

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

PAVLUS VE DİN ANLAYIŞININ
YANSIMALARI

(DOKTORA TEZİ)

Fuat Aydın

Danışma:
Prof. Dr. Ömer Faruk Harman

İstanbul-2000

İÇİNDEKİLER	
ÖNSÖZ	5
KISALTMALAR	8
GİRİŞ	11
KAYNAKLAR	12
MEKTUPLAR	12
A. SAHİH OLDUĞ KABUL EDİLEN MEKTUPLAR	15
1. <i>SELANİKLİLER'E I. MEKTUP</i>	15
2. <i>SELANİKLİLER'E II. MEKTUP</i>	16
3-4. <i>KORİNTLİLER'E I. KORİNTLİLER'E II. MEKTUP</i>	17
5. <i>GALATYALILAR'A MEKTUP</i>	19
6. <i>ROMALILAR'A MEKTUP</i>	20
7. <i>FİLİPELİLER'E MEKTUP</i>	22
8. <i>FİLİMUN'A MEKTUP</i>	23
B. SAHİHLİKLERİ HUSUSUNDA TARTIŞMALARIN OLDUĞU MEKTUPLAR	24
BİRİNCİ BÖLÜM	25
PAVLUS'UN HAYATI	25
VE	25
MİSYONERLİK FAALİYETLERİ	25
I. HAYATI	26
A. İsmi.....	27
B. Pavlus'un Fiziki Yapısı.....	28
C. Doğum Yeri Ve Tarihi.....	28
1. Tarsus.....	30
2. Kültürel Yapısı.....	30
3. Tarsus'un Dinî Yapısı.....	31
D. AİLESİ.....	32
1. Ailesinin Kökeni.....	32
II. EĞİTİMİ	32
A. TARSUS'TAKİ EĞİTİMİNİN ARKAPLANI	34
1. Eğitiminin Yahudi Boyutu.....	34
2. Kudüs'teki/Antakya'daki Eğitimi.....	35
3. Ferisi -Yahudi Boyutu.....	36
4. Eğitiminin Helenistik Boyutu.....	38
5. Helenistik Yahudilik.....	40
III. HİRİSTİYAN OLMADAN ÖNCEKİ DİNİ HAYATI	41
A. YAHUDİLİK ANLAYIŞI	41
B. HİRİSTİYANLARA VE HİRİSTİYANLIĞA BAKIŞI	41
IV. HİRİSTİYAN OLUŞU	42
A. HİRİSTİYAN OLUŞU HAKKINDAKİ TEORİLER	45
V. HİRİSTİYAN OLDUKTAN SONRAKİ HAYATI	49
A. KÜDÜS ZİYARETİNE KADAR	49
B. BİRİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATI	50
C. İKİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATI	51
D. ÜÇÜNCÜ MİSYONERLİK SEYAHATI	52
E. II. KÜDÜS ZİYARETİ VE TUTUKLANMASINDAN ROMA YOLCULUĞUNU KADAR	53
F. ROMA'DAKİ HAYATI VE VEFATI	54

G. PAVLUS'UN MEKTUPLARI VE ELÇİLERİN İŞLERİ ARASINDA BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR	54
VI. PAVLUS'UN MİSYONERLİK FAALİYETİNDE TAKİP ETTİĞİ USUL	56
VII. PAVLUS-İSA İLİŞKİSİ	56
A. PAVLUS'UN İSA'YI TANIDIĞI GÖRÜŞÜ	56
B. PAVLUS'UN İSA'YI TANIMADIĞI	59
C. DÜNYEVİ İSA'NIN PAVLUS'U İLGİLENDİRMEYİ	59
D. DİĞER YAKLAŞIMLAR	60
İKİNCİ BÖLÜM	62
PAVLUS'UN ÖĞRETİSİNİN ANA ÇİZGİLERİ	62
I. PAVLUS'UN EPİSTEMOLOJİSİ	63
II. İMAN ANLAYIŞI	66
A. İMAN NEDİR?	68
B. İMANIN NESNESİ	72
III. İNCİL ANLAYIŞI	73
A. BENİM İNCİLİM	74
C. PAVLUS'UN İNCİL'İNİN İÇERİĞİ	76
1. Vahyî ve apokaliptik yapısı	78
2. Dinamik yapısı	78
3. Kerigmatik Karakteri	78
4. Normatif Oluşu	78
5. Vaad İçeren Yapısı ve Evrensel Karakteri	79
IV. HAVARİLİK ANLAYIŞI	79
A. HAVARİLİK VE PAVLUS'UN HAVARİLİĞİ MESELESİ	80
B. HAVARİLİĞİN ÖZELLİKLERİ	81
C. HAVARİ OLMAK İÇİN GEREKEN ŞARTLAR	82
1. İbrani Olmak, İbrahim'in Soyundan Olmak	82
2. İsa Mesih'i Görmek/Dirilen Rabb'i Görmek	82
3. Rab tarafından Görevlendirilmek	82
4. Vizyonlar ve Rabb'den Vahiy Almak	83
5. Geçimini Temin İçin İnananlardan Yardım Kabul Etmesi	83
6. Misyon Faaliyetinin Başarılı Olması	84
7. Misyon Faaliyeti Sırasında Çekilen Acılar	84
8. Havari Oluşunun İncil'le Desteklenmesi	84
D. MİLLETLERİN HAVARİSİ OLMASI	84
E. PAVLUS'UN HAVARİLİK İDDİASINA DİĞERLERİNİN BAKIŞI	85
F. HAVARİLİK KURTULUŞ İLİŞKİSİ	88
V. TEOLOJİSİ (TANRI ANLAYIŞI)	89
VI. PAVLUS'UN İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)	94
A. Mesih	96
1. Mesih ve Ruh	98
B. Rab	99
1. Pavlus'un, Rab (Kyrios) Kavramını Kullanmasının Kökenine Dair Bir İki söz	101
C. Tanrı Oğlu	102
D. Tanrı'nın Hikmeti	105
E. Davud'un Soyundan Olması	106
F. Kadından Doğma	106
G. İnsan Benzeyişinde Doğması	106
VII. YASA ANLAYIŞI	106
A. YASA'NIN OLUMLU YÖNLERİ	109
2. Suçları Günah Sayar	110
3. Kurtuluşu Sağlayamaz	110
4. Yasa Hayat Vermez	111
B. YASA'NIN VARLIĞININ SEBEBİ	111
1. Geçici Bir Rolü Vardır	111

2. Beden Yüzünden Yasa Güçsüzdür	112
C. YASA’NIN İLGASI MI, TAMAMLANMASI MI?	113
D. YASA-KURTULUŞ İLİŞKİSİ	119
E. TABİİ HUKUK ANLAYIŞI	121
VIII. GÜNAH ANLAYIŞI	121
A. GÜNAHIN KAYNAĞI	123
B. GÜNAHIN EVRENSELLİĞİ	124
C. YASA-GÜNAH İLİŞKİSİ	125
D. GÜNAHIN ETKİLERİ	126
1. Ölüm	126
2. Kölelik	127
E. ADEM/HAVVA-GÜNAH İLİŞKİSİ	127
F. GÜNAHTAN KURTULUŞ	128
IX. VAFTİZ ANLAYIŞI	129
X. EVHARİSTİYA/EKMEK ŞARAP AYİNİ	136
A. SİR DİNLERİ VE EVHARİSTİYA	140
B. VAFTİZ VE SON AKŞAM YEMEĞİ (EVHARİSTİYA)	141
XI. KİLİSE ANLAYIŞI	142
A. YEREL TOPLANTI YA DA HİRİSTİYAN MECLİSİ ANLAMINDA KİLİSE	145
B. EV ANLAMINDA KİLİSE	146
C. TANRI’NIN HALKI ANLAMINDA KİLİSE	146
D. DİNİ BİR TOPLULUK ANLAMINDA KİLİSE	147
E. MESİH’İN BEDENİ OLARAK KİLİSE	147
XII. AHLAK ANLAYIŞI	149
A. PAVLUS’UN AHLAK ANLAYIŞININ TEMELİ	152
B. AHLAKÎ DAVRANIŞTA ÖLÇÜ	153
C. İYİ DAVRANIŞLAR	156
D. AHLAKÎ OLMAYAN DAVRANIŞLAR	157
E. SOSYAL AHLAK	158
F. AHLAKÎ DAVRANIŞLARIN ESKATOLOJİYLE OLAN BAĞLANTISI	160
G. PAVLUS AHLAKININ ARKAPLANI	161
1. Yahudi- Ferisi Arkaplanı	161
2. Helenistik Arkaplan	162
3. Kilise Geleneği	162
XIII. TARİH ANLAYIŞI	163
XIV. PAVLUS’UN ESKATOLOJİSİ	166
A. PAVLUS ESKATOLOJİSİNİN MERKEZİ KONULARI	172
1. İsa’nın Mesihliği	172
2. Eskatolojik Çağın Varlığı	172
3. Tanrı’nın/Mesih’in Krallığı	174
4. İsa Mesih’in Ölümünden Dirilişi ve İkinci Kez Dönüşü (Parousia)	175
5. Tanrı’nın/Mesih’in Yargı Kürsüsü	180
6. Şer Güçlerin Ortadan Kalkması	180
7. Kutsal Ruh’un Eskatolojik Lütufları	181
8. Kozmosun Değiştirilmesi	182
9. Adem-Mesih Karşıtlığı	182
B. ESKATOLOJİ-KRİSTOLOJİ İLİŞKİSİ	183
C. PAVLUS’UN KULLANDIĞI ESKATOLOJİK DİL	183
SONUÇ	185
BİBLİYOGRAFYA 190	

ÖNSÖZ

Din, insanlığın varoluşsal gerçeğidir. Onun mevcudiyeti, insanlığın yeryüzündeki tarihi ile başlar. İnsandan belli bir zaman sonra ortaya çıkan sıradan bir olgu değildir. Tarihi olarak kesintisiz hep var oluşu, onu sıradanlaştırsa da, bu onu sıradan bir olgu haline getirmemiştir. İnsanlar dini, sıra dışı bir olgu olarak yaşadıkları gibi, ona yaklaşımları da sıra dışı olmuştur. Bu sıra dışılıktan dolayı da, dinle ilgili yaklaşımlarında denge bir türlü sağlanamamıştır. Bu aşırı tutumlara rağmen, onu anlamaya ya da açıklamaya yönelik ilgi, varlığını sürekli olarak muhafaza etmiştir. Bu ilginin muhtevası, anlamaya çalışanın yaşadığı kültürel ortamı belirleyen hakim unsurların -evrimci ve pozitivist ya da materyalist okuma biçimlerinin- birer yansıması olmuştur. Zaten dini anlamaya çalışan insanların, kendi alt yapıları, içinde yaşadıkları ortam ve inanç yapılarından soyutlanarak onu anlamaya çalışmaları, yani mutlak nesnellik de, mümkün ve istenilen bir yaklaşım türü olarak artık fazla bir kabul görmemektedir. Çalışmayı yapan kimseden beklenen tek şey, bu anlama çabasında, yanlış anlamaya karşı teyakkuz halinde olması; bir hakkı ketmetmekten kaçınması yada, o dine inanların onu nasıl anladıklarını doğru olarak anlamaya çalışması ve aktarmasıdır.

Bu özelliğe sahip çalışmaların son dönemlerde geçmişe nazaran hakim olmaya başladığını söylemek mümkündür. Zira, önceki çalışmalar bir başkasını -ötekinin dinini- anlama çabası olmaktan ziyade, onun kendi inanç sistemi karşısındaki geriliğini ve garipliğini ortaya koyma hedefine matuftular. Bu çalışmaların ele aldığı konulara yaklaşımlar ve ele alınış konuların çeşitliliği konjunktürel bir özellik taşıyordu. Hristiyan dünyadaki çalışmalar, başlangıçta kendi muhalifleri olan pagan gruplara, maniheistlere ve gnostiklere ve yahudilere yönelikti. Sonra, müslümanlara ve coğrafi keşiflerin ve seyahatnamelerin getirdiği bilgilerle uzak doğu ve yeni kıta halklarının dinlerine yönelik olmaya başladı. 18-19 yüzyılla bu çalışmalar metodik bir hal aldı. Ancak, konjunktürel olma özelliğini, her zaman muhafaza etti.

Müslümanların ötekine yönelik çabaları da, hristiyanların yaklaşımlarından farklı bir özellik taşımaz. Onların maksatları da, genelde, İslam'ın diğerleri karşısındaki üstünlüğünü ortaya koymaktır.

Ancak bu türden çalışmalar yalnızca İslâm dünyasına has değildir, Hristiyan ve Yahudi dünyasında da yaygın olan “reddiye geleneği”, bu türün en güzel örneğidir. Ancak, müslümanların çalışmalarında, ötekini anlamaya yönelik çabaların, kendi tarihi göz önüne alındığında, bir disiplin haline ulaşamamış olsa da, mesela hristiyanlara göre, daha önce başlamış olduğu söylenebilir. Özellikle, Bîrûnî'nin Hint dinlerine yönelik çalışmaları ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı çalışması, ötekini anlamaya ya da anlatmaya yönelik çalışmaların ilk objektif örnekleri olarak kabul edilebilir/edilir.

Müslümanların ötekini anlamaya yönelik çabaları konjunktürel olarak çeşitlilik gösterse de -Bîrûnî'nin Hint dinlerine yönelik çalışması *Tahkîku mâ lil-Hind* gibi- İslam dışındaki dinlere yönelik çalışmaların tamamına yakını, ya Hristiyanlığa ya da Yahudiliğe yönelik olanlar oluşturmaktadır. Müslümanlara, diğer dinleri çalışmalarını teşvik eden kaynakların başında yer alan Kur'ân'ın -kıssalar göz önüne alındığında- üçte ikisinin bu iki din ile ilgili olması göz önünde bulundurulduğunda bu tür çalışmaları tabi karşılamak gerekmektedir. Günümüzde de, bu iki dinin çalışılmasını gerekli kılan yukarıdaki temel teşvik edici unsurun yanına modern hayatın sonucu olan başka unsurlar da eklemek mümkündür. Ancak, bu motive edici unsurlara rağmen, bu iki din hakkındaki çalışmalar bile, istenilen sayıya henüz ulaşamamıştır. Yapılan çalışmaların bir ikisi dışında bu dinlerin ortaya çıkışları, yayılışları ve

şekillenişlerinin tamamlandığı dönemler ve bu şekillenmelerde etkin bir rol oynayan kişi ya da kişiler hala çalışma konusu olarak ele alınmamıştır.

Tercümeler dışında, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın hayatı hakkında, yaşadıkları dönemlerden kalan eserler ve onlar hakkında yapılan ve farklı bakış açılarından ele alınan eserlerden yararlanarak ve bu eserleri kaynak olmaları itibarıyla tenkide tabii tutarak meydana getirilmiş bir eserimiz -Kur'an'daki göndermeler ve ilgili konuyu ele alan eskilerin eserleri hariç- henüz kaleme alınmamıştır. Bunun sebeplerinden birisi, Dinler Tarihi'nin ülkemizde nispeten yeni olmasıysa bir diğeri de, bu tür çalışmaların yapılabilmesi için gereken alt yapıya sağlayacak mekanizmaların yokluğudur. Sahayı seçen ve bu tür konular çalışan insanların tek dayanakları, kendi gayretleridir. Gerekli gördükleri her türlü noksanı -modern yabancı diller ve gerekli olan antik dil öğrenimi ve kendi dilimizde kaynak yok denecek kadar az olduğundan konuyla ilgili-yabancı dildeki kaynakları temin etme gibi şeyleri, kendi imkanlarıyla tamamlamak zorundadırlar. Bunda da, yapacakları kendi imkan ve güçleriyle sınırlı olduğundan, gerekli gördüğü her kaynağı elde etmeyi bir kenara bırakın, sıradan kaynakları bile ulaşmak için oldukça gayret sarf etmek gerekmektedir.

Yukarıda zikredilen noksanlıklara ve taşıdığı eksikliklere rağmen elinizdeki çalışma, Hristiyanlık tarihinde çok önemli bir yeri olan; Yahudi dini dünyasında ortaya çıkan Hz. İsa'nın mesajının bir Yahudi mezhebi olmaktan kurtularak, bir dünya dini haline gelmesinde birincil bir rol oynayan; hatta, mevcut Hristiyanlığın kurucusu olarak kabul edilen Pavlus'un din/Hristiyanlık anlayışını ele almaktadır.

Elinizdeki çalışma, herhangi bir tezden hareket etmek yada herhangi bir tezi teyit yada geçersiz kılma amacından çok, Pavlus'un din/Hristiyanlık anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu da, onun din/Hristiyanlık anlayışının temelini oluşturan bir takım konular çerçevesinde yapmaya çalışacaktır. Pavlus'un din/Hristiyanlık anlayışı başlığı altına girebilecek bütün konulara yer vermek, bu çalışmanın boyutunun mevcut halinin birkaç katına çıkmasına yol açabilir. Bu yüzden de, elinizdeki çalışmada yer verdiğimiz başlıklar, onun din/Hristiyanlık anlayışına zemin teşkil edecek ve Hristiyanlığın belkemiğini oluşturacak olan Tanrı, Kristoloji, günah ve eskatoloji vb. gibi konulardan oluşmaktadır. Belki çalışma konularının seçiminde az da olsa bir isabetsizlik olabilir; ancak böyle davranmaktan başka bir seçenek de doğrusu yoktur. Çünkü, Pavlus'la ilgili olarak burada ele alınan ve ele alınmayan konularının her biri, farklı bakış açılarından birkaç çalışmaya konu olacak genişliğe sahip konulardır. Pavlus hakkında batı da yapılan yüz binlerle ifade edilen çalışmaların çokluğu da bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, yukarıda ve ilgili yerde de ifade edildiği gibi, Pavlus hakkında yapılacak çalışmaların olmazsa olmaz kaynakları olan ve onun olduğu hususunda genel bir kabulün bulunduğu mektuplar hakkında ayrıntılı görülebilecek ölçüde bilgi verildi.

Birinci bölüm, Pavlus'un hayatına ayrıldı. Burada, Pavlus'un mektupları ve hayatıyla ilgili eserlerden hareketle bir Pavlus portresi ortaya konulmaya çalışıldı. Bu portrede, Pavlus'un doğduğu, yetiştiği yer ve daha sonraki hayatında ve din anlayışının alt yapısını oluşturduğu düşünülen şeyler hakkında bilgi verildi. Hristiyan oluşu ve ölümüne kadar ki hayatı Elçilerin İşleri esas alınarak inşa edilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde, Pavlus'un Hristiyanlık anlayışını anlamayı kolaylaştıracakı düşünülen konular başlıklar haline verildi. Pavlus'un Hristiyanlık anlayışını temelini oluşturan bilgileri edinme yollarıyla başlanarak, İman Anlayışı, İncil Anlayışı, Havarilik Anlayışı, Tanrı Anlayışı ve din anlayışının üzerine oturtulduğu İsa anlayışının ifadesi olan Kristolojisine; Şeriat Anlayışı, Günah Anlayışı, Vaftiz Anlayışı, Evharistiya, Ahlak ve Eskatolojik Anlayışına yer verildi. Çalışmanın maksadı, burada ele alınan konuları, tüm detaylarıyla ortaya koymak olmadığı gibi, genel olarak Pavlus'un bu anlayışlarına kaynak bulmak yani, bu anlayışlarında beslendiği kaynakları ortaya koyma gibi bir kaygı ve hedef de yoktur. Rab, Vaftiz ve Evharistiye anlayışının kökenine dair olan açıklama çabaları ise, bir istisnadır. Yalnızca bir deneme özelliğine sahiptir; her hangi bir iddia niteliği taşımaz.

Bu çalışmada yapılmaya çalışılan, Pavlus'un kendi ifadelerinden ve onun hakkında yapılan ve tamamına yakını Hristiyan -bir iki yahudi yazar istisna edilirse- olan yazarlardan hareketle, ana başlıklar olarak verilen konulara yönelik yaklaşımını ortaya koymaktır. Ancak, bununla kendi bakış açımızın konuya hiç yansımadağını söylemek gibi bir iddiamız da yoktur. Çalışanın bir müslüman olması, zaten böyle bir riski her zaman beraberinde taşır. Ancak, bu risk, kaynakların tamamına yakının Hristiyanlar tarafından kaleme alınmış olan eserlerden seçilmiş olmasıyla asgariye indirilmiş olduğu söylenebilir.

Pavlus'un mektuplarının Türkçe'de iki tercümesi vardır. Bunlardan biri Kitab-ı Mukaddes Şirketinin diğeri ise, Yeni Yaşam Yayınları tarafından yayınlanan metindir. Türkçe tercüme olarak her iki metin de kullanmış ancak, Pavlus'un mektuplarının adları ve yazılışında Yeni Yaşam Yayınlarınınki esas alınmıştır.

Bu iki tercümede Pavlus'un mektuplarının adları, Kitab-ı Mukaddes şirketinin tercümesinde, Korintoslulara, Efesoslulara, Timoteosa ve Filimona şeklinde yazılırken Yeni Yaşam Yayınlarının tercümesinde bu isimler Korintlilere, Efeslilere, Timoteyusa ve Filimona şeklinde yer alır. Bir diğer farklılık da, birinci tercümede Luka'ya atfedilen ve havarilerin -gerçekte yalnızca/ağırlıklı olarak Pavlus'un hayatı ve yaptıkları anlatılır- yaptıkları faaliyetleri anlatan kısım Resullerin İşleri başlığıyla tercüme edilirken ikinci tercümede bu başlık Elçilerin İşleri olarak verilir. Kitabın İngilizce'deki isim olarak yalnızca *Acts* (İşler/Faaliyetler) olarak kullanılmasına rağmen Türkçe tercümede bu kısma verilen isim (Elçilerin İşleri), orjinal başlığın tam tercümesinden değil fakat, daha çok metin içinde kullanılan isimlerden -resul, elçi- kaynaklanmış görünür.

Bu iki tercümenin yanı sıra, en son İngilizce tercümelerden biri olan ve okunan metnin diğer kısımlarla ilişkilendirilerek okunmasını kolaylaştıran dip notlarıyla ve kelime açıklamalarıyla oldukça kullanışlı bir hale getirilmiş olan *The New American Bible* da kullanılmıştır.

Eski ve Yeni Ahid kitaplarının künyeleri verilirken şöyle bir yol takip edilmiştir. Metin için de ve parentezsiz kullanıldıklarında bütün kitapların açık isimleri verilmiş; parentez içinde ve dip notlarda ise, kısaltmalar bölümünde gösterildiği şekliyle isimlerde kısaltmaya gidilmiştir.

