

rudolf bultmann: mitoloji ve hermenötik sorunu

cengiz batuk-emir kuşcu



Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu

Cengiz BATUK
Emir KUŞCU

Eskiyei Yayınları: 21

Rudolf Bultmann:
Mitoloji ve Hermenötik Sorunu

Cengiz BATUK-Emir KUŞCU

© FCR Yayın Reklam Bilgisayar San. ve Tic. Ltd. Şti.
(Sertifika no: 13178)

Mizanpaj: CİNAS

Kapak: CİNAS

Baskı, Cilt:

KALKAN MATBAACILIK

Büyük San. 1. Cad. 99/32 İskitler

Tel: 0312.3419234-3421656 Ankara

1. Baskı: Ocak 2013

ISBN: 978-605-5978-20-4

FCR YAYIN REKLAM BİLGİSAYAR SAN. VE TİC. LTD. ŞTİ.

Rüzgarlı Cad. Rüzgarlı İşhanı No: 2 Kat: 5 Ulus/ANKARA

Tel: (0 312) 310 08 60 – Fax: (0 312) 311 47 89

web: www.eskiyei.org • e-mail: fcr@fcr.com.tr

Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu

Derleyenler
Cengiz BATUK
Emir KUŞCU

Ankara 2013

Cengiz BATUK

Samsun'da doğan yazar, 1997'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ) İlahiyat Fakültesini bitirdi. Aynı yıl OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yüksek Lisansa başladı ve Enstitü'de Araştırma görevliliğine atandı (1999). "Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları" adlı teziyle yüksek lisansını tamamladı (2001). 2001 yılında aynı enstitüde doktora eğitimine başladı. 2002'de KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim dalı Araştırma Görevliliği kadrosuna Öğretim Görevlisi olarak atandı. OMÜSBİE'nde "Hristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik" adlı teziyle Şubat 2006'da doktorasını tamamladı. Şubat 2008'de Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. Kasım 2009'da da OMÜ İlahiyat Fakültesi'ne aynı unvanla atandı. 2012'de Doçent olan yazar, halen aynı fakültede görevine devam etmektedir.

Yayınlanmış eserleri

Tarihin Sonunu Beklemek -Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları-, İz Yay., İstanbul, 2003.

Mitoloji ve Tarihsellik, Hristiyanlığın Asli Günah Mitinin Tarihsel Dönüşümü, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

(ed.), *Pavlus'u Düşünmek, Pavlus'un Teolojik Dünyası*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.

(ed.), *Şemseddin Sami, Esatir, Dünya Mitolojisinden Örnekler*, İnsan Yay., İstanbul, 2004.

Emir KUŞCU

Yazar Samsun O.M.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde 2003 yılında "R. Bultmann'ın Mitolojiden ArındırmaYöntemi" adlı teziyle Yüksek Lisansını, 2010 yılında "Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu" adlı teziyle Doktorasını tamamladı. 2010 yılında Malatya İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Ana Bilim Dalına Yrd. Doç. olarak atandı. Halen aynı fakültede bu görevini sürdürmektedir. Yazar din fenomenolojisi, karşılaştırmalı din, çağdaş Hristiyan teolojisi, mitoloji, dinler tarihi, oryantalizm ve postkolonyal eleştiri gibi konularda çalışmalarına devam etmektedir.

Yazarın yayınlanmış eserleri şunlardır:

Mitoloji ve Varoluş, Elis Yayınları, Ankara, 2006

Din Fenomenolojisi, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011

Çevirdiği eserler

Tarih ve Eskatoloji, Elis, Ankara, 2006 (Bultmann'dan)

Teolojik Hermenötik, İz, İstanbul, 2007 (Jeanrond'dan)

*Saygıdeğer hocamız
Prof. Dr. Şinasi Gündüz'e*

İÇİNDEKİLER

Önsöz	9
-------------	---

I

Rudolf Bultmann'a Dair

1. Ben Rudolf Bultmann: Otobiyografik Yansımalar	17
2. Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab'ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı Var mı?	25
3. Rudolf Bultmann'ın Teolojik Hermenötiğinde Bazı Temel Sorunları Tartışmak	43

II

Bultmann'dan Seçme Metinler

1. Yeni Ahit ve Mitoloji (1941).....	77
2. Hermenötik Sorunu (1950)	135
3. İsa'nın Mesajı ve Mitoloji Problemi (1951)	165
4. Mitolojik Eskatolojinin Yorumu (1951)	175
5. Ön Kabuller Olmadan Yorum Mümkün müdür?	187
6. Mitolojiden Arındırma Sorunu (1961)	199

İndeks	211
--------------	-----

ÖN SÖZ

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda doğan, yirminci yüzyılın ilk yarısında aktif düşünce hayatının önemli ürünlerini ortaya koyan, iki dünya savaşına şahitlik eden, ömrünün büyük bir kısmını Marburg gibi küçük bir şehirde geçiren Rudolf Bultmann, teoloji alanına getirdiği yeni yaklaşımlarla günümüz Hıristiyan teolojisine çok ciddi katkılar sağlayan ve üzerinde fazlasıyla tartışılan bir isimdir.

Öğrencilik yıllarında kısa bir süre Berlin’de bulunsa da ömrünün neredeyse tamamı bugün bile nüfusu yaklaşık seksen bin olan Marburg’da geçer. Ancak Marburg, Almanya’nın düşünsel bakımdan en önemli merkezlerinden biridir dersek yanlış olmaz. Zira Gadamer’in “Marburg Teolojisi” olarak adlandırmasına layık olacak kadar kendine özgü bir teolojik ve felsefi havası olan bir şehirdir. Kuşkusuz bunda şehirdeki insanların, Bultmann’ın da her birini saygı ve minnetle andığı isimlerin etkisi büyüktür. Rudolf Otto’dan Martin Heidegger’e, Gerhard Krüger’den Hans-George Gadamer’e

kadar pek çok önemli isim yaşar bu şehirde ve ayrıca şehrin tartışmalı havasına Karl Barth ve Friedrich Gogarten gibi dışarıdan katkı sağlayan teologlar ve filozoflar vardır.

Bu çalışmada Bultmann'ları vareden bu küçük şehirden ve oradaki atmosferden söz edecek değiliz. Ancak bu küçük ve sakin şehirden seslenen ama sesi çok uzaklarda yankılanan ve birçok teze konu olan bir insanın anlaşılmasına küçük bir katkı sağlamak istedik. Her ne kadar çalışmada Bultmann'ı değerlendiren iki yazı olsa da doğrudan onun kendi yazılarına yer vermenin onun anlaşılmasına daha fazla katkı sağlayacağını düşündük.

Çalışmada yer alan dokuz yazıdan ikisi Bultmann'ı ve onun mitolojiden arındırma yöntemini anlamaya dönük değerlendirme yazılarıdır. Bultmann hakkında yazılan, o kadar çok farklı uç noktalarda dolaşan yazı var ki tartışma bitecek gibi gözükmemektedir. Bu yazılar da tartışmaya son verme iddiasında olmayıp sadece tartışmaya küçük bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bultmann hakkındaki yazıların çokluğu onun anlaşılmasının güç olduğundan çok farklı perspektiflerden bakılabilecek güçlü bir düşünsel arkaplana sahip, çok önemli bir düşünür olduğunu göstermektedir.

Değerlendirme yazılarından ilki olan *"Bultmann'ın Teolojisinin Temel Sorunu: Kutsal Kitab'ın Modern İnsana da Verecek Bir Mesajı var mı?"* başlıklı yazıda Bultmann'ı harekete geçiren saikler, modern dünya karşısındaki duruşu, mitolojiden arındırmayla yapmaya çalıştığı şey ve en önemlisi kerigmayı modern dünya içinde yeniden inşa etmeye çalışan bir iman savunucusu olması üzerinde durulmaktadır.

İkinci değerlendirme yazısında üç temel sorun ele alınıp incelenmektedir. İlk olarak Bultmann'ın hermenötik pozisyonunu kartezyen öznelcilik olarak tanımlayan yaklaşım değerlendirilmekte; ikinci olarak Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin varoluşçu analizle olan ilişkisi nokta-

sında mitolojiden arındırmanın meşruiyet zeminin felsefe mi yoksa Kitab-ı Mukaddes mi olduğu tartışılmakta ve son olarak da Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin Yeni Ahit metinlerinin yorumunda modern dünya görüşünün kıstas olup olmadığı konusu irdelenmektedir.

Çalışma içinde yer alan Bultmann'a ait olan yazılardan ilki onun kendi kaleme aldığı otobiyografisidir. 1956 yılında kaleme aldığı bu otobiyografi aslında erken bir otobiyografidir. Hayat öyküsünün tamamını kapsamamaktadır. Ancak onun hayatının en önemli evresini kendi ağzından dinlemek son derece etkileyici ve Bultmann'ın düşünsel gelişimi hakkında fikir vericidir. İnsanların düşünce dünyaları şu ya da bu şekilde yaşadıkları ortamdan, bulundukları çevreden etkileniyor. Bultmann'ın otobiyografisinde bu anlamda Marburg'un etkisi fazlasıyla görülecektir.

Derleme içerisinde otobiyografi dışında Bultmann'a ait altı makale daha yer almaktadır. Bu makalelerden üç tanesinin çevirisi daha önce dinbilimleri dergisinde yayınlanmıştı. Bu çeviriler yeniden gözden geçirilip redakte edilerek bu çalışma içerisine alındı. Bultmann'ın otobiyografisiyle birlikte diğer dört yazının çevirileri ise Türkçe'de ilk kez bu derleme içinde yayınlanmaktadır. Seçilen makaleler, yazıldıkları/yayınlandıkları tarihe göre sıralanmış olup bununla aynı zamanda Bultmann'ın düşünce dünyasındaki gelişimin de görülmesi hedeflenmiştir.

Bultmann'ın mitolojiden arındırma kavramına yönelik birkaç makalesi vardır. Bunlardan ilki ve en önemlisi 1920'lerden itibaren oluşturmaya başladığı Yeni Ahit eleştirilerinin bir sonucu olan "*Yeni Ahit ve Mitoloji*" başlıklı makalesidir. Yeni Ahit'in adeta bir mitoloji koleksiyonu olduğunu iddia eden bu makalede Bultmann mitolojiden arındırma yöntemi adını verdiği kutsal metni okuma/anlama ya da yorumlama yöntemini, onun dayandığı düşünsel ve teolojik temelleri ve en önemlisi nasıl uygulanabileceğini gösterir. Sadece teoriyi

oluşturmakla kalmaz, Mesih, çarmıh, diriliş, kefarete, asli günah vb. konularda mitolojiden arındırmanın nasıl işletileceğini izah etmeye çalışır. Mitolojiden arındırmanın ne kutsal metnin artık işlevini doldurduğunu söylemek ne de mitolojik olduğunu söylediği olgu ve olayların tamamen kutsal metinden çıkarılması olmadığını söyleyen Bultmann'ın en önemli amacı Hristiyan inancını ve özellikle Yeni Ahit'i modern insan açısından anlaşılabilir ve kabul edilebilir hale getirmektir. Ona göre hâlâ Yeni Ahit'in modern insana da verebilecek bir mesajı vardır. Bu yüzden de yeni bir anlama ya da yorumlama metodu geliştirmeye çalışır. Bultmann, Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmayı zorunlu kılan mitin kendi doğasından kaynaklanan sebepler olduğunu ifade ederken, aynı zamanda Yeni Ahit'in bizzat kendisinin bizi mitolojiden arındırmaya zorladığını da söyler.

Bultmann'ın "*Hermenötik Sorunu*" adlı makalesi Gadamer'in Hakikat ve Yöntem adlı eserinden önce hermenötik üzerine yazılmış en önemli çalışmaların başında gelir. Bu makalede Bultmann, felsefi hermenötikle ilgili olarak Dilthey ve Schleiermacher'ın hermenötik görüşlerindeki yetersizliklere işaret ettiği gibi, kültür abideleri olarak tavsif ettiği "klasik" eserlere yönelik tarihselci anlayışı eleştirir. Açıkçası bu makale Bultmann'ın sadece bir ilahiyatçı olmadığını aynı zamanda felsefe ve kültürün sorunları konusunda çok donanımlı hümanist bir düşünür olduğunu da ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bu makale Bultmann'ın mitolojiden arındırma sorununu aynı zamanda bir hermenötik yani anlama ya da yorumlama sorunu olarak gördüğünü de göstermektedir.

"*İsa'nın Mesajı ve Mitoloji Problemi*" başlıklı makalesinde - belki konferansında demek daha uygun olur. Zira bir konferans metninin makaleleştirilmiş halidir- Bultmann, İsa'nın mitolojik örtü altındaki gerçek mesajını anlamaya çalışır. Ona göre İsa'nın mesajının özü Tanrı'nın Krallığı kavramı-

dır. Bu nedenle o doğru anlaşıldığı takdirde İsa'nın mesajı doğru anlaşılacaktır. Bu yüzden Bultmann sorunun eskatoloji sorunu olduğunu özellikle belirtir. Zira Tanrı'nın Krallığı'nın yanlış anlaşılmasının en önemli sebebi eskatolojinin yanlış anlaşılmasıdır. Bu yüzden de soruyu "eskatolojinin gerçek anlamı nedir?" diye sorar.

Bu sebepten ötürü doğal olarak mitoloji sorununa ilişkin seçtiğimiz bir sonraki makalesi de "*Mitolojik Eskatolojinin Yorumu*" başlıklı makalesidir. Bir önceki konferans/makalenin devamı olan bu konferans/makalesinde eskatoloji kavramı üzerinde geleneksel algıdan sanat, edebiyat ve felsefe-deki algıya kadar farklı eskatoloji yorumlarını irdeler ve mitolojik yansımaların bu farklı eskatolojilerinde içinde yer aldığını, İsa'nın eskatolojik öğretilerinin de ilk Hristiyan toplumunca mitolojik bir formda benimsendiğini ancak öncelikle Pavlus'un daha sonra da dördüncü İncil yazarının mitolojiden arındırma faaliyetine giriştiklerini ve İsa'nın eskatolojik öğretisini mitolojik formundan uzaklaştırdıklarını söyler. Böylelikle Bultmann, bir taraftan Yeni Ahit'in bizzat kendisinin mitolojiden arındırma çabası içine girdiğini göstermeye çabalarırken diğer taraftan daha sağlıklı, mitolojiden uzak bir eskatoloji yorumu geliştirmeye çalışır.

"Ön Kabuller Olmadan Yorum Mümkün Müdür" adlı makalesinde ise Bultmann, makalenin başlığındaki soruya iki açıdan yaklaşır. Ön kabuller ile kastedilen önyargısal ya da dogmatik kabullerle metni yorumlamaya çalışmak ise, burada Bultmann'ın bu soruya cevabı olumludur. Ancak ikinci açıdan bakacak isek, yani söz konusu ön kabul, metinle olan hayat ilişkimizden doğan ve ucu açık bir soru anlamında ise, o zaman Bultmann'ın bu soruya cevabı olumsuzdur. Bultmann'a göre yorumcunun metinle bir hayat ilişkisi olmadan ve bu ilişkiden doğan bir sorusu olmadan metni anlaması mümkün değildir. Zira metinleri anlama olayı, her şeyden önce onlarla diyalog kurma olayıdır.

Biz bu derlemede Bultmann'ın bu makaleleri içinde mitolojiden arındırma hakkındaki en özlü makalesini yani 1961'de kaleme aldığı "*Mitolojiden Arındırma Sorunu*" adlı makaleyi en sona bıraktık. Bultmann bu makalede metinlere ilişkin iki farklı okuma biçimini, nesnelci bakışla varoluşçu okumanın bir mukayesesini yapar. Ona göre metinlerin pozitivist okumasını reddetmek asla yorumların ya da illüzyonların ötesinde bir metnin olmadığı anlamına gelmez. Ona göre bu iki farklı tarih anlayışına göre mitolojiden arındırma iki farklı türe sahiptir. İlkinde yani nesnelleştirici açıdan mitolojiden arındırma, doğa bilimsel gerçekliği esas alarak mitolojiyi eleştirir. Ancak bu bakış yetersizdir, zira mitolojinin işaret ettiği nesnelleştirilemeyen gerçekliği idrak edemez. Varoluşsal anlama düzeyinde gerçekleşen mitolojiden arındırma, mitolojik dilin ötesindeki kerigma ya da Mesih İsa hadisesini aydınlatmaya çalıştığı için, mitolojiyi gidermekten çok yorumlamaya çalışır.

Son bir not: Çevirilerde mümkün olduğunca metne bağımlı kalınmaya çalışılmış ancak zorunlu durumlarda anlam ağırlıklı bir çeviri yapma yoluna gidilmiştir.

C. Batuk & E. Kuşcu
Samsun – Malatya 2012

RUDOLF BULTMANN'A DAİR

Rudolf BULTMANN
Çev. Cengiz BATUK

Ben, Rudolf Karl Bultmann, 20 Ağustos 1884’de Evangelik Luteran bir pastör olan Arthur Bultmann ve eşi Helene (kızlık soyadıyla Stern)’in en büyük oğlu olarak (aynı zamanda Oldenburg’un büyük dükalığı olan) Wiefelstede’de doğdum. Babam, Bremen civarında çiftliği olan köylü bir aileden gelir. Ancak, Büyük babam, misyoner olduğu için babam Güney Afrika’daki Sierra Leone’deki Freetown’da doğmuş. Annemin babası ise Baden’de pastördür.

Hayatımın ilk yıllarını doğduğum kasabada yani taşrada geçirdim. Babam görevi gereğince Wiefestede’den ayrılana dek, 1892’den 1895’e kadar Rastede’deki ilkokula devam ettim. Sonra 1895’den 1903’e kadar Oldenburg’daki hümanist liseye (humanistic gymnasium)² devam ettim ki 1897’den

¹ “*Lebenslauf*” [Özgeçmiş], Marburg, 28 Ocak 1956. (Bu küçük otobiyografik parça, orijinal olarak Schubert M. Ogden’in ricası üzerine Rudolf Bultmann tarafından hazırlanmış ve ilk kez onun yaptığı derlemede yayınlanmıştır. Çeviride de bu metin esas alınmıştır: Rudolf Bultmann, *Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. Schubert M. Ogden, Cleveland & New York: Living Age Books – Meridian Books, ss. 283-288.

Kuşkusuz bu metin 1976’da vefat eden Bultmann’ın tam biyografisini sunmamaktadır. Ömrünün son yirmi yılı ve bu dönemdeki düşünceleri burada yer almamaktadır. Ancak metin onun bizzat kendisi tarafından ele alınmış olması ve hayatının en önemli dönemini özetlemesi bakımından önem taşımaktadır. Bultmann’ın hayatını kendisinden okumanın onu anlamamıza daha fazla katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. [ç.n.]

² Humanistisches Gymnasium (humanistic gymnasium): Gymnasium, Alman eğitim sistemi içerisinde ortaöğretimi yani Lise’yi ifade etmektedir.

itibaren de babam, Oldenburg'daki Lamberti Kilisesinde pastör olarak görev yaptı. Geriye dönüp baktığımda gerek ilkokuldaki ve gerekse lisedeki okul yıllarımı, çok güzel geçen, mutluluk dolu yıllar olarak görüyorum. Ayrıca din eğitimine ilaveten, özellikle ilgimi çeken şey, Yunanca ve Alman Edebiyat Tarihi eğitimidir. Ben aynı zamanda tiyatro ve konserleri de büyük bir heyecanla takip ederdim.

1903'de lisedeki final sınavımı geçtim ve Tübingen'de teoloji eğitimi almaya başladım. Üç sömestr sonra iki sömestr için Berlin'e gittim ve son olarak iki sömestr'de Marburg'da eğitim aldım. Teoloji derslerine katıldığımda aynı zamanda felsefe ve felsefe tarihi derslerini de dinledim. Berlin'de iken özellikle tiyatro ve konserleri izledim ve müzeleri dolaştım. Özellikle minnettarlık duyduğum teoloji hocalarımı zikretmeliyim: Tübingen'de Kilise tarihçisi Karl Müller; Berlin'de Eski Ahit hocası Hermann Gunkel ve dogma tarihçisi, Adolf Harnack; Marburg'da Yeni Ahit hocası, Adolf Jülicher ve Johannes Weiss; ve son olarak sistematik teoloji hocam Wilhelm Hermann. Johannes Weiss, doktora yapmam ve Yeni Ahit alanında bir öğretim elemanı olmam konusunda beni cesaretlendirdi.

Aslında bunu yapmadan önce, Yüksek Kurulun (Kardinaller) önündeki ilk teoloji sınavımı 1907'de Oldenburg'da verdim ve büyük oranda ekonomik sebeplerden ötürü (1906-1907 arasında) bir lisede öğretmen olarak bir yıl görev yaptım. Sonra 1907 sonbaharında Marburg'a (Seminarium Philippinum'a) araştırmacı olarak kabul edildiğimde kendimi geliştirme fırsatım oldu. 1910'da Lizentiat (*Lic. Theol.*) [yüksek lisans] derecesini "*Der Stil der paulinischen Predigt*

Humanistisches Gymnasium ise, sosyal bilimler alanında köklü bir geleneğe sahip olan okullardır. Bu okullarda Latince ve Antik Yunanca gibi kadim dillerin yanı sıra Eski İbranice ve ilaveten İngilizce ve Fransızca eğitimi verilir. Yine bu lisenin müfredatında Klasik Yunan ve Roma medeniyeti başta olmak üzere eski medeniyetler hakkında dersler yer alır. [ç.n.].

und kynischstoische Diatribe" [Pavlus'un Vaaz ve Kinik-Stoacılığın Hiciv Tarzı] adlı tezimle aldım. Bu konu Johannes Weiss tarafından önerilmişti. Yeterlilik tezimim konusu "*Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*" [Theodor of Mopsuestia'nın Kitabı Mukaddes Yorumu] idi ve bu konuyu çalışmamı Adolf Jülicher tavsiye etmişti. 1912'de tezimi tamamlamam üzerine Marburg'da Yeni Ahit alanında öğretim elemanı oldum ve 1916 sonbaharına kadar Öğretim Üyesi olarak ders verdim. 1908'de hocam Johannes Weiss, Heidelberg'e davet edildiğinde Wilhelm Heitmüller onun varisi oldu ve onunla da son derece dostane bir ilişkimiz gelişti ve bu nedenle ona karşı çok büyük minnettarlık ve şükran duymaktayım. Bu yıllarda zamanımın büyük bir çoğunluğunu Martin Rade'in evinde geçirdim. Ki onun editörü olduğu *Die Christliche Welt* [Hristiyan Dünyası Dergisi]'in fanatik bir okuruydum ve aynı zamanda *Die Christliche Welt*'in Dostları Grubunun da bir üyesiydim. Bu grubun yıllık toplantılarına düzenli olarak katıldım (aynı şekilde babam da yaşadığı sürece bu toplantılara katıldı). Orada özgür Protestantizmin teologlarıyla tanıştım ve beni, Birinci Dünya Savaşının hemen öncesi ve sonrası arasındaki yıllardaki teoloji ve kilise tartışmalarına dahil ettiler. Johannes Rathje'nin Rade'nin *Die Welt des freien Protestantismus* (1952) [Özgür Protestanlığın Dünyası] adlı biyografisinde tasvir ettiği tarihin önemli bir kısmını, kendim kişisel olarak tecrübe ettim.

1916'nın sonbaharında Breslau'ya Yardımcı Profesör olarak davet edildim ve aktif olarak 1920'ye kadar bu görevde kaldım. Bu dönemde evlendim ve ilk iki kızım orada doğdu. Savaşın son yılları, bir kısım yokluklar, acılar yaşadığımız ve çok şeyin eksikliğini duyduğumuz zamanlardı. 1917'de en küçük erkek kardeşim Fransa'da öldürüldü. Ancak yine de bu zamanlarda dostluğu ve yardımlaşmayı öğrendik. Nitekim 1921'de basılan *Geschichte der synoptischen Tradition* [Sinoptik Geleneğin Tarihi] adlı kitabımı Breslau'da yazdım.

1920'nin Sonbaharında Giessen'e Profesör ve Wilhelm Bousset'in halefi olarak davet edildim. Geriye dönüp fazlasıyla mutlu olduğum, meslektaşlarımla dostça münasebetlerimizin olduğu ki bu dostlar sadece teoloji fakültesindekiler değildi, oradaki zamanlara bakıyorum da fazlasıyla canlı hayat doluydu. Gerçekten de Giessen'den ayrılmak hiç te kolay değildi. Fakat bilim yuvamda bu meseleyi konuştukça Marburg'a daveti geri çevirmemem konusunda ikna edildim. 1921 sonbaharında Wilhelm Heitmüller'in halefi olarak Marburg'a geri döndüm. 1930'da Leipzig'den gelen bir daveti geri çevirdiğimden beri de Marburg'da kalmaya devam ettim ve 1951 sonbaharında oradan emekli oldum.

Marburg'daki yıllarım, siyasal konulardaki değişimler, çalkantılar ve 1939'daki II. Dünya Savaşının başlaması nedeniyle can sıkıcıydı. 20'li yıllarda hayat şartları, kısmen de olsa aşama aşama düzelmmişti ve 1924'te üçüncü kızımız doğdu. Aralarında yüzyılın başlangıcındaki Gençlik Hareketi'nin üyelerinin de bulunduğu öğrencilerle çalışmak, fazlasıyla memnunluk vericiydi. Sonra, baskıcı, despot ve zorba Hitler rejiminin zamanları geldi. Üniversitede ve toplumda hayat büyük oranda, şüphe, güvensizlik, ihbar (ispiyonlama) ve suçlamayla zehirlendi. Oysa bir kimse bağımsız olmaktan ve sadece benzer şekilde düşünen yakın dostların oluşturduğu küçük bir grup içinde ruh dünyasındaki ortak paylaşımlar yoluyla gelişmekten hoşlanıyor olabilir. Bu dönemde birçok Yahudi arkadaş göçe zorlandı. Bununla birlikte Nazi terörü savaş boyunca bizim üzerimizde gerçekten çok büyük bir baskı uyguladı. Bu süreçte, hayatta kalan tek erkek kardeşim de bir toplama kampında hayatını kaybetti. Son olarak Müttefikler (Marburg'da Amerikalılar) yürüdüklerinde, birçok arkadaşımın birlikte ben, bu kurtuluşu, Nazi yönetiminin sonunu ve ona son verenleri selamladım. Şüphesiz, ihtiyaçlarımız yurtdışından yapılan yardımlarla büyük ölçüde giderilmesine rağmen 1945'den sonraki yıllar hiç te kolay zamanlar değildi. Bazen göndereni bilinen, bazen

de bilinmeyen bu yardımlara daima minnet duyduk. Öncelikle, yeniden toplumsal yaşamı ve sağlıklı politik ilişkileri tesis etmeyi başarmanın zorluğunun bir çok hata yapılmasına neden olduğu inkar edilemez. Fakat zorlukların üstesinden gelme konusunda her iki tarafta da iyi niyet eksikliğinin olmaması nedeniyle Amerikan işgalcileriyle güvenli bir işbirliği yine de mümkün oldu. Özellikle üniversitelerin yeniden düzenlenmesi, onarım sürecinde Amerikalı üniversite çalışanlarına [memurlarına] daima şükran duydum. İdeal şartlara bugün bile ulaşamadı ve çok eski kırgınlıklar hâlâ durmaktadır. Fakat 1933'ten 1945'e kadar bizi bunaltan yük, kesin olarak bizden alınmıştı. Yeni siyasal durumla birlikte bazı kaygılar belirmeye başladı. Ancak ben yine de özellikle doğrudan ve aktif olarak siyasal işlerin içinde asla yer almadığım için burada ortaya çıkan siyasal sorunlara değinmeyeceğim. Ben sadece Marburg'daki teolojik çalışmalar yaptığım yıllara dair genel bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

Marburg'a ilk geldiğim zaman Adolf Jülicher ile yanyana ders verdim ve o, 1923'de emekli olana kadar birlikte çalışmaya devam ettik. Onun halefi Hans von Soden'le de 1945'te vefat edene kadar birlikte çalıştık. Aramızda çok sıkı dostluklar gelişti. Onlarla sık sık bilimsel tartışmalara daldık. Aynı zamanda Eski Ahit uzmanı Gustav Hölscher'le de ilişkim olduğu doğrudur. Ki zaten ben onunla Giessen'de de beraber çalışmışım ve o, 1921'de Marburg'a Karl Budde'nin yerine geldi. Ayrıca o dönemde doçent olan Walter Baumgartner'le de yakındık. O günlerde teoloji fakültesi birleşik tek bir yapı arzetmiyordu ve içerisinde aykırı, birbirinden farklı görüşleri barındırıyordu. Özellikle benimle (Wilhelm Hermann'ın halefi olan) Rudolf Otto arasındaki gerilim, öğrencileri bile heyecanlandırır ve canlı tartışmaların yapılmasına öncülük ederdi. Bu tartışmalar, diğer üniversitelerden özellikle Karl Barth ve Friedrich Gogarten gibi teologlar Marburg'a konferansa çağrıldıklarında yeniden alevlenirdi.

Diğer taraftan felsefeciler arasındaki hareketlilik de (tıpkı Wilhelm Herrmann, Hermann Cohen ve Paul Natorp'un ilk zamanlarında olduğu gibi) son derece diriymiş. Bu tam da Martin Heidegger'in 1922'den 1928'e kadar Marburg'da ders verdiğindeki durumdu. Tıpkı daha önceden Nicolai Hartmann daha sonraları Erich Frank ve Julius Ebbinghaus'la tartışmaya girmemiz gibi onunla da Marburg'a gelir gelmez felsefi tartışmalara giriştik. Marburg'da teolojiye ilgi duyan felsefe bölümündeki hocalar arasında çok verimli bir birliktelik vardı: Hans-George Gadamer, Gerhard Krüger ve Karl Löwith ile Yeni Ahit hocaları Heinrich Schlier ve Günter Bornkamm'ın iştirak ettiği bir birliktelik. Ben özellikle o dönemde Marburg'da hocalık yapan klasik filolog Paul Friedländer'le dostane ilişkiye çok şey borçlu olduğumu söylemeliyim.

Şimdi de, Marburg'daki işimin dışında artan yayınlarım ve akademik faaliyetlerime değineceğim: *Theologische Rundschau* (1954)'da yayınlanan bibliyografyaya işaret edeceğim. İkinci Dünya Savaşından önceki yıllarda, Almanya dışına seyahat etmek için birçok fırsatım oldu. İskandinav ülkeleri, Hollanda ve İsviçre'ye konferans vermek üzere davet edildim. Savaşın sonuna, 1947'de, İsveç Kültürel Değişim Enstitüsü tarafından sekiz haftalığına İsveç'e davet edildim ve ben, öncelikle bunu nazikçe geri çevirmeyi düşündüm. Ancak birçok insani erdemi tecrübe ettim, bilimsel tartışmalara katıldım ve savaş boyunca bağlantımız kesilen kendi alanımdaki yabancı literatürden haberdar olma imkânına kavuştum. Sonrasında, 1951'de Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı üniversitelere ve teoloji fakültelerine davetle geçirdiğim üç ay, benim için çok büyük bir tecrübe oldu. Amerikalı araştırmacı ve bilim adamlarıyla tanışmak ve bilimsel tartışmalar yapmak fırsatını yakalamanın değeri benim için oldukça fazlaydı.

Hem Marburg'da hem de diğer yerlerdeki tüm bu tartışmalar, sadece benim Yeni Ahit konusundaki özel alanımı değil aynı zamanda genel olarak teolojik düşüncelerimi daha ileriye taşımıştır. Hem yakın dönem teoloji tarihindeki hem de modern felsefe tarihindeki önemli değişimleri -ki bu değişimler tuhaf bir paralellik içinde gidiyordu- baştan sona kişisel olarak yaşadım. 1919'da Karl Barth'ın *Römerbrief [Pavlus'un Romalılara Mektubunun Yorumu]* yayınlandı ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren teoloji konularındaki etkisi artarak devam etti. Sonra 1920'lerde Gogarten'in "*Die Krisis unserer Kultur*" [*Kültür Krizimiz*] adlı konferansı *The Friends of Die Christliche Welt [Hristiyan Dünyası'nın Dostları Dergisi]* de yayınlandı. Kısa süre içinde diyalektik teoloji olarak nitelendirilen, yeni teolojik hareketin yayın organı olarak, Barth, Gogarten ve Thurneysen tarafından yayınlanan *Zwischen den Zeiten [Zamanlar Arasında]* dergisi 1923'ten itibaren yayınlanmaya başladı. Bu teolojiyle tartışmaya ilk olarak "*Die Liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924)*" [*Liberal Teoloji ve Son Teolojik Hareket*] adlı makalemle başladım ve daha sonra "*Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft (1927)*" [*Yeni Ahit Araştırmaları için Diyalektik Teolojinin Anlamı*] başlıklı konferansıyla devam ettim.³ Aynı zamanda *Zwischen den Zeiten* dergisine katkıda bulundum. Bu yeni teolojik harekette, benim de içinden çıktığım "liberal" teolojinin aksine "dini bir ön bilgiye (a priori)" (Troeltsch) dayanmayan ve teolojiye dini ya da kültürel tarihin bir fenomeni olarak bakılamayacağı için, Hristiyan imanının din tarihinin bir fenomeni olmadığı, haklı olarak kesin bir şekilde iddia edildiği görülmektedir. Birçok görüşlerine karşı olmakla birlikte, yeni teolojinin Hristiyan imanının insanla karşılaşan aşkın Tanrı'nın sözüne bir cevap olduğu ve teolojinin bu sözle ve onunla karşılaşan insanla ilgili olduğu şek-

³ Bu iki makale, *Glauben und Verstehen*, I (2. Baskı, 1954)'in 1-25 ve 114-133. sayfalarında yeniden yayınlandı.

lindeki anlayışlarının doğru olduğunu düşünmekteyim. Bununla birlikte bu yargı asla benim basitçe “liberal” teolojii kınamama yol açmadı; aksine, bütün çalışmalarımı “liberal” teoloji tarafından uygulanan tarihsel-kritisizm araştırmaları geleneğinin daha ilerisine taşımak ve teolojik bilgiyi daha verimli ve yararlı hale getirmek için fazlaca çaba sarfettim.

Bunu yaparken de, Martin Heidegger’le tartışmalarım sayesinde kavramaya başladığım *varoluşsal felsefe* çalışmaları benim için daha önemli ve belirleyici olmaya başladı. Kavramsal düzeyde, insan varlığı ve buna bağlı olarak inananın varlığını eşit olarak konuşma imkânı buldum. Ancak, teoloji için felsefeyi daha yararlı kılma konusunda çabalarımın birlikte, gittikçe aşama aşama Karl Barth’la zıt bir konuma gelmeye başladım. Yine de, ondan öğrendiğim şeyler için kendisine minnettarlık duymaktayım ve bizim ilişkimize (Heinrich Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmann* [1955][*Rudolf Bultmann’ın Teolojisinde Tarih ve Kurtuluş*] adlı kitabında güzel bir başlangıç yaptı) dair nihai bir açıklamaya henüz ulaşılmış olduğu kanaatinde değilim.

Son olarak Hitler rejimi süresince çalışmalarımın kilisenin çabaları sayesinde arttığını söylemeliyim. Kurulduğu 1934 yılından beri İtiraf Kilisesi’nin (the Confession Church) bir üyesiyim ve arkadaşım Von Soden’le birlikte, onlar da özgür bilimsel çalışmaların gerici eğilimler karşısında uygun bir yere sahip olduğunu görmeye çaba sarf ettiler.

Cengiz BATUK

Rudolf Bultmann, 20. yüzyılda çok tartışılan ve hakkında birbirinden çok farklı değerlendirmeler yapılan bir teolog ve bir düşündürdür. Yazdığı onca eserine karşın asıl şöhretini Türkçeye mitolojiden arındırma olarak tercüme edilen “demythologizing [entmythologisierung]” teorisi sayesinde elde eder. 20 Ağustos 1884’de Oldenburg’un bir köyünde doğan Bultmann, doktora tezini 1910’da ve post-doktora çalışmasını da 1912’de tamamlar. 1920’ye kadar çok değerli olmayan az sayıda yazı kaleme almış olmasına karşın 1920’den itibaren hem onu daha ileri taşıyacak hem de Yeni Ahit araştırmaları ve teolojide yeni pozisyonlar elde etmesini sağlayacak çok sayıda eser ortaya koyar. Yoğun zihni ve entelektüel faaliyeti 1951’e kadar devam eder ve hemen hemen her biri çok fazlaca tartışılan teolojik konuları gündeme getirir.¹

Gündeme getirdiği en önemli sorunların başında Tarihsel İsa, Yeni Ahit Eskatolojisi, Kerigma sorunu, Tanrı ve İman sorunu, Kutsal Metni Anlama sorunları, hermenötik ve varoluşçuluk ve en önemlisi mitoloji sorunu gelir. Diğer gündeme getirdiği sorunlar genelde tartışılan konular olduğu için olsa gerek mitoloji konusunda söyledikleri kadar ses getirmez. Oysa Yeni Ahit ve mitoloji arasındaki ilişkiye daha

¹ Bu süreçteki yazı faaliyetleri ile ilgili olarak bk. Roger Johnson, *Rudolf Bultmann Interpreting Faith for the Modern Era*, London: Collins Liturgical Publications, 1987, ss. 9-10.

doğrusu Yeni Ahit üzerindeki mitolojik örtüye ilk kez dikkat çeken isim Bultmann değildir. Tam tersine Bultmann'ı harekete geçiren en önemli saiklerden bir tanesi, Eski ve Yeni Ahit üzerindeki mitolojik örtüye yoğun olarak dikkat çekilmesi ve Kitabı Mukaddes'in bütünüyle mitolojiden ibaret olduğu; herhangi bir gerçeklik ifade etmediği; geçmiş toplumların inanç ve anlatılarının yeniden konfigüre edilmesinden ibaret olduğu şeklindeki iddialardır.

Bu yazıda, Bultmann'ı doğru şekilde anlamak için onu harekete geçiren ya da motive eden temel faktör nedir? En temelde sorduğu soru ya da cevabını aradığı soru nedir? Amacı kendisine yapılan eleştirilerde gündeme getirildiği aydınlanmacı mit anlayışını² şerh etmek ve dinin modern zamanlar için gereksiz olduğunu mu göstermek yoksa tam tersini mi yapmak? şeklinde çoğaltılabilecek sorulara cevap aramaya çalışacağız ve bu sorular cevaplandığında Bultmann'ın daha iyi anlaşılacağını düşünüyoruz. Nitekim Bultmann, teolojik kariyerinin ilk yıllarında "radikal kritizizm" ve "existansiyalizm"le tanımlanırken, o kendi yaptığı işi ailesinden aldığı miras üzere kilise ve teolojiye hizmet etmek olarak ifade ediyordu.³ Bu ise, Bultmann'ın zülfiyare dokunarak söylediği bir iki sözden hareketle kolayca anlaşılabilir ve tanımlanabilecek birisi olmadığını gösteren önemli bir ifadedir.

Her ne kadar Karl Jaspers onun iyi bir teolog olmadığını ancak büyük bir alim ve büyük bir tarihçi olduğunu⁴ söylese

² Karl Jaspers, "Myth and Religion", *Myth and Christianity: An Inquiry Into The Possibility Of Religion Without Myth*, Karl Jaspers & Rudolf Bultmann, New York: The Noonday Press, 1958, ss. 31-33; A.J.Grant, "Vico and Bultmann on Myth. The Problem with Demythologizing", *Rhetoric Society Quarterly*, vol: 30, No: 4, Autumn 2000, s. 49.

³ Johnson, *Rudolf Bultmann Interpreting Faith for the Modern Era*, s. 9.

⁴ Jaspers & Bultmann, *Myth and Christianity*, s.54; Joanne Miyang Cho, "Karl Jaspers' Critique Of Rudolf Bultmann And His Turn Toward Asia",

de Bultmann, bir teologdur. Felsefi ve tarihi argümanları yoğun olarak kullanmakla birlikte dine daha yakın bir duruş sergiler ve bir anlamda din felsefesi yapar. Lakin o çok yönlü birisidir. Bu yüzden D. Fergusson'a göre Bultmann'ın teolojisi zenginliği ve kompleks yapısı nedeniyle kafa karıştırır. Bultmann bazen, Tanrı'nın sözünü hiç sorgulamaksızın sadece dinlememizi ve onu almamızı söyleyen Lutheran bir vaiz gibi konuşur. Bazen İsa'nın kendi kişiliği konusunda çok az ya da hiçbir şey bilmediğimizi öne sürdüğünde ve Yeni Ahit'i mitoloji kapsamında değerlendirdiğinde sanki radikal bir eleştirmen gibi konuşur. Bazen de, varoluşçu bir filozof olarak konuşur. Onun düşüncesinin bu üç farklı yönü okuru zorlayabilir. Lakin o, ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında teolojide gördüğü problemlere çözüm üretmeye ve sorulara cevap bulmaya çalışır.⁵

Bu bağlamda Bultmann'ın sorduğu en temel soru "Yeni Ahit modern insana ne verebilir?" Ya da "Yeni Ahit'in modern insana da verecek bir mesajı var mı?" sorusudur. Bultmann'ın sıklıkla sorduğu bu tarz sorular ilk bakışta onu pozitivistlerle ya da aydınlanmacılarla aynı paralele düşürür. Lakin o, "Yeni Ahit modern insana ne verebilir?" sorusuna bir pozitivist gibi "hiçbir şey" diye cevap vermez. Aslında "hiçbir şey" şeklindeki bir cevabın cevap olmadığını düşündüğü için pozitivistlerin vb. lerinin çoktan cevaplandırdığı bu soruyu yeniden sorarak cevap arar.

Gerçekte Fergusson'un Bultmann'ın üç yönü diye ifade ettiği konular onun düşünsel altyapısını oluşturan hususlardır. Öncelikle tam anlamıyla dindar Lutheran bir aileden gelmektedir. Babası bir pastör olduğu gibi her iki dedesi de pastördür. Çocukluk ve gençlik yılları tamamiyle dindar bir çevrede geçmiştir. Diğer taraftan teoloji okumuştur. Dolay-

Existenz, An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts, Volume:6, No:2, Fall 2011, s. 12.

⁵ David Fergusson, *Bultmann*, London: Geoffrey Chapman, 1992, s. 5.

şıyla böylesi bir çevre zaman zaman bir vaize yaklaşan üslubunun arka planını oluşturmaktadır. Son derece radikal bir Yeni Ahit eleştirmenidir. Eleştirilerde kullandığı dil kimi mitologlardan örneğin Eski Ahit'in mitolojik ve folklorik kökenlerini araştıran J. G. Frazer'inkinden hiç de geri kalmaz. Yeni Ahit'in dünyasının mitolojik olduğunu, Hristiyanlığın oluşumunda Gnostik ve Yahudi mitolojisinin etkisi olduğunu söyler. Yani Yeni Ahit mitolojisi Yahudi apokaliptik ve Gnostik mitoloji temeli üzerinde yükselmektedir. Bultmann'ın içinde bulunduğu dünyaya yakından bakıldığında onun neden sert bir Yeni Ahit eleştirmeni olduğu daha iyi anlaşılabilir.

Batı'da dinler tarihi çalışmalarının ilki kabul edilen Max Müller'in "Mukayeseli Mitoloji (Comparative Mythology)" adlı çalışması 1856'da yayınlanır. Mitoloji araştırmaları, daha sonraları Bultmann'ın fazlasıyla istifade edeceği ve takdirle karşılayacağı dinler tarihi çalışmalarının arasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim Max Müller'le başlayan mitoloji araştırmaları Georges Dumezil ve Mircea Eliade gibi dinler tarihçileri tarafından devam ettirilecek ve mit konusunda yeni teoriler geliştirilecektir. 19. yy.'ın sonları mitoloji ve din ilişkisi açısından son derece dikkat çekici bir dönemdir. Bu dönemde James George Frazer'ın kaleme aldığı "Golden Bough" dönemin en önemli eseri olmasının yanı sıra aynı zamanda yüzyılın din konusundaki yaklaşımının bir sonucu gibi görünmektedir. Darwinci evrim düşüncesini sosyal bir paradigma olarak kabul eden Frazer, insanoğlunun üç aşamalı bir gelişim çizgisine sahip olduğunu iddia eder. Bu üç aşama büyü, din ve bilim'den ibarettir. Söz konusu eserinde öncelikle antik toplumlara ait kült, mit ve ritüellerin Hristiyanlıkla büyük oranda benzerlikler taşıdığını iddia eder. Frazer, bu iddiasını daha sonraları kaleme alacağı "Folklore in the Old Testament" (1918) adlı çalışmasında daha da özele indirgeyerek ispatlamaya çalışacaktır. Bu eserinde Frazer, vahiy olarak kabul edilen Eski Ahit'in anla-

tlarının aslında bir özgünlük taşımadığı, diğer toplumlarda da benzerleri fazlasıyla bulunan mitleri aktardığını/derlediğini öne sürer ve örneklerle bunları tek tek gösterir. Böylesi bir çaba ister istemez Kitabı Mukaddes'in aktardığı bilgilerin doğruluğunun sorgulanması anlamına gelecektir. Hıristiyanlık genel olarak paganistlere ait bütün öğretileri yanlış ve batıl olarak nitelendirirken paganist anlatı ve inançların kısmen değişik olsalar da aynen Hıristiyan kutsal metni içerisinde yer alması ne ifade eder? Bu benzerliklerin ortaya çıkarılması ve aynı zamanda bunların bugün açısından geçerli olmadığının ifade edilmesi kutsal metnin otoritesine zarar vermez mi? Ortaçağ'da kiliseye karşı başkaldıran ve reform hareketini başlatan Martin Luther ve diğer reformistler asla kutsal metnin otoritesine dokunmamışlar tam tersine "Sola Scriptura" sloganıyla onun otoritesini daha da sağlamlaştırmaya çalışmışlardır. Oysa şimdi kutsal metin ciddi bir zarar görmektedir.

Diğer taraftan bilimsel gelişmeler Kitabı Mukaddes'in ortaya koyduğu dünya tasavvurunun ve bilim anlayışının geçersiz olduğunu, bunun bir hakikat ifade etmediğini gösterir. Darwin'in evrim kuramı Eski Ahit'in yaratılış mitinin doğru olmadığını gösteriyor ya da en azından ona şüpheli yaklaşılmaması gerektiğini ima ediyordu. Tüm bu gelişmeler dinin ve Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin sorgulanmasını getirir de en temelde kutsal metnin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu yüzden olsa gerek her ne kadar Barth ve Bultmann gibi teologlar Tanrı sorunu üzerinde durmuşlar ve Tanrı'nın ne'liğini ifade etmeye çalışmışlar ve "Wholly Other" gibi bir kavram geliştirmişlerse de metnin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde daha fazla durmuşlardır. Bultmann'a göre metnin yeniden anlaşılması ve modern dünyanın eleştirileri karşısında ayakta kalmasının sağlanması gerekmektedir. Zira sorunun temelinde anlam sorunu yatmaktadır. İki bin yıl önceki bir metin ve iki bin yıl önce yaşadığı iddia edilen bir insan/tanrı nasıl anlaşılabilir? Algısı, yaşam tarzı, hayat gö-

rüşü, dünya tasavvuru ve en önemlisi bilim anlayışı değişen ikibin yıl sonraki bir kuşak miladın başlarında ortaya çıkan bir metni nasıl anlayabilir? Ya da anlaması mümkün müdür?

Bu noktada Bultmann aydınlanma döneminin neredeyse bütün eleştirilerini kabul eder. Örneğin Yeni Ahit'in mitolojik bir yapıya sahip olduğunu söyler. Mitolojiden arındırma sorununu izah ederken problem olarak Yeni Ahit'in mitolojik bir söyleme sahip olmasına işaret eder. Öyle ki, Yeni Ahit'in kozmolojisi mitik bir karaktere sahiptir ve dünyayı genelde mitolojilerde öngörülen bir tarzda tanımlar. Yer altı, yer ve gökyüzünden oluşan üç katmanlı bir dünya tasvir edilir ve bu dünyanın altında cehennem, yeryüzü insanların hâlihazırda yaşadıkları mekân gökyüzü ise, Tanrı'nın, melekleri ve Tanrı Oğlu İsa Mesih'in mekânıdır.⁶ Bultmann, bu söylemini devam ettirerek eleştirel bir dille Yeni Ahit'in öğretilerini anlatır. Burada kullandığı dille Frazer vb.lerinin dili arasında fazlaca bir fark görülmemektedir. Bultmann'ın fazlasıyla rasyonel olduğu şeklinde eleştiriye muhatap olmasının arkasında yatan nedenlerden birisi de bu olsa gerek.

Bultmann, teknoloji devrimine şahitlik eden modern insanın dünya algısının geçmiş dönemlerdeki insanlardan farklı olduğunu düşünür. Evrendeki bilinmeyenlerin azalmış olması, karanlıklardan korkan ve buralara dair cinler, periler içeren insan türü yoktur artık. Yine en önemlisi açıklayamadığı, nedeni bilmediği her olayı kolayca mucize olarak adlandırmamaktadır. Oysa Yeni Ahit mucizelerden, ifritlerden, cinler ve şeytanlardan; bunların insan hayatı üzerindeki etkilerinden söz etmektedir. Böylesi bir dil günümüzde bilimden haberdar olan, diğer toplumlara ait mitolojileri bilen insanlar için fazla bir anlam ifade etmemektedir. Zira dinler

⁶ Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology" *Kerigma and Myth A Theological Debate*, Rudolf Bultmann vd., New York: Harper Torchbooks / Harper & Row Publishers, 1961, s. 1-3.

tarihi alanındaki çalışmalar Hristiyan mitolojisinin benzer örneklerinin diğer kültürlerde de olduğunu en azından benzer bir dil ve imgelemi kullandıklarını göstermektedir.

Bu bağlamda Bultmann, dinler tarihi alanında yapılan çalışmaları son derece önemser. Ona göre Yeni Ahit'in mitolojik boyutunu ilk keşfeden dinler tarihçilerdir. Dinler tarihçileri Yeni Ahit'in üzerindeki mitolojik örtüyü aralayarak onun öneminin din ve ahlak konusundaki öğretilerine dayanmadığını, içerdiği bütün dogmalara nispetle aktüel din ve dindarlık anlayışına dayandığını göstermişlerdir. Bu Bultmann'a göre son derece önemli bir tespittir. Bu ise, anlamı metnin literal görüntüsünden ibaret ve bunu dogma olarak kabul etmek yerine okurda yani dindardaki tezahürü üzerinden ortaya çıkarmak manasına gelmektedir. Yani dinler tarihi ekolü, dinsel hayat ve dini tecrübeye daha fazla önem atfederek sembolik değer taşıyan mitolojik betimlemeleri ikincil plana itmiştir. Bu aynı zamanda bir tür mitolojiden arındırmadır ve Bultmann'a göre doğru bir tutumdur. Lakin Bultmann, kendisinin de istifade ettiği, belli oranda katıldığı bu çalışmaların resmin bütününe göremediklerini, buradaki tecrübenin mistik değil eskatolojik olduğunu anlayamadıklarını söyleyerek onları eleştirir. Yine dinler tarihçilerinin Yeni Ahit'in kerigma olarak anlamını kaybettiği konusundaki eleştirilerini aynen kabul eder fakat onların tıpkı liberaller gibi kurtuluş konusunda Mesih'in belirleyici rolü hakkındaki sessizliklerini eleştirir. Zira Bultmann'a göre en can alıcı soru burada yatmaktadır ve o nedenle de cevaba muhtaçtır. Bu soru İsa'nın şahsiyetinin ve kurtuluş probleminin mitolojiden daha fazla bir şey olup olmadığı sorusudur. Zira gerek kurtuluş ve gerekse İsa Mesih Yeni Ahit'te bütünüyle mitolojik bir dille ifade edilmişlerdir. Bu daha büyük bir sorunu karşımıza çıkarmaktadır o da kerigmanın mitolojiden bağımsız olarak yorumlanıp yorumlanamayacağıdır.

Bu noktada Bultmann o klasik sorularının benzerlerini sorar: “Kerigma mitolojiden bağımsız olarak yorumlanabilir mi? Biz kerigmanın gerçekliğini insanlar için yeniden sağlayabilir miyiz? Kerigma olarak onun karakterinden hiçbir şey kaybetmeksizin mitolojik terimlerle düşünmeyen insanlar için kerigmanın gerçekliğini yeniden kazanabilir miyiz?” Bu sorular Bultmann’ın Yeni Ahit’i modern zamanlara getirme çabasına işaret eder. Dinler Tarihçilerinin ortaya koyduğu ya da işaret ettiği mitolojik örtü kabul edilmiştir. Ancak örtüyü kaldırdığınızda geride ne kaldığı tartışma konusudur. Zira Hıristiyanlık bir kurtuluş dinidir ve Mesih merkezli bir dindir. Ancak ona göre gerek kurtuluş ve gerekse Mesih’in kendisi Yeni Ahit içerisinde mitolojik terimlerle ifade edilmektedirler. Bu ise zorunlu olarak mitolojiden arındırma çabasının da aynı zamanda mitoloji içinde hareket etmesi ve bir anlamda yeni bir mitoloji oluşturması anlamına gelecektir. Yani Yeni Ahit’in üç katmanlı dünyasına dair anlatıları bir çırpıda bir kenara atma şansınız yoktur. Hâlâ kurtuluş ve İsa Mesih konusundaki iddianızı sürdürecekmeniz bunu doğru terimlerle ama bu metinle birlikte yapmak durumundasınız demektedir. Böylelikle Bultmann sorunun bir anlama/yorum (hermenötik) sorunu olduğunu ifade eder.

Karl Jaspers, Bultmann’ın Yeni Ahit eleştirilerini ve bilimsel düşüncüyü kabulden hareket eden mitolojiden arındırma projesini bu bağlamda eleştirir. Ona göre Bultmann, öncelikle mitolojik düşüncenin bilimsel düşüncenin gerisinde duran bir şey olarak önermekte ve bilimle mitin arasını yanlış bir şekilde ayırmakta sonrasında ise miti “bugün geçerli bir hakikat” olarak yerini değiştirmeye veya denklemin diğer tarafına geçirmeye çalışmaktadır. Bu yüzden de aslında bilimsel teolojiyi takip eden Bultmann’ın teolojisi hem bilim hem de felsefeye yabancısıdır.⁷ Ona göre Bultmann, bir mucidi-

⁷ Cho, “Karl Jaspers’ Critique Of Rudolf Bultmann And His Turn Toward Asia”, s. 12.

ze olarak dirilişi inkar etmesine karşın “vahyin objektiviteliğini/nesnelliğini” gizlice yeniden üretir. Diğer taraftan dirilişin halen olmaya devam ettiğini iddia etmek suretiyle Tanrı'nın sözünü Yeni Ahit'in aktüel sözleriyle sınırlandırmayı ifade etmektedir. Bultmann'ın kristosentrik pozisyonuna vurgu yapan Jaspers, Bultmann'ın mitolojiden arındırmadaki gerçek niyetinin gerçekçi ya da hakiki bir tarih olmadığı “varoluşçu yorum vasıtasıyla” dini kurtarmak olduğunu iddia eder.⁸ Jaspers'in Bultmann'ın vahyi nesnelleştirdiği ya da vahyin nesnelliğini yeniden ürettiği yorumu tartışmalı olmakla birlikte onun gerçek niyetinin “varoluşçu yorum vasıtasıyla dini kurtarmak” olduğu şeklindeki iddiasında Jaspers haklıdır. Zira Bultmann, otobiyografisinde, felsefeye olan ilgisinin sebebi olarak daha iyi teoloji yapmayı ima eder.⁹

Ian G. Barbaour'a göre ise Bultmann'ın yapmaya çalıştığı şey miti yok etmek değil, miti insanın içsel hayatındaki terimlere çevirmeye çalışmaktır. Bir anlamda Bultmann, aşkın olanı nesnel bir şekilde yani fenomenler dünyasındaki nesnelerin diliyle sunan miti, insanın manevi/içsel dünyasını ifade eden bir metne dönüştürmektedir. Genel olarak mitler fiziksel dünyanın tanım, sınıflandırma ve kategorilerini kullanırken Yeni Ahit'te bu yanlış kategorileri aynen kullanır. Fiziksel dünyanın uzay (space), zaman (time) ve nedensellik (causality) kategorileri Yeni Ahit'te uzay, İsa'nın iniş ve çıkışını ya da düşüş ve yükselişini; zaman, dünyevi son olarak eskatoloji; nedensellik ise mucize ve doğaüstü güçlerle ifade edilir. Bultmann'a göre bu birinci yüzyıl düşünce formudur ve reddedilmelidir. Ona göre bunun iki nedeni vardır. Öncelikle dünyanın neden-sonuç yasalarına göre algılandığı bir ortamda bilimsel olarak savunulması imkânsızdır. Diğer taraftan ise, teolojik anlamda yetersizdir. Zira

⁸ Cho, *agm.*, s.12.

⁹ Rudolf Bultmann, *Existence and Faith, Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. Schubert M. Ogden, New York: Meridian Books, The World Publishing Company, 1960, s. 288.

aşkın nesnel dünyanın tabakaları, kategorileri içinde sunulamaz. Lakin Bultmann, ötelediği görülen miti insanın kendisini anlaması ve kendi varoluşunu gerçekleştirmesi için geri çağırır. Ona göre mitin gerçek anlamı daima insanın kendisini anlama çabasına bağlıdır.¹⁰ Bu yüzden de İncil, insanların umutları, korkuları, kararları, kararsızlıkları ve ana olan bağılıklarıyla ilgilidir yoksa geçmişteki mucizevi olaylarla ilgili değildir.¹¹ Aslında Bultmann'ın burada ifade etmek istediği Yeni Ahit'in bir tarih kitabı gibi algılanmaması gerektiğidir.

Bultmann, Yeni Ahit'in dünyasının modern bilim algısına ters olduğunu söylerken mitolojiden arındırmayı zorunlu kılan iki sebepten ilkinin açıklamaktadır. Ona göre Yeni Ahit'in öğretisinin gerçekliğini korumanın tek yolu mitolojiden arındırmaktır. Mitolojiden arındırmada da öne çıkan iki husus vardır: mitin doğası ve Yeni Ahit'in kendisi. Yukarıda izah edildiği üzere mitin nesnelleştirici doğası ve reel dünyayla mitin anlatımı arasındaki çelişki bir çatışma doğurmakta ve zorunlu olarak mitlerin yorumlanması ve kabul edildiği takdirde de Paul Tillich'in de dediği gibi imanin diliyle kabul edilmesi zorunluluk arz etmektedir.¹² Bultmann, metinle okur arasındaki bir yabancılaşmadan söz etmektedir. Ona göre modern insan sadece Yeni Ahit'in ortaya çıktığı dünyaya değil Yeni Ahit'in kendisine de yabancılaşmıştır. Dolayısıyla öncelikle bu yabancılaşmanın ortadan kaldırılması gerekmektedir. Ricoeur'ya göre Feuerbach, Marx ve Nietzsche'nin dışarıdan bir duruşla yaptıkları yabancılaşma tespitini Bultmann'ın içeriden yap-

¹⁰ Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, 1958, s. 18.

