'undu. Pavlus gibi Musonius da şiddet ve zulme maruz kalmıştı. Yine de Musonius, fikrini sağlamlaştırdı ve insanların birbirlerinin özgürlüğünden zevk alarak yaşadığı bir zaman için ortak bir hedefte bizi neyin birbirine bağlayacağını bulmak için yorulmadan çalıştı. Bireysel olarak aralarında ilgi çekici farklılıklar bulunmakla beraber her üç kişi de bu dünyada hayatımızı, her bir çabanın, aramızdaki birliği korumaya yönelik olmak zorunda olacağı böylesine samimi yaratılanlar ortaklığı olarak birlikte yaşamaya bağlı gördüler. İnsanları bölerek zayıflatan en önemli un-

surlardan birinin bir tarafın ötekine üstün olduğunu düşünerek erkeği kadından ayırmak olduğunu görmeleri bu üç kişinin saygın olmaları sonucunu doğurur. Musonius, İsa ve Pavlus arasında ne tür farklılıklar olursa olsun her biri ötekinden bir şeye sahipti. Onlar erkeği kadınla boy ölçüştürmeyi ve kadını daha aşağı bir varlık olarak düşünmeyi reddetmede aynı düşüncedeydiler. O halde, biz şimdi onları feministler olarak çağırabilir miyiz?⁶¹

- 61 Bu çalışmaya başladıktan sonra D. Balch'ın *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in I Peter* (bk. 31 no'lu dipnot) adlı eserini incelemek mümkün oldu. 1 Peter hakkında olmasına rağmen, bu eser Hellenistik Dönem'deki kadının konumuna ilişkin bütün temel yaklaşımların eleştirel tartışması için önemli materyaller sunmaktadır. D. Balch savunmacı motiflerin bu konudaki ifadeleri nasıl etkileyebildiğini göstermektedir. Söz gelimi, Josephus, kadının hak ettiği yere konulmasını söyleyerek Yahudilik hakkındaki korkuları yok etmeye çabılayabilirdi. Böyle bir motif bazı Yeni Ahit ifadelerinin de arkasında yatan sebep olabilir. Oysa Balch, Musonius'un ne söylediği ve ne söylemediğine gerekli yakın dikkati göstermedi. Örneğin, Musonius kadının erkeğe itaat etmesi gerektiğini söylememiştir ve onun erkekle kadının rolü üzerine söylediği şey hakkında ancak erkekle kadının eşitliği düşünüldüğünde bir fikir oluşturulabilir. O, bekâr kadınlara abartılmış uyanlarda bulunmamıştır ve onun, kadından istediği erkekten istediğiyle aynıydı (cf. Balch, 101). Burada özellikle "bir kadındaki düşünme yeteneği daha düşüktür" ve "ev işleri yönetimi, evin ve evle ilgili işlerin kontrolü erkeğe yakışmaz" (Balch, 42) ifadelerinde Augustus Caesar'ın Stoacı hocası Aretius Didymus'la detaylı bir mukayese geliştirilebilirdi (bk. Balch, 40-41). Şu muhakkak ki bu tür ifadeler Musonius'da tamamıyla bulunmaz. Balch'ın çıkardığı Musonius da dâhil bütün Roma Ahlakçıları'nın kadın eşleri aşağılamaya zorladığı sonucu Musonius'tan yazılı metinlerle desteklenmeye muhtaçtır ve bu da mümkün değildir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

PAVLUS TARTIŞMALARI

Hermenötik/Pavlus'u Yorumlamak*

Grant R. Osborne
çev. Cengiz Batuk**

Bir dereceye kadar modern hermenötiğin gelişiminde ya da metinleri yorumlamak için geliştirilen prensipler üzerinde Pavlus çalışmalarının büyük oranda etkisi vardır. Gramatik, semantik, arkaplansal¹ ve literal yaklaşımın gelişmesi için temel, ilk olarak mektup benzeri materyalin yorumlanmasından gelmiş ve daha sonra öykü, apokaliptik ve diğer türden çalışmalar şeklinde dallara ayrılmıştır. Bu anlamda Pavlus'un mektupları genel hermenötik konularda pay sahibidir. Pavlus'un mektuplarının farklı olaylara bağlı olan yapısı ve onların arka planında duran mektup formu gibi hâlâ onların yorumlanmasında karşı karşıya kalınan doğal problemler vardır.

Konuyu şu başlıklar altında ele alacağız:

1. Yeni Hermenötik Sorunlar
2. Pavlus'un Mektupları ve Birinci Yüzyıl Formları
3. Özel Sorunlar

1. Yeni Hermenötik Sorunlar

Klasik hermenötik, yorumun amacını daima yazarın niyet ettiği anlamı araştırma olarak tanımlamıştır. Hatta Ortaçağ'da "dört katlı anlam" (literal, alegorik, ahlaki/tropolojikal,² analogik)la araştırma-

* Grant R. Osborne, "Hermeneutics/Interpreting Paul". *Dictionary of Paul and His Letters (DPL)*, Gerald F. Hawthorne – Ralph P. Martin (ed.), Inter Varsity Press, Illinois, 1993, ss.388-397.

** Metinde yer alan dipnotların tümü tarafımızdan eklenmiştir. (ç.n.)

1 Background / arkaplansal, bir metnin gerisindeki şartları dikkate alarak metni yorumlamak. Siyak ve sibakına bakmak.

2 Tropological: konuşma veya yazıda mecaz kullanmayla ilgili.

cılar metnin anlamını (diğer anlamların üzerine bina edildiği “literal anlam”) anlayabildiklerini düşünmüşlerdir. Bununla birlikte son zamanlarda bu yaklaşım artan bir saldırı altındadır. Bunun nedeni de ilginin yazardan metne (semiyotik teori) ve daha sonra da anlamın ortaya çıktığı yer olarak okura doğru (postmodern teori) kaymasıdır.

1.1. Kurucular: Gadamer ve Ricoeur: H. G. Gadamer’in hermenötik teorisi, bu alanda paradigmatik bir değişme meydana getirdi. Gadamer, anlama eyleminin bir metnin geçmiş anlamını çözemeyeceğini fakat metin ve okur arasında diyalektik bir ilişki tesis edeceğini iddia etti. Gadamer’in “ufukların kaynaşması” (fusion of horizons) olarak adlandırdığı şeyde okur, geleneğin tarihsel sürecine girer ve metnin düşünce dünyasıyla bütünleşir. Okur, yazarın geçmiş durumunu geçmişteki arka plana inmek amacıyla yeniden oluşturan değildir. Fakat hem metnin hem de okuyucunun karşılıklı olarak birbirlerini sorguladıkları bir metinle ilişkiye giren kimsedir.

P. Ricoeur, Gadamer’in teorisini aldı ve bir adım ileriye götürerek, yorumun, metnin arkasında bulunandan (tarihsel anlamın yeniden inşasından) ziyade özünde ve metnin önünde bulunan (okurun söylevi olarak) sembolik ya da metaforiksel şey olduğunu iddia etti. Okuru da işin içine çekerek metin için yeni bir anlam dünyası yaratıldı. Hem Gadamer hem de Ricoeur için, “uzaklık/distanciati-on” (orijinal olarak yazılan metin ve okunan metin arasındaki uzaklık/mesafe) problemi, dilin belirsizliğini ve insan aklının kendini aldatan yeteneklerini hesaba katan bir “hermenötik şüphe” doğurur. Bu hermenötik vurguyla, yazarın “niyet” ettiği anlama uygunluk, metinle birbirini etkileyen bir şimdiki durumla yer değiştirildi. Şimdi, yazarın zihninde kurduğu anlamdan bağımsız olarak görülmektedir. Örneğin, birisinin “imanla aklanma”yla ilgili Romalılar 3 gibi bir pasaj hakkında, onun metaforik terimlerinde ya da Pavlus’un niyet ettiği anlamından ziyade yaygın anlamı mütalaa ettiği söylenilebilir.

1.2. Yapısalcılıktan Yapı Çözümlemesine: Gadamer’i takip eden birçok farklı hareket, hermenötiğin merkezini daha kesin bir tarzda öncelikle yazardan metne daha sonra da okura doğru değiştirdiler.—

İlki, *Yapısalcılık* ya da *semiyotik*³ olarak bilinen hermenötik yaklaşım, metne, anlama ulaşmak için çözümlenmek zorunda olan işaretlerin keyfî bir sistemi olarak yaklaştı. Yorumcu yazardan bağımsız ve metnin iki yönü olarak, metnin kendi "sinkronik (eşzamanlı)" ya da literal varlığıyla çalışır: *syntagmatic*⁴ (yüzeysel/görünüşteki metnin yatay dış çerçevesi) ve *paradigmatic* (ilgili metnin şifrelerindeki dikey yaşam-alanı). Yorumcu Romalılar 3'ün gerisindeki *actantial* (temel anlatı/hikaye birliği) şifrelerin haritasını çizer ve bu yüzeysel kodların yapısal suretini belirler. Bu, öncelikle iki zıt bölümü ifade eden terimlerde yani metnin zahirindeki zıtlıkların belirlenmesinde yapılır. Bu şifreler, Romalılar 3'ün "anlam"ını bugün için ortaya çıkarmak amacıyla şekil değiştiren temellerinde yeniden düzenlenmektedirler (öncelikle N. Chomsky'den alınmıştır).

Yapısalcılığın zayıflığı (yani onun güçlü felsefî temelinin yoksunluğu: şifrelerin yerinin abartılması ve çift yönlü zıtlık; anlamın üretilmesinde *syntagmatic* değerinde paradigma üzerine yapılan vurgu) *post yapısalcılık* (*poststructuralism*) olarak bilinen yeni bir hareketin doğmasına neden olmuştur. Öncelikle bu, yorumdaki gücü hâsıl eden olarak metinden okura doğru bir kayma olduğunu gösterir. Metin anlamını tamamlamak için okuru zorlayan bir açık işaretler sistemi olur. R. Barthes'in söylediği (74-75) gibi metin bir işten ziyade bir sanattır. Metnin sınırların karşısına geçit ve sınırsız sayıda olası anlamla açık uçlu olması, dinamik ve yıkıcıdır. Yazar, artık yoktur ve metin okurla anlamın belirlenmesinde pay sahibidir. Romalılar 3, artık Pavlus temalarını içermez; daha çok okuru metinsel çerçevesi içine çeker ve metnin anlamının tamamlanması için okura yükselir.

Bu yaklaşımla çok yakından ilgili olan hareketler postmodernist ve yapı çözücü (deconstructionist) hareketlerdir. *Postmodernizm*, metnin nesnel (objektif) ya da kastedilen (referential) herhangi bir anlama sahip olduğunu reddeder. Bunun yerine, okurun anlamı metinle etkileşime girerek, karşılıklı olarak birbirlerini etkileyerek keşfedebileceğini öne sürer. *Yapı çözümlenecilik* (deconstructi-

3 Semiyotik: göstergebilimsel ya da imbilimsel.

4 Sözdizimsel.

onism) bu bakış açısının en son ifadesidir. Yapı çözümçülüğün babası olan ve düşüncesini Nietzsche ve Heidegger'in sonraki felsefi duruşu üzerine bina eden J. Derrida, iletişime felsefi yaklaşımdan ziyade retorikte ısrar etmek suretiyle Batı düşüncesinin birçok temelini saldırdı. Burada sabit bir norm ya da dogma yoktur sadece metaforik şeyler vardır. Metafor, başka bir şeyin yerine konulan sonsuz sayıdaki işareti kapsayan "nazık" (decentring) bir süreçtir. Okur, asla anlamın "nihai" yorumuna ulaşamaz. Bu, okurları kendi yorumlayıcı rollerini metin üzerine uygulamak için oluşturdukları bir "oyun"a götürür. Bir metindeki anlamın varlığı yoktur yalnızca "ayrılık" ve "yokluk" vardır. Çünkü yorumcular metni bütün geçmiş anlamlarından çözmeye (yalnızca yazarinkinden değil aynı zamanda bütün geçmiş anlayışlardan da) ve sonrada metnin oyun sahasında kendi oyunlarını geliştirmek suretiyle metni yeniden inşa etmeye zorlanırlar (Derrida, 280-281).

Derrida, Romalılar 3'ün arkasında yatan birçok şifreye işaret eder ve bütün yorumcuların yorumlarını onun üzerine nasıl bina ettiklerini ve hâlâ diğerlerinin Romalılar 3'ün "doğrulama/aklama"cı (justification) dili kabul edilen her bir "anlam" yeniden nasıl inşa ettiklerini gösterir. O, okurun metindeki özgür oyunun haz veren aktivitesinde yer alması gerektiğini öne sürer.

1.3. Okur Tepkisi: Benzer bir okul, fakat çok küçük oranda farklı felsefi kavramlar üzerine bina edilen, (reader-response criticism) okur-tepkisi eleştirisidir. Bu eleştirmenler tepki anında metnin ve okurun birliğini önerirler. Bir metnin "yazar"ı metinde mevcut bulunandan ziyade okurun yarattığıdır. Gerçekte metnin kendisi yalnızca okurun zihninde varolur. Bir anlamda metin sayfaya basıldığında ve okur ona yaklaştığında yalnızca formel varoluş olarak hayat kazanır.

Okur-tepki eleştirisinde iki düşünce okulu vardır. W. Iser'in ılımlı pozisyonu metnin yorumcunun anlayışının doğruladığı kadar rehberlik yapmada da aracı bir rol oynadığını ifade eder. Çokanlamlılık (pluri-significant) dururken, aralıkların bir serisi aracılığıyla metin, anlamın üretilmesinde hâlâ yorumcunun okuma stratejisiyle birlikte çalışan bir sezgi geliştirir. Daha radikal bir örnek için S.

Fish gösterilebilir. Fish, okumanın metne hükmettiğine ve metnin okurdan bağımsız olarak var olamayacağına inanır. Metin potansiyel olarak anlamlar sağlar ancak bunlar yalnızca biçimlendirme öncesi okuma ilgilerinin metine taşınmasıyla gerçekleşir. Iser'e göre okur, metnin anlamını *tamamlar*; Fish'e göre ise okur metnin anlamını *yaratır*. Biblikal okur-tepki eleştirmenlerinin çoğu (Culpepper, Fowler, Resseguie gibi) tarihsel-kritik perspektifiyle okur-tepkisini harmanlamaya çalışan Iser'e daha yakındırlar.

1.4. Sosyo-Kritik Hermenötik: Kurtuluşçu ve Feminist: Sosyo-kritik hermenötikler J. Habermas'ın yazılarında görüldüğü gibi kurtuluş teolojisi ve feminist hermenötikteki birçok farklılığı kucaklar. Ana teorisyenleri Habermas ve K.-O.Apel'dir. Onlar yorumun bir "ideoloji kritiği"ni yani bütün toplumların diğerlerini kontrol etmek ve manipüle etme eğilimini içermekte olduğu varsayılan "eleştiren" ya da "derin hermenötik" önerdiler. Bütün metinler bir dünya görüşünün ürünüdürler ve sosyal dünyanın kabulünde okuru şekillendirmeye çalışırlar. Hermenötik, bu durumda ideolojiden eleştirel bir kurtuluşu anlamayla başlar. Diğer bir ifadeyle, birisi metnin altındaki dünya görüşünü ortaya çıkarmalı ve anlaşılmalı gelen dünyayla eleştirel bir etkileşime girmelidir. Sosyo-kritik teori, Romalılar 3'ün aklanma öğretisinin ardındaki ve yorumcuların üzerinde çalıştıkları sosyal dünya eleştirisindeki, sosyal dünya değişiminin (yani Yahudilikten İsa'ya değişimin, sonra da ilk Kiliseye ve Pavlus'un sistemine doğru olan değişimin) örtüsünü kaldırmaya çalışmalıdır.

Kurtuluş ve Siyah (Liberation and Black theology: Siyahlara yönelik özgürlük teolojisi) teoloji formu diğer bir sosyo-kritik yaklaşım tipidir. Temel önermesi, Batı ideolojisinin cennet üzerine temellenen bir teolojiyi ve fakirlere gelecek hayattaki mükâfatı beklemelelerini söyleyerek onlara baskı yapmak için ruhsal kurtuluşu kullandığıdır. Pratik (praxis) üzerine bina edilen toplumdaki eleştirel düşünme, fakirlerin kötü durumuyla başlamalıdır. Yalnızca "gökte" değil dünyanın "içinde" ve her yerde mevcut olan bir Tanrı görüşünü merkeze almak suretiyle, aklanma kurtuluş olarak; iman da, pratik ve bilgi olarak, toplumunun dönüşmesi olarak yeniden tanımlanılmaktadır (bkz. Guíterrez). Bu anlamda metindeki tarihsel anlamı araştırmak, hali hazırdaki sosyal durumu temellendiren

mevcut karşılaşmanın üstünlüğüne göre daha geri bir konum alır. Teori ve pratik eriyip birbiriyle kaynaştırılır ve liberal teologlar için bu, bir kimsenin sıkıntı veren acıyla/eziyetle başlamasını gerektirir. Böylece, Çıkış ve kölelikten kurtuluş motifleri, Pavlus'un öne geçen kurtuluş dilinin altında yatar. Romalılar 3'ün vurgusu bütün zulmedici sistemler için adalet isteyen olarak "Tanrının adilliğine/doğruluğuna"dır.

Son olarak feminist hermenötik, okur-tepkisi ve sosyo-kritik teorinin bütün tayflarını değerlendirir. Bütün Biblikal metinlerin ve sonraki teolojik yansımaların patriarkal doğası, Hristiyan teolojisini güce, kadının sömürülmesine/istismarına ve istibdada yöneltti. Hermenötik, erkek egemen yorumdan kurtarılmalıdır ve kadının kilisede ve toplumdaki yeri kutsal metinler ve teolojinin oluşturduğu anlayıştan önceki eski haline dönderilmelidir. Böylelikle Tanrının dışılığı ve kutsal metinde kadının merkezi rolü tekrar elde edilmelidir. Eleştirel model, R. Radford Ruether'in "eleştirel bir güç, kadın tecrübesinden ziyade erkek tecrübesiyle şekillendirilen kutsal metindeki kurucu geleneği kapsayan klasik teolojiyi açığa çıkaran bir güç" (Ruether, 113) olarak anladığı kadının tecrübesi olarak görülür. Bu anlamda Bible, antik dünyanın değil, yorumcunun sosyal dünyasının perspektifinden araştırılmalıdır. Biblikal düşüncenin sosyal çerçevesi, özellikle onun patriarkal perspektifinde, bugün için konuşan modellerle yer değiştirilmelidir. Örneğin, baba ve kral olan Tanrı modeli, anne, sevgili ve arkadaş olan Tanrıyla yer değiştirilmelidir (bkz. TeSelle McFague). Bu okulun araştırmaları, ya kadının üzerindeki Rabbinik baskıların bir yansıması olarak (1 Kor. 11:2-16; 14:34-35; krş. 1 Tim. 2:11-15) ya da kadının özgür kılınmasının özünü içeriyor olarak (Rom. 16:1-3, 7; Gal. 3:28) Pavlus'un her ikisinin ortasında olduğuna da dikkat çeker.