Son olarak, bu çalışmanın oluşmasını katkılarından dolayı, burada teşekkür edilmesi gerekenlerin başında, çalışmanın kaynaklarının büyük bir kısmını, İngiltere'den fotokopi çekerek gönderme zahmetine katlanan Muammer İskenderoğlu ve çalışma konusunun seçilmesinde, konunun uygun bir şekilde sınırlarının tespitinde ve çalışmanın akışı içinde kısıtlı ve değerli vakitleri arasında bana zaman ayırarak yapıcı ve yol gösterici tekliflerinden dolayı hocam, Ömer Faruk Harman bey gelmektedir; kendilerine kalbi teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Ayrıca, çalışma boyunca sabırlarını zorladığım, benimle beraber tezin bitmesini dört gözle bekleyen eşim Sevim Aydın'a, çocuklarım Feyza Betül'e ve Pavlus'un adının bile evde anılmasına tahammülü kalmayan Ömer Faruk'a sabırlarından ve gösterdikleri hoş görüden dolayı gönülden teşekkürü hak ettiklerini düşünüyorum

Fuat Aydın

İstanbul-2003

KISALTMALARA

GENEL KISALTMALAR

A.g.e.	:Adı Geçen Eser
A.g.m.	:Adı Geçen Makale
A.g.d.	:Adı Geçen Dergi
A.g.y.	:Adı Geçen Yer
A.Ü.İ.F.Y	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
A.y.	:Aynı Yer
AÜHF	:Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Bkz.	:Bakınız
Krş.	:Karşılaştırınız
M.Ö.	:Milattan Önce
M.S.	:Milattan Sonra
Sad.	:Sadeleştiren
Tr.	:Tercüme
Trs.s	:Translation
Ts.	:Tarihsiz
Vd.	:Ve devamı

BİBLİYOGRAFİK KISALTMALAR

DAC	: <i>Dictionary of Apostolic Church</i>
DB	: <i>Dictionary of the Bible</i>
DBH	: <i>Dictionary of The Bible of Hastings</i>
DBR	: <i>The Dictionary of Belief and Religions.</i>
DCE	: <i>Dictionary of Christian Ethics</i>
DCG	: <i>A Dictionary of Christ and The Gospels</i>
DCR	: <i>A Dictionary of Comperative Religions</i>
DPL	: <i>Dictionary of Paul And His Letters</i>
EA	: <i>Encyclopedia of America</i>
EBT	: <i>Encyclopedia of Biblical Theology</i>
Ed.	:Edited

<i>EJ</i>	<i>:Encyclopedia of Judaica</i>
<i>HBD</i>	<i>:Harper's Bible Dictionary</i>
<i>IB</i>	<i>:Interpreter's Bible</i>
<i>IDB</i>	<i>:Interpreter's Dictionary of Bible</i>
<i>İA</i>	<i>:İslam Ansiklopedisi</i>
<i>JA</i>	<i>:Jewish Encyclopedia</i>
<i>JBL</i>	<i>:Journal of Biblical Literature</i>
<i>JTS</i>	<i>:The Journal of Theological Studies</i>
<i>M.Ü.</i>	<i>:Marmara Üniversitesi</i>
<i>M.Ü.S.B.E.</i>	<i>:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</i>
<i>NIDB</i>	<i>:New International Dictionary of Bible</i>
<i>NJBC</i>	<i>:The New Jerome Biblical Commentary</i>
<i>NTS</i>	<i>:New Testament Studies</i>
<i>P.S.İ.</i>	<i>:Parapsikoloji/psşik Sınır-bilimler/okült bilimler İncelemeleri</i>
<i>SBL</i>	<i>:Society of Biblical Literature</i>
<i>SM</i>	<i>: Sacramentum Mundi</i>
<i>ST</i>	<i>:Studia Theologica</i>
<i>TCTM</i>	<i>:Twentieth Century Theology in Making</i>
<i>TNT</i>	<i>:The Theology of New Testament</i>

KİTAB-I MUKADDES'LE İLGİLİ KISALTMALAR

ESKİ AHİT

<i>Çık.</i>	<i>:Çıkış</i>
<i>Lev.</i>	<i>:Levililer</i>
<i>Say.</i>	<i>:Sayılar</i>
<i>Tes.</i>	<i>:Tesniye</i>
<i>Sam.I</i>	<i>:Samuel I</i>
<i>Sam.II</i>	<i>:Samuel II</i>
<i>Hakim.</i>	<i>:Hakimler</i>
<i>Kral.</i>	<i>:Krallar</i>
<i>Tarih. I</i>	<i>:Tarihler I</i>
<i>Tarih. II</i>	<i>:Tarihler II</i>
<i>Mez.</i>	<i>:Mezmurlar</i>

İşa.	:İşaya
Yer.	:Yeremya
Hezk.	:Hezekiel
Hab.	:Habakkuk
Zek.	:Zekarya

YENİ AHİT

Matta	:Matta'ya Gre İncil
Markos	:Markos'a Gre İncil
Luka	:Luka'ya Gre İncil
Yuhanna	:Yuhanna'ya Gre İncil
Petrus I	:Petrus'un Birinci Mektubu
Elç. İşl.	:Elçilerin İşleri
Rom.	:Romalılara Mektup
Kor. I	:Korintlilere Birinci Mektup
Kor. II	:Korintlilere İkinci Mektup
Sel. II	:Selanikliler İkinci Mektup
Sel. I	:Selaniklilere Birinci Mektup
Galat.	:Galatyalılar'a Mektup
Efes.	:Efeslilere Mektup
Filip.	:Filipelilere Mektup
Fil.	:Filimun'a Mektup
Kol.	:Koleselilere Mektup
Tim.I	:Timoteyus'a Birinci Mektup
Tim. II	:Timoteyus'a İkinci Mektup

GİRİŞ

KAYNAKLAR

Pavlus'un hayatı ve din/Hristiyanlık anlayışını konu edinen bu çalışmanın, ele alınan konuya uygun olarak kullandığı kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür.

1. Pavlus hakkındaki en eski kaynaklar kendi mektuplarıdır. Ancak mektuplarında, hayatıyla alakalı bilgiler çok azdır ve onlardan hayatının genel bir çerçevesini çıkarmak bile mümkün değildir. Bu yüzden de, onun hayatını ele alırken, başta Elçilerin İşleri olmak üzere, hayatıyla alakalı her türden kaynak mümkün mertebe kullanılmaya çalışılmıştır.

2. Yukarıdaki yaklaşımın aksine olarak, Pavlus'un din/Hristiyanlık anlayışının ana çizgilerinin ele alındığı bölümde ise, yalnızca onun kendi mektupları, bunlardan da, genel olarak sahilhiği kabul edilenler kullanılmıştır. Sahih olmadığı kabul edilen mektuplar ise ya hiç kullanılmamış ya da -nadir olarak kullanıldığında ise- temel bir kaynak olmaktan ziyade yalnızca karşılaştırma veya Pavlus sonrası gelişmelere işaret etmek maksadıyla kullanılmıştır. *Elçilerin İşleri*'nin büyük bir kısmı Pavlus'a ve onun çalışmalarına ayrılmış olmasına rağmen, Pavlus'un düşünceleri hakkındaki bilgiler, eserin müellifi kabul edilen Luka'nın kendi anlayış çerçevesinde bir yere oturtulduğundan, söz konusu kitap da bu bölümde temel bir kaynak olarak kullanılmamıştır. Munck, *Elçilerin İşleri*'nin Pavlus'a dair bir çalışmada kaynak olarak kullanılamayacağı hususunda daha da ileri giderek, sahilhiği tartışmalı mektupların ondan daha güvenilir olduğunu söyler. Çünkü, bu mektupları kalem alanlar Luka kadar rahat davranma hakkını kendilerinde görmemişlerdir. Oysa Luka, Pavlus ve onun düşünceleri hususunda çok rahat hareket eder. Hatta gerektiğinde Pavlus adına konuşmalar üretmekten bile çekinmez¹.

3. Pavlus hakkında yapılan ve modern diye nitelenebilecek çalışmalarda ise, yine Pavlus'un hayatıyla ilgili olarak hemen her türlü çalışma kullanılırken, din/Hristiyanlık anlayışının ele alındığı yerlerde, onun sahilhi olduğu kabul edilen mektuplar üzerine yapılanlar ya da bu çalışmaların sahilhi mektuplara dayanan bölümleri esas olarak kullanılmıştır.

Kaynak olarak kullanılanlardan yalnızca, Pavlus'u anlamaya yönelik çalışmalarda temel kaynak olması açısından üzerinde uzlaşmanın bulunduğu sahilhi kabul edilen mektupları hakkında ayrıntılı bilgi verilecektir. Zira, Yeni Ahid üzerine bizde yapılan çalışmalar ya da bu konuyla alakalı tercümeleler, İnciller üzerine yoğunlaşmıştır. Bu yüzden de, esasen bizi ilgilendiren Pavlus'un mektupları ve bunların tenkidi ile ilgili bilgilere çok fazla yer verilmemiştir. Bu gerekçeyle, Pavlus'un mektupları hakkında, uzun görülecek kadar bilgi verilme gereği duyulmuştur.

MEKTUPLAR

Hristiyanlığa dair en eski kaynaklar olan Pavlus'un mektupları kelimenin alışılmış anlamında edebi çalışmalar değildirler. Aralarındaki mesafenin uzaklığından dolayı, diğer cemaatlere yazarın maksadını açıklamak üzere kaleme alınmış yazılardır. Bu mektuplar belli bir zaman ve belli bir mekan dikkate alınarak belli bir halk için yazılmışlardır². Mektupların isimleri, onların yazıldıkları yerlerin adlarını taşıyor olması da bunun bir işareti olarak kabul edilebilir³.

¹ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 78-79.

² Mourice Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, Volum I Prolegomania to the life of Jesus, translated by Olive Wyon with an Introduction by C. Laslie Milton, Harper Torcbooks/Cmoister L/Brary, New York, s. 105

³ Meeks, *a.g.e.*, XIV.

Pavlus'un mektuplarda, çok erken bir dönemde, Hristiyanlığı doğu Akdeniz havzasına yayan bir faaliyetin yankıları ve Hristiyan doktrinin geliştiği çerçeveyi çizen -düşünülmüş ve kendi içindeki tutarlığına dikkat edilmiş anlamında olmaksızın - bir düşünce sistemi vardır⁴.

Pavlus'un mektupları yanlış anlamaları gidermek, bir takım kişilere/gruplara bilgi vermek ya da uyarmak, kendisi ve onlar hakkında ileri sürülen soruları yanıtlamak için yazılmış ve her biri, özel bir takım şartlardan dolayı kaleme alınmışlardır⁵. Eğer o şartlar olmasaydı, muhtemelen elimizde bulunan bu mektuplar da olmazlardı. Bu yüzden de Pavlus, mektuplarıyla kendisinden sonraki nesilleri hedeflememiş, onları yalnızca ortaya çıkan o anki problemleri çözüme kavuşturmak için yazmış/yazdırmıştı. Mektupların, ilk hristiyan cemaatlerinde (kiliselerde), düzenli olarak okunduğunu gösteren her hangi bir bilgi yoktur. Bu mektuplar, yazılmalarına vesile olan olaylar tekrar ortaya çıktıkça halk arasında yüksek sesle okunur; korunmasına özel bir itina gösterilmeksizin arşive konulurdu⁶.

Pavlus'un mektupları 90-100 arasında toplanmaya başlandığında çoğunun kaybolmuş olduğu, muhafaza edilenlerin -özellikle de *Korintoslulara Mektup*'un- ise, çok kötü durumda olduğu genellikle kabul edilir. Bu yüzden de, Pavlus'un din/Hristiyanlık anlayışını ve bu anlayışının yansıması olan düşüncelerinin tam ifadesini mektuplarında bulduğumuz ya da bulabileceğimiz düşünülmemelidir. Mektuplarında yer alanlar, onun hakkındaki her şey demek olmadığı gibi, onun sahip olduğu bilgilerin tamamı demek de değildir. Çünkü mektuplarında, kendisi hakkındaki her şeye ya da bütün bildiklerine değil, muhatabın durumu için gerekli olan şeylere yer vermiştir⁷.

Pavlus mektuplarını klasik Yunanca ile değil de, greko-romen dünyasında yaygın olarak kullanılan ve Hristiyanlığın buralardaki halka ulaşmasında önemli bir faktör olan ticaret ve iş dünyasının dili olan *koinle* kaleme almıştır⁸.

O'na izafe edilen ve onun düşüncelerin esas olarak bulunduğu mektuplar olarak kabul gören dört mektuptur: *Galatyalılara Mektup*, *Korintliler'e Mektup* I-II ve *Romalılara Mektup*'tur. Bunların sahihliği F. C. Baur ve ondan neşet eden Tübingen Okulu tarafından kabul edilmiş ancak diğer mektuplarının sahihliği reddedilmiştir. Yine bu dört temel mektubun sahih olup olmadıkları, Pavlusculuğun II. yüzyılın edebi bir ürünü olduğunu ispatlamaya çalışan Bruno (1809-1882), Hollandalı radikaller Allard Piersan ve A. Dloman ve onların takipçileri tarafından sorgulanmıştır⁹. Tübingen Okulu'na göre, bu mektupların yazarları Pavlus'un vefatından sonra hem yahudi-hristiyanlarla hem de Gnostik esaslarla çatışmaya giren milletler (gentil) Hristiyanları'dır¹⁰.

Tübingen Okulunun iddialarına aksine olarak, yakın zamanlarda yapılan çalışmalarda, Pavlus'a aidiyeti genel olarak kabul gören mektuplar, *Selaniklilere I. Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup*, *Filipeliler'e Mektup*, *Korintliler'e I-II. Mektup*, *Romalılar'a Mektup* ve *Filimuna Mektup*'tan oluşmaktadır. *Koloselilere Mektup* ve *Efeslilere Mektup*'un sahihliği tartışmalı olmakla birlikte, bugün kabul gören düşünce, bunların Pavlus'un talebeleri tarafından yazılmış olmasıdır¹¹. Ancak, Goguel, yukarıda sahihliği kabul edilen mektuplar arasında, *Koleseliler'e Mektup*'u da sayar¹².

⁴ Goguel, *a.g.e.*, s. 105.

⁵ Amiot, *a.g.e.*, s. 35.

⁶ Goguel, *a.g.e.*, s. 105.

⁷ Goguel, *a.g.e.*, s. 106.

⁸ Amiot, *a.g.e.*, s. 36.

⁹ Albert Schweitzer (trs. William Montgomery), *The Mysticism Of Paul The Apostle*, s. 41

¹⁰ Maclean, *DB*, s.685

¹¹ Joseph A. Fitzmyer, *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, s. 27; Fitzmyer, "Pauline Theology", s. 138; Wayne A. Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. XI; Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 127.

¹² Goguel, *a.g.e.*, s. 105. Burkitt de, bu mektubu sahih kabul edenler arasında yer alır. F. C. Burkitt, *Church and Gnosis, A Study of Christian thought and speculation in the Second Century*, Chambridge University Press, London, 1932, s. 13.

Pavlos'un mektuplarına karşı en radikal yaklaşımı Hollanda okulu göstermiş ve ona izafe edilen mektuplardan hiç birini o yazmamıştır, iddiasını ileri sürmüştür. Bu iddiadaki dayanakları, mektupların hiç birisinin bir okuyucu kitlesini hedeflememiş olması ve yazıldıkları tarihlerin birinci yüzyıl değil de, Pavluscu Hristiyanlığın yayıldığı daha sonraki bir tarih olmasıdır. Mektupların reddine vesile teşkil eden sebeplerden bir diğerini de, tartışılan konuların -Şariat, İncil, aklanma, seçilme gibi- birinci yüzyılda tartışılmayan konuların bu mektuplar içinde yer almış olmasıdır¹³.

Pavlus'un mektupları, Hristiyan oluşundan yaklaşık onbeş yıl sonra kaleme alınmışlardır. Bu kadar uzun bir süre, Hristiyanlığı yayma faaliyeti içinde bulunmasına rağmen, bugün elimizde bulunan mektupların 50-56 yılları arasında kaleme aldığı söylenir¹⁴. Burada mektupların kaleme alındıkları zaman diliminin bu şekilde tespitiyle yetinmek ve tek tek hangi tarihlerde kaleme alındığını, aşağıda yeri geldikçe zikretmek tekrara düşmeme açısından daha uygun bir yaklaşım olarak görünmektir.

1. Kilise Kanonlarında Mektupların Sırası

İkinci yüzyılda, kendine özgü bir liste oluşturarak gerçek Pavluscu doktrini, yahudicilerin tahrifinden korumayı hedefleyen heretik (rafizi) Marcion'un bir mektuplar koleksiyonu vardı ve ona kutsal metin statüsü vermişti¹⁵. Bu yüzden de, Pavlus'un mektuplarının bir koleksiyon halinde derlenmesinin mezkur yüzyılın ortalarında gerçekleştiği hususunda şüphe yoktur.

Marcion'un kanonunda mektuplar şu şekilde yer almaktaydı: *Galatyalılara Mektup*, *Romalılara Mektup*, *Korintlilere I-II. Mektup*, *Selaniklilere I-II. Mektup*, *Efeslilere Mektup*, *Filemon'a Mektup* ve *Filipelilere Mektup*. Bir takım deliller *Koleseliler*'in hemen arkasından *Filipeliler*'in geldiği, *Filimun'a* ise sonda yer aldığını gösterir¹⁶. Marcion kendi teolojik konumunu desteklemeye en yakını olmasından dolayı *Galatyalılara Mektup*'u listesinde birinci sıraya yerleştirir. Marcion'un ilk listeyi oluşturduğu ileri sürülmekle birlikte, daha önce kiliselerin ortak kabule sahip bir koleksiyonları olduğu ve bunu birinci yüzyılın son on yılında ilan ettiklerini gösteren işaretlerin olduğu kabul edilir¹⁷.

Marcion'un listesinden daha geç bir tarihe sahip olan ve Muratori¹⁸ diye isimlendirilen listede (İ.S.200) Pavlus'un mektupları tamamen farklı bir şekilde düzenlenir: *Korintliler'e I-II. Mektup*, *Efesliler'e Mektup*, *Filipeliler'e Mektup*, *Koloseliler'e Mektup*, *Galatyalılara Mektup*, *Selanikliler'e I-II. Mektup*, *Romalılar'a Mektup*, bu listede *Filimun'a Mektup* ve Pastoral mektuplarla birlikte yer alır. Tertullian'ın düzenlemesi ise, *Korintliler'e I-II Mektup'a* başta, *Romalılara Mektup'a* ise sonda yer vermekle Muratori ile uyuşur görünmektedir¹⁹. Muratori listesi, benzer bir sıralamaya sahip olan Tertullian'ının listesi, Tertullian'ın kendisinden önce yaygın bir kullanıma sahip bir sıralamanın varlığını göstermesinden dolayı, daha eski ve orijinal bir sıralama olarak kabul edilebilir²⁰.

Pavlus'un mektuplarının belli bir sıraya göre düzenlendiği ve orijinal olan bir başka koleksiyon daha vardır. Bu koleksiyonda yer alan listede, *Efesliler'e Mektup*, *Korintliler'e I-II. Mektup* bir ruloda, *Galatyalılar'a*, *Koleseliler'e*. ve *Filimun'a Mektup* da diğer bir ruloda yer alırlar. Bu liste Muratori'nın içindeki sıralamanın tersidir. Pastoral mektuplar da Muratori'deki listeden farklıdır ve *Timeteyus'u Birinci* ve *İkinci Mektuptan* önce *Titus'a*

¹³ Maclean, *DB*. S. 685.

¹⁴ Beker, *Paul the Apostle*, s. 33; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 62.

¹⁵ Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI s. 356.

¹⁶ Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI, s. 357; Beker, *Paul the Apostle*, s. 30

¹⁷ Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI s. 356

¹⁸ Muratori Kanunu, Yeni Ahid'in kanonik olduğu kabul edilen kitaplarının Latince listesi. Genel olarak II yüzyıla kadar ulaştığı kabul edilirken, son zamanlarda IV. yüzyıla kadar gittiği kabul edilmiştir. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 6.

¹⁹ Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI s. 357.

²⁰ Scott, a.g.m., *IB*, XI s. 357

Mektup yer alır. Böylece bu mektup külliyyatında, -Kor. I-II. bir tek mektup kabul edildiğinde- *Efesliler'e Mektup* birinci, *Korintliler'e I.-II. Mektup* ikinci ve *Romalılar'a Mektup* üçüncüyken, ikinci ciltte *Romalılar'a Mektup'a* birinci mektup olarak yer verilir. *Korintliler'e I.-II. Mektup.* ve *Selanikliler'e I.-II. Mektup* iki farklı mektup oldukları düşünülerek, büyüklüklerinin dikkate alınması da, farklı sonuçlar doğurur: Korintlilere I-II'nin toplamından daha kısa olan Rom., tek başına *Korintlilere I. Mektup'tan* daha uzundur ve listede IV. yüzyıldan beri Pavlus külliyyatının başında yer alır²¹. Bu da, bazen sıralamada, mektuplarının uzunluk kısalığının da bir rol oynadığını göstergesi olarak kabul edilebilir.

Bir diğer listede ise, birinci sırayı *Efesliler'e Mektup* alır. Koleksiyon bütün kiliselerde kullanmak için derlenmiş olduğundan, genele hitap etme özelliği taşıyan bir mektupla başlaması anlamında, bu sıralama uygundur. Çünkü, Pavlus'un mektupları arasında umuma hitap etme özelliğine sahip olan tek mektup *Efesliler'e Mektup'tur*, budur. En erken yazmalarda 'Efeslilere' selam ifadesinin bulunmaması ve mektubun içeriği, onun diğer mektuplara giriş olarak seçilmesini uygun hale getirmiş görünmektedir²².

Beker, Tertullian ve Muratorai Kanonun'dan hareketle *Korintlilere Mektup'un* Pavluscu okulun koleksiyonunda birinci, *Romalılara Mektup'un* ise son sırayı aldığını söyler. Ayrıca, Beker, mektupların -mesela, *Selanikliler'e II. Mektup'un* başlarında yer alan ve gönderildiği yeri gösteren coğrafi yer adlarının evrensellik maksatlarına matuf olarak kaldırılmış bir şekilde hristiyan dünyasında dolaşmış olabileceklerini de ekler²³.

Mektuplar hakkındaki bu genel girişten sonra, önce bir takım itirazlara rağmen sahih oldukları hususunda uzlaşma olan mektuplar ele alınacak, daha sonra ise sahih oldukları hususunda tartışmaların bulunduğu mektuplara kısaca değinilecektir.