¹¹ Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms, A Comprative Study in Science and Religion*, San Francisco: Harper & Row Publishers, 1917, s. 26.

¹² Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, ss. 50-51.

caktır.¹³ Bultmann, yabancılaşmayı artıran en önemli faktör metnin dili olduğuna göre yorum ve anlama çabasıyla yani hermenötikle o dilin bugüne getirebileceği ve yabancılaşmanın ortadan kaldırılabileceğini düşünür.

Dolayısıyla sorun miti/leri ve dolayısıyla kutsal metni anlama yani yorumlama sorunudur. Bultmann'a göre kutsal metnin dünyası salt linguistik veya tarihsel analizlerle anlaşılabilecek bir şey değildir. Mitolojik metin, okurunu varoluşsal kararlar almaya sevk eder.¹⁴ Okurun varoluşsal kararlar alması ise mitin kendi önünde açtığı yeni anlam dünyasında kendi varoluşunu gerçekleştirmesidir. Bu ise mitolojiden arındırmanın asıl işlevini ortaya koyar: miti yeniden inşa etmek. Böylelikle de okur, Tanrı'nın eylemlerini sıradan oluşlar düzeyine indirgeyen mitsel açıklamadan kendisine ait kişisel bir cevap çıkardığında mitolojiden arındırma gerçekleşmiş olur.¹⁵

Dolayısıyla Bultmann'ın mitolojiden arındırmayla kastettiği şey, mitin tamamen ortadan kaldırılması değildir. Zaten bu tarz anlayışları da eleştirir. Ancak Bultmann, mitin dış dünyayı tanımlayan bir şey olmaktan çok, insanı tanımlayan ve insanın varoluş sorununa cevap oluşturan bir şey olduğunu iddia eder. Bu yüzden de metnin ortadan kaldırılması veya tarihsel olarak işlevinin bittiği gibi bir savı toptan reddeder. Sadece mitin tarihsel anlam dünyası değişmiştir. Bu yüzden de modern insan metni yeniden yazmak yerine metinle yeniden diyaloga geçmek durumundadır. Metinle diyaloga geçen okur, modern problemlere çözüm üretmenin yanı sıra modern duruşu doğrultusunda metni yeniden anlayacaktır.

¹³ Paul Ricoeur, "The Critique of Religion" *The Philosophy of Paul Ricoeur, An Anthology of His Works*, ed. Charles E. Reagan – David Stewart, Boston: Beacon Press, 1978, s. 219.

¹⁴ Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 65.

¹⁵ Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 289; Robert H. King, *Tanrı'nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 159.

Bu noktada Bultmann'ın hem metnin gerisinde duran bir hakikat olarak kerigmayı gördüğünü diğer taraftan da modernizmin hakikat kurgusunu kabul ettiğini ve bu ikisinin arasını uzlaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz.¹⁶ Bultmann'a göre metinle diyalojik varoluşsal bir ilişki kuran okur kerigmanın gerçek anlamını kavrayarak onun modern zamanlara da hitap edebildiğini gösterecek/görecektir. Böylelikle mit, anlamsız bir kurgu olmanın ötesine geçerek imanın sembollerini üreten bir merkeze dönüşecektir. Ricoeur'ya göre ilk bakışta negatif bir eylem gibi gözükten Bultmann'ın mitolojiden arındırma teşebbüsü, literal anlam üzerine batını bir anlamı inşa etmek (édification) değil literal anlamın altındakini -Bultmann'ın tabiriyle¹⁷ derin anlamı- çıkarma teşebbüsü yani bir yapı çözümüdür (deconstruction).¹⁸

Derin anlam, metnin idealize edilmiş anlamı ya da metnin derin semantiği (dept semantic/meaning), metnin okurları önünde açtığı bir "dünya"dır. Bu dünya, literal anlamın ya da mitolojik örtünün altındaki dünyadır ve dış dünyadan farklı olarak okurlara geleceğe ilişkin muhtemel perspektifler sunar. Okurun ya da diğer bir ifadeyle inananın, gerek kendisi ve gerekse içinde bulunduğu dünya hakkında ufku- nu genişleterek eylemlerine yön gösterir. Dikkat edilirse Bultmann, ısrarla Yeni Ahit mitolojisinin kozmolojik ve antropolojik öğretilerine ya da literal olarak anlaşılan ve daha çok "ilkel" insanın dünyasına ait olan öğretilere yani dolayısıyla kutsal metnin basitçe dış dünyanın resmini sunduğu şeklindeki algıya karşı çıkar. Mitlerle çizilen böylesi bir dış

¹⁶ Gadamer, Bultmann'ın hem tarihsel bilim usulünü hem de mitsel düşüncesi- ni aynı anda kucaklamayı amaçlayan bir şeyi elinin altında bulundurdu- ğundan söz eder. Bk. Hans-George Gadamer, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", *Heidegger ve Teoloji*, der. Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 183.

¹⁷ Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, s. 18.

¹⁸ Paul Ricoeur, "Preface to Bultmann", *The Conflict of Interpretation, Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1974, ss. 388-394.

dünya algısını sürekli eleştirir. Bu nedenle Bultmann'ın kutsal metnin, yüzeydeki, dış dünyanın bilinen anlamlarının ötesine anlamlar sunarak adeta bir anlam fazlalığına (surplus of meaning) sahip olduğunu kabul ettiği söylenilebilir. Metnin gerisinde duran, buzdağının görünmeyen ve varoluşsal sorgulamalarda bulunmayanlara kendisini ifşa etmeyen derin anlamı ya da "anlam fazlalığı" metnin kendi özerkliğini korumasını yani kendi tarihsel bağlamlarından (yazar, ilk okurlar ve tarihsel şartlar vb.) bağımsızlaşabilme-lerini mümkün kılar.¹⁹

Bultmann, tam da bu nedenden ötürü bir taraftan da mitin metinsel dokusunun olduğu gibi kalmasını savunur. Lakin, her anlama eylemi, bir şekilde okurun içinde bulunduğu bağlamla ya da yapıyla metni ilişkilendirme olduğu için metin sürekli olarak bağlamdan arındırılma ve yeniden bağlama yerleştirilme diyalektiği içinde bulunur.²⁰ Böylelikle mit, ilk ortaya çıktığı miladın başlarındaki tarihsel şartlarından, dönemin kozmolojik, antropolojik, soteriolojik vb. soyutlanarak, arındırılarak modern zamanların dünya, insan ve kurtuluş algıları doğrultusunda yeniden inşa edilebilir ya da yeniden bağlama (re-contextualization) yerleştirilebilir.²¹ Bu yüzden de mitolojiden arındırma aynı zamanda bir modernizasyon eylemi ya da Hristiyan modernizasyonu gibi görülebilir. Ancak bu genel yaklaşım düşünüldüğünde insanın içinde bulunduğu modern bağlam değişip post-modern bağlama ya da daha başka bir bağlama geçildiğinde metin ya da derin anlam bu yeni bağlam için yeniden inşa edilebilir hale gelecektir. Böylelikle mitolojiden arındırma, varoluşsal bir yeniden yorumlamayla gerçekleştirilirken bütün dini formülasyonlar, inananın (bir anlamda modern insanın) kendisini yeniden anlamasını ifade eder hale gelecektir.

¹⁹ Tatar, *Hermenötik*, s. 65.

²⁰ Tatar, *Hermenötik*, ss. 31, 65.

²¹ Tatar, *Hermenötik*, s. 65.

İnanan şunu sormak durumundadır: “Aktarılan bir mit, bireysel varlığımızın yeni formları ve bizim hayatımızın yeni olasılıkları hakkında ne söylüyor?” Bu noktada Bultmann, Heidegger’in felsefesindeki kategorilerden hareket eder: insanın kaygısı, düşmüşlüğü ve suç, otantikliğinin değişimi, özgürlük ve geleceğe açıklığı gibi. Örneğin Mesih, özgürlüğün -kaygıdan aşka doğru özgürlük- adamı haline gelir. Mesih otantik varlığın imkânlarını insanlar için açan kişi haline gelir. İman ise geçmiş hakkındaki önermelerin kabulü değil metne verilen bir cevap, bir karar ve mevcut zamana yeniden oryantasyondur.²² Yani modern insan, kutsal metinlerle hayatî bir ilişki içine girebilir; kendi somut tarihsel ortamı içinde kutsal metinlerin teklifini benimseyebilir ya da reddedebilir.²³ Diğer taraftan mitin içselleştirilmesinin bir sonucu olarak Tanrı’nın doğa ve tarihle olan ilişkisinin göz ardı edildiği de iddia edilmektedir.

Ricoeur’ye göre Bultmann’ın mitolojiden arındırma yöntemi “hermenötik daire/döngü”ye işaret eder. Hermenötik daire, anlamamanın inanmayı, inanmanın anlamayı gerekli kılmasını ifade eder. Anlam ve iman arasında diyalektik bir süreç vardır ve hermenötik daire imanı düzenleyen obje ve anlamayı düzenleyen metotla oluşturulur. Anlamak metne yeni bir şeyler dayatmak değil, doğrudan metnin söylediğini kavramaktır. Böylesi bir anlama da, her ne kadar okurla metin diyalojik bir ilişki içinde olsalar da metnin kendisinde yayımlanan şey, anlamayı yönlendirir. Yani metnin yazarının niyeti ve metnin gerisinde duran anlamı, anlamayı belirleyen önemli bir faktör olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle olsa gerek Bultmann, bir tür arkeolojik kazı yaparak derinlerdeki anlamı açığa çıkarmaya ya da onun kendisini ifşa edecek ortamı oluşturmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle anlama, objenin ifade ettiği şeye teslim olmaktır.

²² Barbour, *Myths, Models and Paradigms*, ss. 26-27.

²³ Tatar, *Hermenötik*, s. 31.

Ricoeur, bu noktada Bultmann'ın "anlamanın imanın objesi- nin emri altında olduğunu" söyleyen Barth'la aynı paralelde olduğunu ifade eder. Çünkü Barth'a göre kutsal metin bütünüyle öteki olan, aşkın olan ve asla oluş ve bozuluş âlemindeki sebeplerden hareketle bilinemeyen Tanrı'nın sözüdür. Tanrı, ancak ve sadece kendisi vasıtasıyla bilinebilir.²⁴ Bu ise Kutsal Metin'de Tanrı'nın kendisini ifşa ettiği kadar bilmek demektir. Dolayısıyla iman etmek için anlaşılması gereken metin, imanın objesi olan Tanrı'nın sözüdür ve bu sözün kendisi mitolojik bir yapıdadır ya da diğer bir ifadeyle mitolojik bir kabukla örtülüdür. Bu metin doğrudan anlam ve bir anlamda iman üzerinde belirleyici ise bu takdirde metnin literal anlamının olduğu gibi kabul edilmesi gerekmez mi? Bultmann, yukarıda da belirttiğimiz gibi bu çelişkili duruma rağmen, metnin -dolayısıyla yazarın- anlamayı belirlemesini literal anlamın dışına çıkılmaması olarak görmez. Diğer taraftan bu iş aynı zamanda bir demistifikasyon (gizemden arındırma) da değildir. Temel amaç, metni daha iyi kavramak ve metnin niyetini ortaya çıkarmaktır. Bu yönüyle de kerigmatik yorumun ilk uygulamasına, orijinal duruma geri dönmek esastır. Mitleri yorumlamak dolayısıyla metni anlamak modern insanın iman etmesini gerektirmektedir. Bu yüzden de Ricoeur'ya göre Bultmann'ın yapmaya çalıştığı şey modern insana mitolojinin saçma olduğu şeklindeki sunumla oluşturulan sahte bir skandalı kırma isteği ve bütün zamanlarda bütün insanlar için bir skandal olan Tanrı'nın İsa Mesih'teki çılgınlığını gerçek bir skandal haline getirme isteğidir.²⁵

Bultmann'ın tüm çabası Yeni Ahit'in öğretisinin modern insana da bir şeyler verebileceğini göstermektir. Yeni Ahit'in örtüsünün altındaki kerigma, hakikati ifade etmektedir ve bu hakikat modern insanın hakikatinden uzak değildir. La-

²⁴ Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, Harper Torchbooks, New York, 1959, s. 24.

²⁵ Ricoeur, "Preface to Bultmann", ss. 388-394.

kin burada önemli olan bir nokta var ki o da Bultmann'ın modernizme verdiği değerdir. Modernizmi, modern bilim düşüncesini fazlasıyla önemser. Yeni Ahit'e yaptığı sert eleştirilerle yapı sökümü yaparken, o yapıyı modernizm içinde yeniden inşa eder. Bultmann'ın en büyük handikabı da 'burasıdır.²⁶ Modernizmi bir üst metin, bir üst yapı ya da atmosfer olarak alırken, bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirme-sini bekler. Heidegger'le ayrıldıkları yer burasıdır. Bultmann temelde Heidegger'in felsefi geleneği ontolojik eleştirisini temel alır ve bunları teolojik amaçları için kullanır. Bultmann, kendi konumunu izah ederken, otantiklik ve otantik olmayış kavramlarını kullanır ve dünyaya düşmüş olan, kendisini kendi elinde olanlar açısından anlayan "Dasein"i, ihtidaya çağırarak otantikliğe dönmeyi tecrübe etmesini bekler. "Bultmann için, Dasein'in aşkınsal analizi, inancın çağrısının "varoluşsal olarak" yorumlanabilmesi açısından içeriğinden bağımsız olarak ve varoluşun temel dinamiği içinde, nötr bir antropolojik temel inşayı betimler görünür." Yani Bultmann, kendi teolojik düşüncesiyle uyum içinde Heidegger'in Varlık ve Zaman'ını felsefi olarak kavrar-ken buradan varoluşçu teolojisini inşa edeceği bir temeli vurgu-lar ve yeni bir yapı inşa etmeye çalışır. Kendisi de bir yapı olan modernizm zaten özü itibarıyla yapısalıcıdır. Gadamer'e göre başlangıçta ortak temellerden hareket ediyor görünen Bultmann'la Heidegger'in düşüncesi buradan itibaren ayrılır. Zira Heidegger, Dasein'in otantikliğinin dilindeki her bir varoluşçu anlamı yok eden, hatta bizzat otantiklik kavramını ortadan kaldıran bir tartışmanın içine doğru gider. Gadamer'e göre bu Bultmann'ın teolojik ilgisiyle artık birleş-tirilemez bir durumu ifade etmektedir.²⁷ Bultmann, kritik

²⁶ Bultmann'ın modernizm vurgularına Katolik cepheden yapılan sert eleştirilerin bir örneği için bk. John F. McCarthy, "Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann", *Living Tradition*, No: 112, July 2004, ss. 1-8, <http://www.rtforum.org/lt/lt112.html>.

²⁷ Gadamer, "Martin Heidegger ve Marburg Teolojisi", s. 189.

sürecinden inşa sürecine geçip modern teolojiyi ya da dini modernizm içinde yeniden inşayı hedefleyip tekrar yapı kurarken Heidegger temelde her tür yapı fikrine karşı çıkar.

Sıklıkla “modern insan” ya da “modern kültür”den söz eden Bultmann’a göre modernite kazara ortaya çıkan bir durum değil, kilisenin misyonunu gerçekleştirdiği tarihsel bir durum olarak görür. Bu yüzden de ona göre kerigma, iddialarının daha rahat anlaşılabilmesi amacıyla modern zamanlar için yorumlanabilirse teoloji modernitenin içinde daha anlaşılır olacaktır.²⁸ Ancak yine de Bultmann’ın tam anlamıyla bir modernist olduğunu söylemek, onun rasyonalist bir söyleme sahip olduğunu iddia etmek aşırı bir iddia olacaktır. Aslında o modernizmi zorunlu bir durum olarak algılamaktadır. Modernizm, fırlatılmış ya da düşmüş bir varlık olan insanın -özellikle günümüz insanının- içinde bulunduğu mevcut durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla asla aşılamaz değildir.

Sonuç olarak Bultmann’ın dindar bir çevreden geldiği ve sonraki yaşantısında da dini ilgisini sürekli devam ettirdiği; ilk öğrencilik yıllarından itibaren düşüncelerinin hep aynı merkezde olduğu; dinle bilim arasında varolan çatışmayı gidermeye çalıştığı; dine modern zamanlar içinde bir yer bulmaya çalıştığı; bunun için dinin/dini metinlerin üzerindeki mitolojik örtüyü kaldırmaya alttaki derin anlamı ortaya çıkarmaya çalıştığı; ortaya çıkan derin anlamdan ya da kerigmadan hareketle anlamı (kerigmayı) modern dünyada yeniden inşa etmeye; ve bir anlamda dine modern dünyada yer açmaya çalıştığı görülmektedir. Bu yüzden de çalışmalarının en başından itibaren sürekli uğraştığı en temel sorun, “Yeni Ahit modern insana ne verebilir?” problemi olmuştur. Bu soruyu sorarken bile hâlâ Yeni Ahit’in modern insana verecek bir mesajı olduğu şeklindeki bir ön kabulden hareket ettiği görülmektedir. Dinin modern zamanlarda da

²⁸ Johnson, *Rudolf Bultmann Interpreting Faith for the Modern Era*, s. 33.

varolması sorununa varoluşçu bir teoloji oluşturarak cevap bulmak ister. Lakin varoluşçuluğu her ne kadar Heidegger temelli olsa da Yeni Ahit'i merkeze alması, modernizmi bir üst metin olarak görmesi, anlamanın kişiyi zorunlu olarak imana yönlendirmesi gibi noktalardan ötürü farklı ve kendine özgü bir teoloji ortaya koyar. Bu yüzden Bultmann'ın teolojisinin Barth ile Heidegger arasında bir yerde durduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Son olarak Ricoeur'un Bultmann'ın eleştiri ve tespitlerini içeriden yaptığı şeklindeki değerlendirmesini hatırlatmalıyız. Otobiyografisinde de söylediği gibi dindar bir aileden gelmesi, teoloji eğitimi almış olmasının dışında o, hayatı boyunca bir kilisenin mensubu olmuş ve o kilisedeki insanlarla birlikte hareket etmiştir. Kilisenin düşünsel yapısı farklı olabilir ama nihayetinde bir kilisedir ve Bultmann, tüm eleştiri ve çözüm önerilerini bir inanan olarak içeriden yapmaya çalışmaktadır.

Emir KUŞCU

Giriş

Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde Nietzsche'yi "düşüncesi üzerine en çok söz sarfedilmiş filozof" olarak tanımlamasından esinlenerek Rudolf Bultmann'ı "teolojisi üzerine en çok söz söylenmiş teolog" olarak tanımlayabiliriz. Gerçekten böyle bir tanım bize göre abartılı bir ifadeymiş gibi görünmez. Her ne kadar kimileri Bultmann'ın provakatif görüşlerinin yarattığı tartışma ikliminin geride kaldığını ve artık onun gündemden düştüğünü varsaysalar da, biz bu kanaatte değiliz. Zira bize göre Bultmann'ın teolojisi ve özellikle onun mitolojiden arındırma yöntemi hâlâ güncelliğini korumakta ve günümüzde çok sayıda araştırmacının farklı açılardan ilgisini çekmeye devam etmektedir. Bir de buna günümüz latin Amerika liberasyon teolojilerindeki ideolojiden arındırma ve günümüz feminist teolojilerdeki depatriarşialize etme gibi terim ve yöntemler açısından baktığımızda Bultmann'ın mitolojiden arındırmasının onun niyetini aşarak bambaşka projelere ilham verdiğini görürüz. Doğrusu mitolojiden arındırma başka projelerde farklı biçimlerde yapıya bürünmeye devam etmektedir. Örneğin Thiselton, *New Horizons* adlı kitabında feminist depatriarşializasyon ile Bultmann'ın demitolojizasyonu arasındaki paralel yönleri serimler. Bu da göstermektedir ki, Bultmann'ın ufku hâlâ taze bir ufuk olarak canlılığını korumaktadır.

Bu yazıda üç temel konuyu ya da sorunu ele alıp incelemeye çalışacağız. İlk olarak Bultmann'ın hermenötik pozisyonunu Kartezyen öznelcilik olarak tanımlayan yaklaşımı değerlendireceğiz. İkinci olarak Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin varoluşçu analizle olan ilişkisi noktasında mitolojiden arındırmanın meşruiyet zeminin felsefe mi yoksa Kitab-ı Mukaddes mi olduğunu tartışacağız. Son olarak Bultmann'ın mitolojiden arındırmasının Yeni Ahit metnlerinin yorumunda modern dünya görüşünün kıstas olup olmadığı konusunu irdedeleyeceğiz.

-1-

Bultmann'ın teolojisini ve yorum yönteminin yanlış anlaşılmasının temel nedenlerinden biri Bultmann'ın Kartezyen düşünce açısından değerlendirilmesidir. Bu yüzden Bultmann sıklıkla tarihselci ya da öznelci olmakla eleştirilmiştir. Pavlusçu ve Heideggerci varoluş tasavvuru Bultmann'ı insanın aynı anda hem özne hem nesne olduğu, insanın özne nesne ilişkisini aştığı sonucuna ulaşmasına yardım eder. İnsan kendini anlar ve kendi varlığı içinde kendine açıktır, bu anlamda özne-nesne şematiği içinde anlaşılamaz. 10 yıl önce Bultmann'la ilgili yazdığım bir makalede Bultmann'ın hermenötik odağının, istem dışı biçimde de olsa, epistemolojiye kaydığını ve mitolojiye nesnelleştirici bir enstürman olarak yaklaştığını söylemiştim. Doktora öğrencisi olduğum o yıllarda Gadamer'in Bultmann'a yönelik eleştirilerini esas almıştım. Geçen on yıl içinde Bultmann'la ilgili görüşümü bir parça revize ettim. Bultmann, aydınlanmacı düşüncenin etkisi altında olsa da, asla monolojik bir rasyonalizmi ya da kartezyen epistemolojiyi savunmaz. Gadamer, Bultmann'ı kartezyen ve aydınlanmacı bir hermenöt olarak algılar. Gadamer'e göre mitolojiden arındırma epistemolojik bir arayışın sonucudur. Bultmann'ın mitolojiyi, batıl inanç gibi tabirlerle tavsif etmesinden hareketle, mitolojin arındırmanın bir tür rasyonalist eleştiri biçimi olduğu iddia edilebilir.

Ancak Bultmann'ın hermenötik arayışını sadece aydınlanmacı bir proje gibi algılamak da onun temel hermenötik ilgilerine tam olarak hakkını vermez. Zira Bultmann miti eleştirirken, sadece rasyonel bir akla ve rasyonel bir yöntem referans yapmamaktadır. Başka bir deyişle, Bultmann Coupe'nin iddia ettiği gibi¹, "mitsizlik miti"ni savunmaz, yani mit ve aydınlanmacı önyargı kavramını eş anlamlı olarak görmez. Mitolojiden arındırma bir tür önyargıdan arındırma anlamında salt aydınlanmacı bir proje değildir. Zira Bultmann'ı kartezyen olarak gören eleştirmenler, aydınlanmacı değerlere bağlı bir tür teolojik modernlik söylemi inşa eden liberal hocalarına ve modernizme yönelik Bultmann'ın eleştirilerini yok sayarlar. Bultmann, mitolojik dünya görüşünün modası geçmiş bir şey olduğunu söylediğinde, sadece rasyonalist bir bakış açısını temsil etmez, daha çok onun kastettiği, nesnelleştirici dildir, yoksa onun açısından aynı mitoloji, insan varoluşuna dönük bir anlam taşıdığı gibi, aynı zamanda aşkınlık evrenidir. Bultmann aydınlanma geleneğine ait olduğu kadar ve hatta ondan daha fazla din fenomenolojisi gibi anti-kartezyen geleneğe de mensuptur. Bultmann'ın diyalojik ve alternatifli düşünce dünyasını göz ardı edersek, onun sürekli tutarsız ifadeler sarf eden bir yazar olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşabiliriz. Elbette bu durum, yani onun paradoksal gibi görünen durumu, Bultmann'ın görüşlerini uzun bir teoloji kariyeri süreci içinde oluşturması ve onun görüşlerinin çok çeşitli felsefi, teolojik ve dinler tarihi kaynaklarından beslenmesi gibi kompleks problemlerden ileri gelmektedir.

Buna karşılık örneğin *Kerigma ve Mit* adlı eserde Bultmann'ın eleştirmenlerinden biri olan Helmut Thielicke, Bultmann için mitolojiden arındırmanın, bir tarih sorunundan çok bir epistemoloji sorunu olduğunu belirtir. Zira ona göre Bultmann için temel sorun, Yeni Ahit'in mitolojiden arındırı-

¹ Laurence Coupe, *Myth*, London: Routledge, 2009, s. 10.

lup arındırılmayacağı değil, fakat insan zihninin mitolojiden arındırılıp arındırılmayacağıdır.² Thielicke Bultmann'ın tarihsel anlayışının öznellik olarak koşullandığını iddia eder. Aslında Thielicke Bultmannın "anlama" kavramına yaptığı vurguyu yanlış anlar. Zira ona göre Bultmann anlamaya vurgu yapmakla, öznel yönü yani anlamayı üreten öz bilinçteki değişimi esas almıştır. Bultmann'ın düşüncesinde vahiy hadisesinin nesnel bir gerçeklik olmadığını, fakat insanın öznel bilincindeki bir değişim olduğunu iddia eder.³ Ona göre, yeniden dirilmenin imana bağlı olması gerekirken, iman yeniden dirilmeye bağlı kılındı ve burada yeniden dirilme Mesih'le karşılaşmanın sembolik anlatımından başka bir şey değildir.⁴ Thielicke sembolik dil ile soyut dili birbirine karşıt olarak konumlandığından, sembolik dil olan mitolojinin, soyut dil olan rasyonel terimlere çevrildiğinde, kaçınılmaz bir anlam kaybına maruz kalacağına değinir. Dolayısıyla mitolojiden arındırma sezgiyle anlaşılan sembolik dili rasyonel izaha tabi tuttuğunda onu rasyonel düşünceyle sınırlandırmış ve ona hakkını vermemiş olur. Mitolojinin nesnelleştirme olduğunu öne süren Bultmann'a karşı, mitin tam tersine bir öznelleştirme olduğunu öne sürer. Thielicke'ye göre mit, bilinci aşan ve nesnel bir geçerliğe sahip olan bir gerçekliği tasvir etmek için insanın muhayyilesinden alınan öznel araçları kullanır. Ona göre Bultmann'ın mit anlayışında söz konusu aşkın gerçekliğe hiçbir yer bırakılmamıştır.⁵

John Macquarrie de Bultmann'ın mit ve tarih anlayışını değerlendirirken öznellik ve nesnellik meselesini ön plana alır. Ona göre, İsa'nın çarmıha gerilme süreci nesnel tarihsel bir hadise olarak anlaşılabilir. Nitekim onun tepkiyle karşılan-

² Helmut Thielicke, "Restatement of New Testament Mythology", *Kerigma and Myth*, ed., Hans Werner Bartsch, New York: Harper & Row, 1961, s. 158.

³ Thielicke, *age*, s. 146-147.

⁴ Thielicke, *age*, s. 153.

⁵ Thielicke, *age*, ss. 159-160.

ması, ihanete uğraması ve tutuklanıp ölümüne mahkum edilmesi mitsel olmaktan çok olgusal olaylardır. Ancak çarmıha iman, çarmıhın bir tarih olgusu olduğu inancından tamamen farklı bir şeydir. Bu, Yeni Ahit kaydı hakkında nesnel tarihsel anlamının hiçbir değeri olmadığı anlamına gelmez. Sadece belli nesnel olayların olduğu noktada kurtarıcı hadiselerden bahsedilebilir. Macquarrie'ye göre Bultmann bu noktayı göz ardı eder ve nesnel-tarihsel yaklaşım, teolojiyle belli bir ilişkiye sahiptir, kurtarıcı hadiseler hakkındaki bütün anlayış, geçmiş, çağdaş ya da gelecek hadiselerle ilişkili olarak dünyadaki nesnel hadiseler olarak onların anlaşılmasına bağlıdır.⁶ Fakat biz, kurtarıcı hadiselerle dönüşen nesnel olaylarla değil, fakat nesnel hadiseleri ima eden kurtarıcı hadiselerle başlarız. Bu, varoluşsal anlamda tarihsel olana aittir. Bu unsur, nesnel olayları benim varoluşum için önemli kılan ve mevcut imkânı bana gösteren bir mahiyete sahiptir. Hediegger için, varoluşsal tarihsel yaklaşım, bütün tarihsel inceleme için asıl konudur. Historie anlamında tarih ise, olgularla değil imkânlarla ilgilidir. Tarihin asli görevi, geçmiş hadiseleri araştırmak, onların kökenlerini, sonuçlarını göstermek değil, fakat insanı tarihsel imkânları içinde ifşa etmektir.⁷

Macquarrie'ye göre, Bultmann dürüst biçimde, çarmıhın varoluşsal tarihsel öneminin nesnel tarihsel çarmıh olayında kökenine sahip olduğunu söyler. Ancak Bultmann, Hristiyan teolojisinin ve Hristiyan vaazının varoluşsal tarihsel olarak çarmıhla ilgilenmesi nesnel tarihsel unsuru dışlar. Macquarrie, bu düşünceye karşı gelir. Ona göre Bultmann teolojiyi ve Hristiyan imanını tarihsel araştırmaya bağlı kılmayı reddetmede haklı olsa da, varoluşsal tarihsel yaklaşım, nesnel tarihsel yaklaşımı ima etmektedir. Eğer kurtarıcı hadisenin kökenini aktüel bir olay olarak görmezsek, kurta-

⁶ John Macquarrie, *Existentialist Theology*, London: SCM Press, 1955, ss. 169-170.

⁷ Macquarrie, *age.*, s. 171.

ricı hadise olarak çarmıh sadece bir illüzyon olarak görülür. Bultmann bunu kabul etmekle birlikte, nesnel tarihseli dışlayıcı biçimde varoluşsal tarihsel yaklaşıma bağlı kılarak bu gerçeği karartır. Dolayısıyla Nesnel tarihsel yaklaşım, varoluşsal tarihsel yaklaşımın ağırlığını destekleyen bir şey olarak görülmelidir. Bu İsa hakkında kaydedilen her olayın nesnel anlamda olgusal olması anlamına gelmez, fakat İmanın Mesihiyle tarihin İsa'sı arasında Bultmann'ın ön gördüğünden daha fazla bir süreklilik varolduğunu gösterir. Varoluşsal tarihsel yaklaşım, nesnel tarihsel yaklaşımda bir kökene sahip değilse, ortada felsefi bir spekülasyon ya da illüzyon var demektir.⁸

Thielicke, Bultmann Hristiyanlıktaki tarihsel unsuru yıkıyor mu sorusunu sorar. Buna karşılık Macquarrie, Bultmann'ın, nesnel tarihsel kökenleri ikinci plana atmakla birlikte, onu tamamen elimine etmediğini, zira varoluşsal tarihsel yorumun, bütün zamanlar için bir kere gerçekleşen nesnel tarihsel olayları ima ettiğini ifade eder. Bultmann'ın Mesih mitini Yunan mitlerinden ayırt etmesi de bunu gösterir.

Karl Jaspers de temelde Bultmann'ın yorum yöntemini mitlerin rasyonel bir açıklama çabası olduğunu ve onun bir bakıma aydınlanmacı geleneğe ait olduğunu belirtir. Jaspers Bultmann'ın mitolojiden arındırma ile içinde söylenenin nesnelliği ile konuşanın öznelliğinin ayırt edilemez olduğu "Kuşatıcı"yı ihmal ettiğini ifade eder. Jaspers de tıpkı Thielicke gibi Bultmann'ın mit ve tarih kavramlarını birbirine zıt terimler olarak ele aldığını düşünmektedir.⁹ Jaspers'e göre Bultmann, bir özne olmaksızın bir nesne ve bir nesne olmaksızın bir öznenin olamayacağını ve nesnenin sadece özneye görünür olduğunu, öznenin ise sadece nesne aracılığıyla kavranabileceğini fark edememiştir.¹⁰

⁸ Macquarrie, *age.*, ss. 178-179.

⁹ Karl Jaspers, "Myth and Religion", *Myth and Christianity*, New York: The Noonday Press, ss. 31-33.

¹⁰ Jaspers, *age.*, s. 44.

Jaspers'e cevabında Bultmann, kendisinin ne modern bilimi ne de felsefi bir düşünceyi esas aldığını belirtir. O sadece Kartezyen özne-nesne şemasının ötesine gidecek yolu Hediegger'den öğrendiğini belirtir.¹¹ Bultmann'a göre mitolojiden arındırma sorunu, temelde hermenötiktir ve Jaspers bu hususu göz ardı etmektedir.¹² Bultmann'a göre Jaspers, hakiki diyalog ya da karşılıklı eleştirel sorgulama yoluyla hakikati araştırırsaydı, özne-nesne arasındaki ilişki sorununu Bultmann'ın hermenötik yaklaşımının motive ettiğini görürdü.¹³ Özne-Nesne ilişkisi noktasında Bultmann, öznenin, nesneyi, hakiki karşılaşma içinde insana bir çağrı olarak kavradığını belirtirken, Jaspers'in özne-nesne ilişkisi noktasında karşılaşma kavramına yer vermemesi nedeniyle insan varoluşunun tarihselliğini fark edemediğini belirtir.¹⁴

Bultmann'la ilgili olarak şimdiye kadar serd ettiğimiz Kartezyen bakış açısı dışında Bultmann'ı anti-kartezyen olarak algılayan isimler de mevcuttur. Örneğin bu bağlamda Tim Labron önemli bir isimdir. Bultmann'ın anti-kartezyen bir bakış açısına sahip olduğunu ifade etmeden önce Kartezyen anlayışın ne olduğunu ortaya koymamızda yarar vardır. Kartezyen anlayış, bir tür temelcilik ve bir Arşimed noktası arayışıyla açıklanabilir.¹⁵ Kartezyen öznenin takdimi, "ben" anlamından çok "nihai temel" anlamındadır.¹⁶ Kartezyen anlayış, özne ile nesne arasında metafizik ya da epistemolojik ayrımın kabulüyle ilgilidir. Kartezyen hermenötik, bizi sürekli tehdit eden değişikliklere karşı kendisinde kendimizi güvenlik altına alabileceğimiz sabit bir nokta arayışındır.¹⁷

¹¹ Rudolf Bultmann, "The Case for Demythologization", *Myth and Christianity*, New York: The Noonday Press, ss. 57-58.

¹² Bultmann, *age.*, s. 60.

¹³ Bultmann, *age.*, s. 65.

¹⁴ Bultmann, *age.*, s. 66

¹⁵ Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi*, İstanbul: Paradigma, 2009, s. 11.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Yorumların Çatışması*, İstanbul: Paradigma, 2009, s. 259.

¹⁷ Bernstein, *age.*, s. 26.

Kartezyen hermenötik, akli, kendi tarihsel bağlamından kendi kendini koruyacak bir meleke gibi düşünür.

Bultmann'ın anti-kartezyen anlayışı, onun Yeni Ahit teolojisiinde köklenir. Bultmann hakkındaki genel kanaat, onun Heidegger'den etkilenen bir ilahiyatçı olduğu hususudur. Oysa Bultmann'ın düşünce yapısındaki anti-kartezyen unsurlar ve onun hermenötik amaçları göz ardı edilirse, onun Heidegger'den etkilendiğine ilişkin söylemler yanlış bir noktaya varabilir. Kartezyen hermenötik, içinde metnin ilgisiz rasyonel öznenin kontrolüne verildiği bir hermenötiktir. Kartezyen hermenötik, liberal teolojiyle benzerlik arz eder. Örneğin tarihsel İsa'nın nesnel Arşimedyen nokta olarak Hristiyan imanı için temel olduğunu belirten Adolf von Harnack, liberal teolojinin Kartezyen düşünceyle olan benzerliğinin bir örneğidir. Bultmann'ın hermenötiğindeki esas ilgi, özne-nesne ilişkisi ya da nesne olarak metin, özne olarak yorumcu arasındaki farklılık meselesidir. Bultmann Kartezyen özne nesne şematüğini reddeder. Bultmann şöyle der: "Tarihçinin tarihle olan ilişkisi, geleneksel Kartezyen düşüncedeki özne-nesne şematüğüyle anlaşılamaz."¹⁸ Bultmann özne-nesne ayrımı yerine, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi esas alır. O en öznel yorum en nesnel yorumdur dediğinde Kartezyen hermenötiği aşar ve bu bakımdan o, Labron'a göre post-yapısal bir bağlamda düşünülmelidir.¹⁹

Bultmann, genelde Vico'yla karşılaştırılırken, Vico'nun aydınlanmacı ve Kartezyen mit tasavvurunu tenkit eden buna karşılık Bultmann'ın aydınlanmacı ve Kartezyen mit anlayışını temsil eden biri olduğu ön plana çıkarılır. A.J. Grant, bu anlayışın tipik bir örneğini sergiler. Grant'a göre, Vico ve Bultmann arasında çok ciddi temel farklılıklar hatta karşıtlıklar vardır. Vico, meta-anlatı anlamında mitlerde, kalıcı bir

¹⁸ Rudolf Bultmann, *Tarih ve Eskatoloji*, Ankara: Elis, 2006, s. 112.

¹⁹ Labron, *age*, ss. 53-55.

değer bulurken, Bultmann mitlere pozitivist ve Kartezyen epistemolojiyi uygular.²⁰

Grant'a göre, Vico, imajinasyon, metafor, mit ve eleştirel yöntem arasında açık bir ilişki görürken, Bultmann, miti arıtmak için form tenkidini kullanır. Vico, Bultmann'ın da mirasçısı olduğu Kartezyen metafiziğin hikayeyi silerek, kazıyarak onun yerine felsefe ve teolojinin saf görüşü olarak açık ve ayrı fikirleri yerleştirmesi konusunda Derrida ile hemfikir-dir. Vico, mit, dil ve cemaati birbiriyle ilişkili olarak görür, buna karşılık ona göre Bultmann'ın mitten arındırması Yeni Ahit mitinin tamamını kazımayı başaramamaktadır ancak İsa hakkındaki meta anlatı ve mitten çok Heidegger'in varoluşsal önerileriyle açıklanan çarmih ve yeniden dirilme arta kalmaktadır.

Yazarın iddiası şudur: Bultmann Aydılanmacı mit ve dil anlayışına bağlı tarihsel eleştiri yöntemiyle, Yeni Ahit'in mitsel dünyasına saldırır. Bu konuda Grant, Jaspers'le aynı fikirdedir. Vico ise mit, imajinasyon ve metaforu birleştiren alternatif bir tarih görüşü sunar. Vico'ya göre aklın mitin yerini alması gerekmez, zira mit ve akıl, birbirine zıt değil, fakat birbirini ima eden tamamlayıcı bilme yollarıdır. Sadece antik dönemlerde değil modern zamanlarda da insan toplulukları, mitin anlam dünyamıza kattığı metafizik nitelik olmadan yaşayamaz, bu anlamda modern insanlar, mitsel davranış ve düşüncelere sahip dünyanın mirasçılarıdır.²¹ Vico, miti rasyonel öncesi bir şey olarak değerlendirirken, mitin tarihsel açıdan logostan önce geldiğini belirtir ancak ikisini birbirini tamamlayan unsurlar olarak görür ve ikisini dünyayı görmenin iki karşıt biçimi olarak değerlendirmez.²²

²⁰ A. J. Grant, "Vico and Bultmann on Myth. The Problem with Demythologizing", *Rhetoric Society Quarterly*, vol: 30, No: 4, Autumn 2000, s. 49.

²¹ Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth*, New York: Cambridge University Press, 1992, s. 150.

²² Grant, *age.*, ss. 50-51.

Vico'ya göre üzerine düşünülmesi gereken mitsel bir temelden bağımsız hiçbir felsefe yoktur. Modernite krizini ortaya çıkaran, modern felsefe ve bilimin eski meta anlatıların açıklayıcı gücünden yoksun olmasıdır. Üretilen yeni meta anlatılar eskilerin yerini dolduramamıştır.²³ Grant'a göre, Vico, antik mitlerin yerini yenisiyle doldurmakla ilgilenmezken, Bultmann erken Hristiyan tarihi yeniden yazmak için Dinler Tarihi okulunun Hegelyen şemasını kullanır.

Vico'ya göre, mitten ayrı olarak anlamanın özü yoktur, dilin mitsel katmanları, kültür ve din birleşmiş bir bütün oluşturur. Vico, imajinasyon, mit ve metafor açısından insan topluluğunun kökenlerini keşfetmek için tarihi kullanırken, Bultmann, Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmak için tarihi kullanır. Vico, aydınlanmacı dil ve rasyonalite anlayışını reddederken, Bultmann onları kabul eder. Vico mitos ve logosun birbirlerine nüfuz ettiklerini, dolayısıyla birbirlerinden soyutlanamayacaklarını, buna karşılık Bultmann, ise logosun mitosun yerini alması gerektiğini zira mitin dünyayı algılama ve ifade etmede yetersiz kaldığını düşünür.²⁴ Yazarın amacı Bultmann'ın Vicocu bir eleştirisini yapmaktır.

Bultmann ve Vico ile ilgili bu klasik anlayışın dışında ezber bozan bir yaklaşım mümkün olabilir mi? Paparella'nın çalışması bize bunun mümkün olabileceğini göstermektedir. Paparella, *Hermeneutics in the Philosophy of Vico* adlı eserinde Vico ve Bultmann'ın mitolojiden arındırması hakkında bir bağlantı kurar. Bu yoruma göre, Vico modern hermenötüğün babasıdır ve Bultmann'ın mitolojiden arındırması Vico'yu izler. Özellikle Vico'nun Collingwood üzerinde de büyük bir etkisi vardır. Bultmann'ın Collingwood'u övgüsü de onun Vico ve Collingwood'dan etkilendiğini gösterir ancak Bultmann'ın düşüncesi Vicocu etkiye indirgenemez. Vico sadece Bultmann'ın Kartezyen düşünceyi daha iyi açıklama-

²³ Grant, *age*, ss. 52-53.

²⁴ Grant, *age*, ss. 54-55.

sına ve eleştirmesine yardım edebilir. Descartes'in rasyonalist ve soyut felsefesine karşıt olarak Vico, tarihi gerçeklik paradigması olarak gören ilk filozoftur. Collingwood Vico'nun rasyonel hakikatler fikrine ve bütün zamanlar için bir kere bilinen ayrı tarihsel olgulardan müteşekkil tarih fikrine karşı gelen bu anlamda Kartezyen düşünceye karşı gelen bir filozof olduğunu belirtir. Vico gerçekliği paradoksal olarak kavrar, öznelliği ve nesnelliği birbirini tamamlayan kutupsallık biçiminde değerlendirir. Dolayısıyla Vico da Bultmann'a benzer biçimde özne ve nesneyi tamamlayıcı olarak görür. Kartezyen düşünce, kendini aldatma kaynağı olarak gördüğü mitten ve gelenekten ayırmak ister. Kartezyen hermenötik özne ve nesne arasında bir şiddet hiyerarşisi oluşturmuştur. Buna karşılık Bultmann, özne ve nesne birbirinden ayrılmadığı için, onların bütünlük içinde bir arada varolduklarını ifade eder. Onlar bir şiddet hiyerarşisi oluşturmaz.²⁵ Bultmann hermenötiğinin, Kartezyen hermenötik yoluyla mantıksal bir sonuca ulaştırılacak bir şey olmadığını, aksine tarihte karşılaşılan bir hadise olduğunu belirtir. Anti-Kartezyen hermenötik, imajinasyonun nasıl anlamının özüyle ilgili olduğunu görmemize yardımcı olur. Anlama asla olguları olduğu gibi anlama meselesi değildir. Bultmann'ın anti Kartezyen yönünü göremezsek, onunla ilgili tartışmayı liberalizm-ortodoksi bağlamındaki kısır bir tartışmaya indirgeriz. Kendi zamanının ötesinde olan Vico'nun düşüncesi yıllar boyu sessiz kaldı onun önemi anlaşılamadı ve Bultmann'la ilgili tartışmada onun önemi daha iyi anlaşıldı.²⁶

Thielicke gibi eleştirmenler foundational epistemolojiyi esas aldığı için, Bultmann'ın hermenötiğini seküler bir felsefe olarak görür ve mantıksal sonuçlarına götürdüğünde onu din-karşıtı olarak ele alır. Özne-nesne modeline bağlılık

²⁵ Labron, *age.*, s. 56.

²⁶ Labron, *age.*, ss. 57-58.

içinde Bultmann'a yönelik eleştiriler onun teolojisinin gerçek niyetini göremez, Bultmann'ın özne nesne terimlerini teolojik alandan dışlama çabasını anlayamazlar. Bernstein'e göre, Kartezyen anlayışta ya sabit bir temel vardır ya da biz kaotik biçimde bizi kuşatan karanlık güçlerine teslim oluruz. Bultmann özne nesne ilişkisi arasındaki Kartezyen antitez yerine özne nesnenin sentezini kabul eder.²⁷

Labron'a göre, Thielicke gibi eleştirmenlerin Bultmann'a Kartezyen yaklaşımı, Bultmann'ı anlamak için uygun bir model değildir. Bunun yerine postyapısalcı bağlam, Bultmann'ı anlamamanın gerçek imkânını sunar. Zira onun için Mesih hadisesi, insan kararıyla ilgili olmaktan çok Tanrı'nın fiilidir. İmanla aklanma amellerin sağladığı güvenliği yalanlar, bu yüzden mitolojiden arındırma, Kartezyen hermenötikçe araştırılan epistemolojik güvenliği zayıflatır.²⁸ Kartezyen sistem, benliği temel olarak görürken, postyapısalcılık, imanla aklanma gibi, öznenin bağımsız biçimde kendi anlamlarını ya da aklanmayı yaratma yeteneğini ortadan kaldırmıştır. Bultmann'ın eleştiricileri Bultmann'ı anlamaya çalışmaktan çok nihilizm ve öznelcilik korkusuyla hareket ederler.²⁹

Painter, Bultmann'ın olguyu yorumdan ayırt ettiği biçimindeki suçlamanın bir yanlış anlama olduğunu belirtir. Bultmann'da hadise ve anlamın ayrı olduğu iddiası bir yanlış anlamadır. Bir hadisenin anlamı sabit kılınmış bir şey değildir, farklı perspektiflerden farklı zamanlardan farklı anlamalara gelir.³⁰ Bultmann için de Wittgenstein için de, metin, okur ya da yazara indirgenemez, fakat bir gelenek içinde aracılık yapılır, yani gelenek metnin vasatıdır. Bultmann, hayat ilişkimizin anlamamanın zemini olduğunu

²⁷ Labron, *age.*, ss. 61-62.

²⁸ Labron, *age.*, ss. 63-64.

²⁹ Labron, *age.*, s. 66.

³⁰ John Painter, *Theology as Hermeneutics*, Sheffield: Almond Press, 1987, s. 22.

kaydeder. Dil, dile indirgenemeyen bir gerçeklikle kontağımıza aracılık yapar. Aracılık yapılan gerçeklik, dilden bağımsız değildir. Dini dil oyunları hem bağımlı hem bağımsızdır. Bultmann ne Tanrı'yı ne de dili beşeri bir alana ya da idealist ve öznelci anlayışa indirgemez. Anlamak rasyonel olarak izah etme, açıklama anlamına gelmez.³¹ Anlamak, açıklamaktan ve rasyonel olarak izah etmekten fazlasıdır ve her türlü açıklama bile ona bağlıdır.

Bultmann, tarihsel Mesih hadisesi ve eskatolojinin paradoksundan dolayı, ilanın hatırlamadan daha önemli olduğunu, ilanın taşıyıcısının kilise olduğunu, burada paradoksun tekrarlandığını belirtir. Bir yönüyle kilise nesnelleştirici düşünmenin etkinliği altındadır ancak hakiki doğasında o eskatolojik bir fenomendir. Gerçek problem, epistemolojik bir mesele değildir, daha çok gerçek problem, teorilerimiz ve amellerimiz olmaksızın bize anlamların ve aklanmanın verildiği olgusunu kabul etmekle ilgilidir. Bultmann öze yani kerigmayla ilgilidir.³² Mitolojiden arındırma, İncil'in mitolojik dünya görüşüyle, bilimsel dünya görüşü arasındaki çatışmayı ifade için kullanılıyorsa, mitolojiden arındırmanın bizzat bir iman talebi olduğu aşikar hale gelir. Zira iman, ister mit ister bilim olsun, nesnelleştirici düşünce tarafından yansıtılan dünya görüşüne bağlılıktan özgürleşmeyi vurgular. Dolayısıyla Bultmann'ın temel hermenötik ilgisi, özne ve nesne arasında bir mesafe var etmeye dönük olarak logosu ve mitosu birbirinden tefrik etmek değil, daha çok mitolojiyle olan ilişkimizi yeniden aydınlatmaya çalışmaktır.

-2-

Bultmann'ın teolojisinin ve yorum yönteminin Heideggerci felsefeyle olan ilişkisi sorunu Bultmann'ı anlama noktasında çözülmesi gereken meselelerden bir diğeridir. Kimi Bult-

³¹ Labron, *age.*, ss. 99-100.

³² Labron, *age.*, ss. 112-113.

mann yorumcularına göre Bultmann, İncil metinlerini Heideggerci felsefenin terimlerine indirgemek suretiyle İncil'in mesajına şiddet uygulamıştır. Ancak Bultmann bu eleştiri biçimini hiçbir zaman kabul etmemiş ve mitolojiden arındırma yönteminin meşruiyet kaynağı olarak felsefeden çok İncil'e ve Yeni Ahit teolojisine işaret etmiştir. Makalenin bu kısmında Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin meşruiyet kaynağını sorgulamaya çalışacağız.

Bultmann'ı Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmaya sevk eden amiller, felsefeden ve modern (bilimsel) dünya görüşünden mi kaynaklanmaktadır yoksa dini ve teolojik bir zeminden mi beslenmektedir? Thiselton "Bultmann felsefi analizden neden yardım ister?" sorusunu yöneltir. Ona göre, felsefi analiz, Yeni Ahit'in konusunun önemli özelliklerini fark etme imkânı sağlar. Bununla birlikte Bultmann'ın Heidegger'i kullanımı, onun üzerinde etkili olan diğer yaklaşımları düzeltici bir rol oynamaktadır.³³ Bultmann'ın üzerinde liberal anlayışın etkin olduğunu düşünenler genelde onun anlayışını şekillendiren rengini felsefenin ve modernizmin belirlediğini düşünürler. Örneğin Thiselton'a göre, Bultmann'ın liberalizme olan borçluluğu, onun modern insan ve modern bilimle olan angajmanından kaynaklanır. Özellikle Bultmann'ın *Sinoptik Geleneğin Tarihi* adlı eserinde görünen tarihsel şüphecilik onun liberal anlayışın ne kadar çok etkisi altında olduğunu gösterir.³⁴ Ian Henderson da, mitolojiden arındırmanın temel motivasyonunun bilimsel dünya görüşüyle bağdaşmayan anlayışın reddi olduğunu belirtir. Bilindiği gibi, *Kerigma ve Mit* adlı eserde Bultmann'ın eleştirmenlerinin çoğu, onu Hristiyan mesajını Heidegger'in felsefesine indirgemekle suçlarken, onun motivasyonunun Dasein analiz olduğunu öne sürerler. Bultmann bu eleştirilerin hiçbirine katılmaz. Zira Bultmann

³³ Anthony C. Thiselton, *Two Horizons*, Michigan: Wm B. Eerdmans, 1980, s. 283.

³⁴ Thiselton, *age.*, s. 262.

kendi teolojisini besleyen amillerin modern bilim ya da felsefe olmadığını daha çok dini nedenlere dayandığını ileri sürer. Yani onun esas esin kaynağı bilim ve felsefeden çok Yeni Ahit'in kendisi ve Luther'in teolojisidir. Ona göre amaç, imanı nesnel dünya görüşlerinden kurtarmaktır.

Thiselton'a göre, Bultmann'ın Heidegger'in kavramsal çatısını kullanması, pozitif kazanımlar için bir temel sağlar. Onun Heidegger'den faydalanması, Pavlus'un teolojisini daha şeffaf biçimde anlamasına imkân tanıdı. Bultmann için Mesih'in eskatolojik bir hadise olması, onun insanı geçmişin yani günahın hukukun ve ölümün gücünden özgürleştirme anlamına gelir. Mesih, insanın geçmiş tarihini sona erdirmeye anlamında tarihe bir son verirken, ona özgür karar imkânı ve sahici varoluş imkânı sağlar. Bultmann'ın teolojiyi antropolojiye indirgediği eleştirisi basit ve ucuz bir eleştiridir. Zira bu tür bir eleştiri, Bultmann'ın Tanrı ve inayet hadisesi hakkındaki sözlerini görmezlikten gelmek anlamına gelir.³⁵ Bultmann'ın vahiy alanındaki nesnelleştirici dile olan saldırısı Heidegger'in insan hakkındaki dil alanında nesnelleştirmeye saldırısından daha radikaldir. Zira Heidegger, nesnelleştirici dile bazı sınırlar koymakla beraber, bilimlerin alanında ona meşru bir konum verir. Bultmann ise Tanrı ve fiilleri hakkındaki nesnelleştirici dile yer ayırmaz.³⁶

Bununla birlikte Bultmann'ın önemli yorumcularından biri olan Schubert Ogden, Bultmann'ın İncil yorumunu temellendirmede Heidegger'e müracaatını yetersiz görür. Yani Bultmann'ın varoluşçu analizi Yeni Ahit'e uygulama biçimi tatmin edici olmaktan uzaktır. Bultmann asla mitsel dile başvurmadan Tanrı'dan analogik biçimde bahsetmenin nasıl mümkün olduğunu yeterince izah edemedi.³⁷ Ogden'e göre

³⁵ Thiselton, *age.*, s. 291.

³⁶ Thiselton, *age.*, s. 292.

³⁷ Gary J. Dorrien, *The Word as True Myth*, Louisville Westminster John Knox Press, 1997, s. 189.

Bultmann'ın teolojisi yapısal anlamda tutarsızdır ve bu tutarsızlık onun teolojiyle felsefe ilişkisini ele aldığı bağlamda ortaya çıkar. Ogden'in iki amacı vardır, ilk olarak Bultmann'ın önerdiği çözümün tutarsızlıklarını göstermek ve ikinci olarak mitolojiden arındırmanın tutarlı bir kabulü için gerekli olan alternatif bir pozisyonu geliştirmek.³⁸

Ogden şu soruyu yöneltir: Kerigmanın hakikati, Tanrı'nın Mesih İsa'dan soyut olarak yorumlandığında ve insan varoluşunun özel bir anlayışı olarak sunulduğunda, gerçekten ifşa olur mu? Yeni Ahit'in temel niyeti, onun kurtuluş olayını ilanı, yeni bir öz anlama için bir talebe indirgendiğinde, gerçekten anlaşılmış olur mu? Ogden'e göre, İsa'ya Mesih olarak inanmakla kişinin kendi benliğini gelecek açısından anlaması, birbiriyle ilişkili olan iki olgu değil, aksine bir ve aynı şeydir. Tanrı'nın Mesih'teki eskatolojik fiilinin ilanı, kişinin kendi benliğini hakiki tarihsel varlık olarak anlama talebinden ayırt edilemez.³⁹ Ogden'e göre, kerigma gerçek anlamda bağımsız bir önemden yoksundur. Ogden, Bultmann'ın bu imayı reddettiğini ve kerigmanın yani Mesih'te Tanrı'nın eşsiz fiilinin ilanının bağımsız geçerliğini vurguladığını belirtir.

Ogden'e göre mitolojiden arındırma mümkün olacaksa, Bultmann'ın anladığından farklı olarak kerigmayı insan varoluşunun kesin bir anlayışından başka bir şey olarak göremeyiz. Eğer kerigma özel tarihsel bir olayla mantıki zorunlu bir ilişkiye sahipse, bu durumda mitolojiden arındırma imkânsız olacaktır. Bu ona göre, Bultmann'ın teolojisinin merkezinde bulunan temel tutarsızlıktır. Ogden açısından, Bultmann, mitolojiden arındırmanın mümkün olduğunu yalanlamazken, teoloji ve felsefenin son tahlilde özdeş

³⁸ Schubert Ogden, "Bultmann's Project of Demythologization and the Problem of Theology and Philosophy", *The Journal of Religion*, Vol. 37, No. 3, Jul. 1957, ss. 157-158.

³⁹ Ogden, *a.g.e.*, ss. 163-165.

olduğunu yalanlar. Bultmann için teoloji ve felsefeyi ayırt etmeyi mümkün kılan şey, mitolojiden arındırmaya sınırlar koymayı zorunlu kılan husustur. Ogden, teoloji ve felsefenin özdeş olduğu radikal bir mitolojiden arındırma talebinde bulunurken, Bultmann bundan sakınır.⁴⁰

Bultmann'a göre felsefe, insan varoluşuyla verili olan uygun bir kavramsallık içinde varoluş anlayışını geliştirmeye çabala-
layan bir teşebbüstür. Felsefenin asli görevi, eşsiz insan tipi-
nin fenomenolojik ve tasviri analizini yapmaktır. Ancak
Ogden'e göre, felsefe sadece teorik işlevle sınırlı değildir, o,
aksine, biçimsel ve tasviri yöne ek olarak normatif bir yöne
de sahiptir. Dolayısıyla felsefe sadece insan varoluşunun ne
olduğunu tasvir etmez ayrıca gerçekte onun ne olması ge-
rektiğine işaret eder.

Bultmann'a göre insan varlığının varoluşsal analizi, insan
varoluşuyla ilgili Yeni Ahit'in anlayışını kavramsal olarak
yeniden ifade etmeden başka bir şey değildir. Bultmann için
felsefenin varoluşçu analizini meşrulaştıran şey, onun Yeni
Ahit'in anlayışıyla süreklilik içinde olmasıdır.⁴¹ Ogden felse-
fenin insanın gerçek doğasını Yeni Ahit'ten bağımsız olarak
keşfetme konusundaki yetersizliğine dair Bultmann'ın eleş-
tirisini kabul etmez. Aksine Ogden'e göre filozof, insan va-
roluşunun doğasını keşfeder ve onu Yeni Ahit yazarlarının
yaptığından daha yeterli biçimde ifade eder.