1.5. Niyetselci Yaklaşımlar: Niyetselci yaklaşımın bazı tiplerine vurgu yapan yani anlamın oluşmasında yazar ve metne geri dönüşü vurgulayan çok sayıda araştırmacı vardır. Bunlar arasında en meşhurları, metnin otantik anlamını çözmek için yazarın niyetine bakan E. D. Hirsch ve onun takipçileridir (yani W. Kaiser, E. Johnson). Hirsch, yorumda iki yön görür: – anlam (yazarın niyetine bağlı) ve değer (okur şimdisi için kendisini yazarın anlamıyla aynı çizgi-

ye yerleştirir). Daha sonrakiler okurun şartlarıyla değişirken öncekiler asla değişmez.

Diğerleri düşüncelerini L. Wittgenstein'in düşüncesinin ileri safhası ve J. Searle'nin konuşma-sanatı (speech-act) teorisi üzerine bina ettiler. Searle, yorum teorisinin kalbinin dilin icra edilen (performative) olmaktan ziyade kastedilen (referential) olduğu kanısındadır. Cümle, işitilenleri uygun bir arenaya taşıyan niyetel bir oyun/düzendir. Bu yüzden de onlar, telaffuz edilen anlamı tanımak için doğru rolleri tatbik etmelidirler. Onun tezi, "bir dili konuşmanın, davranış formunun yönetilmesine (rule-governed) bağlı" (Searle, 1969, 77, 80) olduğudur. K. Vanhoozer (1986, 91-92) yoruma rehberlik eden dört faktöre işaret eder: önerme/teşebbüs (metindeki malumat), amaç (ifade edilen sebep), varlık (form ya da mesajın türü) ve güç (mesajın ifadesel [illocutionary] gücü). O, metnin niyetlenilen mesajını keşfetmekle okurun, ahlaki olarak sınırlandırıldığını iddia eder. Osborne (411-15) yazar, metin ve okur arasında üçlü bir diyalogu varsayar. Okur, ön anlama ve geleneğin rehberliğini tanıır fakat metnin ardındakinden ziyade önündeki yeri araştırır. Böylece metin gerekli olan doğru anlama için izin verir. Bu kolay değildir, fakat geçmiş anlam (tarihsel-gramatik yorum yoluyla) ve varolan yorumlayıcı olanaklar (okuma topluluklarıyla girilen rekabetin sonuçları yoluyla) araştırılarak elde edilebilir. Anahtar, yeni ve açık bir yolda yorumcuyu metni yeniden değerlendirmeye yönlendirmek için olası rekabete girmesine izin verilmesidir.

Son olarak A. C. Thiselton (597-619) yeni bir çok yönlü konuşma-sanatı (speech-act) teorisi geliştirdi. Düşüncelerini Wittgenstein'in dil oyunları teorisinin ve J. L. Austin'in icra edilen (performative) -dil fonksiyonları anlayışının üzerine bina eden, Thiselton, metinlerin performansının yalnızca ifade tarzı fonksiyonları (propositional/önerilen anlam) olmadığını fakat aynı zamanda ifadesel sanatlar (okurun rolündeki söz ve aksiyonu ifade etmek için kullanılan) olduğunu iddia eder. Bu anlam ve değer, tek bir anlayışa/anlaşmaya varma işinde birleştirildi. Metin, yalnızca anlamını bildirir fakat yanıt ister. Bazı hallerde, farklı okuma durumlarında Biblikal metnin bildirdiklerine verilen yanıtların çokluğu söz konusuysen en şiddetli manada çoklu değer [polyvalence] (çokanlamlılık) yoktur.

Okurlar yeni ufuklara ya da yaşam alanlarına metin tarafından götürülürler. Romalılar 3 için bu, yalnızca Pavlus'un imanla aklanma teorisinin geliştirilmesini değil fakat aynı zamanda okurların kendileri için tecrübe olarak adlandırdıkları anlamları/duyguları da içermektedir.

2. Pavlus'un Mektupları ve Birinci Yüzyıldaki Formları

Genre, spesifik bir metnin yorumlanması için tespit edilen kuralları önemli bir tasnif vasıtası olarak kabul etmiştir. Pavlus'un yazılarının, "Helenistik mektuplarda" ayırıcı karakterlerle (rubric) yazılarak uygun duruma getirildiğini bilmek onları anlamak için kesin prensipleri tayin etmeye yardımcı olur. Mektupların türlerinin ne olduğunu tam olarak ifade etmek hâlâ buhranlıdır. Deissmann'ın yeni bir dönem başlatan makalesinden (224-246) beri, tartışma, Pavlus'un mektuplarının kişisel mi yoksa literal tezler mi olduğu üzerinde odaklanmıştır. Fakat, Deissmann'ın analizi ve ayrımının çok basitleştirilmiş olması bütünüyle bugüne uygun değildir (bkz. Letters, Letter of Forms).⁵

2.1. Pavlus ve Mektuplaşma Tipleri: Antik dünyada mektupların pek çok çeşidi vardır. Stowers (49-173) altı tipe retoriksel örnekler üzerine bina edilen fonksiyonel bir tipoloji sağlar: arkadaş mektupları (krş. 2 Kor. 1:16; 5:3; Filip. 1:7-8); aile mektupları; teşekkür/şükran ve ayıplama/kınama mektupları (1 Kor. 11; Vah. 2-3); teşvik edici ya da öğüt veren (paraenetik⁶) mektuplar (1 Sel.; pastoraallar); arabulucu ve tavsiye mektupları (Filip. 2:19-30; Fil.); kanuni ve mahkemeye ait mektuplar (1. Kor. 9:3-12; 2 Kor. 1:8-2:13). Aune (162-69), bunlara ilaveten üç tip daha ekler: özel, şahsi ve belgesel mektuplar (rica, bilgi, takdim, eğitim, aile ve iş mektupları); resmi mektuplar (kraliyet yazıları, yönetsel yazışmalar); ve literal mektuplar (tavsiye/övgü mektupları, mektup-makaleler, felsefi mektuplar, edebi mektuplar, hayali mektuplar, biyografilerin içine konulan mektuplar).

Pavlus'un mektuplarının bazıları kişiseldir (yani bazı modern yorumcularca olmasa da geleneksel olarak anlaşıldığı gibi Filimun),

5 Peter T. O'Brien, "Letters, Letter of Forms", *DPL*, ss.550-553.

6 *paraenetic*: bir şey hakkında konuşma, öğüt verme, tavsiyede bulunma.

bazıları bilimsel bir tez olmaya yakındır (geleneksel anlayışta Romalılar, Efesliler) ve bazılarının da genel mektuplar olduğu iddia edilir (1 Sel. 5:27; Kol. 4:16). Onlar, özel ve ara sıra meydana gelen olaylar üzerine konuşurlar ve henüz kiliselerde tekrar tekrar okunması kastedilmemektedir. Hemen hemen hepsi normal mektup sınırlarının çok ötesine gitmektedir (Bkz. aşağıdaki 2.2. maddesi). Mektupların yanında Pavlus'un sahip olduğu apostolik otoritesinin temelinde mektupların başlangıçtan itibaren inançsal bir otoriteye sahip olmaları vardır.

2.2. Pavlus ve Mektup Biçimleri: Pavlus'un yazıları genel olarak Helenistik mektup formlarını izlerken her türlü özel durumdaki normların ötesine geçmektedirler. Girişler "Pavlus _____'i selamlıyor" kalıbıyla başlar fakat genellikle mektubun yazılma amacını ve görevini açıklayan uzun bir cümle ona eklenir. Selamlama, Yunanca *charein* ve İbranca *sālām*'la aynıdır fakat her ikisini de Hristiyanlaştırma, ilahi olarak bağışlanan Tanrı'nın verdiği lütuf (*charis*) ve barışın (*eirene*) üzerine odaklanmaktadır. İlk olarak şükran ve dua ile başlamak Pavlus'da daha yaygındır. Antik dünyada mektuplar normal olarak tanrıya küçük bir duayla başlardı. Pavlus'un giriş duaları genellikle mektubun temel temalarını ve atmosferini başlangıçta bir araya toplar. Bu parçalarda tavsiye ya da teşvik edicilik vardır (bkz. Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving).⁷

Pavlus'un mektuplarının yapısı genellikle literaldır ve antik mektuplardan çok daha kapsamlıdır. Cicero gibi yazarlar geleneksel sınırlar içinde kalma eğilimindedirler fakat Pavlus, geleneğin sınırlarına daha az bağımlılık hisseder. Böylelikle o, mektuplarının yapısında, onlarda açıkladığı durumlar nedeniyle bu kabullerden, gelenekten çok daha uzağa doğru gider. Mektuplarındaki anahtar cümleler, kesin olarak bölümleri belirler: "Ben size bildirmeyi istiyorum" (Rom. 1:13; Gal. 1:11), "sizin bilgisiz olmanızı istemiyorum" (2 Kor. 1:8) ve "Ben sizi sevk ediyorum/size öğüt veriyorum." (Rom. 12:1, 1 Sel. 4:1). Asıl bölümler dualar (Efes. 1:15-19, 3:14-19) ve şükran dualarıyla (Rom. 11:36; Efes. 3:21) sona erer. Mektupları aracılığıyla Pavlus'un varlığı, özellikle Funk'un okurla ilişki ve onlarla geçmiş ve ge-

7 Peter T. O'Brien, "Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving", *DPL*, ss.68-71.

lecekteki bağlantılarla seyahat planlarının (bkz. Itinerary)⁸ üzerine odaklanarak "apostolik parousia" (Rom. 1:8-15; 1 Kor. 4:14-21; Gal. 4:12-20) olarak nitelendirdiği şey, incelemeye değerdir. Paraenesis⁹ (bkz. Teaching)¹⁰ ya da genel ahlaki öğütler mektupların bir çoğunun özünde, bazılarının sonucunda (1 Sel., Rom., Gal., Efes., Kol.) bulunur ve diğerlerinin başından sonuna kadar aralarına serpiştirilmiştir (1 ve 2 Kor., Filip., Pastorallar). Bunlar sosyal kurallarla (bkz. Households, Household Codes)¹¹ fazilet ve ayıp (kabahat /kusur) listeleri içerir (bkz. Virtues and Vice)¹² ve genellikle geleneksel Yahudi ve Helenistik öğreti üzerine kuruludurlar. Ek olarak Pavlus'un hatalı anlayışlarla mücadele için vazettiği müstakıl doktrinel bölümler vardır (Rom. 9-11; 1 Kor. 15; 1 Sel. 4:13-5:10). Bunlar genellikle ıslahın yapılabileceğini ve kabul edilen dogmaları gösteren amentü (creed) ve ilahiler olarak kullanılmaktadır. Diğerleri ibadetlerdeki günah çıkartma ve dualar gibi öteki ayinsel unsurlarla ilgilidir.

Giriş gibi mektubun sonuç bölümü de, Pavlus'un zamanındaki örnekleri yakından izler. "B ile birlikte size selamlar" formatını izleyen ikincil bir selamlama listesi Galatyalılar, 2 Selanikliler, Efesliler ve 1 Timoteyus hariç bütün mektuplarda bulunur. Normal kapanış usulü (*eroso*'yla) *charis*le yer değiştirildi ve geleneksel "sağlık dilekleri" hamd/şükran duası ya da takdis, rahmet duasıyla yer değiştirildi. "Rabbimiz İsa Mesih'in lütfu sizinle olsun"un bazı formlarıyla yapılan takdis, Romalılar ve 1 Korintliler hariç tüm mektupların bitiş cümlesidir.

3. Özel Sorunlar

3.1. Pavlus ve Retoriksel Eleştiri: Son zamanlardaki Bible araştırmacıları iletişim ve ikna yöntemlerini çalışmaya başladılar. Pavlus'un ikinci kademedeki Helenistik eğitimin temel bir parçası olan

8 Paul Trebilco, "Itineraries, Travel Plans, Journeys, Apostolic Parousia" *DPL*, ss.446-456.

9 *paraenesis*: öğüt, tavsiye, nasihat anlamında kullanılan Grekçe kelime. Hayatın pratik alanlarında haraetli bir şekilde ahlaki öğütlerde bulunma için kullanılan bir terim.

10 Michael B. Thompson, "Teaching/Paraenesis", *DPL*, ss.922-923.

11 Philip H. Towner, "Households, Household Codes", *DPL*, ss.417-419.

12 Colin G. Kruse, "Virtues and Vice", *DPL*, ss.962-963.

retoriği öğrenip öğrenmediğini bilmek imkânsızdır. Bununla birlikte onun resmi eğitiminin türü ne olursa olsun, mektupları hem bilgi hem de retoriksel tekniklerin kullanımına şahitlik eder. Aristo (Quintilian tarafından geliştirilen sonraki düşüncesi) retorikğin üç çeşidinden söz eder: yargısal (legal/yasal), düşünsel (politik ya da dinsel düşünceler/tartışmalar) ve epideictic (övgü ya da kınama/yergi). Araştırmacılar, antik hitabette dört (Mack) mü yoksa altı (Kennedy) mı unsurun olduğunu tartıştılar. Parantez içinde tartışmalı bölümleri de vermek suretiyle biz burada altısını da değerlendireceğiz:

- (1) *exordium* (giriş) sunulan konuyu bir ahenk içinde tanıtır.
- (2) *narratio* (önerilen/arzedilen söz) sunulan konuya bir rasyonalite ve arka plan sağlar.
- [(3) *partitio* (açıklama, genellikle *narratio*'nun bir bölümü olarak görülür) yapılmakta olanın maksadını söyler.]
- (4) *probatio* (argümanların sunumu) argümanlar için delilleri zikreder ve tanıklıklarını sunar.
- [(5) *refutatio* (karşıt tezleri çürütme, genellikle *probatio*'nun bir bölümü olarak görülür) karşıt görüşlerin yanlışlığını gösterir.]
- (6) *peroratio* (sonuç) okuru ikna etmek için gösterilenleri ve araştırılanları özetler.

Öncelikle yargısal retorikten alınan bu sitil, antik dünyada yaygın olarak kullanılmıştır ve Pavlus tartışmalarının anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Örneğin, H.D. Betz'in Galatyalıları retoriksel analizi, onu Yasaya göre yapılan işlerden ziyade imanla aklanmayı savunan yargısal ya da apolojetik bir mektup olarak saptar; Kennedy Yahudiliğe dönmekten ziyade (geleneğin) devamlılığını isteyen tartışmalı bir çalışma olduğu sonucuna varır; B. Mack ise, Galatyalıları retoriksel bir tipe indirgemek için daha kompleks bulur. Sonraki elbette akıllı (zekice) bir karardır. Retoriksel kritiğin amacı, ikna metotlarını çalışmak ve Pavlus tarafından kullanılan teknikleri açıklamaktır. Bu analiz, Pavlus'un argümanlarını nasıl sıraya koyduğu/tanzim ettiği hakkında önemli hermenötik rehberlik sağlar. Örneğin, Pavlus, Romalılara mektubunda ilk olarak karşıtlarının yanlışlarını göstermek suretiyle bir yazarın argümanlarını sunarken kullandığı retoriksel bir metot olarak acımasız ve küçük düşürücü

eleştiriyi (diatribe) kullanır (genellikle *me genoito* ile Rom. 3:1-9; 6:1-3, 15-16; 9:14-15'de olduğu gibi "böyle olmamalı!" şeklinde). Sonra da kendi incilinin gerçek anlamını ortaya koyar.

Pavlus retoriği çalışmasında, yorumcu ilk olarak retoriksel birliği (bir girişe sahip olan gelişmiş bir argüman ve sonuç) sınırlar. (Gal. ya da Rom. gibi) bir makro-ünite olabilir ya da (Rom. 9-11 ya da Rom. 9:6-18'deki gibi) bir mikro-pasaj olabilir. Sonra, ünitenin retoriksel durumunu (niyet ya da *Sit im Leben*, "hayat durumu/kurma") analiz eder. Daha sonra da, kullanılan retorik tipini (yargısal, düşünsel ya da apodeictik¹³) belirler ve söylev verilmiş olan özel durumlar için araştırır. Bu ise, açıklanan durumun düzen, teknik ve stilini analiz etmeye öncülük eder. Son olarak retoriksel sonuçlandırıcılar, yani metnin problemten çözüme doğru hareketi değerlendirilir. Bu adımlar, çok özel pasajlarda Pavlus'un dil ve anlamını yorumlamak ve daha dikkatli değerlendirmek için yorumcuya güç verir.

3.2. Amentüler, İlahiler ve Ayinsel Materyaller: Pavlus'un mektupları inançsal ve ayinsel materyallerle doludur. Bunlar "Abba Father"; "Maranatha"; "Amen"; hamd duası; takdis duası; amentüler ve ilahiler gibi itirafsal (günah çıkartma) söylemi içerir. Bunlar iki ihtiyaç bağlamında gelişti: ev kiliselerindeki ibadet ve artan çok sayıda sahte öğretmenin bakış açısında inançları tesis etmeye duyulan ihtiyaçtır. Onlar hem Tanrı için kalbi tasvir etmek hem de zihinde hakikatin kurulmasını sağlamlaştırmak için kullanıldılar. En önemli inançsal materyallerin odak noktası, Mesih'in kişiliği ve yaptığı işlerdir: öncelikle onun inkarnasyonu (Filip. 2:6-8), aşağılanma ve yücelme halleri (Filip. 2:6-11; Rom. 4:24, 8:32), onun kurtarma işi (1 Kor. 15:3-5; Rom. 10:8-10) ya da kozmik bir Rab olarak yükselmesi (Kol. 1:15-20; 1 Tim. 3:16). Bir kısmı bizzat Pavlus tarafından mahallinde üretilmiş olsa bile Pavlus'un mektuplarına dahil edilen birçok materyal, inançsal ve ayinsel malzemeleri içeren bir külliyattan aktarılmış olabilir (bkz. Liturgical Elements).¹⁴

Birçok biçimsel kriter, inançsal ve ilahi tarzı materyali açığa çıkarmak için kullanıldı. Onlar genellikle *hos* ("kim") ya da *hoti*

¹³ *apodeictic*, gerekli bir hakikati açıklama.

¹⁴ Julie L. Wu, "Liturgical Elements", *DPL*, ss.557-560.