A. SAHİH OLDUĞ KABUL EDİLEN MEKTUPLAR

Bu başlık altında genel olarak Pavlus'a aidiyeti hususunda tartışma olmayan mektuplar üzerinde durulacaktır. Bunlar aşağıda incelenecek olan sekiz mektuptur: *Selanikliler'e I.-II. Mektup* (ikinci mektup bazılarınca sahihliği hususunda itirazlar ileri sürmüş olsa da²⁴, Pavlus'a aidiyeti konusunda genel bir kabul söz konusudur), *Korintliler'e I.-II. Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup*, *Romalılar'a Mektup*, *Filipeliler'e Mektup* ve *Filumun'a Mektup*²⁵.

1. SELANİKLİLER'E I. MEKTUP

Pavlus'un en eski mektubudur²⁶ Bu mektup Korint'ten gönderilmiştir ve muhtemelen 50-51 (50'in sonu, 51'in başı) arası bir döneme aittir; Kudüs Cemaatiyle Pavlus'un aralarında ciddi bir ayrılığın ortaya çıktığı bir zaman diliminde kaleme alınmıştır²⁷. Bu ise, Hristiyan oluşundan yaklaşık on yedi ya da daha sonraki bir zamana karşılık gelir²⁸.

Selanik cemaati pagan kökenli hristiyanlardan meydana geliyor olmasına rağmen, mektubun yazılmasına sebep olanlar, yahudilerdir²⁹. Hem *Selanikliler'e I. Mektup* hem de *Selanikliler'e II. Mektup*, gelecekte gerçekleşecek olaylar hakkındaki konuları ele alan mektuplardır³⁰. Mektup, Yahudiler tarafından başlatılan bir takip sebebiyle uzak kalmak

²¹ Scott, a.g.m., *IB*, XI s. 357-358.

²² Scott, Ernest F. Scott, "The Epistle to the Romans, Introduction", *IB*, XI s. 357.

²³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 26.

²⁴ Pavlus'un bu mektubunu pseudepigrafik kabul edenlerden biri de Pavlus'la ilgili son çalışmalardan birini yapan Christian Beker'dir. *Paul the Apostle*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, s. 3.

²⁵ E.P.Sanders, *Paul and Palestinian Judaism, A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, Ltd, 1977, London, s. 431; Beker, *Paul the Apostle*, s. 3.

²⁶ Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 64.

²⁷ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 43, 47; Frederic W. Farrar, *Life and Work of St. Paul*, s. 325; Ziesler, *a.g.e.*, s. 17; Meeks, *a.g.e.*, s.3.

²⁸ Arthur Darby Nock, *ST. PAUL*, s. 14,

²⁹ Meeks, *a.g.e.*, s. 3

³⁰ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 160.

zorunda bırakıldığı, yeni cemaate imanlarında onları destek olmak; takibatlar karşısında sabitü'l-kadem olmalarını sağlamak ve kendisinin sağlık haberlerini bildirmek maksadıyla Pavlus tarafından kaleme alınmıştır³¹.

2. SELANİKLİLER'E II. MEKTUP

Selanikliler'e I. Mektup yazıldıktan kısa bir süre sonra tashih edilmeyi gerektiren yeni bir mesele ortaya çıkmıştı. Bu beklmeleri gerektiği öğretilen *Rabbın Günü'nün* geldiğine dair söylentiydi³². Mektubun yazılış tarihi onu sahih kabul edenler için, birincisinin yazılmasından birkaç ay sonradır. Pavlus tarafından değil de bir başkası tarafından yazıldığını kabul edenler için ise, muhtemel tarih 70, bazıları için ise, 100 gibi geç bir tarihtir³³. Stanley'e göre ise, hem *Selanikler'e I. Mektup* hem de *Selanikliler'e II. Mektup* muhtemelen Korint'ten yazılmışlardır. Kaleme alındıkları tarih, Pavlus'un buraya ilk kez gelişinden kısa bir süre sonra ve 51'in sonu ile 52'nin başı olarak görünmektedir³⁴.

a. Sahih Kabul Edenler

Selanikliler'e I. Mektup'un Hristiyan cemaatini oluşturan iki gruptan, milletler tarafına, *Selanikliler'e II. Mektup*'un ise, Yahudiler tarafına gönderildiğini düşünen Adolf Harnack, iki mektubu da otantik kabul eder³⁵. Weiss, *Selanikliler'e II. Mektup*'un Pavlus tarafından yazıldığını ve Beroea'dan Selanik'e gönderildiğini kabul eder. Weiss'in mektupla ilgili mezkur yaklaşımını F. J. Badcoe da paylaşır³⁶.

Bir diğer yaklaşım ise, *Selanikliler'e II. Mektup*'un Pavlus'un sahih bir mektubu olduğu ancak, bunun *Selanikliler'e I. Mektup*, *Selanikliler'e I. Mektup*'un da *Selanikliler'e II. Mektup* olduğudur. Kitab-ı Mukaddes çalışmalarındaki büyük isimler -Ewald, Baur, Bunsen, Davidsen³⁷- tarafından da destek gören bu yaklaşım, Hugo Gratius'a kadar geri gider. Johannes Weiss de bu mektubun Pavlus'a ait olduğu ve Timoteyus tarafından Atina'dan Selanik'i ziyaret için geri dönüşünde götürüldüğünü kabul eder³⁸.

Mektubun sahih oluşundaki esaslardan biri onun, birinci ve ikinci yüzyılda kilise babaları tarafından Pavlus'a izafeten kullanılmış olması, diğeri ise, kilise tarafından heretik kabul edilmekle birlikte Hristiyan kutsal metinlerine dair ilk kanonunu oluşturan Marcion'un listesinde yer verilmesidir³⁹.

Selanikliler'e I. ve II. Mektup'un sahihliğini kabul edenler, ikisi arasındaki farklılıkları açıklamak zorunda kalmışlardır. Bu mektuptaki farklılıklar, Pavlus'un mektubun kompozisyonunu, Friedrich Spitta'ya göre Timoteyus'a; F.C. Burkitt'e göre, Silas'a havale etmesiyle⁴⁰, Simpson tarafından ise, mektupların yazıldıkları dönemde, Selanik hakkındaki bilgi farklılığıyla açıklanır⁴¹.

b. Mektubu Sahih Kabul Etmeyenler

Mektubun sahih olmadığını kabul edenlerin delilleri temelde iki esasa dayanır:

1. *Selanikliler'e II. Mektup*'taki eskatolojinin I. Mektup'ta ileri sürülenle uyuşmaması. Birinci mektupta, gelişini yakın olarak tasvir edilen Rabb'ın gününün, Rabb'e inananlar tarafından beklenilmeyen bir anda gerçekleşeceğini düşünen şakirtler, bu konu da ümitli ve hazırdırlar. İkinci mektuba, Rabbın günün gelişini için, imandan dönüşün başlaması ve yasa

³¹ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 43

³² John W. Barley, "The First and Second Epistle to the Thessalonians, Introduction", s. 251.

³³ Meeks, *a.g.e.*, s. 107.

³⁴ Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 65.

³⁵ Barley, *a.g.m.*, s. 250-51; Amiot, *a.g.e.*, s. 36.

³⁶ Barley, *a.g.m.*, 250.

³⁷ Farrar, *a.g.e.*, s. 328.

³⁸ Barley, *a.g.m.* s. 252.

³⁹ Maclean, *DB.*, s. 685.

⁴⁰ Burkitt, *Church and Gnosis*, s. 14; Barley, *a.g.m.*, s. 250.

⁴¹ J.W. Simpson, 'Letters to Thessalonians', *DPL*, s. 937

tanımaz adamın ortaya çıkışı (*Selanikliler'e II/2-4*) şart koşulur. Bu iki şartla birlikte, Rabb'ın günü, kesin ancak belirsiz bir geleceğe ertelenir. Bu yaklaşım, birinci mektupta bulunan, olması yakın ve canlı beklentiyle tam bir zıtlık gösterir. Dolayısıyla II. mektup, I. ile çok yakın bir zamanda ve aynı kişi tarafından değil, beklenen olayın gecikmesi üzerine, inananlara gecikmeyi mazur gösterecek sebepler bulmak zorunda hisseden Pavlus'la aralarında uzun zaman dilimi olan farklı şahıslar tarafından yazılmıştır⁴². Bu yüzden de mektup ne Pavlus'un ne de çalışma arkadaşlarından birinin otantik bir yazısı değildir⁴³.

2. Enslin ve Trilling ise mektubun sahih olmaması hususundaki delillerini eskatolojiden ziyade *Selanikliler'e II. Mektup*'un tarz ve ton olarak birinciden farklı olmasından çıkarırlar⁴⁴. Eğer Pavlus, bu mektupları gerçekten aynı şartlardaki aynı halka yazmışsa, iki mektup arasındaki farkın şimdi olduğundan daha fazla olması gerekmektedir⁴⁵. Oysa, *Selanikliler'e. II. Mektup*, *Selanikliler'e I. Mektup*'a hem düşünce hem de dil bakımından, ikisinin de aynı yazar ve hemen hemen aynı zamanda yazıldığını savunmayı imkansız kılacak kadar yakındır.

İkinci Mektubun birincisiyle uyuşmayan 2/1-12 kısımlarının hususi tarihî şartlar - Neron'un ölümü ve beklenen diriliş ya da 66/70'deki yahudi isyanı gibi- için yazıldığını ortaya koyma teşebbüslerine rağmen, bu çabalar yeteri kadar kabul görmemiştir. Rabb'ın ani gelişi ve ondan önce bir takım işaretlerin olması gerektiği şeklindeki düşünce, apokaliptik eserlerde yan yana yer alır. Sonuç olarak *Selanikliler'e II*'nin teolojisinin mesela, Romalılarla uyuşmadığı, bu yüzden de Pavlus tarafından yazılmadığı kabul edilir. Ya da o yazmış olsa bile, birinciyle ikincisi arasında çok radikal değişikliklerin olacağı uzun bir sürenin geçmiş olması gerekir⁴⁶.

Selanikliler'e II. Mektup'un Pavlus'a aidiyeti meselesindeki bu tür itirazlara rağmen genel kabulün onun, Pavlus'un mektuplarından biri olduğu yönünde olmasından dolayı, bu çalışmada mektubun sahihliğini kabul eden yaklaşım tercih edilmiş ve çalışmada bir veri olarak kullanılmıştır.

3-4. KORİNTLİLER'E I. KORİNTLİLER'E II. MEKTUP

Korintliler'e I. ve II. Mektupların Pavlus'a aidiyeti hiçbir zaman tartışma konusu olmamıştır. Miladî doksanlarda Romalı Clement ve ikinci yüzyılın ilk on yıllarında Ignatius tarafından bu iki mektubun Pavlus'a ait oldukları ortaya konulmuştur⁴⁷. Marcion'un kanonunda yer almamış olmasına rağmen, bu yokluk bile, onların otantikliğini tartışmak için bir dayanak noktası olarak kabul edilmemiş; en katı tenkitçiler bile -bir kısım bilim adamlarının *Korintliler'e I. Mektup* 1/2b, 14/34b-35'i ilave olarak kabul etmesine rağmen- bu mektupların ikisini de sahih kabul etmişlerdir⁴⁸.

Efes'te ikameti sırasında yazılan ilk mektuptur. Mektubun yazılmasına Korint'teki kilisede ortaya çıkan olaylar sebep olmuş, cevaplandırılmak üzere kendisine bir takım sorular tevdi edilmiştir. Bu olayların ortaya çıkmasına yol açanlar, Pavlus'un burayı ziyaretinden önce bu şehirde başlatılan misyon faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkan yahudi-hristiyan gruptur. "Petrus'u takip edenler" ifadesi bu grubu ima etmektedir⁴⁹.

Mektupta muhaliflerinin kendisinin elçilik otoritesine ve kiliseyi korkusundan dolayı ziyaret etmediğine dair suçlamaları cevaplandırır. *Korintliler'e I.-II. Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup*'la birlikte 55-60 arası bir dönemde, *Korintliler'e I. Mektup* ise, Meeks'e göre 55 ya da 56 ilk baharında yazılmışlardır. Amiot iki mektubun da 55 ya da 56 yazıldığını söyler. Stanley,

⁴² Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 42

⁴³ Schweitzer, s. 42.

⁴⁴ Barley, "The First and Second Epistle to The Thessalonians, Introduction, 250; Trilling için bkz. Simpson, "Sin", *DPL*, s. 937

⁴⁵ Barley, a.g.m., 249-50.

⁴⁶ Meeks, *The Writings of St. Paul.*, 107

⁴⁷ S. J. Hafemann, 'Letters to the Corinthians', *DPL*, 115

⁴⁸ Hafemann, "Letters to The Corinthian", *DPL*, 164

⁴⁹ Grant, *Saint Paul*, s. 160. Korintlilerin yazıldığı ortam ve orda yaşayan insanların kültürel çevreleri hakkında bkz. Beker, *Paul the Apostle*, s. 164-65.

birinci mektubun *Filipeliler'e Mektup*'la birlikte Pavlus'un Efes'teki sıkıntılı anı olan 55-58 arası dönemde, ikinci mektubun Makedonya yoluyla Korint'e giderken 57 sonuyla 58 başında yazıldığını söyler. Birinci mektubun yazılmasından bir müddet sonra -Munck'a göre bu altı-yedi aydır- yeni bir mektup göndermek zorunlu bir hale gelir. İkinci mektubun yazılmasını zorunlu kılanlar, mektuptaki ifadelerden "İbrani, İsraili ve İbrahim'in soyundan olmakla" övünen yahudi-hristiyanlardır. Amiot'a göre ise, *Korintliler'e I. Mektup* *Korintliler'e II. Mektup* 55-56 arasında ilk baharı arasında yazılmıştır. *Korintliler'e II. Mektup* ise bütün olarak ya da en azından 1-9 bölümleri birinci mektuptan bir yıl sonra Makedonya'dan sonbaharda yazılmıştır⁵⁰.

Bu gün elimizde bulunan ve Pavlus tarafından Korint ve Achaia bölgesindeki bütün kiliselere⁵¹ farklı sebeplerle yazılmış bu iki mektup -*Korintliler'e I. Mektup* ve *Korintliler'e II. Mektup*-, en az iki ya da daha fazla mektuptan oluşan malzemenin editör tarafından bir araya getirilmesinden meydana gelmiştir⁵².

Korintliler'e I. ve II. Mektup'un yazıldıkları şekilden farklı olarak bize geldikleri ayrıca farklı mektuplardan parçalar içerdiklerini düşündürtecek bir çok sebep vardır. *Korintliler'e I. Mektup* 5/9'de Pavlus onlara daha önce iffetsizlikten kaçınmalarını isteyen bir mektup yazdığını zikreder. *Korintliler'e II* 2/4, 2/9ve 7/8-16'de göz yaşlarıyla yazılmış bir mektuba atıfta bulunur. Bu mektup sert bir üslupla yazılmıştır, çünkü Titus'dan mektup yüzünden Korintlilerin müteessir olduğunu öğrenir. II. mektupta söz konusu edilen mektup, *Korintliler'e I*'de yer alıyor olamaz. Çünkü bu mektuptaki malzeme, kendisinin göz yaşıyla yazıldığı izlenimini uyandırmamaktadır⁵³.

Mektupta yer alan ve başka mektuplara yapılan atıflar ve mektup içindeki kopukluklardan hareket eden Adolf Hausrath, bu mektubun dört farklı mektuptan meydana gelmesi anlamında "dört parça mektup" teorisini ileri sürmüştür⁵⁴. Bu yaklaşıma göre Pavlus, Korintliler'e sayısı dörtten az olmayan mektup göndermiştir⁵⁵. Ancak bunlarda ikisi artık müstakil olarak değil de, cemaat halinde ibadet maksadıyla çoğaltılma sırasında diğer iki mektuba katılmışlardır. Bu, niçin iki mektup şeklinde bize geldiklerini çözmeye yönelik bir açıklama tarzıdır. Ancak dört mektubun muhtevalarını kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Göz yaşıyla yazılan mektup ya da ondan bir parça *Korintliler'e II. Mektup* 10/1-13,14'de bulunabilir. "dört parça mektup" meydana gelen mektup, Korintliler'e yazılmış olan üçüncü bir mektuptan da kısa pasajlar içerebilir⁵⁶.

Mektupların müstakil olarak kaleme alınmış oldukları, iki metin arasındaki konu bütünlüğünün yokluğunda da görülebilir. *Korintliler'e I.-II. Mektup*'larda açıkça birbiriyle bağlantısı olmayan paragraflar yan yana yer alırlar. *Korintliler'e I. Mektup*'un 9'uncu bölümü beklenmedik bir şekilde aniden kesilir. *Korintliler'e I. Mektup*'un 9, 10 ve 11. bölümleri, birbiriyle ilgili olmayan üç ayrı metinden oluşur. *Korintliler'e II. Mektup*'taki iki bölüm, 8-9 siyak ve sibakıyla zıt bir yerde dururlar. Mektuplardaki bu tutarsızlıklar da ancak, yukarıda ifade edildiği şekliyle, *Korintliler'e I.-II. Mektup*'da birden fazla mektubun -iki, üç, dört gibi- yer almasıyla açıklanır.

⁵⁰ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 193; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s.140. Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 49. Munck için de buradaki muhalifler yahudiciler, yani milletlerden ihtida eden ve yahudilik alametleri olan sünnet ve Şabat gİBi uygulamaları daha iyi hristiyan olmak için yerine getirmeye isteyenler değil, yahudi-hristiyanlar olduğunu söyler. *Paul and The Salvation of Mankind*, s.174; Schweitzer, *Mysticism of Paul The Apostle*, s. 44; Hafemann, "Letters to The Corinthians", *DPL*, 177.

⁵¹ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 173.

⁵² Nock, *ST. PAUL*, s. 11-12; Hafemann, a.g.m., *DPL*., 164.

⁵³ Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 48.

⁵⁴ Schweitzer, a.g.e., s. 48. Bu teori, Adolf Hausrath tarafından 1870 yılında ileri sürülmüştür

⁵⁵ Meeks, bunlar beş hatta altı tane olduğunu söylemektedir. Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 22, 48. Munck, Meek'ten farklı olarak bu farklı mektup sayıları hakkındaki üç, iki ve bütün tek bir mektup şeklindeki yaklaşımları zikreder. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 169.

⁵⁶ Scott, "Philipians" Introduction, *IB*, XI, s. 8.

5. GALATYALILAR'A MEKTUP

Mektubun yazılış tarihi hakkındaki yaklaşımlar birbirinden oldukça farklıdır. Pavlus'un ilk mektubu olduğu gibi son mektubu olduğunu ileri sürenler de vardır. *Romalılar'a Mektup*'la olan konu benzerlikleri sebebiyle nispeten daha geç bir tarih de ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımların hiçbirisi ciddi olarak desteklenemediği için son dönem yorumcular genel olarak, 53-55 arası bir tarihte ve Efes'ten yazıldığını kabul ederler⁵⁷. Amiot mektubun Pavlus'un misyonerlik hayatının ortalarında ve elçilik faaliyetinin başlamasından yaklaşık on dört yıl sonra yani, 49'da yazıldığını kabul eder⁵⁸. Hansenn ise mektubun yazılış tarihinin, *Korintliler'e II. Mektup* 10-13 ile 1-9'nın yazılması arasındaki kısa fasilaya denk gelen bir zaman olabileceğini, muhtemel tarihin de, Pavlus'un üçüncü seyahatinde iki yıl üç ay geçirdiği Efes'teki ikametine denk düşen 53-55⁵⁹, ya da *Galatyalılar'a* 2/1-10'dekiyle *Elçilerin İşleri* 15/1-20'de anlatılan Kudüs ziyaretiyle aynı olay kabul edildiğinde ise, 50-57 arası olacağını söyler⁶⁰.

Beker, Pavlus'un kendisinin gelemeyeceği ifadesinden (Gal. 4/20), onun Avrupa'da bir yerde, muhtemelen de bu mektubun peşi sıra kaleme aldığı Romalılar'ı telif ettiği Korint'te olduğunu bu yüzden de, mektubun Korint'te yazıldığını kabul eder. Stanley ise, mektubun *Korintliler'e II. Mektup*'un kaleme alındığı aynı yolculuk sırasında yazıldığını ve her iki mektubun da Filipi'de yazılmış olabileceğini düşünmenin uygun olacağını söyler. *Galatyalılar'a Mektup*, o bölgedeki yahudileştirici krize ima etmeksizin Pavlus'un mektupta Kudüs için yardım toplama organizasyonuna gönderme yapması onun *Korintliler'e I. Mektup*'dan sonra yazıldığını gösterir⁶¹.

Mektubun gönderildiği yerin tespiti ise ayrı bir tartışma konusudur⁶². Patristik, ortaçağ ve reformasyon yorumcularını takiben J.B. Lighfoot ve H. D. Betz gibi bir kısım bilim adamı, kuzey küçük Asya'daki üç şehir olan Ankara, Pessinus (Ballıhisar) ve Tavium'da (Büyük Nefesköy) ya da civarında yaşayan kelt soyundan gelen hristiyanlara yazıldığını ileri sürerken E. De W. Burton, F. F. Bruce ve R. N. Longenecker, güney Küçük Asya'da yaşayan ve Firigya, Pisidya ve Lyconian etnik kökünden gelen milletlerden oluşan kiliselere Pavlus tarafından kurulan, Pisidya Antakyası (Yalvaç), İkonium (Konya), Lystra ve Derbe'deki hristiyanlara yazıldığını ileri sürerler⁶³. Beker ise, mektubun Küçük Asya'nın kuzeyinde, Roma eyaleti içinde yer almayan, Ankara ve Pessinus civarındaki kiliselere gönderildiğini söyler. Mektubun başında yer alan 'Galatyalılar'a (3/1)' ifadesi Roma eyaletinde olanları değil de, bölgenin sakinlerini gösterir. Mektubun milletlere gönderilmiş olması da, Galata isminin yahudi nüfusun yoğun olduğu Iconium, Lystra ve Derbe'ye işaret etmez⁶⁴.

Mektup Pavlus tarafından kuzey-doğu Firigya'yı ziyaretinde temelini attığı, üçüncü ziyaretinde de tekrar uğradığı cemaate (kiliseye) karşı otoritesini savunmak maksadıyla yazılmıştır. Çünkü Kudüs'ten gelen zelotlar diğer milletlerden ihtida edenleri gerçek Hristiyan olmak için, Yahudi Şeriat'ını ve sünneti yerine getirmeleri hususunda ikna etmek üzereydiler. Halkı Pavlus'un kendilerinden bir şeyler sakladığı hususunda ikna etmeye çalışıyorlardı. Ayrıca onun Kudüs'tekiler gibi elçi olduğunu reddediyorlardı⁶⁵.

Mektubun yazılmasına sebep olan kişiler hakkında da farklı yaklaşımlar olmuştur. *Elçilerin İşleri* 15/1,5, 1/2 ve 5/3'den hareketle bunların yahudi-hristiyanlar olduğu ileri sürülmüştür. Son dönem yorumcuları ise, muhaliflerin sünneti "bedenden kurtulmak" olarak anlayan gnostikler olduğunu düşünürken başkaları ise, onları Hristiyanlığı önceki yahudi

⁵⁷ Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 10.