Bultmann'a göre felsefeyi teolojiden ayırt eden teolojinin,
Nasıralı İsa'nın şahsında ve yazgısındaki Tanrının eşsiz
fiilinden bahsetmesidir. Ogden'e göre Bultmann'ın felsefe
teoloji ilişkisine dair önerdiği çözüm umutsuz ve çelişkilidir.
Bultmann'ın iddia ettiği gibi, teoloji ve felsefe, özdeş değilse,
aksine onların ayırt edilmesi gerekiyorsa, onların ele aldığı
olgu, özdeş bir olgu olamaz. Ogden'e göre, Bultmann'ın

⁴⁰ Ogden, *age.*, s. 166.

⁴¹ Ogden, *age.*, s. 167.

felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırt etmesini sağlayacak tek yol, onun mitolojiden arındırma yöntemini ve varoluşsal analizi terk etmesidir. Tanrı'nın Mesih'teki fiiliyle kendimi yeniden hakiki tarihsel bir varlık olarak anlamamın kesişmesinin tek koşulu, öncekinin sonrakini ifade etmenin yolu olmasıdır. Bu durumda felsefeyle teolojinin birbirinden ayrı olmaması gerekir. Ogden'e göre, Bultmann'ın pozisyonunun nihai tutarsızlığı budur. Bultmann'ın ön gördüğü gibi, teoloji ve felsefe birbirinden ayrılacaksa, radikal anlamda mitolojiden arındırma projesini reddetmek zorunludur.⁴² Ogden Hegel'den yola çıkarak mitsel iddiaların hakikatinin sadece mitin anlamı mitolojik olmayan bir dile tercüme edildiği takdirde değerlendirilebileceğini söyler.⁴³ Bultmann, mitsel hakikatin felsefeyle teşhis ve tercüme edilebileceğini söylerken, Ogden, felsefenin sadece mitsel hakikati teşhis ve tercüme ile sınırlandırılmayacağını ayrıca mitin iddialarını değerlendirebileceğini söyler. Mitte ihtiva edilen metafizik iddiaların kendisiyle değerlendirilebileceği kognitif normları sağlayan felsefedir.⁴⁴

Ogden'in Bultmann'la ilgili tenkidi, Bultmann'ın varoluşçu yaklaşımının Luteran bir boyuta sahip olduğunu ıskalamaktadır. Oysa Bultmann'ın teolojisi, varoluşçu olduğu kadar Luteran, Heideggerci olduğu kadar kerigma odaklıdır.⁴⁵ Ogden, Bultmann'ın düşüncesindeki insanın düşmüşlüğüne dair Luteran boyutu kavrayamaz. Bultmann Ogden'in imanı varoluşçu öz anlama imkânına indirgeyen tutumundan uzaktır. Bultmann Hristiyan imanını kurtuluş olgusunun parçası olarak ilan edilen kelimeye cevap olarak tanımlar.⁴⁶

⁴² Ogden, *age.*, ss. 168-169.

⁴³ Dorrien, *age.*, s. 193.

⁴⁴ Dorrien, *age.*, s. 194.

⁴⁵ Thomas C. Oden, "The Alleged Structural Inconsistency in Bultmann", *The Journal of Religion*, vol: 44, No: 3, 1964, s. 193.

⁴⁶ Oden, *age.*, s. 196.

Ogden'in Bultmann'a yönelik yorumları bizi bir ikileme sevk etmektedir. Eğer Yeni Ahit metinlerini mitolojiden arındırarak olursak, felsefe ve teolojinin özdeş olduğunu kabul etmek durumundayız. Yok eğer, teolojiyi varoluşsal analize indirgemezsek, o zaman mitolojiden arındırma yöntemini terk etmek durumundayız. Ancak Ogden farkında olarak ya da olmayarak, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin felsefeden ziyade Yeni Ahit'in Varlık yorumuna dayandığını belirtir. O buna, "Bultmann'a göre insan varlığının varoluşsal analizi, insan varoluşuyla ilgili Yeni Ahit'in anlayışını kavramsal olarak yeniden ifade etmeden başka bir şey değildir" sözüyle işaret eder. Tabii bu durum onun için olumsuz ya da eksi bir yön olsa da, Bultmann'ın İncil yorumunu Dasein analize indirgediğini ileri süren eleştirmenlere karşı Bultmann'ın fikirlerinin meşruiyet kaynağının Yeni Ahit'in kendisi olduğunu göstermeye imkân tanımaktadır. Ancak bu durumda Ogden, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemini terk etmesi gerektiğini iddia eder. Oysa kanaatimizce Ogden, Bultmann için mitolojiden arındırmanın salt felsefi bir yöntem ya da varoluşçu felsefenin gereği olan bir işlem olmadığını mitolojiden arındırmanın üç farklı varlık tarzı olduğunu göz ardı etmektedir. Zira Bultmann için mitolojiden arındırma, varoluşçu felsefenin gereği olduğu kadar, mitin kendi yapısından ve Yeni Ahit'in varlık anlayışından doğan bir süreçtir. Dolayısıyla Bultmann'ın mitolojiden arındırması, Yeni Ahit mitolojisiyle varoluşçu felsefe arasındaki diyalektik bir süreçken, Ogden'in mitolojiden arındırması, tek boyutlu ve monolojik bir yaklaşımdır. Ayrıca Ogden, mitolojiden arındırmanın varoluşçu temellerini mutlaklaştırmaktadır. Oysa Bultmann için varoluşçu felsefe böyle bir mutlaklık ifade etmez, zira mitolojiden arındırma asla sona ermeyen bir yorum görevi olduğu gibi farklı dönemlerde farklı felsefi gelenekler içinde icra edilmeye açık bir yapıya sahiptir.

Bultmann'ın mitolojiden arındırması, teoloji karşısında felsefeye teşhis ve tercüme rolü vermekle sınırlı iken, Odgen'in mitolojiden arındırması teoloji karşısında felsefeye normatif bir değer atfeder. Bu durumda Bultmann'ın mitolojiden arındırma, Odgen'in yaklaşımından farklı olarak mitolojik dili felsefi analize indirgemek ve mitsel dilin iddiaları hakkında yargıda bulunmak üzere felsefeye normatif bir nitelik atfetmek değil, mitsel dilin nesnelleştiriciliği karşısında varoluşçu felsefeyi nötr bir düzeltici olarak görmektir.

Günümüzde hâlâ Bultmann'ın temel eğiliminin varoluşçuluk olduğu biçiminde bir anlayış vardır. Oysa Bultmann'ın varoluşçu eğilimlerini inkar edemeyiz, ancak onun varoluşçu olduğunu söylemek, onunla ilgili çok az şey söylemektir.

Tim Labron'a göre, Bultmann'ın düşüncesi Heideggerci felsefeye dayanmaktan çok John 1: 14 ayetine ve imanla aklanma öğretisine dayanmaktadır. Painter da Labron'a paralel biçimde düşünür. Hatta Labron, Bultmann'ın düşüncesinin Heidegger'e karşıtlık içinde geliştiğini savunacak kadar ileri gider. Ona göre İncil'in ana teması "Kelime beden oldu" cümlesidir. Bultmann'ın tarih anlayışı bu temaya bağlı olarak gelişmiştir, Onun tarih anlayışı beden (flesh) ve glory arasındaki paradoksal özdeşliğe dayanır. Beden olan Kelime hadisesi, tarihsel bir olgudur, fakat bu tarihin geçmiş detaylarının yeniden inşası konusunda şüpheye düşmüştür. O Yuhanna 1:14'ün basit anlamda hatırlanabilen bir tarihsel hadise olduğunu reddeder. Bultmann bunun bir paradoks yarattığını bilir, tarihsel hadise aynı zamanda eskatolojik hadisedir. Paradoks, Logosun tarihsel kanıt gerektirmediği halde, İsa'nın şahsının tarihle bağlantılı olmasıdır. Bultmann'ın eskatoloji ve tarih anlayışı hem bedensel hem tanrısal olan Kelime'ye benzer. (Tanrısallıkla birlik içinde beden ve eskatolojiyle birlik içinde tarihsel hadise).⁴⁷ İsa ilan aracılığıyla mevcuttur yoksa tarihsel geçmişin yeniden inşa-

⁴⁷ Labron, *age.*, ss. 22-25.

şıyla değil. Bultmann'ın tarih anlayışı, tarihsel hadiselerin temel yeniden inşasından uzaktır. Nesnel tarihsel araştırma yöntemini reddeder. Kronoloji, anlamın temeli değildir, kronolojik bilgi, tanrısallığın tarihsel olgusunun önemini ıskalar. Bultmann basit anlamda tarihsel yöntemleri reddetmez, onun tarih eleştirisi, tarihsel bilgiden çok nesnel tarihsel araştırma yönteminin eleştirisidir. Nesnel incelemeye karşıtlık içinde gözlemcinin öznelliğini vurguladığından dinler tarihi okulundan ayrılır.⁴⁸ Bultmann'ın mitolojiden arındırması, Hristiyan mesajının rasyonel bir yıkımı değildir. Tanrı'nın inayetiyle neyin kastedildiğini anlayabilirim ama inayetle karşılaşmış olmam hiçbir rasyonel izahı olmayan bir gizemdir. Yeni Ahit İsa'nın hayatıyla ilgili detaylı analizler değildir, daha çok bir kurtuluş hadisesidir. Bultmann tarihsel hadisenin yalan olduğunu düşünmez, ancak skandalın sırf tarihsel bir hadise olarak hatırlanamayacağını, ve sadece iman tarafından korunacağını belirtir.

Labron'a göre, Heidegger'le Bultmann benzer problemi, özne-nesne şematini aşmaya çalışsalar da, Bultmann Heidegger'in kavramlarını kullansa da, bu Heidegger'le Bultmann arasında doğal ya da zorunlu bir bağlantı olduğunu göstermez. Bultmann'ın özne-nesne şematini tartışmasının sadece Heidegger'den esinlenmediğini ayrıca Gogarten gibi başka isimlerden de etkilendiğini belirtir.⁴⁹ Bultmann'ın teolojisi, Heidegger'in Dasein analizine indirgenemez. Bultmann'a göre Yeni Ahit'in, doğamız ya da insanlar olarak varoluşumuz hakkında olmayıp, Mesih'te gerçekleşen kurtuluş hadisesinin, Tanrı'nın kurtarıcı fiilinin ilanı olması onun Heidegger'den farklı düşündüğünü gösterir. Perrin'e göre de Bultmann'la Heidegger arasındaki ayırım, sahici varoluş imkânıyla ilgili konuda ortaya çıkar. Heidegger için o, insan varoluşundan spontane olarak orta-

⁴⁸ Labron, *age.*, ss. 26-28.

⁴⁹ Rudolf Bultmann, *Existence and Faith*, London: Collins, 1973, ss. 120-123.

ya çıkar, Bultmann için ise o Tanrı tarafından mümkün hale getirilir.⁵⁰

Labron açısından bütün bunlar bize, mitolojiden arındırmanın, felsefi bir spekülasyon değil, daha çok Yeni Ahit incelemesi için bir araç olduğunu gösterir. Heidegger Bultmann'ın görüşlerinin yaratıcısı değildir, zira Bultmann'ın görüşleri Heidegger'den çok Yeni Ahit'ten esinlenmedir, zira mitolojiden arındırma Yeni Ahit'te başlar. Bultmann Heidegger'in felsefesini kurucu temel olarak değil, kavramsal konuların açıklamasında bir araç olarak kullanır. Daha çok kaynak, Yeni Ahit'tir, özellikle Yuhanna 1:14 ve imanla aklanmadır. Kanaatimizce Labron'un Bultmann'ın teolojik hermenötiğini anlamaya dönük yaklaşımı ve onun hermenötik projesinin Heidegger felsefesinden farklı yönlerini ortaya koyması takdire şayandır. Elbette Bultmann'ın Heidegger'den farklı özgün bir hermenötik anlayışa sahip olduğu hususu sahici bir görüştür. Ancak Bultmann'ın bütün motivasyonunu Yeni-Ahit'in varlık yorumu olarak sunmak ve özellikle onun projesini anti-Heideggerci olarak resmetmek de Heidegger'in mitolojiden arındırma tartışmasına olan katkısını küçültebilir. Kanaatimizce Bultmann daha çok diyalojik bir hermenöttür. Bu bakımdan onun mitolojiden arındırması ne salt Heideggerci etkiler altında üretilmiştir ne de ondan bütünüyle bağımsızdır, daha çok Yeni-Ahit'in Varlık yorumuyla Heidegger felsefesi arasındaki diyalojinin bir eseridir. Bultmann'a göre bu durum paradoksal değildir, zira zaten Heidegger'in felsefesi de Pavlus'un Mektupları gibi Yeni Ahit metinlerinden etkiler taşımaktadır. Bultmann, Yeni Ahit'in Varlık anlayışına sadık kalır ancak onun bugünün dünyasında anti-kartezyen bir bağlamda yeniden ifadesi için Heidegger'in felsefesinden yardım alır.

⁵⁰ Labron, *age.*, s. 44.

-3-

Son olarak Bultmann'ın mitolojiyi modern dünyaya yorumlamasının arkasında yatan temel saikin ne olduğunu tartışmaya çalışacağız? Bultmann Yeni Ahit'i mitolojiden arındırırken modern dünya görüşünü ölçü olarak almakta mıdır yoksa mitolojiden arındırmayı mümkün kılan Yeni Ahit'in kendisi midir? Charles Long, "arkaik eleştiri" diye bir eleştiri biçiminden bahseder. Buna göre, dini tecrübenin mitsel ve sembolik biçimlerinden taşan arkaik bilinç, modern Beyaz Batılı kültürün temel eleştirisinin arka planı olmalıdır. Aca-ba Bultmann, "arkaik eleştiri" denen bu yöntemi tersinden mi işletmektedir? Yoksa kavramın görünürdeki anti-mitselliğine ve anti-arkaizmine rağmen mitolojiden arındırma bir tür "arkaik eleştiri" midir?

Günümüzde özellikle post-yapısal düşünce geleneği içinde mit bazen paylaşılan bir ideoloji anlamında kullanılır. Bu manada insanlar hakikatler kadar kurgularla birlikte yaşamalıdır, zira illüzyon ya da kurgu anlamında mitoloji, hayatı düzenlemeye insanları daha mutlu kılmaya ve daha etkili bir hayat sürdürmeye yardım eder.⁵¹ Ancak Bultmann'ın mit kavramına ideoloji anlamını yüklediğini söyleyebiliriz. Ne mitlerin antropolojik yorumları ne de indirgemeci teoriler, mitin teolojik amaçlarına hizmet eder. Bultmann için mit, kozmosun ne olduğu ve insanın kozmos-taki yerinin ne olduğu konusunda değerlendirme yapan bir anlatıdır. Mit, hayati ve önemli olan şeylerin düzeniyle ilgili bir anlayışı aktarır.⁵² Mit, dini ilgiler alanı içine uzanır ve çoğu zaman varoluş sorununun özel bir anlayışını aktarır. Bultmann'a göre iman, bilimsel dünya görüşünün gerçekliğin bütününe kuşatamadığını kavramaktan doğar. Başka bir deyişle, iman, empatik anlamda bize alternatif bir dünya

⁵¹ Joseph Anthony Mazzeo, *Varieties of Interpretation*, London: University of Notre Dame Press, 1978, s. 131.

⁵² Mazzeo, *age.*, s. 133.

görüşü sunmaz, mitolojiden arındırma, arkaik ya da modern olsun, dünya görüşlerinden imanın arındırılması anlamına gelir. Neden sonuç ilişkisine dayalı kapalı evren tasavvuru, Tanrı'nın etkinliklerine yer bırakmaz, ancak bu iman paradoksudur, ancak yine de iman, Tanrı'nın fiilini burada ve şimdi bir hadise olarak anlar.⁵³

Karl Jaspers, modern dünya görüşünün farklılığının oldukça abartıldığını ve gerçekte eski Yunan'ın rasyonalizmiyle modern dünya görüşü arasında çok fazla bir farkın olmadığını belirtir.⁵⁴ Jasperse göre mit, geçmişe ait bir şey olmaktan çok temelde her çağda insanı niteler, mitler sadece mit dilinde ifade edilebilen bir anlamın taşıyıcısıdır. Mitsel figürler, başka bir dile tercüme edilemeyen sembollerdir. Onlar, rasyonel olarak yorumlanamaz, onlar sadece yeni mitlerle yorumlanabilir. Dolayısıyla yapılması gereken mitolojiden arınma değil, özgün saflığı içinde mitsel düşünceyi yeniden keşfetmektir.⁵⁵ Mitoloji, kendisinin ötesinde hiçbir imgenin ifade edemediği bir şeye işaret eder. Mitoloji, rasyonel bilgi değildir, İncilin imkânları alanındaki varoluşsal açıklamadır.⁵⁶

Grabau, Jaspers'e paralel tarzda düşünür. Mitin zorunluluğunu ve kaçınılmazlığını varsayan Grabau, şiir ve mitoloji arasında bir analogi kurar ve buna göre nasıl ki bir şiirin anlamı şiirsel olmayan bir biçimde ifade edildiğinde bütün anlamını yitirirse, mitler de mitsel olmayan bir ifade düzeyine aktarıldıklarında benzer bir durum meydana gelir. Hem şiir hem de mit, yorum ve anlamların tüketilemez kaynağıdır. Burada Grabau, mitin varoluşsal yorumla tüketilemeyeceğini ima eder. Zira mitolojiyi yorumlamaya imkân verenin kendisi de mitolojidir.⁵⁷ Ancak Grabau'nun fark edemediği husus,

⁵³ Mazzeo, *age.*, s. 149.

⁵⁴ Jaspers, *age.*, s. 6.

⁵⁵ Jaspers, *age.*, ss. 15-17.

⁵⁶ Jaspers, *age.*, ss. 20-21.

⁵⁷ Richard F. Grabau, "The Necessity of Myth: An Answer to Rudolf Bultmann", *The Journal of Religion*, vol:44, no: 2, Apr., 1964, s. 119.

Bultmann'ın bebeği banyodaki suyla beraber dökmediğidir. Yani Bultmann modern dünya görüşüne bel bağlamaz, fakat modern dünyada Hristiyan kerigmasını korumaya çalışır.⁵⁸ Mitolojiden arındırma, basit anlamda mitolojik ifadelerin geçersiz kılınması değil, bu ifadelerin özgün anlamını yeniden keşfetmeye çalışan hermenötik bir yaklaşımdır. Mitolojiden arındırma mite değil, mitolojik dünya görüşüne karşıdır.⁵⁹ Mitolojiden arındırma, Kutsal kitabı ya da Hristiyan mesajını reddetmek değildir, fakat Kutsal Kitabın dünya görüşünü reddetmektir. Mit reddedilmesi gereken bir yanlışlık değil, yorumlanması gereken bir şeydir. Mit bir gerçeklikten bahseder fakat yetersiz bir düzeyde. Mitolojiden arındırmayı reddetmek, rölativist dünya görüşlerini yalanlamaktır ve onu kabul etmek, İncil'deki vahyin, bir dünya görüşü tarafından belirlenmediğini ve pek çok dünya görüşlerine uygulanabilirliğini kabul etmektir. O çeşitli dünya görüşlerine uygulanırsa, vahyin arkaik mitolojide ya da tek bir dünya görüşü içinde kaybolmadığı anlaşılır. Mitolojiden arındırma ister mitolojik ister bilimsel olsun kutsal kitabın sözünü nesnel dünya görüşlerinden özgürleştirmektir. Mitolojiden arındırma modern dünya görüşünü kriter olarak almaz, daha çok biblikel mesajların mutlak belirlenimleri olarak alınan bütün dünya görüşlerinin reddidir. Mitolojiden arındırma kutsal kitabı değil, onun dünya görüşünü reddeder. Aslında mitolojiden arındırma, kutsal kitabın mesajının antik bir dünya görüşüne bağlı olduğunu reddetmektir. Dolayısıyla Bultmann mitin daha derinlerdeki anlamını keşfetmeye çalışan birisidir.⁶⁰ Bultmann İncilin akıl ya da bilim için saygı değer hale getirmeye çalışmaz daha çok üç katlı mitolojik skandalın ötesinde çarmıh skandalına erişmek ister.⁶¹

⁵⁸ Zee Levy, *From Spinoza to Levinas*, New York: Peter Lang Pub., 2009, s. 58.

⁵⁹ Levy, *age.*, s. 60.

⁶⁰ Mark A.E. Williams, "Antipodal Metaphor: Transferring Ethos in the Cultural (Re)Negotiation of Meaning and Some Rhetorical Artifacts from Bultmann's Demythologization" *JCR* 27, November, 2004, , s. 175.

⁶¹ Labron, *age.*, ss. 34-36.

Bultmann'ın mit anlayışıyla ilgili en ciddi sorunlardan biri, Bultmann'ın miti ilkel bir bilim olarak görmesidir. Bu anlayışa karşılık mitin, kendi mantığına sahip sahici bir terim olma yönü ön plana alınır.⁶² Bultmann için gerçek sorun, mitolojik dil sorunu değil, Tanrı'yı nesnelleştiren her dil problemidir. Problem Tanrıya sanki nesneymiş gibi yaklaşan bir dil problemidir.⁶³ Peter Berger ise Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminde temelde iki sorunun varlığına dikkat çeker. Buna göre Bultmann'ın modern zihinle ilgili anlayışı oldukça dar, mitoloji anlayışı ise oldukça geniştir. Berger, Bultmann'ın modern insanın doğaüstü mucizelere inanmadığı yolundaki görüşünün yeterli empirik kanıttan yoksun olduğunu belirtir. Dolayısıyla o, mitolojilerin modern insanın hayatında etkin bir rol oynamaya devam ettiğini düşünür. Bultmann mitin tanımını öylesine geniş tutmuştur ki, din olarak tanımlanabilecek her şey bu mitoloji kapsamına alınmıştır. ⁶⁴ Berger, Grabau ve Jaspers gibi Bultmann'ın mit kavramına olumsuz yaklaştığını düşünür. Oysa Painter'in da vurguladığı gibi, aslında Bultmann, miti olumlu olarak değerlendirir ve bu bağlamda Eliade ve Jung'un mit hermenötiğinden çok da uzak değildir. Eliade Bultmann'ın mite yaklaşımını olumsuz bir yaklaşım gibi algılasa da, mitolojiden arındırmayla Bultmann'ın mitten arındırmayı kastetmediğini fark edememektedir. Başka bir deyişle, Bultmann, mite değil, mitolojileştirmede ortaya çıkan nesnelleştirmeye karşıdır. Zira Bultmann'ın mit anlayışı, onun Hristiyan imanıyla ilgili ve özelde modern Hristiyanın iman ihtiyacıyla ilgili kaygılarından neşet eder.⁶⁵

⁶² Grabau, *age.*, s. 118.

⁶³ James D.G. Dunn, "Demythologizing: The Problem of Myth in the New Testament", *New Testament Interpretation*, ed. I Howard Marshall, Paternoster Press, 1979, s. 297.

⁶⁴ Peter Berger, *Questions of Faith*, Malden: Blackwell Pub., 2004, s. 62.

⁶⁵ Painter, *age.*, s. 131.

Bultmann, İncili nesnelleştirmeden ve ilk yüzyılın kavramsallaştırmasının anlamsızlığından özgürleştirerek, imanı savunmak ve incili doğrulamak ister. Mitolojiden arındırmanın Tanrı'nın Kelimesinin çağrısını açık kılmaktan başka bir amacı yoktur. Kerigma mitin içindeki hakikattir ve 20. yy.ın dünya görüşü ile çatışmaksızın bize hâlâ meydan okuyan bir hakikattir.⁶⁶ Dunn'a göre, Bultmann, Yeni Ahit'in mitolojiden arındırılmadığını zira mitolojik terimler dışında başka terimlerle ifade edilemez olan bir şeyden bahsettiğini kavramayı başaramaz. Bultmann mit kavramını geniş açıdan ele almak yerine meseleyi Tanrı'yı nesnelleştirme sorununa indirgemektedir. Ayrıca Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi, İsa hakkındaki tarihsel ve ontolojik doğrulamaları terk ederek mitolojik dilin hakikati sorununa hakkını veremez. Mit sorunu mucize sorununa Tanrı'nın dünya içindeki etkinliği de doğaya müdahale sorununa indirgenemez. İman ve ilk yüzyılın Hristiyanlarının umudu, ilk yüzyılın dilinden ve kavramsallığından ayırt edilemez. Aksine iman ve umut, dil aracılığıyla ifade edilir, o, dilden ayrı bir varoluşa sahip değildir.⁶⁷

Dunn'a göre, mitolojiden arındırma süreci, 20. yy.ın koşulsallığı içindeki benimle ilk yüzyılın koşulsallığı içindeki ilk Hristiyanların imanı arasındaki bir diyalektiktir. Böyle bir diyalektik, soru ve cevabın sürekli diyalogudur. Ne de o sadece benim ya da geçmişin sesini gerektirir, zira o, gerçekliği daha geniş olarak açıklamanın bir parçasıdır. Ne de o bir noktada son biçimine ulaşacak olan bir diyalogtur aksine her inananla ya da inanan cemaatle yenilenen bir diyalogtur, kısacası, mitolojiden arındırmanın diyalektiği, yaşayan iman dilidir.⁶⁸

⁶⁶ Dunn, *age.*, s. 299.

⁶⁷ Dunn, *age.*, s. 300.

⁶⁸ Dunn, *age.*, s. 301.

Thiselton'a göre ise, Bultmann'ın Yeni Ahit'in eskatolojik ve mitolojik dünya görüşünün modern insan için anlaşılabilir olduğu ve bu yüzden mitolojiden arındırılması gerektiği hususundaki görüşü⁶⁹ yanlış anlaşılmıştır. Zira burada Bultmann Schmithal gibi yorumcuların iddia ettikleri gibi Hristiyan mesajını modern insanın bakışıyla uyumlu hale getirmeye çalışmaz. Bu yorumculara göre bu husus, Bultmann'ın temel motivasyonudur.⁷⁰ Oysa Bultmann, pek çok yerde amacının İncil metinlerini by-pass ederek dini modern insan için daha kabul edilebilir hale getirmek olmadığını, fakat daha ziyade Hristiyan imanının anlamını modern insana daha açık hale getirme olduğunu belirtir.⁷¹ Mitolojiyi arındırmanın ölçütü modern dünya görüşü değil, bilakis Yeni Ahit'in varoluş yorumudur.⁷² Bultmann'ın mitolojiyi yorumlamada modern bilimsel dünya görüşünü referans aldığı iddiası, Bultmann'ın modern insanın teknolojiyi kullandığı için temelde kadim insandan farklı olduğuna dair yoğun vurgusu sebep olmuştur. Oysa Bultmann'ın bu konudaki vurguları, onun niyetini aşan ifadeleridir. Bu tür ifadeler, Bultmann'ın İncilleri yorumunda modern bilimsel dünya görüşünü kriter ya da norm olarak aldığını göstermez.

Bultmann'a göre mitin arkasında yatan gerçek niyet, öz-anlamayı ifade etmektir ve onun nesnelleştirici biçimi onun gerçek işlevine zarar verir. Bu mitolojiden arındırmayı Yeni Ahit'in kendisinin talep ettiği anlamına gelir. Mitolojiden arındırılan kerigma bilimsel dünya görüşüne göre değerlendirilemez. Daha çok kerigma, modern insanı bilimin nesnelleştirici anlayışından özgürleştirmeye çalışır.⁷³ Dolayısıyla

⁶⁹ Rudolf Bultmann, "Jesus Christ and Mythology", *Bultmann, ed., Roger Johnson, London: Collins, 1989, s. 300.*

⁷⁰ Thiselton, *age.*, s. 259.

⁷¹ Bultmann, "The Case for Demythologization", s. 59.

⁷² Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings, Philadelphia: Fortress Press, 1989, s. 12.*

⁷³ Bultmann, "Jesus Christ and Mythology", s. 302.

Bultmann, mitin nesnelleştirici diliyle diğer nesnelleştiricilik biçimleri arasında Ogden'in yaptığı ayrıma iştirak etmez.⁷⁴ Yani Bultmann'a göre, Yeni Ahit sadece mitolojik nesnelleştiricilikten değil, bilimin nesnelleştiriciliğinden de özgürleştirilmelidir. Yeni Ahit'in varoluşsal dili, mitolojiden arındırılmış mit iken, nesnelleştirici dilin izleri, yorumlanmamış mittir. Bu bağlamda Sachkritik, Yeni Ahit metinlerinin niyetine aykırı olan hususların arındırılmasını gerektirir.⁷⁵

Bultmann'ın yaklaşımı mitolojiyi modern dünya görüşüne uyarlamaya çalışmaktan çok Yeni Ahit'in tematik niyetini açığa çıkarma çabasıdır. Mitolojiyi eleştirmeyi mümkün kılan husus, modern dünya görüşü değil Yeni Ahit'in konusudur. Bu, bizi Sachkritik kavramını daha detaylı olarak izah etmeye sevk etmektedir. Sachkritik, Sache'nin eleştirisinden çok Sache'nin ışığında metnin eleştirisidir. Sache metinde kastedilen konudur. Sache kelimesi, İncil'in Mesih'indeki Tanrı'nın vahyine işaret eder ve İncil'in konusunun Hristiyanca değerlendirmesini varsayar. İncil, Tanrı'nın Mesih'teki vahyine bir tanıklıktır. Bu tasavvur temelde Karl Barth'ın hermenötiğine dayanır. Barth, Romalılara Mektup üzerine yazdığı tefsir çalışmasında orijinal kayıt (metin) ile okur arasındaki konuşmanın, sohbetin, konunun yani Sache'nin etrafında döndüğünü yazar. Barth'a göre, mektup ya da metin, nesnel olarak tasvir edilebilen bir kültür fenomeni değil, fakat korku ve titremeye hakkında konuşulan bir şeydir. Barth *Römerbrief*'inde (1919), "Metinle İlişki" başlığı altında metnin Sache'nin ışığında anlaşılması gerektiğini ve kelimelerin ve cümlelerin ona yeterli ifade verip vermediğini görmek için onunla yani Sache ile ölçülmesi gerektiğini belirtir.⁷⁶

⁷⁴ Charley D. Hardwick, *Events of Grace: Naturalism, Existentialism and Theology*, New York: Cambridge University Press, 1996, s. 97.

⁷⁵ Thiselton, *age.*, s. 290.

⁷⁶ Robert Morgan, "Sachkritik in Reception History", *Journal for the Study of the New Testament*, 33: 175, 2010, ss. 177-178.

Bultmann Dilthey'in hermenötiğiyle metinlerle varoluşsal karşılaşmayı sentezleyerek tarihsel ve teolojik bir yorumdan bahseder. Tarihsel yorumla Bultmann, metni orijinal bağlamına yerleştiren bibliikal âlimliği ve metnin yazar için kastettiği anlamı kasteder. Fakat onun esas ilgisi metnin okurları üzerindeki etkisini vurgulamaktır. Bultmann tarihi yorumlayan yorumcuların tarihin bir parçası olduklarını belirtirken, bu metinlerin konusunu yorumlamak kendini yeniden yorumlamaktır. Yorumcu, orijinal bağlamı içinde söylenenin anlamı nedir sorusuyla uğraşmaz, daha çok "metin neyin hakkında konuşmakta ve neye işaret etmektedir?" sorusunu sormaktadır. Onun Sacexegese'si, metnin kastettiğini söylemeye niyet ettiğini ve ifadelerle Sache'nin neyi kastettiğini ortaya koymaya çalışır.⁷⁷ Sachkritikle ilgili temel bir yanlış anlama vardır. Bultmann'ın eleştirmenleri, metnin kendisi ışığında anlaşıldığı kriterin Sache değil, fakat modern bilinç olduğunu iddia ederler. Oysa Bultmann Sache'yi teşhis etmede metne bağlıdır ve Sachkritik asla sona ermeyen sürekli bir yorum görevidir.

Bir metni anlama imkânı sorusu, yorumcunun kendi varoluşunun imkânlarına açıklığına bağlıdır. Hiçbir nötral yorum yoktur, temel yorum, kendi varoluşunu yorumlamadır. Sachkritik her zaman bibliikal metinler ve İncil (gospel) ayırımını gerektirir ve İncil sadece bibliikal tanıklıklarla işitilir. Bultmann Pavlus'un Hristiyan eskatolojisine ya da dünyanın sonuna dair tasvirlerinin Sachkritiğini yaptığında burada söz konusu sonla kastedilenin dünyevi insan ve onun dünyasının sonu olduğunu belirtir.⁷⁸

Bultmann'ın metni değerlendirme kriterini Yeni Ahit'in mesajıyla ilgili anlayışından alır ve Bultmann'ın teolojisi, liberal bir alternatif olmaktan çok Bibliikal bir temele dayanır. Bultmann'ın yorum yöntemi, bibliikal tanıklık hakkında

⁷⁷ Morgan, *age.*, s. 179.

⁷⁸ Morgan, *age.*, ss. 180-181.

ki modern eleştirel düşünceye açıkken, bir norm olarak Kutsal kitaba Protestan bağlılığı korumayı amaçlar.⁷⁹

Sonuç olarak Bultmann'ın Sachktiği, Long'un "arkaik eleştiri" dediği yaklaşıma tezat değil, aksine paraleldir. Zira hem "arkaik eleştiri" hem de Sachkritik, mevcut an ve durumu yani modern dünya görüşünü değerlendirmede arkaik bilinci ya da kerigmatik bilinci referans kabul eder. Mitolojiden arındırma, modern tarihselci bilinçten çok kerigmatik bilince dayalı bir eleştiridir. Long'un arkaik bilinci eleştirel olduğu için tarihte yaşamış olan arkaiklerin kendi öz-anlamalarından ibaret değildir, kerigmatik bilinç de ilk Hristiyan cemaatin Tanrı'nın Mesih'teki fiiline dair kavrayışlarına indirgenemez. Arkaik bilinç ya da kerigmatik bilinç, zannedildiği gibi, sadece geçmişe ait bir bilincin temsili ya da yansıması değil, modern dünyayla mitolojinin dünyasının karşılaşmasında vuku bulan yeni bir bilinç biçimidir. Doğmaka olan bu yeni bilinç içinde mitolojiye ve modern dünyaya farklı bir gözle bakmaya başlarız. Kerigmatik bilinç nasıl "mitsel modernler" ve "modern arkaikler" olarak yaşamakta olduğumuzu kavrama tarzlarımızda tezahür eder. Paradoksal bir biçimde bu bizim hem arkaik dünyadan farklı olduğumuzu hem de ona ait olduğumuzu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla mitolojiden arındırma, mitin ya da modern bilimin dünyası arasında bir tercih yapma ve modern ya da geleneksel epistemolojiyi kutsama teşebbüsü değil, daha çok kerigmatik bilincin zuhurunu gerçekleştirme sürecidir.

Değerlendirme

Bu yazıda Bultmann'ın yorum yöntemine ilişkin olarak üç meseleyi ele almaya çalıştık. İlk olarak Bultmann'ın yorum yöntemini epistemolojik bir temelde ve Kartezyen bir bağlamda ele alan anlayışa karşı çıkararak Bultmann'ın ne öznelci ne de tarihselci olmadığını göstermeye çalıştık. Bultmann

⁷⁹ Morgan, *age.*, s. 184.

kendi mit anlayışını geliştirirken bir ölçüde aydınlanmacı geleneğin etkisi altında olsa da, bu etkiyi mutlaklaştıramayız. Hatta buradan hareketle Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin rasyonalist bir teşebbüs olduğunu söyleyemeyiz. Bu bağlamda Bultmann'ın Vico'nun mit anlayışına karşıt olarak rasyonel bir mit anlayışına sahip olduğunu iddia etmek güçtür. İkinci olarak Bultmann'ın kendi yorum yöntemini nasıl ve ne şekilde meşrulaştırdığını inceledik. Buna göre Bultmann'ın Yeni Ahit'te ortaya konan eskatolojik mitolojiyi yorumlamada Heidegger'den devşirilen varoluşçu analizi kullanmasını, İncil metinlerinin felsefi temelde rasyonalizasyonu olarak açıklayan çok sayıda araştırmacı vardır. Ancak bu yorumun göz ardı ettiği husus, Bultmann'ın yorum yöntemiyle Heideggerci Dasein analiz arasındaki yapısal farklılıkların bulunduğu gerçeğidir. Nitekim Schubert Ogden'in Bultmann'la ilgili bazı tenkitleri de bizi bu sonuca ulaştırmıştır. Aslında Bultmann'ın metinlerini daha dikkatli biçimde okuduğumuzda mitolojiden arındırmanın meşruiyet kaynağının sadece Heidegger felsefesi olmadığını aynı zamanda Yeni Ahit'in kendisi ve özellikle Pavlusçu-Lutheri imanla aklanma teorisi olduğunu görürüz. Son olarak Bultmann'ın mitolojiden arındırma yönteminin mitolojiyi modern dünya görüşüne uyarlama çabası olup olmadığını inceledik. Bu son bölümde Bultmann'ın mitolojiyi arındırırken modern dünya görüşünü esas ya da kriter olarak almak yerine bir tür Yeni Ahit'in konusu ışığında gerçekleşen bir eleştiri anlamında Sachkritik esas aldığını göstermeye çalıştık. Sachkritik, modern bilinçten de mitsel bilinçten de temelde farklı ama ikisinin karşılaşmasında ortaya çıkan kerigmatik bilincin zuhurunu amaçlar.

BULTMANN'DAN SEÇME METİNLER

1

YENİ AHİT VE MİTOLOJİ*

*Yeni Ahit'in Mesajındaki Mitolojik Unsurlar
ve Onların Yeniden Yorumlanması Problemi*
(1941)

Rudolf BULTMANN
Çev. Cengiz BATUK

-I-

Yeni Ahit Öğretisini Mitolojiden Arındırma

A. Problem

1. Dünyanın Mitolojik Görünümü ve Kurtuluşun Mitselliği

Yeni Ahit'in kozmolojisi, temel olarak mitik bir karaktere sahiptir. Dünya, ortada yeryüzü, üstte gök ve altta yeraltı âlemi olan üçlü bir yapı olarak öngörülmektedir. Gök, Tanrı'nın ve melekler gibi göksel varlıkların ikametgâhıdır. Yeraltı âlemi eziyet, acı ve ceza yeri olan cehennemdir. Hatta yeryüzü, günlük doğal olayların, önemsiz döngülerin ve ortak eylemlerin mekânından daha fazlasıdır. Tanrı'nın ve meleklerinin başlangıçtan beri doğaüstü aktivitelerinin mekânı olduğu gibi Şeytan'ın ve onun yardımcıları olan kötü ruhların (daemon) eylemlerinin de mekânıdır. Böylelikle

* Rudolf Bultmann'ın "New Testament and Mythology" yazısının burada verilen çevirisi için [Rudolf Bultmann, *Kerigma and Myth*, İng. çev. Reginald H. Fuller, ed. Hans Werner Bartsch, Harper Torchbooks, New York, 1961, ss. 1-44 ve Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, İng. çev. Schubert M. Ogden, Fortress Press, Philadelphia, 1989, ss. 1-43.] karşılaştırmalı olarak kullanılmıştır.

Bu çeviri ilk olarak *dinbilimleri* dergisinde (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI (2006), Sayı: 4, ss. 317-361) yayınlanmıştır.

doğaüstü güçler doğanın işleyişine ve tamamıyla insanların düşündüklerine, istediklerine ve yaptıklarına müdahale ederler. Mucizeler, hiçbir surette nadir değildir. İnsanlar kendi yaşamlarını kontrol edemedikleri gibi kötü ruhlar onları kontrolleri altına da alabilirler. Şeytan, insana kötü düşünceler ilham edebilir. Yine karşıt olarak da Tanrı insanın düşüncelerine ilhamda bulunabilir ve amaçlarını gerçekleştirmede rehberlik yapabilir. Tanrı, insana göksel vizyonlar bahşedebilir ve kendi istek ve taleplerini insanın duymasına imkân verebilir. Kendi Ruhunun olağanüstü güçlerini insana verebilir. Tarih kırılmayan düz bir istikamet takip etmez; tarih, bu doğaüstü güçlerin kontrolünde ve bir devrim içerisinde düzenlenmiştir. Bu ölçülemeyecek kadar uzun zaman dilimi/sonsuzluk (aeon), Şeytan, günah ve ölüm (ki onlar tam olarak “güç”dürler) tarafından kontrol altında (zincir altında) tutulmaktadır ve hızla sona doğru götürülmektedir. Son, çok yakında gelecek ve kozmik bir felaketin bir formu (kıyamet) gerçekleşecektir. Son, zamanın “acı”sıyla başlatılmış olacaktır. Sonra gökten Yargıç inecek, ölümler dirilecek, son yargı başlayacak ve insanlar ebedi kurtuluşa ya da azaba (cehenneme) gireceklerdir.

Bu, Yeni Ahit’in öğretisinin ana konusu olan kurtuluş hadisesindeki dünyanın mitsel görünümüdür. Mitolojinin dilinde kıyametin şimdi gelmekte olduğu açıkça gösterilmiştir. “Vadesi dolduğunda” Tanrı, varlık öncesi ilahi bir Varlık olan oğlunu gönderecek ve o yeryüzünde bir insan olarak ortaya çıkacak.¹ O, çarmıhta insanların günahlarının kefareti² olması için bir günahkârın ölümünü³ öldürdü. Onun yeniden dirili-

¹ Gal., 4:4; Filip., 2:6 vd.; 2 Kor., 8:9; Yuh., 1:14 .

² Rom., 3:23-26; 4:25; 8:3; 2 Kor., 5:14, 19; Yuh., 1:29; 1 Yuh., 2:2.

³ “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.

şı, kozmik felaketin başlangıcını gösterir. Âdem'in günahının sonucu olan ölüm kaldırılmış⁴ ve şeytani güçler güçlerinden yoksun bırakılmışlardır.⁵ Ölümden dirilen Mesih (Krist) cennetteki Tanrı'nın sağına yüceltilmiş⁶ ve "Rab" ve "Kral" yapılmıştır.⁷ O göğün bulutları arasından kurtuluş işini tamamlamak için tekrar gelecek ve insanların (ölüm-den) dirilişiyle yargılanmaları gerçekleşecektir.⁸ Günah, acı çekme ve ölüm tam olarak ortadan kaldırılmış olacaktır.⁹ Aynı zamanda tüm bunlar çok kısa bir sürede olacaktır. Bu yüzden de Pavlus, kendi yaşamında bu hadiselerin gerçekleştiğini göreceğini düşünmekteydi.¹⁰

Mesih'in kilisesine ait olan ve Vaftiz ve Evharistin aracılığıyla Rab'le bütünleşenlerin tümü, sonrasında uygunsuz davranışları olsa bile, kesin olarak, kurtuluş için yeniden dirileceklerdir.¹¹ Hristiyan inanlılar, kurtuluşun ilk bölümü olmaktan daima hoşlandılar, Ruh'un¹² onların arasındaki görevi, onların Tanrı'nın oğulları¹³ olduklarına tanıklık etmek ve onların nihai kurtuluşlarına kefil olmaktır.¹⁴

⁴ 1 Kor., 15:21; Rom., 5:12 vd.

⁵ 1 Kor., 2:6; Kol., 2:15; Vah., 12:7 vd.

⁶ Elçilerin İşleri, 1:6 vd.; 2:33; Rom., 8:34.

⁷ Filip., 2:9-11; 1 Kor., 15:25.

⁸ 1 Kor., 15:23 vd.; 50 vd.

⁹ Vah., 21:4.

¹⁰ "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 meleşin seslenmesiyle ve Tanrı'nın borazanıyla gökten inecek. Önce Mesih'e ait ölümler dirilecek. Oradan 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.

¹¹ Rom., 5:12 vd.; 1 Kor., 15:21 vd.; 44.

¹² Rom., 8:23; 2 Kor., 1:22; 5:5.

¹³ Rom., 8:15; Gal., 4:6.

¹⁴ Rom., 8:11.

2. Eski Dünyanın Mitolojik Görünümü

Bütün bunlar mitolojinin dilidir ve bu temaların birçoğunun orijinali aynı dönemdeki Yahudi apokaliptik mitolojisi ve Gnostisizmin kurtuluş mitlerinde kolayca bulunabilir. Bu bağlamdaki bir *kerigma modern insana inanılmaz gelecektir. Çünkü modern insan, dünyanın mitsel görüntüsünün geçmişte kaldığına inandırıldı*. Bu yüzden bugün biz İncil'in mesajını vazettiğimizde, yalnızca İncil'in mesajı hakkındaki kabullerimizi değiştirmesini değil aynı zamanda dünyanın mitsel görünümü hakkındakileri de değiştirmesini umup umamayacağımız sorusuyla kuşatılmış olduk. Yeni Ahit'i mitsel yapısından bağımsız bir hakikat olarak somutlaştıramaz mıyız? Şayet bunu yapabilirsek, teoloji, kerigmayı mitsel çatısından arındırmayı yani *mitolojiden arındırma* görevini üstlenmelidir.

Hristiyan öğreti, modern insanın dünyanın mitsel görünümünü hakikat olarak kabul etmesini bekleyebilir mi? Böyle olsaydı bu hem saçma hem de imkânsız olmuş olurdu. Saçma olmaktadır çünkü burada, özellikle de Hristiyanlık için dünyanın mitsel görünümünde hiçbir şey yoktur. O, basitçe bilim öncesi çağların kozmolojisiidir. Tekrar, imkânsız olmalıdır, çünkü hiçbir insan kendi kendine bir dünya görüşü ortaya koyamaz -gerçekte onun tarihteki konumu tarafından ona dikte edilir-. Şüphesiz ki, böylesi bir görüş tam olarak değiştirilemez değildir ve bireyler onu değişimine katkıda bulunabilir. Fakat kişi, bunu ancak kendisinin dünya hakkındaki önceki görüşlerini değiştirmesi için onu zorlayan gerçeklerin yeni bir formuyla karşı karşıya kaldığında yapabilir. Kopernik'in keşifleri ve atom teorisi bunun örnekleridir. Yine aynı şekilde romantizm keşifleriyle insan kavramını daha zenginleştirmiş; idealizmin açıkladığından ve Nasyonalizmin insanların geleneği ve tarihin öneminin realizasyonu ile ortaya koyduğundan daha fazla aydınlığa kavuşturmuş ve kompleks hale getirmiştir.

Sığ bir aydınlanmanın kavramakta zorlandığı/hata ettiği hakikatlerin sonradan antik mitlerde yeniden keşfedilmesi aynı derecede iyi olabilir. Teologlar, haklı olarak bu mesele- nin tam olarak Yeni Ahit'le ilgili olup olmadığını soruyorlar. Aynı zamanda safiyane bir düşünceyle eski, fosilleşmiş dünya görüşünü yeniden diriltmek imkânsızdır ve kesinlikle mitsel bir görüş de değildir. Çünkü bugün bizim görüşümüz, dünya algımız, modern bilimler tarafından değiştirilemez bir şekilde tanzim edildi. Yeni Ahit mitolojisinin körü körüne bir kabulü keyfi, rastgele olmuş olmalı ve imanın bir bölümünün, imanı amele dönüştürecek bir unsur olarak kabulü için baskı oluşturmuş olmalıdır. Wilhelm Hermann başka bir şeye işaret eder ki, onun açılımının ikna edici olduğu düşünülmelidir. -Keskin bir şizofreni ve ikiyüzlülük formu şeklinde- Tek bir sonucu olan zihnin bir kurbanını içerebilir. Bu ise bizim gündelik yaşantımızda inkâr ettiğimiz, imanımız ve dinimizdeki bir dünya görüşünün kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bizim miras olarak aldığımız modern düşünce *Yeni Ahit'in dünya görüşünün* eleştirisiyle birlikte ele alınmalıdır.

İnsanın bilgisi ve dünyanın kontrolü/hakimiyeti, yakın zamanlarda Yeni Ahit'in dünya görüşünden hiçbir şey taşımayan bilim ve teknolojinin kapsamının genişlemesiyle gelişti ve gerçekte bu noktada yapabilecek bir şey de yoktur. Örneğin, imandaki "cehenneme düşmek" ya da "cennete çıkmak" gibi birçok kavramı hangi anlamda [modern düşünceyle] eklemlayebiliriz? Biz ne zamandır imanın kabul gördüğü üç katlı evren tasavvuruna inanıyoruz. İmanın kabul edilebilecek tek doğru yolu hakikatin üzerindeki kutsal olarak kabul edilip korunan -ki hiçbir hakikat ifade etmediği ileri sürülen- mitolojik çerçeveyi kaldırmaktır. Ki bunlar tamamıyla teolojinin sormuş olduğu sorulardır. Artık akli başında hiç kimse Tanrı'yı gökte ikamet eden bir varlık olarak düşünmez. Artık kelimenin geleneksel anlamında olduğu gibi bir cennet yoktur. Yine aynı şekilde ayaklarımızın altındaki

mitsel bir yeraltı dünyasındaki cehennem de yoktur. Şayet bu böyleyse o takdirde Mesih'in cehenneme inişi ve göğhe/cennete yükselişi öyküsü sona ermiş olur. Biz ise artık, ne İnsanoğlu'nun göğün bulutları arasından dönüşünü bekleyebilir ne de inananların gökte toplanmasını umut edebiliriz (1 Sel. 4:15 vd.).¹⁵

Şimdi, tabiat yasaları ve güçleri keşfedildi ve artık bizim için iyi ya da kötü ruhlara inanma sona erdi. Biz yıldızların insanoğlunu kendilerine hizmet etmesi için köle yapan şeytani varlıklar olmadıklarını, hareketleri evrenin yasaları tarafından kontrol edilen fiziksel varlıklar olduklarını biliyoruz. Onların insan yaşamı üzerindeki herhangi bir etkileri olağan tabiat yasalarının terimleriyle açıklanabilir; ancak onların [yıldızların] kötü niyetlerine hiçbir şekilde bağlanamaz. Hastalık ve aynı şekilde hastalığın tedavisi de doğal sebeplere bağlanmalıdır; hastalıklar, şeytani güçlerin ya da kötü büyü aktivitelerinin bir sonucu değildir.¹⁶ *Yeni Ahit'in mucizeleri* mucizevi bir şekilde durdu. Sinirsel bozukluklar ya da hipnotik etkiler yardımıyla onların tarihselliğini müdafaa etmek yalnızca gerçeklerin altını çizmeye yarar. Biz hâlâ

¹⁵ "Çünkü bunu size Rabbin sözüyle diyoruz; biz yaşamakta olanlar, Rabbin gelişine kadar bırakılmış olanlar, uyuyanların önüne asla geçmeyeceğiz. Çünkü Rab, kendisi yüksek nida ile baş meleğin sedası ile ve Tanrı'nın borusu ile gökten incek ve önce Mesih'te ölümler kıyam edeceklerdir. Ondan sonra biz yaşamakta olanlar, bırakılmış olanlar, onlarla birlikte Rabbi havada karşılamak için bulutlarda alınıp götürüleceğiz; ve böylece daima Rab ile beraber olacağız. İmdi bu sözlerle birbirinizi teselli edin." (1 Sel. 4:15-18) [ç.n.].

¹⁶ Bu gün kesin olarak şunu söylemeliyiz ki, mitsel bir düşünce çağı için yeter derecede ilkelikleri olan ötekiler kadar geleneksel dünya görüşüne inanan insanların inançlarında da bir sarsılma söz konusudur. Ayrıca, her yanda batıl inançların birçok çeşidi mevcuttur. Fakat ruhlara ve mucizeye iman batıl inançla dejenere edildiğinde gerçek imandan bütünüyle farklı bir şey olur. Ne, orada ve burada saf insanları etkileyen çeşitli spekülasyonlar bir önem arz eder ve ne de, bilime karşı bir atmosfer oluşturan ucuz sloganlar bir sorun teşkil eder. Sorun, insanın çevresinden öğrendiği, edindiği dünya görüşüdür. Bu ise, bilim tarafından saptanmaktadır ve bize okul, basın, radyo, sinema ve diğer teknolojilerle egemen kılınmaktadır.

gizemli ve bilinmeyen olayları tahsis ettiğimiz tam bir fizyolojik ve psikolojik fenomenlerle birlikte bulunuyorsak, hâlâ olayları onlara bağlıyorsak, şimdiye kadar onları bilimsel olarak anlaşılabilir kılmaya çalışıyoruz demektir. Okültizm (occultism) bile bir bilim gibi görünmektedir.

Elektrik ışığını, telsizi/radyoyu, bize yararı dokunan modern medikal ve cerrahi keşifleri kullanmak ve aynı zamanda Yeni Ahit'in ruhsal ve mucizevi dünyasına inanmak imkânsız görülmektedir.¹⁷ Kendi yaşantımızda bunu yapabileceğimizi [hem Yeni Ahit'e inanıp hem de modern bilimi kabul edebileceğimizi ç.n.] düşünebiliriz. Fakat diğerlerinin de böyle yapmasını ummak, Hıristiyan imanını modern dünya için anlaşılabilir ve kabul edilmez kılmaktır.

Mitolojik eskatoloji, Yeni Ahit'in umudu olan Mesih'in ikinci gelişinin (parousia) gerçekleşmemesi gibi basit bir nedenden ötürü savunulamaz. Tarih, ilkökul çocuklarının bile bildiği gibi sona ermedi, devam ediyor ve kendi istikametinde akmaya devam edecektir. Şayet biz dünyanın bizim bildiğimiz gibi zaman içinde sona ereceğine inansak bile, dünyanın doğal bir felaketle sona ereceğini bekleyebiliriz. Yoksa Yeni Ahit'in beklentisinde olduğu gibi mitsel bir olayla değil. Şayet Mesih'in ikinci gelişini modern bilimsel teorinin terimleriyle açıklarsak, -her ne kadar farkında olunmasa da- Yeni Ahit'e eleştiriyi (kritisizm) tatbik edebiliriz.

Fakat tabiat bilimi, Yeni Ahit mitolojisine karşı tek meydan okuma değildir. Burada hâlâ *modern insanın kendini anlama*-sıyla ifade edilen daha ciddi bir meydan okuma söz konusudur.

Modern insan garip bir ikilemle (dilemma) karşı karşıyadır. O, kendi kendine saf bir doğayı (tabiatı) ya da saf bir maneviyatı (ruhsallığı) kabul edebilir. Nihai noktada da kendi

¹⁷ Paul Schütz'ün modern hijyen ve ilaçların gelişmesiyle Doğu'daki mitsel dinin etkisinin azalması konusundaki araştırmalarına bakılabilir.

varlığının temel bölümünü doğadan ayırabilir. Oysa diğer bir noktada ise insanın temel olarak bir bütünlüğe sahip olması durmaktadır. İnsan, kendi duyguları, düşünceleri, arzu ve amaçlarının temel sorumluluğunu tek başına bir bütün olarak kendisi taşır.¹⁸ İnsan, Yeni Ahit'in önerdiği gibi kendisi dışındaki güçlerin müdahalesiyle karşı karşıya bırakan garip bir ikiliğin (dikotomi) kurbanı değildir. Şayet harici tavırları ve iç kondisyonu mükemmel bir harmoni oluşturunca bir şeyler kazanmış demektir ve diğer insanlar onun iç birliğinin şeytani güçlerce parçalanmış olduğunu düşünselerdi, bu durumda o kimse bu takdirde şizofren olarak adlandırılırdı.

Biyoloji ve psikoloji insanı yüksek derece bağımlı bir varlık olarak tanımlamalarına rağmen, bu kendisinden ayrı ve yabancı güçlerin etkisi altında olduğu anlamında değildir. Bu bağımlılık insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır ve o, kendi kişisel gizemini yeniden elde etmek ve yaşamını aklî temeller doğrultusunda organize etmek için yalnızca anlamaya ihtiyaç duyar. Kendisini ruh olarak öngörse de, o bilir ki, varlığının bedensel bölümü olan fiziksel yönü tarafından sürekli olarak kayıt altında tutulmaktadır. Fakat o, kendi gerçekliğinden onu ayırır ve bilir ki, bağımlıdır ve doğa üzerindeki egemenliği konusunda sorumludur.

Diğer bir örnekte insan, *Yeni Ahit'in "Ruh" ve tam olarak garip ve akıl almaz sakramentler hakkında söylediği şeyleri* bulur. Biyolojik insan, "Ruh" gibi doğaüstü bir varlığın nasıl olup da doğal güçlerin kapalı yapılarının içine girebildiğini ve onları iş yapmak için nasıl düzenlediğini göremeyebilir. İdealist anlama bir Ruh'un doğal bir güç gibi nasıl çalışabildiğini ve insanın aklına ve ruhuna nasıl etki edebildiğini kavrayamaz. Yine kendi ahlaki sorumluluklarına sahip olan bilinç, bundan sonra karar ve uygulamaların hepsinin suda vaftiz ol-

¹⁸ Bkz. Gerhardt Krüger, *Einsicht und Leidenschaft, Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt, 1939, s.11 f.

mak suretiyle akıl almaz şeylere nasıl dönüştüğünü anlayamaz. O, fiziksel yiyeceklerin nasıl ruhsal güçlere dönüştüğünü ve Evharistinin uygunsuz bir şekilde icra edilmesinin fiziksel hastalık ve ölüm sonucunu doğurabildiğini göremez ve anlayamaz (1 Kor. 11:30). Tek olası açıklama, onun önerme olması dolayısıyladır. O, herhangi bir kimsenin ölü için nasıl vaftiz olduğunu da anlayamaz (1 Kor. 15:29).

Burada, ne idealist ne de naturalist modern dünya görüşünün (*Weltanschauung*) çeşitli formlarının detaylarını sorgulama gereği yok. Sadece Yeni Ahit'in teolojiyle ilgili olarak kritiği için modern insanın duruşunun dışında bir zorunluluk ortaya çıkar. Örneğin, biyolojik dünya görüşü, çağdaş durumdan zorunlu olarak çıkmaz. Bizler hâlâ onu benimsemiş ya da seçmeme konusunda özgürüz. Teologlarla ilgili tek sorun diğer dünya görüşlerini temel alan bir biyolojinin adaptasyonu olan temel kanıdır ve bu kanı modern bilim ve doğaüstü güçlerden etkilenmeyen bir varlık olarak insan doğasına ilişkin modern kavramlarca şekillendirilen dünya görüşüdür.

Yine *ölümün günahın cezası* olduğu şeklindeki Kitabı Mukaddes doktrini, ölümü doğal bir zorunluluk olarak gören idealizm ve naturalizm için aynı oranda nefret uyandırıcıdır. Naturalistlere göre ölüm bir problem değildir. İdealistlere göre ise birçok nedenden dolayı bir problemdir. Çünkü insanın temel ruhsal varlığının dışına çıkması, onu aktüel olarak yıkmaktadır. İdealistler bir paradoksla karşı karşıyadır. İnsanın bir elinin üzerinde ruhsal bir varlık vardır ve bu yüzden de temelde bitki ve hayvanlardan farklıdır. Ve diğer eli de doğaya mahkûmdur. Onun doğumu, yaşamı ve ölümü hayvanlarınkine aynıdır. Ölüm bir problemle birlikte gelebilir fakat nasıl bir günah için ceza olduğunu göremeyebilir. İnsan varlığı herhangi bir günahla karşılaşmadan önce de ölümün nesnesidir. İnsan ölümlülüğünü Adem'in düşüşüne bağlamak bütünüyle saçmalıktır. Çünkü suç, kişisel

sorumluluğu gerektirir. Bulaşıcı/nesilden nesile geçici bir hastalık olarak asli günah düşüncesi, ahlak dışı, akıl dışı ve absürddür.