("o/şu") tarafından açığa çıkarıldılar. "Alınan" ya da "intikal eden" in dili kullanılmakta olabilir (örneğin 1 Kor. 15:3). Burada aynı zamanda sitil için ilahisel ya da şiir dizesi (stropic) tarzında bir model vardır ve muhteva genellikle daha çok kristoloji içerir. Son olarak burada Filipililer 2:6-11'deki inkarnasyon ve yüceltme teolojisi gibi mevcut konteksin temel gereksinimlerinin ötesine giden pasajda fark edilebilir bir anlam olabilir. Elbette, bu, kriterin güvenli olmadığını (bkz. G. Fee'nin bir ilahi olarak Filip. 2:6-11 hakkındaki görüşleri) değil ama modern araştırmacılığın fikir birliğini gösterir.

Bazen, Pavlus'un inançsal sözleri doktrinel konular kadar ahlaki konular üzerine odaklandı (Filip. 2:6-11; Rom. 10:8-10; bkz. Fowl). Yorumun bir yönü, hem Pavlus'un mektuplarının ortamı hem de ilk dönem Hristiyan ibadetinin orijinal ortamında inancın/amentünün ya da ilahinin fonksiyonunu merkeze yerleştirir. Örneğin, Filipililer 2:6-8 hem kristolojik ibadet ilahisi hem de Filipililer 2 bağlamında bir örnek ya da nasihat verici olarak işlev görür. Bu biraz alışılmadık bir şeydir. Ancak yorumcuların inançsal bir pasajın yorumlanmasında her iki olası elementin de farkında olmaları gerekir.

3.3. Sosyal Kurallar ve Fazilet/Ayıp Listeleri: *Haustafeln* ya da "aile/toplum kuralları" 1 Petrus 2:13-3:8'de olduğu gibi Pavlus'un daha sonraki (tartışılan) mektuplarında da (Efes. 5:21-6:9; Kol. 3:18-4:1; Tit. 2:1-10) yer alır (bkz. Households and Household Codes).¹⁵ Pavlus'un sivil otoritelere uyma konusunu ele aldığı Romalılar 13:1-7'de (tema 1 Petrus 2'deki ev kurallarında da bulunmaktadır) bir işaret görülmektedir. Bu kurallar aile üyeleri arasındaki karşılıklı sorumluluklarla ilgilidir: koca ve karı, ebeveyn ve çocuklar, efendiler ve köleler. Diğer taraftan fazilet ve ayıp listeleri Filimun ve Selaniklilerle yazışmalar hariç her mektupta görünür. Araştırmacılar, Pavlus'un listeleriyle Helenizm ve Yahudiliktekiler arasındaki benzerliklere işaret ederler. Bu listelerin her şeyden önce Yahudi mi yoksa Helenistik bir geçmişten/kökenden gelip gelmediği konusunda uzmanlar ayrılığa düşmüşlerdir. Onlar muhtemelen, her iki kültüre de bir şeyler borçludurlar.

Aile kuralları, geniş bir aile olan kilise için başlıca metaforlardan birini yansıtır. Kilisenin kendisi, ailenin makrokozmosu olduğu için (Efes. 5:23, 25-27) ahlaki birlik ve adalette örnek olması gereken ailenin birliğini takip eder. Aile, bütün olarak kiliseyi karakterize etmektedir (bkz. özellikle Efes. 5:21). Bazıları (örneğin Aune, 196) kuralların amacının Hristiyanlığın yıkılmayacağını göstermek için tamamıyla apolejetik olduğunu iddia eder. Bununla birlikte, 1 Petrus 1:12 örneği ("ziyaret gününde Tanrıyı övme") misyoner bir amacı iyi bir şekilde gösterir. Öncelikle onların amacı içseldir: kilisedeki sosyal ilişkileri düzenlemek içindir.

Fazilet ve ayıp listeleri (bkz. *Virtues and Vices*)¹⁶ bizim eski zamanlardan beri bildiğimiz geleneksel listelerle paralellikler arz eder ve benzer bir fonksiyona sahiptir: çağdaş alışkanlıkların arasındaki doğru davranışları cesaretlendirmek (fakat daha derin beklentilerle Hristiyanların davet ettikleri birleştirildi krş. Gal. 5:19-23; Efes. 4:25-32), sahte ve gerçek öğretmen arasının ayrılmasına yardımcı olmak (krş. 1 Tim. 6:4-5, 11; 2 Tim.2:22-25), kilise liderlerinin beklediği davranışlar yapmak (1 Tim. 1:3-11; 6:4-5) ve paganların sapıklığını/günahkarlığını göstermek (Rom. 1:29-31; 1 Tim. 1:9-10). Pavlus belirli bir durumdaki benzerliklerde Helenistik olandan ziyade Yahudi olanı takip etti: onun listeleri bireysel fazilet ve ayıplardan (bireysel yeterlilik) daha çok tüzel olanlar (yani sevgi, sabır, kıskançlık, çekişme gibi) üzerine odaklanmıştır.

Her iki sosyal kuralda, fazilet ve ayıp listelerinde, yorumcu listelerin teferruatlı ve katı olması anlamına gelmediğini zihninde taşımalıdır. Onların amacı pozitif ahlak ve etiksel rehberlik sağlamaktır. Listeler bazen doğrudan bağlamlarıyla (1 Kor. 5:9-10; 6:9-10) ve bazen de geleneksel ve yaygın olarak kabul edilen ahlak ölçüleriyle (Rom. 1:29-31) ilişkilendirildiler.

3.4. Pavlus'un Teolojisinin Merkezi: Son zamanlarda Pavlus'un düşüncesinin açıklanabilen/tarif edilebilen bir "merkezi" olup olmadığı konusunda tartışmalar gündeme geldi. Pavlus'un mektupları, farklı münasebetler doğrultusunda, ara sıra ortaya çıktığı ve Pavlus düşüncesini sistematik olarak geliştirmede başarılı olamadı-

ğı için onun genel anlamda bir “teolojisi”ni ya da dar anlamda bir “merkez”ini düşünmek mümkün müdür? J.C. Beker bu kutupları “tutarlılık ve olasılık diyalektiği” olarak adlandırır (Beker, 15-19); diğerleri ise Pavlus’un düşüncesinde hem birliği hem de çeşitliliği görmeyi tercih ederler. Pavlus yorumcularının çoğu, bir denge arar. Pavlus’un düşüncesi için bir merkez aranırken bir nokta göz önünde bulundurulmalıdır; bulunan “merkezlerin” çok büyük, çok şahane oldukları. E. Käsemann imanla aklanmayı ya da daha genel olarak Rabliği (bkz. Way); R. P. Martin uzlaşmayı, barışı (bkz. Center of Paul’s Theology);¹⁷ J. C. Beker, apokaliptiği; C.J.A. Hickling Mesih’te yeni çağ ve yeni hayatı; E. P. Sanders, Mesih’in Rabliğini ve Gentile misyonunu merkez olarak bulur. Sanki hiç kimse tam olarak bir merkezde anlaşılmıyormuş gibi görünmektedir. Bu durum ise başkalarının Pavlus’un özünde tek bir düşünce/tasavvur ya da bir kontrol prensibi olmasından ziyade bir konular demeti olduğunu iddia etmelerine zemin hazırlar (bkz. Paul and His Interpreters).¹⁸

Labirentten/zor durumdan kurtulmanın yolu biblikel teoloji tekniklerini, özellikle analitik metodu kullanmaktır. “Alt-kısım” yaklaşması, onların kendi istikametlerinde kendi kararlarını almalarına izin vererek Pavlus’un bir mektubundan diğerine geliştirdikleri temaları takip edecektir. İşe bu geliştirilen temaları kitaptan kitaba taşımak ve haritasını çıkarmak suretiyle başlanır. Bu analizden, her bir mektuptaki ortak ana düşünceyle ve sonra mektupların arasındakilerle ilgili olan arketipsel örnekler ortaya çıkarılabilir. Araştırmacılar, bu arketipsel örneklerin önceki ve sonraki vurgularının çizgisini birleştirirken, diğer elde edilenlerden tek bir düşünce (ya da düşünceler demeti) bulmayı umut edebilirler. Sonra da Pavlus’un düşüncesi için yalnızca tek bir “merkez” gösterilebilir.

3.5. Pavlus’da Gelişme: Pavlus yorumcuları, uzun uzadıya bir mektuptan diğerine Pavlus’un teolojisinin geliştiğini tartışmışlardır. Bazıları, Pavlus’un teolojisinin onun misyoner seyahatlerinin başladığı bir zamanda tam olarak şekillendirildiğini iddia etmiş, diğerleri

17 Ralph P. Martin, Center of Paul’s Theology, DPL, ss.92-95.

18 Scott J. Hafemann, Paul and His Interpreters, DPL, ss.666-679.

ise, gelişmenin onun mektuplarında görülebileceğine inanmıştır. Longenecker, gelişme için üç modeli sunmuştur (24-26): (1) Yeni kararları ortaya çıkaran sonraki değişimlerle birlikte, temel düşüncelerin gelişme, uygulama ve yorumlanmasında, bir birlik ve özdeşlik vardır (İskenderiye Babalarının görüşleri). (2) Hakiki yenilikle birlikte fakat daima asıl "öz"de miras alınan şeyin dışında olan bir organik bir gelişme vardır (Antakya Babalarının görüşleri). (3) Burada yalnızca yenilik anlamında değil aynı zamanda aykırı olan ve daha önceki düşüncelerle hiçbir şekilde uyumluluk göstermeyen gerçek ideolojik değişimler vardır (Rudolf Bultmann ve takipçilerinin görüşü). En önemli Pavlus araştırmacıları daima bu üç görüşten birini savunmuştur. Fakat bir örnekte doğru olarak verilen karar için bir hermenötik kritik geliştirilememiştir.

Çoğunlukla Pavlus'un eskatolojisi örnek olarak aktarıldı. Bir taraftan 1 Selanikliler 4-5'in (Parousia'da diriliş) Pavlus'un ilk apokaliptik döneminden, 1 Korintliler 15 ve 2 Korintliler 5 (diriliş fakat apokaliptik seslere vurgu yapmaksızın) Helenistik Yahudilik'ten ve hapishane mektupları (Parousia beklentisinin realize edilmiş eskatolojiyle yer değiştirmesi) Helenistik Kiliseden alındığı farz edilirken (hypothesize) diğer yandan birçoğu, Pavlus'un Parousia'da diriliş inancından (1 Sel. 4, 1 Kor. 15) ölümde diriliş inancına (2 Kor. 5) doğru bir gelişme olduğunu öne sürdü. Fakat en büyük sorun üç modelden hangisinin Pavlus'un eskatolojik ifadelerinin en iyi açıklaması olduğu ve birisinin bu hükme nasıl varabileceğidir?

Yorumcu hem semantik hem de bağlamsal (sözün gelişine ait) faktörleri düşünmelidir. İlk hipotez, Pavlus'un ilk/eski apokaliptikten gelişimin üçüncü modeliyle tutarlılık gösteren Helenistik bir görüşe doğru gittiğidir ancak bu hipotez basitçe malumatla uygun hale getirilemez. Cezaevi mektuplarında olduğu gibi Korintlilere Mektubunda da (1 Kor. 15) güçlü bir Parousia beklentisini (Efes. 1:14, 5:5; Filip. 1:6, 10, 23; 3:21) sürdüren apokaliptik yönler vardır. İkinci hipotezin, Pavlus'un dirilişin zamanlaması anlayışının değişimi ortaya çıkarmasında, gelişmeyi önerdiği görülmektedir. Fakat gelişmenin bu üç modelinden hangisi bu resme uygundur? Çoğunluk, Pavlus eskatolojisinin ilk modelden birisini (ya temel bir gerçeğin açıklamasını ya da düşüncenin organik gelişmesini) örnek olarak

gösterdiğini söylüyor. Şayet birisi ara bir durumu öne sürse bile ölüm zamanında ve Parousia'da diriliş için aykırılık yoktur. Bir ara durumun aydınlığında Pavlus'un zihnindekileri değiştirip değiştirmedeği sormak gerekli olmayabilir. Pavlus daima her bir örneğin belirli bir metinsel bağlamı açıkladığı, büyük bir hakikatin iki farklı yönü üzerinde duruyor olabilir. Diğer bir ifadeyle, Pavlus'un düşünce ve teolojik anlayışında muhtemelen bir miktar gelişme vardır fakat özel bir örnekte malumatın azlığı nedeniyle doğrusunu anlamaya çalışmak zordur (Pavlus'un mektuplarının birlikte alınması kısa hoş risaleleri oluşturmuş olmaları, bugünün standartlarıyla birlikte değerlendirilmelidir.)

3.6. Pavlus ve Sosyoloji: Pavlus'un misyon görevi dinsel bir boşlukta vuku bulmaz. Pavlus'un misyonu, Roma imparatorluğunun sosyo-ekonomik çerçevesiyle yönlendirilmektedir ve Pavlus, misyonun takip edilmesinde, Roma imparatorluğunun sosyal dinamikleri ve yerleşmiş geleneklerinden yararlanır. Bu yüzden Pavlus, sosyolojik analizler için cazip bir alan sağlar. Bir disiplin olarak sosyoloji, topluma yön veren sosyal kurumları ve ilişkileri araştırır. Pavlus çalışmaları için sosyolojik uygulamaların iki yönü vardır: (1) Sosyal tanımlama, kültürel faktörler ve onları daha iyi anlamak için biblikel metinlerin ardında yatan gelenekler üzerinde çalışır (örneğin 1 Kor. 11: 17-34'ün ardındaki Helenistik ziyafet geleneği; Bkz. Social Setting).¹⁹ (2) Sosyal – bilim teorisi uygulaması, ilk dönem kilisenin gelişmesinin ardındaki sosyal dinamikleri yeniden yorumlamak için modern makro-teorileri uygulayan diğer bir husustur (örneğin, J. G. Gager'in modern binyılcı (millenarian) hareketleri ve "bilişsel uyumsuzluk" teorisini apokaliptik olandan evrensel misyona, ilk dönem kilise hareketlerini açıklamak için kullanır; Bkz. Social-Scientific Approaches to Paul).²⁰

Bununla birlikte bu yaklaşımdan kaynaklanan pek çok sorun vardır. Bir yirminci yüzyıl modelini birinci yüzyıl problemine uygulamak kolaylıkla bilginin kendisinden kaynaklanan bir şeyden ziyade, üzerine konulduğu teorinin desteklediği bilginin yanlış anlaşıl-

19 Derek J. Tidball, "Social Setting", *DPL*, ss.883-892.

20 Stephen C. Barton, "Social-Scientific Approaches to Paul", *DPL*, ss.892-900.

masına zemin hazırlayabilir. Bu gibi yaklaşımlarda revizyonist bir eğilim vardır ve bu gibi teorileri desteklemek için bilgi de genellikle çok azdır. Pavlus, Korintlilere ya da Selaniklilere sosyolojik bir kitap yazmıyordu fakat lokal problemlerle etkileşim halinde olan pastoral mektuplar yazıyordu. Ruhsal bir problemi ele almak ve sosyal bir şey olarak okumak hiç de kolay değildir. Örneğin, bazıları 1 Korintliler 8-10'daki putlara sunulan yiyecekler problemini zayıf ve güçlü arasındaki dinsel bir problem olarak değil alı ve üst sınıflar arasındaki sosyal çatışma olarak görmektedirler. Şayet sosyal çatışma bir sorunsal metnin kendisinden kaynaklanmalıdır. Bütün faktörleri sosyal güçlerin bir sonucu olarak açıklama eğilimi, dinsel fenomenin basitçe insan faktörlerine indirgenebileceği şeklindeki savunulması imkânsız bir zanna dayanmaktadır. Sosyal teori, analizci bir arka plana sahiptir ama daima indirgemeci eğilimlere açık bir gözle birlikte çok dikkatli kullanılmalıdır. Genellikle sosyal tanımlama, sosyal-bilim teorisinin uygulamasından daha kullanışlıdır ve aynı zamanda yararlıdır.

Pavlus ve onun misyonunun çok fakirlikle sınırlandırılmayacağı ancak sosyal tayfın/spektrumun üst-orta tabakasındakileri içeren geniş bir sosyal alanı etkilediği konusunda genel bir konsensüs ortaya çıktı. Kıbrıs valisi, Pavlus'un ilk din değiştirttikleri arasındaydı (Elç.İş. 13:12). Pavlus, kırsal bölgeden (ilk yolculuğunun büyük bir bölümünü örnek olarak verilebilir) kentsel bölgelere (onun ikinci ve üçüncü seyahatlerinin tanımlar) doğru özgürce seyahat etti. Pavlus'un mektuplarında bulunan seksen isimden çoğu araştırıldığında, ev kiliselerine ev sahipliği yapan ailelerle ve Pavlus'un misyon ağının belkemiği olan değişkenlik/seyyarlıkla birlikte, önemli bir kısmının üst sınıflardan olduğunu görülür (Bkz. Meeks). R. F. Hock, Pavlus'un misyon metodunun onun deri işlemeciliği/çadır imalatı zanaatıyla bütünleştiğini gösterir (bkz. Tentmaking).²¹ Deri ustalığı ona yalnızca geçim kaynağı/rızık sağlamamış aynı zamanda onun ihtida etmek için çabaladığı fertlerle misyoner bağlantı kurmasında sosyal bir zemin sağlamıştır. Sadece Rabbiler değil aynı zamanda Stoacı-Kinik felsefeciler de bu şekilde görevlerini icra etmişlerdir.

Sosyolojik araştırmalara bağlanıldığında birkaç hermenötik uyarıcıya dikkat etmek önem arz eder. Sosyolojik çalışmaya başlamadan önce yorumcu pasajların tamamen gramatik-semantik-sözdizimsel (syntactical) çizgilerini gösterir. Bu metne hakim olan “olay”ın yeniden yapılandırılmasında revizyoniste teslim olmaya karşı bir kontrol sağlayacaktır. Aynı zamanda kişi bilginin toplanmasında çok yönlü olmalıdır. Sosyal bir arkaplan olasılığını iddia etmek bir şeydir ve bunun *muhtemel* bir arkaplan olduğu iddiasını sürdürmek tam olarak başka bir şeydir. Sonraki bütün olası açıklamalar yapılane kadar hüküm verilemez. 1 Korintliler 11’in Rabbin son akşam yemeği ihtilafının/çelişkisinin ardında bir Helenistik orta sınıf yemeğinin yatabileceğini göstermek yeterli değildir; geleneksel anlayıştan daha üstün olduğu gösterilmelidir. Biblikal olayların ve olası yorumların bağlamı çalışılmalı ve Yeni Ahit bilgisini en iyi şekilde birbiriyle tutarlı olan bir bilgi olarak görülmelidir. Bir kimse, Pavlus’un metinleri içindeki Bible dışı paralellikleri metnin müsaade ettiğinden daha ileri götürerek okumamalıdır. Metni en iyi açıklayanın metnin kendisi olduğu teorisi, metnin kendisini determine etmemelidir. Bu uyarılar dikkate alındığında sosyolojik araştırma Pavlus çalışmalarına paha biçilmez bir destek sağlamış olur.