⁵⁸ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 35.

⁵⁹ Stamm, *a.g.e.*, s.441; Schweitzer, *Mysticism of Paul The Apostle*, s. 41,43-44; Elç. İşl. 29/8-10.

⁶⁰ G.W. Hansen, 'Letter to the Galatians', *DPL*, s. 328.

⁶¹ Beker, *Paul the Apostle*, s.42; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 65-67.

⁶² Meeks, *The Writings of St. Paul*, s. 10.

⁶³ Hansen, "Letter to Galatians", *DPL*, s.323

⁶⁴ Beker, *Paul the Apostle*, s. 42.

⁶⁵ Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 44

anlayışlarına benzetmeye çalışan hellenistik-yahudi hristiyanlar olduğunu ileri sürerler. Stanley'e göre bunlar, yahudi-hristiyanlardır⁶⁶. Munck ise, Galatya'daki muhaliflerin Hristiyanlığı daha iyi yaşamının ancak sünnet olmak, Şeriat'ın emirlerini yerine getirmekle olacağına inanan Hristiyanlığı kabul eden putperestler olduğunu ortaya koyar ve bunları *yahudiciler* diye isimlendirir⁶⁷.

b. Mektup'un Pavlus'a Aidiyeti

Pavlus'un *Galatyalılar'a Mektup'u*, orijinal halini muhafaza eden mektublarından biridir. XIX. yüzyıla kadar mektubun Pavlus'a aid olduğu reddedilmemişti. F. Baur ve arkadaşları Pavlus'a izafe edilen mektubun kilisedeki yahudici grupla, libareller arasındaki çekişmenin bir ürünü olduğunu ortaya koydular⁶⁸. *Galatyalılar'a Mektup'da* ortaya konulan Pavlus karakteri, en uzun ve sahih kabul edilen mektupları olan *Romalılar'a Mektup* ve *Korintliler'e Mektup'da* yer alanla uyum halindedir⁶⁹.

Mektup bu ismiyle ilk defa Gnostik heretik Marcion'un kanonunda (İ.S 144) zikredilir. Marcion Pavlus'un mektuplarını listelerken ilk sırayı bu mektuba verir. Bir nesil sonraki ortodoks Muratori Kanonu onu Pavlus'un mektuplarının altıncısı olarak sıralar. O zamandan beri *Galatyalılar'a Mektup*, Pavlus ve onun din anlayışının temel kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Kendisinden ilk bahsedenin ikinci yüzyılın ortası kadar geç bir dönemine ait bir kaynağın olması, mektubun yüzyıllarca bilinmediği ve okunmadığı anlamında kabul edilemez; zira, *Efesliler'e Mektup'un* yazarları ve *Yuhanna İncili'nin* müellifinin bu mektubu bildikleri kabul edilir. Polycarp⁷⁰, *Filipeliler'e Mektup'unda* onu iktibas eder. *Vahiy* (Esinleme), *Petrus'un I. Mektup'u*, *İbraniler'e Mektup*, *Clement'in I. Mektup'u* ve Ignatius da⁷¹, mektubu tanıdıklarını ortaya koymuşlardır. Ayrıca *Petrus'un II. Mektup'u*, Pastoral mektupların yazarları, Justin Martyr ve Athenagoras kadar, *Yakub'un Mektubu'nun* yazarı da *Galatyalılar'a Mektup'un* Pavlus'a ait olduğunu bilmektedir⁷².

6. ROMALILAR'A MEKTUP

Korint'te ve Galatya'daki uzun bir mücadelenin sonunda yazılan *Romalılar'a Mektup*, Pavlus'un en uzun mektubudur. *Korintliler'e II. Mektup'un* yazıldığı kışı takiben Korint'te yazıldı⁷³. Yazılış tarihi, Hansen'e göre, ellili yılların ortaları (55-57)⁷⁴, Scot'a göre ise 53'tür ve 58'den⁷⁵ sonra kaleme alınması kesinlikle mümkün değildir. Best ise, 55-59 arası bir dönemde yazıldığını kabul eder⁷⁶.

⁶⁶ Meeks, *The Writings of St. Paul*, s.12; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 61. Galatyalıların yazılmasında sebep olan grup için bkz. P. W. Barnett, "Opponents of Paul", *DPL.*, s. 644-653.

⁶⁷ Gal.3/3. Beker, *a.g.e.*, s. 42. Yahudiciler kavramının Pavlus döneminde -Josephus'da- ve daha sonraki -Ignatius'da- kullanımları için bkz. W.S.Campell, "Judaizers", *DPL*, 513.

⁶⁸ Raymod T. Stamm, "Tpe Epistle to Galathians", Introduction, *IB*, X, 441-42.

⁶⁹ Hansen, a.g.m. *DPL*, s. 328. Bu mektuplar arasındaki teolojik benzerlikler üçünün de aynı tarihlerde yazıldığını gösterir. Hansen, a.y.

⁷⁰ *Early Christian Writings*, Translated by Maxell Staniforth, Penguin Books, Baltimore, U.S.A.; 1968, s.146.

⁷¹ *Early Christian Writings*, s. 69.

⁷² Raymond Stamm, "Tpe Epistle to Galathians", Intoduction, *IB*, X, 442.

⁷³ Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 43-44; Hansen, a.g.m., *DPL.*, s. 838; Meeks, *a.g.e.*, s. 66; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 198.

⁷⁴ Hansen, a.g.m., *DPL.*, s.838;

⁷⁵ Sanday ve HEAdlam, mektubun, 57-58 kışında ya da 58'in ilk baharından yazıldığını kabul ederler. William Sanday and Arthur C. HEAdlam, *A Critical and Exgetical Commentary on The Epistle to The Romas*, s. xv.

⁷⁶ Scott, a.g.m. IX.360; Ernest Best, *The Letter of Paul to Romans*, Cambridge University Press, New York, 1967, s. 8.

Tanrı'nın dünya için planını ve bu plandaki Pavlus'un misyonunu ortaya koymak maksadıyla kaleme alınmış olan⁷⁷ *Romalılar'a Mektup*'un temel meselesi, Tanrı'nın gizemli planında yahudi ve diğer milletlerin birlikte nasıl yer alacağıdır. Stendahl'a göre mektubun asıl konusu bu iki milletin ilişkisidir; yoksa başkalarının söylediği gibi, ne aklanma düşüncesi ne de kader meselesidir. Asıl olan, kilise-sinagog, kilise-yahudi milletin birlikteliği meselesidir⁷⁸. Ridderbos'un ifadesiyle, mektubun konusu, İncil'in kurtuluş anlayışı ile, yahudi-sinagogunun kurtuluş anlayışı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır⁷⁹.

Günter Klein, *Romalılar'a Mektup*'un, Pavlus tarafından Roma'daki kiliseye Anadolu ve Kudüs'te sarsılan elçilik delillerini takdim etmek için kaleme alındığını söyler. Beker, Klein'in bu yaklaşımının yanlış, ancak elçilik üzerindeki vurgusunun doğru olduğunu söyler⁸⁰.

Pavlus'un mektupları rahat, düşünmeye uygun bir ortamda kaleme alınmamışlardır. Ancak, *Romalılar'a Mektup* bu bakımdan diğer mektuplardan ayrılır. Diğer mektuplar, Filumun gibi özel bir mektup hariç tutulursa, bir takım şartların zorlamasıyla kaleme alınmışlardır. *Romalılar'a Mektup*'ta ise Pavlus, şahsen tanımadığı bir Hristiyan cemaatine kendi düşüncelerini ve tebliğ etmek için çağrıldığı "kurtuluş mesajının geniş bir anlatımını çekici bir şekilde sunmaya çalışır"⁸¹.

Pavlus'un bu mektubu hakkındaki yaklaşımların tamamına yakını yukarıda ifade edilene benzer tarzdadır. Yani, mektup herhangi bir gereklilik olmaksızın Pavlus tarafından kendisini, Roma hristiyanlarına anlatmak için kaleme alınmıştır. Bu genel yaklaşıma aykırı bir tarzda Munck, Pavlus'un bu mektubunun da diğerleri gibi konjonktürel olduğunu iddia eder ve bu iddiasını da tutarlı bir şekilde temellendirir. Ancak bu şartlar Roma kilisesi hakkında bilgisinden ve orada ortaya çıkan tartışmalardan ziyade, küçük Asya'da ve Ahaya'daki mücadelelerinin arkasından Korint'te kaldığı süre boyunca yahudiciler, yahudiler, milletler-hristiyanları ile olan tartışmalarından elde ettiği sonuçlar ışığında kaleme alınmıştır⁸². Meeks de, Munck'un mektupla ilgili bu yaklaşımını benimser⁸³.

Sanders için de, *Romalılar'a Mektup*'un hususi bir yazılış sebebi vardır. Ancak bu sebep Roma kilisesi içindeki bir tartışma değildir. Bu sebep, Pavlus'un yakında Kudüs'e ve sonra batıya yapacağı yolculuk ve onun yahudi-hristiyan problemi hakkındaki korkusudur. Mektup daha önceki yazışmalarının konularını özetlemekle birlikte, esasen yahudi-milletler problemi ile ilgilidir ve bu yüzden de mektup, onun teolojisinin bir özeti değildir. Ayrıca mektup, Pavlus tarafından kurulmayan bir kiliseye yazılmış olma anlamında diğer mektupların taşımadığı bir özelliği kendisinde taşır⁸⁴.

Pavlus'a Aidiyeti

Pavlus'un sahih olduğu kabul edilen dokuz mektubunun şüphesiz en önemlisi *Romalılar'a Mektup*, *Korintliler'e I-II. Mektup* ve *Galatyalılar'a Mektup*'udur; bu dördünün en önemlisi, içlerinde en uzun olması değil de, içerik itibarıyla en muhtevalı olması sebebiyle *Romalılar'a Mektup*, kesin bir önceliğe sahiptir⁸⁵.

⁷⁷ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 27.

⁷⁸ Stendhal, *a.g.e.*, s. 4.

⁷⁹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 160.

⁸⁰ Beker, *Paul the Apostle*, s. 4.

⁸¹ Nock, *a.g.e.*, s.13-14; Scott, *a.g.m.* IX.360; Beker, son zamanlara kadar Romalılara Mektub'a böyle bakıldığını ve hala da bu bakış açısına sahip olan bilim adamlarının olduğunu söyler. Baur mektubu, tarihsel bir açıklamasına dair vurgusu yeni bir yaklaşımı yolunu açmasına rağmen, yeni ortodoksinin doğuşunun mektubu yine "dogmatik bir genel bakış" özelliği taşıdığı bakış açısını yeniden harekete geçirdi, der. Beker, *Paul the Apostle*, s.58.

⁸² Munck, *a.g.e.*, s. 299.

⁸³ Meeks, *a.g.e.*, s. 67; Beker, *a.g.e.*, s. 42.

⁸⁴ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 488; Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 61.

⁸⁵ Scott, *a.g.m.* IX.355. Protestanlarda özellikle de Lüteryanların yeri hakkında bkz. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 1-2.

Romalılar'a Mektup'un, otantikliği hakkındaki dış delillerde de içsel delilleri kadar etkileyicidir. Romalılar -diğer bir kaç mektup gibi- yaklaşık olarak ikinci yüzyılın sonuna kadar ismen zikredilmemekle birlikte Romalı Clement ve Yeni Ahid kitaplarının bir kısmının yazarları özellikle de *Petrus'un II. Mektup*'unun yazarı tarafından yanlış olarak bilinir ve kullanılır. Hem Ignatius ve hem de Polycarp diğer mektuplar kadar *Romalılar'a Mektup*'u da bilirler. Bugün elimizde bulunan ister Ortadoks isterse heretik olsun bütün kanonlar *Romalılar'a Mektup*'a yer verirler⁸⁶.

Mektubun edebi tarzı ve onda kullanılan kelime hazinesi *Korintliler'e I.-II. Mektup* ve *Galatyalılar'a Mektup*'un kelime hazinesi ile aynıdır ve Pavlus'a aidiyeti tartışılan mektuplardaki edebi tarzı çağırıştırır⁸⁷.

Mektubun Pavlus'a aidiyeti hakkında ciddi sayılabilecek her hangi bir tartışma olmamasına rağmen⁸⁸, nadir de olsa sahih olmadığına dair bir takım eleştiriler de ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi, 1/7, 15'te yer alan "Roma" kelimesinin bize kadar gelen geniş bir el yazmasında ve bazı göstergelere göre de antik zamanlarda tedavülde olan diğer bazı yazma nüshalarda bulunmamasıdır⁸⁹.

İkinci bir eleştiri konusu ise, mektubun sonun da yer alan ve tek tek isimlerin zikredildiği selamlama kısmıdır. Pavlus'un, Roma'yla bu kadar kişiyi tanıyacak bir yakınlığı yoktur. Üstelik buradaki hristiyan cemaatin kurulmasında Pavlus'un hiçbir katkısının olmadığı da genel olarak kabul edilir⁹⁰.

Romalılar'a Mektup'un materyalinin otantikliği ile ilgili ikinci önemli soru, iyi durumdaki yazmalarda 14. bölümün sonunda; diğerlerinde ise 15. bölümün sonunda yer almasına rağmen, bir kaç yazmada ise, hiç görünmeyen "uzun şükran duası"yla ilgilidir.

Otantiklikle ilgili bir üçüncü mesele ise, 15 ve 16. bölümlerinin geri kalan kısmıdır. Bunların otantikliğinin sorgulanmasının iki esas sebebi vardır: Bir takım eski yazmalarının 14. bölümle sona ermesi ve bu yüzden de 16. bölümü Pavlus'un çalışması olarak takdim etmenin zor olmasıdır⁹¹.

Romalılar'a Mektup'un bir diğer problemi de, 9-11 bölümleridir. Bultmann, bu bölümleri Pavlus'un spekülâtif hayelleri olarak kabul ederken Francis Wright Beare, bu kısımların mektubun orijinal bir parçası olamayıp, sonradan eklenmiş olan tamamlayıcı özelliğe sahip bir bölüm olarak kabul eder ve Pavlus'un bu kısımlarda olmadığını söyler. Charles Harold Dodd, bu bölümün müstakil bir araştırma olduğunu kabul eder. William Sandey ve Arthur Cayley Headlam ise 9-11'in ek olduğu hususunda müttetiklerdir⁹².

Romalılar'a Mektup'a yönelik bu kısmî itiraz noktaları, onun Pavlus'un mektupları içindeki aslı yerini değiştirecek, taşıdığı önemi alaşağı edecek derecede şeyler olmadığı hususunda genel bir kabul vardır.

7. FİLİPELİLER'E MEKTUP

Filipeliler'e Mektup, Pavlus tarafından Makedonya'daki Filipe şehrinde olan ve kendisi tarafından Avrupa'da kurulan ilk kiliseye yazılmış bir mektubudur. Filipeliler'in elçi olarak

⁸⁶ Scott, a.g.m. IX.

⁸⁷ Scott, a.g.m. IX, 395.

⁸⁸ Hansen, *a.g.e.*, *DPL.*, s. 838.

⁸⁹ Scott, a.g.m. IX, 368. İtiraz edilen bu bölümler hakkındaki savunmalar için bk z. a.g.m., a.y.

⁹⁰ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 197-98. Bu son kısmın, Pavlus tarafından Efesteki cemaate yazılan müstakil bir mektup olduğu ancak sonradan Romalılara Mektub'un istinsahı sırasında onun sonuna eklendiği hususunda bkz. Schweitzer, *a.g.e.*, s. 50; Scott, a.g.m., IX, 367. Beker de, isim listesinin Roma'dan çok Efes için daha uygun olduğunu düşünür. Beker, *Paul the Apostle*, s. 60.

⁹¹ Scott, a.g.m. IX, 364.

⁹² Beker, *Paul the Apostle*, s. 63. Romalılar'ın bu bölümleri hakkında başkalarının yaklaşımları ile ilgili olarak bkz. a.g.y.'de konuyla ilgili dipnotta verilen bilgi.

kendisine gönderdikleri Epafroditus'la beraber gelen paraya teşekkür için kaleme alınmış⁹³ olduğu, genel olarak kabul edilir.

İlk dönem kilise babaları tarafından Pavlus'a aidiyeti hususunda bir tereddüt olmayan mektubun, Pavlus'a ait olmadığını ilk kez Baur ileri sürmüştür. Ancak delilleri ikna edici olmadığından kabul görmediği gibi, Yeni Ahid çalışanlarının büyük çoğunluğu, mektubun Pavlus'a ait olduğu hususunda hem fikirdirler⁹⁴.

Pavlus bu mektubu *Galatyalılar'a Mektup* ve *Romalılar'a Mektup*'tan daha sonraki bir tarihte kaleme almıştır. Kaleme alındığı yer, kesin olmadığı gibi yazılma tarihi de kesin değildir. Schweitzer'e göre mektubun kaleme alındığı muhtemel yerler, Pavlus'un yedi yıl süren seyahatinin geçtiği yerler olan: Efes, Kayseriya ve Roma'dır. Bu yerlerden dolayı da, yazılış tarihi şu üç tarihten biri olabilir. Pavlus 54'ten 57'e kadar Efes'te çalıştı. Eğer o zamanda yazdıysa tarih muhtemelen 57'e yakın bir zaman olmalıdır. Eğer Kayseriya'dan yazdıysa mektubun muhtemel yazılış tarihi 59 olabilir. Yazıldığı yer Roma mahpusluğu dönemi olduğunda ise, üç muhtemel tarih ortaya çıkar: 59, 61 ve 62⁹⁵

Mektubu Efes'de yazdığı da ileri sürülmüştür. Ancak bu imkansızdır. Zira mektup, kendisiyle kalması için gönderilen Epafroditus tarafından Filipe'ye götürülmüştür ve Pavlus mektupta, iyimser bir tablo çizerek hapisten çıktığında Filipe'ye geleceğini haber verir⁹⁶.

Filipeliler'e Mektup, muhtemelen iki farklı mektuptan oluşmaktadır. Çünkü üçüncü bölümün başlamasıyla mektubun tonunun değiştiği her zaman dikkat çekmiştir. Bu yüzden 3/2 ve 4/9'un Pavlus'un Makedonya'da iken Yahudi-hristiyanlara karşı kendini savunmak zorunda kaldığı bir döneme ait olduğu düşünülebilir. Zira bu kiliseler de, bir takım çekişmeler meydana gelmişti. Burada meydana gelen bir çekişme sebebiyle Pavlus'un orada bulunması zorunlu hale gelir. Bu yüzden de, üçüncü seyahatinin sonunda Korint'e gemiyle gelmek yerine Makedonya'yı da içine alan kara yolunu seçmek zorunda kalmıştı⁹⁷.

Mektubun otantik olmadığına dair zaman zaman şüpheler ileri sürülmesinin sebebi, mektubun başlangıç cümlelerinde rahiplere ve diyakozlara yapılan atıflardır⁹⁸. Çünkü, Pavlus zamanında kilise liderlerine önde gelenler ya da 'aranızda sizi idare edenler' denirdi. Bir hiyerarşinin ifadesi olan bu sıfatlar daha sonra kilise müessesesi oturunca ortaya çıktı, bu yüzden de bu hususi isimler daha sonraki bir zamana aittir⁹⁹.

8. FİLİMUN'A MEKTUP

Pavlus külliyatında yer alan en kısa mektuptur. Sahihliği hususunda tartışma olmayan mektup¹⁰⁰, Pavlus tarafından Roma'da hapisteyken 59-62 arası bir zamanda Kolosse'de yaşayan ve adı Filimun olan bir hristiyana yazılmıştır¹⁰¹.

Roma'da hapisteyken yazdığı iki mektuptan biridir (birincisi *Filipeliler'e Mektup*'tur). Mektupta, önceden köle olan ve kendi eliyle ihtida eden Onesimus'a efendisi olan Filimun'a

⁹³ Scott, "Philipians", Introduction, *IB.*, XI, 9-12

⁹⁴ G. F. Hawthorne, "Letter to Philippians", *DPL*, s.709.

⁹⁵ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 47. Ayrıca ayın yer ve tarihler için bkz. Hawthorne, a.g.m., *DPL*, s. 711. Roma'da yazıldığını tercihe şayan görenler için bkz. Scott, "Philipians" Introduction, *IB.*, XI, 8.

⁹⁶ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 42

⁹⁷ Schweitzer, *a.g.e.*, s.49

⁹⁸ Bu sıfatlar Türkçe'ye 'gözetmenler' ve 'görevliler' olarak tercüme edilmişlerdir. Gözetmenler, Yunanca olan ve literal olarak "idare eden kimse" ya da "nezaret eden/denetleyen kimse" anlamına gelen episkopos kelimesinin karşılığıdır. Ancak ikinci yüzyıldan itibaren resmi olarak yerel bir kiliseyi yöneten görevli rahipler göstermek için kullanılmaya başlandı. Filipeliler 1/1'in New American Bible'daki dipnotu, s. 1339.

⁹⁹ Scott, "Philipians" Introduction, *IB.*, XI, 8

¹⁰⁰ Maclean, *DB.*, s.686.

¹⁰¹ A. Patzia, "Letter to Philemon", *DPL*, s. 703. Pavlus'un Roma'daki hapislik hayatının 59-62 arası olması hakkında bkz. L. C. Alexander, 'Chronology of Paul', *DPL*, s. 122-123.

geri dönmelerini; efendisine ise artık ona bir köle gibi davranmamasını tavsiye eder¹⁰². Bu mektubunda da Pavlus, serbest bırakılma ümidini ve Küçük Asya'daki Kiliseleri ziyaret edeceğini ifade eder.

Mektubun Roma'dan değil de Asya'daki hapis hayatlarından birinde ya da Kayseriya'da hapisteyken yazıldığı ileri sürülmüş olmasına rağmen, Filipeliler'ede olduğu gibi bunun da daha erken hapis hayatlarından birinde yazılmış olması mümkün değildir. Çünkü Pavlus "Sezar'ın evinden olanlardan (Filip. 6/22)" selamlar gönderir. Bu da mektubun Roma'dan yazılmış olması ihtimalini daha güçlü hale getirir. Efes'teki kitabelerden burada ve başka yerlerde de bağımsız ve imparator köle toplulukları (servi dokini nostri Augusti) vardır, ancak "Sezar'ın evinden olanlar" kullanımının, en tabii yorumu hakikaten bu ifadenin İmparator başkentinin köleleri arasında kurulan bir kiliseyi gösteriyor olmasıdır¹⁰³.