Yine aynı görüşler İsa'nın insanın günahlarını çekerek cezasını ödemesi anlamındaki *kefare*t (atonement) *doktrini* konusunda da ortaya çıkar. Bir adamın suçunun cezası nasıl olurda günahsız bir adamın -şayet cidden günahsız bir adamdan söz edilebilirse- ölümüyle çekilmiş olur? Suçun ilk nosyonu nedir ve adalet, doğruluk bunu mu gerektirmektedir? Tanrı'nın ilk düşüncesi nedir? Genel olarak kurbanın rasyonelliği, elbette "kefare"t teorisini aydınlatılabilir. Fakat bununla birlikte yine de ilahi bir varlığın vücut bulduğu ve kendi kanıyla günahkâr insanların affedilmelerini sağlayan ilkel bir mitoloji değil mi? Ya da mahkeme salonundan bir anolojiyi birisi adapte edebilir ve Mesih'in ölümünü Tanrı ve Tanrı'nın hoşnut olmasını istediği insan arasındaki hukuki bir muamele olarak açıklayabilir. Fakat günahı adli bir konu haline getirmek, bir emre harici bir ihlalden daha fazla anlam yüklemek ve bizim bütün ahlaki standartlarımızı anlamsız kılmaktır. Bundan başka şayet bir ölümle ölen Mesih, varlık öncesi "Tanrı'nın Oğlu" ise, onun için ölümün anlamı ne olmalıdır? Belli ki, üçüncü günde tekrar dirileceğini bilmesi çok küçük bir ihtimaldir.

Sakramentlerle kendimize mal ettiğimiz yaşayan doğaüstü bir varlığın kurtarılması anlamında İsa'nın *dirilişi*, modern insan için anlaşılması zor bir hadisedir. Biyologlar ölümü, bütünüyle bir problem olarak görmedikleri için dil kadar anlamsızdır. İdealist ölümden uzak bir hayat düşüncesini hedeflemez fakat o, ölü bir kişinin yeniden dirilmesiyle elde edilebilecek bir yaşama da inanmaz. Şayet bu Tanrı'nın yaşamı insanlar için elde edilebilir yapmasının yoluysa, onun aksiyonu içinden çıkılmaz bir şekilde doğal bir mucizeyi gerekli kılar. İdealist bunu delice bir fikir gibi akıl almaz bulur. Çünkü o, Tanrı'yı yalnızca bireysel yaşamının gerçek-

liğinde ve onun değişimiyle meşgulken görebilir. Fakat tamamen mucize gibi inanılmazlıklardan ayrı olarak, o, nasıl Tanrı'nın işleri gibi bir olay olduğunu göremez ya da kendi yaşamını nasıl etkilediğini fark edemez.

Gnostik etkinin öne sürdüğü ölen ve tekrar dirilen bu Mesih fikri, saf olarak bir insan varlığı değil bir Tanrı-insandır. Onun ölümü ve yeniden dirilişi yalnızca kendisiyle ilgili olan gerçeklerden izole edilmemiş ancak bizi de içine alan kozmik bir olaydır.¹⁹ İnsan varlığını doğa ve kurtuluş olayını doğal bir süreç olarak addettiği için, biz kesin olarak böyle düşünemeyiz ve kendimizi böyle tasavvur edemeyiz. Varlık öncesi Mesih'e gelince, insanın ışığın göksel krallığına transferine benzer şekilde, göksel statü ve ruhsal bir bedene insan kişiliği elbisesinin giydirilmesi sadece rasyonel olarak kabul edilemez değil aynı zamanda bütünüyle anlamsızdır. Çünkü biz içinde yaşamımızda gerçekleştirdiklerimizin yer aldığı böylesi bir kurtuluşu anlamıyoruz. Niçin kurtuluş bu özel formda yer alıyor? Niçin, bu insan hayatının tamamlanması ve insanın hakiki varlığının gerçekleşmesi olsun?

B. Öncelikle Yapmamız Gerekenler

1. Seçme ya da Çıkarma Yok

Yeni Ahit'in bu sert ve zorlayıcı kritiğinin kerigmanın tamamıyla ortadan kaldırılması anlamında mıdır?

Bir şey kesindir ki: Biz kerigmayı özelliklerinden bazılarını seçerek ya da diğerlerini çıkararak koruyamayız. Bu yapılan işlemde mitolojinin miktarını azaltmaz. Örneğin, Pavlus'un layık olmayanın Kutsal Komünyon'a kabulü ve ölümler için vaftiz ya da ruhsal bir etkiye sahip olabileceği düşünülen fiziksel yiyecek ve içeceklerle ilgili inanca sıkı sıkı sarılmak hakkındaki öğretilerini çıkarmak imkânsızdır. Şayet tek *bir* fikri/sunum tarzını kabul edersek, Yeni Ahit'in Vaftiz ve

¹⁹ Rom., 5:12 vd.; 1 Kor., 15:21 vd.; 44b.

Kutsal Komünyon hakkında söylediği her şeyi kabul etmemiz gerekir ve bu bizim için kabul edilemez, bir fikir/sunum tarzıdır.

Elbette, Yeni Ahit mitolojisinin bazı özelliklerinin diğerlerinden daha büyük öneme sahip oldukları iddia edilebilir; onların hepsi muhtelif kitaplarda benzer düzenlilikte ortaya çıkmaz. Burada yalnızca bir örnek vardır: o da Bakire'den doğum ve Yükselme öyküsüdür. Pavlus ve Yuhanna bunlardan tamamıyla habersiz olarak görünmektedirler. Ancak onları Kutsal Metne yapılan sonraki ilaveler olarak alsak da yine de bütünüyle kurtuluşun mitolojik karakterini etkilemez. Şayet bir kez kerigmadan ayıklama işlemini başlatabilsek, sınırı nerede belirleyeceğiz ya da ayıklama işini nereye kadar götüreceğiz? Dünyanın mitsel görünümü bütün olarak kabul edilebilir ya da reddedilebilir.

Bu noktada tam bir açıklık ve acımasız bir dürüstlük hem akademik teologlar hem de kilise din adamları için zaruri olmalıdır. Kilisenin kazancı olarak aradıkları bu şeyler kendi kendilerine borçlu oldukları bir görev, hizmet ettikleri kiliseye karşı bir görevdir. Onlar dinleyicilerin kabul etmesini ya da etmemesini umdukları konularda daha açık olmak zorundadırlar. Ne pahasına olursa olsun vaizlerin gizlice temizlediği şeyler hakkında halkını karanlıkta bırakmamalıdır. Kendisi hakkında da karanlıkta olmamalıdır. Karl Barth'ın *The Resurrection of the Dead (Ölümden Diriliş)* adlı kitabında "kronolojik olarak tarihin sonu" anlamında kozmik eskatolojinin yerine, mitolojik olmayan bir "tarihin sonu" şeklinde bir tercihte bulundu. Barth, Pavlus'un ve genel olarak Yeni Ahit yorumları hakkında kendisini yanıltmaktadır. Çünkü o, sadece, metnin manasına şiddet uygulayan bir yoruma bağlanmak suretiyle Korintlilere 1. Mektuptaki mitolojik olan her şeyden kurtulmayı istemektedir. Fakat bu imkânsız bir yöntemdir.

Şayet Yeni Ahit öğretisinin gerçekliği korunacaksa bunun tek yolu mitolojiden arındırmadır. Fakat biz, ne pahasına olursa olsun Yeni Ahit'i modern dünyayla ilgili kılamıyoruz. Soru basit olarak Yeni Ahit'in mesajının özel olarak mitolojiyi içerip içermediği mi yoksa niyet edilenin anlaşılması için aktüel olarak mitin elimine edilmesini isteyip istemediği midir? Soruda iki önemli taraf öne çıkmaktadır. Öncelikle burada genel olarak mitin doğası vardır ve sonra da Yeni Ahit'in kendisi.

2. Mitin Doğası

Mitin gerçek amacı zamana dünyanın objektif bir resmini sunmak değildir. Fakat insanın dünyada yaşayan bir varlık olarak kendisini anlamasını ifade etmesini, dışa vurmasını sağlamaktır. Mit, kozmolojik olarak yorumlanmamalıdır fakat antropolojik ya da daha uygun olarak varoluşsal olarak yorumlanmalıdır.²⁰ Mit, insanın kendi dünyasının sınırlarını, yerini, kendi eylemlerini ve acılarını kontrol ettiğini sandığı güç ya da güçlerle konuşur. O bu güçleri, somut objeler ve güçlerle birlikte görülebilir dünyadan ve hisleri, motivasyonları ve yetenekleriyle birlikte insan yaşamından aldığı terimlerle tanımlar. Örneğin o, yumurta bir dünyanın ya da ağaç bir dünyanın konuşmasıyla dünyanın orijini açıklayabilir. Aynı şekilde şimdiki durum ya da dünyanın düzeni, tarih öncesi çağlardaki tanrıların arasındaki savaşın sözleriyle ifade edilebilir, açıklanabilir. O, bu dünyanın terimleriyle diğer dünya hakkında ve insan yaşamından elde edilen terimlerle tanrılar hakkında konuşur.²¹

²⁰ Bkz. Gerhardt Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, esp. ss.17 f., 56f.

²¹ Mit burada "Dinler Tarihi" tarafından popülerize edilen anlamında kullanılmıştır. Mitoloji, bu dünyanın terimleriyle öte dünyayı, insan yaşamının terimleriyle ilahi yaşamı, bu tarafın terimleriyle öte tarafı açıklamak için imgeler kullanmaktadır. Örneğin, ilahi üstünlük ya da kozmosun dışında olma, uzaysal uzaklık terimleriyle ifade edilmektedir. Bir kültü, maddi anlamı maddi olmayan güçleri ifade etmekte kullanan bir aksiyon olarak an-

Mit içinde yaşadığı dünyanın amaç ve orijinini, kendi içinde aramak yerine ötelede -bilinen ve somut gerçekliğin ötesinde- gizemli güçler tarafından kontrol ve tehdit altında tutulan bir gerçeklik içinde aranılması konusundaki insanın inancının bir açıklamasıdır. Mit, aynı zamanda insanın kendi varlığının efendisi olmadığına açıklamasıdır. O, bağımlılık duygusunu yalnızca bilinen dünyaya değil fakat özellikle bilinenin sınırlarının ötesinde etkisini taşıyan güçlere de bağlayarak açıklar. Son olarak mit, görülür dünya içindeki güçlerden kaynaklanan bu bağımlılık durumundaki insanın inancını açıklar.

Mit, bizim eleştirimizi gerektiren unsurlar içerir yani onun tasvirleri, objektif geçerlik iddiasıyla ortaya çıkarlar. Mitin gerçek amacı dünyayı ve insanı kontrol eden insanüstü güçler hakkında konuşmaktır. Fakat bu amaç, açıklamadaki terimler tarafından anlaşılmaz kılınmış, engellenmiş ve karanlıkta bırakılmıştır.

Bu sebepten ötürü Yeni Ahit mitolojisinin önemi, kendi tasvirlerinde yatmaz. Fakat varlığı kutsal olarak anlamasında yatar. Gerçek soru, varlığı bu şekilde anlamamanın doğru olup olmadığıdır. İman bunu amaçlar ve iman, Yeni Ahit mitolojisinin tasvirlerine bağlı olmayı zorunlu kılmamaktadır.

3. *Yeni Ahit'in Doğası*

Yeni Ahit'in kendisi eleştirinin bu şeklini istemektedir. Onun mitolojisinde yalnızca pürüzlü uçlar yoktur fakat onun özelliklerinin/görünüşünün bir kısmı gerçekten çelişiktir. Örneğin, Mesih'in ölümü bazen bir kurban olarak bazen de kozmik bir olay olarak sunulur. Bazen onun kişiliği Mesih olarak yorumlanır, bazen de İkinci Âdem olarak. Varlık

lamayı kolaylaştıran ifadenin bir türüdür. Mit, pratik olarak ideolojiye eşdeğer olarak kabul gören modern düşüncede kullanılmaz.

öncesi Oğul'un (2 Filip.2:6 vd.) kenosisi²² onun Mesihsel amaçlarının kanıtları olan mucizevi öykülerle uyusmaz. Bakire doğum, onun varlık öncesi (pre-existence) iddialarıyla bağdaşmaz.

Fakat mitolojinin eleştirisi için temel istek, Yeni Ahit'i baştanbaşa kuşatan garip bir tenakuzdan gelir. Bazen insan yaşamının kozmik güçlerce determine edildiğini konuşuruz diğer taraftan da bir kararı değiştirmekten söz ederiz. Pavlusçu serbestlikle/özgürlükle Pavlusçu zorunluluk yan yana durmaktadır. Kısacası insan bazen kozmik -bağımlı- bir varlık olarak bazen de kendisi yani "ben" için yaşam ve ölümle ilgili kararlar alabilen bağımsız bir varlık olarak öngörülür. Bu arada aklıma gelmişken, bu, Yeni Ahit'in direkt olarak modern insanın durumuna ilişkin konuşmalarının nasıl anlaşılmaz ve kapalı kaldığını açıklıyor. Son olarak, mitolojiden arındırma girişimi bazen Yeni Ahit'in kendi içinde yapılmaktadır. Fakat bu nokta üzerinde ileride daha fazla konuşacağız.

4. İlk Mitolojiden Arındırma Teşebbüsleri

Yeni Ahit mitolojisi yeniden nasıl yorumlanabilir? Teologların bu işi düşünmeleri ilk kez olmamaktadır. Gerçekten de bizim şimdiye kadar söylediklerimizin hepsi otuz, kırk yıl kadar önce benzer yollarla söylenilmiştir. Bu, bütün benzer gerekçeleri, dayanakları tekrar oluşturmanın gerekli olduğu çağdaş teolojinin iflasının bir işaretidir. Bunun sebebi göremeyeceğimiz kadar uzakta değildir. Son yüzyılın liberal teologları, yanlış yollar üzerinde çalışıyorlardı. Onlar, yalnızca mitolojiyi atmakla kalmıyorlar fakat aynı zamanda kerigmanın kendisini de atıyorlardı. Onların yaptığı doğru muydu? Yeni Ahit'in kendisi böyle bir davranışı gerektirmekte midir? Bu, bugün bizim yüz yüze kaldığımız sorudur.

²² Kenosis: Mesih'in tanrısal özelliklerinden insanın acısını tecrübe etmek için vazgeçmesini ifade eden Hristiyan doktrini. (ç.n.)

Son yirmi yıl eleştiriden uzak ve kerigmayı safiyâne bir biçimde kabul etmeye dönmeyi öngören bir harekete tanıklık etmektedir. Hem teoloji bilimi hem de Kilise için tehlike, Yeni Ahit mitolojisinin bu (öldükten sonra) yeniden canlanmasının İncil'in mesajını modern dünyada anlaşılabilir kılabilir olmasıdır. İlk neslin kritik işini ses çıkarmadan reddedemeyiz. Biz onları kaldırmalıyız ve de onları yapısal kullanımlara yerleştirmeliyiz. Başarısızlık olması, ortodoksi ve liberalizm arasındaki eski savaşın bütün yönleriyle yeniden başlamış olması anlamına gelecektir. Hiçbir kilise ya da hiçbir teolog bütünüyle onlarla mücadele etmeyi üstlenemez. Belki biz şematik olarak bunu şöyle açıklayabiliriz: Eski liberaller Yeni Ahit mitolojisini ortadan kaldırmak için eleştiriyi (criticism) kullandılar oysa biz bugün onu yorumlamak için eleştiriyi kullanıyoruz. Ne yazık ki, mitoloji hâlâ ortadan kaldırılması gerekli bir şey olarak burada ve orada durmaktadır. Fakat, uygulanan kriter modern düşünceden alınmış değildi. Yeni Ahit'in kendisini kutsal kabul ettiği²³ insan varlığı anlayışı/bilgisinden almıştır.

Mitolojiden arındırmanın bu ilk denemelerinin bazı örneklerini vererek başlayalım. Kilise tarihi boyunca değişmeyen, inatla var olmaya devam eden, Yeni Ahit'in alegorik yorumundan söz etme ihtiyacı duyuyoruz. Bu metot mitsel olaylara manevi değerler kazandırmaktadır. Böylelikle, onlar, ruhun içine giden yöntemlerin sembolleri olmaktadır. Bu kesinlikle kritik sorudan kurtulmanın en uygun yoludur. Literal anlam olduğu yerde durmaktadır ve yalnızca ruhun gerçekliği içinde kurtulabilecek durumdaki bireysel inananlar için literal anlamdan vazgeçilebilir.

Eski literal teologların karakteristik özelliği, mitolojiyi rölatif ve geçici olarak öngörmeleridir. Bundan dolayı, onlar güvenli bir şekilde onu diğerleriyle değiştirebileceklerini dü-

²³ Mitin bu kritik ve yeni yorumunun bir açıklaması için bkz. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, 1930, ss.66-76.

şündüler ve yalnızca din ve etiğin temel prensipleri konusunda bir genişlik oluşturdular. Onlar, dinin kaynağı olarak alınanlarla geçici olarak alınan özelliklerin arasını ayırdılar.

Harnack'ın İsa'nın Tanrı'nın Krallığı öğretisinin özü ve onun gelişi hakkında söylediklerine kulak ver: "Krallık, üçlü bir anlama sahiptir. İlk olarak, o doğaüstü bir şeydir, yukarıdan verilmiştir, gündelik hayatın bir ürünü değildir. İkinci olarak, o kusursuz olarak dinsel bir kutsaldır; yaşayan Tanrı ile içsel bir ilişkidir. Üçüncü olarak, bir insanın sahip olabileceği en önemli tecrübelerdir. Her şey ilave olarak kalır; o bütün olarak varlığın içinden geçer ve ona egemen olur. Çünkü günah affedilmiştir ve acı, ıstırap kovulmuştur." Açıklama tam olarak mitolojinin nasıl ortadan kaldırıldığıyla ilgilidir: "Tanrı'nın Krallığı, bireylere gelir, onların ruhlarına girer ve ruhun bütün bölümlerine yayılır."²⁴

Harnack'ın kerigmayı nasıl din ve etiğin birkaç basit prensibine indirgediği görülmüş oldu. Ne yazık ki, kerigmayı kerigma olarak bitiren bu anlam, Mesih'te Tanrı'nın işlerinin nihayete ermesinin ilanıdır. Liberallere göre dinin ve ahlakın en büyük gerçekliği çağlar üstü ve ebedi olmalarıdır. İnsanlık tarihindeki tek düşünce, onların farkına vardıkları, anladıkları ve açık olarak sundukları somutlaştırılmış tarihsel ürünlerdedir. Bizler, hayatımızın hangi döneminde olursak olalım kendi tecrübelerimizle onların doğrulanması noktasında bütünüyle ehliyetliyiz. Tarih akademik bir ilgi olabilir fakat asla din için fevkalade önemli olamaz.

Fakat Yeni Ahit, Tanrı'nın insanı kurtarma *olayından* [operasyonundan] söz eder. Onun için, aslında İsa, son derece önemli şeyler söyleyen ve daima kutsal şeylerden bahseden bir öğretmen değildir. Fakat son analizde öğretisini özümseyenler için onun kişiliği, tinseldir. Diğer taraftan onun şahsiyeti Yeni Ahit'in kurtuluşun nihai eylemi olarak sunduğu

²⁴ Williams and Norgate, *What is Christianity?* 1904, ss. 63-64 ve 57.

bir şeydir. Yeni Ahit bu kişi hakkında mitolojik terimlerle konuşur. Fakat bu mitolojiden başka bir şeyin olmadığı yerde tamamıyla kerigmayı reddettiğimiz anlamına mı geliyor? İşte bu sorundur.

Sonra dinler tarihi ekolü gelecektir. Yeni Ahit'in mitoloji tarafından nüfuz altına alınan boyutunu ilk keşfedenler bu ekolün temsilcileridir. Yeni Ahit'in önemi, onların söylediklerine göre, din ve ahlak konusundaki öğretisinin içinde yatmaz. Fakat daha ziyade içerdiği bütün dogmalara oranla, hakiki din ve dindarlık anlayışında yatar. O yüzden açık nesnellğine rağmen bütün mitolojik betimlemeler ikinci derecede önemli ya da tamamıyla önemsizdir. Yeni Ahit'in aslı onun betimlediği dinsel hayatta yatar; onun yükseklik filigranı Tanrı'nın sembolik form kazandığı Mesih'le mistik birleşme tecrübesidir.

Bu kritikler önemli bir gerçeği ortaya çıkardı. Hristiyan imanı aynı zamanda dinsel bir idealizm değildir; Hristiyan hayatı, toplumun ilerlemesi ya da dünyanın daha mükemmel bir yer haline getirilmesi noktasında bireysel kişiliğin gelişmesine de bağlı değildir. Hristiyan hayatının anlamı dünyadan uzaklaşma, ondan ayrılmadır. Fakat dinler tarihi ekolünün eleştirileri Yeni Ahit'te bu ayrılmanın temelde eskatolojik olduğunu mistik olmadığını görmeyi başaramadı. Onlara göre din, insanın dünyanın üzerine yükselme ve onu dönüştürme arzusunun bir ifadesi, dışa vurumudur: din, dünyevi her şeyden uzaklaşarak insanın dünyanın ötesindeki şeylere, yalnızca ruhun olduğu yer olan öteki alanın keşfine duyduğu arzudur. Bu yüzden dinin yüce tezahürü bireysel ahlakta ya da sosyal idealizmde değil, kendi içinde nihayet bulan kültlerde ortaya çıkmaktadır. Bu, tam da sadece model ve örnek olarak değil aynı zamanda bir meydan okuma ve ilham olarak Yeni Ahit'te tasvir edilen dini hayat tarzıdır. Böylelikle Yeni Ahit, bizim dinsel yaşantımız için sürekli varolan güçlü bir kaynak olarak ortaya çıkar. Nite-

kim Mesih (Christ), Hristiyan toplumunun ölümsüz bir kültürel sembolüdür.²⁵ Kilise (toplum), burada tamamen kültürel bir toplum olarak anlaşılmıştır ve bu eski liberalizm üzerinde büyük bir etki göstermiştir. Bu ekol, kiliseyi dinsel bir kurum olarak yeniden keşfetti. İdealistlere göre burada gerçekten Kilise için hiçbir yer (mekan) yoktur. Şayet toplumun dinsel idealler doğrultusunda yeniden düzenlenmesinin hiçbir anlamı yoksa kelimenin Yeni Ahit'teki anlamında, Kilise (Ecclesia) kavramının bütünüyle keşfedilip keşfedilmediği problemi hâlâ sorun olarak durmaya devam ediyor demektir. Çünkü Yeni Ahit'te Ecclesia, kurtuluş tarihinin ve eskatolojinin değişmez bir fenomenidir.

Tüm bunlarla birlikte şayet Dinler Tarihi ekolü haklıysa, Yeni Ahit'in kerigma olarak karakterini kaybetmiş demektir. Liberaller gibi onlar da kurtuluş olayı olarak ilan edilen Mesih'de, Tanrı'nın belirleyici rolü hakkında sessiz kalırlar. Bu yüzden biz hâlâ, her ikisi de Yeni Ahit'te mitolojik terimlerle ifade edilen kurtuluş olayının mı yoksa İsa'nın şahsiyetinin mi mitolojiden daha fazla bir şey olup olmadığı sorusuyla baş başa kalırız. Dolayısıyla kerigma mitolojiden bağımsız olarak yorumlanabilir mi? Biz kerigmanın gerçekliğini insanlar için yeniden sağlayabilir miyiz? Kerigma olarak onun karakterinden hiçbir şey kaybetmeksizin mitolojik terimlerle düşünmeyen insanlar için kerigmanın gerçekliğini yeniden kazanabilir miyiz?

5. Tek Çözüm Existansiyalist / Varoluşçu Yorum

Birçok yorumu kapsayan teolojik çalışma, yalnızca en geniş dış hatları kabaca resmedebilir ve birkaç örnekle açıklayabilir. Şayet hepimiz doğru formülü keşfetmek ve işi tam yerinde noktalamak zorundaysak ışığın ve kolay yolun etkisinden kaçınmalıyız. Bu iş tek bir kişinin eliyle yapılamaya-

²⁵ bk. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschchlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen, 1911.

cak kadar muazzam ve büyüktür. Bir teolojik jenerasyonun bütün emek ve zamanını alacaktır.

Yeni Ahit mitolojisi Yahudi apokaliptik ve Gnostik kurtuluş mitlerinin aslı üzeredir. Onların her ikisinin de ortak bir özelliği basit düalizmleridir. Buna göre hâlihazırdaki dünya ve onun üzerinde ikamet eden insanlar kötü ruhların, şeytani güçlerin kontrolü altındadırlar ve kurtuluşun kıyısında oturmaktadırlar. İnsan, kendi çabasıyla kurtulmayı başaramayabilir; kurtuluş, ilahi bir müdahalenin aracılığıyla bir bağış olarak gelmelidir. Mitolojinin her iki tipi de bir müdahaleden söz eder: Yahudi apokaliptiğine göre yakın bir zamandaki dünya krizinde bu hâlihazırdaki kainat devri sona ermiş olacak ve yeni devir Mesih'in gelmesiyle başlayacaktır. Gnostisizme göre ise ışığın hakikatinden bir Tanrı Oğlu (Son of God) gönderilecek ve onun mukadderatı ve öğretisiyle seçilenler kurtarılacaklar ve göksel mekânlarına dönmeleri için yukarıya bir yol açılacaktır.

Mitolojinin bu iki tipinin de anlamı öncelikle onların nesnelilikleriyle ortaya çıkan betimlemelerinde değil her ikisinin de açıklamayı zorlaştıran insan varlığı anlayışlarında yatar. Diğer bir ifadeyle, onların varoluşsal olarak yorumlanması gerekmektedir. Konuyu ele alış biçimlerinin iyi bir örneği Hans Jonas'ın Gnostisizm adlı kitabında bulunmaktadır.²⁶

Bizim görevimiz benzer bir çizgide durmakta olan Yeni Ahit'in düalistik mitolojisinin varoluşçu bir yorumunu üretmektir. Örneğin, kötü ruhların dünyayı yönetmelerini ve insanları köleleri olarak tuttuklarını okuduğumuzda insan varlığının anlamının altında bugünün mitolojik olmayan aklı için kabul edilebilir bir olay olan insan hayatının bilinmeyenleri için dilin sunduğu çözümler yatmakta değil midir? Ne yazık ki, Yeni Ahit bize bir antropolojiyle birlikte sunduğu bu imâları, modern bilimin bize verdikleri gibi

²⁶ Gnosis und spätaniker Geist. I. Die mythologische Gnosis, 1934.

alamayız. Onlar, mantık tarafından kabul edilemez ya da müracaat edilen fiili bir olay olarak gösterilemez. Bilimsel antropologlar daima -bilim adamı farkında olarak yapsın ya da yapmasın- baştan sona düşünülüp değişmeyerek gelen bir kararın sonucu olan varlık kavramının bir tanımını sunarlar. Bu yüzden mesele, Yeni Ahit'in de özgün varoluşsal bir kararı kendisi için oluşturan bir insan anlayışı sunup sunmadığı meselesidir.

-II-

Ana Hatlarıyla Mitolojiden Arındırma

A. Hristiyan Varlık Anlayışı/Yorumu

1. İmanın Dışında İnsan Varlığı

Yeni Ahit “dünya”, “bu dünya” ya da “bu çağ” kavramlarından söz ettiğinde kastettiği şey nedir? Yeni Ahit, bu şekilde konuştuğunda tıpkı Gnostikler gibi konuşur. Çünkü onlar da “bu dünya” ve onun hâkimleri, prens ya da tanrı, bu dünyanın tanrısı hakkında konuşurlar ve her ikisi de insanı dünyanın ve onun güçlerinin kölesi olarak önerirler. Fakat burada önemli bir fark vardır. Yeni Ahit'te bu güçlerden birisi, aşikâr bir şekilde bulunmamaktadır; bu güç bizim bedenimizin fiziksel ya da ruhsal kısımları üzerinde herhangi bir rol üstlenmez. Yeni Ahit, asla insan ruhunun bütünüyle, maddi bir bedende mahkûm olduğunu söylemez; asla bedensel güçlerin ruh üzerinde komple bir etkiye sahip olduklarını ifade etmez. Bununla birlikte burada bizim sorumluluğumuz ve suçluluğumuz/günahımız konusunda asla bir şüphe yoktur. Tanrı, daima insanın bedensel yaşamının sürdürdüğü dünyanın yaratıcısıdır. Aynı zamanda, insana sorumluluk verilmeden önce de Yargıç'tır. Sonuç olarak bu dünyanın rabbi, efendisi olarak Şeytan'ın rolü, özel ola-

rak sınırlandırılmış oldu ya da Tanrı'nın yarattığı dünyayla özel diyalektik bir ilişki üzerine oturuyor demektir.

"Bu dünya" geçicidir ve ölümün dünyasıdır. Bunun Tanrı'nın yarattığı olması nedeniyle olmadığı açıktır. Çünkü ölüm dünyaya sadece Âdem'in düşüşünün bir sonucu olarak gelmiştir (Rom. 5:12). Bu yüzden geçicilik ve ölüm başka bir nedene değil günaha dayanmaktadır. Gnostisizme göre biraz trajik bir kaderle, saf, temiz göksel ruhlar beden içine hapsedilmişlerdir. Ölüm günahın bedeli, karşılığıdır (Rom. 6:23 ayrıca krş. 1 Kor. 15:56). Gerçekten de Pavlus, insanoğlunun atası olan Âdem'in düşüşünün etkilerini Gnostiklerle benzer şekilde öngörür. Fakat, o daha sonra Âdem'in, ölümü bütün insanlara getirdiğini söyleyerek bireysel sorumluluk düşüncesine döner; "çünkü bütün insanlar günahkâr oldu." (Rom. 5:12). Burada Âdem teorisine biçimsel bir itiraz bulunmaktadır. Muhtemelen onun söylediği şeyin anlamı Âdem'le birlikte ölümün kaçınılmazdan da öte bir şey haline geldiğidir. Bununla birlikte olabilir ki, Pavlus'un düzenli olarak Âdem teorisiyle birlikte tekrar ettiği diğer bir düşünce de ölümü içeren bedenden (flesh) türetilen günah teorisi-dir (Rom. 8:13; Gal. 6:8 vd.). Fakat beden (flesh)'in anlamı nedir? İnsan (varlığının) doğasının fiziksel ya da maddi, bedensel yanı değil, fakat görülebilir alan, somutlaşmış, dokunulabilir ve ölçülebilir gerçekliktir. Aynı zamanda ölüm ve bozulmanın da mekânı/alanı olan bir gerçekliktir. İnsan tamamıyla bu alanda/mekânda ve bu mekân için yaşamayı seçerse ya da Pavlus'un işaret ettiği gibi insan, "beden(flesh)e göre yaşarsa "güç"ün şeklini almış olur. Bedene göre yaşamının farklı birçok yolu vardır. Burada doğal hayatın bedensel arzuları ve başarmanın gururu üzerinde ya da Pavlus'un ifadesiyle "Yasa'nın işlerine göre" birisinin hayatının esas yollarının düzeltilmesi, rafine edilmesi vardır. Fakat bu farklar nihai noktada önemsizleşir. Çünkü "beden" sadece hayatın maddi şeylerini değil bütün insan yaratılışını; bazı maddi ödüller uğruna başarının takibini, örneğin

Yasa'nın uygulanması gibi şeyleri kapsamaktadır (Gal. 3:3). "Beden"e göre olmak her pasif özellik ve dokunulabilen, somut alanın, içinde sahip olunan tüm maddi gerçeklikleri kapsar (Filip. 3:4 vd.).

Pavlus, insan hayatını kaygı altında bunaltılmış olarak görür (1 Kor. 7:32 vd.). Her insan bazı özel objeler üzerindeki kaygılarına, endişelerine odaklanır. Her insan bir şeyler hakkında kaygı duyar. Doğal olarak insan güvenlik üzerine odaklanır ve görülebilir alanın içinde imkânları ve başarıları oranında "beden(flesh)"in içine "güvenlik"ini yerleştirir (Filip. 3:3 vd.) ve güvenlik bilinci, "övünme" ifadesinde bulunur.

Böyle bir davranış insanın gerçek durumuyla uyuşmamaktadır. Çünkü biz gerçekten bütünüyle güvenlik içinde değiliz. Gerçekten de, bu yol, gerçek yaşamını kaybettiği, efendisi olmayı arzuladığı ve kendisine güven vermesini istediği mekanın/alanın (dünyanın) kölesi olduğu bir yoldur. Oysa şimdiye kadar o, Tanrı'nın yaratığı olarak dünyadan hoşlanmıştı şimdi ise "bu dünya" Tanrı'ya karşı isyan içindeki dünya oldu. Bu, varlığın içine nüfuz ederek insan yaşamını kontrol eden "güçler"in dünyasıdır ve böylelikle onlar mit-sel varlıkların karakterlerini elde ederler.²⁷

Çünkü görülebilir ve somut alan asıl olarak geçicidir ve yaşamını onun üzerine tesis eden insan ise yozlaşmanın mahkûmu ve kölesi olur. Bunun bir örneği bizim kendi güvenliğimizi sağlama tarzımızda görülebilir çünkü güvenliğimizi sağlamak için diğerleriyle çatışma içine girebiliriz; bizler kendimiz için güvenliği diğerleri pahasına, onlara rağmen arayabiliriz. Bir taraftan bu, kıskançlık, öfke, hasetlik ve benzeri şeyleri doğurken diğer taraftan anlaşma, mukavele günlük kararlar ve standartların doğmasına neden

²⁷ "Çağın ruhu" (the spirit of the age) ya da "teknoloji ruhu" (the spirit of technology) gibi terimler modern analojinin bazı çeşitlerinden sağlanmaktadır.

olur. Tüm bunlar daima bütün kararlarımızı kontrol eden, bütünüyle ona saygı duyduğumuz, her şeyi kapsayan bir atmosfer yaratır. Böylelikle de insan kaygının kölesi haline gelir (Rom. 8:15). Herkes kendi yaşamına ve mal mülküne sıkıca sarılmaya çabalar çünkü bütün bunların farkına varmadan kendisinden çekip gideceği şeklinde gizli bir duyuya sahiptir.

2. İmanın Hayatı

Diğer taraftan, otantik hayat, görülmeyen, kavranamayan gerçeklikler üzerine bina edilmiştir. Böyle bir hayat, güvenliğin bütün bireysel tasarımlarının yıkılması anlamına gelir. Bu Yeni Ahit'in "Ruha göre hayat" ya da "imanın hayatı" dediği şeydir.

Bu hayat için Tanrı'nın inayetindeki imana sahip olmalıyız. Görülmeyen, fiziki bir varlığı olmayana imanın anlamı sevgi olarak, geleceğimizin açılması ve ölüm anlamında değil hayat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanrı'nın lütfu/inayeti *günahın affedildiği* anlamına gelir ve geçmişin bağlarından kurtuluşu getirir. Eski somut güvenlik arayışı, somut gerçekliklere duyulan özlem ve fani objelere bağlı olmak günahıdır. Çünkü onunla biz görülemez gerçekliği kendi hayatımızın dışına atıyoruz ve Tanrı'nın bize lütuf olarak sunduğu geleceği reddetmiş oluyoruz. Fakat öncelikle Tanrı'nın lütfu için kalbimizi açmalıyız. Günahlarımız bağışlanmıştır; biz geçmişten kurtulduk, özgür bırakıldık. Bu "iman" tarafından amaçlanan şeydir: Fakat aynı zamanda iman itaati gerektirir. Çünkü iman, özümüze geri dönmek ve her türlü teminattan -imanın dışındaki- vazgeçmek anlamına gelir. Onun anlamı hayatımız için bir uygun yer açma amacıyla yapılan her türlü girişimden vazgeçmek, kendi özgüvenimize teslim olmak ve ölümleri diriltiren ve varlık halinde olmayanları da çağıran Tanrı'ya (Rom. 4:17), sadece tek başına Tanrı'ya güvenmekle/iman etmektir (2

Kor. 1:9).²⁸ Tanrı'ya radikal bir boyun eğiştir. Her şey Tanrı'dan beklenilir ve kendimizden hiçbir şey beklenilmez. Böylelikle dünyadaki elden çıkarılabilecek olan her şeyden uzaklaşmak feragat etmek, dünyadan bağımsız, özgür varlığın davranışlarının ortaya çıkmasına öncülük eder.

Bu, dünyadan uzaklaşmak bütünüyle asketizmden farklı bir şeydir. O, dünyadan ayrılarak korunma anlamına gelir ve "yokmuş gibi" davranan bir ruh halini ifade eder (1 Kor. 7:29-31). İnananlar bütün her şeyin efendisidir (1 Kor. 3:21-23). Onlar Gnostik övünmelerin "gücüne/otoritesine" sahiptirler. Fakat Pavlus'un söylediği gibi "Her şey bana serbesttir ve fakat hiçbir gücün tutsağı olmayacağım." (1 Kor. 6:12; krş. 10:23 vd.). Fakat artık onlar dünyadaki hiçbir şeyin kontrolü altına girmezler (1 Kor. 7:17-24). Dünyadaki her şey, farklı ve önemsiz olmuştur. "Çünkü bütün insanları özgür kılmakla kendimi herkes için köle yaptım." (1 Kor. 9:19-23). "Yoksulluk çekmeyi de bilirim ve bolluk içinde olmayı da bilirim. İster tok, ister aç; ister bolluk, ister ihtiyaç içinde olayım, her durumda, her koşulda yaşamamın sırrını öğrendim." (Filip. 4:12). Dünya inananlar için çarmıha gerilmiştir ve inananlar da dünya için (Gal. 6:14). Bununla birlikte onların yeni hayatlarının gücü kıtlık, yokluk, acı çekme ve ölüm de bile olsa açıkça ortaya çıkar (2 Kor. 4:7-11; 12:9 vd.). Onlar, kendilerinin hiçbir şeyleri olmadığını fark ettiklerinde, bir şeylere sahip olabilirler ve bütün her şey Tanrı'nın sayesinde olabilir (2 Kor., 12:9-10; 6:8-10).

Şimdi bu, eskatolojik varlıktır; "yeni bir varlık" olması anlamına gelir (2 Kor. 5:17). Yahudi apokaliptik eskatolojisi ve Gnostik eskatoloji, mitolojiden azat edildiklerinden dolayı bir ölçüde kurtuluş çağı, inananlar için aydınlanır olmuştur

²⁸ "O İbrahim ki, ölüleri diriltten ve olmayan şeyleri olanlar gibi çağıran Tanrı'nın karşısında iman etti." (Rom. 4:17) (ç.n.)

"Fakat ölüm ilanımız bizim kendimizde oldu, ta ki kendimize değil ölüleri kıyam ettiren Tanrı'ya güvenelim." (2 Kor. 1:9) (ç.n.)

ve gelecek yaşam hâlihazırdaki bir gerçeklik olmuştur. Dördüncü İncil (Yuhanna) bu verileri, apokaliptik eskatolojinin taşıdığı her şeyi tamamıyla çıkarmak, elimine etmek suretiyle, akli bir sonuca taşır. Nihai yargı artık çok yakın zamanda gerçekleşecek olan kozmik bir olay olmaktan çıkar. Çünkü İsa, bu dünyaya gelmiş ve insanları inanmaya çağırmıştır (Yuh. 3:19; 9:39; 12:31). İnananlar burada ve şimdi hayata sahiptirler ve onlar ölümden, sonsuz hayata geçmişlerdir (Yuh. 5:24-25). Dışarıda olan her şey önceden olduğu gibi kalır, inananlar için hiçbir şey değişmez. Fakat onların dünya ile ilişkileri radikal bir şekilde değişir. Dünya bir daha onlar üzerinde bir hakka, emele sahip olamaz. Çünkü iman, dünyayı mağlup ederek zafer kazanmaktır (1 Yuh., 5:4).

Yahudi apokaliptisizminin mitolojik eskatolojisinin aşılması gibi Gnostisizmin eskatolojisi de aşılmıştır. İnananlara yeni bir "tabiat" verilmiş ya da onların varlık öncesi tabiatlarının özgür kılınmış değil ya da onların ruhlarının göksel bir yolculuk yapacak olması güvence altına alınmış değildir. İmanın içindeki Yeni Hayat, tasarruf yetkisine ya da sadece özgürleşmeye öncülük eden bağışlanmaya bir garanti değildir. Sadece asketizme yol açacak kaygı ve tedbirli olmayla muhafaza edilen bir sahiplik durumu olmadığı gibi imanî hayat, bütünüyle bir maliklik durumu da değildir. O sadece haber kipindeki terimlerle ifade edilemez; onun tamamlanması bir zorunluğu (emir kipini) gerektirir. Diğer bir anlatımla, iman kararı asla bir son değildir; o her yeni durumda sabit, değişmeyen bir yenileşmeye ihtiyaç duyar. Bizim özgürlüğümüz insan olarak duruşumuzdan kaynaklanan taleplerin affedilmesi, serbest bırakılması anlamına gelmiyor; çünkü özgürlük itaat içindir (Rom. 6:11 vd.). İnanmak, kavramak anlamına değil, kavratılmak anlamına gelir. O, daima "şimdi olan" (already) ve "henüz olmayan" (not yet) arasında gidip gelen bir yolculuk anlamına gelir ve o, daima izlenen takip edilen bir amaçtır (Filip. 3:12-14).

Gnostisizme göre kurtuluş, kurtarılanın şimdi ve burada iştirak ederek ayrıcalık elde ettiği kozmik bir olay olarak anlaşılmıştır. Aslında iman aşkın olmasına rağmen, içkin bir iyeliğe/tasarruf yetkisine indirgenmiş olmaktadır. Onun harici işaretleri pnömatik bir fenomen (pneumatic phenomena) olan özgürlük, güç, ve hepsinin üstünde bir ruhun bedenden ayrılıp Tanrı'yla birleştiği vecd (ectasy) halidir. Son çare olarak, Yeni Ahit, prensip olarak öte dünyaya ait olup da bu dünyada verilen şeyleri kapsayan hiçbir fenomenen söz etmiyor. Pavlus'un vecd(ectasy)'i bildirdiği doğrudur (2 Kor. 5:13; 12:1 vd.).²⁹ Fakat o, "Ruh'un iyeliğinin direnci olarak kabul etmeyi reddeder. Yeni Ahit asla mistik bir tecrübe içinde ruhun taşınması hakkında konuşmaz ya da Hristiyan hayatının zirvesi olarak vecd(ectasy)'den söz etmez. İman, psişik bir fenomen değil hayatın ayırt edici özelliğidir.

Elbette ki, Pavlus, Ruh'un mucize içerisinde kendisini ifşa ettiği şeklindeki zamanın popüler inancını paylaşır ve anormal psişik fenomeni onun etkisine bağlar. Fakat Korint'teki karizmatik hareketin karşısında Pavlus, pnömatik olayların (fenomenlerin) belirsizliğinin farkına varır ve ısrarla "Ruhun armağanları"nın bütünüyle "terbiye (ahlak eğitimi)" için verildiği konusunda ısrar eder. Böyle yapmakla da diğer doğal güçlerden herhangi birisi gibi işleyen bir aracı olarak Ruh'un popüler görünümünün ötesine geçer (Bkz. 1 Kor. 14:26). Gerçekten, o, Ruh'u insanın içinde ikamet eden gizemli bir varlık olarak ve insanın yeniden dirilişinin teminatı olarak önerir (Rom. 5:11). O, Ruh'tan sanki doğaüstü materyalin bir çeşidiymiş gibi söz eder (1 Kor. 15:44 vd.). Şu ana kadarki en son yerde o açık olarak,

²⁹ "Eğer kendimizde değilsek, bu Tanrı içindir. Eğer aklımız başımızdaysa, bu sizin içindir." (2 Kor. 5:13).

"... Ondört yıl önce alınıp üçüncü göğe götürülmüş bir Mesih inanlısı tanıyorum. Bu bedensel olarak mı yoksa bedeninin dışında mı oldu, bilmiyorum, Tanrı bilir..." (2 Kor. 12:1-5).

imanla açılan yeni bir hayatın olabilirliğini “Ruh”la ifade eder. Ruh, ne doğaüstü güçler gibi çalışır ne de tam olarak inananların sürekli egemenliği altındadır. Maksatlı bir dönüştürmeyle belirginleştirilmiş yeni bir hayat mümkündür. Bu nedenle, Pavlus paradoksal kararı: “Eğer Ruh uyarınca yaşıyorsak, yaşam yolunda yürüyüşümüzde de Ruh uyarınca olsun.”dur (Gal. 5:25). “Ruh’un liderlik ettiği varlık” (Rom. 8:14) doğanın otomatik bir oluşumu değildir. Fakat zorunlu bir şartın yerine getirilmesi gerekir: “Ruh’a göre yaşam, beden/benlik’e göre değil”. Zorunluluk ve haber vermek, göstermek (indicative) bitişiktir. Ruh’un egemenliği asla gereksiz bir karar vermek değildir. “Şunu diyorum: Ruh’un yönetiminde yaşayın, o zaman benliğin arzularını asla yerine getirmezsınız.” (Gal. 5:16) Böylelikle, “Ruh” kavramı mitolojiden arındırılmış oldu.

Ruh’un meyvelerinin “sevgi, sevinç, mutluluk, barış, iyilik, şefkat, nezaket, imanlılık, nefse hakim olma” (Gal. 5:22) şeklindeki Pavluscı sıralaması, insanın dünyadan uzaklaşmasıyla imanın toplumda dostluk ve birarada yaşamayı nasıl sağladığını gösterir. Şimdi insanın şüpheden ve görülebilir dünyanın somut gerçeklerine sıkı sıkıya sarılmaktan kaynaklanan hayal kırıklığından kurtarılması, onu diğerleriyle duygu birliği içine girme konusunda özgür kılacaktır. Bu nedenle iman, “sevgi yoluyla çalışmak” (Gal. 5:6) olarak tanımlanmıştır. Ve bu, yeni bir yaratılış anlamına gelir (Krş. Gal. 5:6’yı 6:15’le).

B. Kurtuluş Olayı

1. Hıristiyanların Mesih Olmaksızın Kendilerini Anlamaları Mümkün mü?

Biz şimdi, Hıristiyan Varlık anlayışının mitolojik olmayan existansiyalist bir yorumunu öneriyoruz. Fakat bu yorum Yeni Ahit’e uygun mu? Bizim önemli bir noktayı gözden kaçırdığımız görülmektedir. Bu nokta Yeni Ahit’te imanın

daima “Mesih’e iman” olduğu noktasıdır. Kelimenin tam anlamıyla iman, sadece tarihteki belirli bir anda vardır. O, açığa çıkarılmış; gelmiştir (Gal. 3:23,25). Bu, insanın ruhsal gelişim hikâyesinin bir bölümü olarak alınabilir. İmanın sadece tarihte bir olayın -Mesih olayının- sonucundaki belli bir noktada olanaklı olduğu iddia edilebilir. İman, itaat duygusunda bireysel kişisel bağlılığı ve dünyadan içsel ayrışması ancak İsa Mesih’e iman edildiğinde sağlayabilir.

Buradaki en önemli nokta gerçekten, yeniden ifade edilmesine hâlâ ihtiyaç duyduğumuz mitolojiden geriye kalan bir şeylerin olup olmadığıdır? Buraya gelmekle birlikte: Biz Mesih olmaksızın Varlığın Hristiyan anlayışına sahip olabilir miyiz?

Okur, Mesih’in kesin olayının ortadan kaldırılması konusunda Dinler Tarihi ekolüne yaptığımız eleştirileri hatırlayacaktır. Bizim varoluşçu terimlerle Hristiyanlığı yeniden yorumlama çabamız tam olarak benzer bakış açılarına kapı aralamış mıdır?

Mesih hadisesi hâlâ kaldırılmayı bekleyen mitolojik bir olgu olarak ortada durmaktadır. Bu, ciddi bir problemdir ve şayet Hristiyan imanı kendine güveni yeniden kazanırsa bununla baş etmeye çalışabilir. Çünkü sadece imkânsızlıkları ya da fazlalıkların olasılığını sonuna kadar düşünmeye hazır olunursa, kesinliği/hakikat olması yeniden elde edilebilir.

Bizim Yeni Ahit’te mitolojik örtü altında ilk kez keşfettiğimiz ve az ya da çok açıkça ifade ettiğimiz, modern varoluşçu felsefede açık olarak belirtildiği şekilde insanın doğal Varlık anlayışının altında yatan bir Varlık anlayışı, Mesih olmaksızın bir Hristiyan Varlık anlayışına sahip olunabileceğini gösterebilir. Bunun anlamı, varoluşçuluğun yaptığı şey basitçe mitolojik örtüyü kaldırmak ve Yeni Ahit’te bulunduğu gibi Varlığın Hristiyan anlayışını doğrulamak ya da daha fazla akli sonuca taşımak mıdır? Teoloji basitçe

varoluşçuluğun habercisi ya da kabaca örneği midir? De-mode olarak kalan bir şeyden ve gereksiz bir sıkıntıdan daha fazlası değil midir?

Bu olgu felsefedeki en son gelişmeleri göz önüne alarak elde edebileceğimiz bir izlenimdir. Yeni Ahit'te keşfedilen şeyin felsefenin "Varlığın tarihselliği" olarak adlandırdığı şey olduğunu söyleyebilir miyiz?

Graf Yorck von Wartenburg³⁰ Wilhelm Dilthey'e 15 Aralık 1892'de şöyle yazdı: "Dogmatik teoloji, en yüce tarihsel hayatın bir ontolojisini oluşturmaya teşebbüs etti. Hristiyan dogma disiplini kaçınılmaz olarak entelektüalizmin antitezidir. Çünkü Hristiyanlık en yüksek mertebede hayatidir." ³¹ Dilthey de aynı fikirdedir: "...bütün dogmaların insan hayatı için evrensel değerlere indirgenmeleri zorunludur. Onlar, öncelikle tarihsel koşulların sınırlandırılması altında formüle edildiler. Öncelikle onların bu sınırlandırmalardan kurtarılması gerekmektedir. ... o takdirde onlar saf ve basit tarihsel tabiatın hem duyu hem de zeka üstü olarak bilinci olurlar... Burada "Tanrı'nın Oğlu" olarak birçok sembolleri ihtiva eden temel Hristiyan dogmaları -onları Hristiyan hikâyesinin hakikatlerini sınırlandırdığı kadarıyla- savunulamaz. Fakat öncelikle onlar bütün tarihin yaşayan en üst formu olarak açıklanan evrensel ilkeler/Ruh'un açıklamaları olarak yeniden yorumlanır. Onlar bu değişmezliklerinin ve ayrıcalıklarının kaybını, planlı olarak düşünülüp taşınarak bütün diğer referansları hariç tutmak suretiyle İsa'nın kimliğine referans ettiler."³²

Yorck, Mesih'in kurban olarak ölümünü (kefareti) ve asli günahı referans göstererek yeni bir yorum örneği sunar. O, bunları, tarihte doğru bir seyir halinde dönen "hayati bağ-

³⁰ Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck von Wartenburg, 1877-97. Halle, Niemeyer, 1923.

³¹ *age.*, s. 154.

³² *age.*, s. 158.

lantı” olarak adlandırdığı şeyin, ışığı altında anlaşılır görür.” “İsa evrensel bir hakikatin tarihsel görünümüdür. Çocuk annesinin fedakârlığından yararlanır. Bu erdem ve gücü tarihin imkânsız kılması olmaksızın bir kimseden diğerine nakletmeye neden olur. [Not: yalnızca Hristiyan tarihi değil, bütün tarih gücün transferini sağlar.] Bu rasyonalizmin tarih kavramına kör olması nedeniyledir. Ve günah -yanlış yapılan spesifik eylemler değil, insanın genel anlamda günahkârlığıdır- dindar bir adamın kendi tecrübeleriyle bildiği gibi, tam olarak önceden bilinemez. [Dilthey’in asli günah doktrinini ayıpladığı gibi] Hastalık ve yoksulluğun nesilden nesile geçmesi daha mı az anormal ve iğrençtir. Buradaki Hristiyan sembolleri tabiatın çok ortalarından (derinliklerinden) çizilmiştir. Çünkü dinin kendisi -Hristiyanlığı kasıtlıyorum- anormal/doğal olmayan değil, doğaüstüdür.³³

Görüldüğü gibi Dilthey’den beri felsefedeki gelişmelerle, bu iddialar bol bol doğrulanmaktadır. Karl Jaspers, Soren Kierkegaard’ın Hristiyan Varlık yorumunu felsefenin alanına taşımakta zorlanmadı. Bütün bunların üzerinde M. Heidegger’in varlığın ontolojik yapısı üzerine varoluşçu analizleri, insan yaşamı hakkında Yeni Ahit’in görüşlerinin felsefi versiyonunu sekülerleştirmekten başka bir şey değilmiş gibi görülebilir. Ona göre tarihteki insan varlığının temel karakteristiği kaygı(anxiety)dır. İnsan geçmiş ve gelecek arasında kalıcı, sabit bir gerilim içinde var olur. Sürekli olarak o, bir alternatifle karşı karşıya bırakılır. Diğer taraftan o kendisini tabiatın, sanat dünyasının içine daldırmalıdır. Böylelikle kendi bireyselliğini kaçınılmaz olarak yitirir ya da o, her türlü güvenliği bırakarak ve kendisini sınırsız olarak geleceğe hasreder. Böylelikle de tek başına otantik varlığını elde edebilir. Bu tam olarak Yeni Ahit’in insan anlayışı değil midir? Bazı eleştirmenler Heidegger’in kategorilerini ödünç almamı ve onları Yeni Ahit üzerine zorlayarak uygulamamı

³³ *age*, s. 155.

eleştirdiler. Korkarım ki, bu yalnızca onların gözlerinin gerçek problem karşısında kör olduğunu gösterir. Ben şaşırtıcı bir şey olarak felsefenin Yeni Ahit’le aynı şeyi söylediğini ve onu tamamıyla Yeni Ahit’ten bağımsız olarak söylediğini ifade ediyorum.

Bütün sorular, Wilhelm Kamlah tarafından en son kitabında yeniden ortaya konuldu.³⁴ Kamlah’ın, özellikle Hristiyan Varlık anlayışının eskatolojik karakterine saldırdığı doğrudur. Fakat bu onun imanın bir sonucu olarak dünyadan uzaklaşma konusunu yanlış yorumlaması nedeniyledir. O, bu meseleyi diyalektik olmayan bir biçimde (mantıksızca) dünyanın basit bir inkârı olarak anladı ve bu yüzden Pavlus’un mektuplarının karakteristiği olan “sanki değilmiş”in ana unsurlarına hakkını vermede başarısız oldu. Kamlah’ın felsefi olarak geliştirdiği varlık anlayışı bizim Hristiyanlıkta bulduğumuz şeyin açıkça sekülerize edilmiş versiyonudur. Çünkü o, Hristiyanların iman kavramı yerine “teslim olma/bireysel bağlanma” tabirini kullanır. Bu kavram, “evrensel gerçekliğe teslim olmak” ya da bütün varlıkların kaynağı olarak Tanrı’ya teslim olmayı ifade eder. Teslimiyet özerkliğin zıttıdır. O, evrensel gerçekliğin anlamıyla birlikte ortaya çıkar. Ayrıca, o azat olmak, özgürleşmektir; arzunun bütün bireysel itirazlardan kurtularak özgürlüğün içine girmektir. Kamlah, bunun Hristiyan iman kavramına ne kadar yakın olduğunu farkına kendisi vardı. O, şöyle söyler: “Teologlar bu hakikat yeteneğinin paradoksal kabiliyetini dikkate alırlar. En azından imanın başlangıcıyla ilgili olduğu kadarıyla... Şayet iman Tanrı’nın bir lütfu armağanıysa ve insanın çabasıyla kazanılmazsa ve bireylerin bütünüyle nasıl inanacakları ve insanın kapasitesinin sınırlarının dışındaysa bu durumda iman nasıl talep edilebildiği genellikle sorulmaktadır. Soru çoğunlukla cevaplanmadan bırakılmıştır. Çünkü teologlar bunu bir problem olarak

³⁴ Christendom und Selbstbehaup

görmekte başarısız oldular. Kaldı ki, problem sadece Hristiyanlığa özgü de değildi. Lakin, bizim tabii varlık anlayışımızın temel yapısıyla doğrudan ilgilidir.”³⁵

Tam olarak anlaşılan Hristiyan imanı, keşke Kamlah’ın görüşündeki gibi tabii, kişisel teslimiyetle benzer olabilse. “O varlığın doğru anlayışını sunduğu için felsefe tabii teslimiyeti serbest bırakır ve keşfedilmiş olan şeyin olmasını mümkün kılar.”³⁶ Bu, hiçbir vahye ihtiyaç duymaz.

İmanın eylemleri arasında olan Hristiyan sevgisi, benzer bir yoruma açıktır. Bizim bildik çevremize, kendi kendimizi teslim etmekle eşdeğerdir. Gerçekten de, Kamlah, Yeni Ahit’in bu noktayı doğrulayabileceğini düşünür. Onun görüşüne göre, Hristiyan sevgi kavramı, tarihin pürüzsüz, düzgün akış olarak adlandırdığı şeyi kesintiye uğratır. Tarih tarafından yerleştirilmiş bulunduğumuz mevcut çevrenin önceliğini çığner. O, bize yakın olan komşularımıza yöneltmeksizin evrenselleştirmek suretiyle sevgiyi dağıtır. Kamlah, tarihin acımasız bağlarıyla bizi bağlayan şeyleri gerçek komşularımız olarak görmektedir. Bu şekilde de insanın gerçek doğasını özgürleştirmektedir.³⁷

Fakat en sonunda Yeni Ahit’te, insanın doğal mizacının iman tarafından anlamlandırıldığı, bütünüyle gerçek midir? Açıkcası bu bağlamda “tabii/doğal” “tecrübi” (empirical) anlamında değil fakat “insanın otantik varlığına uygun” anlamındadır. Bu Varlık ilk önce özgür olarak oluşturulmuştur. Ama Kamlah’a göre bu vahiy gerektirmez. Gerekli olanın tümü, felsefi düşüncedir. Bu anlamda iman insanın doğal mizacı mıdır?