3.7. Pavlus ve Anlatı / Öyküleme: Birçok metin eleştirmeni Pavlus’un mektuplarını kapsayan bütün türlerin bir “anlatı dünyası”na, sanat olarak kabul edilen işlerin ardında yer alan hayat hakkında anlatılan “öykü”yle ilgili hayali (fiction) bir kurguya, sahip olduğuna inanır. Bu anlamda Pavlus’un yazılarının hepsinin bir yol haritasına sahip olduğuna inanıldı: temel bir görüş noktası, ideolojik bir çerçeve, bir yön verme/yerleştirme, okur niyetlenilerek önerilen bir tanımlama ve bir kapanış/sonuç. Araştırmacı, tarihsel ortam ya da metnin ardındaki olay ve metinde tasvir edilen “sembolik evren”in arasını ayırır. İlki aktüel olarak gerçekleşen olayla, ikincisi ise metinde olayın yeniden inşa edilen kurgusuyla (fictive) ilgilidir. İkinci “öykü”, ilkinin uygun olmak zorunda değildir. Çünkü o kurgusaldır ve Pavlus tarafından yaratılan yeniden inşa edilmiş bir dünyadır. Okur, “öykü”yü “anlatı zamanını” ya da didaktik metnin ardındaki yapısal düzeni keşfetmek için mektuplar üzerinde yeniden çalışmak suretiyle kökünü araştırır. Her bir pasaj metnin ardında “ne olduğunu” göste-

ren bir ima verir ve bunlar metindeki öykü zamanını elde etmek için öykünün satırları arasında yeniden düzenlenirler.

İyi bir örnek Petersen'in anlatı ve sosyolojik metotları Filimun'a uygulamasıdır. O iki olayın mektuba hâkim olduğuna inanır: Filimun'un Pavlus'a mecburiyeti/bağımlılığı (Pavlus'un daha üstün bir pozisyonda olmasından) ve Onesimus'un Filimun'a borçlu olması (Onesimus'un yalvaran rolü oynaması gibi). Pavlus Filimun'a Onesimus'un bakış açısından hitap etti. O yalnızca Onesimus'un bağışlamasını istemez aynı zamanda (sosyal imalara sahip olduğu kadar legal imalara da sahip olan Filimun 16'daki "kardeş"le) özgür olmasını da ister. Böylelikle Pavlus, Filimun'un "itaat"ı yoluyla talep edilen görev için ona yakınlığını gizlemek amacıyla öncelikle göstererek sonra da gizleyerek "otorite"sini kullanıyor.

Anlatı (narrative) eleştirisi Pavlus'a yeni bir yaklaşım olarak vadi gösterir. Fakat tarihsel kitapların gösterdiğinden daha büyük dikkati, mektuplara muamele ederken göstermektedir. Çünkü anlatı türünde olmayan (non-narrative) metinlere daha "yabancı"dır. Petersen'in kitabı yeni ihtimallerin ortaya çıkışını gösterir fakat bir metin eleştirisinin coşkunuğu üzerindeki bir çok tuzağa örnek teşkil eder; yani, metindeki kurgu ve tarih arasını kolayca ikiye bölme; iki yön arasını ayırmak için kriter geliştirmede başarısızlık; sembolik boyutun lehinde kastedilen şeyin kabul edilmemesi; anlatının lehinde mektuplaşma tarzına önem vermeyen bir indirgemecilik; ve yirminci yüzyıl kategorilerini kolayca antik dokümanlarda okumak. Bununla birlikte bunlar tashih edilebilir, düzeltilebilir zira Pavlus'a bu tarz yaklaşımda gerçek bir potansiyel/imkan vardır (Bkz. Bartchy, 308-9).

3.8. Pavlus'un Bağlama Yerleştirilmesi (Contextualization): 1970'lerde kilisenin misyon faaliyetlerini yürüten misyonerler (missiologists) tarafından geliştirilen "bağlama yerleştirilme" (contextualization), Bible'in ardındaki kültürlerden ayrılmış bir grup için bir Bible metninin önemini gösteren/belirleyen bir kültürel kavşak bağlantısı sürecidir. Bariyer, *distanciation* yani Bible'in dünyası ve bizim dünyamız arasındaki tarihi-kültürel aralık olarak adlandırıldı. Bu ayrılığı gidermek için metot, biçim-içerik dilemmasını kabul

eder: Pavlus'un mektuplarının içeriği anlamın esasını sağladığı fakat onun anlaşılabilir formunun kültürden kültüre değiştiğini (kabul eder). Bu süreç aynı şekilde ilk dönem kilisede de geçerlidir. Pavlus bilinçli olarak ilk dönem kilisenin Yahudi-Hristiyan İncilini, kendisinin "her şey bütün insanlar için" (1 Kor. 9:23) prensibi üzerine temellendirdiği Gentile misyonunu bağlama yerleştirmiştir (contextualized). İncilin içeriği bozulmamış ancak formu Gentile çevresinde değişime uğramıştır. Bu çoğunlukla Elçilerin İşleri 15'in Kudüs kararının ve 1 Korintliler 8-10'daki zayıf karşı güç kullanılmasını misal teşkil ettiği/örnek gösterildiği problemlere neden oldu (Bkz. Strong and Weak).²²

Henüz süreç bizim içinde aynıdır. Biblikal metinlerden hali hazırda metinlere doğru hareketi basit bir, bire bir mektuplaşma değil fakat dinamik bir süreç karakterize etmektedir. Nida ve Taber (51-54) tercümanın metnin yüzeysel mesajının "değişmiş biçimlerinin ardındakileri" vasıtasıyla, pasajın ardındaki değişen kültürel elementleri, her kültüre mahsus evrensel hakikati keşfetmesi için bir tercüme tekniği (çeviriye olduğu kadar bağlama da uygulanan) geliştirdi. Evrensel hakikat bugüne paralel bir durumda "ileriye doğru değişim"dir. Filipililer 2:1-4, 14-18'in gurur ve anlaşmazlığa karşı uyarıları gibi bazı metinlerin kapağının üzerine el değmemiştir/metinlere el değmemiştir. Pavlus'un Filipililer 3:1-6, 18-19'da Yahudilerin kabullerinin ve pratiklerini bütün Hristiyanlar tarafından kabul edilmesini isteyen, buna zorlayan havarisel çağın Yahudileştiricilerine (Judaizers)²³ karşı birdenbire patlaması gibi diğer metinler prensip düzeyinde derin bir dönüşüm ister. G. D. Fee ve D. Stuart (61-65), iki tip dönüştürülmüş prensip açıklar: "genişletilmiş uygulama" (örneğin "eşit olmayan boyunduruk"u [2 Kor. 6:14] inanmayanlarla evliliğe uygulamak) ve "kıyaslanamayan özel durumlar" (örneğin, prensipte uygulanması gereken 1 Kor. 8-10'da putlara sunulan et).

22 Michael B. Thompso, "Strong and Weak", *DPL*, ss. 916-918.

23 Judaizers: Yahudileştiriciler. İlk dönem Hristiyanlığında Gentile Hristiyanların sünnet olmaya ve Yahudi yaşam tarzını benimsemeye zorlayan Yahudi Hristiyanları ifade etmek için kullanılan bir terim. Aynı zamanda *Judaizers* terimi genel olarak Yahudi ibadetleriyle meşgul olan Hristiyanları da ifade eder. Bkz. William S. Campbell, "Judaizers", *DPL*, 512-516.

"Bağlama yerleştirilme" sürecinde altı adım vardır. Birincisi, tarihsel gramatik yorum aracılığıyla mesajın dış görünüşünü belirlemektir. Gramer, semantik ve bilgisel arkaplanı birleştirmekle yorumcu, metnin antik bağlamında pasajın orijinal anlamının üzerindeki örtüyü kaldırmaya çalışır. İkincisi, teolojinin altında yatanı ya da biblik al teoloji yoluyla mesajın "derin yapı"sını araştırmaktır. Bu yapısalcılık değil teolojik yorumdur/tefsirdir. Pavlus, mektuplarını belirli münasebetlere binaen/tedricen yazarken kendisi, ilk dönem kilise ve İsa tarafından ifade edilen teolojik hakikatlerin derin bir grubundan kendi yüzeysel mesajını ayırmayı düşündü. Yorumcu, daha derindeki metnin mesajını anlamak amacıyla daha büyük teolojik kategorileri keşfetmeye uğraşır. Üçüncüsü, Pavlus'un metindeki vurguladığı noktalara sebep olan durumu (arkaplanı analiz etmek suretiyle) araştırmaktır. Bu ilk üçü hermenötik görevin tarihsel (ya da "kastedilmiş şey/ne anlama geldiği") sütunlarıdır. Son üçü bağlamsal (contextual) (ya da "kastedilen/ima edilen şey") sütunu kurarlar. Dördüncü adım, modern dünyadakine paralel durumu yani metnin ardındaki duruma uygun alanları aramaktır. Kişi, "Şayet Pavlus benim cemaatime/topluluğuma ya da bu pasajlarda işaret edilen gruba konuşuyorsa onun anlatmak istediği konular nelerdir?" şeklinde bir soruyu sormalıdır. Son olarak yorumcu, pasajın genel (beşinci prensibe göre) ya da özel (yüzeysel metin olarak aynı düzlemde, altıncı adıma göre) olarak bağlama yerleştirilip yerleştirelemeyeceğine karar vermelidir.

Referanslar

- Apel, K-O., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971).
 Aune, D. E., *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987).
 Barchy, S. S., "Philemon, Epistle to," *ABD* V.305-10.
 Beker, J. C., *The Triumph of God: The Essence of Paul's Thought* (Minneapolis: Fortress, 1990).
 Deissmann, A., *Light from the Ancient East* (London: Hodder & Stoughton, 1909).
 Derrida, J., "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", in *Writing and Difference*, ed. A. Bass (Chicago: University of Chicago, 1978) 79-153.

- Fee, G. D., "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?", *BBR* 2 (1992) 29-46.
- Fish, S.E., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA: Harvard University, 1980).
- Gadamer, H-G., *Truth and Method* (2d ed.; New York: Crossroad, 1982).
- Gager, J. G., *Kingdom of Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975).
- Gutierrez, G., *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (New York: Orbis, 1973).
- Habermas, J., *Knowledge and Human Interests* (2d ed.; London: Heinemann, 1978).
- Hickling, C. J. A., "Centre and Periphery in Paul's Thought", in *Studia Biblica III. Papers on Paul and Other NT Authors*, ed. E.A. Livingstone (Sheffield: Academic, 1978) 199-214.
- Hirsch, E. D., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University, 1967).
- Iser, W., *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: John Hopkins University, 1978).
- Johnson, E. E., *Expository Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).
- Kaiser, W. C., *Toward an Exegetical Theology: Biblical Principles for Preaching and Teaching*, (Grand Rapids: Baker, 1981).
- Käsemann, E., *New Testament Questions of Today* (Philadelphia: Fortress, 1979).
- Kee, H. C., *Knowing in Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1979).
- Kennedy, G. A., *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1984).
- Mack, B. L., *Rhetoric and the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1990).
- Meeks, W. A., *The First Urban Christians: The Social World of Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983).
- N. R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).
- Nida, E. A. and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1977).
- Osborne, G. R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991).
- P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (Toronto: University of Toronto, 1977).
- R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress, 1983).
- R. Barthes, "From Work to Text" in *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. J.V. Harari (Ithaca: Cornell University, 1979) 73-81.
- R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress, 1980).
- R. M. Fowler, "Who is 'the Reader' in Reader Response Criticism?" *Semeia* 31 (1985) 5-23.

- R. N. Longenecker, *New Testament Social Ethics and for Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).
- R. P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1990).
- R. R. Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation" in *Feminist Interpretation of the Bible*, ed. L. M. Russell (New York: Blacwell, 1985) 111-24.
- Resseguie, J., "Reader - Response Criticism and Synoptic Gospels" *JAAR* 52 (1984) 307-24.
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- Searle, J. R., *Expression and Meaning: Studies in Theory of Speech Acts* (Cambridge: University Press, 1979).
- Searle, J. R., *Speech Acts: An Essays in the Philosophy of Language* (Cambridge: University Press, 1969).
- Stowers, S. K., *Letter-Writing in Greco-Roman Antiquity* (Philadelphia: Fortress, 1987).
- TeSelle McFague, S., *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987).
- Thiselton, A. C., *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).
- Vanhoozer, K. J., "The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986).
- Vanhoozer, K. J., *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics* (Cambridge: University Press, 1990).
- Way, D. V., *The Lordship of Christ: Ernst Käsemann's Interpretation of Paul's Theology* (Oxford: Clarendon, 1991).

Dictionary of Paul (DPL) Referansları

- Barnett, Paul W., "Tentmaking", *DPL*, ss.925-927.
- Barton, Stephen C., "Social-Scientific Approaches to Paul", *DPL*, ss.892-900.
- Hafemann, Scott J., "Paul and His Interpreters", *DPL*, ss.666-679.
- Kruse, Colin G., "Virtues and Vice", *DPL*, ss.962-963.
- Martin, Ralph P., "Center of Paul's Theology", *DPL*, ss.92-95.
- Michael B. "Thompson, Strong and Weak", *DPL*, ss. 916-918.
- O'Brien, Peter T. "Letters, Letter of Forms", *DPL*, ss.550-553.
- O'Brien, Peter T., "Benediction, Blessing, Doxology, Thanksgiving", *DPL*, ss.68-71.
- Thompson, Michael B., "Teaching/Paraenesis", *DPL*, ss.922-923.
- Tidball, Derek J., "Social Setting", *DPL*, ss.883-892.
- Towner, Philip H., "Households, Household Codes", *DPL*, ss.417-419.
- Trebilco, Paul, "Itineraries, Travel Plans, Journeys, Apostolic Parousia" *DPL*, ss.446-456.
- Wu, Julie L., "Liturgical Elements", *DPL*, ss.557-560.

Son Dönemdeki Araştırmalarda Pavlus*

John McRay
çev. Süleyman Turan

Albert Schweitzer Öncesi Pavlus

Cesur Akdeniz seyyahı olan ve Pavlus'un izinden yürüyen William Ramsay "Pavlus'un hayatının bütün kadim tarihi örten belirsizliğe iştirak ettiğini"¹ yazmıştı.

Modern dönemde yapılan Pavlus çalışmalarına dikkatli bir şekilde bakıldığında bu çalışmaların Pavlus'un önemini günümüz için teyit edeceği görülecektir. Günümüzde birçok açıdan Pavlus çalışmaları daha karmaşık ve geçmiş kanaatlerden daha uzaktır. Gerçekte imkânsız değilse de Pavlus'u gerçek yerine oturtmak modern uzmanlarca da karmaşık bir görev olmuştur.

Kitabı Mukaddes Literatürü Topluluğu (Society of Biblical Literature)'nun 1993'deki yıllık toplantısında Başkanlık konuşmasını yapan Victor Furnish, "Şayet Pavlus hâlâ dikkati çekiyorsa bunun nedeninin onun şahsı olmadığını ve ayrıca da ne asla tam olarak anlaşılamaması ne de hiç kimsenin onu gerçek yerine oturtmayı başaramaması olmadığını" dile getirmiştir.²

Pavlus hakkındaki daha önceki çalışmalar ahlak kurallarına karşı (Musa Yasası'na karşı olan veya en iyimser şekilde 1. yy Yahudiliğine karşı) biri olarak onun üzerinde odaklanmıştı. O, Yahudilikten Hristiyanlığa ihtida eden biri olarak ve dönemindeki Yahudiliğin istediği Yasa'nın değerli işlerini yapmak yerine sadece iman yoluyla kurtuluş doktrininin bir savunucusu olarak görülmüştür.

Bu çalışmalar Pavlus ile gerek Filistin Yahudiliği ve gerekse Helenistik Yahudilik arasında esash bir zıtlık var olduğunu ve bu zıtlı-

- * John McRay, "Paul in Recent Study", *Paul: His Life and Teaching*, Grand Rapids, 2003, ss.436-447.
- 1 William Ramsay, *St Paul. The Traveler and the Roman Citizen*, New York 1902, s.30.
- 2 Victor Furnish, "On Putting Paul in His Place", *JBL*, 113:1, 1994, s.17.

ğın Pavlus'un kurtuluş tarihi anlayışının özü olduğunu tartışmışlardır. Tartışma, kurtuluşa insanların faziletli işleriyle ulaşılacağını savunan Yahudi sistemine reaksiyondur. Pavlus, Tanrının Mesih'te genişletilmiş lütfuna uygun bir cevap olarak aklanmanın sadece iman yoluyla olacağını düşündü. Burada Bir dini sistem diğeriyle tezat teşkil etmiştir: Yahudilik Hristiyanlıkla; Ameller/İbadetler İnançla.

Bu bakış açısının en büyük savunucusu Martin Luther olarak kabul edilmektedir. Meziyet bahşedici endüljans satan orta çağ Katolik sistemine onun reaksiyonu Protestan Reformasyonunu harekete geçirdi. O, kesin olarak sadece imanla aklanma doktrininin üzerinde durdu. ("sadece inançla" cümlesinin Yeni Ahitte geçtiği tek yer, bilhassa insanın sadece imanla değil "eylemle de aklanacağını" ifade etmesi gerçeğine rağmen) (Yak. 2:24).

Augustinci bir keşiş olarak hücrelerinde harcadığı bitmez tükenmez kendini inkâr ve çile dönemleri –Tanrının kabulünü kazandığına yönelik memnuniyet duygusunu elde etmek için boş yere teşebbüste bulunmak suretiyle– Luther'i taban tabana zıt bir sonuca, Tanrının lütfunun kazanılamadığı sonucuna götürmüştür. Sonuç kaçınılmazdı. Katolik Kilisesi imkânsız istiyordu. Ona göre Kilisenin talep ettiği işlerin, hatalı bir şekilde kurtuluşu insan eylemleriyle ulaşılan bir sistem olarak düşünen Pavlus'un Yahudi karşıtlarının yapılmasını istediği işlerden temelde hiçbir farkı yoktu. Luther'in vardığı sonuç, Pavlus'un "İman yoluyla, lütufla kurtuldunuz. Bu sizin başarınız değil, Tanrının armağanıdır" (Efes. 2:8) cümlesini yazdığında işaret ettiği durumudur. Böylece Reformasyon hareketini (Bir kimsenin sadece inanç yoluyla aklandığı inancı) alevlendirecek kıvılcım Luther'de tutuşturulmuş oldu.