B. SAHİHLİKLERİ HUSUSUNDA TARTIŞMALARIN OLDUĞU MEKTUPLAR

Bunlar, Pavlus'tan farklı konuları ele almaları ya da aynı konuları ele aldıklarında bile bu konuları ondan farklı bir şekilde işleyen çalışmalardır. Bu mektupların içlerinde Pavlus'a ait parçalar olma ihtimali vardır. Ancak bunları tespit etmek zor olduğu gibi; bu mektuplarda yer alanlar, Pavlus'un düşünceleri hususunda sahih olarak kabul edilen mektuplarındaki bilgilere fazladan bir şey ilave etmeyecekleri için, söz konusu mektuplarda yer alan Pavlus'a ait parçaları bulma çabası, pek gerekli bir şey olarak da görülmez. Pavlus'a atfedilmekle birlikte, onun olduğu kabul edilmeyen mektuplar şunlardır:

Efesliler'e Mektup, Koleseliler'e Mektup, Timoteyus(Timoteos)'a Birinci Mektup, Timoteyus(Timoteos)'a İkinci Mektup, Titus'a Mektup.

Bu mektuplar arasında yalnızca *Efesliler'e Mektup* ve *Koleseliler'e Mektup*, sahih mektuplar ve kendi aralarındaki yakın benzerlikten dolayı sahih olup olmadıkları tartışılmış, ancak sonuç olarak, içinde Pavlus'a ait metinler bulunuyor olsalar bile, onun talebelerinden biri tarafından kaleme alındığı kabul edilmiştir¹⁰⁴. Geri kalan mektupların sahih olmadıkları hususunda herhangi bir tartışma olmadığı gibi, Pavlus sonrası Pavluscu bir ekol tarafından yazıldıkları hususunda ise tam bir uzlaşma vardır.

Sahihi olmadıkları hususunda tam bir uzlaşmanın bulunduğu bu mektuplar "Pastoral mektuplar" olarak bilinirler ve gnostisizmle mücadele maksadıyla ikinci yüzyılın başında kaleme alınmışlardır¹⁰⁵.

¹⁰² Mektubun yazıldığı Filemon ve onun kölesi olarak kendisinden söz edilen Onesimus'a dair J. Knox'ın farklı bir okuması için bkz. Hawthorne, a.g.m., *DPL*, s. 704.

¹⁰³ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁰⁴ Efeslilere Mektup ve Koleselilere Mektup hakkındaki tartışmalar için bkz. Schweitzer, *a.g.e.*, s. 45-46; The Epistle to the Romans, Introduction, *IB*, IX 360; Francis Bare, "The Epistle to The Colossians", Introduction, *IB*, XI, 145; C. E. Arnold, "Letter to The Ephesians", *DPL*, s.240; P. T. O'Brein, "Letter to The Colossians", *DPL*, s. 147-153; Ephesians Introduction, *IB*, VI, 597-609; Colossians, Introduction, *IB*, VIII, 133-146; S. Madelein & Lane Miller, "The Epistle of Paul the Apostle to The Ephesians", *Harper's Bible Dictionary*, Harper & Row Publishers, New York, Evanston and London, 1961, s. 166-167, Madelein & Miller, "The Epistle of Paul The Apostle to Colossians", *HDB*, 109; Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 44; Fitzmyer, *Pauline Theology*, s. 3; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 432.

¹⁰⁵ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 42; Amiot, *a.g.e.*, s. 36.

BİRİNCİ BÖLÜM
PAVLUS'UN HAYATI
VE
MİSYONERLİK FAALİYETLERİ

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Pavlus'un hayatı hakkında *Elçilerin İşleri* ve kendi mektuplarında yer alanlar dışında hiçbir bilgi yoktur. Luka'nın kaleme aldığı *Elçilerin İşleri*, diğer elçilerin yaptıkları hakkında atıf türündeki bilgileri dikkate almazsak, yalnızca Pavlus'u ve onun yaptıklarını anlatmaktadır. Pavlus'un -hayatı ve faaliyetlerine dair- en eski kaynağı kaleme almış olmasına rağmen Luka'nın onu şahsen tanımadığı gibi, genel olarak Pavlus'un mektuplarından haberdar de olmadığı kabul edilir¹⁰⁶. Aralarındaki bir takım benzerlikler, aynı konuları ele almalarından kaynaklanır. Fakat, benzerliğin olduğu konularda bile önemli atlamalar ve çelişkiler vardır. Ve bunlar, yalnızca Pavlus'un kronoljisiyle değil, onun görevi ile ilgili de önemli problemler doğurmaktadır.

I. HAYATI

Pavlus'dan bahseden en eski kaynaklar arasında, Petrus'a atfedilen ikinci mektuptaki, Pavlus'un düşünceleri arasında güç anlaşılan şeyler olduğunu ifade eden metinler (Petrus II 3/15-16) yer alır. Bunun dışında Munck, Yuhanna'nın Vahyindeki 11/3-13'un¹⁰⁷ Petrus ve Pavlus'dan söz ettiğini söyler. Ancak burada verilen bilgiler gerçekten onlar hakkında olsa bile bu ifadelerden öldürülmeleri dışında biyografik anlamda kaynak işlevi görececek bir şeyin olmamasının yanı sıra, üstatlarının Sodom ve Mısır'da haça gerildiği gibi bilgi yanlışları da vardır.

Bu yüzden de, Pavlus'un hayatına dair başka kaynak olmadığından, özellikle biyografisi ile ilgili olarak kendi mektuplarının yanı sıra *Elçilerin İşleri* ve Pavlus'un apokrifleri olarak kabul edilen eserler (*Acts of Paul and Thecla* gibi) kullanılacaktır. Bu kaynaklara rağmen, Pavlus'un hayatıyla ilgili boşluklarla karşılaşıldığında, Beker'in, hakkında bu kadar az şey bilinen, kendisi hakkında bu kadar az şey söyleyen bir kimsenin mektuplarından hareketle onun hayatını bütünüyle ortaya koyacak bir biyografinin kaleme alınmasının çok zor olduğunu¹⁰⁸ şeklindeki sözünü, hatırlamamız iyi olur.

¹⁰⁶ A. C. Purdy, "Paul The Apostle", *IDP*, VI, 681.

¹⁰⁷ "İki tanığımı güç vereceğim; çuldan giysiler içinde bir iki yüz altmış gün peygamberlik edecekler. Dünyanın Rabbi önünde duran iki zeytin ağacı ve iki kandillik bunlardır. Bir kimse onlara zarar vermek isterse ağızlarından ateşler fışkıracak ve düşman olan bu kimseleri yiyip bitirecek. Onlara zarar vermek isteyen herkesin böyle öldürülmesi gerekir. Peygamberlik edecekleri sürece yağmur yağmasın diye göğü kapamaya yetkileri vardır. Suları kana dönüştürme ve yeryüzünü, kaç kez isterlerse, her türlü bela ile vurma yetkisine sahiptirler. Tanıklık görevleri sona erince dipsiz derinliklerden çıkan canavar onlarla savaşacak, onları yenip öldürecek. Cesetleri, simgesel olarak Sodom ve Mısır diye adlandırılan büyük kentin ana yoluna serilecek. Onların Rabbi de orada çarpmışa gerilmişti. Her halktan, oymaktan, dilden ve ulustan insanlar, üç buçuk gün onların cesetlerine bakacak ve cesetlerinin mezara konulmasına izin vermeyecekler. Yeryüzünde yaşayanlar, onların bu durumuna sevinip bayram edecek, birbirlerine armağanlar gönderecekler. Çünkü, bu iki peygamber, yeryüzünde yaşayanlara çok eziyet ettiler. Üç buçuk gün sonra iki peygamber, Tanrı'dan gelen yaşam solğunun bedenlerine girmesiyle ayağa kalktılar. Onları görenler dehşete kapıldı. İki peygamber gökten gelen yüksek bir sesin, "Buraya çıkın!" dediğini işittiler ve düşmanlarının gözü önünde, bir bulut içinde göğe yükseldiler. Tam o saatte şiddetli bir deprem oldu ve kentin onda biri yıkıldı. Depremde yedi bin kişi can verdi. Geriye kalanlar dehşete kapılıp gökteki Tanrı'yı yücelttiler".

¹⁰⁸ Beker, *Paul the Apostle*, s.3.

A. İsmi

Mektuplarında, kendisini Paulos diye isimlendirir. Paulos, Roma'da aile ismi olarak kullanılan Paul(1)us'un Yunanca şeklidir. Aynı isme Petrus'un II. Mektup'unda (3/15) ve Elçilerin İşleri'nde 13/9'dan itibaren de rastlanır. Elçilerin İşleri'nin zikredilen bölümünden önce Pavlus'dan, Yunanca Saoulos'tan türeyen, "(Tanrı'dan ya da Yahveh'den) istenen" anlamına gelen Saul ya da Saül (7/58; 8/1,2; 9/1 vd.) diye söz edilir. Bu son isim, yalnızca Hristiyan oluşunun anlatıldığı bölümlerde (9/4,17; 22/7, 13; 26/14) yer alır¹⁰⁹.

Roma vatandaşı olarak Pavlus, üç isim kullanır görünmektedir¹¹⁰. Maclean, bunlardan ikisini, onun birinci ismini (*praenomen*) ve ikinci ismini (*nomen*) bilmiyoruz ancak, üçüncü ismi (*cognomen*)ni biliyoruz ki, o da Paul'du, ¹¹¹ demesine rağmen, Stendahl Yunanca metinde yer alan üç ismi de zikreder: Saulos (Saul), Paulos (Paul)¹¹², hem vizyonda Rab ve hem de Hananya tarafından kullanılan ve İbranice ismin tercümesi dışında olan, Saoul¹¹³.

Pavlus olarak isimlendirilmeye Kıbrıs'ın Romalı prekonsülü Sergius Paulos'un Hristiyan oluşunun anlatıldığı yerde başlanması¹¹⁴, onun ihtidasına vesile olduğu kişinin adını aldığı anlamına gelmemektedir. Muhtemelen Pavlus, bu ismini doğumunda almıştı¹¹⁵. Saul ise Yahudi çevrelerde kullanılan signum/supernomen bir isimdi. Dönemin Yahudilerinin iki ismi vardı, biri semitik (Saul) diğeri ise Yunan ya da Roma kaynaklı (Pavlus). Bu tür isim seçimlerinde genellikle isimler arasındaki ses benzeşmeleri göz önüne alınırdı.

Luka tarafından Pavlus için iki ismin kullanılması iki şekilde açıklanır. Birincisi: Hristiyan oluşuyla Saul yerine Pavlus kullanılmakla birlikte, bu Saul'un bir daha kullanılmadığı anlamına gelmez, Pavlus'un farklı isimler kullanması da onun Hristiyan olmasıyla ismini değiştirdiği yaklaşımlarının doğru olmadığını gösterir¹¹⁶. İkincisi ise, Pavlus'un hayatına dair daha sonraki olayların anlatımında Saul yine kullanılır; ancak bu iki ismin kullanımı, Luka'nın kullandığı eserlerin farklılığından kaynaklanır görünmektedir¹¹⁷.

Birinci yüzyıl Yahudi uygulaması olan Roma, Yunan ya da Yahudi kaynaklı iki ismi yan yana kullanma, John-Mark, Jesus-Justus'e benzer bir şekilde, Pavlus-Saul gibi bir kullanım Elçilerin İşleri'nde yer almamaktadır¹¹⁸.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: .

Silinmiş: Parker, Pavlus ismini onun boyunun küçüklüğü sebebiyle verilmiş bir isim olarak anlamlandırır. Parker,

Silinmiş: nyclopedia of

Silinmiş: merica

¹⁰⁹ Joseph A. Fitzmyer, *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967, s. 2; François Amiot, *The Key Concepts of St Paul*, Herder, Freiburg, 1961. s. 16.

¹¹⁰ Antik Roma'da bireyin üç ismi vardır. Bunlardan birincisine, *praenomen*, ikincisine *nomen* ve üçüncüsüne de, *cognomen* denir. Webster, Ninth New Collegiate Dictionary, "Cognomen", "Nomen" ve "Praenomen", s. 257, 801, 923.

¹¹¹ A. J. MacLEAn. "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687.

¹¹² Elç. İş. 13/9.

¹¹³ Elç. İş. 9/4, 17; 22/7, 13; 26/14; Pierson Parker, "Paul" *Encyclopedia of America*, XXI, 412. Krister Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM Press Ltd, London, 1977, s. 11. Pavlus'un üç isimle zikredilmesi hakkında ayrıca bakz. Richard Wallace & Wynne Williams, *Tarsuslu Paulus'un Üz Dünyası*, çev. Z. Zürhe İlkelen, Homer Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 50.

¹¹⁴ "Ama Kutsal Ruh'la dolan Saul yani, Pavlus, gözlerini Elmas'a dikerek, "Ey İblis'in oğlu!" dedi". Elç. İş. 13/9-10.

¹¹⁵ Paulus, Latince'de "küçük" anlamına gelmekte ise de bu Pavlus'un boyuyla ya da tevazusuyla ilgili değildir Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 3. Parker, Pavlus ismini onun boyunun küçüklüğü sebebiyle verilmiş bir isim olduğunu söyler. "Paul" *EA*, XXI, 412.

¹¹⁶ Stendahl, isim değişikliğini, merkezin Kudüs'ten Romaya kaymaya başladığının bir göstergesi olarak açıklar. Elç. İş. yazarı, incilin yolunun Kudüs'ten Roma'ya doğru olduğunu göstermek için isim değişikliği yapar. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 11.

¹¹⁷ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 3; Parker, "Paul", *EA*, XXI, 412.

¹¹⁸ Maclean, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687.

B. Pavlus'un Fiziki Yapısı¹¹⁹

Kaynaklarda ifade edildiği üzere, ~~dikkat çekecek fiziki bir yapıya sahip değildir.~~ Lистра'da yaptıklarından dolayı pagan halk, Barnaba'yı heybeti sebebiyle Zeus'a, Pavlus'u ise küçük boyu ve etkili konuşmasından dolayı Hermes'e benzetmişlerdir¹²⁰. Pavlus, saçları dökük, uzun yolculuklarında onu rahatlıkla taşıyacak eğri bacakları; alınının ortasında birleşen kaşları, geniş ve oldukça kavisli bir burnu vardır. Kalın, sık, ağarmış ve dikkat çekici bir sakalı; parlak mavi gözleri; açık ve kırmızı bir tene sahiptir¹²¹.

C. DOĞUM YERİ VE TARİHİ

Pavlus'un hayatı hakkındaki bilgileri bir ikisi dışında ancak karinelardan hareketle tespit etmek mümkündür. Hayatına dair bu temel bilgiler kendi mektupları ve Luka'nın kaleme aldığı *Elçilerin İşleri*'nde yer alır¹²². Pavlus'un hayatı hakkında erken dönem kilise babaları, yukarıdaki külliyyattan elde edilemeyen ancak çok fazla da önemli olmayan bir iki geleneksel bilgiden başka bir şey nakletmezler¹²³.

Onun hakkında genel olarak kabul gören bilgilerden biri, açıkça söylenmemiş olmasına rağmen doğum yerine dair olanıdır. Mektubundaki ifadesine göre, doğum yeri, Yunan toprağı olan¹²⁴ Kilikya'nın başşehri Tarsus'tur¹²⁵.

Doğum tarihine dair ise, net bir ifade, ne kendi mektuplarında ve ne de *Elçilerin İşleri*'nde yoktur. Ancak, bilinenlerden hareketle yaklaşık bir tarih tespit etmek mümkün görünmektedir. Tarih tespitinde, esas alınacak göstergeler ise şunlardır: Genç iken, Stephan'ın öldürüldüğünde Kudüs'tedir¹²⁶. Stephan'ın öldürüldüğü tarih, m.s. 33'tür. Pavlus'un Stefan'ın öldürülmesinde Kudüs'te bulunduğunu anlattığı yerde onu ifade etmek için Elçilerin İşleri'nin kullandığı terim olan *neanias*, yirmi ile otuz arası bir yaşı ifade etmektedir. Ayrıca o, bu tarihlerde Sanhedrin üyesidir. Sanhedrin üyeliği, otuz yaşın altında olanların kabul edilmediği bir statüdür¹²⁷. Şam görevi gibi, bu tür önemli bir görevin daha küçük birisine verilmesi düşünülemez. *Filumun'a Mektup*'unda (Fil. 9) ise, kendisinden, yaklaşık olarak altmış yaşında bir insanı ifade etmek için kullanılan ve "oldukça yaşlı" ya da "ihtiyar bir adam" anlamına

Silinmiş: , s. 3; John Malalas, Chronographik, s. 10; Nicephorus Callistus, Ecclesiastical History, s. II, 37'den nakleden, Stendahl, Paul Among Jews and Gentiles., s. 3.

Silinmiş: Resullerin

Silinmiş: Resullerin İşleri

Silinmiş:

Silinmiş: dir

Silinmiş: ve bu

Silinmiş: ç

Silinmiş: , zikredildiği şekilde

Silinmiş: kullanılacaktır.

Silinmiş: El. İş.

¹¹⁹ Pavlus'un fiziki yapısı hakkında otantik kabul edilen eserlerden hiç birinde, kendisiyle alakalı göz rahatsızlığından başka bir bilgi yoktur. Onun fiziki yapısı hakkında, geç bir döneme ait olmakla birlikte, *Acts of Paul and Thecla* kullanılacaktır. Bunların ne kadar gerçeğin ifadesi oldukları tartışılabilir. Ancak, dış görünüşünü oluşturmak için otantik bir kaynağa sahip olmayışımız bunu - geçici olarak da olsa- zorunlu kılmaktadır.

¹²⁰ Elçilerin İşleri, 14/11; Parker, "Paul", *EA*, XXI, 412.

¹²¹ Kor. II 10/10 ; "*Acts of Paul ve Thecla*" *The Apocryphal New Testament being The Apocryphal Gospels, Acts Epistles, and Apocalypses, With Other Narratives and Fragments Newly Translated by Montague Rhodes James, Oxford At The Clarendon Press, s. 273*; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, İnkılap ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1977, s. 265.

¹²² *Elçilerin İşleri* adıyla Türkçeleştirilen bölüm, batıda kaleme alınan eserlerde yalnızca, Acts olarak zikredilir. Bu kullanım, bu bölümün İncil yazarı Luka ile aynı yazar olmaması hakkındaki çekinceye kaynaklanmaktadır. Bizde yaygın olan kullanım, *eski Kitab-ı Mukaddes tercümesinde Resullerin İşleri* şeklinde *iken en son İncil tercümelerinden biri* olan *ve Yeni Yaşam Yayınları arasında çıkan İncil, Müjde* adlı tercümede, *adı geçen bölüm Elçilerin İşleri olarak başkalandırılmıştır. Biz de çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde adı geçen metni, Elçilerin İşleri* ya da kısaltılmış olarak Elç. İşl. *şeklinde kullanacağız.*

¹²³ Parker, "Paul", XXI, *EA*, 412.

¹²⁴ Charles Guignebert, *el-Meshiyye, Neşetuhu ve Tatavvuruhu*, Arapçaya trc. Abdulhalim Muhammed, Dârü'l-maârif, II. baskı, Kahire, 1988, s. 89.

¹²⁵ Elç. İşl. 22/23; James Stalker, *The Life Of St. Paul*, s. 20; Maclean, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 17; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 9.

¹²⁶ Grant, *Elç. İş.* 'nin Pavlus'un Stefan'ın öldürüldüğü zaman Kudüs'de olmasının muhtemel olmadığını, onun henüz Kudüs'ü ziyaret etmemiş olmasından dolayı, söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 14.

¹²⁷ *Esseniler'de yargıç olmak için otuz yaşında olmak gerekmektedir. Bkz. Jerome Murphy-O'Conner, OP, Paul, A Critical Life, Clarendon Press, Oxford, 1996, s. 4.*

gelen *presbytes* diye söz eder¹²⁸. Filimun'a gönderdiği mektup, Roma'da hapisteyken yazdığı son mektuplarından biridir. Roma'da hapis kaldığı tarih ise ms. 62'dir¹²⁹.

Jerome, Pavlus'un milattan sonraki ilk on yılda doğduğunu söyler¹³⁰. Ancak daha modern yazarlardan bir kısmı, yukarıda verilen bilgilerden hareketle, Pavlus'un doğum tarihinin, milad başlangıcı olarak kabul edilen İsa'nın doğum tarihinin genel olarak kabul edilen tarihten bir, iki ya da dört yıl önce olduğunu var sayarak, İsa'nın doğum tarihi ile hemen hemen aynı zamanda¹³¹ olduğunu söyleyenlerin yanı sıra, İsa'nın doğum tarihinin m.ö. 5 ya da 6 olduğunu kabul ederek Pavlus'un doğum tarihinin İsa'ninkinden iki ya da üç yıl önce yani, m.ö.8-7 ya da 9-8. yıllar olduğunu söyleyenler de vardır¹³².

Pavlus hakkındaki verilerden hareketle böyle bir doğum tarihi tespit etmek mümkün olsa bile, bu tarihin Pavlus'un doğumunun tam tarihini bize verdiğini düşünmemize yol açmamalıdır. Zira, *Filimun'a Mektup* dışındaki veriler, onları doğru olarak kabul ednler için bir anlam ifade eder. Oysa, Pavlus'un Kudüs'e eğitim için gitmediği ve Stefan'ın öldürülmesinde ise, orada bulunduğunu kabul etmeyenler için, yukarıda kendisinden çıkarımda bulunulan kavramlar anlamsız hale geleceğinden, belirlenen tarihte bir gerçeklik ifade etmeyecektir. Başka bir yol olmadığı zaman, kesinliği tartışmalı da olsa, yaklaşık bir tarih tespit etmek, o tarihin tam olarak yanlış olduğu ortaya konuluncaya kadar gereklidir. Zira, hayatının geri kalan kısmının, bu tarihle ilişkili olarak ele almak bazen zorunlu olabilir.

Silinmiş:

Silinmiş: yukarıdakine benzer bilinenleri

Silinmiş: kullanarak benzer bir

Silinmiş:

Silinmiş: bir diğer çalışma

Silinmiş: Jerome

Silinmiş: OP, *Paul A Critical Life*

Silinmiş: Clarendon Press, Oxford, 1996, s.

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: ayrıca bkz. Schweitzer, *The Quest for History of Jesus*,

¹²⁸ *Presbytes* kelimesinin altmış yaşın başları ya da ellili yaşın sonları anlamında, Pavlus'un döneminde yaşamış olan yunan geleneksel kullanımının ifadesi olan Philo, Solon, sahte Hypocrates'in metinleriyle, aynı dönemdeki yahudi geleneksel kullanımının ifadesi olan *Damscus Document* ve *Talmud metinleri için bkz. Murphy-O'Conner, Paul, s. 2-4.*

¹²⁹ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 9; Stalker, *The Life Of St. Paul*, s.19-20; Parker, "Paul", s. 412. Parker bu mektupta Pavlus'un kullandığı ifadenin *presbytes* yerine *presbeytes* olabileceğini ve bunun da elçi/temsili anlamına gelebileceğini, dolayısıyla da yaşla alakası olmayabileceğini de ekler. A.g.m., s. 412. Pavlus'un doğum tarihini tespitte *presbytes* terimini kullanarak benzer bir sonuca ulaşan *son bir çalışma* için bkz. Murphy-O'Conner, *a.g.e.*, s. 1-4.