Hem evet, hem hayır. Evet, çünkü iman gizemli doğaüstü bir nitelik değil insanlığın hakiki yeteneğidir. Benzer şekilde

³⁵ *age.*, s. 321.

³⁶ *age.*, s. 326.

³⁷ *age.*, s. 337.

sevgi, gizemli bir doğaüstü gücün etkisinin sonucu değil insanın “doğal” halidir. Yeni Ahit, iman eden insanı, “Yeni bir yaratılış” olarak adlandırdığı zaman Kamlah’la birlikte aynı yolda gider. Onun anlamı, imanla insanın aslî olarak yaratıldığı bir hayata girmesidir.

Sorun, insan tabiatının Yeni Ahit olmaksızın keşfedilip keşfedilemeyeceği değildir. Doğrusu zaten Yeni Ahit’in desteği olmaksızın keşfedilemeyecektir çünkü modern felsefe hem ona hem de Martin Luther ve Kierkegard’a şükran borçludur. Fakat bu, basitçe entelektüel tarihle tam bir ilişkinin yorumudur ve modern felsefenin varlık anlayışı, onun tarihsel orijinleri tarafından materyal olarak doğrulanmamıştır. Diğer taraftan, Yeni Ahit’in iman kavramının sekülerize edilen versiyonunu üretmenin mümkün olması gerçeği Hristiyan hayatında gizemli ve doğaüstü hiçbir şeyin olmadığını kanıtlar.

Hayır; soru insan “tabiatı”nın gerçekleştirilebilir olup olmadığıdır. Olması gereken şeyi insana göstermek yeterince basit değil mi? Otantik varlığını, sadece bir yansıma eylemiyle oluşturabilir mi? Felsefenin de, teolojiden hiç de az olmayan bir oranda, insanın daha büyük ya da daha küçük bir dereceye kadar hata yapabileceğini ve doğru yoldan sapabileceğini ya da en azından sürekli olarak yaptığı işlerin tehlikesi altında olduğunu daima kabul ettiği açıktır. Yine de idealistler bize gerçekte olduğumuz şeyi -yani aslında ruh olduğumuzu ve bu yüzden şeylerin dünyasında kendimizi kaybetmemizin yanlış olduğunu- göstermeye çalışırlar. Olduğunuz şey olun/Neyseniz o olun! Çünkü Heidegger’e göre insan kendi kişiliğini kaybetmiştir ve bu yüzden o, insanı gerçek benliğini yeniden bulmaya çağırır. Kamlah, “gerçek tarihsel varlık” olarak adlandırdığı şeyi, yani gizlenmiş olabilecek olan ve hayalin döküntüleri arasında saklanan şeyi tekrar ortaya çıkarır. Özellikle aydınlanmanın gecikmeli yan etkilerinden acı çektiğimiz zaman olan bu

günkü durumu anlatır. Kamlah da aynı şekilde bireysel teslimiyetin modern insanın doğal mizacı olmadığının farkındadır. Fakat istem, sürekli olarak onun üzerine dışarıdan empoze edilir. İtaat olmaksızın özgürleştirme olamaz.³⁸

Aynı zamanda, bu filozoflar bizim ihtiyaç duyduğumuz bütün şeylerin insanın "tabiatı" gerçekleştirmek için onun hakkında konuşmak olduğuna inanmışlardır. "O, Varlığın gerçek anlamı olduğundan dolayı felsefe, insana uygun olan ve onun tam kişiliğine ulaşmasını mümkün kılan bireysel teslimiyeti özgürleştirir."³⁹ Açıkça, bunun anlamı; o, gerçek teslimiyet için insanı özgürleştirir. Felsefe, insanın gerçek tabiatı (doğallığı) için "özgürlüğü"⁴⁰ arar.

Bu felsefecilerin özgüveni doğrulanabilir mi? En azından cevap ne olursa olsun bu, onların Yeni Ahit'le ilişkiyi kestikleri nokta olduğu açıktır. Çünkü (sonrakiler) en son insanı düşmüşlük durumundan kurtarmak için insanın bütünüyle güçsüzlüğünü ifade ederler. Böylelikle de kurtuluş yalnızca Tanrı'nın eylemiyle/müdahalesiyle gerçekleşir. Yeni Ahit, bize insanın otantik tabiatının doktrini olan bir "tabiat" doktrini sunmaz. Yeni Ahit, Mesih'te işlenmiş olan kurtuluş olayını bildirir.

Bu, Yeni Ahit'in Tanrı'nın eyleminin koruması olmaksızın bizim halimizin çok vahim olduğunu söylediği, varoluşçuluğun reddettiği bir iddia nedeniyledir. Bu farkın altında ne vardır?

Felsefeciler ve Yeni Ahit insanın ne olduğu ve ne olabileceği konusunda hemfikirdirler. Örneğin idealistler yalnızca insanı temelde ruh olarak önerdiklerinden dolayı ruhsal hayatın mümkün olduğuna inanırlar. Olduğunuz şey olun/Neyseniz o olun! Benzer şekilde Heidegger de bizi ölümün karşısın-

³⁸ *age.*, s. 403

³⁹ *age.*, s. 326.

⁴⁰ *age.*, s. 337.

daki benlik olarak var olmayı çözümlemeye davet eder. Çünkü o, Hiçliğin/Boşluğun içine “fırlatılmış (throwness)”⁴¹ biri olarak kendi durumumuz hakkında gözlerimizi açar. İnsan daima olduğu şeyin olması için teşebbüste bulunabilir. Aynı şekilde Kamlah’a göre kendimizi bireysel teslimiyetten özgürleştirmeye davet makuldür. Çünkü o, bizim tecrübî hayatımızın daima bir bireysel teslimiyet hayatı olduğunu görür. Biz daima yararlarını kabul ettiğimiz ve sürdürülmesine katkıda bulunduğumuz bir toplumun üyesiyiz.

Yeni Ahit aynı zamanda, insanın daima sadece olduğu şey olabileceğinin farkındadır. Pavlus, Hıristiyanların zaten kutsal kılındıkları için kutsal olmalarını öğütler (1 Kor., 6:11; krş 5:7)⁴² ve Ruh uyarınca yaşadıkları için Ruh uyarınca yürümeyi öğütler (Gal. 5:25) ve ölüm daima günahın içinde olduğu için günahı kontrol altına almayı (Rom. 6:11 vd.) öğütler ya da Yuhanna’nın diliyle onlar “dünyaya ait” olmamaları nedeniyle (Yuh. 17:16) dünyanın üstesinden gelebilirler. Çünkü onlar günahattan değil Tanrı’dan doğmuşlardır. (1 Yuh. Mek. 3:9) Eskatolojik varlık, elde edilebilir bir idealdir. Çünkü “zamanın sonu gelmiştir” ve “bizi şimdiki kötü dünyadan kurtarmak için” (Gal. 4:4; 1:4) Tanrı, oğlunu göndermiştir.

Yeni Ahit ve Felsefeciler, otantik hayatın yalnızca bazı durumlardaki maliklik sayesinde mümkün olduğu görüşündedirler. Fakat burada bir fark vardır: Yeni Ahit bunu yalnızca Hıristiyan inanlılara, Tanrı’nın kurtarma planına kalplerini açanlara söyler. Bunları asla tabii insana söylemez.

⁴¹ Gewonfenheit: bkz. “Existence and Being” Vision Pres, 1949, s. 49 vd. (translator).

⁴² “Bazılarınız böyleydiniz ama yıkandınız, kutsal kılındınız, Rab İsa Mesih’in adıyla ve Tanrı’nızın ruhu aracılığıyla aklandınız.” (1 Kor., 6:11) (ç.n.) “Yeni bir hamur olabilmek için eski mayadan arınıp temizlenin. Nitekim mayasızsiniz. Çünkü Fısıh kuzumuz olan Mesih kurban edilmiştir.” (1 Kor., 5:7) (ç.n.)

Çünkü o, kendi hayatına malik değildir ve onun hali bir umutsuzluk durumudur.

Yeni Ahit niçin böyle bir çizgiyi takip ediyor? Çünkü o, insanın yalnızca olduğu şey olabileceğini bilir ve Mesih'ten koparılmış insanın doğal insan olamayacağını, onun yaşamadığını fakat ölü olduğunu görür. Söz konusu olan nokta bizim düşüşü nasıl anladığımızdır. Felsefeciler bile onun gerçekliği konusunda hemfikirdirler. Fakat onlar, bütün insanların ihtiyaçlarının onun halini gösteriyor olduğunu düşünür ve sonra ondan kurtulabileceğini düşünürler. Diğer bir ifadeyle, düşmeden kaynaklanan bozulma insan kişiliğinin özüne yayılmaz. Diğer taraftan Yeni Ahit, düşüşü bütün olarak önerir.

Sonra, düşüş toptansa, düşüşün etkileri bütün her şeyi kaplamışsa, insan kötü durumunun farkına varabilir mi? Felsefecilerin kendi kendilerine teyit ettikleri gibi insan kesinlikle onun farkındadır. İnsan düşüşün her şeyi kapladığının ve benliğinin özüne kadar yayıldığının nasıl farkına varabilir? Otantik doğal varlığın farkındalığı insan hayatının temelidir ve o olmaksızın insan, insan olamaz. Fakat otantik doğası yaratılışın bir bağıışı değildir ya da kendi sahip oldukları düzenin bir tasarruf hakkı değildir. Felsefeciler bundan daha uzak görüşte olmalılar. Çünkü onlar aynı zamanda insanın otantik doğasının tartışılmış çözümlerle kavranılabileceğini bilirler. Fakat onlar, bütün insanların ihtiyaçlarının kendi otantik doğaları hakkında konuşulanlar olduğunu düşünürler. Bu doğa, asla onun gerçekleştirdiği şey değildir. Fakat her dakikada onun gerçekleştirmeye muktedir olduğu şeyi sen de yapabilirsin, çünkü yapmalısın. Fakat felsefeciler, gerçek bir şey ile kuramsal bir olanağa şaşırırlar. Çünkü Yeni Ahit'in gördüğü gibi insan, aktüel imkânını kaybetmiştir ve otantik insanlığın farkında olsa bile saptırılmış, doğru yoldan çıkarılmıştır. İnsanın iradesine hükmedebilme

yeteneğine sahip olduğu inancının aldatması içinde olduğu gösterilmektedir.

Düşüş, bu aktüel olasılığı neden yıkmıştır? Cevap, hâlihazırdaki durumunda insanın itici gücü, düşmüş bir varlığın dürtüsüdür/itici gücüdür. Pavlus, bunu Yahudilerin durumuyla açıklar. Onlar doğruluğu ararken birçok konuda yanlışlığa düştüler. Mazereti/Haklılığı hep kendi işlerinde aradılar; Tanrı'dan önce bir mutluluk/şeref zeminine sahip olmayı istediler. Burada Yahudilerin hummalı bir şekilde kurtulmak için çalıştıkları, insanın kötü halinin, beden'deki (flesh) esaretin mükemmel bir resmi (örneği) vardır. Bu esaret kendini övmeye ve kendini öne çıkarmaya (self-assertion) kaderimizi kontrol etmek için umutsuz bir denemeye öncülük eder. Şayet insanın otantik hayatı kişisel teslimiyetin bir parçası ise hayat yalnızca -kabaca- kişisel iddiayla değil aynı zamanda kendi çabalarıyla da teslimiyeti elde etmeye çalışan kimseler tarafından ıskalanmıştır. Onlar, teslimiyetin yalnızca Tanrı'dan bir armağan olarak alınabileceğini görme konusunda yanıldılar.

Yasaya bağlılık durumundaki bir Yahudinin mutluluğu ve bilgelik içindeki bir Gnostiğin mutluluğu hem insanın baskın tutumunun hem de sonunda hayal kırıklığına düşmeye öncülük eden otonomi ve bağımsızlığın açıklamalarıdır. İçimizdeki Tanrı'yla (*deus in nobis*) birlikte idealizmde de benzer şeyler buluruz:

Tanrı'yı kendi içine kabul et,

Ve dünyaların üzerindeki/göksel tahtından aşağı indir.

Heidegger'in bakış açısında böylesi bir tutumun sapkınlığı (kutsala saygısızlığı), çok bariz değildir. Çünkü Heidegger, kişisel teslimiyet olarak karakterize edici bir çözümleme yapmaz. Fakat şu açıktır ki; ölümün karşısında kaderin kazasının kabul edilmesi gerçekten de aynı şekilde insanın bir parçası üzerinde radikal bir kendini öne çıkarma/ısrarcılıktır. Kamlah, kendine güvenin/teslimiyetin ge-

reklerinin yerine getirilebilir olduğunu ifade ettiğinde Hıristiyan düşüncesine nispeten yaklaşmaktadır. Çünkü Tanrı, kendisini anlaşılır kılar⁴³ ya da teslimiyeti kendi sahip olduğu anlamın açığa çıkarılmasıyla insan için mümkün kılar⁴⁴, ya da teslimiyet "Gerçeklik"ın kendisinden, kendi sahip olduğu anlayışın bir belirtisini kabul eder.⁴⁵ Fakat Gerçekliğin anlaşılabilirliğini iddia etmek bana göre umutsuzluk tavsiyesidir. Kamlah'ın "Gerçekliğin anlaşılabilirliğinden bütünüyle şüphe etmek mümkün değildir."⁴⁶ diye söylemesi de umutsuz bir dayatma değil midir? Bu, gerçekte insanın Mesih'ten ayrı, bağımsız olmayı benimsemesi için tek makul tutumu gösteren bir umutsuzluktur. Yani otantik Varlığın gerçekleştirilememesi olasılığının umutsuzluğudur.

Ne olursa olsun bu, Yeni Ahit'in beyan ettiği şeydir. Ne yazık ki, felsefeciler Gerçekliğin anlaşılabilirliğini göstermelerinden başka hiçbir şey onun durumunu doğrulayamaz. Karar verme için önemli bir konudur. Yeni Ahit, insanı, aktüel olarak yaşadığı hayatın, otantik hayatı olmadığını acı tecrübelerden dolayı bilen ve kendi çabalarıyla hayatı elde etmek konusunda tamamıyla başarısız olan, tümüyle kendini öne çıkaran asi birisi olarak açıklar.

Bu, Yeni Ahit'in dilinde insanın bir günahkâr olduğu anlamına gelir. Bizim konuştuğumuz kendini öne çıkarma tıpatıp günaha benzerdir. Günah, kendini öne çıkarma (self-assertion), kendinle övünmedir (self-glorying). Çünkü "Hiçbir kimse (beden/flesh) Tanrı'nın önünde övünmesin." "...övünen Rab'le övünsün." (1 Kor. 1:29, 31; 2 Kor. 10:17). Ontolojik bir önermenin gereksiz bir mitolojizasyonundan daha fazlası değil midir? İnsan, kendini öne çıkarma suçu işlediğini ve bundan ötürü kişisel olarak Tanrı'ya karşı so-

⁴³ *age.*, ss. 341-353.

⁴⁴ *age.*, s. 298.

⁴⁵ *age.*, s. 330.

⁴⁶ *age.*, s. 358.

rumlu olduğunun farkına varabilir mi? Cevabı Pavlus'un Korintlilere söylediği sözlerle oluşturacağımız açıklamadır: "Kim seni başkasından üstün kılabilir? Sahibi olduğun ne var ki Tanrı'dan almadın? Madem aldın, öyleyse niçin almamış gibi övünüyorsun?" (1 Kor. 4:7). Bu bütün insanlara hiçbirini ayırt etmeksizin uygulanabilir mi? Ya da yalnızca Hristiyanlara mı uygulanabilir? Bu her halükârda gayet açıktır: Kendini beğenme şayet nankörlük olarak anlaşılırsa bu suçtur. İnsanın otantik hayatını elde etmeyi imkânsız kılan radikal bir şekilde kendini beğenmesi, günahla birlikte tanımlanıyorsa insan için tamamıyla Tanrı'nın bir armağanı olarak kendi varlığını anlamak daha açık olarak mümkün olur. Fakat kendine güvenin kendini anlamayı imkânsız kılan radikal bir kendini beğenme olduğu doğrudur. Çünkü kendini beğenme, kendi varlığının bir ödül olduğu düşüncesi içinde insanı yanılgıya sürükler, aldatır. Kör adama durumunun nasıl olduğu, iradesine karşı insanın üzerine bırakılan bir sorumluluk olarak hayatla ilgilenen karamsarlık (pesimizm) ya da hayata dair "doğru" bir şey hakkındaki konuşma içinde ve "mutlu" olunması iddiası içinde vb. şeklinde gösterilir. İnsanın radikal olarak kendini beğenmesi, gerçekliğine karşı onu kör yapar ve bu onun düşmüş bir varlık olmasının en açık delilidir. İnsan bir günahkâr olduğu için insana hiçbir iyi şey söylemez. O yalnızca bir mitoloji olarak reddedilebilir. Fakat onun doğru olduğu sonucu çıkmaz.

Günahın konuşulması, Tanrı'nın sevgisinin, insanın düşmüşlüğü ve kendini beğenme/övünme durumunda bile onu bağrına basan, besleyen bir güç olarak insanla karşılaştığı anın sırf mitoloji olarak anlaşılmasını engeller. Birçok sevgi insanı, kendisinden başkasıymış gibi ele alır, inceler. Böyle yapmakla, sevgi insanı kendisi olarak kendinden uzaklaştırır.

Çünkü kendisini beğenmesinin bir sonucu olarak insan tam olarak düşmüş bir varlıktır. O, otantik hayatının teslimiyeti/itaati içerdiğini bilmeye muktedir değildir. Ne kadar çok uğraşırsa uğraşsın, hâlâ kendisiyle övünen insan olarak kalmaya devam eder. Bu yüzden pratikte otantik hayat, yalnızca insan kendisinden kurtarıldığı zaman mümkün olabilir. Yeni Ahit, bunun tamamıyla gerçekleşecek bir şey olduğunu iddia eder. Bu kesin olarak Mesih'te işlenmiş olma anlamındadır. Burada önemli olan nokta insanın hiçbir şey yapmamasıdır; Tanrı, insanın yararına girişimde bulunur ve iş yapar.

Pavlus, günahın cezasını çekme (kefare) konusunda ya da insanın bir başarısından çok Tanrı'nın bir armağanı olarak yaratılan "doğruluk" hakkında konuştuğu zaman bunu açıklamaya çaba harcar. Mesih vasıtasıyla Tanrı, dünyayı kendisiyle barıştırır. İnsanların günahları, suçları sayılmaz (2 Kor. 5:19). Biz onun sayesinde doğru olarak Tanrı'nın önünde oturabilelim diye Tanrı, Mesih'i bizim için günah yaptı. (2 Kor. 5:21). İnanan herkes ölür ve o yeni bir zamanla karşı karşıya kalır. Kısaca o artık özgür bir adam olmuş olur.

Günahların bağışlanmasının yargısal bir kavram olmadığı tamamıyla açıktır. O, cezadan vazgeçilmesi anlamında da değildir.⁴⁷ Şayet böyle olsaydı insanın durumu olduğundan daha kötü olurdu. Daha doğrusu, bağışlama şimdiye kadar insanı köleliğe sevk eden gınahtan özgürlüğe taşır. Fakat bu özgürlük statik bir nitelik değildir: O, itaat etmek için özgürlüktür. Bildirilen bir zorunluluğu gerektirir. Sevgi, yasanın yerine getirilmesidir ve bu yüzden Tanrı'nın bağışlaması insanı kendisinden kurtarır ve onun hayatını diğerlerine hizmet etme konusunda özgür kılar (Rom. 13:8-10; Gal. 5:14).

⁴⁷ Pavlusçu olmayan literatürde yeniden ortaya çıkmasına rağmen Pavlus'un asla "cezadan vazgeçme" terimini kullanmadığı sözü hiçbir şey ifade etmez. Bkz. Kol. 1:14; Efes. 1:7

Böylece eskatolojik varlık mümkün hale gelir. Tanrı, işini yapmış ve dünya -"bu dünya"- sona gelmiştir. *İnsanın bizzat kendisi yeniden yaratılır.* "Bir kimse Mesih'te ise, yeni yaratıktır; eski şeyler geçmiş, her şey yeni olmuştur." (2 Kor. 5:17) Pavlus için de aynı şekildedir. Yuhanna kendi özel diliyle benzer şeylere işaret eder. "Gerçekliğin" bilgisi İsa'nın gösterdiği şekilde, insanı özgür kılar (Yuh. 8:32); Mesih'e inananlar, "yeniden doğar"lar (Yuh. 3:3 vd.); ona hayatı için taze bir başlangıç verilmiştir. O, artık dünyevi olmayacaktır, çünkü o, iman sayesinde dünyayı yenmiş, dünyanın üstesinden gelmiştir (1 Yuh. Mek. 5:4).

İsa Mesih olayı bu durumda Tanrı'nın sevgisinin vahyidir. O, kendisinden kurtulmuş bir insan oluşturur ve kendisinin özgür olmasını sağlar. İman ve sevgide olan bir teslimiyet yaşama konusunda özgür kılar. Fakat kelimenin bu anlamında iman, yalnızca Tanrı'nın sevgisindeki imanın bir formundan alındığı zaman mümkün olur. Yine de iman olgusu, hâlâ Tanrı'nın sevgisinin sadece olmayacak bir şeyi olacak sanmanın bir parçası olduğu sürece kendini öne çıkarmanın anlaşılmayan bir formu olarak kalmaya devam eder. Tanrı, sevgisini göstermediği sürece, sadece soyut bir düşüncedir. Bu, Hristiyanlar için imanın Mesih'te imanı ifade etmesi nedeniyledir. Çünkü Tanrı'nın sevgisinde iman Mesih'te gösterilir. Yalnızca, bireysel teslimiyeti kendi tecrübeleriyle bilen kimseler bu fikri duruşu kendilerine adopte edebilirler. Bizler Tanrı'ya kendimizi vermek için özgürüz, çünkü o, bizim için kendisinden vazgeçmiş, kendisini bırakmıştır. "Sevgi işte budur, biz Tanrı'yı sevmiş değildik, fakat o bizi sevdi ve oğlunu bizim günahlarımız için kefaretiler olarak gönderdi." (1 Yuh. Mek. 4:10) "Biz sevdik, çünkü önce O bizi sevdi." (1 Yuh. Mek. 4:19)

Bizim kendi teslimiyetimizden daha büyük olan Tanrı'nın bu teslimiyetinin klasik durumu Romalılar 8:32'de bulunmaktadır: "Öz Oğlunu bile esirgemeyen, O'nu hepimizin

uğruna ölüme teslim eden Tanrı, onunla birlikte bize her şeyi bağışlayacak mı?" Yuhanna'nın metinleriyle karşılaştı-
rın: "Tanrı, dünyayı öylesine sevdi ki, biricik Oğlunu verdi. Öyle ki, O'na iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın, ama hepsi sonsuz yaşama kavuşsun." (Yuh. 3:16). Yine İsa'nın bizim için kendisini feda etmesi hakkındaki konuşmalarında da benzer metinler, ifadeler vardır: "...bizi şimdiki bu kötü dünyadan kurtarmak için kendisini bizim günahlarımıza karşılık feda etti." (Gal. 1:4). "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim. Artık yaşayan ben değilim. Bende Yaşayan Mesih'tir. Şimdi bedende (fleshde) sürdürdüğüm yaşamımı, beni seven ve uğruma kendini feda eden Tanrı Oğluna imanla sürdürüyorum." (Gal. 2:20)

Burada Yeni Ahit'le varoluşçuluk arasında ve Hristiyan imanı ile Varlığın doğal anlamı arasında çok önemli, kritik bir ayrım vardır. İnsan teslimiyete, imana, sevgiye ve otantik yaşama muktedir olduğu için Yeni Ahit bundan Tanrı'nın bir eylemi olarak söz eder ve iman da bunun farkındadır.

Mitolojiden arındırmamızı yeterince uzağa taşıyabildik mi? Yoksa biz hâlâ mitle mi kaldık? Ya da sonunda mitsel bir karakteri doğuran bir olayla mı kaldık? Bizim gösterdiğimiz gibi imandan ayrı insan varlığı üzerine mitolojik olmayan terimlerle Yeni Ahit öğretisini yeniden düzenlemek mümkündür. Fakat eski hayatla yeni otantik hayat arasındaki geçiş noktası nedir? Tanrı'nın bir eylemi olmasından başka türlü anlaşılabilir mi? İman yalnızca Mesih'te gerçekleşen ortaya çıkan Tanrı'nın sevgisindeki iman olduğu zaman mı hakikidir?

2. İsa Mesih Olayı

Tanrı'nın işi hakkında konuşmanın tamamıyla mitolojik bir dil olduğunu ileri süren herhangi bir kimse, Mesih'te Tanrı'nın bir işini bir mit olarak düşünmeye şartlanmış demektir. Fakat bu sorunu bir an için önemsememeliyiz. Kamlah

bile Tanrı'nın işi hakkındaki mitolojik dili kullanmanın felsefi olarak haklı görülebileceğini düşünür.⁴⁸ Şimdilik tartışma konusu, Yeni Ahit'in Tanrı'nın işi ve O'nun sevgisinin vahyi -yani İsa Mesih olayı- olarak gördüğü özel bir olayın temelde mitsel bir olay olup olmadığıdır.

a. İsa Mesih Olayının Mitolojiden Arındırılması

Şimdi, problem, Yeni Ahit'in İsa Mesih olayını mitsel terimlerle sunmasının ötesindeki bir sorundur. Problem, bunun tek mümkün sunumu olup olmadığıdır. Ya da, Yeni Ahit'in kendisi, mitolojik olmayan terimlerle İsa Mesih olayının yeniden oluşturulmasını ister mi? Şimdi, Mesih olayının Grek kült-mitlerinden ya da Helenistik dinden tamamıyla farklı bir düzenleme olduğu başlangıçtan beri açıktır. İsa Mesih, kesinlikle Tanrı'nın Oğlu, yani varlık öncesi bir Varlık ve bu yüzden de mitsel bir figürün uzanımı olarak sunulmuştur. Fakat o aynı zamanda tarihin somut bir figürü -Nasıralı İsa-dür. Onun hayatı mitsel bir olaydan daha fazlasıdır: çarmıh trajedisinde sona eren bir insan hayatıdır. Biz burada tarihin ve mitin eşsiz bir kombinasyonuna sahibiz. Yeni Ahit, anne ve babası çağdaşları tarafından iyi şekilde bilinen (Yuh. 6:42) bu tarihin İsa'sının aynı zamanda varlık öncesi Tanrı'nın Oğlu olduğunu iddia eder ve tarihsel çarmıh olayıyla tarihsel bir olay olmayan dirilişi kararlı bir şekilde yan yana yerleştirir. Yeni Ahit materyalleriyle kesin olarak bağdaşmayanlardan görülebildiği için mit ve tarihin bu kombinasyonu bazı zorlukları içinde barındırır. Pavlus ve Yuhanna tarafından sunulduğu şekilde Mesih'in varlık öncesi doktrinini Matta ve Luka'nın bakire doğum öyküsüyle uzlaştırmak zordur. Diğer taraftan biz şunu duyuyoruz: "O, yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan biçimine bürünmüş olarak..." (Filip. 2:7) ve diğer taraftan biz mucizelerinde tanrısallığını gösteren, her şeyi bilen ve gizemli, esrareniz bir İsa'nın İncil portrelerine sahibiz. Elçilerin

⁴⁸ *age.*, s. 353.

İşleri'nde de bu İsa, "Nasıralı İsa, Tanrı'nın kendisi aracılığıyla aramızda yaptığı mucizeler, harikalar ve belirtilerle kimliği kanıtlanmış bir kişidir" (Elç. İşl. 2:22) ifadeleriyle benzer şekilde tanımlanmaktadır. Diğer taraftan çarmıhtan ya da mezardan İsa'nın yükselmesi olarak diriliş hadisesine sahibiz ve yine boş mezar ve (İsa'nın) göğe yükselmesinin diğer öykülerine sahibiz.

Biz 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 zorlanmaktayız. Şayet böyle olursa, biz onların şekil aldıkları (kalba döküldükleri) nesnel formlardan vazgeçebiliriz.

Bunun için, Mesih'in varlık öncesi doktrini ve bakire doğum öyküsünden söz etmek yeterlidir. Onlar açıkça iman için İsa'nın şahsının anlamını açıklamaya teşebbüs ederler. Tarihsel eleştirinin inceleyip doğruluğunu saptayabildiği gerçekler İsa'nın bizim için ifade ettiği anlama rağmen tümüyle ele alınmamış, yeterince gösterilmemiştir. Onun gerçekte nasıl ortaya çıktığı pek fark etmez. Gerçekten de birkaç sorun hakkında endişe etmeyi bıraktığımız zaman onun anlamına, önemine değer vermeye başlayabiliriz. Onun hayatındaki olaylara ilgimiz ve hepsinin üstünde çarmıhla ilgimiz, geçmiş tarihe olan akademik bir ilgiden çok daha fazlasıdır. Tanrı'nın onların sayesinde bizlerden herhangi birine söylemeye çalışıyor olduğu şeyi sorduğumuz zaman ondaki anlamı görebiliriz. Yine İsa figürü, basitçe iç dünyasının bağlamından anlaşılmış olamaz. Mitolojik dilde, -onun sonsuzluktan geldiği şeklindeki bir anlam- onun orijini bir insan ya da doğal bir şey değildir.

Bununla birlikte onun hayatının daha uzak noktalarındaki özel olayların incelenmesini amaçlamıyoruz. Sonunda konunun can alıcı noktası çarmıh ve dirilişe uzanır.

b. Çarmıh

Kurtuluş hadisesi olarak anlaşılan çarmıhın mitsel karakteri dışında bir anlamı var mıdır? Ya da onun tarihsel karakterine zarar vermeksizin kurtuluş için değerini koruyabilir miyiz?

Çarmıh, nesnel çerçevesiyle ilgili olduğu kadarıyla kesinlikle mitsel bir karaktere sahiptir. Çarmıha gerilen İsa varlık öncesi, bedenleşmiş Tanrı Oğludur ve o, tamamıyla günahsızdır. O, kaniyla bizim günahlarımız için kefareti olan kurbandır. O, dünyanın günahını temsilci(miz) olarak taşır ve bizim yerimize günahın cezasını çekmek suretiyle, bizi ölümden kurtarır. Bu mitolojik yorum, bugün bizim için akla uygunluğu ortadan kalkmış olan kurbandsal ve hukuki anolojilerin bir karşımıdır. Ayrıca, onlar Yeni Ahit'in söylemeye çalıştığı şeyi doğrulamakta yetersiz kalırlar. Çünkü onların taşıdığı en önemli şey, çarmıhta insanların geçmiş ve gelecek tüm günahlarını bağışlama etkisidir. Diğer bir ifadeyle ceza onların kurtarılmayı hak ettikleri cezadır. Fakat Yeni Ahit bundan daha fazla anlam taşır. Çarmıh insanları sadece suçtan değil aynı zamanda günahın gücünden de kurtarır. Bunun gerekçesini Koloselilere Mektub'un yazarı şöyle açıklıyor: "O (Tanrı), ... bizim bütün günahlarımızı bağışladı. Kurallarıyla bize karşı ve aleyhimizde olan yazılı anlaşmayı sildi. Onu çarmıha mıhlayıp ortadan kaldırdı." O devamla şunları ekler: "Yönetimlerin ve hükümlerliklerin elindeki silahları alıp onları çarmıhta yenerek açıkça gözler önüne serdi." (Kol. 2:13-15)

Tarihsel çarmıh olayı, kozmik boyutlara sahiptir. Kozmik bir olay olarak çarmıh hakkında konuşmak suretiyle tarihsel bir olay olarak onun anlamı, tarihsel olaylar hakkında olağanüstü düşünce yolları uyarınca ve ilişkiler kozmik terimlerle sunularak anlaşılır kılınabilir. Bu yüzden onun tam anlamı/önemi daha belirgin hale getirilir. Çünkü biz, çarmıhta dünyanın yargılanması ve bu dünyanın yöneticilerinin ye-

nilmesini görüyorsak (1 Kor. 2:6 vd.) çarmıh bizim, yani "dünya"nın güçlerinin kölesi olan düşmüş varlıkların yargısı haline gelir.

Tanrı, İsa'yı çarmıha gerilmiş olarak terk ederek bizim için haç dikmiş oldu. Yararımıza olmak üzere, Mesih'in çarmıhına inanmak, dünyamızın ve bizim dışımızdaki mitsel bir süreç içinde Tanrı tarafından döndürülen nesnel bir olayla kendi kendimize kurduğumuz bir ilişki anlamına gelmez. Fakat kendimiz için Mesih'in çarmıhını yapmaktan çok onunla çarmıha gerilmeye katlanmayı, aynı acıyı duymayı ifade eder. Kurtarıcı görünümünde çarmıh, mitsel önemli bir şahsiyetin başına gelen yegâne vakıa değildir. Fakat çarmıhın sonucu belirleyen özelliği ve devrimsel anlamı, içinde oluşturduğu eskatolojik çerçeve tarafından üretilmektedir. Diğer bir ifadeyle çarmıh, tasarlanabilen ya da iyice düşünülebilen geçmişin bir olayı değildir. Fakat zamanın içinde ve zamanın ötesinde her zaman var olan bir gerçeklik (onun anlamının anlaşılması yani iman için) olabildiği kadarıyla eskatolojik bir olaydır.

Çarmıh, bütün sakramentler içinde hâlihazırdaki ilk hakikat olmaktadır. Vaftizde erkekler ve kadınlar Mesih'in ölümünde vaftiz olurlar (Rom. 6:3) ve onunla çarmıha gerilirler (Rom. 6:6). Rab'bin her Son Akşam Yemeği (Evharist-Komünyon) kutlamasında Mesih'in ölümü ilan edilir (1 Kor. 11:26). Komünyon ayinine katılan kimseler bu yolla onun haça gerilmiş bedeni ve dökülen kanlarını taşıyarak onun niteliklerine sahip olur (1 Kor. 10:16). Tekrar, Mesih'in çarmıhı Hristiyanların her günlük hayatlarında sürekli var olan bir gerçekliktir. "Mesih İsa'ya bağlı olanlar, utandırıcı istekleri ve tutkularıyla birlikte bedeni çarmıha germiş bulunuyorlar." (Gal. 5:24) Bu, Pavlus'un söylediği nedenden dolayıdır: "Rabbimiz İsa Mesih'in çarmıhıyla dünya benim için (benim gözümde) çarmıha gerildi ve ben de dünyanın gözünde." (Gal. 6:14) Yine o, "O'nun ölümüyle" O'nun gibi

olarak “O’nun acılarını paylaşmayı” istemektedir (Filip. 3:10).

Şehvet ve arzuların müebbet olarak çarmıha gerilmesi, bizim doğal acı çekme korkumuzun galip gelmesini ve dünyadan ayrılmamızın kusursuzluğunu içerir. Bu nedenle acı çekmeyi kabule istekli olmak, bu ise ölümün insanın içinde daima çalışmakta olmasını ifade eder. “İsa’nın ölümünü her an bedenimizde taşıyoruz” ve “...biz İsa için daima ölüme sunuluyoruz.” (2 Kor. 4:10-11)

Haç ve Büyük Çile (İsa’nın çektiği acı ve ıstıraplar) sürekli var olan gerçekliklerdir. Onların ilk Kutsal Cuma’nın olaylarını ne kadar az sınırladıklarını, Mesih’in havari Pavlus’un ağzına yerleştirdiği sözleri tarafından tecrübî olarak gösterilmektedir: “Şu anda sizler yararına katlandığım işkenceler içinde sevinç duymaktayım. Üstelik Mesih’in bedeni olan kilise topluluğu yararına O’nun eksik kalan acılarını kendi etimde ve kanımda bütünlemekteyim.” (Kol. 1:24)

Kurtarıcı görünümde Mesih’in Çarmıhı, mitsel bir olay olmasının ötesindedir. Fakat tarihsel olayda ortaya çıkarken tarihî (*geschichtlich*) gerçek İsa’nın çarmıha gerilmesidir. Çarmıhın anlamına bağlı kalmak, dünyanın yargılanması, insanın kurtuluşu ve yargılanmasıdır. Buna göre Mesih “bizim için” çarmıha gerilmiştir, herhangi bir kurban teorisi ya da özür af dileme anlamında değil. Mitolojik bir olayda çok sabit (kalıcı) bir gerçek olarak çarmıhın bu yorumu, herhangi bir geleneksel yoruma göre geçmiş olayın kurtarıcı anlamının hakkını daha fazla gözetir. En sonunda mitolojik dil, tarihsel (*historisch*) olayın kendine özgü anlamıyla yeni bir tarihi (*geschichtlich*) durum yaratmıştır. Kurtuluş olayı olarak çarmıh öğretisi, onu duyan, işiten herkesi, bu anlamı kendine özgü kılmaya, Mesih’le birlikte çarmıha gerilmeyi istemeye davet eder.

Fakat Őu sorulacaktır: bu anlam geçmiş tarihini aktüel olayında anlaşılan anlam mıdır? Tabiri caizse, o bu olaydan okunabilir mi? Ya da armıh Mesih'in çarmıhı olması nedeniyle bu anlama taşınabilir mi? Diğeri bir ifadeyle, Mesih'in anlamına ilk biz mi ikna olmalıyız ve çarmıhın gerçek anlamının onda anlamak için ilk biz mi inanmalıyız? Şayet armıhın gerçek anlamını algııarsak İsa'nın armıhını geçmiş tarihin bir figürü olarak mı anlamalıyız? Tarihin İsa'sına geri gidebilir miyiz ya da gitmek mümkün mü?

İncillerin ilk vaizlerine göre, çarmıh kesinlikle olmuş bir olaydır. Onlar için çarmıh beraber yaşadıkları, ilişki içinde oldukları birisinin armıhıydı. Çarmıh, onların kendi yaşamlarının bir tecrübesidir. O, onlara bir sorunla gösterilir ve anlamını onlara ifşa eder. Fakat bizim için bu kişisel ilişki yeniden oluşturulamadı. Bizim için çarmıh, kendi anlamını ifşa edemez: o geçmişteki bir olaydır. Biz asla kendi hayatımızdaki bir olay olarak onu elde edemeyiz. Bizim bildiğimizi her Şey tarihsel raporlardan/bildirimlerden çıkarılmıştır. Fakat Yeni Ahit İsa Mesih'i bu şekilde sunmaz. armıhın anlamı, geçmiş tarihin bir figürü olarak İsa'nın hayatından ve tarihsel araŐtırmalar tarafından yeniden ortaya çıkarılmaya ihtiyaç duyulan bir hayattan çıkarılmış değildir. Aksine İsa, sadece çarmıha gerilmiş olarak sunulmaz; O, aynı zamanda, ölümden dirilendir. Çarmıh ve diriliş ayrılmaz bir birlik oluştururlar.

c. Diriliş

Fakat Mesih'in dirilişi nedir? O, saf ve basit mitsel bir olay değil midir? Diriliş öyküleri ve Yeni Ahit'teki dirilişin bütün diğeri ifadeleri basitçe, çarmıhın anlamını ifade etme çabası olarak anlaşılabilir mi? Yeni Ahit'in İsa'nın ölümden dirildiğini kesin olarak söylemesi, onun ölümünün normal bir insan ölümü gibi olmadığı, fakat dünyanın kurtuluşu, yargılanması ve ölümün gücünün etkisiz hale getirilmesi anlamında mıdır? armıha gerilen bir kişinin ölmediğini fakat

ölümünden dirildiği iddiasındaki bu gerçeği tam olarak açık-
lamaz mı?

Evet, gerçekten: çarmıh ve diriliş bölünmez bir tek kozmik olaydır. “İsa, bizim suçlarımız için ölüme teslim edildi ve doğruluğumuz için ölümden dirildi.” (Rom. 4:25). Çarmıh, İsa’nın sonuymuş gibi soyutlanmış bir olay değildir. Çünkü çarmıh, sonradan tersi bir durum olarak dirilişe ihtiyaç duyar. İsa, ölümünün acısını çektiği zaman Tanrı’nın Oğluydu ve bizzat onun ölümü, ölümün gücü üzerine bir zaferdi. Yuhanna, İsa’nın çarmıha gerilişini onun yüceltildiği “saat” olarak ve iki anlamıyla “yükselme” deyimini hem çarmıha ve hem de Mesih’in yüceltilmesi içinde vererek tanımlamak suretiyle onu en uç noktalara taşır.

Çarmıh ve diriliş yargıyı dünyaya taşıyan ve insanlar için otantik hayatın mümkünüğünü açan bölünmez tek bir kozmik olay oluştururlar. Fakat böyle olsa bile, dirilişi açıklamanın ve çarmıhın, gerçekten kendisine yüklenen kozmik ve eskatolojik anlama sahip olması septik (şüpheli) düşünmeye karşı mucizevi sağlam bir delil olamaz.

Fakat İsa’nın dirilişinin genellikle mucizevî bir delil olarak Yeni Ahit’te kullanıldığı da inkâr edilemez. Örneğin bu, Resullerin İşleri 17:31’de ön plana çıkar. Burada biz Tanrı’nın ölümden diriltmek suretiyle Mesih’in iddialarını doğruladığını söyleyebiliriz. Sonra diğer diriliş öyküleri hem boş mezar öyküsü hem de Rabbin dirilen bedeninin fiziksel gerçekliğine dayanarak ortaya çıkan öykülerdir (özellikle bkz. Luka, 24:39-43). Fakat bunlar kesin olarak ilk dönem geleneğinin daha sonraki süslemeleridir. Pavlus, onlar hakkında hiçbir şey söylemez. Bununla birlikte Pavlus, tek bir yerde görgü tanıklarının bir listesini de vermek suretiyle diriliş mucizesini göstermeye çalışır (1 Kor. 15:3-8). Fakat bu tehlikeli bir yöntemdir. Karl Barth’a göre istem dışı olarak gösterilmiştir. Barth, Korintlilere 1. Mektubun 15. bölümün gerçek anlamını, görgü tanıklarının listesinin diriliş kanıt-

lamak için kullanılmadığını fakat havarilerin öğretilerinin ilk Hristiyanların öğretisi ve dirilen Rab olarak İsa'nın öğretisi gibi (tıpkısı) olduğunu kanıtlamak için konulduğunu iddia ederek açıklamaya çalışır. Bu nedenle görgü tanıkları dirilişin gerçekliğinin teminatı değil Pavlus'un öğretisinin teminatıdır. Zira ölümden dirilişi içeren tarihsel bir gerçeklik bütünüyle tasavvur edilemez.

Elbette, İsa'nın dirilişi, septiğin Mesih'e inanmakta zorlanabileceğinden dolayı mucizevi bir delil olamaz. Zorluk, ne basitçe ölü bir kişiyi diriltmek gibi mitsel bir olayın inanılmazlığı -çünkü bu diriliş ile ifade edilen şey, fiziksel anlamda dirilen Rabbin kavranılmasıdır.- ne de, sanki şüphe götürmez teminatlarla ve bütün problemlerin ötesinde inanılan şey kanıtlanmış gibi birçok tanıklardan söz edilmesine karşın sadece nesnel tarihsel dirilişi oluşturma imkânsızlığıdır. Hayır, gerçek zorluk imanın bir bölümü dirilişin bizzat kendisi olmasıdır ve siz imanın bir bölümünü diğerine başvurmadan oluşturamazsınız. Siz çarmıhın kurtuluşsal etkilerini dirilişe başvurmaksızın gösteremezsiniz. Çünkü diriliş imanın bir bölümüdür. Fakat bir kadavranın canlandırılmasından çok daha fazlası eskatolojik bir olaydır. Bu yüzden o, mucizevi bir kanıt olamaz. Çünkü güvenilirlikten tamamen uzak olan yalın mucize, ölümün yok edildiği, eskatolojik hakikat hakkında hiçbir şey söylemiyor. Bununla birlikte böyle bir mucize gerçekte mitolojinin bilmediği bir şey değildir.

Ancak Yeni Ahit'in basitçe ve sadece olağanüstü (*par excellence*) bir eskatolojik olay olduğu için Mesih'in dirilişiyle ilgilendiği oldukça açıktır. Onunla Mesih ölümünü ortadan kaldırdı, hayatı getirdi ve ölümsüzlüğü aydınlığa çıkardı (2 Tim. 1:10). Bu, Pavlus'un dirilişinin anlamını aydınlatmak için Gnostik dili neden kullandığını açıklar. İsa'nın ölümünde herkes ölmüştür (1 Kor. 5:14-15) gibi. Fakat Pavlus, yalnızca bunu söylemiyor: "Mesih'te herkes eşit olacak". O aynı

zamanda bizim onunla ölümümüz hakkında konuştuğu gibi geniş zaman kipinde Mesih'le yeniden dirilme hakkında da konuşur. Vaftiz sakramentiyle Hristiyanlar yalnızca Mesih'in ölümüne iştirak etmezler aynı zamanda onun dirilişine de iştirak ederler. Hayatın yenilenmesinde onunla birlikte yürüyebilmemiz ve dirilişte onunla birleşebilmemiz kolay değildir (Rom. 6:4-5). Biz bunu şimdi ve burada yapıyoruz: "Tıpkı bunun gibi sizler de kendinizi günah karşısında ölü, Mesih İsa bağlılığında Tanrı karşısında diri kişiler sayın." (Rom. 6:11).

Öncelikle tekrar söyleyecek olursak, Hristiyanlar, günlük yaşantılarında sadece Mesih'in ölümüne değil aynı zamanda onun dirilişine de iştirak ederler. Bu diriliş hayatında onlar günaha karşı bir özgürlüğe sahip oldular, yine de yoğun bir özgürlüğün zevkini tattılar (Rom. 6:11). Onlar, "karanlığın işlerini atma"ya muktedirler. Bu yüzden, karanlık yok olduğunda yaklaşan gün burada ve şimdi mutlaka tecrübe edilecektir. "Gün ışığında olduğu gibi saygın bir hayat sürelim." (Rom. 13:12-13): "Bağlılığımız ne geceyedir ne de karanlığa... Ama biz gündüze bağlı olduğumuza göre ayık duralım..." (1 Sel. 5:5-8). Pavlus, sadece Mesih'in acılarına ortak olmayı değil "onun dirilişinin gücüne" de ortak olmayı ister (Filip. 3:10). Bu yüzden o, bedeninde İsa'nın ölüsünü taşır: "İsa'nın yaşamı da bedenimizde açıklansın." (2 Kor. 4:10). Benzer şekilde, onun havariyel otoritesinden bir kanıt istediklerinde, o, onları ciddi bir biçimde uyarır: "Mesih size karşı güçsüz değildir. Onun gücü sizde etkindir. Çünkü zayıf biri çarmıha gerildi ama Tanrı'nın gücüyle yaşamaktadır. Bizde gücünün desteğiyle Mesih'le birlikte yaşayacağız." (2 Kor. 13:3-4).

Bu yolla diriliş, çarmıhın etkilerini koruyan bir düzen içinde ileri sürülen mitsel bir olay değildir. Fakat çarmıhın kendi anlamında tam olarak olduğu gibi imanın bir parçasıdır. Doğrusu, dirilişe iman gerçekten de Mesih'in çarmıhı olarak

çarmıhın etkilerinin korunmasındaki imanla benzer şeylerdir. Bu yüzden ilk olarak Mesih'e inanmalısın ve sonra çarmıha iman etmekten dolayı inanmalısın. Mesih'e iman etmenin anlamı Mesih'in çarmıhı olan gerçeklikten çıkarılmıştır: bu koruyucu etkiye sahip olduğu için Mesih'in çarmıhı olmuştur. Etki olmaksızın büyük bir insanın trajik bir sonu olur. Tekrar arkadaki eski soruya dönelim. Mesih'in çarmıhı olarak ve olağanüstü eskatolojik bir olay olarak çarmıha nasıl iman ettik? Çarmıhın koruyucu etkisine nasıl iman ettik?

Burada tek bir cevap vardır: Bu, çarmıhın ilan ettiği yoldur. O daima dirilişle bir arada sunuldu. Mesih bizi çarmıha gerilen ve dirilen olarak öğretisiyle karşılar. O, bizi başka hiçbir yerde değil öğretisinin sözlerinde karşılar. Paskalya (Easter)'ya iman da tam da budur -öğretinin sözlerindeki imandır-.

Bu noktada, sanki onun gerçekliği kanıtlanmış gibi bu öğretinin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı probleminin yeniden yükselmesi yanlış olacaktır. Bu, Tanrı'nın sözüne iman, tarihsel araştırmaların sonuçlarına bağlamış olacaktır. Öğretinin özü, Tanrı'nın sözü olarak bizim karşımıza gelir. Onun yapısına ilişkin soru bizim için değildir. Sorgulanan şey; 'biz söze inanacak mıyız yoksa onu reddedecek miyiz'dir. Bu sorulmaktadır. Fakat, cevabın içindeki, Tanrı'nın sözü olarak öğretinin sözünü ve eskatolojik bir olay olarak Mesih'in ölüm ve dirilişini kabul etmedeki bu sorun, kendimizi anlamamızın bir fırsatı olarak verilmektedir. İman ve inançsızlık asla körü körüne, rasgele ya da keyfi bir karar değildir. Onlar, kabul veya red arasında bize alternatif sunarlar. Ki tek başına kendi kendimizi anlamamızı aydınlatılsınlar.

Gerçek Paskalya inancı, aydınlanmayı getiren öğretinin sözüne imandır. Şayet Paskalya günü olayı çarmıhın olaylarına eklenilen herhangi bir tarihsel olaysa, Rabbin doğumundaki imanın doğuşundan başka bir şey değildir. Çünkü

havarisel öğretiyi liderlik eden bu imandır. Dirilişin kendisi geçmiş tarihin bir olayı değildir. Tarihsel eleştirinin inşa edebildiğinin tümü ilk havarilerin dirilişe inanıyor oluşlarıdır. Tarihçiler, muhtemelen yeryüzü hayatı boyunca İsa'yla birlikte olan havarilerin kişisel dostluklarından kaynaklanan imanını bir dereceye kadar açıklayabilirler ve bu yüzden dirilişin subjektif vizyonların bir türü olarak ortaya çıkmasını reddedebilirler. Fakat tarihsel problem, dirilişteki Hristiyan inancıyla ilgili değildir. Çünkü Paskalya inancını ortaya çıkaran tarihsel olay, bizim için de ilk havarilere ifade ettiği anlamı ifade eder. Yani Rabbin dirilişine kişisel tanıklık, bir kurtuluş hadisesi olarak çarmıh olayında Tanrı'nın işinin tamamlanmasıdır.⁴⁹

Biz diriliş konusunda *kendi imanımızı*, ilk havarilere göre ve dirilişe imanın daima içerdiği risk unsurlarını ortadan kaldırarak güçlendirebiliriz. İlk havarie göre dirilişe iman, imanın bir cüzü olan eskatolojik olayın bir parçasıdır.

Diğer bir ifadeyle, Paskalya günü olayının kaynaklık ettiği havarisel öğretinin kendisi eskatolojik kurtuluş olayının bir parçasıdır. Hem dünyanın yargılanması hem de kurtuluşu olan Mesih ölümü, (Mesih'in) "barıştırmaya görevi" ya da "barıştırmaya sözü"nü resmen başlatır (2 Kor. 5:18-19). Bu söz, çarmıhı tamamlar. Aynı zamanda bu söz, bizim her birimizi Mesih'le birlikte çarmıha gerilen ve dirilen insan olarak kendimizi anlayıp anlamayacağımız sorunuyla yüzleştirmek suretiyle imanın talep ettiği kurtuluş olayını daha anlaşılır kılar. Öğretinin beyanına/sözüne göre çarmıh ve diriliş burada gerçekleşecektir: eskatoloji "şimdi" buradadır ve İşaya 49:8'deki vaad yerine getirilmiştir: "Uygun zaman şimdidir.

⁴⁹ Bu ve takip eden paragraflar aynı şekilde Paul Althaus'un *Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens* (1941, s.90 vd.)de bana karşı doğurduğu kuşku ve şüphelere bir cevap olarak tasarlanmıştır ve aynı şekilde Emanuel Hirsch'ün "Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube" (1940, Theol. Lit.-Ztg. İçinde 1940, ss.242-6.) ile benim müzakerelerim olarak sunulmuştur.

Kurtuluş zamanı işte şimdidir. " (2 Kor. 6:2). Bu havarisel öğretinin taşıdığı yargı nedeniyledir. Bazı havariler için "ölüme" götüren bir ölüm kokusu"yken diğerleri için "hayata götüren bir hayat kokusu"dur (2 Kor. 2:16). Pavlus, diriliş hayatının tam bir imanda etkin olması dolayısıyla aracıdır (2 Kor. 4:12). İsa'nın dördüncü İncil'deki vaadi, onun ilan ettiği öğretilerine bariz olarak uygulanabilir: "Size doğrusunu söyleyeyim sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir. Size doğrusunu söyleyeyim, ölümlerin Tanrı Oğlunun sesini işitecekleri ve işitenlerin yaşayacakları saat geliyor, geldi bile." (Yuh. 5:24-25) Öğretisinde ve sadece burada dirilen Rab'le karşılaşırız. "Demek ki iman, haberi duymakla, duymak da Mesih'in sözünün yayılmasıyla olur." (Rom. 10:17)

Sözün kendisi ve onu açıklayan havariler gibi, sözün öğretisinin devam ettiği ve inananların ya da "azizlerin" (yani eskatolojik varlığa transfer olan kimseler) toplandıkları yer olarak Kilise, eskatolojik hadisenin bir bölümüdür. Kilise sözü eskatolojik bir terimdir. Mesih'in bedeninin kozmik anlamını vurgulayan olarak onun gösterdiği eskatolojik bir terimdir. Çünkü Kilise, seküler tarihin bir fenomeni değil, anlamlı tarihin bir fenomenidir. Diğer bir tabirle o kendisini tarih içinde açığa çıkarır.

Sonuç

Biz şimdi Yeni Ahit'in mitolojiden arındırılması (demitoloji-zasyonu) için bir programı bitirdik. Hâlâ mitolojinin izinden arta kalan bir şey var mı? Tanrı'nın bir eylemini ya da mitolojik olarak eskatolojik bir olayın belirleyiciliğini göz önünde bulunduranlar için kesin olarak vardır. Fakat geleneksel anlamda mitoloji değildir; mitsel dünya görüşünün yıkılmasıyla modası geçmiş mitolojinin bir çeşidi de değildir. Çünkü bizim konuştuğumuz kurtuluş mucizevi, doğaüstü, bir olay değildir. Fakat zamanın ve mekanın içinde ortaya çıkan

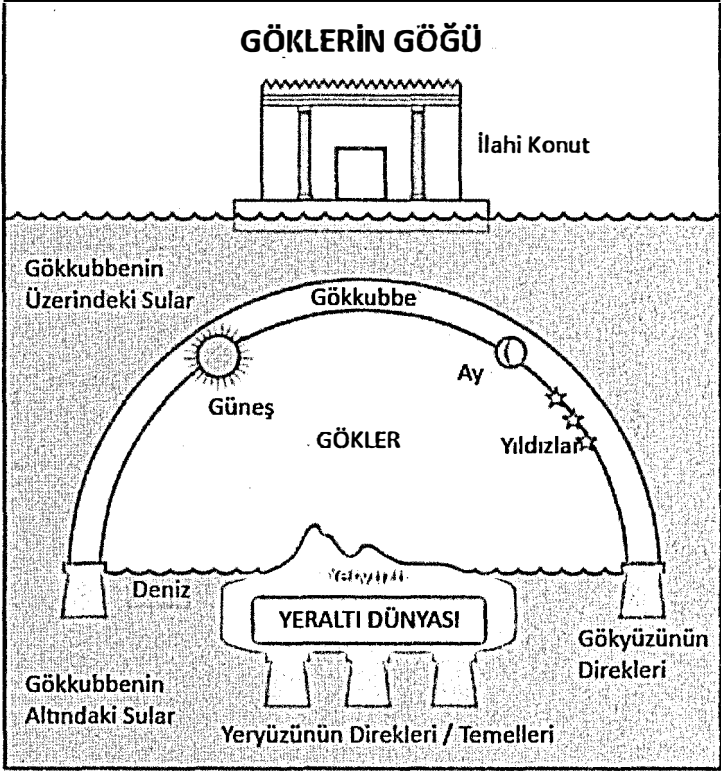
tarihsel bir olaydır. Biz, bu şekilde, Yeni Ahit'in gerçek anlamını ve kerigmanın paradokslarının daha iyi ifade edilebileceğine inandık. Çünkü kerigma, Tanrı'nın eskatolojik temsilcisinin geçmiş tarihin somut bir figürü olmasını; onun eskatolojik aktivitesinin bir insan kaderinin dışında işlemesini ve bu yüzden seküler bir delili içermeyen eskatolojik karakterde bir olay olmasını (meselesini) devam ettirir. Burada Filip. 2:7'nin paradoksu vardır: "O, yüceliğinden (kendi özünden) soyunarak"; 2 Kor. 8:9'un "...zengin olduğu halde, sizin uğruna yoksul oldu.", 1 Tim. 3:16: "O, bedende (flesh) gömüldü" ve bütün bunların üstünde, Yuhanna'nın 1:14'deki klasik formülü gelir: "Söz, beden -insan (flesh) oldu".

Tanrı'nın mevcut varlığı ve aktivitelerinin temsilcisi ve dünyayla barışmasında kendi içindeki arabulucu olan (Mesih), tarihin gerçek bir figürüdür. Benzer şekilde Tanrı'nın sözü gizemli bir kehanet değil ama insanlar için koruyucu etkiye sahip olan bir insanın, Nasıralı İsa'nın yaşamının, sade ve gerçek bir anlatısıdır. Elbette, kerigma insanın ruhsal gelişim öyküsünün bir bölümü olarak hesaba katılabilir ve dünya görüşü (*Weltanschauung*) için bir temel olarak kullanılabilir. Ancak yine de, bu bildiri Tanrı'nın eskatolojik sözü olduğunu iddia eder.

Sözü bildiren ve açıklayan havariler, sadece geçmiş tarihin bir figürü olarak ve sosyolojik ve tarihsel bir fenomen olarak Kilise de, insanın ruhsal gelişim tarihinin bir bölümü olarak sayılabilir. Hâlâ hem eskatolojik bir fenomen hem de eskatolojik bir olaydır.

Bütün bu iddialar, felsefi tartışmalarla ortadan kaldırılmayacak ancak yalnızca iman ve itaatle giderilebilecek bir skandaldır (σκάνδαλον). Bütün bunlar tarihsel sosyolojik ve psikolojik gözleme konu olan fenomenler olmakla birlikte iman için onların hepsi eskatolojik fenomenlerdir. Bu tam da, onların, mitolojinin saldırılarına karşı Hristiyan öğretiyi

koruyan dayanaktan/delilden yoksun olmasıdır. Tanrı'nın aşkınlığı mitte olduğu gibi içkinliğe indirgenmiş değildir. Tam tersine hâlihazırda mevcut olan, tarihin içinde aktif olan aşkın bir Tanrı'nın paradoksuna sahibiz: "Söz beden (flesh) oldu."