Son dönemdeki en etkili üç Avrupalı Yeni Ahit Uzmanı olan Rudolf Bultmann, Ernst Käsemann ve F. C. Baur bu bakış açısını savunmuştur.

Baur, Pavlus'a Hegelci bir bakış açısından bakmıştır. Hegel, tarihi tez, antitez ve sentez olarak tarif ettiği gelişmeci safhalara ayırmıştır. Baur, Pavlus'u Hegel'in diyalektik tarihi gelişim yapılanmasında antitezin bir temsilcisi olarak gördü.

Yahudi Hristiyanlığın ilk dönem ifadesi tez idi, Pavlus'un Genti- le Hristiyanlığı antitez ve ikisinin sonradan karışımı sentez oldu. O, bu sentezi birinci yüzyılın geç tarihli diğer kitapların yanı sıra Elçi- lerin İşleri ve Efeslilere mektupta görmüştür.

Albert Schweitzer *Mysticism of Paul the Apostle* adlı eserini 1931'de yazmadan önce Pavlus'a Luther'in gözleriyle bakmak ve iman yoluyla aklanma doktrinini Pavlus'un öğretisinin kalbi olarak görmek normaldi. Yahudilik yaygın olarak doğruluğa amellerle ula- şılabilen bir din olarak görüldüğü için Pavlus ahlak kurallarına kar- şı gelen biri pozisyonunda tutulmuştur.

Liberallerin, neo-ortodoksların, Bultmann yanlılarının ve Bult- mann sonrası araştırmacıların argümanları bu yüzden inancın ürü- nü olarak ve Yasa'ya itaat etmemek olarak Pavlus'un kurtuluş anla- yışı üzerinde odaklanmaya eğilimlidirler. Pavlus büyük ölçüde Otori- tenin kutsal kitapta olduğunu ve Tann önündeki sadakatin Kilisenin söylediği işleri yapmaktan daha ziyade kutsal kitaplara imanda bu- lunacağına ifade eden 1.yy Protestan teologu olarak görüldü.³

Pavlus'un Yahudi mirasının O, Hristiyan olduktan sonra onun düşüncesinde önemli bir faktör olarak devam ettiğini düşünmeyen pek çok araştırmacı Pavlus'un Yahudi yönünü mümkün olduğu ka- dar önemsiz gösterdiler ve aksine onun düşüncesinde daha etkin olarak Helenistik dinlere açık oluşunu vurguladılar.⁴

Pavlus'un öğretisini birinci yüzyıl dünyasındaki bağlama uydur- madaki başarısızlık Havariler sonrası Kilise (Post-Apostolik Kilise) kadar eskidir.⁵

- 3 Ayrıca bkz., J. Cihristian Beker, *Heirs of Paul : Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today*, Minneapolis: Fortress, 1991, ss.33-34.
- 4 H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tübingen 1911, II; Autlage W. Bousset, *Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter*, ed. H. Gressmann, Tübingen, 1926; Richard Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterien- religionen nach ihren Grundgedanken und Wirkung*, ed. B.G. Teubner, 1927, III; İn- gilizce çevirisi; John E. Steely, *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Pittsburgh: Pickwick Press, 1978.
- 5 Bkz. Martinus C. de Boer, *Images of Paul in the Post-Apostolic Period*, 1980, ss.359- 380; William S. Babcock, ed., *Paul and the Legacy of Paul*, Dallas: Southern Metho- dist University Press, 1990; Ernst Dassman, *Das Stachel im Fleisch: Paulus in der Früchrlstlichen Literatur bis Irenös*, Münster: Aschendorff, 1979.

Schweitzer'dan Günümüze Pavlus

Bununla birlikte, Albert Schweitzer, *Paul and His Interpreters* adlı eserini 1911'de yazdıktan sonra durum değişti.⁶ Bu çalışmada Schweitzer, Pavlus'u dürüst bir şekilde Protestan Katolik tarihindeki yerinden daha ziyade Yahudiliği çerçevesinde ele aldı. Onun bu kitabı Pavlus çalışmaları tarihinde temel nokta oldu.

Schweitzer daha sonra Pavlus'u bir mistik olarak tasvir ettiği ve Kozmik mistisizmin Pavlus'un "Mesih'te" ifadesinin anlamı olduğunu tartıştığı *The Mysticism of Paul the Apostle*⁷ adlı eserini yazdı. Pavlus "Mesih'te" ifadesinde inanan kimsenin mistik bir şekilde Mesih'le birleştiğini ifade etmek istemiştir.

Adolph Deissmann temel olarak aynı bakış açısından iddialarda bulunmuş⁸ fakat en büyük etki Schweitzer tarafından yapılmıştır.

Schweitzer, Filistin Yahudiliği ile Diaspora Yahudiliği arasında güçlü bir ayrım gözetmiştir. O, daha da ileri giderek Filistin Yahudiliğini Rabbanik ve Apokaliptik olmak üzere iki kategoriye ayırmış Pavlus'u, İsa'yı yerleştirdiği gibi, son söylenilen kategoriye yerleştirmiştir. Böylece Pavlus daha sonra Rabbanik Yahudilikte kendini gösteren Ferisilikle ilgili legal meselelerden arındırılmış ve farklı bir bakış açısından göz önünde bulundurulmuştur.

Pavlus'u Yahudi dini düşüncesinin Apokaliptik kategorisine yerleştirmek suretiyle, Schweitzer, Pavlus'un teolojisinin merkezini şimdiden daha ziyade gelecekle ilgili bir meseleye--Luther'in onu yerleştirdiği Yasa'nın işlerinin aksine olarak imanla aklanmadan daha ziyade eskatoloji hakkındaki meselelere--yerleştirmiştir.

Schweitzer'in yaklaşımının katkısı Pavlus'un teolojisine yönelik ilgiyi bilinç problemlerini def etmekten kozmosa yeniden yönelmeye ve Yahudi ile Gentileyi kozmik bir bedende birleştirme problemine dönüştürmek olmuştur. Bu münasebetle o, dikkatini şahsi seviye-

6 Albert Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, Almanca 1911; İngilizcesi 1912'de yayınlandı.

7 1930'da Almanca, 1931'de İngilizce baskısı yapıldı. 1956'da NewYork'ta Macmillan şirketi tarafından İngilizce baskısı yeniden yapıldı.

8 Adolph Deissman, *Paul*, 1925.

deki günah üzerindeki şimdiki ilgilerden kozmik derecedeki günah problemine yeniden odaklanmış ve Gentileler arasında çalışan bir 1. yy Yahudi havarisi olarak Pavlus'un eşsiz, rolüne ışık tutmuştur. Bu, Schweitzer öncesi Pavlus üzerinde yapılan normatif çalışmaların vurgularında önemli bir değişim ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Schweitzer Pavlus hakkındaki kitabını yazdığından bu yana Yahudiliğin iki türünde (Diyaspora, Filistin) gördüğü temel farklılık büyük oranda iki temel faktör yüzünden bertaraf edilmiştir.

- 1- Gershom Sholem,⁹ Filistin Yahudiliği içerisinde bir mistik ve Proto-Gnostik unsurun var olduğunu ortaya koymuştur.
- 2- Ölü Deniz Yazmaları (*The Dead Sea Scrolls*) daha da ileri gidecek mistik, dualistik, Helenistik veya Gnostik olarak düşünülen kavramların gerçekte Filistin bölgesine ve Sami dillerine ait olabileceğini ortaya koymuştur.¹⁰

Yazmalar, istekli bir şekilde Yasa'ya bağlı fakat aynı zamanda eskatolojik eğilimleri olan -tartışılmalı bir konu olmasına rağmen muhtemelen Esseniler¹¹- bir Yahudi topluluğunu ortaya çıkardı. Schweitzer'in kitabını yazdığı zamandaki durum bilinmediği için

9 Gershom Sholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941.

10 Kumran metinleri hakkındaki son değerlendirmeler için bkz. James VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans 1994; Norman Golb, *Jerusalem and the Origin of the Dead Sea Scrolls*, New York: MacMillan 1993; Ed Cook, *The Rediscovery of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Zondervan 1993; Neil Silberman, *The War for the Scrolls*, Gossett Books 1994; Hershel Shanks, ed., *Understanding the Dead Sea Scrolls: A Reader*, Random House, 1993; Hershel Shanks, J. VanderKam, K. McCarter, and J. Sanders, *The Dead Sea Scrolls After Forty Years*, Biblical Archaeology Society, 1992; Joseph Fitzmeyer, *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study*, Atlanta: Scholar Press 1990.

Ölü Deniz Yazmaları hakkında sorgulanabilir son bir değerlendirme için bkz. Robert Eisenmann- Michael Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, New York City: Penguin 1994. Bu eser, 50 anahtar dökümanın bir çevirisi ve yorumudur. Otoriteler Hristiyanlığın direkt olarak Kumran'dan ortaya çıktığını iddia ederler. Onların bakış açısı Alan Segal, tarafından "A First Look at Key Scrolls" (1993, ss.60-61) adlı eserinde reddedildi. Ayrıca bkz. Michael Wise, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York 1994.

11 Frank Cross, *The Dead Sea Scrolls and the People Who Wrote Them*, 1977, s.29. Bu topluluğun Esseniler olduğu hususu çeşitli araştırmacılarca tartışılmaktadır. Bu tartışmalar için bkz. John Mcray, *Paul: His Life and Teaching*, Boker Book House, 2003.

onun ileri sürdüğü tez pek fazla makul değildir. Yine de Schweitzer'in Pavlus'un Yahudiliği ve onun sunduğu Yahudiliğin tabiatı üzerindeki konsantrasyonu bugün Pavlus çalışmalarını etkilemeye devam eden sonuçlar üretmiştir.

Pavlus Hakkında Yakın Zamanda Yapılan Çalışmalar

Artan sayıda uzman tarafından yapılan son çalışmalarda, Pavlus'un düşüncesinin merkezi iman vasıtasıyla aklanmadan onun Yahudiliği ile Gentilelere elçi olarak görevinin anlamına kaydırılmıştır.¹²

Değişimin etkisi medyanın dikkatini yeterince çekecek kadar büyük olmuştur. *News Week*, Pavlus hakkında kısa bir makale yayınlamıştır. Bu makale'de "...Yeni bir Kutsal Kitap, alimler Jenerasyonunun, Pavlus'un kim olduğu ve öğretisinin ne anlama geldiği hakkındaki ortak kanaatlere meydan okuduğu" ifade edilmiştir.¹³

"Yeni bakış açısı" direkt olarak Adem vasıtasıyla miras alınan asli günah fikriyle uğraşan Luther'in problemlerinden daha ziyade Pavlus ve Yahudilik üzerinde odaklanmaktadır.

Francis Watson,¹⁴ Pavlus'un Yahudiliğe, Yasa'ya ve Gentilelere yönelik tutumlarını, Yasa'nın gözetilmediği Gentile Hristiyan topluluklarının sosyal gerçekliğini meşru kılmaya yönelik girişiminin bir parçası olarak açıklar.

Philip Cunningham,¹⁵ Pavlus'un bütün hayatı boyunca inançlı bir Yahudi olarak hayatını sürdürdüğünü, Gentilelere vaaz etmek için bir misyon olarak onun çağrısı ve vizyonuna rağmen kendisini asla bir Yahudi karşıtı olarak görmediğini ifade etmektedir.

12 Geçerli eğilimler hakkında aydınlatıcı araştırmalar için bkz. J. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, Bulletin of the Jonh Rylands University Library 65:2, 1983; S. J. Hafemann, "Paul and His Interpreters", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne-Ralph P. Martin, Inter Varsity Press, 1993, ss.666-679; Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, 1988; Frank Thielman, *Paul and the Law*, Inter Varsity Press 1994, Donald Hagner, "Paul and Judaism", *The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate Bulletin for Biblical Research* 3 1993, ss.111-130.

13 Kenneth Woodward, "How to Read Paul, 2000 Years Later", *Newsweek*, February 29, 1988, s.65.

14 Paul, *Judaism and the Gentiles*, Cambridge 1986.

15 Philip Cunningham, *Jewish Apostle to the Gentiles*, 1986.

Yakın zamanda editörlüğü Richard Horsley tarafından yapılan bir kitap Pavlus'un akidesini ve misyonunu Yahudiliğe değil de Roma imparatorluğuna yönelik yapıldığını savunur. Horsley, Pavlus'un hiçbir zaman kendisinin Yahudiliği terk ediyor olduğunu ifade edecek bir şey söylemediğini savunur.¹⁶

David Wenham, "Pavlus, İsa ile nasıl bir ilişki içerisindeydi?" sorusuna yönelik kapsamlı araştırmasında Pavlus'un, İsa'nın öğretilerine çok bağlı olduğunu ve onun "İncilinin" genel olarak tanındığından daha öte Matta, Markos ve Luka'nın çalışmaları gibi olduğunu savunur.¹⁷

Yahudi araştırmacılar İsa, hakkında tartışmaya girdikleri gibi Pavlus hakkında da tartışma içine girmişlerdir.¹⁸

Geza Vermes, yakın zamanda İsa hakkında yayınladığı bir kitapta Pavlus'un "*Hristiyanlığın gerçek kurucusu*" olduğunu çok çeşitli tesirli ve ilgi çekici teolojik kompleksleri yorumlamaya muktedir, şairane ve mistik bir deha olduğunu yazmıştır.¹⁹

Hiç kuşku yok ki, yaratıcılığı çoğu kez İsa'nın gerçek mesajını eğip bükmeyle bazen de tahrip etmeyle sonuçlanmasına rağmen Pavlus, Yeni Ahit yazarları arasında hayal gücü en kuvvetli ve en yaratıcı yazardır. O, aynı zamanda parlak bir şekilde organizatör olarak ödüllendirildi. Onun katkısı olmaksızın Hristiyanlık var olmayacaktı veya bir şeyler bütünüyle farklı olacaktı.²⁰

- 16 Richard Horsley, ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- 17 David Wenham, *Follower of Jesus or Founder of Christianity? A New Look at the Question of Paul and Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995; William Simmons, *A Theology of Inclusion In Jesus and Paul*, New York: Melen Biblical Press, 1996 adlı eserinde sadece birkaç paralel ifadeden daha fazla Pavlus ve İsa'nın öğretileri arasında daha güçlü bir bağlantı bulur.
- 18 Pavlus hakkında Yahudi araştırmacılarca yapılan önemli çalışmalardan bazıları şunlardır. Joseph Klausner, *From Jesus to Paul*, 1939; Pinchas Lapide and Peter Stuhlmacher, *Paul: Rabbi and Apostle*, Augsburg 1984; J. G. Montefiore, *Judaism and St Paul*, 1914; Richard Rubenstein, *My Brother Paul*, 1972; Samuel Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*, 1956; Sandmel, *The Genius of Paul*, 1958; H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Westminster, 1959; Alan Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and the Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press 1990.
- 19 Geza Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, England: Penguin Books, 2001.
- 20 Vermes, *The Changing Faces of Jesus*, s.71.

J.G. Montefiore,²¹ Filistin Yahudiliği ve Helenizm arasındaki Schweitzer'in ayırımı geçerli olarak kabul etmiş ve diaspora Yahudisi olan Pavlus'un üstün Filistin Yahudiliğini bilmiş olsaydı, müjdeyi kucaklamış olmayacağını ileri sürmüştür. Bu görüş aynı zamanda Joseph Klausner²² tarafından da benimsendi. Daha sonra tartışma esas olarak Samuel Sandmel tarafından tekrarlandı ve savunuldu.²³ Sandmel çalışmasını, dürüstçe esas olarak Helenist olarak gördüğü Pavlus'un Yahudi arka planına dayandırmıştır.²⁴

1959'da Westminster Press, Almanyadaki Erlangen Üniversitesinde bir Yahudi profesörü olan Hans J. Schoeps tarafından yazılan Pavlus hakkındaki önemli bir kitabın²⁵ çevirisini yayınladı. Kitap, J. Munck'un *Pavlus und die Heilsgeschichte* (1954) adlı eseri ortaya çıktıktan bu yana Pavlus çalışmalarına en önemli katkı olarak W. D. Davies tarafından çevrildi.²⁶ Çalışma bir Yahudi olarak Pavlus hakkında oldukça eleştireldir. İfade edilen çalışma Pavlus'un bir Yahudi -aslında birinci yüzyılın Helenistik bir Yahudisi- olarak anlaşılması ve bir Gentile Reformasyon teologu imiş gibi ele alınmaması önermesinden yola çıkar.

Bir Yahudi yazarı olan Alan Segal, Pavlus hakkındaki yeni bir kitabında,²⁷ Çoğu Yahudi yazarın Pavlus'u Yahudi geçmişiyle tamamen ilgisini kesmiş muhalif bir mürted olarak ele alarak önemsemediğini savunur. Ancak, Segal, Pavlus'un Yahudiliğinin ciddiye alınması gerektiğini düşünür. O, Pavlus'un hedefinin Yahudi ve Gentilelerden oluşan yeni bir toplum yaratmak olduğunu savunur. Pavlus, bu toplumda Yahudiyi Hristiyan'dan ayıran meseleleri çözmek için geçmişte öğrendiği Ferisik meşru metodolojiyi kullandı. Nitekim Pavlus, sistematik teoloji yazmıyordu. Fakat bireysel meselelere karşılık veriyor ve münasip uygulamayı belirlemeye çalışıyordu.²⁸

21 J.G. Montefiore, *Judaism and St Paul*, 1914.

22 Joseph Klausner, *From Jesus to Paul*, 1939.

23 Samuel Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*, 1956.

24 Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*. s.44.

25 Hans J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the light of Jewish Religious History* (Almanca; Paulus Die Theologe des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1956).

26 J. Munck, *New Testament Studies*, 1964, s.295.

27 Alan Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, 1990.

28 Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (kapaktan alıntı yapılmıştır)

Johannes Munck “Son 10 yılda yapılan Pavlus çalışmalarına geri bakarsak uluslar arası uzmanlarca genel olarak kabul edilen Pavlus’un bir Yahudi olduğuna ve onun Yahudi ve Eski Ahit arka planının içerisinde anlaşılması gerektiğine dair bir yönelimin var olduğunu” ifade etmektedir.²⁹

Munck başka bir eserinde³⁰ Hristiyanlığın Pavlus’un öğretisinin ürünü olduğunu mevki (derece) yanı sıra tür olarak da Yahudilikten daha sonra ve farklı olduğunu savunan 19. yy’ın Alman Tübingen okulunun kalıcı teolojisine saldırır; Munck’un iddiasına göre Pavlus aslı Hristiyanlığın merkezinde yer alıyordu ve şayet biz Pavlus’u oraya yerleştirirsek onu bir Yahudi ve İsrail ile Gentilelere misyonla görevli bir elçi olarak göreceğiz.