¹³⁰ F. F. Bruce, "Paul in *EARly Church Tradition*", *PDL*, s. 681.

¹³¹ Stalker, *The Life Of St. Paul*, s.20; Parker, *a.g.m.*, *EA*, s. 412 Grant, *Saint Paul*, s. 12; Murphy-O'Conner, *a.g.e.*, s. 4; Mahmud Bareli, *Islam and World Religions*, Islamic Publications Ltd, Lahor, Pakistan, 1983, s.178. İsa'nın doğum tarihinin m.ö. bir, iki ya da dört yıl önce olması, va milad başlangıcı olarak kabulünün yanlış bir hesaplamadan kaynaklandığında dair bkz. Bareli, *a.g.e.*, s. 169.

¹³² François Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 17. Pavlus'un hayatındaki olayları ele alma anlamını ifade eden, "Chronology of Paul" adlı çalışmalar, onun hristiyan oluşundan, ya da İsa'nın göğe yükselişinden başlarlar. Bu yüzden de, Pavlus'un doğum tarihi ile ilgili bir bilgi içermezler. Kronolojik yaklaşımların bu özelliği için bkz. L.C. A. Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 115-123; Frederic W. Farrar, *Life and Work of St. Paul*, Cassel & Company Limited, London, Paris & Malbourn, 1891, s. 753-55. İsa'nın doğum tarihi kesin olmamakla birlikte, mesela, Renan, bugün bilinenden birkaç yıl daha önce olduğunu söyler. Renan, *İsa'nın Hayatı*, trc. Ziya İshan, MEB. Yayınları, Ankara, 1945, s. 4; J. Lebreton, *İsa'nın doğum tarihi olarak M. Ö. 5-6 yılını teklif eder. J. Lebreton, "Je'sus-Christ Chronologie", Dictionie de la Bible, Supple'ment, Paris, 1949, IV, 972-973; Goguel, İsa'nın doğum tarihini Herod'un ölümünden az önce 750 Roma yılında M. Ö. 4'den önce yani 5 yılında olduğunu söyler. Mourice Goguel, *Jesus and the Origins Of Christianity, II, The Life of Jesus*, Harper Torch Books, Harper & Brothers, New York, 1960, s. 232; J. J. Pe, "Jesus: The Christ and Chriztology", *Britannica, Micropadia, II, USA, 1990, 257*. Aynı tarih için bkz. Hanâcır Hasan el-Hadarî, *Târîh'ul-Fikrû'l-Mesîhî, Dâru's-sekâfe Kahire*, 1981, s. 168. İsa'nın doğum tarihini bütün bunları içerecek bir şekilde 7-4 m. ö. bir tarihe yerleştiren bir tespit için bkz. Madeine & Miller, "Chronology", *HDB*, s. 100.*

1.Tarsus

Tarsus, ilk kez, III. Shalmaneser adına m.ö. dokuzuncu yüzyılda 'da dikilen ve *Siyah Dikilitaş* (Black Obelisk) adlı anıtta¹³³ Tarzi olarak zikredilir. Dördüncü yüzyılda Xenophon (Anapb. 1.2.23) ondan "büyük ve zengin bir şehir" diye söz eder. Dördünü ve beşinci yüzyıl madeni paraları, şehrin erken bir dönemde hellenleşmiş olduğunu ima eder. IV. Antiochos Epiphanes (175-164 m.ö.) tarafından esaslı bir şekilde hellenleştirilmiş¹³⁴ olan bu yerde, ticaret ve sanayinin gelişmesine yardım etmesi için bir yahudi kolonisi kurulmuştu. Pompey'in m.ö. 66'da Küçük Asya'nın yeniden organizasyonu sırasında Tarsus, Kilikya eyaletinin başkenti oldu. Daha sonra, Antony tarafından şehre özgürlük, dokunulmazlık ve vatandaşlık verildi ve Augustus, şehrin Roma'yla irtibatlarını ifade eden bu haklarını teyit etti¹³⁵. Tarsus, Anadolu ile Şam arasında bir geçiş noktası ve önemli ticaret yollarının birleştiği yerd; bu yüzden de, kısa bir süre içinde Yunanistan, İtalya, Kapadokya, Şam, Kıbrıs, Fenike ve Mısır'dan insanları bir arada bulundurabilecek bir cazibe merkezi oldu¹³⁶.

2. Kültürel Yapısı

Helenizmin hakim olduğu Tarsus, iyi bilinen bir kültür, felsefe, eğitim merkezi ve üniversite şehriydi¹³⁷. Augustos zamanında üniversiteler yaygındı. Halk, çoğu felsefeci olan şehirdeki hocalarının söylediklerine büyük değer atfediyordu¹³⁸. Strabo, Tarsus'daki okulların Atina ve İskenderiye'ninkilerden daha iyi olduğunu ve öğrencilerinin Kilikya'nın yerlilerinden olup yabancı olmadığını nakleder¹³⁹. Burada bulunan filozoflar, aralarında Kiniklerin¹⁴⁰ de bulunmasına rağmen çoğunluk Stoa okuluna mensup olan filojoflardan oluşmaktadı¹⁴¹. Stoacılar, halkın felsefelerini bilmelerini istediklerinden bunu sağlayacak bir metot takip ediyorlardı. Özellikle de edebî uslubu kullanarak, ahlakî prensiplerini halk arasında yayıyorlardı. Stoacı filozof Athenadorus Cananites, m.ö. 15'de burada inzivaya çekilmiş ve kendisine şehrin demokratik ve sivil gidişini yeniden gözden geçirme görevi verilmiştir. Diğer Stoik ve Epiküryen felsefeciler de buraya yerleşerek ve burada kendi öğretilerini anlatmaya sürdürmüşlerdir. Meşhur Romalı felsefeciler Cicero, Julius Caesar, Augustus, Mark Antony ve Kleopatra Tarsus'u ziyaret etmişlerdir. Bu yüzden Luka, Pavlus'un "hiç de önemsiz olmayan şehrin vatandaşı" olarak övündüğünü¹⁴² nakleder.

Guignebert, Pavlus'un Stoik felsefe ile dolu bu ortamda yaşamasının kendisini gayri ihtiyari etkilediğini, ancak çok sonraları bu etkinin ortaya çıktığını söylerken¹⁴³ Munck ise, Pavlus'un Stoacı felsefeye herhangi bir aşinalık göstermediğini ifade eder¹⁴⁴.

Silinmiş: HBD.,

Silinmiş: HBD.,

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: HBD.,

Silinmiş: 10

Silinmiş: HBD.,

¹³³ Black Obelisk, kral Shalmanasar II'nin (m.ö. 858-824) Asur'daki anıtıdır. Askeri saldırıları ve diğer zaferleri ve İsrail kralı Yehu'nun vergi ödemelerini içerir. 1845'de Austen Henry tarafından Musul'un güneyindeki Kalhu'da bulunmuştur. Bu taş anıt şimdi British Museum'dadır. *Britannica, II, Micropaedia, s. 257. Shalmanasar için bkz. Madeline & Miller, "Shalmaneser", HBD, s. 667-668.*

¹³⁴ Purdy, a.g.m., *IDP*, IV, 684; Madeleine & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 727.

¹³⁵ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 9; Madaleine & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 727.

¹³⁶ Guignebert, *el-Mesihyye*, s. 88

¹³⁷ MacIEn, "The Paul Apostle", *DBH*, s. 687; *Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 39*; Guignebert, *a.g.e.*, s. 88; Grant, *Saint Paul*, s. 13; *Anthony C. DEane, St. Paul and His Letters, s. 45-46.*

¹³⁸ *Strabo, Coğrafya, Anadolu, Kitap XII, XIII, XIV, trc. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, trs., s. 239-240.*

¹³⁹ Strabo, *a.g.e.*, s. 39-40; *Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 47*; Madelein & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 728.

¹⁴⁰ Purdy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 684.

¹⁴¹ *Strabo, a.g.e., s. 242.*

¹⁴² *Elc. İs. 21/39*; Guignebert, *el-Meshiyye*, s.88-89; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 10.

¹⁴³ Guignebert, *a.g.e.*, s. 104; Madalein & Miller, "Tarsus", *HBD*, 728.

¹⁴⁴ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 144

3. Tarsus'un Dinî Yapısı

Pavlus döneminde Tarsus'un dinî hayatıyla alakalı yeterli olmamakla birlikte, az da olsa bilgiye sahibiz. O dönemden kalan eserler, özel bir yere sahip iki ilahın var olduğunu ortaya koymaktadırlar. Bunlardan birincisi, Yunanların Zeus'una yakın olan "Baal Tarz" ya da "Tarsus'un Efendisi"dir. İkincisi ise, Yunandaki Herkül'e yakın olan "Sandan"dır. Bunlardan birincisi, toprağın bereketli olmasını sağlayan eski bir ziraat tanrısıdır. Tarsus'a gelip de, günden güne Zeus'a yakın bir konuma yükselmiş ve "semanın tanrısı" ve "tanrıların tanrısı" sıfatlarını alacak bir şekil kazanarak kendisine inananlardan uzaklaşmıştır. Oysa, Sandan, Baal Tarz'ın aksine, inananların neredeyse kendisine dokunabilecekleri kadar yakın bir tanrıydı.

Sandan da, bir ziraat ilahıydı ve bereketle ilgiliydi. İnsanlar her sene onun için törenler düzenliyorlar ve onu temsil eden şeyi yakıyorlar ve bu yakma töreninden sonra, onun göğe yükseleceğine inanıyorlardı. Tarsus'taki bu ölen-dirilen tanrı inancının, Frigya'daki Attis, Babil'deki Temmuz, Şam'daki Adonis ve Mısır'daki Oziris arasındaki bir benzerlik olduğu açıktır. Sandan inancının üzerine bu dinlerden bir şeyler ilave edildiğini söylemek mümkündür.

Ancak Sandan'ın bu dinlerden kendisine has bir kurtuluşa erme yolu ve batini bilme yollarına dair bir şeyler alıp almadığı, Sandan'ın "kurtarıcı" sayılıp sayılmadığı, bugün cevaplanması gereken sorulardır. Ancak bu sorulara, Sandan'ın bir takım gizemli uygulamalarla ilişkili olduğu ya da kendisinin "kurtarıcı" diye isimlendirildiğini net olarak ortaya koyacak belgelere sahip değiliz. Fakat, diğer ölen-dirilen tanrılar arasında olan ve yukarıda ifade edilen ortak özelliklerden (ölme-yeniden dirilme) hareketle, diğer ziraat tanrıları gibi bir takım sırrı özelliklere sahip olduğu, inananların da onu şefaatacı ve kurtarıcı olduğunu kabul ettikleri büyük tanrı ile insanlar arasında aracı olarak gördükleri söylenebilir. Bu yaklaşım, Sandan'ın da diğer tanrılardan farklı olmadığı inancını destekleyebilir¹⁴⁵.

Tarsus'un, Pavlus'un yaşadığı dönemdeki dini hayatıyla alakalı bir diğer mesele, burada sır özelliğini taşıyan başka ibadetlerin olup olmadığıdır? İşgal ettiği konum itibarıyla Tarsus'un, insanların kendileriyle birlikte farklı inanç ve dinlerini taşıdıkları bir kavşak noktasında bulunması, bu sorunun olumlu cevaplanmasına yol açar¹⁴⁶. Fakat bu yaklaşımı kesin bir düşünce olarak ileri sürmek yerine biraz daha ihtiyatlı davranmak daha uygun olacaktır. Tarsus'un Firigyalılara yakın ve Şam'a bitişik olması, Fenikelilerle daimi yakın ilişkisi ve Mısır'la olan bağlantıları, Tarsusluların bu bölgelerde yaygın olan "sır dinleri" ve onların önemli mitolojik konularına aşina oldukları, kendileri için önem taşıyan bir takım temel semboller ortaya koyduklarını kabulü kolaylaştırır. Kadim dünyada, dinî alanda bu tür alışverişlerin olduğunu ortaya koyar. Bu kabulü destekleyecek bir başka gözlem ise, sır dinlerinin gelişmesindeki temel unsur olan senkretik eğilimin yani, benzer sıfatlara sahip ve benzer görevleri yerine getirdiği kabul edilen tanrıları birleştirmeye, onları ikili hale getirmeye yönelik eğilimin Tarsus'da var olmasıdır. Bu eğilim, uzun bir zaman önce Tarsus'da ortaya çıkmış ve belirgin bir hale gelmişti. Senkretik olgunun varlığı, Tarsus'un dini hayatı hakkında bize kadar ulaşanların en belirgin ve en güçlüsüdür¹⁴⁷.

Şu halde tarihsel olarak kesin olmasa bile Pavlus, ilk büyüme çağını, tâbîlerinin, inançla değil fakat, gerçekleştirilen sembolik ayinlerle kendisiyle birleştikleri ölen-dirilen tanrının aracılığı ya da şefaatiyle gerçekleşen kurtuluş düşüncesiyle dolu bir çevrede geçirdi. Buradaki sembolik ayinler, inananların ulaşmak istedikleri şey olan tanrıyla birleşmelerinde, esas bir unsur olarak kabul edilirdi. Bir kimsenin bu sır dinlerinden birine girmesi, dini kavramları, sembollerin anlamlarını öğrenmeksizin mümkün değildi. Tâbîlerin diğer insanlardan sakladıkları en önemli şey, dinî inançlarının temelleri ve bu dinin onlardan yapmalarını istedikleri şeyler değil, yalnızca onların var oluşlarını değiştiren ve geliştiren, "sır"dı¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 45; Guignebert, *a.g.e.*, s. 101.

¹⁴⁶ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 102-3.

¹⁴⁷ [Helenistik dinlerin senkretik olduğuna dair bkz. Luther H. Martin, "Why Cecropian Minerva? Hellenistic Religious Syncretism as System", *Numen, International Review For The History of Religions*, XXX, fas. S. 131-145.](#)

¹⁴⁸ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 103-104.

D. AİLESİ

1. Ailesinin Kökeni

Babasının Tarsus'a nereden geldiği bilinmemekle birlikte, Jerome, Pavlus'un babasının geldiği yeri Galile'deki Giscala olduğunu düşünür¹⁴⁹. Ramsey'e göre Selevkid krallarından biri tarafından buraya getirilmiştir¹⁵⁰. Pavlus'un babası, nadiren rüşvetle de kazanılıyor olmasına rağmen, genellikle devlete yapılan seçkin bir (askeri) hizmet karşılığı olarak verilen¹⁵¹ Roma vatandaşlığı¹⁵² statüsüne sahiptir¹⁵³.

Bünyamin kabilesine (Fil. 3/5) mensup olan Pavlus'un ailesi, muhtemelen zengin ve önemli bir aileydi¹⁵⁴. Babası yahudi bir tüccardı. Çadır, halı ve ayakkabılar için Tarsus'da *clitium* olarak bilinen keçi kılından kumaşlar örmekle meşgul oluyordu¹⁵⁵. Pavlus da halı dokumacılığını öğrenmişti. Ancak, bu mesleği öğrenmesi, ailesinin fakirliğinden ziyade din adamı eğitimi görenlerin bir el sanatı öğrenmeleriyle ilgili geleneğin bir gereği idi.

II. EĞİTİMİ

Pavlus, beş-altı yaşından itibaren eğitimin tamamının kutsal metin üzerine oturtulduğu yahudi okuluna gönderildi¹⁵⁶. İbranice - Kitab-ı Mukaddes'e ve Yetmişler tercümesine (Septuaginta) aşina hale gelen Pavlus, mektuplarına da yansıyan Eski Ahid'e dair iyi bir bilgi birikimine sahip oldu¹⁵⁷. Aramca bildiği hususunda kesin kabul olmamasına rağmen, Grant, düşündüğü ve rüya gördüğü dilin Aramca olmasının muhtemel olduğunu söyler¹⁵⁸.

¹⁴⁹ F. F. Bruce, "Paul in Acts and Letters", *DPL*, s. 681.

¹⁵⁰ MacLelan, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 687.

¹⁵¹ Erwin R. Goodenough with A. T. Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 32;

¹⁵² Parker, "Paul", s. 412; [Anthony C. Deane, St. Paul and His Letters, s. 59.](#)

Roma'da vatandaşlık üç şekilde kazanılmaktadır:

I. Doğumla: Ius civile (Yurttaşlar hukuku) göre geçerli bir evlilik yapan ana-babadan doğan çocuklar Roma vatandaşı sayılıyorlardı.

II. Azat etme yoluyla: Azat edilen köleler vatandaşlık hakkını elde ediyorlardı. Ancak bu vatandaşlık doğuştan kazanılan vatandaşlığın sahip olduğu bir takım haklara sahip olamıyorlardı.

III. Yurttaşlık hakkı tanınmasıyla: Romalılar tarafından devlet olarak tanınan örgütlü topluluk mensuplarına toplu yada birey olarak vatandaşlık hakkı tanınıyordu. Bu konu da ayrıntılı bilgiler için bkz. Özcan Karadeniz, *Roma Hukuku*, A.Ü.H.F. Ankara, 1974, s. 140-151. Maccoby ve Voltair Pavlus'un babasının Roma vatandaşı olduğunu kabul etmezler. Roma vatandaşlığı doğumdan kazanılan bir şey olmasına rağmen, Pavlus'un Roma vatandaşlığı statüsünü, son Kudüs ziyaretinden az önce elde ettiğini söyler. Voltair de, Pavlus'un babasının Tarsus öncesi kaldığı yerin Jerom tarafından Giscala olduğu şeklindeki teklifinden hareketle, bu kasabanın Galile'de yer aldığını bu yüzden Pavlus'un Roma vatandaşı olamayacağını düşünür. Maccoby, *The Mythmaker*, s. 161-164; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, s. 264.

¹⁵³ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 90; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 17. Goodenough, Luka tarafından anlatılan Pavlus'un bu Roma vatandaşlığının şüpheli olduğunu düşünür. Bunun doğruluğuna dair tek delilin, genellikle doğum sebebiyle elde edilen vatandaşlığın bir ifadesi olan, Pavlus isminin olduğunu söyler. Goodenough with Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 32.

¹⁵⁴ Maclean, "The Paul Apostle", *DBH*, s. 687. [Anthony C. Deane, St. Paul and His Letters, s. 42.](#) Pavlus'un Bünyamin kabilesinden olduğunu ileri sürmekle ne yapmak istediği açık değildir. Ancak bununla övünme sebebi, Kudüs ve Mabedin Bünyamin kabilesinin toprağına bina edilmiş olması, kuzey kıralığının Yahuda'dan ayrılmasında Bünyamin ve Yudah/Yahuda'nın, Davud'un kırallığına bağlı kalmaya devam etmeleri olması mümkündür. W. R. Stegner, "Paul the Jew", *DPL*, s. 504. Pavlus'un kendisini Bünyamin kabilesine mensup biri olarak takdim etmesine daha olumsuzlayan bir yaklaşımı için bkz. Maccoby, *Myth Maker* s. 167.

¹⁵⁵ [Anthony C. Deane, St. Paul and His Letters, s. 45;](#) Grant, *Saint Paul*, s. 13.

¹⁵⁶ Bruce, Pavlus'un Tarsus'da hiçbir okulda eğitim görmediğini söyler. Bruce, "Paul in Acts and Letters", s. 681.

¹⁵⁷ Amiot, *a.g.e.*, s. 17; Grant, *Saint Paul*, s. 6. Pavlus'un Yetmişleri kullandığı hakkında genel bir kabul vardır. Ancak tartışma bitmiş değildir. Pavlus, Yetmişler'e ait geleneğin bir varyantını mı,

Grek edebiyatı ya da kültürü hakkında bir şeyler biliyor görünmektedir. Bildiği Yunanca, halk dili olan *koinde*¹⁵⁹. Pavlus'un Grek yazarlarından iktibasları (Kor. I, 15/32), herhangi bir insanın bileceği türden şeyler olduğu; kullandığı kelime hazinesi dışında Yunan felsefesinden, Yahudi hellenizminden ya da doğunun farklı sır kültürlerinden etkilendiğini gösterecek herhangi bir şeyin bulunmadığı iddialarına karşılık, bunların Pavlus'un yaşadığı yerlerin hakim düşünceleri olduğunu ve bu yüzden de onun etkilenmemesinin mümkün olmadığını söyleyenler de vardır. Üstelik, yaşadığı ortamdaki bu etkilerden uzak kalmış olsa bile, genel yahudi düşüncesi Mısır, Babil, İran ve son olarak da Yunan'dan etkilenmişti. Özellikle yahudi "Hikmet Kitabı"¹⁶⁰ Yunan düşüncesinin izlerini taşır ve Pavlus da bu kitabı biliyordu.

Şeriat'a bakışını yansıtan ifadeleri, esas olarak yahudi dini öğretisi doğrultusunda (Rom. 7/25), (Rom.2/15) ve hiç bir zaman Tanrı'nın seçilmiş halkından olduğunu unutmamıştı¹⁶¹. Yetiştirdiği ortamın hakim düşüncesi olan stoacı öğretinin mektuplarında yer almamasına rağmen, onun gibi, greko-roman dünyasında dolaşan bir kimsenin bölgenin etkili felsefesiyle aşına olmaması düşünülemez¹⁶².