Bultmann'ın Yeni Ahit'te tasvir edildiğini söylediği mitolojik üç katmanlı dünyanın temsili çizimi

Rudolf BULTMANN

Çev. Emir KUŞCU

-I-

Wilhelm Dilthey'e göre, "yazıda sabitlenmiş hayat ifadelerini anlama sanatı" olarak hermenötik, mütemadiyen "önemli tarihsel bir akım süresince" sadece kendine dikkat çeker. Bu hareket, "eşsiz tarihsel varoluşu anlamayı", ya da "bireyler hakkındaki, gerçekte, genel anlamda eşsiz insan varoluşunun önemli biçimleri hakkındaki bilimsel bilgiyi" bilimin mühim konusu haline getirir.¹ Bugün "önemli tarihsel bir hareketin" ortasında bulunduğumuzdan, hermenötik sorununun düşünmemiz için yeterli gerekçeye sahibiz. Gerçekte, tarihsel gelenekle ilgili tartışma, "eşsiz insan varoluşunun önemli biçimleri" üzerine eş zamanlı düşünüm olan, çağdaş öz düşünümün önemli bir kısmını biçimlendirir.

Dilthey'e göre, kendisiyle hermenötiğin ilgili olduğu sorun, "böyle bir bilgi (yani, eşsiz insan varoluşunun önemli biçimleriyle ilgili) mümkün müdür ve bu bilgiye ulaşmak için hangi araçlara sahibiz?" sorusundan neşet eder. Daha spesifik olarak, bu, "eşsiz olanı anlamanın genel geçerlik seviyesine çıkartılıp çıkartılamayacağı" sorusudur. "Bir kişi, diğer

* Rudolf Bultmann, "The Problem of Hermeneutics" *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, İng.çev. Schubert M. Ogden, Fortress Pres, Philadelphia, 1989, ss. 69-94.

¹ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), *Gesammelte Schriften*'deki dokümanlardan ilavelerle yayımlandı, 5 (1924), 317-83. Yukarıda alıntılanan pasaj ss. 332-333 ve 317.

kişinin duyular aracılığıyla verili olarak hayat ifadelerinin nesnel ve genel anlamda geçerli bir anlayışına nasıl ulaşabilir?"² O halde, bu, geçmişin eşsiz tarihsel varoluşunu anlamada nesnelliğe ulaşmanın imkânı sorusudur. İlkesel olarak, tarihsel fenomenler, hermenötiğin genelde tarihi anlama bilimi olduğu durumda, eşsiz insan varoluşuna tanıklık yaptıkları sürece, bu, genel anlamda tarihsel fenomenleri anlamamanın imkânı sorusudur. Gerçekte, Dilthey, hermenötiği, "uzun süreli olarak sabit olan hayat ifadelerinin" yani, sanat eserleri de temel öneme sahip olmasına rağmen, kültür abideleri ve asli anlamda edebi dokümanların yorumuyla sınırlar.³

-II-

Aristo'dan beri, hermenötik kurallar, edebi metinlerin yorumları için geliştirildi ve bu kurallar, geleneksel hale geldi ve genellikle olağan bir iş olarak izlendi.⁴ Aristo'nun kendi-

² *age.*, s. 317, 334.

³ *age.*, s. 319.

⁴ G. Heinrici'nin *Realenzyklopedie für protestantische Theologie und Kirche*'teki, 7 (1899), 718-750, önemli makalesinde hermenötiğin sunumu, geleneksel hermenötik kuralların gelişimiyle sınırlıdır. *Vom Verstehen des Neuen Testaments*'de, E. Fascher, kanaatimce, daima açık bir yön bulmaksızın daha ileri gitmeyi araştırırken, Heinrici'nin yaptığıнын aynısı, F. Torm'un *Hermeneutik des Neuen Testaments*'i (1930) için geçerlidir. Joachim Wach, olağanüstü biçimde dikkatli bir envanter olan, fakat bana göre, tarihi eleştirel biçimde aydınlatılabilecek bir pozisyon almayı çok uzağa erteleyen önemli eseri, *Das Verstehen*'da, (3 cilt. 1926, 1929, 1933) "on dokuzuncu yüzyılda hermenötik teorinin tarihinin temel özelliklerini" vafeder. Wach'ın *Journal of Biblical Literature* 55 (1936)'da taslağını çizdiği hermenötik ilkeler, Dilthey'in önerilerini tutarlı biçimde inceleyerek onu daha ileriye doğru geliştirmeksizin kendisiyle açıkça Schleiermacher'ın talebini meşrulaştırmak istediği sadece "psikolojik anlama zorunluluğuyla" çoğaltılan sırf eski hermenötik kurallardır. Ayrıca, *Religion in Geschichte und Gegenwart* adlı eserinde (2. Baskı, 1931) "anlama" adlı makalesi,-yeterli biçimde anlaşılrsa da-oldukça eksiktir. Fritz Buri, *Schweizerische theologische Umschau, Festgabe für Martin Werner zum 60. Geburtstag* (1947) adlı eserinde eleştirel biçimde

sinin gördüğü gibi, ilk gereksinim, edebi eserin yapısı ve stili bakımından, onun biçimsel bir tahliliyle ilgiliydi.⁵ Yorum, bütünün ışığında parçaları, parçaların ışığında bütünü anlayarak, eserin kompozisyonunu analiz etmelidir. Bu, herhangi bir yorumun “hermenötik bir daire” içinde hareket ettiği görüşüne yol açar. Bir kişi, antik ya da yabancı dildeki metinleri yorumlamaya girişir girişmez, yorumun gramer kurallarıyla uyum içinde yapılması gerektiğinden daha fazla gereksinimlerin farkına varır. Zaten İskenderiyelilerle birlikte, dil hakkındaki gramatik bilgi noktasındaki bu talep, bireysel yazarın kullanımı hakkındaki bilgi noktasındaki taleple tamamlanmıştır, öyle ki, örneğin, bir kritere, Homer’in yorumundaki otantisite sorularına karar vermemiz yoluyla ulaşılır. Aydınlanma boyunca, tarihsel eserin gelişimiyle birlikte, bireysel yazarın kullanımı hakkındaki soru, içinde metnin yazıldığı özel bir dönemdeki dilin kullanımı hakkındaki soruya dönüştü. Genelde tarihsel gelişimin bilgisi, bundan böyle uygun bir yorumun var olmasının gerekip gerekmediğinin bilinmesinin icap ettiği biçimde, dilin ve bu yüzden bütün edebi dokümanların tarihsel olarak zaman ve mekânın koşulları tarafından koşullandığı olgusunun tarihsel gelişimine bakışla el ele gitti.

çağdaş Protestan teolojisindeki hermenötik sorununu tartışmakla meşguldür. Ben hem onun kutsal kitabın tarihsel-eleştirel anlayışı için verdiği mücadeleye hem de “kutsal kitabın pneumatik-tarih üstücü anlayışını” ve bir kişinin kendisi aracılığıyla Eski Ahit’in “kristolojik bir yorumunu” uyguladığı sözde teolojik hermenötiki reddinde kendimi ona yakın bulurum. Onun benim kendi çabalarımı doğru biçimde anlamaması, elbette kısmen, önceleri kutsal kitabın bilimsel yorumuyla kerigmaya itaat arasında ayrım yapmayışıma bağlıdır. Fakat bu, her şeyden önce, varoluşçu anlama ve varoluşsal anlama arasındaki ayrımı kavramamasına bağlıdır, nitekim bu, o, benim sadece kendisine karşı olduğum “varoluşsal bir yorum”la ilgili çabamdan bahsettiğinde, aşikar hale gelir. O, benim, “varoluşçular” yerine “varoluşsal” yazarak Yeni Ahit mitolojisinin “varoluşçu” bir yorumu olması gerektiğine dair *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941), 41 (bu bölümde, ss. 14-15) adlı eserimdeki ifademi alıntılar.

⁵ Bk. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5 (1924), s. 321 ve takip eden s. 321 vd.

Nesnesi olarak edebi metinlerin yorumuna sahip olan ve bu amaç doğrultusunda hermenötiği kullanan bilim, filolojidir. Yine de, onun gelişimi boyunca, bilimsel anlama sanatı olarak hermenötik, bu geleneksel hermenötik kurallarca hiçbir biçimde yeterince tanımlanmamıştır. Harald Patzer, son zamanlarda, yorumun amacı için tarih bilimini kullanarak başlayan filolojinin nasıl tedrici olarak tarih tarafından kullanıla geldiğini ya da kendisinin, kendisi için metinlerin, bir geçmiş zamanı yeniden inşa ederek, tarihsel bir resmi yansıtırma noktasında sadece “tanıklıklar” ya da “kaynaklar” olduğu tarihin bir dalı olduğunu gösterdi.⁶ Doğal olarak, filolojik bilgiyle tarihsel bilgi arasında da bir (hermenötik çn.) daire var olduğundan, elbette bu anlaşılabilir gelişmedir. Fakat sonuç, onları anlama namına filolojinin metinleri yorumlamada gerçek nesnesini kaybettiği idi. Bununla beraber, bu gelişmenin daha derinlerde yatan nedeni, anlama görevinin, tam olarak yeterince anlaşılamaması ve böylece, basitçe hermenötik kuralları izleyerek, tamamlıyormuş gibi görünmesidir. Başka bir deyişle, kendisi için Friedrich Schleiermacher’ın çaba sarf ettiği anlama sürecine yönelik içgörü kaybolmuştu.

Schleiermacher, hakiki bir anlamaya basit anlamda hermenötik kuralları takip ederek, ulaşılmayacağını zaten görmüştü. Hermenötik kuralların yönlendirmeye hizmet ettiği yoruma, onun terminolojisinde “gramatik” olarak isimlendirilen şeye, ilaveten, “psikolojik yorum” da olmalıdır. Schleiermacher, bir eserin kompozisyonunun ve birliğinin sadece biçimsel mantıksal ve stilistik analiz kategorileriyle kavranamayacağını kabul etti. Daha ziyade, eser, belli bir insanın hayatındaki bir an olarak anlaşılmalıdır. “Dışsal formu” kavramaya ilaveten, nesnel yorumun değil, fakat

⁶ H. Patzer, “Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie” *Studium Generale* 1 (1948), ss. 84-92.

öznel, “ilahi” (divinatory) yorumun⁷ bir konusu olan “içsel biçimi” kavramalıdır. Bu nedenle yorum, bizzat edebi üretim süreciyle yaşayan bir ilişki içinde gerçekleşen “yeniden üretim” ya da “yeniden yapılanma” konusudur. Anlama, “kişinin kendi düşüncelerinin yaşayan nexusunun yeniden yaratımı” olur.⁸ Bu “yeniden yaratma”, “yorumcunun bireyselliğinin ve yazarının iki karşılaştırılmaz olgu olarak, birbirlerine karşı durmadığından” mümkündür. Daha ziyade, “ifadede ve anlamada bir diğeriyle insan topluluğunun mümkün kılınması vasıtasıyla, her ikisi (yazar ve yorumcu) evrensel insan doğası temelinde biçimlenmiştir.”⁹ Dilthey, Schleiermacher’ın bu fikirlerini takdir eder ve onları daha ileri düzeyde izah etmenin yollarını araştırır: “Bireyler arasındaki bütün ayrımlar, temelde, bir şahıs ve diğer şahıs arasındaki niteliksel farklılıklarla değil, fakat onların psişik süreçleri arasındaki derece farklılıkları tarafından koşullanır. O halde yorumcular olarak biz, kendi hayatımızı tecrübi olarak, olduğu gibi, diğer tarihsel çevreye transpozisyonunu gerçekleştirirsek, geri çekilmek için ve böylece kendilerinde diğer yabancı hayatı yeniden üretmek için diğerine izin verirken bile, zaman içinde bir psişik süreci vurgulamalı ya da güçlendirmelidir.” Anlama koşulu, “hiçbir şeyin, yorumcunun hayatında da ihtiva edilmeyen diğer bireyin ifadesinde görünemediği olgusuna uzanır.” O halde, “yorumun, tamamlayıcı temrininin yorumcunun dehasıyla koşullandığı bir kişisel sanat eseri” olduğu söylenebilir; “o, daimi incelemeyle, yazarla birbirine yakın yaşayarak, yoğunlaştırılacak şekilde, uygunluğa bağlıdır.”¹⁰

⁷ Dilthey’in yanı sıra, özellikle bkz. Wach, *Das Verstehen*, 1 (1926), 83 ff., 102 ff., 143, 148-149

⁸ Formülasyonlar, *Gesammelte Schriften*’deki Dilthey’in nitelmesini takip eder, *Gesammelte Schriften*, 5 (1924), 327-328, ayrıca bkz., ss. 328, 335.

⁹ *Age.*, 329. Bkz. Wach, *Das Verstehen*, 1 (1926) 141. Schleiermacher, her insan eşsizken, diğerleri için bir “alma eğilimine” sahip olduğu olgusunda ilahi anlama sürecini temellendirdi.

¹⁰ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 5 (1924), ss. 329-330, 334, 332.

Anlama konusunda Schleiermacher'ın görüşü, doğal biçimde, J.J. Winckelmann'ın "sanat eserlerinin yorumu" ve J.G. von Herder'in "çağların ve ırkların ruhlarıyla uygun empati"yle tarihsel manada ilişkilidir.¹¹ O, felsefi ve şiirsel metinlerin yorumuna yönelmiştir. Fakat ayrıca diğer metinler için de geçerli midir? Matematik ya da tıpta bir metnin yorumu, yazarda meydana gelen psişik süreçleri yeniden canlandırmadan neşet eder mi? Ya da, Mısır krallarının savaş-taki eylemlerini bildiren kitabelerin, ya da antik Babil ya da Suriye'nin tarihsel ve kronolojik metinlerinin, ya da Commageneli Antiochus'un mezar yazıtlarının, ya da *Res Gestae Divi Augusti*'nin durumu nedir? Onlar da, biri kendini, bu kitabelerin kendisinden neşet ettiği içsel yaratıcı süreçte yönelik transpozisyon gerçekleştirdiği sürece anlaşılabilir mi?

Hayır, durum böyle görünmüyor. Olgu açısından, yorumun onların doğrudan iletildiği şeyle, -bu durumda, örneğin, onların matematik ya da tıbbi bilgisi, ya da dünya tarihinin olgu ve süreçleriyle ilgili onların nakliyle- ilgili olduğu sürece anlaşılmaları gerektiği biçim bu değildir. Fakat elbette bu, bu metinleri okuyanların asli ilgisidir. Sizi temin ederim ki, hatta onlar, örneğin, ister bireysel şahıslar olarak düşünül-sün, "hayat ifadeleri" olarak ya da "eşsiz insan varoluşunun biçimleri" olarak ya da "hayat için duyguyu", varoluş anlayışı ve belli çağların anlayışını ifade etme olarak söz konusu kitabeler hakkında Georg Misch'in yorumu tarafından gösterildiği gibi başka bir ilgiyle okunabilir.¹² Böylece, Schleiermacher ve Dilthey'in görüşü, belli bir soru sorma biçimine göre biçimlendiğinden, onun tek yönlü olduğu aşikâr hale gelir.

Öyleyse netice, herhangi bir anlamının ya da yorumun da-ima belli bir soru sorma biçimine ya da belli bir amaca göre

¹¹ *age.*, ss. 326-327.

¹² G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 1 (1907).

yönlendiğidir. Bu asla ön kabuller olmaksızın yorumun asla mümkün olmadığı anlamına gelir; daha kesin konuşmak gerekirse, yorum her zaman, hakkında onun metni sorguladığı konuya ilişkin bir ön anlama ile kılavuzlanır. Sadece böyle bir ön anlama temelinde, sorular sorma tarzı ya da bir yorum mümkündür.¹³

Dilthey'in hakkında metinleri sorguladığı konu, hayattır, yani, "kalıcı biçimde sabitlenmiş hayat ifadeleri" olarak metinlerde biçimlenen kişisel ve tarihsel hayattır; o, "duyular aracılığıyla verilen ve kavranabilir olan ifadelerin" yorumuyla nesnel olarak bilinmesi gereken "psişik hayattır". Fakat bu sadece kendisiyle yorumun yapması gerekebildiği konu değildir; bu nedenle, bu ilgiyle nitelenen anlama süreci, bir yorumda canlandırılabilen tek süreç değildir. Daha ziyade, her durumda anlama süreci, yorumun amacının nasıl belirlendiğine bağlı olarak, farklı olacaktır.

Açıkçası, onun metnin türüne, yani, metinde doğrudan ifade edilen konuya ya da kendisiyle yorumun kılavuzlandığı ilgiye bağlı kaldığını söylemek yeterli değildir. Zira bütün metinler gerçekte Dilthey'in sorular sorduğu biçimde yorumlanabilir. Elbette ilk bakışta, metni sorgulama, metinde hakkında konuşulan ve onun aracılık yaptığı konuya yönlendirilir. Öyleyse, müzik tarihiyle ilgili bir metni, onun, müzik ve onun tarihiyle ilgili anlayışına nasıl bir katkı yaptığını sorarak yorumlarım.

¹³ Yorumun gerçek amacının kendisine göre yazarı ve eserini (H. Gunkel, *Monatsschrift für die kirchliche Praxis* (1904); s. 522) anladığı formül, o, yorumun dogmatik ve pratik ilgilerle kılavuzlanması gerektiğini (ya da kılavuzlanabileceği) tezip ettiği sürece doğrudur. Fakat gerisi için, o, tam bu noktada başlayan hermenötik sorun hakkında herhangi bir şey söylemez. Yazarın anlamasıyla ne kastedilir? Ve eser nasıl anlaşılmalıdır? Bir sorunun tarihine nasıl ait olunur? Estetik mi? vs.

-III-

Bununla beraber, bir soru sorma biçimi, soru soranın hayatında temellenen bir ilgiden neşet eder; Bütün yorumu anlamının ön kabulü, bu ilginin ayrıca, yorumlanması gereken metinde bir biçimde yaşadığı ve metin ve yorumcu arasındaki iletişimi tesis ettiğiidir. Dilthey, yazar ve yorumcu arasındaki akrabalığı, anlama imkânının koşulu olarak tasvir ettiğinden, gerçekte bütün yorumu anlamının ön kabulünü keşfeder. Zira bu koşul, sadece Schleiermacher ve Dilthey'e özgü özel soru sorma biçimleri için geçerli değil, ayrıca geleneksel "hermenötik kuralları" takip ederek de, basit anlamda asla tamamlanmayan diğer bir yorum için de geçerlidir. Zorunlu olan her şey, bu ön kabulün daha kesin olarak tanımlandığıdır. Yazarın ve yorumcunun bireyselliği, psikik süreçler ve yorumcunun dehası ya da uygunluluğu (sempatisi) üzerine düşünüm yerine gerekli olan, anlamayı mümkün hale getiren ön kabulün yorumcunun, doğrudan ya da dolaylı olarak, metinde ifade edilen konuyla hayat ilişkisi olduğu noktasındaki basit olgu üzerine düşünümüdür.¹⁴

"Yorumcunun bireyselliği ve yazarın bireyselliği, iki karşılaştırılmaz olgu olarak, birbirine karşı dikkatlice izlendiğinden" değil, fakat her ikisi (yazar ve yorumcu) tartışma konusu olan ya da söz konusu olan konuyla aynı hayat ilişkisine sahip olduklarından ya da sahip oldukları sürece,

¹⁴ Bu görüş açıkça kendisine göre "tarihsel anlayışın çeşitli nesnelleştirmelerinde insan ruhunun ve mutlak Ruhla birlikte bu ruhun bir kimliği temelinde ancak mümkün olduğu idealist anlama metafiziğinde" amaçlanır. (Buri, Schweizerische theologische Umschau (1947): 25). Fakat hatta J.C.K. von Hoffmann, biblikal hermenötüğün kendi üzerine kapalı bağımsız bir bilim numarası yapmadığını fakat daha ziyade genel hermenötüğü varsaydığını söylediğinde burada kesin olanı kendi tarzı içinde görür, ancak böyle yapmakla o basit anlamda genel hermenötüğü Kitab-ı Mukaddes'e uygulamaktan ibaret olmayıp Kitab-ı Mukaddes'in içeriklerine bir ilişkiyi varsaymış olsa bile (Biblische Hermeneutik (1880), 1ff.) Hofmann konusunda ayrıca bkz. Wach, *Das Verstehen*, 2 (1929), ss. 365, 369-370.

yorum basit anlamda gerçekleşir. Metnin kendisiyle ilişkili olduğu ya da hakkında onun sorgulandığı konuyla bu ilişki, anlamayı mümkün hale getiren ön kabuldür.¹⁵ Bu nedenle, her yorumun bir amaçla kılavuzlanması da anlaşılabilir, zira, bir bakıma yöneltilebilir bir soru, sadece bir hayat bağlamının koşullarından dolayı mümkündür. Aynı şekilde, her yorumun belli bir ön anlamayı, yani konunun kendisine bağlı olduğu hayat bağlamından neşet eden şeyi kapsamaması da, aynı nedenle anlaşılabilir.

Bir yorumu temellendirmede, metnin kendisiyle ilişkili olduğu ya da onun hakkında sorgulandığı konuyla bir hayat ilişkisinin var olduğu olgusu, yabancı bir dilden yapılan çeviri sürecini düşünerek kolayca aydınlatılabilir. Bu sürecin doğası, bir kural olarak, kültürel sferimizdeki antik diller hakkındaki bilgi, bize gelenekle aktarıldığından ve yeniden kazanılamadığından karanlıkta kalır. Yabancı bir dilin bilgisi, sadece kelimelerle (şeyler, hal ve gidiş modları) tasvir edilen konular, hayattaki kullanım ve işbirliği/çağrışımla aşına olunduğunda, yeniden kazanılabilir. Benim hayat bağlamımda, çevremde, ya da yaşama biçimimde, basitçe anlamsız olan bir nesne ya da bir eylemde bulunma biçimi, dilde tasvir edildiğinde, eğer bir kelime, onun dışsal görünüşünü -örnek olarak, Avustralya Aborjinlerinin *churunga* kelimesi, Almanca *Schwirrholtz* olarak çevrildiğinde- tasvir eden şey için seçilmezse, anlaşılabilir ve tercüme edilemezdir.¹⁶ Kullanımı gözetme, o, anlaşılabilir olduğu sürece, daha ileri tasvirlerle götürebilir, öyle ki, bir *churunga*, "büyünün güçlü bir aracı olarak tasvir edilebilir", bu durum, büyü

¹⁵ Bu, içinde Wilhelm von Humboldt, August Boeckh ve özellikle Johann Gustav Droysen tarafından tarihçiden talep edilen "benzerliğin" de anlaşıldığı duygudur. Bununla ilgili olarak bkz., H. Astholz, *Das Problem "Geschichte" untersucht bei Johann Gustav Droysen* (1933). O, diğer şeyler arasında Droysen'in "her insan gerçekte bir tarihçidir, ancak her kim tarihi (ιστορειν) kendi uğraşı kılsa, özel bir ölçüde insani olanı yapmak için bir şeylere sahiptir.(97-98)" ifadesini iktibas eder.

¹⁶ N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (1916), s. 41 vd.

araçları fikrinin, kendi hayat bağlamımda benim için anlaşılabilir olduğunu varsayar. İlke olarak, her ne zaman, metinler, onlar açısından, hayat bağlamım noktasında anlaşılabilen resimsel temsillerde ve resimsel temsillerle verili olduğunda, aynı süreç gereklidir. Gerçekte bir çocuğun dili anlaması ve nasıl konuşması gerektiğini öğrenmesi, çevreyle, insan ilişkileriyle, kısacası hayat bağlamıyla aşına olmakla birlikte gerçekleşir.

Bu nedenle, yorum her zaman, doğrudan ya da dolaylı olarak metinlerde ifade edilen farklı konularla hayat ilişkisini var sayar. Ben müziği ele alan bir metni, sadece müzikle bir ilişkim varsa ya da ilişkim olduğu sürece anlarım. Bu durum, Thomas Mann'ın *Doktor Faustus* adlı eserinin pek çok kısmının niçin pek çok okur için anlaşılamaz olduğunu açıklar. Aynı şekilde, matematiksel bir metni, matematikle bir ilişkim varsa, ya da tarihsel bir rivayeti, tarihteki hayata aşına olduğum sürece anlarım ve bir devletin ne olduğunu bir devlette yaşamak için hangi imkânların var olduğunu kendi hayatımdan hareketle bilirim. Sonuç olarak, bir romanı, sadece örneğin, sevgi, arkadaşlık, aile ve meslekle ilgili olan şeyi, kendi hayatımdan hareketle bildiğimden, anlarım. Sadece bu nedenle edebiyatın pek çok parçası, onların yaş ve eğitimine bağlı olarak, çoğu insana kapalıdır.

Doğal olarak, benim konuyla ilişkim, düpedüz naif ve düşüncesiz(unreflective) olabilir ve anlama sürecinde, yorumda, bilinç düzeyine yükseltilebilir ve aydınlığa kavuşturulabilir. Ayrıca yüzeysel ve sıradan olabilir, metni anlama yoluyla, derinleştirilebilir ve zenginleştirilebilir, değiştirilebilir ve tashih edilebilir. Bir durumda, söz konusu konuyla bir hayat ilişkisi, ön kabul haline getirilebilir, bunu kabul etmek, başlangıçta doğru kabul edilen-örneğin, "yabancı bir ruhu" anlama imkânı hakkındaki soru gibi- belli yanlış sorunları elimine eder. Böyle bir anlama imkânı, özel konuya benzer yazar ve yorumcunun ortak ilişkisinde basitçe verilir.

Dilthey, anlama imkânının koşulunu, “evrensel insan doğasının bir temeli” olduğunu, ya da, hiçbir şeyin, yorumcunun hayatında da ihtiva edilmeyen diğer bireyin ifadesinde görünemeyeceği olgusunu doğrularsa, yorumun koşulunun, yorumcu ve yazarın, insan varoluşunun içinde nesneler ve diğer şahıslarla ilişkiyi anlama noktasında bir çevredeki varoluş olarak gerçekleştiği aynı tarihsel dünyada yaşayan insanlar olduğu olgusu olduğunu söyleyerek daha titizlikle ifade edilebilir. Doğal olarak, bu, soru ve sorunları, mücadele ve acıyı, geri çekilme kadar neşeyi de kapsaması gerektiği ilişkiyi anlamaya bağlıdır.

-IV-

Konuya duyulan ilgi, yorumu harekete geçirir ve sorular sorma yolunu, amacı ortaya koyar. Yorum, bizzat metnin iletmek istediği konuya ilişkin bir soruyla kılavuzlandığında, örneğin, matematikle ilgili bir metinden matematik bilgisine ya da müzikoloji alanındaki bir metinden müzik bilgisine erişmeye çalıştığımda, yorumu yönlendirme sorunsal değildir. Aynısı, öğrenmek istediğim her şey, örneğin, Herodotus ya da Thucydides’in kroniğinin yorumunda anlattığı şey olduğunda, ben, onların naklettiği tarihsel ilişkiler ve süreçlerden daha fazlasını bilmek istemediğimde, anlatısal bir metnin yorumunun gerçeği için geçerlidir. Aynısı, kurgusal olaylar anlatan ve eğlendirici bir hikâye olarak okuduğum Helenistik roman için bile geçerlidir. Bir durumda anlamanın amacı, tarihsel öğrenim/eğitim, diğerinde, eğlencedir. Her iki durumda da, açıkça görüldüğü gibi, anlaşılması gereken metnin, şiir olarak değil, fakat narasyon olarak okunan Homer gibi, poetik bir ayırım metni olduğunda, soru sorma biçimi tamamen naiftir, bu, içinde grafik ve plastik sanat eserlerinin onların ne hakkında olduklarını sormak suretiyle, naif gözlemcileri, özellikle çocuklar tarafından görüldüğü biçimdedir. Elbette kısmen, güzel sanatla-

rın kendisi, Kitab-ı Mukaddes'in "süslü" el yazmalarındaki gibi, ya da, Monreale katedralindeki örneklerdeki gibi mozaikler dizisindeki illüstrasyon tarzında bir anlama sahiptir. Prensipte bu, modern dünyada Goethe albümüyle, Goethe'nin hayatıyla ilgili resimlerle yayımlanmasıyla aynı şeydir.

Fakat bütün görev, yakında daha karmaşık hale gelir, zira, metne soru sormanın naif biçimi, metnin kendisinin doğrudan iletme istediği şey hakkındaki soru sorma biçimi olarak asla haklı çıkarılmaya devam etmediğinde bile, bu naif soru sorma biçimi, çocukluk evresinin ötesinde sürmez. Naif soru sorma biçimi, özellikle, bilgiyi doğrudan aktarma yollarını araştıran bilimsel metinler durumunda kendi yerini kaybetmez. Soru sorma, metinleri, ilgili bilim tarihi için kaynaklar olarak anlama noktasına vardığında bile, onların doğrudan bilgi yoluyla aktardıkları şeyin dışlayıcı bir ön anlaması yoktur. Bu nedenle, normal olarak, matematik tarihine yönelik bir ilgi bile, bizzat matematiksel bilgiye ve bundan dolayı, onun yorumunu kültür tarihindeki başka bir ilginin hâkimiyetine vermeden ayrı olarak, söz konusu metnin yöneldiği konuya yönelmiş olarak kalır. Örneğin bu, diğer taraftan, Jacob Burckhardt'ın *Kultur der Renaissance* adlı eserinde yaptığı gibi, kültür tarihçisinin, matematik tarihini ihmal edebildiği olgusuyla açıklığa kavuşur. Hatta bu nedenle, metinler basitçe, bilim tarihi için pek çok tanık olarak okunduğunda, amaç farklı olur.

Benzer bir modifikasyon, anlatsal ve özellikle tarihsel metinlerin yorumunda iki boyutlu biçimde gerçekleşir. İlk yerde, onlar, naklettikleri şeye tanıklar olarak değil, fakat onların naklettikleri şeyin dışında, kendi zamanlarına tanıklar olarak okundular. Bu halen, nakleden kişinin tarihsel bilgisinin onun naklini anlama için eleştirel bir standart sağladığı sürece, nakleden kişinin niyetine refakat etmede gerçekleşir. Fakat ikinci yerde, tarihsel metinler, historiyoğrafya ya da

tarih biliminin tarihine tanıklar olarak yorumlanabilir. Bu durumda, metnin niyeti, tamamen ihmal edilir, zira o, tarih bilimini iletmeyi değil, fakat daha çok bizzat tarihi anlatmayı amaçlar. Yine de, o, şimdi, tarihteki yerine konur ve artık tarihsel bilginin aracı olarak değil, fakat daha ziyade nesne olarak yorumlanır.

Bir roman hakkında ne söylenebilir? Naif bir okur bile, olup biteni sadece mütecessis bir ilgiyle okumaz; fakat olması gerekeni öğrenmeye çalıştığında, okur, tecessüsten daha fazlasıyla, yani, okurun kendisiyle özdeşleştiği kahramanın yazgısına içsel bir katılımla, harekete geçirilir. Okur sadece bir şeyi bilmeye çalışmaz, daha çok dokunulan sevgileri ve ortaya çıkan tutkularıyla, "kavranan" bir şeyin tecrübesini paylaşır. Ve bu, sadece yazarın niyetini tamamlayan şey değil midir?

Bu anlama biçimi, gerçekte, hakiki edebiyat eserlerinin durumunda uygundur. Kendi tarzı içinde, Aristo'nun zaten, merhamet ve korkunun trajedinin etkisiyle gerçekleştiğine dair öğretisinde vurgulandığı gibi, eserler, kendilerini katılımcı anlamaya ifşa eder. Onların bu katılımcı anlamaya ifşa ettiği şey, onları anlayan birinin imkânları olarak insan varoluşu ve onun imkânlarıdır.

Böyle bir tür, sadece edebiyat ya da onu mümkün kılan etki için uygun bir anlama değil, fakat genelde sanat için uygun bir anlamadır. Bir kişi, güzel olanı, "görülebilir olanda ifade edilen gerçek"¹⁷ olarak tasvir edebilirse ve kişi, "gerçeği", radikal anlamda, güzel olanda gerçeği gösterme gücü olarak sanat tarafından ifşa edilen, insan varoluşunun ifşası olarak anlarsa, bu durumda, yorum, edebiyatta olduğu kadar sanatta ifade edilen insan varoluşunun imkânlarını anlamalıdır.

¹⁷ Patzer, Studium Generale 1 (1948):90.

“Gerçek” edebiyat ve sanatta görünür kılınır ve katılımcı anlamayla oraya tahsis edilmelidir. Fakat o, felsefenin nesnesi olduğu sürece, düşünümsel ve araştırmacı düşünmenin de nesnesidir. Bu nedenle, felsefi metinlerin yorumu, gerçekten anlama olacaksa, o, bizzat, hakikat sorusuyla harekete geçirilir, yani o, sadece yazarla bir tartışma olarak gerçekleştirilir. Kişi sadece Eflatun’la beraber felsefe yaparsa, onu anlayabilir. Yorum, metnin ifadelerini, araştırma sonuçları olarak sorguladığında, bir sonuç olarak o, özel bir metni, tarihi, mevcut anın düzeyine onu çıkartmak yerine geçmişte gerçekleşen bir şey olarak görmek suretiyle, felsefe tarihindeki belli bir evre için “kaynak” olarak ele aldığında, yorum gerçek anlamayı başaramaz. Felsefe tarihini tasvir etmek için gerçekte felsefi anlayışı terk etmenin hiçbir gereği yoktur. Fakat bu tasvir, felsefenin tarihini anlamanın, bizzat felsefe hakkındaki bir anlayış olduğu biçimde yapılabilir. Bunda bu tarih aracılığıyla, varlığı anlama ve kendini anlama problemi aşikâr hale gelir.

-V-

Edebiyatın, sanatın, dinin ve felsefesinin metin ve abidelerini yorumlamada sorular sormanın doğru biçimine, tarihselcilik olarak adlandırılan periyot süresince hakim olan soru sorma biçiminin bastırmasından sonra yeniden ulaşılabilir. Bu, Dilthey’in çabaları ve onun Schleiermacher’a başvurusuyla yerine getirilen ilgidir. Tarihselciliğin hegemonyası altında, metinler ve abideler, çok farklı biçimlerde “kaynaklar” olarak, genelde, geçmiş bir çağın ya da zaman periyodunun resmini yeniden inşa etmek için kaynaklar olarak anlaşılmıştı. Onlar, tarihsel bir çağa tanık olarak ya da tarihsel bir sürecin kısım ve evreleri olarak yorumlandı. Bu durumda söz konusu tarihsel sürecin, ister siyasi, ister sosyal tarih, ister entelektüel tarih ya da en geniş anlamda kül-

tür tarihi olarak anlaşılın, nasıl anlaşıldığı konusunda prensip olarak hiçbir fark yoktu.

Metinler ve abideler, “kaynaklar” olarak anlaşılamayacakmış gibi bir durum her zaman için söz konusu değildir. Gerçekte, içeriklerinin sadece kaynaklar olarak ele alınmayı hak eden metinler vardır. Sınırları keskin biçimde çizilemese bile, bu metinler, “klasik” metinlerden ve abidelerden ayrıştırılmalıdır. Bu metinler kaynaklar olarak yorumlanırsa, yine de, en azından geçici olarak, her zaman kendi niyetleri yönünde anlaşılmalıdır ve çoğu zaman onlar, düşünsel olmayan, yüzeysel biçimde anlaşılır. Örneğin Eflatun, beşinci yüzyıl Atinasının kültürü için, bir kaynak olarak kullanılacak olsaydı, onun eserinin içeriğinin zaten bir şekilde anlaşılmış olması gerekirdi, o, hiçbir biçimde bir kaynak olarak hizmet görmez. Yine de, onun eserini kültür tarihinin bir dokümanı olarak sorgulamak, onun gerçek niyetini devre dışı bırakır ve hatta gerçek alanındaki ve derinliğindeki görünümünü zar zor yakalayabilir. Metni bir kaynak olarak ele alan soru sorma biçimi, hakiki yorumun hizmetinde kendi yerine sahiptir. Zira yorum, zorunlu olarak bir daire içinde hareket eder: Bir taraftan bireysel fenomen, kendi zamanı ve mekânı açısından anlaşılabilir; diğer taraftan onun kendisi ilk olarak onun zamanını ve mekânını anlaşılabilir kılar. Eflatun’u kendi zamanı açısından anlamak, Eflatun hakkındaki hakiki bir yorumun hizmetinde bulunur ve daha önce tartışılmış olan geleneksel hermenötik kuralların alanına aittir.

Analojiyle söyleyecek olursak, tarihselcilik dönemi boyunca geliştirilen soru sorma biçimleri, hakiki anlamının hizmetinde meşru bir yere sahiptir. Yani, bu, Heinrich Wölfflin’in stil tarihi ya da hem edebiyatta hem güzel sanatlarda tip ve motiflerin tarihindeki sayısız incelemeler bağlamındaki sanat eserlerinin yorumu için geçerlidir. Sizi temin ederim ki, bütün bu incelemeler, ayrıca gerçek yorum sorununu gizler.

Aynısı, estetik hareket noktasından ele alınan edebiyat ve sanat eserlerinin biçimsel analizi için de geçerlidir: Örneğin, Karl Reinhardt'ın Sophocles üzerine yazdığı kitabında ya da Friedlander'in Eflatun üzerine kaleme aldığı eserindeki gibi, böyle bir analizle hazırlık içinde olunabilmesine rağmen, bu analizi uygulamak, gerçek anlamaya ulaşmak değildir.¹⁸ Biçime ya da içeriğe duyulan ilgi tarafından yönlendirilip yönlendirilemeyeceğine bağlı olarak, aynı sanat eserinin yorumunun ne kadar farklı olacağı, bir kişi, Karl Löwith'in birbiriyle yan yana koyduğu, Jacob Burckhardt ve Graf Yorck von Wartenburg'un Michelangelo'nun *Son Yargısı* hakkında yaptıkları yorumları karşılaştırdığında, aşıkâr hale gelir.¹⁹ Erich Auerbach, içeriklerinin yorumu noktasında edebiyat eserlerinin biçimsel analizini faydalı kılmada *Mimesis* adlı eserinde tam bir ustalık sergiler.²⁰

Gördüğümüz gibi, Dilthey, eşsiz tarihsel varoluşu anlama sorununa yöneltmiş olarak felsefe ve dindeki eserler kadar, edebiyat ve sanatın hakiki bir anlayışını ele alır. Bu soru sorma biçimlerine tabii kılınabilen her tarihsel dokümanın da aşıkâr olması gibi. Bu yorum modu, daha uygun ve kesin biçimde anlaşılabilir mi? Felsefi ve dini metinlerde olduğu kadar edebiyat ve sanatta ifşa edilen insan varoluşunun imkânlarını sergilemeyi gerektirdiğini söyleyerek zaten değiştirilmişti. Ben bunu biraz daha açık hale getirmeyi denemek istiyorum.

¹⁸ K. Reinhardt, Sophokles (2. Ed., 1943); P. Friedlander, Platon, 2: Die platonischen Schriften (1930). Ben de, *Von Werken und Formen* (1948) başlığı altında yayımlanan Reinhardt'ın konferans ve makalelerine de işaret edebilirim.

¹⁹ Theologische Rundschau, N.F.2 (1930); ss. 44-46.

²⁰ E. Auerbach, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendlandischen Literatur* (1946). *Bildnisstudien* adlı eserinde (1947), E. Buschor, onun kategorileri, yetersiz biçimde açık olsa bile, stilistik analizi, kişinin varoluşçu yorum diyebileceği analizin hizmetine amade kılar.

J.J. Winckelmann'ın Yunanlılar hakkında ürettiği resim üzerine bir makalede Fritz Blattner, gerçekten öğretici biçimde, dini sanat eserlerinin alımında *intentio recta* ve *intentio obliqua*yı karşılaştırdı.²¹ İlki, onun sanat eserinde nesnel bir şey olarak sunulduğuna inandığı tanrısalı gören gözlemcinin imanını varsayar; bu nedenle, hiçbir biçimde esere sanat eseri gözüyle bakmaz, Amaçları açısından, Madonna'nın yağlı boya taklidi resmi, Raphael'in bir resmi, ya da Michelangelo'nun bir Pieta'sı olarak aynı hizmeti icra eder. Aksine *intentio obliqua*, sanat eserinin nesnel anlamını sormaz, Onun "bir Apollo'yu ya da bir St. Sebastian'ı görüp görmemesi, nesnel olarak kastedilenin bir Mesih ya da bir Musa ya da bir köle olup olmaması" önemsizdir. O, sanat eserinin kendisinden zuhur ettiği ve "onun kendisine tanık olduğu "insanlık" ya da ruh hakkında" soru sorar.

Bu değişim, "nesnel olarak söylenenin ve yaratıcının ve halkının ruhu ve dehasına yorulanın arkasına bakan ve onu eserdeki temel bir şey olarak algılayan" Winckelmann'la birlikte gerçekleşti. Aynı şekilde, büyük filolog, Friedrich Ast, ve August Boeckh de, bireyin kendisinin ışığında anlaşılması gerektiği bütün olarak antikitenin "ruhu" hakkında sorar.²² Bu, G. Von Herder tarafından geliştirilmiş olan ve romantizmle birlikte egemen olan anlama modudur. Winckelmann'ın Yunan sanat tarihinin çağlarını keşfetmesinde olduğu gibi, şeylere bu bakma biçimi, tarihselcilikle de karıştırılabilir; bu çağlar silsilesini, düzenli olarak ele aldığından, o, Oswald Spengler'in bir öncüsü olarak bile kabul edilebilir. Nasyonel Sosyalizm dönemi boyunca, onun temel düşüncesinde, amacının nasyonal sanatsal muhayyilenin tarihini yazmak olduğu Hermann'ın sanat tarihi hakkındaki yazılarında da görünmüş olmasına rağmen, emin olun ki,

²¹ F. Blattner, "Das Griechenbild J.J. Winckelmanns", Jahrbuch " Antike und Abendland" 1 (1944): ss. 121-132.

²² Bkz. Wach, *Das Verstehen*, 1 (1926), ss. 106, 185.

biyolojizmle nitelenen bu soru sorma biçimi, saçmalığa indirgendi.²³

Doğal olarak, şeylere yönelik bu bakış açısı, belli haklı çıkma özelliği sergiler; ona ait olan rölativizm, (her insanda mevcut olan tanrısallığa panteist bir imanda arka planına sahip olur), hâkim olmaya ihtiyaç duymaz. Öyleyse, Winckelmann'ın durumunda, onun Yunan sanatında biçim kazandığını gördüğü ruh, her çağda insanların kendilerine model almaları gerektiği insan ruhu için örnek teşkil edici bir temsildi.

Açıkçası, Dilthey'in çabası, bunun ötesine, temel olarak, romantizme özgü olan şeylere dair estetize edici bakış açısına ulaşır. Sizi temin ederim ki, o, bunun yol açtığı mutlulukta temellenen bir şey olarak "diğer psişik durumlarla sempati" kurduğunda, onda tutuklu kalır ve kendi zamanının sınırlarının ötesinde geçmişin kültürlerine baktığında, kişinin "keyif aldığı" "büyülenmeden" bahseder. Yine de, kişi sadece büyülenmeden keyif almaz, "aynı zamanda geçmişin gücünü kendi üzerine alır". Anlama yoluyla, "bütün tarihin içindeki ruhun tarihini bulduğumuzdan", kendi "bireyselliğimizi" tamamlarız ve "kendimizi anlamayı" öğreniriz.²⁴ Bunun gibi cümleler, hakiki anlamının, diğer bireyselliği mutluluk içinde görmekle ilişkisi olması gerekmediğini, fakat temel olarak, o konuda, kendini yansıtan insan varoluşunun imkânlarına, anlayan biri için ve anlama yoluyla kesin olarak bilinç düzeyine getirilen olanaklara da yöneltildiğini açık kılar. Öyleyse hakiki anlama, kendisinin ötesinde eserin çağırdığı şeyde, sanat eserinde ortaya çıkan soru ya da onda karşılaşılan iddiayı işitme konusudur ve kişinin

²³ Bkz., *Deutsche Künstler* başlığı altında yayımlanan Hermann Grimm'in makalelerine R. Buchwald'ın Önsözü.

²⁴ Formülasyonlar Dilthey'i izler, *Gesammelte Schriften*, 5 (1924), ss. 317, 328 ve F. Kaufmann'ın yazısı, "Geschichtsphilosophie der Gegenwart", *Philosophische Forschungsberichte* 10 (1931), ss. 109-117.

kendi bireyselliğini "tamamlaması", kişinin kendi imkânlarının, daha derin ve daha zengin ifşasından ibarettir.²⁵

Yorck, Ranke'nin tarih yazımına karşı kendini tanımlamada, "herhangi bir mekân varsa, o, gökyüzünün ve yeryüzünün bir olduğu tarihin içindedir" dediğinde, Dilthey'den bile daha açık görür. Bu ifadenin arkasında yatan, tarihi anlamının onu estetik olarak kabul etmekten ibaret olmadığı, fakat dini bir süreç olduğu görüşüdür, zira tarihin gerçekliği onunla şahsi olarak ilgilenmeyen gözlemciye bile görünür değildir. "Ranke, kendisine görünmeyen bir gerçeklik olamadığı büyük bir mercektir."²⁶ Yorck'un sözleri, tarihsel anlamının, tarihin iddiasını nasıl işittiğini ve eleştirel biçimde kendi üzerine nasıl düşündüğünü açık hale getirir: "Michelangelo, Sistine Şapel'inde en güçlü tek yönlülükle, ahlakın rönesansını vaaz etti. Mamertine hapishanesinin taşlarına Hristiyanlar tarafından çizilen suskun ve basit haçlar, Luther sayesinde dile gelir. Michelangelo'nun *Son Yargı*'sından daha güçlü bir şey varsa, gizli bir cennetteki ışık noktaları, bilinç aşkınlığının işaretleri olan bu haçlardır."²⁷

Anlama sorunu, Heidegger'in anlamının bir "varoluşsal" olduğunu göstermesiyle, anlamının gelişimi olarak yorum hakkındaki analiziyle ve her şeyin ötesinde, tarih sorunu hakkındaki tahliliyle, insan varoluşunun tarihselliği hakkındaki yorumuyla kesin biçimde açıklık kazanır.²⁸ Heideg-

²⁵ Tarihin oluşuyla personel olarak ilişkili olan varlık hakkında Simmel'le bir tartışma için bkz. Kaufmann, *Philosophische Forschungsberichte*, 10 (1931): 54-55. Droysen'de tarihin iddiasını işitme konusunda bkz., Astholz, *Das Problem "Geschichte"* untersucht bei J.G. Droysen (1933), 106, ve bir hayat ilgisi ve bir edim olarak anlama konusunda ss. 120-121.

²⁶ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897* (1923), s. 60.

²⁷ *Age.*, 120

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1 (1927) özellikle 31. ve 32. paragraflar. Heidegger'e ilişkin olarak bkz. Kaufmann, *Philosophische Forschungsberichte* 10 (1931): 118 ff.

ger'in fikirlerini takip ederek, Fritz Kaufmann, anlaşılır ve açık biçimde tarihsel dokümanları yorumlamanın anlamının kendisinden zuhur ettiği çağdaş tarih felsefesi hakkında eleştirel bir inceleme ortaya koyar.²⁹

-VI-

Şimdi şu ana kadarki tartışmamızı özetleyelim:

Bir yorumu anlamanın ön kabulü, metinde doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edilen ve onu sorgulamadaki amacı sağlayan konuyla *a priori* bir hayat ilişkisidir. İçinde metnin ve yorumcunun birbirine bağlı olduğu böyle bir hayat ilişkisi olmaksızın, metni sorgulama ve onu anlama imkânsızdır ve hatta onu sorgulama, harekete geçirilemez. Ayrıca bu, bir yorumun, ifade edilen ya da hakkında soru sorulan konuyla ilgili zorunlu olarak belli bir ön anlama sayesinde ayakta kaldığını söylemektir.

Bu, soru sorma biçiminden doğan konuya yönelik, metni sorgulamadaki amaca özel hermenötik bir ilkeye duyulan ilgiden dolaydır. Sorgulamanın amacı, metnin niyetiyle özdeş olabilir, Bu durumda metin, hakkında doğrudan soru sorulan konuya aracılık yapar. Fakat ayrıca amaç, insan hayatının mümkün bir fenomeninde ve bu nedenle, mümkün bir metinde görünen konuya duyulan ilginin dışında da gelişebilir. Bu durumda sorgulamanın amacı, metnin niyetiyle uyuşmaz, ve metin hakkında dolaylı yoldan sorulan konuya aracılık yapar.

Bu durumda örneğin, yorumun amacı, geçmiş tarihin-ister siyasi tarih, ister biçimler tarihi, ister sosyal hayatın sorunla-

²⁹ Bkz. Kaufmann, *Philosophische Forschungsberichte* 10 (1931): 41: Tarihsel bir hayat bağlamını anlama "ya ona dikilerek ya da ondan kaçarak, insan varoluşunun bir kere kendi sorununu nasıl anladığını ya da nasıl yanlış anladığını" anlamadır. Ayrıca bkz. Astholz'un içinde Droysen, *Das Problem "Geschichte" untersucht bei J.G.Droysen* (1933), s. 121.

rı, en geniş anlamda ister entelektüel tarih ya da kültür tarihi olsun- sürekliliğini yeniden inşa etmeye duyulan ilgiyle oluşturulabilir, bu durumda yorum her zaman yorumcunun genelde tarih hakkında sahip olduğu anlayış tarafından her zaman belirlenir.

Yorumun amacı, metinleri, ister bireysel ister sosyal isterse de dini olsun, örneğin, edebiyat ya da teknoloji psikolojisi hakkında soru sorarak, psikoloji hakkındaki soru sorma biçimlerine tabii kılan psikolojik bir ilgiyle de sağlanabilir. Bütün bu durumlarda yorum, psikolojik fenomenlerle ilgili önceden varsayılan bir ön anlamayla kılavuzlanır.

Ya da yine, metni biçimsel bir analize tabi kılan ve onun yapısı, onun “dışsal” ve “içsel” biçimi hakkındaki bir sanat eserini sorgulayan estetik bir ilgiyle de sağlanabilir. Bu estetik ilgi, romantik-dini ilgiyle karıştırılabilir, ya da, o basit anlamda üslup analizi alanında kalabilir.

Son olarak yorumun amacı, içinde insan varoluşunun gerçekleştiği, imkânlarımızı kazandığımız ya da geliştirdiğimiz, bu imkânlar üzerine düşünerek, birbirimizin kendimiz ve kendi imkânlarımız hakkında belli bir anlayışa ulaştığımız hayat alanı olarak tarihe duyulan bir ilgiyle sağlanabilir. Neredeyse çoğunun kendilerini bu sorgulamalara borçlu hissettiği metinler, felsefe, din ve edebiyat metinleridir. Fakat ilkede bütün metinler, (genelde tarih gibi) ona tabii kılınabilir. Bu sorgulama her zaman,-örneğin, birinin, “kurtuluş” hakkındaki ya da kişinin şahsi hayatının ya da tarihin “anlamı” hakkında ya da insan topluluğundaki ahlaki edimin ve düzenin normları hakkında vb. sorduğundaki gibitamamen naif olan, fakat ilk olarak dışında sadece sorgulamayı mümkün kılan kategorilerin doğduğu bir ön anlamayla, insan varoluşunun özel bir anlayışıyla kılavuzlanır. Böyle bir ön anlama ve bu ön anlamanın sağladığı sorular olmaksızın, metinler, sessizdir, dilsizdir. Öyleyse mesele, ön anlamayı ortadan kaldırmak değil, onu riske etmek, onu bilinç

düzeyine çıkartmak, metni anlamada onu eleştirel biçimde test etmektir. Kısacası metni sorgulamada, kişi kendinin metin tarafından sorgulanmasına, iddiasına dikkat etmesine, izin vermelidir.

Bu görüşle, biz de, tarihsel fenomenlerin yorumunda ve bilgisinde nesnellğe ulaşıp ulaşamayacağı konusundaki septik soruya cevap buluruz. Nesnel bilgi kavramı, (bu vesileyle, onun geleneksel anlamının bugünde problematik olduğu) doğa bilimlerinden devralınırsa, bu, doğa fenomenlerinden farklı bir türü olan tarihsel fenomenleri anlamak için geçerli değildir. Tarihsel fenomenler olarak onlar, onları anlayan tarihsel bir özne olmaksızın asla var olmazlar. Zira geçmişin olguları, onlar, tarihte var olan ve ona katılan bir özne için anlamlı olduklarında, ancak tarihsel fenomenler olabilirler. Onlar ancak, konuştuklarında tarihsel fenomenler olurlar ve onlar sadece onu anlayan özne için bu işlevi görürler. Elbette bu, öznenin basit bir şekilde onlara keyfi bir tercihle bir anlam atfettiklerini söylemek değildir; bu, daha çok, onların, tarihsel hayat içinde onlarla birlikte bağ oluşturan birisi için bir anlama sahip olduğunu söylemektir. Öyleyse belli bir anlamda, o, sadece onun ne olduğu açısından içinde kendini gösterdiği kendi geleceğine sahip olacağı tarihsel bir fenomene aittir.

Her tarihsel fenomenin, belirsiz ya da çok anlamlı olduğunu söyleyerek bunu ifade etmek yanıltıcı olurdu. Zira o, gerçekten, tercihe bağlı olarak keyfi yorum karşısında savunmasız olsa bile, yine de prensip olarak bilimsel anlama açısından belirsiz ya da çok anlamlı değildir. Diğer taraftan her tarihsel fenomen, karmaşık ve çok yönlüdür; ister entelektüel tarih yoluyla, ister psikoloji, ister sosyoloji yoluyla olsun, farklı soru sorma biçimlerine açıktır. Eğer yorum, metodik biçimde gerçekleşirse, böyle bir soru sorma biçimi, nesnel, belirsiz ve çok anlamlı olmayan bir anlayışa götürür. Doğal olarak, gerçek anlamın sadece tartışma ve görüşlerin çatış-

masıyla geliştiğine itiraz etmek için hiçbir neden yoktur; her yorumcunun kendi öznel kapasitesiyle sınırlı olduğu basit olgusu, ilkesel olarak ilgisiz bir konudur.

Metodik biçimde ulaşılan bilgi, "belli bir soru sorma biçimi içinde gerçekleşir gerçekleşmez, sadece nesneye uygun anlamına gelecek biçimde", "nesnel"dir. Soru sorma biçimini "öznel" olarak isimlendirmek, manasızdır. O gerçekten, birisi, onun doğal olarak bir özne tarafından her durumda seçilmesi gerektiğini düşünürse, bu şekilde isimlendirme söz konusu olabilir. Fakat burada "seçme" ne anlama gelmektedir?³⁰ Bu şekilde soru sorma biçimi, bireysel tercihten değil, fakat içinde her fenomenin, onun kompleks yapısı içinde koruma noktasında, farklı yönler sunduğu, farklı yönlerdeki öneme ulaştığı ya da iddia ettiği tarihin kendisinden doğar. O, her yorumcunun, tarihsel hayatın çeşitliliği içinde mevcut olan güdülerle birlikte koruma noktasında, içinde fenomenin konuşmaya başladığı sorular sorma biçimine ulaştığı bu aynı tarih içindedir.

Öyleyse, nesnel bilgiye ulaşmak üzere, yorumcunun kendi öznelliğini susturması gerektiği ve bireyselliği bastırma talebinden daha absürt bir şey olamaz. Bu sadece, yorumcunun kendi şahsi arzularını yorumun sonuçları -söz gelimi metnin belli bir (dogmatik) görüşü doğrulaması gerektiği ya da praksis için faydalı anahatlar sağlaması gerektiği noktasındaki bir arzu gibi- açısından susturması gerektiği anlamına geldiği ölçüde, mantıklı olur ya da haklı görünür. Çoğu zaman böyle arzular, geçmiş ve şimdiki yorumda mevcut olmaktadır; elbette, sonuçları açısından, ön kabuller olmadan varoluş, diğer bir bilimsel araştırmadaki gibi, yorum durumunda gerekli olan değiştirilemez bir şeydir. Yine de geri kalan için, bu talep tamamen, anlayan öznenin en üst düzey canlılığını, kendi bireyselliğinin mümkün en zengin gelişimini varsayan hakiki anlamının doğasını yanlış değer-

³⁰ Bu, bir tez için bir temanın zorunlu ve tesadüfi seçimi olmadığı derece.

lendirir. Tıpkı bizim, sadece onu kavramamıza izin vererek, sanat ya da edebiyat eserini yorumlamayı başarmamız gibi, öylece, biz kendimiz, sadece siyasi ve sosyal sorunlarla ilgilendiğimiz ölçüde, siyasi ya da sosyolojik bir metni anlayabiliriz. Aynısı, son olarak, Schleiermacher ve Dilthey'in hermenötik teorilerini kendisine yönelttikleri ve temel ve en yüksek anlamda tarihsel fenomenin anlamı olarak söylene-bilen anlama türü yani, kişinin kendisinininki gibi, insan varoluşunun imkânları hakkındaki metinleri sorgulayan yorum için geçerlidir. Burada "en öznel yorum", "en nesnel" yorumdur, zira metnin iddiasını işitebilen tek şahıs, kendi varoluşuyla ilgili soruyla harekete geçirilen şahıstır. Tarihin abideleri, "tecrübe için hazırlığımızdan dolayı, kendimiz, sadece sorunun, dünya-içinde-varlığımızın zeminini ve derinliğini tesis eden başa çıkılmaz ihtiyaç ve tehdidin farkına vardığımızda, onları üreten gerçekliğin derinliğinden dolayı bize konuşur."³¹

-VII-

Biblikal yazıların yorumu, diğer bir tür edebiyata bunları uygulamaktan, farklı anlama koşullarına bağlı değildir. Sorunun ötesinde, her şeyden önce o, çağdaş koşullar açısından, gramatik yorumun, biçimsel analizin ve açıklamanın eski hermenötik kurallarına bağlıdır. Fakat bu durumda, burada da, anlamanın ön tahmininin, metin tarafından aracılık yapılan konuya yorumcunun a priori ilişkisi tarafından tesis edilen, metin ve yorumcu arasındaki bağ olduğu aşîkârdır. Burada da, anlamanın ön kabulü, konunun bir ön anlamasıdır.