Munck, daha ileri giderek şunu savunur:

Hristiyanlık Gentileler için bir din olan Yahudiliğin düzeltilmiş bir hali değildir. Yahudi Hristiyanlık başlangıçtan itibaren yeni bir fenomen olarak ortaya çıktı. O, başlangıçtan itibaren Yahudilikten farklıydı ve bu İsa’nın bizzat kendisinin çalışmasından dolaydı.

Munck, Hristiyanlığın yönünü değiştirenin Pavlus değil de, Yahudilerin inançsızlığının olduğunda ısrar etmektedir.³¹

Başka bir ünlü Alman bilim adamı olan Ernst Käsemann, vatan-daşlarının çoğunun aksine Pavlus’un yazılarındaki imanla aklanma öğretisinin ferdi bilinçle pek fazla ilgisinin olmadığını onun, Gentilelerin gerçek İsrail’e sokulmasıyla ilgili olduğunu savunur.³² Romalılara mektup üzerindeki yorumunda³³ Bultmann’dan ayrı düşünür ve aynı zamanda *Ölü Deniz Yazmalarında* ifade edildiğini bularak Eski Ahitteki Tanrının doğruluğu veya aklanma hususuna yoğunlaşır. Kendisini Bultmann’dan ayrı tutarak o, aklanmayı sadece birey üzerinde yoğunlaştırılmış olarak değil Tanrının dünyayı ıslah etmesi olarak görür. Böylece Schweitzer’in yaptığı gibi Pavlus’un vaazının kozmik imalarını yansıtır.

29 *Bible in Modern Scholarship*, ed. J. P. Hyatt, s.174

30 Johannes Munck, “The Tübingen School and Paul”, *Paul and the Salvation of Mankind*, Atlanta 1959, 59.

31 Munck, “The Tübingen School and Paul”, s.174.

32 Ernst Käsemann, *Gottesgerichtigkeit bei Paulus*, 1961, s.367-378

33 Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980. Bu 1974’ de Almanca “*An die Römer*” ismiyle basılan kitabın 4. baskısı ve çevirisidir.

Munck, daha ileri giderek Pavlus'un Koloselilere mektubunda "Sizin için acı çektiğime şimdi sevinyorum. Mesih'in kendi bedeni yani Kilise uğruna çektiği sıkıntılardan eksik kalanlarını kendi bedenimde tamamlıyorum." (Kol. 1:24) derken kendisini Gentilelere (giden) bir tür ikinci Mesih olarak gördüğünü savunur.³⁴

Bu görüş aynı zamanda Oscar Cullmann³⁵ tarafından da paylaşılmaktadır. Onların ikisi de 2 Selanikler 2:6-7'de geçen "engelleyen biri"nin (Gentilelere vaaz etmek suretiyle Mesih'in gelişini erteleyen) Pavlus'tan başkasının olmadığını savunur.

Krister Stendahl, 1963'de iki görüş arasında bir sınır makale yazdı.³⁶ Orada bir Hristiyanın doğuştan itibaren günahkâr bir vicdanla yaşadığı öğretisinin sadece geç kilise tarihinde meşhur olduğunu savundu. Stendahl, görüşlerini şöyle sürdürdü: "Augustinci bir keşiş olarak Luther, Ortaçağ teolojisi aracılığıyla Augustine'in *İtiraf*larından bu fikri miras olarak aldı ve Romalılara mektubu gerçekte bir Yahudi olarak Pavlus'a karşı duranların aksine kendi sahip olduğu problemlerin ışığında yorumladı.

Luther'in aksine, ne Pavlus, ne de onun ataları günah psikolojisiyle yaşamadı. Bu Elçilerin İşleri 23:1'de Pavlus'a atfedilen "Kardeşler; ben bugüne kadar Tanrının önünde tertemiz bir vicdanla yaşadım" ifadelerinden anlaşılabilir. Pavlus, 2 Timoteyus 1:3'de de "Atalarım gibi temiz vicdanla kulluk ettiğim Tanrıya şükrediyorum" diye hitap eder.

Kâsemann, Pavlus'un iman yoluyla aklanma fikrinin bireysel vicdanla hiç ilgisinin olmadığını aksine Gentilelerin gerçek İsrail'e dâhil edilmesiyle ilgili olduğunu öne sürerek aynı noktayı savunmuştur.³⁷

George Howard, iyi amellerin aksine iman yoluyla aklanmanın Pavlus tarafından salt işin kendisi değil fakat yasanın gerektiği işle-

34 J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, Atlanta 1959, s.41.

35 Oscar Cullmann, *Devue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1963, s.210-45.

36 Krister Stendahl, "Paul and the Introspective Conscience of the West," *Harvard Theological Revue* LVI (1963), 199-215.

37 Kâsemann, "Gottesgerichtigkeit bei Paulus," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, LVIII (1961), ss.367-78.

ri³⁸ yapmaya işaret etmek için kullanıldığını göstererek tartışmayı muhtelif dergi makalelerinde ve *Paul: Crisis in Galatia*³⁹ adlı kitabında devam ettirir.

W.D. Davies, Schweitzer ve Montefiore'nin yaptığı Apokaliptik ve Rabbanik Yahudilik ayrımını kabul etti fakat Mantefiore'nin aksine o, Pavlus'un, Rabbanik Yahudi arka planını yansıtan İbranilerden bir İbranî olarak anlaşılması gerektiğini savundu. Davies, diaspora ve Filistin Yahudiliğinin farklı olmalıdır diye bir beklenti olmasına rağmen, Montefiore'nin yaptığı gibi onların arasındaki farklara fazla bir vurgu yapmanın hatalı olduğunu düşünmüştür.⁴⁰

E.P. Sanders çağımızda Pavlus hakkında yazılan en etkili kitaplardan biri olan *Paul and Palestinian Judaism*⁴¹ adlı eserinde meseleye Schweitzer, Montefiore ve Davies'in sonuçlarıyla yaklaşır.

O, Pavlus'un gerçekte ne Rabbanik ve Apokaliptik Yahudiliği simgelemediğini aksine temel olarak farklı bir şeyi temsil ettiğini savunur. Hristiyanlık en iyi şekilde "Katılımcı Eskatoloji" (Participatist Eschatology) terimiyle tasvir edilirken Pavlus'un Yahudilik hakkındaki temel görüşü "Ahite dayalı kuralcılık" (Covenantal Nomism) terimiyle ifade edilmektedir.

Yahudilikte imanla aklanmak, kural ve kaidelerine uyarak sözleşmeye (ahde) bağlı kalmaktır. Hristiyanlıkta, iman yoluyla aklanmak, eskatolojik krallığa ilk defa katılmak için bir alandan diğer alana geçiştir. Sanders, Yahudilerin Ahit (Anlaşma) ilişkisi içerisinde doğduğundan, Hristiyanlarında Anlaşma içerisine transfer edilmesi gerektiğini savunur. Hem Anlaşma içine Hristiyan transferi hem de Yahudilerin Anlaşma içerisinde doğumu Tanrının lütfuyladır. Bu ilişki içerisinde Tanrı, iyi işleri mükâfatlandırır, kötü işleri cezalandırır.

Sanders'e göre Yahudi anlaşmaya girmeye yönelik hiçbir düşünce taşımaz. Çünkü o anlaşma içerisinde doğmuştur. Yahudi kadın

38 Bkz. Mcray, *Paul: His Life and Teaching*, 5.Bölüm

39 Cambridge University Press, 1979

40 W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London: S.P.C.K., 1948, 5 (notlar ilave ile ikinci baskı, 1995).

41 Philadelphia: Fortress, 1977

veya erkeğin tek endişesi anlaşma yoluyla tesis edilen ilişkiyi sürdürmektir. Öte yandan, Hristiyan ise dönüşüm vasıtasıyla yeni bir anlaşma içerisine girdi ve Yahudi'nin yaptığı gibi itaatçi bir iman vasıtasıyla ilişkiyi sürdürmek zorundaydı. Burada vurgulamak gereken nokta şu ki Sanders, Pavlus hakkındaki çalışmasını Reformasyonun varoluşçuluğundan ve Reformasyon sonrası teolojiden daha ziyade zamanının Yahudiliğine dayandırmıştır.

James D.G. Dunn, Sanders'a yönelik uzunca bir kritiğinde, son zamanlara kadar Pavlus'un, imanla aklanma hakkındaki merkezi Reformasyon doktrininin büyük temsilcisi olarak anlaşıldığını ve hemen hemen evrensel olarak, Pavlus ve Yahudilik arasında temel bir zıtlığın varsayıldığını ileri sürdü.⁴² Bu varsayıma Dunn tarafından Romalılara mektuba yazdığı yorumunda meydan okunmuştur. Dunn, burada şunları ifade etmektedir.

Pavlus'un Yasa'ya karşı negatif tavrı, tamamıyla İsrail tarafından tekellerine alınan ve sınır koyucu ritüel üzerinde yanlış yere konulan vurgular yüzünden yanlış anlaşılan Yasa'ya yöneliktir. Çok dar Yahudi perspektifinden uzak olarak Yasa hâlâ imana (dine) itaatte oynayacak önemli bir role sahiptir.⁴³

Dunn, daha sonraki bir makalede, Pavlus'un benimsediği Yahudilikle kendisini tanımlamaya devam ettiğini aynı zamanda da Mesih'in rolü ve öğretisindeki apokaliptik unsurun yeniliğini kucakladığını savunur.

Pavlus'da yeni olan şey tarihi vaadin yeni ve son bir açılımıydı. Devamsızlıkta bir devamlılık vardı. O, Pavlus'un müjdesinin kalbini oluşturan kurtuluş tarihinin apokaliptik zirvesiydi.⁴⁴

42 "The New Perspective on Paul," *Bulletin of the John Rylands University Library* 65:2, (Spring, 1983), 95-122. *Jesus, Paul and the Law. Studies in Mark and Galatians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1990), ss.183-214.

43 *Word Biblical Commentary*, Volume 38, Romans 1-8, (Dallas, Word Books, Publisher, 1988), lxxii.

44 James Dunn, "How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity", *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson, *Journal for the Study of the New Testament*, Supplement Series 108, 1994, s.388.

Kitabı Mukaddes Literatürü Topluluğu tarafından düzenlenen Pavlus hakkındaki uluslararası bir seminer, bir sonuca ulaşmaksızın, katılımcıların üzerinde ittifak edebileceği Pavlus'un teolojisinin özünü belirlemeye çalışmıştır. Bu çabanın başarısızlığı, seminerin bir üyesi olan ve önceden saptanan bir seviyede, yeni bir yönde hareket etmeyi öneren Jovette Bassler tarafından kabul edilmiştir.

Her bir bireysel mektubun teolojisini keşfetmek ve onları Pavlus'un teolojisinin özü olarak birbirine ilave etmek suretiyle Pavlus'da tutarlı bir teoloji bulma çabası içerisinde olmanın teolojide sakat bir turum olduğunu savunur. Bunun yerine o, Pavlus'un teolojisini açıklamak için başka bir model önerir. Bu model mektuplarında Pavlus'un açık olarak iyi ve arzulanabilir olarak varsaydığı şeyi anlama yönünde hareket etmektir ve biz muhtemelen Pavlus'un teolojisinin merkezini bulma konusunda tereddüt etmeden konuşmaya güç yetiremesek de Pavlus'u harekete geçiren ve ona rehberlik eden şeyi⁴⁵ bu ikna edici araştırmada buluruz. Bassler, onun teolojisi hakkında bu şekilde konuşmanın bütünüyle geçerli gözükmediğini de ifade eder.⁴⁶

Heikki Räisänen son zamanlarda Pavlus'un, teolojisinde devamlı olarak kendisiyle çatıştığını ve Yasa'nın Musa'ya direkt ilahi vahiy olmadığını savunur.⁴⁷

Victor Furnish Pavlus hakkındaki bir yorumcunun teolojik görevinin elçinin teolojik sistemini tarif etmek olmadığını düşünmektedir. Çünkü o, hiçbir şeye sahip değildir.⁴⁸

Richard Hays, Pavlus'un mektup yazdığı Kiliselerdeki yerel problemlere cevaplarında bilinçli olarak, tepkilerini Tanrının insanlığın kurtuluşunun planının evvelce tasarlanan hikayesi içerisine entegre ettiğini savunur. Bu hikâye İbrahim'den, zamanın sonunda Me-

45 "Paul's Theology: Whence and Whither?" ed. David May, *Pauline Theology*, Volume 11:1 & II Corinthians (Minneapolis: Fortress Pres, 1993), s.13.

46 *ae*, s.17.

47 *Paul and the Law*, Philadelphia: Fortress, 1983, 266, s.268.

48 "On Putting Paul in His Place," *JBL*, 113:1 (1995), 14; Ayrıca bkz. "Paul the Theologian", *The Concersation Continues: Studies in Paul and John: In Honor of Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly Roberts Gaventa, Nashville: Ababeyngdon, 1990, s.19-34.

sih'in ikinci gelişine (Parousia) dek devam eder. Yine Hays, Pavlus'un düşüncesindeki tutarlılığın teolojik varsayımlar sisteminde değil, Tanrının İsa Mesih aracılığıyla faaliyetinin kerigmatik hikâyesinde bulunacağını iddia etmiştir.⁴⁹

Bibliyografya

- Babcock, William S., (ed.), *Paul and the Legacy of Paul*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1990.
- Beker, J. Cihristian, *Heirs of Paul: Paul's Legacy in the New Testament and in the Church Today*, Minneapolis: Fortress, 1991.
- Boer, Martinus C. de, *Images of Paul in the Post-Apostolic Period*, 1980.
- Cook, Ed, *The Rediscovery of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids: Zondervan 1993.
- Dunn, J. G., "The New Perspective on Paul", *Bulletin of the Jonh Rylands University Library* 65;2, 1983.
- Eisenmann, Robert- Michael Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, New York City: Penguin 1994.
- Furnish, Victor, "On Putting Paul in His Place", *JBL* 113:1, 1994.
- Golb, Norman, *Jerusalem and the Origin of the Dead Sea Scrolls*, Newyork: MacMillan 1993
- Hafemann, S. J., "Paul and His Interpreters", *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne-Ralph P. Martin, Inter Varsity Press, 1993.
- Hagner, Donald, "Paul and Judaism", *The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate Bulletin for Biblical Research* 3 1993, 111-130. •
- Hays, Richard, "Crucified with Christ: A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians", *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis: Fortress, 1991.

49 Richard Hays, "Crucified with Christ: A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians.", *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* Minneapolis: Fortress, 1991, ss.231-32. Pavlus hakkında son dönemde yapılan çalışmalar ve tartışmalar için ayrıca bkz. "Jews and Christians Speak of Paul", http://www.stthomas.edu/jpc/essay_pages/speak_of_paul.htm; Brendon Byrne, On Re-Reading Paul, www.jcrelations.net; Mark Thiessen, Recent Studies on Paul the Apostle, www.btinternet.com ; Jefferly L. Sheler, Reassessing an Apostle, www.manytruths.com/ap.htm; Cornelis P. Venema, The New Perspective on Paul, www.wrfnet.org. (ç.n.)

- Holtzmann, H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Tübingen 1911.
- Horsley, Richard, (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg: Trinity Press International, 1997.
- Munck, Johannes, "The Tübingen School and Paul", *Paul and the Salvation of Mankind*, Atlanta 1959.
- Ramsay, William, *St Paul, The Traveler and the Roman Citizen*, New York 1902.
- Reitzenstein, Richard, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkung*, ed. B.G. Teubner, 1927.
- Schwetzer, Albert, *Paul and His Interpreters*, 1911.
- Segal, Alan, *Paul the Convert; The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, 1990
- Thielman, Frank, *Paul and the Law*, Inter Varsity Press 1994.
- VanderKam, James, *The Dead Sea Scrolls Today*, Eerdmans 1994.
- Vernes, Geza, *The Changing Faces of Jesus*, England: Penguin Books, 2001.
- Westerholm, Stephen, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*, 1988.
- Wise, Michael, *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects*, New York 1994.
- Woodward, Kenneth, "How to Read Paul, 2000 Years Later", *Newsweek*, February 29, 1988.

YAZARLAR VE ÇEVİRMENLER HAKKINDA

Pamela Eisenbaum Doç. Dr., Iliff School of Theology'de Kitabı Mukaddes ve Hristiyanlığın kökleri alanında Doçenttir. 1995 yılından beri aynı fakültede görev yapmaktadır. 1997'de Scholar Press tarafından basılan "*Jewish Heroes of Christian History*" adlı eseriyle tanınmaktadır. Yeni Ahit'in Yahudi arkaplanı, antik Yahudi/Hristiyan ilişkileri, Pavlus ve Pavlus'un İbranilere Mektubu konuları üzerinde çalışmaktadır. Aynı zamanda *Journal of Biblical Literature*'nin editörlerinden olan Eisenbaum, Yeni Ahit'e Giriş, Romalılara Mektup ve Bible'in Feminist Yorumu gibi dersler vermektedir.

J. Knox Chamblin Dr.; Reformed Theological Seminary'de (Mississippi, USA) Yeni Ahit Profesörü.

David Seccombe Dr., Cambridge Üniversitesi'nde Felsefe doktorası yapan Seccombe'nin tezi "Possessions and the Poor in Luke-Acts" (Linz: SNTU, 1982) adıyla yayınlandı. 1979-1992 yılları arasında Batı Avustralya'daki St. Matta Anglikan Kilisesi'nde görev yaptı. Çalışmalarıyla ilgili olarak birçok ödül almış olan Seccombe'nin "*Dust to Destiny: Reading Romans Today*" (Sydney: Aquila, 1996); "*The King of God's Kingdom: A Solution to the Puzzle of Jesus*" (Carlisle: Paternoster, 2002) ve farklı dergi ve kitaplarda yayınlanmış makaleleri vardır. Halen Sistematik Teoloji üzerine dersler vermektedir.

David Wenhan Dr., İngiliz Evangelik Yeni Ahit araştırmacılarının en ünlülerindendir. Bir süre Hindistan'da ders vermek üzere bulunan Wenhan İngiltere'ye döndüğünde Cambridge, Tyndale House'a İncil Araştırmaları Proje (Gospel Research Project) direktörü olarak atandı. 1983'de Oxford Üniversitesi, Wycliffe Hall'e katıldı ve halen buranın dekanlığını yürütmektedir. *Parables of Jesus* (IVP); *Paul, Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Cambridge, Eerdmans, 1995); *Paul and Jesus: the true story* (SPCK/Eerdmans) gibi kitapları vardır.