Spekülatif bir yapıya sahipti. Doğuştan getirdiği bu yeteneklerini eğitimle de geliştirmişti. Diğer havariler ancak Filistin içinde tebliğ yapabilecek bilgiye sahip, eğitim

targumik bir geleneği mi yoksa İbranice'den doğrudan bir tercüme mi kullanmaktadır. Pavlus, hiçbir yerde açıkça apokriflerden iktibasta bulunmaz, -ancak- dolaylı -imalar-, özellikle de Süleyman'ın Hikmet'ine yönelik olarak bulunabilir. Pavlus'un Eski Ahid iktibasları onun bu konuda seçici olduğunu gösterir. İktibasları özellikle, Kor. I-II, Gal.'da ve Rom.'ın yarısı kadar önemli bir yer tutar. Eski Ahid iktibaslarının sekizde birinden çoğu, Pentatök ve İşaya'dır. Yaratılış ve Mezmurlar Pavlus'un gözdeledir. Anlatılarda Pavlus'un ilgisi Adem. Patriyarklar üzerinde yoğunlaşır ve daha az bir ilgi ise, İsrail'in çöl hayatı dönemi, vaadedilen toprakların fethi, hakimler ve monarşiyedir. Açık iktibasların yanı sıra imalarda dikkate alındığında Pentatök'den ziyade Peygamberlerin rolü, Pavlus'un Eski Ahid iktibaslarında kutsal metinlerin merkezi haline gelir. Eski Ahid'in en dikkat çekici iktibaslarına örnek olarak, Rom. 10/5-8'da Tesniye 30/12 vd'dan; Kor. II 3/7-18'da Çıkış 34/29 vd.'dan gibi. oncerning Gal. 4/1-11", *JBL*, s. 268. Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Fortress Press, Minneapolis, 1993, a.g.e., s. 238. Maccoby, Pavlus'un Ferisi bir akedemide çalışacak biri olmadığını söyler. Ona göre, Tarsus'da Aramca konuşuluyordu; Yunanca ise ticaret ve yönetim diliydi. Oysa İbranice ise, bilim adamlarının diliydi. Bu dil hem klasik şekliyle İbranice Kitab-ı Mukaddes'te hem de yeni formuyla Mişna'da yer alır. Targumlardan ortaya çıktığı gibi, İbranice Kitab-ı Mukaddes bilgisi Pavlus'un zamanında nispeten daha az yaygındı. Onun İbraniceyi az bildiğinin bir göstergesi olarak da iktibaslarının İbranice nüshadan değil de, Yunanca versiyon olan Septante'den oluşunu gösterir. Maccoby, *The Mythmaker*..., s. 71.

¹⁵⁸ Grant, *Saint Paul*, s. 6; Madelein & Miller, "Tarsus", *HBD*, s. 728.

¹⁵⁹ Maccoby, *The Mythmaker*..., s.70. Nock, Pavlus'un Yunanca'yı çocukluğunda ve iyi bir şekilde öğrendiğini söyler. Arthur Darby Nock, *St. Paul*, Oxford University Press, London, 1953, s. 27.

¹⁶⁰ Bu kitap İsa'nın gelişinden yaklaşık yüzyıl önce, ismen bilinmeyen ancak İskenderiye yahudi cemaatinden olan biri tarafından Yunanca olarak kaleme alınmıştır. Taşıdığı özellikler itibariyle Ben Sira'yı andırır.

¹⁶¹ Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 688.

¹⁶² H. L. Goudge, *The Theology of St. Paul*, "A New Commentary On Holy Scripture", London, s. 404. Munck ve Amiot Pavlus'un Stoik felsefeye aşına olmadığını ileri sürerler. Amiot'a göre, Pavlus'un eğitiminde yaşadığı ortamın hellenistik dünya ve Tarsus'da yaygın olarak bilinen Stoizmin onun üzerinde bir etkisinin olmamıştır. Hellenizmin etkisinin olmamasını, onun putperestlere karşı hristiyan olmadan ve olduktan sonraki olumsuz tavrını gösterirken, Stoacılıktan etkilenmemesini ise, Stoacılığın panteizm ve zayıf bir ölümsüzlük düşüncesine sahip olmasını gösterir. Hellenizmin etkisi, ona göre yalnızca kullandığı kelime hazinesi ve edebi tarzı vasıtasıyla olduğunu söyler. Pavlus zamanında revaçta olan kavramları kullanır. Ancak onalara yeni anlamlar verir. Yazılarında bulunan şiirsel imalar onun Yunan edebiyatına aşına olduğunu destekleyecek derecede değildir. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 144; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s.45. Bultmann, Hellenistik kültürün bir parçasını oluşturan Stoizm'i Pavlus'un düşüncesinin şekillenmesinde etken olan kaynaklardan biri olarak takdim eder. Bunun için bkz. Bultmann, Primitive Christianity in its Contemporary Settings, s. 135-145.

Silinmiş: HBD.,

Silinmiş: hellenistik

görmemiş Celile’li balıkçılar¹⁶³ olmasına rağmen Pavlus. döneminin tüm eğitim imkanlarından yararlanmıştı¹⁶⁴. Erken dönemde Kudüs’e gelmiş ve Gamaliel’in¹⁶⁵ gözetimi altında eğitimini tamamlamıştır¹⁶⁶. Guignebert Pavlus’un eğitimi Kudüs’te değil de Antakya’da tamamladığını ileri sürer. Onun bu yaklaşımını, Luka’nın (Elç. İşl. 22/3) verdiği bilgiyi yanlışlayamazsa da, bunu destekleyecek deliller bulmak mümkündür¹⁶⁷. Luka’nın Pavlus’un gençlik tasviri onun semitik eğitimi ve düşünce tarzını açıklamakla birlikte Pavlus, gençliğinin bu özelliğine dair tek bir söz bile etmez. Muhakeme ve Eski Ahid’i kullanma tarzı eğitimli çağdaş Filistinli yahudilerinkini çağrışırsa da, rabbinik geleneklere dayanması, ispat edilmekten ziyade, ima edilir. Rabbinik eğitim aldığına dair tek delil yukarıda ifade edilen ve Resullerin İşleri’nde yer alan Gamelyel’in talebesi olmasıdır¹⁶⁸.

Silinmiş: Gamaliel

Silinmiş: (

Silinmiş: ie

Silinmiş: Gamaliel

Jeremias, Luka’nın *Elçilerin İşleri*’inde anlattığı Şam yolculuğu için görevlendirilmesi ve hristiyanların aleyhine Sanhedrin’in bir üyesi olarak kullanılmasından hareketle, Pavlus’un yalnızca rabbinik bir talebe değil aynı zamanda hukuki kararlar verebileceği kabul edilmiş bir hoca olduğu sonucunu da çıkarır. 40 yaş, rabbinik atanma (rabbinical ordination) için gerekli olduğundan Pavlus’un orta yaşlarda hristiyan olduğunu ve evlilik rabbiler için gerekli olduğundan evlendiği, daha sonra boşandığı ve yeniden evlenmediğini (Kor. I 7/8, 9/5; Filip. 4/2) düşünür. Ancak bu kurgudaki her nokta şüphelidir¹⁶⁹. Pavlus’un evlenmesi meselesine yönelik bu kurgusal yaklaşımın aksine onun evlenmediğini söyleyenler de vardır¹⁷⁰.

Silinmiş: DPL.,

A. TARSUS’TAKİ EĞİTİMİNİN ARKAPLANI

Pavlus’un daha sonraki başarıları onun farklı kültürel bir alt yapıya sahip olduğunu gösterir. Bunlar onun yetişmesi sırasında kazandıklarıdır ve bunlar şu başlıklar altında sıralanabilir:

1. Eğitiminin Yahudi Boyutu

Katı bir yahudi tarzıyla yetiştirilmişti. ve bu özelliğinden dolayı da övünürdü (Elç. İş. 22/3). İbraniden doğmuş ibraniyim ifadesinden, İbraniceyi konuşacak şekilde yetiştirilmiş olduğunu anlamak mümkündür¹⁷¹. Kutsal metinlerin derin anlamlarına yönelik araştırmanın hakim olduğu bu dönemdeki yahudi eğitiminin tamamını aldı. Guignebert’in onun eğitim

¹⁶³ James Stalker, *The Life Of St. Paul*, s. 17; Guignebert, *a.g.e.*, s. 72.

¹⁶⁴ Stalker, *a.g.e.*, s. 15

¹⁶⁵ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 10. Gamalyel hakkındaki kısa bir biyografi için. Strack and Stemberger, *Introduction to The Talmud and Midrash*, s. 73.

¹⁶⁶ Grant, Gal. 1/22’deki “Yahudiye’nin Mesih’e ait toplulukları beni şahsen tanımıyorlardı” ifadesini esas alarak Pavlus’un bu yaşlarda Kudüs’e gitmediğini ve muhtemelen gençliğini doğum yeri olan Tarsus’da geçirdiğini söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 13.

¹⁶⁷ Gamelyel’in Pavlus’un hocası olduğunu reddedecek kesin bir bilgi olmamasına rağmen, bu ilişki tartışmaya açıktır. Gamalyel’in, Pavlus’un hocası olmadığına dair deliller olarak şunlar da zikredilebilir: Resullerin İşlerinde çizilen Gamelyel portresi -kendi inançları dışındaki insanlara, mesela, hristiyan olduktan sonra Pavlus’a karşı hoşgörülü yaklaşımı gIBi- kendisinin öğrencisi olan bir kimsenin diğer insanlara karşı bu kadar katı ve acımasız oluşuyla uygunluk göstermez. Maccoby, Gamaliel’in çok iyi bir alt yapıya sahip olan insanları öğrenci olarak kabul ettiğini söyler. Bu da Pavlus’un böyle bir eğitimi nerede ve nasıl aldığı problemini ortaya çıkarır. Maccoby’e göre, Pavlus’un Gamaliel’in talabesi olmadığını düşündürecek oldukça güçlü deliller vardır. Grant da, Pavlus’un gençliğinde Kudüs’te bulunmadığı için, Gamaliel’in talebesi olmasının mümkün olmadığını söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 155; Maccoby, *The Mythmaker...*, s. 9; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, s. 46.

¹⁶⁸ Fitzmyer, *Paul and His THEology*, s. 10.

¹⁶⁹ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 10-11. Renan da, Pavlus’un Filipeli Lidya ile evlendiğini söyler. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 289.

¹⁷⁰ Yasa öğrencileri ve hocaları için, genç yahudilerin yerine getirmeleri dini bir zorunluluk olan evlenmeme şeklindeki yahudi geleneğinden hareketle Pavlus’un evlenmediğini, DEAN söyler. Bkz. *St. Paul and His Letters*, s. 54.

¹⁷¹ Flip. 3/5. Bununla milletlerden atasının olmadığı da anlaşılabilir. Bkz. Stegner, *a.g.m.*, *DPL*, s. 504.

yerinin Antakya olduğunu kabul etmesiyle, hocalarının arasında Gamelyel'in olması konusundaki bilginin kabul edilmesi, konuyla ilgili yukarıdaki ifadelerden sonra, daha zor olsa da, hem *Elçilerin İşleri*'nden hem de kendi mektuplarından, iyi bir ferisi eğitimi aldığı ya da ferisi yorum tarzını çok iyi bildiği ortaya çıkar¹⁷².

2. Kudüs'teki/Antakya'daki Eğitimi

Saul'un yaklaşık 13 yaşındayken eğitimini tamamlamak için Kudüs'e gönderildiği, onun hakkında yazanlar tarafından genellikle kabul edilir¹⁷³. Ancak Guignebert, Pavlus'un yahudiliğe dair eğitimini Kudüs'te değil de Antakya'da tamamladığını ileri sürer. Çünkü, yahudi ulema yalnızca Kudüs'te değil, İskenderiye ve Antakya'da da vardır. Pavlus'un ortaya koyduğu yaklaşım tarzı, onun, Kudüs yerine, Antakya'da yetiştiğini gösterir. Zira, Yeni Ahid'te profili çizilen, kendi dininden olmayan insanlara karşı hoşgörülü olma gibi özelliklere sahip olan Gamelyel'in rahle-i tedrisinden geçmiş biri gibi davranmaz. Bu konuda kendisini yetiştiren hocasının tavrını tamamen görmezden gelir. Bunu da, yahudiliğe has bilgiler konusunda yeterli bir eğitim görmüş olmakla birlikte, eğitimini, Kudüs'te değil de başka bir yerde tamamladığını kabul etmeyi kolaylaştırıcı bir etken olarak kabul edebiliriz¹⁷⁴. Pavlus'un biyografisi hakkındaki bilgiyi Luka'nın *Elçilerin İşleri*'nden nakletmiş olmasına rağmen, Guignebert'in yaklaşımı yukarıda zikredilen sebepler göz önüne alındığında kabule daha şayan görünmektedir¹⁷⁵.

Helenistik dönemin başlarında yahudi aristokrat sınıfına mensup gençlere hikmet/felsefe öğretilirdi¹⁷⁶. Daha sonraki helenistik dönemde Yahudilgi, Yunan eğitim ve dili içinde kaybolmaktan korumak maksadıyla, bütün yahudi halkına Şeriat'ı öğretmeye yönelik bir eğilim ortaya çıktı. Sonradan bu yaklaşım, Ferisiliğin esas hedefi haline geldi. Pavlus'un zamanında altı-yedi yaşındaki çocuklara İbranice Kitab-ı Mukaddesi öğreten ilkökul seviyesinde okullar (bêt-sefer) ağı vardı. Daha üst okullarda ise Şeriat'ın yorumlanması ve metinler arasındaki zıtlıkların giderilmesi öğretiliyordu¹⁷⁷.

Pavlus bu okullarda Midraşik¹⁷⁸ yorum geleneğini ve onun tekniklerini öğrendi (Rom. 9/6-29). Ayrıca mektuplarında Haggada geleneğini kullanır ki, Pavlus'un mektuplarında bu geleneğe yer vermiş olması, oldukça yüksek kalitedeki yorumları, bu yorumların özellikle yahudi ulema arasında yaygın olarak kullanılması¹⁷⁹ ve Pavlus'un eğitimli bir şahıs olması,

¹⁷² Guignebert, *a.g.e.*, s. 107; *Alexander, The Ethics of St. Paul, s.35, Elç. İş.*'lerinde yer almasına rağmen Pavlus'un mektuplarında *Gamelyel*'in yer almamasını Munck, Pavlus'un tebliğ sahasının milletler olduğu ve *Gamelyel*'in bilinmediği bir yerde de isminin bir referans olarak zikrinin de bir şey ifade etmeyeceği şeklinde açıklar Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s.80-81. Bu yaklaşımdan onun, *Elç. İş.*'lerindeki bilginin doğruluğunu, her hangi bir tenkide tabii tutmaksızın kabul ettiği anlamı çıkar. Oysa genel olarak tenkidi bir şekilde çalışma yapan müelliflerin çoğu Gamelyel meselesini sorgulamışlar ve bir kısmı, Pavlus'un tavrıyla onun, yine *Elç. İş.*'lerinde anlatılan hristiyanlara karşı tavrından dolayı verilen bilginin doğruluğunu kabul etmemişlerdir.

¹⁷³ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 18.

¹⁷⁴ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 89.

¹⁷⁵ Pavlus'un Gamaliel'in talebesi oluşuna şüpheyle bakıldığını dair bkz. Leander, *Paul and His Letters*, s.24. Pavlus'un hristiyan olmadan önce Kudüs'e gelmediği hususunda Grant da aynı düşüncüyü paylaşır. Ona göre, Stefan'ın öldürülmesinde Pavlus'un seyirciler arasında yer alması, bir kurgudur. Grant, *Saint Paul*, s.110.

¹⁷⁶ Sirak Kitabı 51/23-28. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 18.

¹⁷⁷ Rabbinik eğitim sistemi ve bu sistemde okutulanlar hakkında bkz. H. L. Strack & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, s. 10-16.

¹⁷⁸ Midraşik yorumun özelliği, benzer olan ikinci derecedeki metinleri temel metinleri desteklemek ve açıklamak maksadıyla kullanmaktır. Bu tarz uygulama daha sık olarak sonraki metinlerde bulmak mümkündür. Yine ortak bir Midraşik uygulama, yorumun başında ve sonunda anahtar terimlere yer vermektir. Pavlus'un bu usulu uygulamasının örnekleri için bkz. Stegnar, *a.g.m.*, s. 505-6.

¹⁷⁹ Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, s. 237. Pavlus ve Filistin yorum geleneğini kullanımı için bk. Stegnar, *a.g.m.*, s. 506.

Silinmiş :

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: Gameliel

Silinmiş: Gameliel

Silinmiş: (

Silinmiş:)

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: r

Silinmiş :

Gamelyel olmasa da bir diğer yahudi üstadından formel yahudi eğitimini almış olduğunu gösterir¹⁸⁰.

3. Ferisi -Yahudi Boyutu

Pavlus, kendisinin ferisi olmasıyla¹⁸¹ övünmektedir. Ferisiler, Saddukilerin aksine Yazılı Tevrat'ın yanı sıra Musa'ya Sina dağında Şifahi Tora'nın verildiğini¹⁸² de kabul ederler ve birincisi kadar ikincinin de bağlayıcı olduğuna inanırlar.

Ferisilerin ayırıcı bir diğer özellikleri ise, öldükten sonra dirilmeye inanmalarıdır. Onlara göre eğer bir yahudi ya da ihtida eden bir gentil¹⁸³, şifahi ve yazılı Tora'ya itaat ederse ebedi hayat için dirilmeyi bekleyebilir.

Pavlus, hristiyan olduktan sonra bile Musa Şeriatına karşı polemik içeren pasajlar (Filip. 3/5; Gal. 1/14; Kor. II 11/22), Ferisi geleneğe mensup bir yahudi olmaktan övünç duyduğunu

¹⁸⁰ Stegnar, a.g.m., s. 506.

¹⁸¹ Filip. 3/5.

¹⁸² Pavlus, "atalarımın ananelerine" tabirinde, anane karşılığı olarak "paradoosis" kelimesini kullanmaktadır. Bu kelime Şifahi Tora için kullanılan teknik bir ifadedir. Aynı kullanıma Markos 7/5'te de rastlanır. Markos da, "ataların ananeleri"nden bahsederken aynı kelimeyi kullanmaktadır. Şifah Tora, Musa'ya Sina dağında Tora'nın/Tevrat'ın yanı sıra verilen ve yahudi üleması tarafından sözlü olarak nesilden nesile aktarılan ve m.s 135-220 civarında Yahuda hanası tarafından derlenerek Mişna adıyla bilinen yazılar külliyyatıdır. Zamanla Mişna'nın anlaşılma problemi ortaya çıkınca buna da bir takım açıklayıcı notlar eklendi. Bu haliyle kitap Gemara olarak isimlendirilir. Bu metinler üzerindeki Kudüs ve Babil hahamlarının çalışmaları muazzam iki eserin meydana gelmesiyle sonuçlanmıştır. Kudüs Talmudu ve Babil Talmud'u. Daha geniş bilgi için bkz. Baki Adam, Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat, İlgili bölüm. Struck and Stemberger, *Introduction to Talmud and Midrash*, s. 182-245; S. G. F. Brandon, 'Mishnah', *DCR*, s. 444.

¹⁸³ Gentil, geç dönem Latince, orta dönem İngilizce'da kullanılan bir kelimedir. Latince gens, Fransızca gent kökündendir. Millet anlamını ifade eder. Kitab-ı Mukaddes'in İbranice'den bir başka dile-Aramca'ya yapılan ve Targum diye adlandırılan kısmi tercümelerini dikkate almazsak- ilk ve tam tercümesi olan ve Yetmişler (Septuaginte) olarak bilinen Yunanca tercümede İbranice metindeki gôy (çoğulu, goyimdir) kelimesinin karşılığı olarak kullanılan ve millet anlamına gelen ethne(millet)nin Latince karşılığıdır. Muhtemelen, Yetmişler tercümesinin yerini alan ve Batıda yaygın kabul gören Vulgate'nin -St.Jerom'un IV. yy.daki Kitab-ı Mukaddes tercümesi- yaygınlık tercümenin ismi de zaten bu yaygınlıktan alınmıştır.Yaygın, popüler- kazanmasının da etkisiyle İbranice gôy'un karşılığında ethne değil de gentil yaygın bir kullanım kazanmış oldu. Gôy, Eski Ahid'de yahudi olmayan bir milleti, İsrail'in komşuları, sünnet olmayanlar, Yasa'yı, ahdi ve vaadi almayanlar kastedilir. daha sonraki edebiyatta ise, dinî çağrışımlarıyla birlikte, yabancı,"putperest" birini ifade eder. Yine millet anlamına gelen, ancak yalnızca yahudileri ifade eden bir diğer kelime ise, 'amdir. Yahudi olmayanları ifade için kullanılan gôy'un yanısıra yine aynı gruba ifade eden ancak aynı zamanda onların içinde bulundukları duruma uygun hukuki sonuçları beraberinde taşıyan, "ger-yahudi cemaati arasında yaşayan gentil-", "nohri-dışarıdan gelen ve kısa bir süre Yahudi topraklarında kalacak olan gentil- gibi kelimeler de vardır. Ancak bunlar bir durum tesbiti -mesela ger- ifade etmektedir ve bazan yahudi olmayanlar için de kullanılır. Webster's Ninth New Collegiate Dictionary, "Gentil" Massachusetts, 1988; Editors-F.Howthorne Gerald, P.Martin Ralph, G. Reid Daniel, *Dictionary Of Paul and His Letter*, "Gentil", s. 335; F. J. Foakes Jackson, Kirsopp Lake, *The Beginings of Christianity*, Macmillan and Co. London, 1920, Part I; Baki Adam, "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslâm'a Bakışı" *Dinler Tarihi Araştırmaları I*, Ankara, 1998, s. 152; George Foot Moore, *Judaism*, I, ger için, 328, 332, 338, 339, 340; goi için, I, 279; II 386; Hamza Üzümlü, "Tevrat ve Talmud'a göre Yahudi Olmayanların Statüsü", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE., İstanbul, 1994; Daid Ewert, *A Genaral Introduction to The Bible*, Michigan, 1990, s.176-179; Ragner Bring, "The Message to the Gentiles. A Study to the Theology of Paul the Apostle", *Studia Theologica*, Vol. 19, AAARHUS C, 1965, Denmark, s.30.

gizleyememektedir¹⁸⁴. Güçlü yahudi arka planı, Eski Ahid kategorileri ve sembollerleriyle düşünmesi ve onlarla kendini ifade etmesi gerçeğini açıklar¹⁸⁵. Bu durum Pavlus'un yahudi arkaplanı ve Eski Ahid kategorilerini teolojisinin kaynağı olarak kullanmasında da net bir şekilde görülür¹⁸⁶.

Yine bu arka plan, *Selanikliler'e I. Mektup*, *Filipeliler'e Mektup* ve *Filumun'a Mektup* hariç, açıkça doksan yerde *Eski Ahid*'i bolca kullanmış olmasının hikmetini de açıklar. *Eski Ahid*'i Qumran ve intertestemantel¹⁸⁷ yahudi literatürünün yazarlarınıninkine benzer tarzda kullanmakla birlikte, iktibaslarını Yetmişler (Septuagint) tercümesinden yapar. İktibas ettiği pasajları kendi maksadına uygun olarak kullanır ya da onlara yeni anlamlar yükler (Mesela, *Habbakuk* 2/4'ü *Rom.* 1/17'de ya da *Gal.* 3/11'de; *Tekvin* 12/7'yi *Gal.* 3/16'da; *Çıkış* 34/34'dü *Kor. II* 3/17'de); metni allegorize edebilir (*Tekvin* 16-15; 17/16'yi *Gal.* 4/21-25'da); onu asli bağlamından koparır (*Tesniye* 25/5'i *Kor.* 19/9). Pavlus'un *Eski Ahid* kullanımı döneminin yahudi yorum tarzına uyar ve bu yüzden de onların ışığında değerlendirilmelidir. Yahudi arkaplanı onu, Eski Ahid'i hem tanrısal takdirde ve hem de sık sık Hristiyan *İncilin*'i ilan (*Rom.* 1/2) ya da Mesih'e hazırlığa (*Gal.* 3/24) yönelik Tanrı fiilinin tekliğini vurgulamak için iktibas etmeye sevkeder. Şeriat'ın mesajını ve Ruh'un mesajını birbirinin zıddı olarak görse de (*Kor. II* 3/6; *Rom.* 2/29, 7/6) *Eski Ahid* onun için hala Tanrı'nın kendisi vasıtasıyla konuştuğu bir araçtı (*Kor.* I 9/10; *Kor. II* 6/16-17; krş. *Rom.* 4/23, 15/4). Pavlus'un, -Tanrı'ya dair öğretiler dar anlamındaki- teolojisi ve -insan hakkındaki- öğretisi anlamındaki- antropolojisi yahudi arkaplanın ifadeleri olarak kabul edilebilir¹⁸⁸.