Bugün bu iddiaya, kutsal kitabın, özellikle Yeni Ahit'in konusunun Tanrı'nın fiili olduğu iddiasıyla karşı çıkılır. Bu fiil

³¹ Kaufmann, *Philosophische Forschungsberichte*, 10 (1931). s. 41.

hakkında basit anlamda, bir ön anlama olamaz, zira biz insanlar, doğal olarak Tanrıyla a priori bir ilişkiye sahip değiliz, fakat daha çok Tanrı'yı, Tanrı'nın vahyi ve dolayısıyla Tanrı'nın fiili aracılığıyla bilebiliriz.

Bu karşı-iddia sadece görünüşte haklıdır. Gerçekten bir kişinin, hadiseler olarak diğer hadiselerin ön anlamasına sahip olmaktan çok hiç kimse gerçek hadise olarak Tanrı'nın fiilinin bir ön anlamasına sahip olamadığı bir gerçektir. Sokrates'in ölümünü gelenekten öğrenmeden önce, onun hakkında hiçbir şey bilemem, Julius Caesar'ın uğradığı suikast hakkında ya da Martin Luther'in Doksan Beş Tezini afişe etmesi hakkında gelenek aracılığıyla bildiğimden daha fazlasını bilemem. Fakat bu hadiseleri sırf keyfi olaylar olarak değil, tarihsel hadiseler olarak anlamak üzere, içinde onların, önemini ve bunun üzerine tarihsel hadiseler olarak karakterlerini kazandığı tarihsel imkânların bir ön anlamasına sahip olmalıyız. Ben, onun bir felsefi araştırma hayatına götürmek üzere kastettiği şeyi, olayları siyasi hadiseler haline getiren şeyi ya da Katolik ve Protestanların ön anlamalarının onların kim olmaları gerektiğine karar vermesi gereken insanlara açık imkânlar olarak oldukları şeyi (böyle bir bilginin doğal olarak, açık olması gerekmediğini gözlemlemek neredeyse zor değildir) bilmeliyim.

Ayrıca, hadiselerin karnesini Tanrı'nın fiili olarak anlamak, insan fiillerinden ya da tabiat olaylarından ayrı olarak genelde Tanrı'nın fiili olarak isimlendirilen şeyin bir ön anlamasını var sayar. Eğer biz insanların Tanrı'nın kim olduğunu bilemediğimiz ve bu yüzden ayrıca Tanrı'nın vahyinden önce Tanrı'nın fiilinin ne anlama geldiğini bilemediğimiz biçiminde itiraz edilirse, uygun cevap, Tanrı'nın Tanrı hakkındaki soruda kim olduğunu çok iyi bilebildiğimizdir. Varoluşumuz, (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) Augustine'nin "Sen bizi kendin için yarattın ve kalbimiz, sende huzura erinceye kadar huzursuzdur." biçimindeki sözünde Tanrı

hakkındaki soru tarafından harekete geçirilmeseydi, biz Tanrı'yı bir vahiydeki Tanrı olarak kavrayamazdık. Bu, kendi varoluşumuzun sahiciliği hakkındaki soru olduğu müddetçe, "mutluluk" ya da "kurtuluş" hakkındaki ya da dünyanın ve tarihin anlamı hakkındaki soruda insan varoluşunda mevcut ve yaşayan Tanrı'nın varoluşsal bir bilgisi vardır. Bu soruyu, Tanrı hakkındaki soru olarak tasvir etme hakkı, ilk olarak Tanrı'nın vahyine imanla kazanılır, aslında fenomen, vahyin konusuyla bir ilişkidir.

Tanrı hakkındaki bu varoluşsal bilgi, onun bilinçli olarak mevcut olduğu her yerde her zaman bir bakıma yorumlanır. Örneğin "Kurtarılmak için ne yapmalıyım?" (Elçilerin İşleri, 16:30) sorusundaki gibi, bilinçli olursa, bir "kurtuluş" fikri, zorunlu olarak var sayılır. Yeni Ahit'e yöneltilen herhangi bir soru, onun, bizzat Yeni Ahit'in sözünü işiterek doğrulanan şeyle getirdiği fikre sahip olmak için hazırlanmalıdır, fakat ancak "kurtuluş" kavramıyla yorumlanan sorunun temel niyeti Yeni Ahit'te verilen cevabın niyetiyle uyuşursa, o, bu doğrulamayı kabul edebilir.

Şimdiye kadar en azından ilahiyat yorumuna gelince, her şey sorunun uygun yorumuna çevrilir ve bu aynı zamanda bir insan olmanın ne anlama geldiğinin uygun bir yorumu anlamına gelir. Bunun çözmek, insani düşünümün bir meselesidir ve somut anlamda bu, insan varoluşunun felsefi ve varoluşçu açıdan analizini yapma görevidir. Elbette, bu iş türü, varoluşçu bilgiye değil, doğrudan varoluşsal öz anlamaya hitap eden Yeni Ahit'in sözünü basit olarak işitme konusundaki bir ön kabul değildir. Fakat kutsal kitabın bilimsel yorumu durumunda aksi durum söz konusudur. O, kutsal kitabın ifade ettiği insan varoluşunun anlamı hakkında soru sorarak amacını bulur. Sonuç olarak o bizzat, insan varoluşu hakkında konuşmak için, uygun kavramlarla ilgilennemelidir.

Bunlar, kutsal kitapta ifade edilen konuyla yorumcunun hayat ilişkisinden beslenir ve onun bir ön anlamasını kapsar. Böyle bir ön anlama, ondan süzülen kavramlar olmadan birinin (yorum) yapabileceğini düşünmek ve Yeni Ahit'in bir tek sözünü Tanrı'nın sözü olarak anlamak bir illüzyondur. Yorumcu, kutsal kitabın, kendi varoluşumuza hitap eden bir güç olarak mevcuda konuşmasına izin verdiğinde ve bu nedenle, biblikal yazıları, dogmatik ifadelerin özeti, ya da geçmiş tarihin bir kısmını inşa etmek, özel dini bir fenomen ya da genelde dinin özünü incelemek için, dini tecrübelerin psikolojik gelişimi ve nesneleşmesi hakkında öğrenmek için "kaynaklar" olarak ele almadığında, uygun kavramlar üzerine kesin olarak eleştirel düşünümüne muhtaçtır. Yorumun amacının Tanrı ya da Tanrı'nın vahyi hakkında soru olduğu söylenirse, bu, onun insan varoluşunun hakikati hakkındaki soru olduğu anlamına gelir. Fakat bu durumda yorum bizzat, varoluşun varoluşçu bir anlayışının kavramsallığıyla ilgilenmelidir.

-VIII-

Karl Barth, teolojik bir ifadenin sadece insan varoluşunun Hristiyan anlayışında hakiki bir unsur olduğu gösterilebilirse, ancak geçerli olabileceği görüşünü reddeder.³² Teolojik ifadeler, sadece kutsal kitabın iddialarının yorumları olduğu ölçüde ve bu nedenle sadece Barth, kutsal kitap hakkındaki benim varoluşçu yorumumu tartıştığı müddetçe, bu mevcut tartışmayla ilgilidir. O, aşağıdaki pasajda (Hristiyan itirafının ana ifadeleriyle ilişkili olduğu bağlamda) bunu yapar: "Onlar (bu ifadeler) gerçekten insan varoluşuyla ilişkilidir. Fakat onların kendisiyle başlamamızı gerektirmez. Evvela, insanlar olarak bizden farklı olan ve bizimle karşılaşan Tanrı'nın varlığını ve fiilini-Baba, Oğul ve Kutsal Ruh- belirler.

³² K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 3/2 (1948), s. 534.

Bu nedenle onlar, insanın içsel yaşantısı hakkındaki ifadeler indirgenemez.”

Son cümle, varoluşçu yorumu ve insan varoluşuyla neyin kastedildiğini tamamen yanlış anladığını ele verir. Bu hiçbir şekilde, ondan farklı olan ve onunla karşılaşan her şeyden ayrı olarak anlaşılabilen “bir insanın içsel yaşantısı” değildir. Bu (varoluşu içsel yaşantı olarak anlamak çn.), din psikolojisinin insan varoluşunu nasıl düşündüğünün bir örneği olabilir, ancak bu, varoluşçu analizin bir şekli değildir. Zira bu analiz, “diğerleriyle” sadece bir hayat bağlamında ve bu nedenle karşılaşmalarda var olan insanların aktüel (tarihsel) varoluşunu kavramayı anlamayı araştırır. Varoluşçu analiz, sadece böyle bir anlama için uygun bir kavramsallığı geliştirmeye çabalar. Fakat Barth, (yetersiz bir kavramsallık içinde olsa bile), Wilhelm Hermann’ın insan varoluşunu tarihsel olarak anlamaya çalıştığını görmek yerine, hatta Hermann’a atfettiği, varoluş hakkındaki düşüncesini, açıkça Ludwig Feurbach’tan alınan bir antropoloji kavramına yöneltir.

Barth hakkında varılacak yargı, onun kendi kavramsallığının bir değerlendirmesini sunduğudur. Örneğin o, İsa’nın yeniden dirilmesinin aslında tarih bilimi aracılığıyla temellendirilebilen tarihsel bir olgu olmadığı noktasındaki iddiasını onaylar. Fakat bundan, onun yeniden dirilmenin gerçekleşmediğini düşündüğü sonucu çıkarılamaz. “Bir hikâyenin gerçekten gerçekleşmesi ve bir kişinin ‘tarihsel olgudan’ bahsedemediği - hikâye gerçekten, sessiz ön kabullerle birlikte, bu tarihçinin araç ve yöntemlerinden sıyrıldığından, ‘tarihçinin’ ‘destan’ ya da ‘efsane’den bahsetmeyi tercih edebildiği yerde bile hikâyenin meşru olarak kabul edilmesi mümkün değil midir?”³³

Burada Barth’ın “hikâye” ya da “gerçekleşen”den neyi anladığını sorarım. Hangi tür bir hadise, bir kişinin, “aslında

³³ Age., s. 535.

tarihçinin temellendirdiği her şeyden zaman içinde çok daha uzak olarak gerçekleştiğini³⁴ söyleyebildiği bir hadisedir? Barth'ın kutsal kitabın ifadelerini, beraberinde getirdiği bir kavramsallık aracılığıyla yorumladığı son derece açıktır. Fakat bu kavramsallığın, kaynağı ve anlamı nedir?

Dahası, hangi "inanma" biçimi, inancın, zaman ve tarihte gerçekleştiği varsayılan fakat tarih biliminin araç ve yöntemleriyle temellendirilemeyen hadiselerin aslını aramaya yönelik olup olmamasıyla ilgilidir. Bu hadiseler, inananın saf görüşü içinde nasıl gelişir? Ve böyle bir iman, bir *sacrificium intellectus* aracılığıyla gerçekleşen kör bir kabulden nasıl ayırt edilmelidir? Barth hangi anlamda, benden, yaptığım her şeyi kılavuzlayan dünyayla ilgili anlayışın olgusal ön kabulleri olan hakikatlerle çelişen hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmememi isteyen dürüstlük talebinden başka ya da daha yüce türden olan dürüstlük için bir talepte bulunur?³⁵ Bizim kendimizi kendisine bütün olarak teslim etmemiz gereken, fakat kendisinden eklektik olarak belli şeyleri tahsis edebileceğimiz mitsel dünya görüşünde hangi unsurlar ihtiva edilir?³⁶ Barth'ta bulabildiğim her şey, keyfi iddialar iken, mitsel dünya görüşünün geçerli anlamı hakkında soru sormak, kesinlikle benim metodik olarak geliştirmeye çalıştığım mitin varoluşçu yorumuyla ilgili niyetimdir. Barth'ın seçme ilkesi nedir?

Walter Klaas'ın aşağıdaki ifadesiyle bana muhalefet etmesi açıkça Barth'ın yolundadır: "Bir kişi, sadece kendisinin ilanın kuralı ve kılavuzu olmasına izin veren, (Bunu nerede tartışayım?) önceden belirlenmek üzere peygamberlerin ve havarilerin sözünü bilen ve kişinin sorumlu biçimde onu

³⁴ Age., s. 535-536.

³⁵ Age., s. 536.

³⁶ Age., ss. 536-537.

işitmesi gibi onu tekrar eden kutsal kitabı yorumlar.”³⁷ Böyle bir ifade sadece, bu ifadeyi kullanan kişinin hâlâ, kutsal kitabı yorumlama problemini göremediğini gösterir. Yorumcudan, onun kutsal kitabın sözünü sorumlu biçimde “işittikten sonra kutsal kitabı yorumlaması” beklenir. Fakat anlama olmadan biri nasıl işitebilir? Yorum sorunu, kesinlikle anlama sorunudur.

³⁷ Walter Klaas, *Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns* (1947), 29. Bu yazı, tartışmaya uygun ve duygudaş bir katkıdır. Açıkçası yazarın “mitolojiden arındırmanın” anlamını hermenötik bir ilke olarak anlamamasına ve varoluşsal ve varoluşçu anlamayı ayırt etmeyi bilmemesine sadece teessüf edilmelidir.

3

İSA'NIN MESAJI VE MİTOLOJİ PROBLEMİ (1951)

Rudolf BULTMANN
Çev. Cengiz BATUK

– I –

İsa Mesih'in öğretisinin kalbi, özü Tanrı'nın Krallığı'dır. 19. yüzyıl boyunca tefsir ve teoloji Tanrı'nın Krallığı'nı kendi iradelerini Tanrı'nın kontrolüne bırakan, Tanrı'nın iradesine itaat etmek suretiyle diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen, insanların oluşturduğu ruhani bir topluluk olarak anlamıştır. İtaat edenlerin sayısını artırmaya çalışarak dünyada Tanrı'nın yönetimin alanını genişletmeye çabaladılar. Tanrı'nın Krallığını, söyledikleri şekilde ruhsal bir krallık olarak inşa ettiler. Ancak, bu krallık aktivite ve etkisi bu dünyada olan, dünya tarihi içerisinde açılan, ortaya çıkan ve bu dünyadaki bir krallıktı.

1892 yılında Johannes Weiss'in "*The Preaching of Jesus about the Kingdom of God*" (Tanrı'nın Krallığı Hakkında İsa'nın Öğretisi), adlı kitabı görüldü. Bu çağ açan kitap, şimdiye kadar genel olarak kabul edilen yorumu reddetti. Weiss, gösterdi ki, Tanrı'nın Krallığı, dünyada mevcut olan olan bir

* Bu makale Bultmann'ın 1951 yılında Yale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde verdiği Shaffer Konferansları ve Vanderbilt Üniversitesi'nde verdiği Cole Konferansları'nın 1958'de basılan nüshasından alınmıştır. Metin doğrudan yazarın kendisi tarafından İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Rudolf Bultmann, "The Message of Jesus and Problem of Mythology" *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons New York, 1958, ss. 11-21.

NOT: Bu çeviri ilk olarak *Dinbilimleri* dergisinde (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IV (2004), Sayı: 3, ss. 185-191) yayınlanmıştır.

şey değildir ve dünya tarihinin bir bölümü olarak da gelişmemiştir. Fakat daha çok eskatolojiktir. Yani Tanrı'nın Krallığı, tarihsel düzenin ötesine geçer, tarihin dışına çıkar. Varlığın içinde gelecek olması, insanın ahlaki çabalarının vasıtasıyla değil fakat yalnızca doğaüstü aksiyonun vasıtasıyladır. Tanrı, aniden dünyaya ve tarihe son verecek ve O, yeni bir dünya, sonsuz kutsallığın dünyasını ortaya çıkaracaktır.

Tanrı'nın Krallığı hakkındaki yaygın olan bu genel düşünce ilk olarak İsa'nın ortaya koyduğu bir şey değildir. Bu kavram, bu dünyanın sonunu bekleyen Yahudilerin belli bir grubunda önceden bilinen ve yaygın olan bir kavramdır. Eskatolojik dramının bu resmi, halen mevcut olan en eski örneği Daniel'in kitabı olan Yahudi apokaliptik literatüründe resmedilmiştir. Bununla birlikte İsa'nın öğretisi eskatolojik dramının tipik apokaliptik resimlerinden ayrılmaktadır ve o gelen yeni kutsal çağın resmini yapmaktan durabildiği kadar uzak durmuştur. O, kendisini Tanrı'nın Krallığı'nın gelmekte olduğu ve insanların gelecek olan yargıyla yüzleşmeye önceden hazırlanmaları gerektiği söylemiyle sınırlandırdı. Diğer bir ifadeyle o çağdaşlarının eskatolojik beklentilerinden payına düşeni aldı. Havarilerine öğrettiği bir duada;

Senin ismini anarak,
 Senin krallığın gelsin,
 Sen gökte olduğu gibi yerde de kral olmalısın.

İsa, bunun çok yakında gerçekleşeceğini umut etti ve gelmekte olan bu çağın şafağının, özellikle şeytanların kovulması hadisesinde gösterdiği mucize ve işaretlerle fark edilebileceğini söyledi. İsa, muazzam bir kozmik drama olarak Tanrı'nın Krallığı'nın resmen başladığını tahayyül etti. İnsanoğlu, bulutların arasından gelecek, ölümler dirilecek ve yargı gününe ulaşılacak. Çünkü doğru zamanda mutluluk başlayacak. Diğer taraftan da cehennem azaplılara serbest bırakılacak.

Ben teoloji çalışmaya başladığımda, teologlar kadar din adamı olmayanlar da Johannes Weiss'in teorileri karşısında telaşa kapıldılar ve korktular. Berlin'de teoloji hocam olan Julius Kaftan'ın şöyle dediğini hatırlarım: "Şayet Johannes Weiss haklıysa, Tanrı'nın Krallığı kavramı eskatolojik bir şey ise, bu durumda dogma disiplini içinde bu kavramı kullanmak imkânsız hale gelir." Fakat takip eden yıllarda J. Kaftan'ın da aralarında olduğu teologlar, Weiss'in yanılmadığına, haklı olduğuna inanır oldular. Belki burada, Albert Schweitzer'e işaret etmeliyim. Zira o, Weiss'in teorisini en uç noktalara kadar götürdü. Schweitzer, yalnızca öğretinin ve İsa'nın kişisel bilincinin eskatolojik olduğunu değil aynı zamanda onun hayatının gün be gün bütün yaygın eskatolojik dogmalarla birlikte eskatolojik bir beklenti tarafından idare edildiğini iddia etti. Şüphesiz ki bugün hiç kimse -en azından Avrupalı teologlar ve görebildiğim kadarıyla Amerikalı Yeni Ahit araştırmacıları- İsa'nın Tanrı'nın Krallığı kavramının eskatolojik bir şey olduğundan şüphe etmez. Gerçekten de eskatolojik umut ve beklentilerin bütün Yeni Ahit öğretisinin aslı olduğu gittikçe daha açık hale gelmektedir.

İlk Hristiyan toplumu Tanrı'nın Krallığı'nı, İsa'nın anladığı gibi anladılar. Daha çok Tanrı'nın Krallığı'nı çok yakın gelecekte, gerçekleşecek bir şey olarak beklediler. Aynı şekilde Pavlus da dünyanın sonunun geldiği ve ölümler dirildiği zamanda hâlâ hayatta olacağını düşünüyordu. Bu genel kanaat, Snoopik İncillerde daima duyulan ve az da olsa sonraki metinlerde örneğin Petrus'un II. Mektubu'nda yankılanan sabırsızlık, endişe ve şüphe sesleriyle desteklenmiştir. Hristiyanlık, başarısızlık içinde beklemesine rağmen daima çok yakın bir gelecekte Tanrı'nın Krallığı'nın gerçekleşeceği umudunu taşıdı. Buna delil olarak Markus 9:1'i verebiliriz ki oradaki ifade bizzat İsa'nın kendisine ait değildir (İsa'nın gerçek sözü değildir). Fakat ilk Hristiyan toplumu tarafından ona atfedilmiştir: "Doğrusu, size derim ki, burada du-

ranlar arasında Tanrı'nın Krallığı'nı görmeden ölümü tatmayacak kişiler vardır." Bu pasajın anlamı açık değil mi? İsa'nın çağdaşlarının birçoğu ölmüş olmasına rağmen, yine de Tanrı'nın Krallığının söz konusu jenerasyonda gerçekleşeceği umudu sabit kalmıştır.

-II-

İsa'nın ilk Hristiyan toplumunun bu umudu gerçekleşmediği gibi aynı zamanda dünya da hâlâ var olmaya devam etmektedir ve tarih hâlâ akışını sürdürmektedir. Tarihin akışı mitolojiyi yalanlamış, bir anlamda mitolojinin iddiasını çürütmüştür. Çünkü "Tanrı'nın Krallığı" kavramı eskatolojik bir drama olduğu kadar da mitolojiktir. Mitolojiklik tıpkı Tanrı'nın Krallığı beklentisini önceden varsaymak gibi dünyanın Tanrı tarafından yaratılmasına rağmen Şeytan tarafından yönetilmesi ve onun askerleri, ordusu ve ifritlerin bütün kötülöklere, günaha ve felaketslere neden olması, teorisidir. Yeni Ahit'in genelinde olduğu gibi İsa'nın öğretisinde de önceden varsayılan, ileri sürölen dünya kavramı mitolojiktir. Yani, yeryüzü, gökyüzü ve cehennem olarak üç katlı dünya kavramı; olayların gerçekleşmesinde doğaüstü güçlerin araya girmesi kavramı; mucize kavramı, özellikle doğaüstü güçlerin ruhun ve hayatın içine girmeleri, müdahaleleri kavramı; insanların Şeytan tarafından ayartılması ve kontrol altına alınması; kötü ruhların insanı ele geçirmesi kavramları. Böylesi bir dünya kavramını mitolojik olarak nitelendiriyoruz. Çünkü Antik Yunan'daki başlangıcından beri bilim tarafından geliştirilen ve tanzim edilen, aynı zamanda bütün modern insanlar tarafından da kabul edilen dünya kavramından oldukça farklıdır. Modern dünya kavramında sebep ve sonuç bağı asıldır. Her ne kadar, modern fiziksel teoriler subatomik fenomenlerdeki sebep ve sonuç zincirinde ihtimal (rastlantı) söylemini tercih etseler de, bizim günlük yaşıantımızdaki amaçlara ve eylemlere (sebebsonuç) bir etkisi

yoktur.¹ Diğer bir anlatımla, modern bilim doğa olaylarının kesilmiş olabileceğini ya da doğaüstü güçler tarafından delinip geçilebileceğine inanmaz.

Aynı şey modern tarih çalışmaları içinde geçerlidir. Ki, Tanrı'nın hiçbir şekilde araya girmesine ya da Şeytan ve ifritlerin tarihi olaylara müdahale etmesine müsaade etmezler. Tarihi olaylar bütünüyle, kendi içinde kırılmış olabileceği düşünölmek yerine tarihte kişilerin iradelerini etkileyen ruhsal güçler nedeniyle doğal olayların farklı olduğu düşünöldü. Diyelim ki, bütün tarihsel olaylar, fiziksel geçerlilikler tarafından determine edilmiş olmasın ve kişiler eylemlerinden sorumlu olsun yine de (tüm bunlarla birlikte) rasyonel motivasyonlar olmaksızın hiçbir şey olmaz. Diğer yandan, sorumluluk, dağılmış olur. Elbette, modern insanların da hâlâ çok sayıda batıl inançları vardır. Fakat onlar, istisnalar ya da anormal durumlardır. Kabul edelim ki modern insanlar, kendi içsel dünyalarında ve pratik yaşamlarında olduğu gibi tarih ve doğanın akışında da doğaüstü güçlerin müdahalesiyle gerçekleşen bir kesintiye kabul etmez.

Sonra sorun kaçınılmaz şekilde ortaya çıkar: İsa'nın Tanrı'nın Krallığı öğretisi modern insan için hiçbir önem arz etmiyor olması ihtimal dâhilindeyken, bütünüyle Yeni Ahit öğretisi hâlâ modern insan için önemli olabilir mi? Yeni Ahit'in öğretisi, ilk Hristiyanlığın en erken dönemlerinden itibaren mitleştirilen İsa Mesih'i yalnızca Tanrı'nın Krallığı öğretilisine sahip olan olarak değil aynı zamanda onun halkının ilki olarak sunar. Yeni Ahit bilginleri, İsa'nın kendisini kutsal zamanın Kralı, Mesihi olarak adlandırıp adlandırmadığı ve onun kendisinin bulutların arasından gelecek olan İnsanoğlu (the Son of Man) olup olmadığına inanıp inanmadığı konusunda ihtilaf içerisindeyler. Şayet böyleyse, İsa kendisini mitolojinin ışığıyla anlamış demektir. Bu noktada biri ya da diğeri için karar vermek zorunda değiliz. Her

¹ Ekstra bir durum olan rastlantı olayın genel akışını bozmaz. (ç.n.)

nasılsa ilk Hristiyan toplumu, onunla bu şekilde mitolojik bir figür olarak ilgilendi. Onun “İnsanoğlu” olarak göğün bulutları arasından, dünyanın yargıcı olarak, kurtuluşu ve azabı getirmek için dönüşü beklendi. O, Kutsal Ruh’un sebep olmasıyla bir bakireden doğduğunu söylediğinde onun şahsiyeti mitolojinin ışığı altında, anlaşıldı. Bu ise, İsa’nın bizim kurtuluşumuz uğruna insan olan ve acıyı/ıstırabı, hatta haçın acısını bile kendi üzerine alan, varlık öncesi gök-sel, büyük bir varlık olarak metafiziksel anlamda Tanrı oğlu olarak anlaşıldığı Helenistik Hristiyan toplumlarında daha belirgin hale geldi. Birçok kavramın mitolojik olduğu açıktır. Çünkü onlar Yahudi ve Gentilelerin mitolojisinde yaygın olarak mevcuttular ve daha sonra bunlar İsa’nın tarihsel şahsiyetine transfer edildiler. Özellikle, insan suretinde insanoğullarını kurtarmak için dünyaya inen varlık öncesi var olan Tanrı Oğlu kavramı, Gnostik kurtuluş doktrininin bir bölümünü oluşturmaktadır ve hiç kimse bu doktrini mitolojik olarak adlandırmaktan çekinmez. Bu, sorunun daha hassas bir formunu ortaya çıkarır: *Bir bütün olarak modern insan için İsa’nın ve Yeni Ahit’in öğretisinin önemi nedir?*

Modern insan için dünyanın mitolojik kavramı, eskatolojik kavramı, kurtarıcı ve kurtuluş kavramları tamamıyla bitmiştir. Anlamayı kurban etmemizi yani *sacrificium intellectus* (aklı feda etmemizi) beklemek mümkün müdür? Samimiyetle düşünemediğimiz hakikatleri -sadece birçok kavram Bible tarafından ileri sürüldüğünden dolayı - kabul etmek için anlayışı/aklı kurban olarak sunmayı beklemek mümkün müdür? Ya da Yeni Ahit’in mitolojik kavram içeren bütün söylemlerini geçmeli ve modern insan için bir engel teşkil etmeyen diğer söylemlerini mi seçmeliyiz? Gerçekte, İsa’nın öğretisi, eskatolojik söylemlerle sınırlandırılmamıştır. O, aynı zamanda Tanrı’nın iradesini yani Tanrı’nın iyi için olan isteklerini ilan etmiştir. İsa, doğruluk ve masumluluğu; sevgi ve kurbana hazır olmayı ister. İnsanın bütünüyle Tanrı’ya itaat etmesini ister ve o, kesin harici buyruklara boyun eğ-

mek suretiyle Tanrı'ya karşı sorumluluğunu yerine getirebilecek olan kimsenin hilesini protesto eder. Şayet İsa'nın ahlaki istekleri modern insan için bir engelse onun egoist/bencil iradesine, isteklerine bir engeldir. Yoksa anlayışına ve aklına değil.

Bütün bunlardan sonra ne gelir? İsa'nın ahlakı ve öğretisi kalır mı ve onun eskatolojik öğretisi tamamıyla terk edilebilir mi? Ya da burada üçüncü bir ihtimal var mı? Biz eskatolojik öğreti ve mitolojik söylemin, mitoloji örtüsü altında gizlenen derin anlamları içerip içermediğini sorabiliriz. Şayet böyleyse/ bu durumda, mitolojik kavramları tamamıyla terk edebiliriz. Çünkü biz onların altındaki derin anlamlarının kalmasını istiyoruz. Yeni Ahit yorumunun bu metoduyla, mitolojik kavramların altındaki derin anlamları yeniden ifade etmeye, ortaya çıkarmaya çalışabiliriz. Ben bu metodu -onu ifade etmekte yetersiz bir kelime olan- *demythologizing* (mitolojiden arındırma) olarak adlandırdım. Bu yöntemin amacı mitolojik durumları elimine etmek değil, onları yorumlamaktır. O, hermenötiğin bir metodudur. Bu metodun anlamını, genel olarak mitolojinin anlamını daha açık hale getirdiğimizde en iyi şekilde anlaşılmış olacaktır.

– III –

Mitolojinin ilkel bir bilim olduğu genellikle söylenilmektedir. Onun amacı fenomeni ve olması beklenen acayip, korkunç, şaşırtıcı ve görülmemiş olayları doğüstü etkenlere, tanrılara ya da ifritlere bağlayarak açıklamaktır. Bu yüzden kısmen, örneğin, güneş ve ay tutulması gibi fenomenler birçok nedenle onlara bağlanır. Fakat mitolojide bundan daha fazlası vardır. Mitler insanın kendisini bağımlı olarak gördüğü güçler olarak tanrılar ve şeytanlar/ifritler hakkında konuşur. Bu güçler, insanların yardımlarına ihtiyaç duydukları ve gazabından korktukları güçlerdir. Mitler insanın kendi hayatının ve dünyanın hâkimi olmadığı; insanın için-

de yaşadığı dünyanın tam bir muamma ve gizem içerisinde olduğu ve insan yaşamının da aynı şekilde tam bir muamma ve gizem içerisinde olduğu bilgisini beyan eder, anlatır.

Mitoloji insan varlığının kesin bir şekilde anlaşılmasını ifade etmektedir. Dünya ve insan hayatının bizim hesaplayabildiğimiz veya kontrol edebildiğimiz dışında bir güç içerisinde kendi limitlerine ve kendi yerlerine sahip olduklarına inanır. Mitoloji, bu güç hakkında yetersizlik ve eksiklikle konuşur çünkü onlardan söz ederken sanki dünyevi güçler hakkında konuşuyormuş gibi konuşur. Anlaşılabilir dünyanın görülebilirin altındaki güçlerle ifade edilen tanrılardan söz eder. Tanrıları süper insan güçleri verilmiş olarak ve onların aksiyonlarını da hesaplanmaz olarak, olayların olağan düzenindeki normal bir kırılma olarak tasarlamasına rağmen mitoloji, tanrılardan sanki onlar insanmış ve eylemleri de insan eylemleriymiş gibi söz eder. Mitlerin aşkın (transcendent) gerçekliği bir içkinlik içinde, bu dünyaya ait nesnellikle sunduğu söylenilebilir. Mitler dünyevi olmayı dünyevi nesnellikle verirler. (Almanca'da bir şey söylenir: "Der Mythos objectiviert das Jenseitige zum Diesseitigen." [Mit, bu dünya için ahireti (öte dünyayı) nesnelleştirir.)

Bütün bunlar aynı zamanda Bible'da bulunan mitolojik kavramları da içine alır. Mitolojik düşünceye göre Tanrı, gökte bir ikametgâha sahiptir. Bu ifadenin anlamı nedir? Anlam yeterince açıktır. Tanrı'nın dünyanın dışında; kozmosun üstünde, aşkın olduğu düşüncesi kaba bir tavırla ifade edilmektedir. Soyut fikri düzenleme yeteneğine sahip olmayan düşünce aşkınlığı ve onun anlamını uzayın kategorileri içerisinde açıklar. Aşkın Tanrı, dünyanın yukarısında, muazzam uzaysal mesafedeki bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Çünkü bu dünyanın üzerinde ışıkla aydınlatan ve insan hayatını mutlu/huzurlu kılan yıldızların dünyası vardır. Mitolojik düşünme formlarından cehennem kavramına gelindiğinde, o, kötülüğün üstünlüğü/aşkınlığı (transcendence) dü-

şüncesini tekrar tekrar insanoğluna acı veren muazzam güçler olarak açıklar. Cehennemin yeri ve cehennemin yakaladığı insanların yeri karanlıklar içinde dünyanın aşağısında, altındadır. Çünkü karanlık büyük, muazzam ve insan için korkunçtur.

Cennet ve cehennemin bu mitolojik kavramları artık modern insan için kabul edilemez çünkü bilimsel düşünce evrenin içindeki "aşağı" ve "yukarı" hakkında bütün (eski) anlamları ortadan kaldırarak, yok ederek konuşur. Fakat Tanrı'nın aşkınlığı düşüncesi ve kötülük hâlâ anlamlı ve dikkate değer olarak yerlerini korumaktadırlar.

Diğer bir örnek Şeytan ve insanların içine yerleşen kötü ruh kavramıdır. Bu kavram tecrübeye dayanmaktadır. Bizim maruz kaldığımız, dışımızda gelişen nedenini açıklayamadığımız kötülükler bir yana, kendi eylemlerimiz de genellikle şaşırtıcı, üzücüdür. İnsanlar çoğunlukla öfkelerine, hırslarına kapılıp giderler ve anlaşılmaz bir şekilde -öfkelerinin bir sonucu olarak- kötülüğü daha da ileri götürürler ve sonunda artık kendilerini kontrol edemez olurlar. Tekrar dünyanın yöneticisi olarak Şeytan kavramına dönecek olursak, bu kavram derin bir anlayışı ifade eder yani kötülüğün yalnızca burada ve bu dünya içinde bulunmadığını fakat bütün özel kötülüklerin tek bir güç tarafından yapıldığını kavramaktır. Ki son tahlilde kötülük insanın bir atmosfer oluşturan, bir spiritual/ruhsal gelenek meydana getiren birçok eyleminden güç alır, büyür. Böylelikle de her insanı kaplar ve istila eder. Bizim günahlarımızın sonuçları ve etkileri bize hükmeden bir güç olur ve biz kendimizi onlardan kurtaramayız. Özel olarak bizim zamanımız ve kuşağımızda, artık mitolojik olarak düşünmememize rağmen, bizler bile, sık sık tarihe hükmeden şeytani/kötü güçlerden, politik ve sosyal hayatın yozlaşmasından, ahlaksızlaşmasından söz ederiz. Böylesi bir dil metaforiktir, bir konuşma figürüdür. Fakat onunla her insanın bireysel olarak yaptıklarından sorumlu

olmakla birlikte kötülüğün insanoğlunun her bir üyesini köle eden gizemli bir güç olması anlayışı, bilgisi anlatılır, ifade edilir.

Şimdi ortaya çıkan soru şu: İsa'nın mesajını ve ilk Hıristiyan toplumunun öğretisini mitolojiden arındırmanın imkânı var mıdır? Bu öğreti eskatolojik inançlar tarafından şekillendirildiği için de ilk soru şudur: *Genel olarak eskatolojinin anlamı nedir?*

Rudolf BULTMANN
Çev. Cengiz BATUK

-I-

Geleneksel teoloji dilinde eskatoloji, son şeylerin doktrini-
dir ve "son" zamanın akışı içindeki bir sonu ifade eder yani
dünyanın sonu, bizim zamanımızın geleceği olarak yaklaş-
maktadır. Fakat peygamberlerin ve İsa'nın asıl öğretisinde
bu daha geniş bir anlama sahiptir. Gökyüzü kavramında
Tanrı'nın aşkınlığı, uzayın kategorilerinin katmanlarıyla
ifade edilmiş, tasarlanmıştır. Bu nedenle, dünyanın sonu
kavramında Tanrı'nın aşkınlığı düşüncesi zamanın kategori-
leriyle ifade edilmiştir. Bununla birlikte aşkınlık düşüncesi
basit bir düşünce değildir. Fakat Tanrı'nın aşkınlığının öne-
mi, Tanrı'nın asla alışılmış bir fenomen olarak bulunmama-
sıdır. Daima Tanrı'nın gelişi bilinmeyen bir gelecek tarafın-
dan örtülmüş gizlenmiştir. Eskatolojik öğretisi içinde bulu-
nulan zamanı, geleceğin ışığı altında gösterir ve insana şöyle
söyler: Bu dünya, tarihin ve doğanın dünyası, içinde bizim
yaşadığımız dünya, içinde yalnızca dünyayla ilgili planlar

* Bu makale Bultmann'ın 1951 yılında Yale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde
verdiği Shaffer Konferansları ve Vanderbilt Üniversitesi'nde verdiği Cole
Konferansları'nın 1958'de basılan nüshasından alınmıştır. Metin doğrudan
yazarın kendisi tarafından İngilizce olarak kaleme alınmıştır.
Rudolf Bultmann, "The Interpretation of Mythological Eschatology", *Jesus
Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, ss. 22-34.
Bu çeviri ilk olarak ayrı başlıkla *Dinbilimleri* dergisinde (*Dinbilimleri Akade-
mik Araştırma Dergisi* VII (2007), Sayı: 3, ss. 175-183) yayınlanmıştır.

yaptığımız dünya; geçici ve fanidir. Evet, sonsuzluğun karşısında bütünüyle boş ve gerçek dışıdır.

Bu anlayış mitsel bir eskatolojiye has değildir. Shakespeare'in muhteşem ifadesiyle örneğini verdiği bilinmektedir:

Bulut kaplı kuleler, harika saraylar,
Görkemli tapınaklar, en büyüğü yerkürenin kendisi,
Yaşasın, onun mirasının tümü, yok olacak,
Ve bu hayali gösteri (tören) gibi soldular,
Geride bir harabeyi bile (miras) bırakma. Biz sanki bir
kumaşız (maddeyiz)
Üzerinde rüyaların oluşturulduğu; ve bizim küçük ha-
yatımız
Bir uykuyla döndürülmektedir...
Tempest IV, 1.

Benzer anlayış peygamberlerde ve İsa'da mevcut olan eskatolojik anlayışı paylaşmayan Yunanlılar arasında bile kullanılmaktadır. Pindar'ın bir ilahisinden alıntı yapmama müsaade edilirse:

Bir günün yaratıklarından herhangi biri nedir? O olma-
yan nedir?
İnsandır, fakat (insan) karanlığın bir rüyasıdır.
Pythian Odes 8, 95-96.

Ve Sophocles'den:

Yazık! Biz yaşayan ölümlülere, biz neyiz,
Fakat bütünüyle hayaletler ya da hakikat olmayan göl-
geler miyiz?
Ajax 125-126.

İnsan hayatının sınırını kavramak, idrak etmek, insanı "küstahlık"a karşı uyarır ve "düşünceli davranmaya" ve "saygılı" olmaya çağırır. "Çok fazla olan güçle övünülmez" şeklinde Grek hikmeti söylüyor. Grek trajedisi, bunun gibi ata-

sözlerinin gerçekliğini insan kaderini temsil eden tiyatro oyunlarında gösterir. Plataeae Savaşı'nda ölen askerlerden Aeschylus'un söylediği şu şeyleri öğrenmeliyiz:

Ölümlü insan, daha fazla övünmemeye ihtiyaç duyar...

Bir hakikat olan, Zeus, kendinden emin mağrurun cezalandırıcısıdır.

Ve ağır eliyle düzeltir.

Persians 820-828.

Ve tekrar Sophocles Athene Ajax'ında deli Ajax'a söyler:

Bu gözlerle uyardı, Odysseus, gör kendini

Tanrılara karşı övünmeme sözü söyle

Ya da gururla iftihar etme. Şayet silahlarının olmasından mutluysan

Seni arkadaşlarının üzerine yükseltsin ya da zenginliğini artırsın.

Bir gün yere düşebilirsin ve bir gün yükselebilirsin

Bütün her şey ölümlüdür; fakat tanrılar kabul edecek

Ağırbaşlıyı (mutedil) ve nefrete başkaldıranı.

127-133.

-II-

Şayet, geleceğin karşısında, şimdinin güvensiz genel insan anlayışının, eskatolojik düşünce içinde ifade edilmekte olduğu doğruysa, o zaman biz şunu sormalıyız: "*Grek ve Biblikal anlayış arasındaki fark nedir?*" Grekler, "kader"de öte-lerin aşkın gücünü tanrıların bütün insanların boş işleriyle mukayese etmek suretiyle bulurlar. Onlar, zamanın sonundaki kozmik bir olay olarak eskatolojinin, mitolojik anlamına katılmazlar ve denilebilir ki modern insan için mitolojik eskatoloji ölmüş olduğu için Grek düşüncesi, Biblikal kavramdan daha çok modern insanın düşüncesine benzerdir.

Elbette, Kitabı Mukaddes eskatolojisinin yeniden canlanması mümkündür. Lakin bu onun eski mitolojik formunda olmayacaktır. Fakat modern teknoloji, özellikle atomik bilimler, -insanoğlunun bilim ve teknolojiyi kötüye kullanmasıyla- dünyamızın yok olmasına neden olabileceği şeklindeki dehşetli görüntüden olabilir. Biz bu ihtimali düşündüğümüzde dünyanın sonunun yaklaştığını söyleyen eskatolojik öğretiler tarafından uyandırılan büyük korku ve endişeyi hissedebiliriz. Öğretinin bugün artık anlaşılır olmayan bir çerçevede geliştirildiğinden emin olunabilir. Fakat onlar dünyanın sonunun bilgisini açıklarlar ve son, bizim hepimize çok yakındır çünkü bizler, hepimiz, bu sonlu dünyanın varlıklarıyız. Bu, Eski Ahit peygamberleri gibi İsa'nın da dünyanın sonunun neden çok yakın bir gelecekte vuku bulacağını beklediğini tam olarak bu sezgilerin gücüyle açıklayabilir. Tanrı'nın haşmeti ve yargılamasının kaçınılmazlığı yanında dünyanın ve insanların boşluğuna karşı, sanki dünyanın sonu ve kıyamet (kriz) saatinin geldiği yoğun bir şekilde hissedildi. İsa, Tanrı'nın iradesini ve insanın sorumluluğunu eskatolojik olaylara işaret ederek bildirdi. Fakat Tanrı'nın iradesini bildirmesi bir eskatolojist olması nedeniyle değildir. Tam aksine o, Tanrı'nın iradesini açıkladığı için bir eskatolojisttir.

Kitabı Mukaddes ve Grek düşüncesinin bilinmeyen bir gelecekte önerdikleri insan anlayışları arasındaki fark daha parlak bir ışıktaki görülebilir. Gerçekte peygamberlerin ve İsa'nın düşüncesinde Tanrı'nın tabiatı O'nun her şeyi yapabilme gücü ve yargılamasının yalnızca haddini bilmezlik ve övünmeyle Tanrı'yı gücendiren insana dokunmasından daha fazlasını içerir. Peygamberler ve İsa'ya göre Tanrı doğruluğu ve adaleti isteyen ve bu yüzden bütün insan eylem

ve düşüncelerini yargılayan “Tek/Biricik Kutsal”dır. Dünyanın boş olması sadece geçici olmasından değildir fakat insanın kötülüğün yayıldığı ve günahın yönettiği bir yerde dönüp durması nedeniyledir. Bu nedenle, dünyanın sonu Tanrı’nın yargılamasıdır; bu eskatolojik öğreti yalnızca insanın durumunun boşluğunun farkında olmasına neden olmaz ve insanları Grekler arasında olduğu gibi ılımlı olmaya, tevazuya ve boyun eğmeye (tevekküle) ve aynı zamanda insanı, Tanrı’ya karşı ilk ve en önemli sorumluluğa ve tevbeyle davet eder. Onları Tanrı’nın iradesine göre düzenlemeye çağırır. Böylece, İsa’nın eskatolojik öğretileriyle Yahudi apokaliptiğinin arasındaki karakteristik farklar ortaya çıkmış oldu. Apokaliptizmde geçen mutlu geleceğin bütün resimleri, İsa’nın öğretisinde yok oluyor.

Bu bağlamda da olsa, Kitabı Mukaddes ve Grek düşüncesi arasındaki, örneğin, tek kutsal Tanrı’nın kişiliği, Tanrı ve insan arasındaki kişisel ilişki ve Tanrı’nın dünyanın yaratıcısı olduğuna dair Kitabı Mukaddesle ilgili inanç gibi diğer farkları tek tek incelemeyeceğiz. Bizim en önemli nokta üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Eskatolojik öğreti, yalnızca ilahi yargılama olarak dünyanın sonunu çok yakın olarak ilan etmez. Aynı zamanda kurtuluş zamanının ve sonsuz mutluluğun da başlangıcı olarak ifade eder. Dünyanın sonu sadece negatif değil pozitif bir anlama da sahiptir. Mitolojik olmayan terimlerin kullanılması, Tanrı’nın aşkın güçleri karşısında dünyanın ve insanın sonluluğu yalnızca bir uyarı değil aynı zamanda bir teselliye de içerir. Antik Greklerin de dünyanın ve bu dünyanın işlerinin boşluğu hakkında aynen bu şekilde konuşup konuşmadıklarını sorabiliriz. Euripides’in sorusundaki gibi bir ses duyabileceğimizi düşünüyorum:

Kim bilebilir, hayatın gerçekte ölüm olup olmadığını ya da ölümün hayat olup olmadığını?

Frg. 638 (Ed. Nauck)

Konuşmasının sonunda yargıcına Sokrates şöyle söyler:

Fakat şimdi zaman geçip gitmektedir. Ben ölmeye gidiyorum ve sen yaşamaya; fakat hangimizin daha iyi bir yazgıya gittiğini Tanrı'dan başka hiç kimse bilemez.

Apol. 42a.

Benzer bir durumda Platonik Sokrates de şöyle diyor:

Ruh ölümsüzse, yalnızca bizim hayat diye adlandırdığımıza, bu zamana saygılı değil bütün zamanlara saygılı olmalıyız.

Phaed, 107c.

Bütün bunların üstünde, biz şu ünlü söylemi düşünmeliyiz:

Ölme pratiği

Phaed, 67e.

Platon'a göre bu felsefecinin karakteristik özelliğidir. Ölüm, ruhun bedenden ayrılmasıdır. İnsan ne kadar uzun yaşarsa yaşasın, ruh bedene ve onun gereksinimlerine bağımlıdır. Felsefeci ruhunu araştırarak yaşamını sürdürür. Çünkü beden ruhu bozmakta ve gerçekliğe ulaşmasını engellemektir. Felsefeci temizleyiciyi arar yani bedenden ruhu azad etmeyi ister. Bu yüzden de o "ölmeye önem verir".

Şayet ölümden sonraki hayat hakkındaki Platonik (Eflatuncu) umudu eskatolojik olarak adlandıırırsak, ölümden sonra çok büyük mutluluk umut etmesi ve aynı şekilde çok büyük mutluluğun özgürlük olarak adlandırılması bakımından Hristiyan eskatolojisi Platonik eskatolojiyle aynı demektir. Bu özgürlük, Platon için beden ruhtan özgürlüğüdür; varlığın üst gerçekliği olan hakikati algılayabilen ruhun özgürlüğü ve Grek düşünörlere göre ne yazık ki, gerçekliğin alanı

aynı zamanda güzelliğin alanıdır. Plato'ya göre bu aşkın mutluluk yalnızca negatif ve soyutluluk içinde değil aynı zamanda pozitif terimlerle tanımlanabilir. Çünkü aşkın alan, gerçekliğin alanıdır ve gerçek müzakere içerisinde yani diyalogda bulunabilir. Platon, aşkın alanı, diyalogun alanı olarak pozitif anlamda resmedebilir. Sokrates, birisinin bu tarafta yaşadığı gibi tetkik, inceleme ve keşfetme içinde öteki taraftaki hayatını geçirmesinin en iyi şey olması gerektiğini söylüyor. "Karşılıklı konuşma ve onlarla birlikte düşünme ve onları değerlendirmek ölçüsüz bir mutluluk olmalıdır." (*Apol.* 41c.)

Hıristiyan düşüncesinde özgürlük, hakikatin kabulüyle tatmin olan bir ruhun özgürlüğü değildir; kendisi olmuş insanın özgürlüğüdür. Özgürlük günahattan ya da kötülükten uzak olmaktır ya da Pavlus'un söylediği gibi, bedenden, eski benlikten uzaklaşmak, özgür olmaktır. Çünkü Tanrı Kutsal'dır. Böylelikle, elde edilen büyük mutluluk Tanrı'nın yargılamasıyla lütuf ve doğruluk anlamlarına gelir. Bununla birlikte görkemli bir şölen olarak birçok sembolik resimde ya da Yuhanna'nın Vahiy kitabında çizdiği birçok resimde korunan, doğruluğu gösterilen bu tarifsiz anlatılmaz kutsallığı betimlemek imkânsızdır. Pavlus'a göre "Tanrı'nın Krallığı, yiyecek ve içecek sorunu değildir. Kutsal Ruh bağlılığında gerçekleşen doğruluk, barış ve sevinçtir." (Rom. 14:17). İsa, "Ölümler arasında dirilenler, ne evlenirler ne de evlendirilirler. Tersine göklerdeki melekler gibidirler onlar." (Mark. 12:25). Fiziksel beden ruhsal bedenle yer değiştirir. Şundan emin olunabilir: Bizim eksik bilgimiz sonradan mükemmelleşecektir ve sonra biz Pavlus'un dediği gibi yüz yüze göreceğiz (I. Kor. 13:19-12). Fakat Grek düşüncesindeki gerçekliğin bilgisi anlamında değil, İsa'nın yüreğinde temizlik olanların Tanrı'yı göreceği vaadinde bulunması gibi (Mat. 5:8) Tanrı'yla rahat/sıkıntısız bir ilişkidir.

Daha fazla bir şey söyleyemiyorsak, Tanrı'nın eyleminin Tanrı'nın yüceltilmesiyle giderek zenginleştiği, geliştiği içindir. Bu nedenle günümüzdeki Tanrı'nın Kilisesi, O'nun rehberliği eşliğinde şükranın sunulmasıyla ve övülmesinden başka bir amaca sahip değildir (Filip. 1:11). Bundan dolayı mükemmellik içindeki geleceğin Kilisesinin, övgü ve şükran seslerinin (2 Kor. 1:20; 4:15; Rom. 15:6) yükseldiği bir ibadet toplumundan başka bir şey olması düşünülemez. Bunun örneklerini Yuhanna'nın Vahyinde görüyoruz.

Elbette, aşkın mutluluk kavramlarının her ikisi de mitolojiktir: İbadet, kulluk olarak Hristiyan mutluluk kavramında olduğu kadar felsefi bir diyalog olarak Platonik mutluluk kavramı da mitolojiktir. Her bir kavram insanın kendi gerçek asıl varlığının mükemmelliğiyle zenginleştirdiği dünya olarak dünyanın aşkınlığı hakkında konuşmayı amaçlamaktadır. Bu asıl varlık, bu dünyada yalnızca eksik olarak gerçekleşebilir. Fakat yine de aranılan talep edilen arzulanan ve özlem duyulan bu dünyadaki hayatı belirler.

İki kavram arasındaki fark, insan tabiatı teorilerinin farklılığı nedeniyledir. Platon, ruhun alanını zamansız ve tarihsiz bir alan olarak düşünür. Çünkü o, insan tabiatını zamanın ve tarihin subjesi olmayarak düşünür. İnsan varlığının Hristiyan kavramı, insanın temel olarak geçici bir varlık olduğu şeklindedir. Geçiciliğinin anlamı, karakterini şekillendiren bir geçmişe sahip olan ve daima diğer yeni rastlantıların olduğu bir geleceğe sahip tarihsel bir varlık olmasıdır. Bu nedenle ölümden sonraki gelecek ve bu dünyanın ötesi tamamiyle yeni bir gelecektir. Bu, *bütünüyle farklı/ötekidir*. Sonra, "yeni bir gök ve yeni bir yeryüzü" olacaktır. (Vah. 21:1; 2 Pet. 3:13). Gelecek Kudüs'ü gören kimse¹ bir ses duyar: "İşte, her şeyi yepyeni yapıyorum." (Vah. 21:5). Pavlus ve Yuhanna bu yeniliği bekliyor. Pavlus, "herhangi bir kim-

¹ Bultmann, Vahiy kitabının yazarı Patmoslu Yuhanna'yı kastetmektedir. [ç.n.]

se Mesih bağılılığındaysa o yeni bir yaratıktır; eski geçip gitti, işte yeni geldi.” diyor (2 Kor. 5:17) ve Yuhanna şöyle söylüyor: “Size yeni bir gelecek yazıyorum. Bu buyruk, hem Mesih’e hem de sizlere dönük gerçekliktir. Çünkü karanlık geçiyor ve gerçek ışık şimdiden aydınlık veriyor.” (1 Yuh. 2:8). Fakat bu yenilik görülebilir bir şey değildir. Çünkü bizim yeni hayatımız “Mesih’le birlikte Tanrı’ya bağılılığımızda gizlenmiştir.” (Kol. 3:3); “henüz ileride bizim ne olacağımız belirgin değildir.” (1 Yuh. 3:2). Kesin bir biçimde bu bilinmeyen gelecek, kendilerine ilham veren Kutsal Ruh’a bağılılıkta inananları karakterize eden kutsallık ve sevginin içinde ve kilise sevgisinde bulunmaktadır. Sembolik resimdekiler hariç tutularak tanımlanamaz: “Çünkü bu umutla kurtuluş bulduk. Ama umut bağlanan şey görülseydi ona umut denmezdi. Çünkü gördüğü şeye kim umut bağlar?” Oysa görmediğimiz şeye umut bağlarsak onu sabırla bekleriz.” (Rom. 8:24-25). Bu nedenle, bu umut ya da bu iman, Tanrı’nın sunacağı, bilinmeyen geleceğe hazır olma durumu olarak adlandırılabilir. Kısaca, ölüm ve karanlığın yüzünde Tanrı’nın geleceğine açık olmayı ifade eder.

Sonra bu, İsa’nın mitolojik öğretisinin daha derin anlamıdır. Tanrı’nın geleceğine açık olmak; hiç beklemediğimiz bir zamanda, bir gece ansızın bir hırsız gibi gelecek olan bu gelecek için hazırlanmış olmak. Hazırlanmış olmak, çünkü bu gelecek, bu dünyaya bağılı olan ve ondan özgürleşmemiş olan bütün insanlar için bir yargılama olacak ve Tanrı’nın geleceği onlara açılmayacaktır.

-III-

İsa’nın eskatolojik öğretisi, mitolojik formuyla ilk Hristiyan toplumu tarafından benimsendi ve devam ettirildi. Fakat çok kısa süre sonra mitolojiden arındırma yöntemi kısmen Pavlus’la radikal olarak ise Yuhanna’yla başladı. Sonucu

belirleyen adım, Pavlus'un eski dünyanın geriye dönüm noktasının bir gelecek sorunu olmadığını deklare etmesiyle atılmıştır. Fakat İsa Mesih'in gelişi hakkındaki yeri aynen aldı: "Fakat, zaman dolduğunda Tanrı, kendi öz Oğlunu gönderdi." (Gal. 4:4) Elbette, Pavlus, hâlâ dünyanın sonunu kozmik bir drama olarak beklemektedir: Mesih'in bulutların üzerinde gelişi (parousia), ölümlerin dirilişiyle sonucu belirleyen olayla başlamış olacaktır. Kilise zaten aklanmış ve diri olan seçkinlerin, azizlerin eskatolojik toplumdur. Çünkü onlar, ölümü lağveden, İncil'in ışığı altında ölümsüzlüğü ve hayatı getiren ikinci Âdem olarak Mesih'tedirler ve Mesih'e bağlıdırlar (Rom. 5:12-14; 2 Tim. 1:10). "Ölüm yok edildi, zafer kazanıldı." (2 Kor. 15:54). Bu nedenle, Pavlus, eski peygamberlerin beklenti ve vaadlerinin, İncil tarafından aşağıdaki şekilde ilan edildiğinde gerçekleştirilmiş olduğunu söylemektedir: "Çünkü Tanrı diyor ki 'Uygun zamanda seni işittim, kurtuluş gününde sana yardım ettim.' Uygun zaman işte şimdidir. Kurtuluş günü işte şimdidir." (2 Kor. 6:2). Mutluluk zamanının ödülü olarak beklenen Kutsal Ruh armağan edilmiştir. Bu bağlamda gelecek önceden tahmin edilmiştir.

Bu mitolojiden arındırma ayrı bir örnekte incelenebilir. Yahudi apokaliptik beklentilerinde, Mesihsel krallık beklentisi önemli bir rol oynadı. Mesihsel krallık, eski dünya zamanı ve yeniçağ arasındaki bir ara dönem yönetimidir (*interregnum*). Pavlus, sonunda Mesih'in Krallığı Baba Tanrı'ya teslim ettiği bu apokaliptik, mitolojik Mesihsel ara dönem (*interregnum*) düşüncesini, Mesih'in dirilişi ve onun parousiası arasındaki zaman olarak açıklar (1 Kor. 15:24). Bunun anlamı, İncil'in öğretisindeki bu zamanın, gerçekte önceden umut edilen Mesih'in Krallığı'nın zamanı olduğudur. İsa, şimdi Mesih'tir, Rab'dir.

Pavlus'tan sonra Yuhanna radikal bir tarzda eskatolojiyi mitolojiden arındırdı (demitolojize etti). Yuhanna için

İsa'nın gelişi ve harekete geçmesi, eskatolojik bir olaydır. "Ve yargı da şudur: dünyaya ışık geldi. Ama insanlar ışığın yerine karanlığı sevdiler. Çünkü yaptıkları işler kötüydü." (Yuh. 3:19) Şimdi, bu dünya yargılanıyor. Şimdi bu dünyanın yöneticisi dışarı atılacak." (Yuh. 12:31) Yuhanna'ya göre İsa'nın dirilişi, Pentekost ve parousiası bir ve benzer olaylardır. Ve bunlar daima ebedi bir hayata inanırlar. "Ona iman eden yargılanmaz, iman etmeyen ise zaten yargılanmıştır." (Yuh. 3:18) "Oğul'a iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Oğul'u dinlemeyen ise yaşam yüzü görmez. Tanrı'nın öfkesi onun üzerinde kalır." (Yuh. 3:36) "Hakikaten, size önemle bildiriyorum: vakit geliyor ve işte geldi bile ölümler Tanrı Oğlu'nun sesini işitecekler ve işitenler yaşayacaklardır." (Yuh. 5:25) "İsa, diriliş ve yaşam benim dedi; bana iman eden ölmüş olsa da yaşayacaktır. Yaşamakta olan herhangi bir kimse de bana iman ederse sonsuzluk boyunca hiç ölmeyecektir." (Yuh. 11:25-26 vd.)