John McRay, Prof. Dr., Chicago Üniversitesi Wheaton College'de Yeni Ahit ve Arkeoloji Profesörüdür. "*Archaeology and the New Testament*" ve "*Paul: His Life and Teaching*" adlı kitaplarıyla tanınmaktadır.

Alister E. McGrath Prof. Dr., Oxford Üniversitesi, Wycliffe Hall'da Teoloji Tarihi ve Sistematik Teoloji Profesörüdür. Oxford ve Cambridge Üniversitelerinde eğitim gördü. Wycliffe'a katılmadan önce Nottingham'da görev yaptı. Dünyada en fazla okunan ve en etkili Hristiyan yazarlardan birisidir. Çok sayıda konferans veren McGrath, Reformasyon tarihi ve teolojisiyle ilgili önemli çalışmalara imza atmıştır. *The Christi-*

an *Theology Reader* (1995) gibi kitaplarıyla tanınmaktadır. Halen Oxford Üniversitesinde Sistemati Teoloji dersleri vermektedir.

Bent Noack Prof. Dr., 1915'de doğan teolog 1948 yılında Kørbenhauns Üniversitesinde Profesör oldu. 1955 – 1977 yılları arasında burada çalışan 1977 – 1985 yılları arasında Proestehojskolen'in rektörlüğünü yaptı.

William Klassen Dr., Manitoba doğumlu, 1960 yılında Princeton İlahiyat Fakültesinde doktorasını tamamladı. 1952'de Goshen College'de görev yaptı. 1996-1998 yıllarında da Toronto Üniversitesi'nde çalıştı.

Benno Przybylski Prof. Dr., McMaster Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayan Przybylski, Carey Theological College'de Kitabı Mukaddes Profesörüdür.

Charles H. H. Scoble Prof. Dr., Mount Allison Üniversitesinde, Sackville, Teoloji Profesörü ve Sanat Fakültesi Dekanı. *John the Baptist* (Philadelphia 1964) isimli kitabını yazdıktan sonra Samiriye ve ilk dönem Hristiyanlık ile Yuhanna İncili konularına odaklanmıştır.

Grant R. Osborne Dr., Deerfield (Illinois, USA) Trinity Evcangelik İlahiyat Fakültesi'nde (Trinity Evangelical Divinity School) Yeni Ahit Profesörü. Aynı zamanda Inter Varsity Press (IVP)'nin Yeni Ahit Yorumları serisinin editörlüğünü yapmaktadır.

Donald Guthrie Dr., Late Lecturer in New Testament Studies and Vice-Principal, London Bible College, Northwood, England.

Ralph P. Martin Prof. Dr., Haggard Graduate School of Theology Azusa Pacific University, (California, USA); 1988 Sheffield Üniversitesi'nde Kitabı Mukaddes çalışmaları alanında Doçent oldu.

Şinasi Gündüz Prof. Dr. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi ve Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı. Türkçe ve İngilizce olarak yayınlanmış pek çok makalesi bulunan Gündüz'ün eserlerinin bir kısmı şunlardır: *The Knowledge of Life. The Origins and Early History of the Mandaean and Their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, (Oxford University Press 1994); *Sabûler: Son Gnostikler*, (Vadi Yayınları, Ank. 1995 & 2001); *Ma'rîfah al-Hayât: Dirâsât Havle Aslî's-Sâbiyeti'l-Mandaiyyîn ve Târîhühim ve Alakâtihim bi Sâbiyeti'l-Kur'ân ve Harrâniyyîn*, çev. Sa'dî al-Sa'dî, (Angered-Sweden: Merkezü'l-Harfi'-Arabî 1996); *Mitoloji ile İnanç Arasında*, (Etüt Yayınları Samsun 1998); *Din ve İnanç Sözlüğü*, (Vadi Yayınları, Ankara, 1998); *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*, (Ankara Okulu Yayınları Ankara 2001); *Dinsel Şiddet*, (Etüt Yayınları, Samsun, 2002); *Küresel Sorunlar ve Din*, (Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005); *Anadolu'da Paganizm* (Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005)

- Mahmut Aydın** Doç. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Türkçe ve İngilizce yayınlanmış pek çok makalesinin yanı sıra yayınlanan kitaplarından bir kısmı şunlardır: *Monologdan Diyaloga: Çağdaş Hristiyan Düşüncesinde Hristiyan-Müslüman Diyalogu*, (Ankara: Ankara Okulu, 2001); *İsa: Tanrı mı İnsan mı? Dinler Arası Diyalog Bağlamında İsa-Mesih'in Konumu Sorunu*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002); *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council*, (Washington DC: The Council For Research in Values and Philosophy, 2002); *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'i'nden Tarihin İsa'sına*, Ankara: Ankara Okulu, 2002; *Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, (Ankara Okulu Yay., Ankara, 2005).
- Cengiz Batuk** Öğr. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı. *Tarihin Sonunu Beklemek -Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları-*, (İz Yayıncılık, İstanbul, 2001) adlı eserinin yanı sıra Şemseddin Sami'nin Esatir adlı kitabının notlarla sadeleştirerek yayına hazırlamıştır. Şemseddin Sami, *Esatir, Dünya Mitolojisinden Örnekler*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Süleyman Turan** Araş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dinler Tarihi. "Paulus'un Misyona Anlayışı" isimli teziyle K.T.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını tamamlayan Turan'ın çeşitli dergilerde bir çok çevirisi yayınlanmış olup halen OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora çalışmalarına devam etmektedir.
- Burhanettin Tatar** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. "Interpretation and the Problem of Authorial Intention" adlı teziyle doktorasını Amerika'da tamamlayan Tatar'ın tezi İngilizce olarak Amerika'da ve bir kısmı Türkçe olarak *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti* (Vadi Yayınları, Ankara, 1999) adıyla yayınlandı. Ayrıca *Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, (Etüt Yayınları, Samsun, 2000); *İslam Geleceğinde Metin Yorum İlişkisi* (Etüt Yayınları, Samsun, 2002); *Hermenötik* (İnsan Yayınları, İstanbul, 2004) isimli kitaplarının yanı sıra çeşitli dergilerde yayınlanmış pek çok makalesi vardır. .
- Ahmet Albayrak** Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. "Muhammed İkbâl'in Kişiliği ve Öngördüğü İnsan Modeli" başlıklı tezini tamamlayan Albayrak'ın yayınlanmış pek çok makale ve tebliğinin yanı sıra *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, (İnsan Yayınları, İstanbul, 2004) adlı bir de derlemesi bulunmaktadır.
- Dursun Ali Aykıt** Araş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi. "İnciller ve Misyona" isimli teziyle yüksek lisansını tamam-

layan Aykıt, halen Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

Mustafa Alıcı Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda "*Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim Işığında İslam- Hristiyan Diyalogu*" isimli teziyle doktorasını tamamladı (2001). Bu çalışması "*Müslüman - Hristiyan Diyalogu*" adıyla İz Yayıncılık (İst., 2005) tarafından basıldı.

Bayramalı Nazıroğlu Araş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Rize İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı. Halen KTÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Dinbilimleri Anabilim Dalı, Din Eğitimi bilim dalında Yüksek Lisans çalışmalarına devam etmektedir.

- A. C. Thiselton 439
A. Hilgenfeld 211
A. T. Lincoln 200
A. Wright 246
Abba 138
Abelson 131
Abolitionistler 386
Adaletsizlik 174
Adam Kasia 223
Adern 24, 166, 197, 200, 201, 204, 205, 219, 225, 283, 285, 287, 290, 292, 293, 294, 296, 306, 310, 311, 316, 397, 462
Adolph Deissmann 440, 460
Adonai 278
Adoph van Harnack 210
Afrodit 292
Ahitler Arası 102
Ahlaki d  alizm 225
Akad 284, 286
Akıl (nous) 179
Aklanma 306
Akvila 366, 371
Alan Segal 158, 464
Albert Schweitzer 13, 181, 182, 187, 197, 224, 362, 457, 459, 460, 461, 465, 467
Alegorik 122, 433
Alfred Rosenberg 28
Altın   ağ 282
Ambrose 249
Analojik 433
Anaş Kadmi 223
Anokronik 390
Antakya 19, 55, 61, 66, 78, 80, 98, 99, 246, 250, 330, 353, 364
Antakya Babaları 448
Antik Helenizm 417
Antikite 392
Antiochus Epiphanes 90
Antipater 417, 418
Antisemitizm 162
Antropologlar 396
Antropolojik 188, 225
Antropolojik ikilik 189
Apocalypse 285
Apokaliptik 71, 72, 73, 165, 166, 171, 174, 176, 177, 216, 282, 294, 448, 460, 467, 468
Apokrif 168, 216, 273, 285, 293
Apollo 292
Apollos 56, 58
Apostolik 251
Apostolik liderler 79
Apostolik misyon 237
Apostolik m  jde 238
Aquila 91, 92
Aramca 35, 138
Aramice 47, 49, 278
Areopagus 135
Ares (Areopagus) 80, 81, 82
Ares (Areopagus) Konsili 77
Ares Tepesi kurulu 364
Arthur Wright 247
Asli g  nah 285, 462
Astrolojik 147
Athanasius Akidesi 29
Athanasius 137
Athena 292
Atina 77, 81, 353, 354, 364
Atinalılar 133
Augustinci 466
Augustine 63, 180, 299, 380, 382, 466

- Austin Gardner 372
 Avatara 288
 Aydınlatıcı Ruh 240

 B. Layton 210
 B. T. Holmes 246
 Babil 211, 284, 285, 291
 Babil Talmudu 423
 Babil Yaratılış miti 286
 Bağlama yerleştirilme 452, 454
 Bardaisan 212
 Barnabas 58, 61, 76, 78, 79, 80, 99, 246, 248, 360, 365, 373
 Barr 138
 Barrett 201
 Baruch 175, 219, 285
 Basilides 209, 212, 215
 Baumgärtel 181, 182, 192, 197
 Beden (sarx) 179
 Beden hapishanesi 226
 Beden-ruh düalizmi 226
 Bedensel kalpler 191
 Bedensiz varoluş 200
 Behm 182, 192
 Belleville 132
 Ben Hijmans 406
 Ben Sirach 285, 294
 Benyamin 304
 Berkouwer 180
 Bethlehem 276
 Bilgelik 146, 314
 Bilgi 181
 Bilinç 188
 Bilinçaltı 188
 Bilişsel 196
 Birleşmiş İsa 201
 Bornkamm 197, 199
 Brown 202
 Bruno Bauer 45
 Bukalemun 384
 Bütünselruhçuluk 186

 C. E. Manning 413
 C. F. D. Moule 252
 C. H. Dodd 34, 114, 183, 251

 C.S.C. Williams 246
 C.A.A. Scott 37, 142
 C.J.A. Hickling 447
 Can (soul) 180
 Capernaum 111
 Caragounis 145
 Carl Scheneider 412
 Celile 48, 55, 59, 61, 84
 Celileli 60
 Cennet 282, 284
 Cerinthus 212
 Cezaevi mektupları 448
 Charles D. Egal 372
 Cinsel Ahlâk 409
 Claidus 91, 92
 Cleanthes 133
 Conzelmann 145
 Cooper 185, 186, 187, 188, 189
 Cornelius 80
 Cumartesi yasağı 325, 329, 332

 Çağdaş düalizm 188
 Çarmıh Teolojisi 22
 Çokanlamlılık 436

 D. J. Hall 255
 D. L. Dungan 243
 D. Stuart 453
 Daniel 174, 176
 Daniel Boyarin 296, 388, 390
 David Wenham 167, 168, 171, 463
 Davranışçı psikoloji 202
 Davranışçılık 187
 Davud 115, 173, 235, 238, 242, 295
 Davud Oğlu 65
 Deconstructionism 435
 Demonoloji 343, 344
 Derbe 373
 Derin hermenötik 437
 Derûni 191, 201
 Devrim 169
 Dichotomy 180, 184, 186, 188
 Dihle 182, 184, 193
 Dil oyunları 439

- Dilemma 452
 Diogenes Laertius 425
 Dirilmiş Kurtarıcı 118
 Diyalektik 458
 Diyaspora 61, 99, 109, 130, 216, 461, 467
 Diyaspora Yahudiliği 460
 Dmuta 230
 Doketikler 27
 Doxa 144
 Doxology 441
 Doxolojik 257
 Drijvers 212
 Dūalist 228
 Dūalistik 183
 Dūalizm 183, 186, 188, 219
 Dünya Kiliseler Konseyi 363
 Dünyevi İsa 243
 Düşmüş melekler 292
 Düşmüşlük 157
 Düşüş 189, 199, 284, 285, 286, 290

 E. A. Judge 409
 E. D. Hirsch 438
 E. Haenchen 215
 E. Johnson 438
 E. Jünkel 255
 E. Käsemann 166, 219, 224, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 447, 458, 465, 466
 E. M. Yamauchi 212
 E. P. Sanders 322, 447, 467
 E. Pagels 177
 E. Schweizer 224
 Ebionitler İncili 33
 Eden 197, 294
 Efes 109, 272, 353, 354, 355, 373
 Efesliler 272
 Elçi 63
 Eleleth 219
 Elişa 374
 Ellis 183, 184
 Elohim 283
 Emil Brunner 349
 Emmaus Kışası 421
 Emperyalizm 363, 391
 Endüljans 458
 Ennoia 214
 Enoch 174, 285
 Enuma Elish 286, 291
 Ephraem 249
 Epiktetus 406, 411, 413, 418
 Epiphenomenalizm 187
 Esenlik Tanrısı 157
 Eskatolojik 11, 71, 73, 89, 90, 92, 100, 102, 112, 153, 165, 166, 169, 171, 263, 282, 294, 461
 Eski Ahit Antropolojisi 184
 Eski Ahit apokrifası 172, 176
 Eski İran 211
 Eski Mısır 211
 Eski Roma Akidesi 29
 Eski Yunan 211
 Esseniler 166, 422, 430, 461
 Etik dūalizm 186
 Etik monoteizm 100
 Eusebius 249
 Evanjelik 81
 Evanjelistik 242
 Evanjelizm 88, 90
 Evlilik 396, 409
 Ezoterik 146
 Ezra 60, 175

 F. C. Baur 45, 186, 236, 458
 F. F. Bruce 114, 137, 315
 Eeminist 25, 379, 382, 387, 432
 Eeminist hermenötik 437, 438
 Feminizm 382, 383, 403, 423, 431
 Fenike 53, 99
 Ferisi 47, 236
 Ferisiler 48, 93
 Ferisilik 78, 460
 Filipi 353, 354, 373
 Filistin 48, 55, 461
 Filistin Yahudiliği 457, 460, 461, 464, 467

- Elesh 192, 194
 Eonksiyonel holizm 185, 189
 Francis Watson 287, 462
 Frank Beare 119, 168, 425, 403
 Frank Thielman 337

 G. D. Fee 453
 G. Salmon 246
 G. Theissen 188
 G. Widengren 211
 Gadaralılar 53
 Gaius 366
 Galatya 367
 Gamaliel 304
 Garaces 292
 Gazap 153
 Gentile 63, 106, 314, 323, 326, 332, 335, 381, 391, 393
 Gentile Hristiyanlar 27, 62, 119, 341
 Gentile Kilisesi 78
 Gentile misyonu 19, 78, 79, 97, 107, 119, 120, 296, 453
 Gentileler 18, 88, 92, 96, 119, 120, 195, 239, 297, 325, 327, 329, 334, 339, 394, 400, 461
 Havarisi 41, 303
 Gentilelere elçi 95, 350
 George Howard 466
 Geytenbeek 406, 407
 Geza Vermes 11, 463
 Ginosko 197
 Gnosis 58, 68, 197, 212, 217, 219, 234
 Gnostik 21, 39, 58, 118, 121, 122, 183, 209, 213, 217, 219, 221, 222, 224, 227, 230, 231, 233, 234, 281, 291, 295, 296, 299, 461
 antropoloji 219
 düalizm 225
 Redeemer 219, 224
 Gnostikler 27, 133

 Gnostisizm 22, 58, 134, 209, 210, 212, 213, 216, 218, 219, 226, 231, 234
 Goetzmann 199
 Gomero 111
 Göklerin krallığı 139
 Gramatik 433
 Grek 68, 69, 168, 360, 369, 380, 386, 387, 396, 398, 399, 414, 429
 Grekçe 19, 47, 49, 64, 85, 98, 144, 251, 277, 278, 374
 Grekler 18, 53, 98, 356, 357
 Gundry 185, 186, 192, 193, 194, 201
 Guthrie 193, 194
 Günahın bedeni 199
 Günahın kölesi 200
 Günahın krallığı 225

 H. G. Baldry 425
 H. G. Gadamer 434
 H. H. Wendt 236
 H. J. Holtzmann 186
 H. Jonas 215
 H. Koester 216
 H. Küng 13, 28
 H. Lüdemann 186
 H. M. Schenke 215
 H.C. Puech 210
 H.D. Betz 443
 Hacer 230
 Hacer-Sara 228
 Hadrianik 411, 416
 hamartia 197
 Hanok 292
 Hans J. Schoeps 219, 321, 464
 Harder 193
 Harun 235, 272
 Harvey 145
 Havari 379
 Havariler Akidesi 29
 Havariler Konsili 96
 Havra 246

- Havva 24, 197, 238, 282, 285, 287, 292, 293, 429
- Heathenism 346
- Hegel 186, 458
- Heidegger 436
- Heikki Räisänen 469
- Helen 216
- Helena 214
- Helenistik 59, 60, 69, 72, 182, 183, 184, 188, 296, 299, 379, 412, 425, 440, 441, 445, 446, 448, 451, 459, 461
düşünce 158
felsefe 143
İsa cemaati 217
Kilise 180, 448
Yahudilik 180, 216, 448, 457
- Helenistler 18, 19, 98, 102, 103, 107
- Helenizm 61, 69, 183, 445, 464
- Helenleşme 60, 210
- Helenleştirilme 59
- Helenleştirme 69
- Henoteizm 343
- Hephaistos 292
- Herbert Kane 360
- Hermenötik 433, 434, 437, 438, 443, 451
şüphe 434
- Hermes 292
- Hermes Trismegistus 219
- Hermetik 219
- Herod 36, 78, 109
- Herod Agrippa 56
- Hetoreseksüel 418
- Hristiyan Antropolojisi 189
- Hristiyanların Babası 136
- Hibil Ziwa 219, 220
- Hikmet 181, 260, 261
- Hinduizm 288
- Hindular 369
- Hiorekles 416
- Hippolytus 214
- Hobbes 168
- Hoekema 180, 188
- Holistik düalizm 185, 189
- Holistik monizm 185
- Holocaust 382
- Hurtado 158
- Hükümdar 143
- Hümanist 266
- Hymenaeus 262
- Hyperetai 245
- Hyperetes 245
- Iconium 367
- İstirap ayini 135
- İşığın oğulları 228
- I. Misyon yolculuğu 364, 365, 367, 373
- II. Misyon yolculuğu 359, 364, 365, 369, 371, 373
- II. Krallar 374
- III. Misyon yolculuğu 365, 373, 374
- Immanuel 269
- Irenaeus 118, 122, 209, 214
- İbrahim 294, 400
- İbrani 183, 188, 189, 193, 286, 296, 299, 304, 357, 369, 467
- İbraniler 103, 181, 270
- İbrani monoteizmi 296
- İbranice 47, 49, 144, 148, 271, 369, 397
- İç benlik 205
- İdealist 188
- İdealizm 186
- İlahi yabancı 227
- İlk günah 286, 293
- İmanla aklanma 434, 458, 465, 467
- İnkarnasyon 161, 270, 273, 274, 276, 286, 444, 445
- İnkültürasyon 363
- İnsanın bilgeliği 146
- İnsanoğlu 176, 271, 272
- İrrasyonel 152
- İsa Mesih 357, 367, 380, 382, 470
- İsa'nın zihni 129

İskenderiye 61
 İskenderiye Babaları 448
 İskenderiyeli Clement 212, 404

J. A. Fitzmyer 13, 28
 J. C. Beker 167, 447
 J. Danielou 214
 J. Derrida 436
 J. G. Gager 449
 J. G. Machen 180
 J. Kürzinger 246
 J. L. Austin 439
 J. Moltman 255
 J. Searle 439
 J.G. Montefiore 464
 J.M. Robinson 211, 216, 247
 Jack o'lanterns 58
 Jacob 182, 193
 James D.G. Dunn 114, 131, 159,
 192, 194, 196, 201, 204,
 468
 Jamnia Sinodu 61
 Jerome 249
 Jesus Seminary 13, 14
 Jewett 183
 Joachim Jeremias 422
 Johannes Munck 464, 465, 466
 John Calvin 63
 Joseph Klausner 464
 Josephus 91, 422
 Jovette Bassler 469
 Judaizers 340, 343, 453
 Judas 84
 Justin Martyr 214
 Jübileler 136

K. Arnnstrong 21, 216
 K. Rudolph 21, 211, 216, 219
 K.-O. Apel 437
 Kabod 144
 Kadın düşmanlığı 379
 Kadınların örtüsü 393
 Kadim benlik 201
 Kalb (kardia) 179

Kamlah 194, 196
 Kanonik İnciller 33, 65, 88
 Karar düalizmi 213
 Kardia 183, 190, 191, 192, 195, 198
 Karl Barth 63
 Katılımcı Eskatoloji 467
 Katolik Kilisesi 458
 Katoptrizomenoi 241
 Kefaret 264
 Kefarnahum 53
 Kehanet (prophecy) 122
 Kenan 284
 Kerygma 60, 70, 470
 Kerygmata Petrou 118
 Khilon 298
 Kıbrıs 61, 99, 241, 450
 Kıyamet 168
 Kilikya 55, 351
 Kilise Babaları 180
 Kilise hukuku 320
 Kilise öğretisi 142
 Kindynos 367
 Kingu 291
 Kleinknecht 181, 182, 184
 Kleopas 421
 Konya 373
 Korint 353, 354, 355, 359, 371
 Kornelyus 84, 98, 251
 Kozmik 40, 265
 güçler 140
 kader 143
 mistisizm 460
 Kozmogoni 216
 Kozmogonik 31
 Kozmolojik 31, 131, 165, 171, 225
 Köster 191
 Kötü kader 147
 Kötülük (theodise) 149
 Kötülük güçleri 140, 165
 Kötülük tanrısı 165
 Kraliyet evlilikleri 396
 Kralların kralı 143
 Krazeln (yakarış) 138
 Krister Stendahl 466

- Kristoloji 37, 70, 93, 110, 134, 141, 259, 274, 445
 Kristolojik 30, 34, 64, 131
 monoteizm 160
 Kristosentrik 12, 28
 Kristosentrizm 30, 31, 37, 41
 Kudüs 19, 35, 36, 54, 55, 60, 61, 66, 76, 77, 79, 90, 92, 96, 98, 100, 109, 173, 228, 229, 250, 297, 305, 330, 343, 369
 Kudüs Kilisesi 54, 58, 59, 76, 250, 424
 Kudüs Konsili 76, 77, 80
 Kumran 61, 210, 211
 Kurtarıcı 142, 222
 Kurtarıcı (deliverer) 69, 70
 Kurtuluş 290, 314, 357
 planı 166, 286, 288, 294, 315
 teolojisi 114, 265, 437
 Kutsal Bir 150
 Kutsal Ruh 198, 350
 Kümmel 198
 Kyrios 64, 70, 278

 L. Wittgenstein 439
 Ladd 193
 Larry J. Kreitzer 140, 167, 294
 Last Supper 89
 Legalizm 343, 345, 346, 347
 Levililer 264
 Liberal yorumcular 386
 Liberalizm 186
 Liberaller 459
 Listra 133, 353, 365, 369, 373
 Literal 433, 440
 yaklaşım 433
 Liturgical 422
 Liturjik 257
 Logos 242
 Logos (Kelam) 30
 Lohse 153, 184
 Lucius 406
 Luise Schottroff 414, 415
 Luka 97, 104, 108, 110, 365, 368, 369, 373, 374, 463
 Luka İncili 107, 276
 Luther 63, 151, 255, 257, 263, 267, 380, 382, 458, 459, 460, 466
 Lütuf 154
 Lystra 135

 M. Borg 33
 M. Hengel 95
 M. Kahler 259
 M. Mansoor 210
 M. S. Enslin 108
 Machievelli 370
 Makedonya 194, 249, 352, 376
 Makedonyahlar 155
 Makkabiler 60, 298
 Makrokozmos 446
 Makyavelizm 370
 Maniheist 213
 Maniheizm 223
 Marcion 63, 209, 212
 Marcioncu Hristiyanlık 118
 Marduk 291
 Markos 104, 107, 367, 463
 Marsiyonculuk 132
 Martha 89
 Martin P. Charlesworth 404
 Materyalizm 187
 Matta 104, 105, 106, 107, 110, 463
 Matta İncili 269
 Matthias (Matiya) 84
 Melchizedek 219, 272
 Menander 212
 Merhamet 155
 Merhamet koltuğu 264
 Merhametin Babası 137
 Meryem 269, 366
 Meshedilmiş Kişi 64
 Mesih 96, 101, 106, 110, 269, 273, 274, 276, 359, 364, 384, 385, 386, 389, 390, 391,

- 393, 399
doktrini 41
İsa 270
öğretisi 41, 43
sırrı 33, 40
Mesih'in Krallığı 142, 167, 172, 175
Mesih'in Yasası 318
Mesih-merkezlilik (christo-centrism) 307
Metafiziksel düalizm 213
Metafor 395, 436
Metaforik 168, 434
Metin 281
Mısır 284, 285, 289
Michael Tompson 168
Millet havarisi 303
Misyon 95, 349, 362, 373, 392
metotları 349, 351, 376
Misyoner 161, 349, 350, 352, 355, 375
Misyonerler 359, 370
Misyonerlik 350, 359, 370
Mişna 342
Mit 281, 289, 298
yazarı 286
Mitoloji 281, 282, 298
Mitolojik 47
söylem 282, 290
Moda 393
Moffatt 117
Monistik 183, 184
Monizm 183, 188
Monoteist 32, 37, 159
Monoteizm 131, 132, 158, 343
Montanistler 122
Montanizm 20, 122, 169
Montefiore 467
Mucize 372
Musa 32, 235, 240, 272, 310, 311, 312, 326, 343, 369
Musa Yasası 303, 307, 309, 310, 311, 316, 317, 322, 323, 334, 336, 457
Museviler 180, 181
Musonius Rufus 25, 403, 404, 406, 407, 408, 410, 412, 413, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 430, 432
Müjde 370, 371, 372
N. Chomsky 435
N.T. Wright 92, 202, 294
Nag Hammadi 210, 211, 219
Nasıra 35
Nasıralı İsa 36, 84, 241, 253, 269, 289
Nebatiler 46
Nefilim 291, 292
Neo-ortodokslar 459
Newman 132, 144
Nickelsburg 298
Nietzsche 436
Nikodemus 421
Nil 289
Ninova 111
Nişimta 231
Niyetselci yaklaşım 438
Nomos 308, 323, 325, 345
Nous 183, 195, 197, 198, 199, 205
Oğlanı Enstitüleri 411
Oğul'un egemenliği 228
Okur-tepkisi 436, 438
Ontolojik holizm 185
Origen 249
Ortodoks Yahudilik 61
Oscar Cullmann 38, 161, 211, 466
Osiris 289
Ölü Deniz Yazmaları 274, 461, 465
Öte dünya 168
Özgür irade 147
P. Eisenbaum 25
P. Perkins 210
P. Ricoeur 434
P.M. Casey 30
Pagan 57, 168, 176
Celsus 362

- Paganizm 347
 Pagria 231
 Pandora 292
 Paraenesis 442
 Paraklit 123
 Parousia 67, 71, 100, 140, 172, 175, 448, 449, 470
 Paskalya 83
 Pastoral 450
 Pastör 359, 361
 Patriarkal 438
 Paul Berth 405
 Pavlus Antropolojisi 179, 180, 182, 183, 232
 Pavlus Eskatolojisi 183, 448
 Pavlus Kilisesi 427
 Pavlus Psikolojisi 186
 Pavlus ve Thecla'nın İşleri 367
 Pavlus'un Antropolojisi 189
 Pavlusçu Psikoloji 189
 Pentekost 118, 122
 Petrus 19, 33, 36, 58, 61, 64, 80, 84, 89, 97, 98, 214, 236, 245, 246, 247, 251, 394
 Pneumatikler 217
 Philem 192
 Philetus 262
 Philip Cunningham 462
 Philo 61, 296, 422
 Pilatus 242
 Pisdya 242, 364
 Pistis Sophia 121
 Pistos 148
 Pleroma 220
 Pliny 95
 Pluralizm 185
 Pneuma 185, 187, 190, 194, 196, 198, 203, 204
 Pneumatikos 181
 Poimandres 219
 Politeizm 347
 Pontius Pilate 29
 Pontius Pilatus 242
 Post yapısalcılık 435
 Postmodern teori 434
 Postmodernizm 435
 Post-Easter 83
 Pragmatik 129
 Priscilla 91, 92, 366, 371
 Protestan 180, 259, 460
 Proto-feminist 382
 Pseudepigrapha 274
 Pseudo-Clement 118, 249
 Psikosomatik 179, 188
 Psyche 203
 Psychikos 181
 Put 142
 Putperest 136
 Putperestlik 142
 Q İncili 105
 R. Barthes 435
 R. Jewett 179
 R. P. Casey 210
 R. P. Martin 447
 R. Radford Ruether 438
 R. Reitzenstein 211
 Rabbanik 60, 146, 460, 467
 Rabbanik Yahudilik 460, 467
 Rabbin Oğlu 271
 Rainbow 158
 Raisanen 325, 326, 327, 328, 332
 Ray Bakke 355, 359
 Raymond Lulle 375
 Redeemed Redeemer 220, 221, 296
 Redeemer 39, 213, 219, 220, 223
 Reformasyon 458, 464, 468
 Religionsgeschichtliche Schule 68
 Retorik 81, 444
 Retoriksel 440, 442, 443
 Revizyonist 450, 451
 Richard Hays 469
 Richard Horsley 463
 Richard Wallace 12
 Ridderbos 186, 187
 Robert W. Funk 13, 14, 441
 Roland Allen 358, 360, 371

Roma 61, 71, 92, 176, 299, 304, 353
 hukuk sistemi 331
 İmparatorluğu 143, 449
 Kilisesi 419
 Romalı Sokrat 405
 Romalılar 356
 Rudolf Bultmann 13, 14, 19, 45, 59,
 113, 171, 183, 184, 187,
 195, 213, 216, 226, 288,
 295, 298, 448, 458, 459,
 465
 Ruh (pneuma) 179
 Ruh (spirit) 180
 Ruha 231
 Ruhani 202, 266

 S. Fish 436
 S. G. Wilson 236
 S. H. Hooke 282
 S. Petrement 209
 Sâbli 213, 219
 Sâbiiler 220
 Sâbilik 210, 221, 223, 228, 230,
 232
 Sadukiler 48, 69
 Samantanlar 211
 Samarya 215
 Samiri 110
 Samiriye 55, 59, 99, 103, 106, 108,
 110
 Samiriyelliler 96, 99, 102, 104, 112
 Samuel Sandmel 464
 Sanders 131, 468
 Sanhedrin 32, 33, 35
 Sara 229
 Sarkinos 205
 Sarx 181, 183, 187, 189, 190, 192,
 194, 197, 198, 201, 202
 Saturninus 212
 Saul 297
 Saviour (kurtarıcı) 69
 Scott Hafemann 333
 Scroggs 144
 Selanik 241, 353, 354

Semantik 433
 Semitik 138
 Semiyotik 435
 teori 434
 Seneca 404
 Septuagint 277, 278
 Sevgi kanunu 320
 Sevgi Tanrısı 153
 Sezariye 250
 Sezarya Filipi 64
 Shekinah 144
 Sır dini 29
 Sır dinleri 211, 305
 Sır geleneği 122
 Sibylline Kehanetleri 72
 Silas 250, 365
 Silas (Silvanus) 248
 Simon Magus 209, 213, 215, 216,
 219, 224
 Sina 174, 229, 235, 240, 308, 310,
 326
 Sinagog 137, 356, 357
 Sinkronik (eşzamanlı) 435
 Sinoptik 15, 23, 30, 31, 32, 33, 34,
 35, 36, 48, 50, 52, 90, 109,
 110, 294
 Sion 173
 Sirach 136, 146
 Siyasal sistemler 177
 Sjöberg 184
 Skolastik 265
 Slavonic Book 285
 Sodom 111
 Sokrat 425
 Soma 185, 189, 196, 203
 Son Adem 233, 294
 Son Akşam Yemeği 117, 242
 Sosyal çatışma 450
 Sosyo-kritik hermenötik 437
 Sosyo-kritik teori 438
 Sosyoloji 449
 Sosyolojik metotlar 452
 Soteriolojik 176, 314
 Sözün hizmeti 85

- Stacey 181
 Stefan 36, 98, 103
 Stoa Felsefesi 412
 Stoacı 407, 411, 417
 Stoacılar 404, 412, 413, 414, 420, 431
 Stoacılık 405, 408, 412, 431
 Stoahılar 133
 Stowers 440
 Suetonius 95
 Suriye 55, 351
 Süfli alem 226
 Süleyman'ın Mezmurları 136, 172, 174
 Sümer 284, 285, 291
 Sünnet 79, 80, 190, 304, 325, 327, 329, 331, 342, 343, 393, 394, 395
 Sünnetsizler 119
 Swidler 422

 Şam 11, 40, 61, 66, 241, 297, 305, 309, 314, 333, 350, 380
 Şam kilisesi 54
 Şam vizyonu 40, 314, 330
 Şefkat (chrestotes) 156
 Şeytan 142, 231, 291
 Şeytanın egemenliği 171
 Şiddet 156, 174

 T. Boman 246
 Tabu 134
 Tacitus 95
 Tales Hikâyesi 425
 Tanah 308
 Tanrı doktrini 141
 Tanrı hikmeti 260
 Tanrı Oğlu 32, 34, 37, 39, 271, 272
 Tanrı özü 289
 Tanrı'nın
 bilgeliği 146, 149
 Birliği 158
 ebeveynliği 136
 Erdemliliği 151
 gazabı 152
 Görkemi 144
 gücü 145
 hikmeti 203
 iradesi 148, 311
 İyiliği 156
 Krallığı 17, 21, 48, 83, 111, 139, 165, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 282, 323, 421
 Kutsallığı 150
 lütü 154
 oğlu 143, 271
 öfkesi 265
 Sevgisi ve Lütü 153
 tabiatı 141, 145
 Tanrısal müdahale 169
 Tarihin sonu 165
 Tarihsel İsa 13, 19, 28, 31, 41, 42, 166, 236, 330
 Tarihsel-kritik 437
 Tarihselleştirme 288
 Tarsus 55, 304, 305
 Tarsuslu Saul 296
 Tekvin 292, 430
 Teofani (theophany) 144
 Teolojik vizyon 380
 Teosentrik 31
 Tertullian 169, 214
 Teselli Kitabı 102
 Teslis 159, 160
 Tevrat 63, 342, 387
 The Acts of Paul and Thecla 367
 Thiselton 192
 Tiamat 291
 Timoteyus 358, 365, 367, 368, 369
 Titus 38, 249, 366, 369
 Tomas 33
 Tomas İncili 31
 Tora 98, 308, 338, 345
 Torah 297, 424
 Trichotomy 180, 184
 Tropolojikal 433
 Truva 353, 365, 374
 Tübingen okulu 465

Ur-text 281, 295

Uzlaşma 306

Üstdil 68

Vaftiz 399

Valentinus 209, 212, 215

Varlık öncesi (pre-existent) 220

Vekaletlik dili 264

Victor Furnish 457, 469

Vişnu 288

Vita 285

W. Boussed 211

W. D. Stacey 183

W. Iser 436

W. Kaiser 438

W. Schmithals 215

W. Wrede 64, 113, 236

W.D. Davies 467

Wainwright 159

Warren W. Wiersbe 361

Westerholm 342

Whiteley 184

Wilckens 145

William Ramsay 82, 372

Wisdom (Hikmet) 131, 146

Wynne Williams 12

Yahuda 174

Yahudalı 60

Yahudi 360

Aleyhtarlığı 379

apokaliptiği 71

teolojisi 144, 158

Yahudi-Hristiyan İncili 453

Yahudi-Hristiyanlar 27, 62, 80, 92,
99

Yahudiye 55, 59, 84, 351

Yahve 159, 173, 174, 278, 279, 282,
339

Yahve Elohim 284

Yahya 17, 84, 165, 166, 242, 251

Yapı çözücü 435

Yapısalcılık 435

Yaratıcı-ata 143

Yargı Günü 204

Yargı kürsüsü 176

Yargıç 139

Yasak meyve 283, 284, 293

Yehova 270, 277, 282

Yehova'nın Oğlu 271

Yeni Ahit 45, 49

Yeni benlik 205

Yeni sömürgecilik (neo-colonialism)
363

Yeni vahiy 122

Yeniden inşa 295, 298

Yılan 284

Yuhanna 104, 109, 278

Yunan mitolojisi 292

Yunanistan 376

Yunya 429

Zeus 133

Zion 101

Zostrianos (Zerdüş) 219