Pavlus'da olduğu gibi Yuhanna'da da mitolojiden arındırma daha ileride özel bir örnekte ele alınıp incelenebilir. Yahudi eskatolojik umutlarında, örneğin Selaniklilere İkinci Mektup'ta (2:7-12) tanımlandığı gibi tamamıyla mitolojik bir figür olarak Deccal (Antichrist) figürünü buluruz. Yuhanna'da sahte öğretmenler, bu mitolojik figürün rolünü oynarlar. Mitolojinin tarih içerisindeki yeri değiştirilmiştir. Bunun örnekleri, bana görünenler gibi mitolojiden arındırma bizzat Yeni Ahit'in kendisinden başladığını gösterir. Bu da bizim bugünkü mitolojiden arındırma faaliyetimizin benzerinin bizzat Yeni Ahit'in kendisinde başladığını gösterir. Böylelikle bizim bugünkü mitolojiden arındırma çabamız doğrulanmış, haklılık kazanmış olur.

Rudolf BULTMANN
Çev. Emir KUŞCU

Ön kabuller olmadan yorumun mümkün olup olmadığı sorusu, eğer, “ön kabuller olmadan” ifadesi, “yorumun sonuçlarına ilişkin ön kabuller olmadan” anlamına gelirse, olumlu olarak cevaplandırılmalıdır. Bu anlamda ön kabuller olmadan yorum, sadece mümkün değil, fakat mecburidir. Bununla beraber, diğer bir anlamda, yorumcu, bir *tabula rasa* olmadığından, ancak metne spesifik sorularla ya da spesifik soru sorma biçimleriyle yaklaştığından ve bu nedenle metnin kendisiyle ilişkili olduğu konuyla ilgili belli bir fikir taşıdığından, hiçbir yorum ön kabuller olmadan mümkün olmaz.¹

-I-

1. Yorumun sonuçlarını varsaymaması gerektiği anlamda ön kabuller olmadan yorumun olması gerektiği (biz ise önyargılar olmadan yorumun olması gerektiğini söyleyebiliriz)

* Rudolf Bultmann, “Is Exegesis Without Presuppositions Possible?” *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, İng.çev. Schubert M. Ogden, Fortress Pres, Philadelphia, 1989, ss. 145-154.

¹ Takip eden sayfaların kendisine ithaf edildiği Waulter Baumgartner, *Schweizerische theologische Umschau* 11 (1941), ss. 17-38 arasında “Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart” adlı makaleyi neşretti. Orada söylediği şeyle tamamen hemfikir olduğumdan, şimdi hermenötik tartışmayı daha ileri taşıdığım takdirde onunla aynı fikirde olacağımı umuyorum.

talebi, sadece kısa bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Her şeyden önce bu talep, alegorik yorumun reddi anlamına gelir.² Philo kurban hayvanının, lekesiz olması gerektiğiyle ilgili kanun yönergesinde Stoacı ilgisiz bilge düşüncesini buluyorsa (Spec. Leg. 1. 260), açıktır ki o, metnin ne söylediğini işitememekte, ancak sadece zaten halihazırda bildiği şeyi, metne söyletmektedir. Aynısı Pavlus'un, İncil vaizlerinin cemaatler tarafından desteklenmesi gerektiğiyle ilgili (1 Kor. 9.9) bir yönerge olarak Tesniye 25:4'ün yorumu için, ya da Barnabas'ın mektubundaki (9:7-8) İbrahim'in 318 hizmetçisini (Tekvin 14:14) İsa'nın çarmıhı hakkında bir kehanet olarak yorumlaması için geçerlidir.

2. Fakat alegorik yorumdan vazgeçildiği yerde bile, çoğunlukla yorum, ön yargılarca yönlendirilir.³ Örneğin bu durum, evangelist Matta ve Yuhanna'nın İsa'nın şahsen havari-leri olduğu ve onların İsa'yla ilgili olarak naklettikleri hikâye ve sözlerin tarihsel anlamda gerçek nakiller olduğu varsayıldığında böyledir. Bu durumda örneğin, Matta'da İsa'nın çarmıha gerilmesinden hemen önceki son günlerinde gerçekleşen fakat Yuhanna'da onun misyonunun başlangıcında vuku bulan mabedin temizlenmesi hadisesinin iki kere gerçekleştiği doğrulanmalıdır. İsa'nın Mesihçi bilinci soruna gelindiğinde, ön yargısız bir yorum sorunu, özellikle ivedilik taşımaktadır. İncillerin yorumu, İsa'nın Mesih olduğuna ve bu bilince sahip olduğuna dair dogmatik ön kabulle yönlendirilebilir mi? Ya da, daha ziyade bu soru açık bırakılmalı mıdır? Cevap net olmalıdır. Böyle bir Mesihçi bilinç, tarihsel bir olgu olabilir ve tarihsel araştırmayla olduğu gibi ortaya çıkarılabilir. Tarihsel araştırma, İsa'nın kendini Mesih olarak bildiğini muhtemel kılabilseydi, bu sonuç, sadece rölatif bir

² Eğer gerçekte metinde bir alegori varsa, o bir alegori olarak açıklanmalıdır. Fakat böyle bir açıklama, alegorik yorum değildir; o ancak metnin kastedilen anlamı talep etmektedir.

³ Böyle ön yargıya dayalı yorumun eleştirisi, yukarıda (1. Dipnot) işaret edilen Baumgartner'in makalesinin esas ilgisidir.

kesinlik taşıyacaktı, zira tarihsel araştırma, asla ona mutlak bir geçerlilik kazandıramaz. Her tarihsel bilgi tartışma konusudur ve sonuç olarak, İsa'nın kendini Mesih olarak bilip bilmediği sorusu, yorum için ucu açık bir soru olarak kalır. Dogmatik ön yargılarla yönlendirilen hiçbir yorum, metnin söylediğini işitmez, ancak sadece yorumcunun işitmek istediği şeyi ona söylettirir.

-II-

1. Önyargılardan arındırılmış yorum anlamında ön kabuller olmadan yorum sorunu, onun içinde sorulabildiği diğer anlamdaki bu aynı sorudan ayırt edilmelidir. Ve bu diğer anlamda, ön kabuller olmadan yorum olarak böyle bir şeyin olmayacağını söylemeliyiz. Her yorumcu, özel eğilimler, alışkanlıklar, yetenekler ve zafiyetler anlamında kendi bireyselliğince belirlendiğinden, gerçekte böyle bir yorumun olmaması, ilke olarak hiçbir öneme sahip değildir. Bu anlamda bireysellik, yorumcunun metnin konusu dışında hiçbir şeyle ilgilenmeyen işitme türüyle dinlemeyi öğrenerek, kendini eğitmek suretiyle ortadan kaldırması gerektiği bir konudur. Ancak bir yana atılamayacak bir ön kabul, metni sorgulama konusundaki tarihsel yöntemdir. Gerçekte tarihsel metinlerin yorumu olarak tefsir, tarih biliminin bir parçasıdır.

Elbette, o, bir metnin, gramer kurallarına ve kelimelerin kullanımına uygun olarak yorumlandığı tarihsel yönetime ait kalır. Ve bununla yakından ilişkili olan, tarihsel yorumun ayrıca, bir metnin bireysel stili hakkında bilgi edindiği talebidir. Örneğin Sinoptik İncillerde İsa'nın sözleri, Yuhanna'dakinden farklı bir stile sahiptir. Bu, yorumun dikkate alması gerektiği başka bir problemle ilişkilidir. Kelimelerin kullanımına, gramere ve stile dikkat etmek, çok geçmeden her metnin kendi zamanının ve tarihsel bağlamının dilinde konuştuğuyla ilgili bir gözleme götürür. Bunu yorumcu

bilmelidir; bu nedenle, o, bir metnin içinde ortaya çıktığı dönemin dilinin tarihsel koşullarını bilmelidir. Yeni Ahit'in dilini anlamak için sorulması gereken soru, "Nerede ve ne ölçüde Yunanca Sami dil kullanımı tarafından belirlenmiştir" sorusudur. Bu sorudan ötürü, Helenistik din tarihi kadar, apokaliptizm, rabbinik literatür ve Kumran metinlerini inceleme talebi ortaya çıkar.

Bununla ilgili örnekler, çok da zorunlu değildir ve sadece birini zikredeceğim. Yeni Ahit'te *Pneuma* kelimesi, Almanca'da *Geist* olarak tercüme edilmiştir. Bu, on dokuzuncu yüzyıl yorumunun (Örneğin Tübingen Okulu'nda) niçin Yeni Ahit'i antik Yunan'a kadar geri giden idealizm temelinde yorumladığını açıklamaktadır, ta ki, Hermann Gunkel 1888'de Yeni Ahit'te *pneuma* kelimesinin tamamıyla farklı olarak Tanrı'nın mucizevi gücünü ve edimde bulunma biçimini ifade ettiğini vurgulayana kadar.⁴

Tarihsel yöntem, tarihin, içinde tekil hadiselerin neden sonuç ardışıklığıyla ilişkilendirildiği kapalı bir süreklilik anlamında bir birlik olduğu ön kabulünü kapsamaktadır. Bu, tarih sürecinin, nedensellik kanununca belirlendiği ve hadiselerin akışını belirleyen hiçbir özgür insan kararının olmadığı anlamına gelmez. Fakat özgür bir karar bile, bir neden ya da bir güdü olmaksızın gerçekleşmez ve tarihinin görevi, insan eylemlerini motive eden güdülerini bilmeye çalışmaktır. Bütün kararlar ve eylemler, kendi nedenlerine ve sonuçlarına sahiptir; tarihsel yöntem, onları ve onların ilişkisini sergilemenin ve bu nedenle bütün tarihsel süreci kapalı bir birlik olarak anlamının prensipte mümkün olduğunu varsaymaktadır.

Bu kapalılık, tarihsel olayların sürekliliğinin dünyanın ötesinden gerçekleşen doğa ötesi güçlerin müdahalesiyle kopa-

⁴ H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apolitischen Ziet un der Lehre des Apostels Paulus* (1888; 3. Baskı, 1909).

rılamayacağı ve bu yüzden, kelimenin bu anlamıyla hiçbir "mucize"nin olmadığı anlamına gelir. Böyle bir mucize, nedeninin tarihin içine uzanmadığı bir hadise olurdu. Örneğin Eski Ahit anlatısı, Tanrı'nın tarihteki aracılığı hakkında konuşurken, tarih bilimi, Tanrı'nın böyle bir fiilini gösteremez, fakat sadece Tanrı'ya ve Tanrı'nın fiillerine inananların var olduğunu kavrar. Elbette, tarih bilimi olarak o, böyle bir imanın bir illüzyon olduğunu ve tarih içinde Tanrı'nın hiçbir fiili olmadığını ileri süremez. Fakat bilim olarak o, bizzat böyle bir eylemi kavrayamaz ve sanki gerçekleşmiş gibi gösteremez; o sadece, kişinin, hadisenin içkin tarihsel nedenleri açısından bizzat onun anladığı tarihsel bir hadisede Tanrı'nın bir fiilini görmek isteyip istemeyeceğine karar verme noktasında herkesi sadece serbest bırakabilir.

Tarih bilimin bütün tarihsel dokümanlar üzerinde çalışmaya başladığı böyle bir yöntemle uygunluk içindedir. Biblikal metinler tamamen tarihsel anlamda anlaşılacaksa, onların durumunda hiçbir istisna olamaz. Ne de bir kişi biblikal metinlerin tarihsel doküman olmayı değil, imanın tanıklığı ve ilanı olmayı amaçladığına itiraz edebilir. Elbette böyledir. Onlar oldukları şekilde anlaşılacaklarsa, ilkin tarihsel olarak yorumlanmalıdırlar, zira onlar bize yabancı olan dünya resminin, uzakta olan zamanın kavramlarıyla yabancı bir dilde konuşmaktadırlar. Basit olarak söylersek, onlar tercüme edilmelidirler, tercüme tarih biliminin işidir.

2. Bununla beraber, eğer çeviriden bahsediyorsak, hemen hermenötik sorunla karşılaşırız.⁵ Tercüme etmek, anlaşılabilir kılmak anlamına gelir ve bu bir anlamayı varsayar. Nedenler ve sonuçlar sürekliliği olarak tarihin anlamı, bireysel

⁵ Takip eden makalelerimle karşılaştırım, "Das Problem der Hermeneutik", *Glauben und Verstehen*, 2 (1952), ss. 211-235; ve "Wissenschaft und Existenz" *Ehrfurcht vor dem Leben, Festschrift für Albert Schweitzer* (1955), ss. 30-45. Sonuç olarak, benim Tarih ve Eskatoloji (1957) adlı eserimin 8. bölümüne bakınız.

fenomenlerle ilişkili olan etkili güçlerle ilgili bir anlayışı varsayar. Bu güçler, ekonomik ihtiyaçlar, sosyal gereklilikler, siyasi iktidar için mücadele, insani tutkular, fikirler ve ideallerdir. Tarihçiler böyle faktörleri değerlendirmede farklılaşırlar ve bütüncül bir anlayışa ulaşma çabası içinde tarihçi birey, soru sormanın özel bir biçimiyle, özel bir perspektifle yönlendirilir.

Varsayılan perspektifin bir ön yargı değil, fakat soru sorma biçimi olduğu ve tarihçinin, bu soru sorma biçiminin fenomeni ya da özel bir perspektiften metni sorgulamada tek yönlü olduğunun farkında olduğu durumda, bu, tarihsel resmin tahrif edilmesi anlamına gelmez. Tarihsel resim ancak, özel bir soru sorma biçimi, sadece tek bir yön olarak alındığında, örneğin, bütün tarih, ekonomik tarihe indirildiğinde, tahrif edilir. Tarihsel fenomen, çok yönlüdür. Reformasyon gibi hadiseler, siyasi tarih kadar kilise tarihinin, felsefe tarihi kadar ekonomik tarihin bakış açısından gözlemlenebilir. Mistisizm de sanat tarihi ve benzer şeylere önemi açısından incelenebilir. Ancak tarih kesin olarak anlaşılacaksa, soru sormanın özel bir biçimi, her zaman varsayılır.

Dahası, fenomenleri irtibatlandırmada etkin olan güçler, şayet irtibatlandırılan fenomenler, anlaşılırsa, anlaşılabilir. Bu, bizzat konuyla ilgili bir anlayışın tarihsel anlayışına ait olduğu anlamına gelir. Bir kişi, gerçek doğasıyla, tarihi ürünler olmayan fakat fikirler olan devlet ve adalet kavramlarına sahip olmaksızın siyasi tarihi anlayabilir mi? Bir kişi, genelde ekonomi ve toplumun ne kastettiğiyle ilgili bir kavrama sahip olmaksızın ekonomik tarihi anlayabilir mi? Bir kişi, dinin ya da felsefenin ne olduğunu bilmeksizin din tarihini ya da felsefe tarihini anlayabilir mi? Bir kişi, örneğin zamanın Katolikliğine karşı protestonun ne anlama geldiğini anlamaksızın Luther'in 1517 tarihinde gerçekleştirdiği 95 tezi ilanını anlayamaz. Bir kişi, kapitalizmin ve sosyalizmin

ilkelerini anlamaksızın 1848'in Komünist Manifestosu'nu anlayamaz. Şayet bir kişi, insanları ve onların varoluşsal imkânlarını anlamazsa, tarih içinde eylemde bulunan şahısların kararlarını anlayamaz. Kısacası tarihsel anlama, bizzat tarihin konusuyla, tarih içinde eylemde bulunan erkek ve kadınlarla ilgili bir anlayışı varsayar.

Bununla beraber, bu, tarihsel anlamanın her zaman, yorumcunun metinde (doğrudan ya da dolaylı olarak) ifade edilen konuyla bir ilişkiye sahip olduğunu varsaydığını söylemektir. Bu ilişki, yorumcunun içinde durduğu hayat bağlamında temellenir. Tıpkı müzikle ilişkili olan bir kişinin sadece müzikle ilgili olan bir metni anlayabilmesi gibi, sadece bir devlet ya da bir toplum içinde yaşayan bir kişi, geçmişin siyasi ve sosyal fenomenlerini ve onların tarihini anlayabilir.

Bu yüzden, onunla bir hayat ilişkisi içinde temellenen metnin konusunun özel bir biçimde anlaşılması, her zaman yorum tarafından varsayılır; bu ölçüde hiçbir yorum, ön kabuller olmaksızın mümkün olmaz. Ben bu anlamayı bir "ön anlama" olarak isimlendirmekteyim. O özel bir perspektifin seçimi kadar bir ön yargıyı taşır. Sadece yorumcu, kendi ön anlamasını, kesin bir anlama olarak kabul etseydi, tarihsel resim, o zaman tahrif edilmiş olurdu. Hayat ilişkisi, ancak canlı olduğunda, yani sadece metnin kendisiyle ilgili olduğu konu, bizimle ilgili ve bizim için bir problemi ifade ettiğinde, hakiki bir ilişkidir. Eğer kendi problemlerimizle canlı bir ilişki içinde tarihi sorgularsak, tarih gerçek anlamda bizimle konuşmaya başlar. Geçmişle tartışarak tarih canlı hale gelir ve tarihi bilmeyi öğrenmede kendi mevcut durumumuzu bilmeyi öğreniriz; tarihsel bilgi, aynı zamanda kendimiz hakkındaki bir bilgidir. Tarihi anlamak, sadece ona karşı nötr olmayan, katılımcı olmayan bir gözlemci olan, ve ayrıca tarihin içinde duran ve onun için sorumluluğu paylaşan birisi için mümkündür. Biz, "varoluşsal karşılaşma" olarak kişinin kendi tarihinde büyüyen tarihle bu karşılaşmadan

bahsederiz. Tarihçi, kendi varoluşunun bütünüyle beraber ona katılır.

Tarihle varoluşsal ilişki, onu anlamamanın temel ön kabulüdür.⁶ Bu, tarihi anlamamanın, onun tarihçinin kişisel tercihinine bağlı olduğu anlamında “öznel” olduğu ve bu nedenle bütün nesnel önemini yitirdiği anlamına gelmez. Aksine, tarih, varoluşsal olarak ilgili ve canlı olan bir özneyle sadece onun kesin olarak nesnel olarak anlaşılabilceği anlamına gelir. Bu şu manaya gelir: doğa bilimleri için geçerliği olan özne ve nesne şeması, tarihsel anlama için geçerli değildir.⁷

Söylediğimiz şeyler, önemli bir görüşü, yani, tarihsel bilginin, tarihçinin tarihsel fenomenler hakkında soru sormada onlara kendisiyle yaklaştığı ön anlamamanın olduğundan asla daha kapalı ve kesin olmadığı düşüncesini ihtiva eder. Tarihsel fenomenler, nötr olarak gözlemlenen olgular değil de, daha çok onlara sorularla canlı olarak yaklaşan birine sadece kendilerini ifşa ediyorlarsa, onlar her zaman içinde her mevcut duruma yeniden konuştukları bağlamda sadece her zaman anlaşılabilirlerdir. Gerçekten bizzat bu sorgulama, tarihsel durumdan, şimdinin iddiasından, şimdide verili olan probleminden doğar. Bu nedenle tarihsel araştırma, asla kapalı değil, fakat her zaman daha ileri taşınmalıdır. Doğal olarak, tarihsel bilginin kesin olarak bilindiği kabul edilen belli maddeleri, yani kronolojik ve lokal olarak tespit edilebilen hadiseleri vardır, burada Sezar’ın öldürülmesi ve Luther’in 95 tezini asması örnek olarak verilebilir. Fakat bu hadiselerin tarihsel hadiseler olarak kastettiği şey, kesin olarak tespit edilemez. Bu yüzden, tarihsel bir hadisenin, -kesin olarak

⁶ Tarihle varoluşsal ilişkinin bilinç düzeyine yükseltilmemesi gerektiği aşikârdır. O ancak düşünüm aracılığıyla tahrif edilebilir.

⁷ Burada belli özel sorularla ilgilenmiyorum; sözgelimi tarihle varoluşsal ilişki hâlihazırda gramer, sözlükbilimi, istatistik, kronoloji ve coğrafya araştırmalarında nasıl mevcut olabilir? Ya da matematik veya fizik tarihçisi araştırmamanın nesnelere varoluşsal olarak nasıl katılır? Eflatun’u düşünmek gerekir.

tarihsel bir hadise olarak- onun sadece gelecekte olduğu şey için bilinebildiği söylenmelidir. Ve tarihsel bir hadisenin geleceğinin ona ait olduğu da söylenebilir.

Doğal olarak, tarihsel bilginin konuları, kesin olarak bilinen şeyler gibi değil, fakat gelecek neslin ön anlamasını aydınlatacak ve genişletecek şekilde aktarılabilir. Bu yüzden onlar, gelecek kuşak tarafından yöneltilebilecek eleştirilere tabidirler bile. Bugün, iki dünya savaşının anlamını ön görebilir miyiz? Hayır. Zira, tarihsel bir hadisenin kastettiği şey, sadece gelecekte açık olur. Sadece tarih, bir sona geldiğinde, kesin olarak kendini gösterebilir.

-III-

Biblikal yazıların yorumu için bu analizin sonuçları nedir? Onlar, aşağıdaki tezlerde formüle edilebilir.

1. Bir metnin diğer bir yorumu gibi, biblikal yazıların yorumu, ön yargısız olmalıdır.
2. Bununla beraber, yorum ön kabuller olmadan mümkün olmaz, zira tarihsel yorum gibi o, tarihsel eleştirel yöntemi varsayar.
3. Daha ileri noktada öne sürülen, Kutsal Kitabın kendisiyle ilgili olduğu konuyla yorumcunun hayat ilişkisi ve bu ilişki ile birlikte bir ön anlamadır.
4. Bu ön anlama kapalı değil, fakat açıktır, bu nedenle, metinle varoluşsal bir karşılaşma ve varoluşsal bir karar var olabilir.
5. Metnin anlamı, asla kesin değildir, fakat daha çok açık olarak kalır, zira kutsal kitabın anlamı, her gelecekte kendini yeniden ifşa eder.

Hâlihazırda söylenmiş olanlardan sonra, bu tezlerin ilkinin ve ikincisini açıklamak için hiçbir şeyin buraya eklenmesi gerekmez.

Üçüncü teze gelince, söz konusu ön anlama, insan hayatında canlı olan Tanrı hakkındaki soruda temellenir. Bu, yorumcunun Tanrı hakkında mümkün her şeyi bilmesi gerektiği anlamına gelmez, fakat sadece yorumcunun, Tanrı hakkındaki varoluşsal soruyla harekete geçebileceği manasına gelir. Bu sorunun bilinç formu ne olursa olsun, (mesela “kurtuluş” ya da ölümden kurtuluş ya da kaderin sürekli değişmesi karşısındaki kesinlik ya da bilmecelerle dolu bir dünyanın ortasındaki hakikat hakkındaki soru gibi) durum değişmez.

Dördüncü teze gelince, metinle varoluşsal karşılaşma, bir “hayır” kadar bir “evet”e, imansızlığı ifade etme kadar imanı itiraf etmeye götürebilir, zira metinde yorumcu, bir iddiayla karşılaşır, ya da ona bir hediye olarak kabul edilebilen ya da reddedilebilen bir ön anlama sunulur ve bu yüzden bir karar almalıdır. Bir “hayır” durumunda bile, yine de, anlama meşrudur, zira o metnin sorusuna hakiki bir cevaptır, bu cevap varoluşsal olduğundan dolayı, kanıtlarla reddedilemez.

Beşinci teze gelince, metin varoluşa konuştuğundan, o asla kesin olarak anlaşılamaz. Yorumun kendisinden doğduğu varoluşsal karar aktarılamaz, fakat her zaman yeniden alınmalıdır. Elbette bu, kutsal kitabın yorumunda hiçbir sürekliliğin olamayacağı anlamına gelmez. Metodik tarihsel-eleştirel araştırma sonuçlarının sonraya aktarılabilir olduğu söylenmelidir, her ne kadar onlar, sürekli biçimde eleştirel olarak test etme yoluyla ele alınsa da. Fakat gelecek nesiller için rehberlik sağladığı sürece, varoluşsal olarak temellenen yorum bağlamında bile, bir süreklilik vardır; örnek olarak Luther’in sadece imanla aklanma konusunda Pavlusçu öğretiyle ilgili anlayışı ele alınabilir. Bu anlamaya, Katolik yorum geleneğiyle tartışma biçiminde hep yeniden ulaşılmaya ge-

rektiği gibi, böylece, kendini bir rehber olarak sunan her hakiki yorum, aynı zamanda, her zaman hep yeniden ve bağımsız biçimde cevaplanması gereken bir sorudur. Yorumcu tarihsel olarak var olduğundan, kutsal kitabın sözünü, kendi özel tarihsel durumuna konuşan bir şey olarak işittiğinden, o eski sözü hep yeniden anlayacaktır. Hep yeniden o, bizim kim olduğumuzu Tanrı'nın kim olduğunu açıklayacak ve yorumcunun, bunu hep yeni bir kavramsallık içinde ifade etmesi gerekecektir. Bu nedenle, bu, tarihi ve geleceği ile ne ise o olacak kutsal metin için bile geçerlidir.

Rudolf BULTMANN
Çev. Emir KUŞCU

-I-

"Mitolojiden arındırmayla", mitolojik ifadeler ve metinlerle kendisine işaret edilen gerçekliği araştıran hermenötik bir prosederü anlarım. Bu, mitin gerçekten bir gerçeklik hakkında, fakat yetersiz biçimde, konuştuğunu varsayar. O, ayrıca, gerçeklik hakkında spesifik bir anlayışı var sayar.

"Gerçeklik" çifte anlamda anlaşılmalıdır. Biz onu nesneleştirici görmede temsil edildiği gibi dünyanın gerçekliğini kasdetme noktasında onu müştereken anlarız. Bu, içinde kendimizi insanlar olarak bulduğumuz, içinde kendimizi ona karşı dikkatle izleyerek yönlendirdiğimiz, kendisiyle olayların sürekliliğini kontrol etmek ve böylece hayatımızı güvenliğe almak üzere göz önünde bulundurduğumuz gerçekliktir. Gerçekliğe bu bakma biçimi bütünüyle tabiat biliminde ve onun mümkün kıldığı teknolojiye geliştirilir.

Basit anlamda, gerçekliği bu görme biçimi, doğaüstü güçlerin-doğal süreçleri ya da bu süreçleri aksatan güçlerin işleyişini yaratan ve ayakta tutan güçlerin işleyişi olsun ya da olmasın- işleyişini dışladığından, mitolojiyi arındırır. Temel bir doğa bilim "Tanrı hipotezine" (Pierre Simon de Laplace) hiç ihtiyaç duymaz, zira o, onlar içinde içkin olarak doğal

* Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing" *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, İng.çev. Schubert M. Ogden, Fortress Pres, Philadelphia, 1989, ss. 155-163.

süreçleri yöneten güçleri anlar. Ayrıca, dünya sürecinin nedensel sürekliliğini bozan bir mucize olarak hayret fikrini elimine eder.

Bizi kuşatan dünya içindeki diğer bütün fenomenler gibi, insan varoluşunun kendisi, dünya içinde görüldüğü biçimde nesnelleştirici görmeye tabi kılınabilir. Bu durumda biz, kendimizi bir nesne kılarak, kendimizi dikkatle inceleriz. Bu şekilde biz, sahici ve ayırt edici gerçekliğimizi dünyanın gerçekliğine indirgeriz. Bu örneğin (Diltheyci anlamda bir "anlama" psikolojisinden ayrı olarak) bir "açıklayıcı" psikolojide ve sosyolojide gerçekleşir.

Gerçekliğe bu bakma biçimi, tarih biliminde de kontrol edici hale gelir ve gerçekte bu, pozitivist tarihselcilikte de böyledir. Burada tarihçi, bir nesneyi gözlemleyen bir özne olarak tarihi dikkatlice inceler, bu nedenle zamandaki akışı takip ettiği gibi, tarihsel sürecin dışındaki bir gözlemci olur.

Bugün böyle bir duruşun var olmadığını daha iyi kavrayabiliyoruz, zira tarihsel bir süreci kavrama eyleminin kendisi de tarihsel bir eylemdir. Bir nesnenin nötral gözlemi için gerekli olan mesafe, imkânsızdır. Tarihsel süreçlerin açıkça nesnel resmi, her zaman ayrıca tarihsel olan ve asla tarihsel zamanın dışında duran bir gözlemci olamayan gözlemcinin bireyselliği tarafından koşullanır.

Gözlemlenen şeyin gözlemci tarafından bir biçimde hâlihazırda biçimlendirildiğini ya da değiştirildiğini kabul eden modern doğa bilimindeki özne-nesne ilişkisi hakkında benzer bir anlayışın var olup olmadığına dair soruyu soramam. Modern tarihsel ve doğa bilimi arasındaki bu analojinin kesin ölçüsü, özel bir araştırmayı gerektirirdi. Burada basitçe vurgulanması gereken nokta, tarihin modern anlayışında, gerçeklik, nesnelleştirici görme tarzından farklı biçimde anlaşıldığı, yani, onun tarihsel olarak var olan insanların gerçekliği olarak anlaşılmasıdır.

Ayırt edici biçimde, insan, nesnelleştirici görmeyle kavranan tabiatın varlığından ilke olarak farklıdır. Günümüzde spesifik olarak insandan, kendisiyle içinde bitkilerin ve hayvanların da var olduğu anlamda bizim sadece elde edilebilirliğimizi kastetmediğimiz, fakat eşsiz biçimde insani olan varlık moduna işaret ettiğimiz “varoluş” olarak bahsetmeye alışmışız.

Böyle bir tabiat varlığından farklı olarak, biz insanlar, doğal süreçlerin nedensel sürekliliğinde yerimizi almayız, fakat her birimiz kendi varlığımızı teslim almalıyız ve onun için sorumluyuz. Bu, insan hayatının tarih olduğu anlamına gelir; bu, hep yeni kararlarla, içinde birbirimizi seçtiğimiz bir geleceğe götürür. Bu kararlar, içinde her birimizin varoluşumuzu anladığımız biçimle uygunluk içinde ya da birbirimizi hayatımızın nailiyeti olarak gördüğümüz şeyle himaye etmede alınır.

Tarih, insan kararları alanıdır. Haddi zatında, o görüldüğünde, onda beşeri öz anlamanın imkânlarının -aynı zamanda mevcutta öz anlamanın imkânları olan, mevcut öz anlamayla birlik içinde olması dışında kavranamayan imkânların- iş başında olduğunu kabul ettiğimizde anlaşılır. Tarihin bu yorumunu “varoluşçu yorum” olarak isimlendiririm, zira bu yorum yorumcunun varoluşsal sorusuyla harekete geçtiğinden, verili bir tarihte iş başında olan varoluş anlayışını gerekser.

Gerçekte bütün insanlar, içinde belli öz anlama imkânlarının hâlihazırda kontrol ettiği, onların sunulduğu ya da sorguya tabi tutulduğu bir geçmişten geldiğinden, karar her zaman geçmişle ilgili, son tahlilde her bir insanın kendi özel geçmiş ve geleceğiyle ilgili bir karardır da.

Emin olun ki, bu kararın bilinçli bir biçimde alınması gerekmez ve çoğu durumda bilinçsiz olarak alınır. Gerçekte o, geçmiş için bilinçsiz bir karar, geçmişe köleliğe bir düşüş

olan kararsızlık olarak görünür. Yine de bu, bir insanın sahici ya da sahici olmayan biçimde var olabildiği anlamına gelir ve sadece bu sahici olma ya da olmama imkânı, insan gerçekliğinin ayırt edici yönü olarak tarihselliğe aittir.

Sahici insan varlığı, içinde birbirimize angaje olduğumuz ve birbirimize karşı sorumlu olduğumuz bir varoluş ise, sahici varoluş, her yeni şimdide olay olan gelecek ya da özgürlük için açıklığı kapsar. Bu yüzden, tarihsel olarak bizim beşeri gerçekliğimiz, her zaman bütünüyle ve tamamen bir hayvanın gibi asla sonlu değildir. Daha çok bizim gerçekliğimiz, bizim tarihimizdir; o sürekli biçimde bizim önümüzde durur, öyle ki, gelecek varlığın içinde bizim durduğumuz gerçeklik olduğu söylenebilir.

Bu, insan tarihinde tarihsel bir hadisenin anlamının sadece onun geleceği hareket noktasından anlaşılabileceği olgusundan anlaşılır. Onun geleceği, hadisenin gerçek özüne aittir. Bu nedenle, tarihsel süreçlerin anlamı, kesin olarak sadece tarihin sonundan anlaşılmalıdır. Ancak tarihin sonundan elde edilen böyle bir görüş, insani anlama için mümkün değildir, tarihin anlamını anlamaya çalışan bir felsefe, aynı biçimde imkânsızdır. Tarihin anlamından ancak kararın anı olarak anlamlı olan anın anlamı olarak bahsedilebilir.

Ancak bütün kararlar somut durumlarda alınır ve hatta sahici olmayan varoluşun kararsız davranışı, her zaman sadece somut durumlarda gerçekleşir. Bu durumda, tarih bilimi insan kararları tarafından yansıtılan öz anlama imkânlarını açıklamaya çalışırsa, o geçmiş tarihin somut durumlarını da sunmalıdır. Fakat bu durumlar kendisini sadece geçmişin nesnelleştirici görüşüne ifşa eder. Böyle bir görüş, bir edimin ya da hadisenin tarihsel anlamını kavrayamazsa bile, yine de o, edimlerin ve hadiselerin şeffaf olgularını bilmeyi, bu anlamda onun "gerçekte nasıl olduğunu" temellendirmeyi araştırabilir ve araştırmalıdır. Bu yüzden, insan eylemlerinin sürekliliği, nedensel zorunlulukla belir-

lenmezse bile, o hâlâ neden-sonuç ardışıklığıyla ilişkilendirilir. Hiçbir hadise, hiçbir irade eylemi, hiçbir karar bir neden olmaksızın olmaz. Hür iradeyle alınan bir karar bile, kör bir kapris olsun ya da olmasın nedenleri takip eder. Bu yüzden her zaman tarihin akışına geri bakmak ve onu kapalı nedensel bir süreklilik olarak anlamak mümkündür; gerçekte, bu, nesnelleştirici bir tarih görüşünün ona bakması gerektiği tarzıdır.

Şimdi sorulması gereken soru, tarihin varoluşçu yorumunun ve tarihin nesnelleştirici bir sunumunun karşılıklı olarak çelişkili olup olmadığıdır. Bir durumda gerçeklik o kadar çelişkili görünür mü ve diğer anlamda gerçeklik bir kişinin iki gerçeklik alanından ya da hatta çifte hakikatten bahsetmesi gerektiği biçimde görünür mü? Açıkçası bu yanlış bir çıkarım olurdu, zira gerçekte, aynı fenomen hakkında tek bir gerçeklik ve sadece ifadelerin tek bir hakikati vardır.

Ancak bir gerçeklik, sahici ya da sahici olmayan biçimde var olan insan varlıkları olarak bizim çifte imkânımızla uygunluk içinde çifte bir yön bakımından anlaşılabilir. Sahici varoluşta, kontrol edemediğimiz gelecek açısından kendimizi anlarken, sahici olmayan varoluşta biz kendimizi, kontrolümüz altında duran dünya açısından anlarız. Paralel biçimde, onda insani öz anlama imkânlarının bizim için algılanabilir olduğu ve bizi sorumlu karara celbettiği sürece, biz geçmişin tarihine, nesnelleştirici bir biçimde ya da personel bir hitap olarak bakabiliriz.

Öz anlama hakkındaki bu iki modun birbiriyle ilişkisi, “di-yalektik” olarak nitelendirilebilir, zira biri diğeri olmadan asla verili değildir. Sahici hayatının kararlarda kavrandığı insan, bir bedene sahip bir varlıktır da. Sorumlu kararlar sadece, içinde bedensel hayatımızın da risk altında olduğu somut durumlarda alınır. İçinde kendimizi, sahici varoluşumuzu seçtiğimiz karar, her zaman eş zamanlı olarak bedendeki bir hayat imkânı için bir karardır da. Kendi benli-

ğimi karşısındaki sorumluluk, eş zamanlı olarak her zaman dünya ve onun tarihi için sorumluluktur. Sorumluluğumuz açısından, biz, içine yerleştikimiz, kontrolümüz altında duran “amel dünyası” olan dünyanın nesnelleştirici bir görüşüne ihtiyaç duyarız. Böyle bir gözlem, bir edimin ya da bir hadisenin tarihsel anlamını kavrayamazsa bile, varoluşçu yorum eşit biçimde olguların (güvenilir en mümkün) belirleniminden vazgeçemez. Friedrich Nietzsche’nin olgular yoktur, ancak sadece yorumlar vardır biçimindeki anti-pozitivist ifadesi, yanlış anlaşılmaya açıktır. Kişi “olgu”yla tam anlamıyla tarihsel bir olguyu, onun anlamının hudutları dâhilinde bulunanı, tarihsel süreçlerinin sürekliliğindeki önemini kastederse, ifade doğrudur. Bu anlamda bir olgu, her zaman bir “yorum”, personel anlamda onunla ilgisi olan tarihçi tarafından çizilen bir resimdir. Fakat açıkçası bir yorum, bir hayal ürünü değil, ancak bir şeyin yorumudur, fakat yorumlanması gereken bu şey, (belli sınırlar içinde) tarihçinin nesnelleştirici görüşüne ulaşılabilir olan “olgu”dur.

-II-

Eğer bu geçerli olarak kabul edilebilirse, mitolojiden arındırma sorununu tarih bilimi açısından da çözmek mümkündür. Mitolojiden arındırmada basit anlamda tarih bilimiyle doğa bilimi aynı mıdır? Hem evet, hem hayır.

Haddizâtında tarih, tarihsel süreci nesnelleştirici biçimde ortaya koyduğu ve onu nedenler ve sonuçların kapalı bir sürekliliği olarak anladığı ölçüde mitolojiden arındırır. Tarihçi özel bir olgunun güvenilir bilgisine ulaşmayı istese de istemese de örneğin geleneksel bir rivayetin gerçekten geçmişe ait belli bir olgu için gerçekten meşru bir tanıklık olup olmadığını belirleyerek, başka türlü hareket edemez. O halde tarihçi, tarihsel olayların sürekliliğinin doğaötesi güçlerin

müdahalesiyle koparılmasına izin veremez, ne de o, nedenlerinin tarihin içine uzanmadığı hadiseler anlamında herhangi bir mucizeyi kabul etmez. Biblikal yazılardan farklı olarak, tarih bilimi, tarihsel sürece müdahale eden Tanrı'nın fiilinden bahsedemez. Onun tarihsel bir fenomen olarak kavrayabildiği şey, Tanrı'nın fiili değil, fakat sadece Tanrı'nın fiiline imandır. O, böyle bir imana tekabül eden bir gerçekliğin var olup olmadığını bilemez, zira, nesnelleştirici bir bakışa görünebilir olan gerçekliğin ötesine uzanan bir gerçeklik onun için görünemezdir. O, nesnelleştirici bir bakışa açık olan dünyada gözlemlenebilen ve tesis edilebilen, ve ayrıca kesin hakikatleri desteklemede bir argüman olarak kullanılabilen bir şey olarak aşkın güçlerin fiilleri hakkındaki bütün konuşmayı mitoloji olarak kabul etmelidir. Aynı biçimde, tarih bilimi açısından mitolojik olan, görülebilir dünyaya mekânsal olarak ilave edilen cennet ve cehennem gibi, öte dünyalı alanlar hakkında bir konuşmadır.

Hatta böylece, ilke olarak mitle ilişkisi içinde doğa biliminin pozisyonundan bir farklılık vardır: doğa bilimi, miti giderirken, tarih bilimi onu yorumlamalıdır. Tarih, sonuç olarak, tarihsel bir fenomen olan mitolojik konuşmanın anlamı sorusunu ortaya koymalıdır.

Mitolojik konuşmanın anlamı çerçevesindeki bu soru, tamamen basit yoldan cevaplandırılabilir. Mit, nesnelleştirilen, gözlemlenen ve kontrol edilen gerçekliğin ötesine uzanan ve insan varoluşu için kesin bir öneme sahip olan bir gerçeklik hakkında konuşmak ister. O, bizim için kurtuluş ya da lanetlenme, inâyet ya da gazap anlamına gelen, bizden saygı ve adalet talep eden gerçekliktir.

Ben burada vurucu doğal fenomenleri ya da görünüşleri açıklamaya çalışan etiyolojik mitleri göz ardı edebilirim. Sadece onlar, mitolojik düşünmeyi korku ve tedhişten doğan, neden sonuç ilişkisi açısından düşünen düşünme ve sorgulama türü olarak anlamamıza izin verdikleri sürece söz

konusu olan mevcut bağlamda önemlidirler. Tıpkı çoğu araştırmacının genelde mitolojiyi ilkel düşünceye indirgemeye çalıştıkları gibi, böyle bir düşünme, bilimin ilkel bir biçimi olarak düşünülebilir.

Bu ilkel bilim ve bu nedenle de, nesnelleştirici düşünme gerçekte, bütün mitolojiye özgüdür. Fakat ilke olarak da bir farklılık vardır. Yani, mitin niyetinin hangi ölçüde bir biçimde onu açıklamak için gözlemlediğimiz ve kontrol ettiğimiz dünya hakkında basit yoldan konuştuğunu ya da onun insanlar olarak kendi gerçekliğimiz hakkında ve böylece kendi var oluşumuz hakkında konuşmak isteyip istemediğimiz sorulmalıdır. Mevcut bağlamda, mit, insan varoluşu hakkında kesin bir anlayışı ifade ettiği ölçüde tartışmaya açıktır.

Fakat varoluşun anlamı nedir? İçinde kendimizi bilmece ve gizemlerle dolu bir dünyada bulduğumuz, içinde hem bil-mecemsi hem de gizemli olan bir yazgıyı tecrübe ettiğimiz bir anlayıştır. Hayatımızın sahipleri olmadığımızı kabul etmek zorundayız ve dünyanın ve hayatımızın kendi zeminine ve sınırına, hesaplayabildiğimiz ve hazırlanabildiğimiz şeyin ötesine uzanan aşkın bir güçte (ya da güçlerde) sahiptir.

Bununla birlikte, mitolojik düşünme, sanki o, dünyanın içindeki bir şeymiş gibi, dünyanın ötesinde olan şeyi naif olarak nesneleştirir. Onun gerçek niyetine karşı, o, mekândan uzak olarak ve sadece niceliksel olarak insan gücüne üstün şey olarak aşkını temsil eder. Aksine, mitolojiden arındırma, insanlar olarak otantik gerçekliğimiz hakkında konuşma noktasında mitin gerçek niyetini ifade etmenin yollarını araştırır.

Mitolojiden arındırmanın bir sınırı var mıdır? Çoğu zaman, ne dinin ne de Hristiyan imanının, mitolojik konuşmadan vazgeçemeyeceği söylenir. Fakat neden böyle olmasın? Bu

konuşma biçimi gerçekte içinde dindar ibadet anlamın belli bir özetini hissedebildiği dini şiir, kültik ve liturjik dil açısından resimler ve semboller sağlar. Fakat kesin nokta, bu resimler ve sembollerin, onun felsefi ve teolojik düşünümün açıklama görevi olduğu bir anlamı ifşa ettiğiidir. Dahası, bu anlam, sadece mitolojik dilde yeniden ifade edilemez, zira bu böyleyse, bu dilin anlamı da, yorumlanmalıdır ve bu *in infinitum* böyledir.

Mitin vazgeçilemez olduğu iddiası, varoluşçu yoruma bağlı olmayan mitlerin var olduğunu ima eder. Bu en azından, belli durumlarda, aşkın ya da tanrısallık hakkında nesnelleştirici biçimde konuşmanın zorunlu olduğu anlamına gelir, zira mitoloji nesnelleştirici bir konuşma biçimidir.

Bu doğru olabilir mi? Her şey Tanrı'nın fiili hakkındaki konuşmanın zorunlu olarak mitolojik olup olmadığı ya da onun da varoluşçu yoruma bağlı olup olmadığı konusunda ki soruya döner.

Tanrı, nesnel olarak tesis edilebilen dünyanın içinde bir fenomen olmadığından, sadece biz, aynı zamanda Tanrı'nın fiilinin etkilediği kişi olarak kendi varoluşumuz hakkında konuşursak, Tanrı'nın fiilinden bahsedilebilir. Bir kişi, Tanrı'nın fiili hakkındaki bu konuşma biçimini "analojik" olarak isimlendirebilir. Bu biçimde bir kişi, Tanrı'nın etkilediği kişinin sadece Tanrı'da kökenine sahip olduğunu ve bizim sadece pasif durumdaki alıcılar olduğumuzu ifade edebilir.

Hatta bu nedenle, Tanrı'nın fiilinden etkilenen kişiden, objektif olarak tesis edilemeyen ya da kanıtlanamayan sadece varoluşsal bir hadise olarak bahsedilebileceği görüşü sürdürülür. Elbette her varoluşsal karşılaşma, somut bir durumda gerçekleşir, bu durumu ayrıca Tanrı'nın fiiline atfetmek Tanrı'yla karşılaşan şahıs için kolaydır ya da doğaldır. Ancak, kökeninin Tanrı'nın iradesinde ortaya çıkması, nesnelleştirici bir bakış açısına açık olan nedensellikte karıştırılma-

yacaksa, bu gerçekten meşrudur. Mitolojik anlamda bir “mucize” (miracle) değilse bile, burada varoluşsal bir “mucizeden” (wonder) bahsetmek, tamamen doğrudur.

Tıpkı imanın varoluşsal mucizeden bahsetmesi gibi, aynı şekilde o da, Yaratıcı ve doğa ve tarihin efendisi olarak Tanrı’nın fiilinden bahseder ve bahsetmelidir. Eğer Tanrı’nın her şeye kadir gücü tarafından hayata çağrıldığımızı ve desteklendiğimizi kendi varoluşumuzda bilirsek, içinde hayatımızın gerçekleştiği doğa ve tarihin Tanrı’nın fiiliyle yönetildiğini de biliriz. Fakat bu bilgi, sadece bir itiraf olarak ifade edilebilir, yoksa, asla tabiat bilimindeki ya da tarih felsefesindeki bir teori gibi genel bir hakikat olarak değil. Aksi halde, Tanrı’nın fiili, dünyevi bir süreç içinde nesnelleştirilebilirdi. Tanrı’nın Yaratıcı ve Rab olduğu ifadesi, sadece varoluşsal öz anlamamızda meşru temeline sahiptir.

Yine de böyle anlaşılsa da, ifade bir “paradoksu” ihtiva eder. O, dünyanın ötesinde duran Tanrı’nın fiiliyle, dünya içindeki bir oluşun paradoksal kimliğini ileri sürer. Gerçekten iman, nesnelleştirici bir görüş için aynı zamanda, doğal ve tarihsel olayların sürekliliği içinde süreçler olarak tesis edilebilen bir hadisede ya da süreçler içinde Tanrı’nın bir fiilini gördüğünü ileri sürer. Bu nedenle iman açısından Tanrı’nın fiili, içinde dünyadaki süreçlerin olduğu gibi içinde eridiği varoluşsal bir mucizedir(wonder).

Bununla birlikte, Hıristiyan imanına özgü olan şey, onun Tanrı’nın özel fiilini nesnel olarak tesis edilebilecek biçimde mutlak anlamda belli bir tarihsel hadise içinde görmesidir. Bu, herkesi imana çağıran Tanrı’nın vahyi olarak görünen İsa Mesih’in görünüşüdür. Bu iddianın paradoksu, en keskin biçimde Yuhanna’nın “kelime bedenleşti” ifadesinde ifade edilir.

Açıkkçası bu paradoks, Tanrı’nın fiilinin her yerde olduğunu ve bütün zamanlarda dünya süreciyle dolaylı yoldan özdeş

olduğunu iddia eden diğer yaklaşımdan farklı bir türdedir. Mesih hadisesi, kendisiyle Tanrı'nın dünya ve tarihine bir son verdiği eskatolojik hadise anlamına gelir. Bu yüzden bu paradoks, tarihsel bir hadisenin, aynı zamanda eskatolojik bir hadise olduğu iddiasıdır.

Şimdi soru, bu hadisenin, kişinin kendi eşsiz varoluşunda gerçekleşen bir hadise olarak anlaşılabilip anlaşılamayacağı, ya da imana çağrılan kişi açısından, onun dünyevi gerçeklik biçimindeki bir konuyla karşı karşıya kalıp kalmayacağı sorusudur. İkinci durumda, o, tarihçinin nesnelleştirici bakışıyla, mevcut kılınan ya da "hatırlanan" geçmişin bir hadisesi olurdu. Diğer taraftan, o, eşsiz varoluşumda beni etkileyen bir hadise olarak anlaşılacaksa, bir diğer anlamda mevcut olmalı ya da olabilmelidir.

Fakat sadece bu, eskatolojik bir hadise olarak onun anlamıyla ilişkilidir. Keza eğer tarihsel hadiseler, asla eskatolojik bir hadise olarak Mesih hadisesinin doğasına ait olan "bütün zamanlar için bir kere"nin anlamına sahip olmazlarsa, geçmişe ait bir hadise olamaz ya da olmazlar.

Bu nedenle diğer tarihsel hadiselerden farklı olarak, o, "hatırlama" (rememberance) yoluyla mevcut hale getirilemez. Daha çok o, bizzat hadisede kökenine sahip ve kendisi olmaksızın hadisenin asla olduğu şey olamadığı ilanda (ya da kerigmada) mevcut hale gelir. Bu ilanın kendisinin, eskatolojik bir oluş olduğu, onda personel bir hitap olarak, kendi eşsiz varoluşumda beni etkileyen bir hadise olarak, Mesih İsa hadisesinin, hep yeniden mevcut hale geldiği anlamına gelir.

İlanın taşıyıcısı kilisedir ve burada paradoks tekrarlanır. Gerçek doğası açısından, kilise eskatolojik bir fenomen ya da daha doğru anlamda, her yeni anda hep yeniden gerçekleşen eskatolojik bir hadise iken, diğer yönden, kilise, nesnelleştirici bakışın emrindeki bir fenomendir. Bu yüzden ben,

Enrico Castelli'nin şu sözüyle hemfikirim: "Kerigma, en az gizem kadar, hadisenin varlığını gerektirir; hadisenin temel analizi, vahye zarar vermez, zira o aynı zamanda, mesajın ve hadisenin (yani tarihin) ifşasıdır (vahyidir çn.)."

İNDEKS

A

Abideler, 148, 149
Adolf Harnack, 18
Albert Schweitzer, 167, 191
Alegorik yorum, 92, 188
Anlama, 11, 12, 13, 14, 32,
34, 35, 37, 38, 46, 53, 54,
55, 58, 60, 72, 84, 93, 121,
125, 126, 135, 136, 138,
139, 141, 142, 144, 146,
147, 148, 150, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 164,
175, 179, 192, 193, 194,
195, 196, 200, 201, 202,
203
Antik Yunan, 18, 168
Anti-Kartezyen, 53
Antropoloji, 162
Apokaliptik, 28, 80, 96, 101,
166, 184
Aristo, 136, 147
Aydınlanma, 30, 45, 137

B

Bernstein, 49, 54
Bultmann, 1, 2, 3, 4, 9, 10, 11,
12, 13, 14, 17, 24, 25, 26,
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,
70, 71, 72, 73, 74, 77,

133, 135, 165, 175, 182, 187,
199

C

Cehennem, 30, 82, 166, 168,
172, 205
Cennet, 81, 205, 173
Charles Long, 65, 73
Collingwood, 52

Ç

Çarmıh, 12, 47, 51, 67, 120,
121, 122, 123, 124, 125,
126, 130

D

Dasein analiz, 56, 61, 63, 74
Dinler Tarihi, 4, 52, 89, 95,
105
Diriliş, 12, , 88, 121, 125, 126,
127, 128, 130, 185
Diyalektik, 23, 38, 61, 69, 97,
108, 203
Dogmatik, 13, 106, 141, 157,
161, 188, 189
Doğa bilimleri, 156, 194
Dördüncü İncil, 102
Düşüş, 33, 113, 114, 201

E

Eflatun, 148, 149, 150, 194
Eflatuncu, 180
Erich Auerbach, 150
Erich Frank, 22

Eskatoloji, 4, 13, 33, 50, 62,
83, 101, 130, 170, 175,
177, 191

Eski Ahit, 18, 21, 28, 29, 137,
178, 191

Evharist, 123

F

Felsefe, 4, 11, 12, 18, 22, 23,
24, 44, 51, 52, 53, 57, 58,
59, 61, 109, 110, 111, 148,
150, 155, 192, 202

Frazer, 28, 30

Friedrich Ast, 151

Friedrich Schleiermacher,
138

G

G. Vico, 26, 50, 51, 52, 74

Gadamer, 9, 12, 22, 36, 40,
43, 44

Georges Dumézil, 28

Gnostik, 28, 87, 96, 101, 127,
170

Goethe, 146

Gogarten, 10, 21, 23, 63

Günah, 4, 12, 78, 79, 85, 93,
98, 107, 115, 117, 128

H

Harnack, 18, 50, 93

Havariler, 131, 132, 188

Hayat ilişkisi, 13, 142, 143,
144, 154, 161, 193, 195

Heinrich Ott, 24

Helenistik, 120, 145, 170, 190

Hermenötik, 1, 2, 3, 4, 7, 12,
35, 37, 38, 138

Homer, 137, 145

i

İdealizm, 85, 94, 190

İlahiyat, 4, 165, 175

İlan, 60, 62, 95, 123, 129,
131, 170, 179, 184

İsa, 7, 12, 13, 14, 25, 27, 30,
31, 32, 33, 39, 46, 48, 50,
51, 58, 59, 62, 69, 86, 93,
95, 102, 105, 106, 107,
112, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 126,
127, 128, 130, 131, 132,
162, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 174, 175,
176, 178, 181, 183, 184,
185, 188, 189, 208, 209

İsa Mesih, 30, 31, 32, 39,
105, 112, 118, 119, 120,
123, 125, 165, 169, 184,
208

J

J.J. Winckelmann, 140, 151,
152

Jacob Burckhardt, 146, 150

Johannes Weiss, 18, 19, 165,
167

K

Kamlah, 108, 109, 110, 112,
114, 119

Karl Barth, 10, 21, 23, 24, 29,
39, 42, 71, 88, 126, 161,
162, 163

Karl Jaspers, 26, 32, 48, 49,
51, 66, 68, 107

Karl Löwith, 22, 150
 Kartezyen, 44, 49, 50, 51, 52,
 54, 73
 Kelime, 62
 Kerigma, 25, 30, 32, 45, 46,
 56, 69, 77, 95, 210
 Kierkegaard, 107
 Kilise, 18, 19, 26, 55, 88, 92,
 95, 124, 131, 132, 183,
 184, 192, 209
 Kitab-ı Mukaddes, 11, 44,
 142, 146
 Kutsal Metin, 39

L

Liberal, 23
 Liberal Teoloji, 23
 Luteran, 17, 60
 Luther, 29, 57, 110, 153, 159,
 192, 194, 196

M

Marburg, 9, 11, 17, 18, 20,
 21, 22, 23, 36, 40
 Martin Heidegger, 9, 22, 24,
 36, 38, 40, 42, 50, 51, 56,
 57, 62, 63, 64, 74, 107,
 110, 111, 114, 153
 Max Müller, 18, 28
 Michelangelo, 150, 151, 153
 Mircea Eliade, 28, 68
 Mitoloji, 1, 2, 3, 4, 7, 11, 12,
 28, 35, 66, 89, 172
 Mitolojiden Arındırma, 4, 7,
 14, 77, 91, 97
 Mitolojik, 7, 13, 35, 77, 80,
 83, 121, 124, 172, 179,
 205, 208

Mucize, 30, 33, 69, 87, 103,
 127, 166, 168, 191, 200,
 208

N

Nesnel bilgi, 156
 Nesnelleştirme, 46, 69
 Nietzsche, 34, 43, 204

Ö

Öz anlama, 203
 Özgürlük, 38, 102, 103, 117,
 180, 181, 202

P

Paradoks, 62, 208, 209
 Paul Tillich, 34
 Pavlus, 4, 13, 19, 23, 57, 64,
 72, 79, 87, 88, 98, 99, 101,
 103, 108, 112, 114, 116,
 117, 118, 120, 123, 124,
 126, 127, 128, 131, 167,
 181, 182, 183, 184, 185,
 188
 Peter Berger, 68
 Plato, 181
 Platonik, 180, 182

R

Ranke, 153
 Ricoeur, 34, 35, 36, 38, 39,
 42, 49
 Romantizm, 80
 Rölativizm, 152
 Rudolf Otto, 9, 21
 Ruh, 20, 79, 84, 97, 101, 103,
 104, 106, 110, 111, 112,

151, 152, 161, 170, 173,
180, 181, 183, 184

S

Sachkritik, 71, 72, 73, 74
Schleiermacher, 12, 136, 138,
139, 140, 142, 148, 158
Schubert Ogden, 17, 33, 57,
58, 59, 60, 61, 71, 74, 77,
135, 187, 199
Shakespeare, 176
Sokrates, 159, 180, 181
Sophocles, 150, 176, 177
Söz, 28, 113, 132, 133

Ş

Şeytan, 77, 97, 168, 169, 173

T

Tanrı Oğlu, 30, 96, 119, 122,
131, 170, 185
Tarih, 4, 24, 50, 78, 83, 93,
109, 191, 201, 205
Teoloji, 18, 23, 36, 105
Thielicke, 45, 46, 48, 53, 54
Thiselton, 43, 56, 57, 70, 71
Thomas Mann, 144
Tim Labro, 49, 62
Troeltsch, 23, 95

V

Vaftiz, 79, 84, 87, 123, 128
Varoluşçu, 95, 162
Varoluşçu felsefe, 61, 62, 105

W

W. Dilthey, 12, 72, 106, 107,
135, 136, 137, 139, 140,
141, 142, 145, 148, 150,
152, 153, 158
Wilhelm Hermann, 18, 21,
81, 151, 152, 162, 190

Y

Yahudi, 20, 28, 80, 96, 101,
102, 166, 170, 179, 184,
185
Yeni Ahit, 7, 11, 13, 18, 19,
22, 23, 25, 27, 28, 30, 31,
32, 33, 34, 36, 39, 41, 44,
45, 47, 50, 51, 52, 56, 57,
58, 59, 61, 63, 64, 65, 69,
70, 71, 72, 74, 77, 78, 80,
81, 82, 83, 84, 85, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
96, 97, 100, 103, 104, 105,
106, 107, 109, 110, 111,
112, 113, 115, 117, 119,
120, 122, 125, 126, 127,
131, 133, 137, 158, 160,
161, 167, 168, 169, 170,
171, 185, 190
Yeniden dirilme, 46, 51, 86,
128, 162
Yöntem, 4, 12, 43
Yuhanna, 62, 64, 88, 102,
112, 118, 119, 120, 126,
132, 181, 182, 183, 184,
185, 188, 189, 208
Yunan, 18, 48, 66, 151, 152,
168, 190