Silinmiş:

Luka, Pavlus'u Kudüs'teki bir rabbi tarafından yetiştirilen biri olarak tasvir etmesine rağmen o, mektuplarında rabbinik arkaplanına dair hiç bir şey söylemez. Kendisini daha sonra oluşan rabbinik literatürün kaynaklandığı ferisi olarak takdim etse de; Pavlus'un yahudi arka planını aydınlatmak maksadıyla büyük kısmı Rabbi Yudah Ha-Nasi tarafından III. yy.'ın başında yazıya geçirilen rabbinik literatüre başvurmada dikkatli olmak gerekir¹⁸⁹.

Rabbinik eğitimiyle meseleleri nasıl tertip ve onları ifade edeceği ve onları nasıl savunacağını öğrendi¹⁹⁰. İyi bir Eski Ahid eğitimi almış, çağdaş yorum metotlarını öğrenmişti. Mesihî krallığa milletlerin alınmasının Kutsal metin tarafından onaylandığını mukni bir tarzda

¹⁸⁴ Ferisi oluşunun ne anlam ifade ettiğinin çok kesin olmaması sebebiyle meseleye ihtiyatlı yaklaşmasına rağmen Leander, Pavlus'un Ferisiliğinin ve Yasa hususunda gayretli oluşunun kesin olduğunu söyler. Leander, *Paul and His Letters*, s. 24. Pavlus'un Ferisi olmadığını kabul edenler de vardır. Bunun için bkz. Moccoby, *The Mythmaker...*, s. 70-71. [Ferisilik hakkında bkz. Ellis Rivkin, "Pharisees", ER., XI., 269-272; G.H.Box, "Pharisees", ERE., IX, 831-36; Roger Garaudy, Filistin Ardu'r-risaleti'l-ilâhiyye \(PALASTİNE, Terre des message divins\), trc.thk. tak. Dr. Abdussabûr Şâhîn, Dâru't-türâs Kahire, s. 172; Yaşar Kutluay, İslam ve Yahudi Mezhepleri, AÜİF. Yayınları, s. Lewis A. MuirhEAd, The Times Of Christ, T & T Clark, Edinburg, 1888, s. 83-97.](#)

¹⁸⁵ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 28.

¹⁸⁶ A. Ziesler, *Pauline Christianity*, Oxford New York, Oxford University Press; 1990, s. 12.

¹⁸⁷ İbranice Kitab-ı Mukaddes'in tamamlanması ile aynı zamanda en eski incil olan Markosu'un İncili'nin kaleme alındığı tarih olarak da kabul edilen ve Titus tarafından Kudüs'ün yerle bir edildiği tarih olan m.s. 70 arasındaki döneme verilen ad. Bu zaman dilimi, kendisinde apokrif, pesude-apokrif eserlerle, Qumran literatürünün ve Pentatök'ün alegorik yorumlarının yapıldığı dönemdir. Goring, "Intertestamental Literature", DBR., s. 244.

¹⁸⁸ Fitzmyer, *Pauline Relion*, s. 28. Harnack, Pavlus'un Eski Ahid'i Korintlilere Mektuplarında Galatyalılara Mektubun.'da ve Romalıları Mektubun'da kullandığı ve geri kalan külliyatında kullanmadığı bunun da onun, misyoner faaliyetinde temel bir unsur olmadığını gösterdiğini söyler. Harnack'ın bu tezi, bazıları (Grafe, Dietzfelbinger, Klein) tarafından desteklenirken, geniş bir bilim adamı tarafından az kullanılması dikkate alınmaksızın, Eski Ahid'in Pavlus için önemli olduğu ve kullanımın arizi olmadığına dair bir uzlaşım içindedirler. Childs, *BIBlical Theology of the Old and New Testaments*, s. 237.

¹⁸⁹ Fitzmyer, *Paul and His THEology*, s. 28. Rabbinik literetür hakkında bkz. Strack & Stemberger, *Introduction ton the Talmud and Midrash*, s. 119-393.

¹⁹⁰ Stalker, *The Life of St. Paul*, s. 15; Amiot, *The Key Concepts of St.Paul*, s. 41.

ortaya koyabilecek kadar bu konulara vakıftı¹⁹¹. Keza, aynı rabbinik eğitimi almasının bir göstergesi olarak, Kutsal metinlerden rabbinik tarzda deliller ileri sürer ve yorumlarında, rabbiler tarafından geliştirilmiş geleneklere dayanır (*Kor. I* 10/1-5).

~~Rabbinik eğitimin hedefi, mümkün olduğu kadar varolan yorumlardan çoğunu ezberletmektir. Eğitimde, öğrenciye soru sorarak, onu kendi kendine düşünecek şekilde yetiştirme hedefi yoktur. Delilden hareketle hakikati aramaya dair Yunan metodu, onlar tarafından bilinmiyordu. Şakirt üstadına düşüncelerini sorar ve bütün farklı otoritelerin görüşlerini ezberlemeye çalışır. Evvelki üstadların görüşlerini doğru olarak ve kelimesi kelimesine, mümkünse bir görüşü ilk kez söyleyen rabbinin adıyla birlikte ezberlerdi¹⁹².~~

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: .

4. Eğitimin Helenistik Boyutu

Büyük İskenderin m.ö dördüncü yüzyıldaki doğu seferi sonrası oluşan ve m.s birinci yüzyıla kadar devam eden devrin genel adı olan helenizm, doğu ve batı kültür ve dinlerinin birbirini etkilemesi sonucu ortaya çıkan dinde ve düşüncede senkretizmi ifade eder¹⁹³. Bu dönem, Filistin'in hem sıradan insanını hem de aristokratını etkiledi. Dinsellik, güçlü monoteistik bağları olsa da politeizme ve heykel kullanımına doğru meyletmişti. Politeizm kültürel kurumlarla çok yakından ilişkili olduğundan, bunlara katılım dinin kabulü anlamına geliyordu. Felsefi olarak yahudi ve yunan düşünce tarzı arasındaki fark, artık eskisi kadar keskin değildi. Yahudiler Tanrı'yı ne yaptığını göre, Yunanlılar ise O'nun tabiatı ve ne olduğuna dair düşünce yürütüyorlardı. Tanrısal olanla insani olanın esas olarak çok da birbirlerinden ayrı şeyler olmadığını veya Tanrı'yı saf bir varlık ya da birini diğerini hatırlatan şekil olarak gören bir gelenek bile oluşmuştu. Bu yüzden de yarı-tanrılar, tanrısal-insanlar ve ölümünden sonra ya da önce tanrılaştırılan imparator gibi şahsiyetler de vardı¹⁹⁴.

Helenizm Pavlus'u ne kadar etkilemişti? Pavlus Yunanca konuşuyor ve onunla yazıyordu. Eski Ahid iktibasları¹⁹⁵ ve kelimelere verdiği anlamlar, döneminin ortak Yunanca'sına uygundur. Kullandığı -tanrı, akıl, kurtarıcı, mantık, ruh, vicdan gibi- kelimeler ve onlara verdiği anlamlarda helenizmin etkisi altındadır¹⁹⁶.

Pavlus, helenizm'in önde gelen merkezi Tarsus'un yerlisidir ve Roma vatandaşıdır. Bu yüzden de çağdaş pagan kültürüne aşina olmaması mümkün değildir¹⁹⁷; ancak, bunlar önemli de olsa, Pavlus bunları asla zikretmez. Üstelik böyle bir ortamda yetişmek, bu ortamın kültürel izlerini taşımasına rağmen, düşünce yapısının bütünüyle ona uygun olarak şekillendiği anlamına gelmediği gibi, onlardan tam olarak bağımsız olduğu anlamına da gelmez..

Onun yetiştiği ortamın Tarsus değil Kudüs -Guignebert'e göre Antakya'da- olması muhtemeldir. Kendi geçmişinden bahsettiğinde kendisinin Yahudi ve Filistinli olduğu intibasını uyandırır (*Filip. 3/4-6*). Bunlar onun iki (yunan/hellen ve yahudi) dünyanın insanı olarak yetiştiğini destekleyen şeylerdir¹⁹⁸. Bunu, onun helenistik dünyayla tanışmış, ona ilgi duyan ve onun kültürünü bildiğini mektuplarıyla ortaya koymuş olmasından dolayı yakinen biliyoruz¹⁹⁹.

Helenistik kültürün bir takım izlerini mektuplarında görmek mümkündür; ancak bunlar önemsiz şeylerdir. Öz deyiş haline gelmiş olmakla birlikte şair Menander'in iktibas edilmesi (*Kor. I* 15/33), "görülmeyen şeylerin görülenlerden daha gerçek olduğu"na dair Platonik düşünce (*Kor II* 4/18), Stoacı felsefeden "vicdan" kavramının popülerize olmuş halinin

¹⁹¹ Parker, "Paul", *EA*, s. 413.

¹⁹² Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 64.

¹⁹³ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 10, 12. Helenizm ve onun yahudiler üstündeki etkisi, onların helenleşmeye karşı koyuşları ve helenistik yahudi literatürü hakkında bkz. H.A. F. "Hellenism", *EJ*, VIII, s. 290-303 ve M. S. H. "Hellenistic Jewish Literature", *EJ*, VIII, s. 303-304.

¹⁹⁴ Ziesler, *a.g.e.*, s. 13

¹⁹⁵ Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 688.

¹⁹⁶ Guignebert, *el-Mesihyye*, s. 106; Ziesler, *Pauline Religion*, s. 18

¹⁹⁷ Elc. İş. 9/11, 21;39/22; 16/37 vd.; 22/25-29; 23/27; Guignebert, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁹⁸ Guignebert, *a.g.e.*, s. 91.

¹⁹⁹ Ziesler, *a.g.e.*, s.13-14.

alınması gibi ifadeler, Pavlus'un helenistik kültürden aldıklarıdır. Ancak Ziesler'e göre, bunların hiç biri onun düşüncesinin oluşmasında yapıcı bir öneme sahip değildir²⁰⁰. Munck, bu konuda Ziesler'e katılırken Guignebert, aksini düşünür²⁰¹.

Pavlus, tam anlamıyla yahudi geleneklerine göre yetiştirildiğini söyler²⁰². Düşünme tarzında yahudiliğin ağır basmasına rağmen, Romalı ismini kullanması, Yunanca Eski Ahid'e müracaat etmesi ve mektuplarını Grek tarzında kaleme alması gibi faktörler onun bir diaspora yahudisi olduğunu ortaya koyar²⁰³. Pavlus'un Yunan dilini kullanması onun helenistik kültürden yeterince etkilenmiş olduğunu, edebi *Koin*'le²⁰⁴ yazmamakla birlikte iyi bir Grekçe eğitimi aldığının işaretlerini mektuplarında görmek mümkündür. Kendisini, döneminde Anadolu ve Suriye'de yaygın olarak kullanılan semitik bir dil olan Aramca konuştuğu anlamını da ifade edebilen İbrani (*Filip. 3/5*) olarak isimlendirmesinden dolayı, Pavlus'un Yunanca'sından hareketle Aramca bildiğini ortaya koyma teşebbüslerine rağmen, bu yaklaşım fazla bir kabul görmemiştir²⁰⁵.

Profesyonel bir hatip (*rhetor*) olarak yetiştirilmese bile kompozisyon ve ifade tarzı Yunan hitabetinin etkisini ortaya koymaktadır. Musavver bir muhatapla canlı bir şekilde geliştirilen konuşma tarzında icra edilen ve *Diatribes* diye isimlendirilen kinik-stoik çıkarım tarzının izleri mektuplarında bulunur. Cümlelerinin yapısı çoğu kez kısadır ve aralara sorular sokuşturmuştur; karşı düşünceler ve tekrarlar sık sık düşüncenin gelişimine sekte vurmuştur. Bu tarzın en belirgin örnekleri *Rom. 2/1-20; 3/1-9; 9/19; Kor. 1/9*'da bulunur.

"Rab", "Tanrı'nın Oğlu (Son of God)", "beden (flesh) ve ruh (spirit)", "sır"ı (mystery) helenistik arkaplana, "Adem" ve "insan", "kurtarıcı mit", "varlık öncesi" ve "yaratılıştaki aracılık" gibi terimleri kullanımı, geleneksel olarak Helenistik gnostisizme atfedilebilir. Keza, "Özgürlük (*eleutheria*)" (*Gal. 5/1, 13*) ve "vicdan (*syneidesis*)" (*Kor. 1/8-7, 10, 12; 10/25-29; Kor. II 5/11; Rom. 2/15*) gibi helenistik kavramlarla; "yeterli, memnun (*autarkeia*)" (*Kor. II 9/8*) ve "tabiat/doğa (*physis*)" (*Rom. 2-15*) gibi Stoacı kavramlara yer verir. *Filip. 4/8*'deki helenistik kelime hazinesi özellikle dikkat çekicidir: "hoş, cana yakın (*prospheiles*)", "güvenilir" (*euphemos*), "ahlakî mükemmellik (*arete*)" ve "övülmeye değer şeyler (*epainos*) gibi". Pavlus'daki bu helenistik etki, onun teolojisinden ziyade ahlakî öğretilerinde hissedilir²⁰⁶.

İsa'nın tasvirleri Galile'nin tarım hayatını yansıtırken Pavlus, özellikle helenistik şehir kültüründen alınan kavramları ve yunan siyasi terminolojisini kullanır (*Filip. 1/7, 3/20*); yunan oyunlarına telmihle bulunur (*Filip. 2/16; Kor. 1/9-24-27*); yunan ticari terimlerini (*Fil. 18*) ya da hukuki terimlerini de kullanır (*Gal. 3/15, 4/1-2; Rom. 7/1*). Helenistik köle ticaretine (*Kor. 1/7/22; Rom. 7/14*) ya da imparatorun ziyareti şerefine yapılan törenlere (*Sel. 1/2/9*) atıflar yapar²⁰⁷.

Pavlus'taki helenistik kültürün bu yansımaları, onun bir diaspora yahudisi olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü, bu terim ve düşüncelerin bir çoğunun birinci yüzyıl Yahudiliğinde,

²⁰⁰ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 14.

²⁰¹ Bkz. Guignebert, *el-Mesihyye*, s. 104; Madalein & Miller, "Tarsus", *HBD*, 728; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 144

²⁰² *Filip.*, 3/5.

²⁰³ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 688.

²⁰⁴ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 17; Guignebert, *el-Mesihyye*, s. 90. Koine, Yunanca koine: Hellenistik ve Roma dönemlerinde doğu Akdeniz ülkelerinde yaygın olarak kullanılan ve yazılan Yunanca.

²⁰⁵ Fitzmyer, *Paul an His Theology*, s. 29; "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1385. "İbrani" kullanımından dolayı, Aramca bildiğini söyleyenlere bir örnek olarak bkz. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 30; Grant, *Saint Paul*, s. 6; Madelein and Miller, "Tarsus", *HDB*, s. 248; Anthony C. Deane, *St. Paul and His Letters*, s. 45. Bunların Pavlus'un Aramca bildiğini söylemelerini muhtemel bir diğer sebebi de, Elç. İşl.lerinde yer alan ve onu tutuklanması sırasında kalabalığa Arami dilinde konuştuğunu ifade eden metin de olabilir. Elç. İş. 22/1-3.

²⁰⁶ Bultman, "Paul", *TCTM*, s. 190; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 29.

²⁰⁷ Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 39; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 29.

hatta en son Hristiyanlık öncesi yüzyıllarda Helenistik etkiye maruz kalan Filistin’de bile var oldukları ortaya konmuştur²⁰⁸.

5. Helenistik Yahudilik

Silinmiş: 2

Yahudilerde, m.ö 586’daki Babil sürgünüyle birlikte bir diaspora hayatı başlar ve bu günümüze kadar devam eder. Kudüs dışında yahudilerin bulunması bazen savaş yüzünden, bazen de gönüllü olarak gerçekleşiyordu. Babil’e götürülen yahudilerin büyük bir kısmı geri dönme imkanı olmasına rağmen, orada maddi durumlarının daha iyi olması sebebiyle geri dönmemişlerdi. İskenderiye ve Roma’da da aynı şekilde yahudi grupları vardı. Buralarda yaşayan yahudiler, idareden kendileri hakkında inançlarının gereklerini yerine getirecek izinler almışlardı. Pagan halka garip gelse de, yöneticilerin destekleriyle geleneklerine bağlı olarak, yerli halktan ayrı bir grup olarak varlıklarını devam ettiriyorlardı²⁰⁹.

Silinmiş: bakılacak. Journal of History of Religions’da Disappears of God-Fears ve Alman oriental enstitüsünden alınan makale

Bulundukları bu ortamın bir sonucu olarak helenistik Yahudilik, Filistin Yahudiliğinden bazı konularda farklılık gösteriyordu. Dil, kültür ve yaşayış bakımından yunanlılardan farkları yoktu. Ayrıca ana vatanlarında milletler (gentil) dedikleri kendilerinden olmayan insanları temiz görmediklerinden, mabetlerine yaklaştırmazken, buralarda kapılarını onlara açıyorlar ve onlara dinlerini anlatıyorlardı. Diaspora Yahudiliğinin belki de, Filistin Yahudiliğinden temel farkı, “yahudi milletinin mutlak hakimiyeti” düşüncesinin yerini, “hakikatin bütün dünyaya yayılması” idealine bırakmış olmasıdır²¹⁰. Diasporadaki Yahudi dini, yerli halkın pagan inançlarının karmaşık yapısına karşılık daha sade ve onların bir takım ihtiyaçlarını karşıladığı için sinagoglar etrafında yahudi olmayanlardan bir hayli taraftar toplamıştı²¹¹. Bunların bir kısmı, yahudi geleneklerini -sünnet de dahil- tam olarak kabul ederek yahudi olurken, çoğunluğu, sünnet gibi gelenekleri kabul etmediklerinden tam yahudi kabul edilmezlerdi. Bu özelliği taşıyan kişilere, “Tanrı’dan Korkanlar” denirdi²¹². Guigneber’e göre Pavluscu hristiyanlığı kabul eden yunanlıların çoğu, bu gruba mensup kişilerden oluşmaktaydı²¹³.

Bu farklılıklardan mutlak anlamda bir Filistin ve Diaspora Yahudiliği ayrımının olduğu anlamının çıkarılamayacağı, özellikle, W. D. Davies ve E. P. Sanders’in konuyla ilgili çalışmalarında ortaya konmuştur. Bu iki yazarın ulaştıkları sonuç, Diaspora kadar Filistin Yahudiliğinin de dış etkiye maruz kalmış olduğudur²¹⁴. Ancak, Sanders’in ve Davies’in çalışmaları, Filistin Yahudiliğinin de dışardan gelen etkilere açık olduğunu ortaya koyma anlamında önemli bir fonksiyonu yerine getirmiş olsa da, diasporadaki milletlerle olan sürekli birlikteliğinin ana vatandaki düşmanca tavra karşılık daha fazla etkilenme imkânını sağlayacağı açıktır.

Helenistik dönem boyunca, Yunan düşüncesinin Filistin yahudi kültürüne sızdığı hususundaki kanaat, özellikle son dönem çalışmaların ortak görüşü haline gelmiştir²¹⁵. Bu

²⁰⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 29; [Fitzmyer, “Pauline Theology” NJBC](#), s. 1385.

²⁰⁹ [Diaspora yahudiliğinin durumu için bkz. J. B., A History of Israil, s. 375-379.](#)

²¹⁰ Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 86; Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, s.42-43. [Diaspora’daki sinagoglardaki eğitimin daha liberal olduğu ve törenlerle ilgili Yasa emirlerine vurgunun Filistin’e nazaran daha az olması hakkında bkz Anthony C. DEane, St. Paul and His Letters, Hodder and Stoughton Ltd. London, s. 9b](#)

²¹¹ Guignebert, *a.g.e.*, s. 75.

²¹² Guignebert, *el-Mesîhiyye*, s. 81. Hristiyanlığın yayılışı sırasında, elçileri dinleyen ve Hristiyanlığı kabul edenler çoğunlukla -özellikle de Antakya’da- bu Tanrı’dan korkanlar idi. Tanrıdan korkanlarla ilgili olarak, [A. T. Kraabel, “The Disappearance of The ‘God-Fearers’”, Numen, International Review For The History of Religions, XXVIII/2, E. J. Brill, Leiden, 1981, s. 103/126; Justin Taylor, “St. Paul and The Roman Empire”, Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt, \(ANRW\), Walter De Gruyter, Berlin, Teil: Principat, Bant 26: 2 Teilbantd, New York, 1995, s.1207-1211.](#)

²¹³ [Guignebert, a.g.e., s. 81.](#)

²¹⁴ E.P. Sanders, *Paul And Palestinian Judaism*, SCM Perss Ltd, London, 1977; W. D. Davis, *Paul And Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S.P.C.K, London, 1970.

²¹⁵ Grant, *Saint Paul*, s. 7.

yaklaşımına muhtemelen yapılmak istenen şey, Pavlus'un normal Filistin Yahudiliğinden farklı olan yaklaşımlarının yunan, pagan ve helenistik unsurlardan kaynaklandığı şeklindeki bir yorum tarzının yanlışlığını ortaya koymaktır. Ancak bize göre durum, Sanders ve Davies'in dediği gibi olsa da, bu yaklaşım Pavlus'un ortaya koyduğu anlayış ya da din tarzının geleneksel Yahudilikten farklı olma gerçeğini değiştirmedeği gibi, yorum ve ifadelerinin helenistik kaynaklı olma ihtimalini ortadan kaldırmaz.

III. HİRİSTİYAN OLMADAN ÖNCEKİ DİNİ HAYATI

A.YAHUDİLİK ANLAYIŞI

Ferisi bir eğitim almış olduğu için, Musa kanununa itaatle gerçek dini özdeşleştirme hususunda oldukça gayretliydi²¹⁶. Hristiyan olmadan önce derin dinî inançlara sahip bir kimse²¹⁷ olan Pavlus, Hristiyan olduktan sonra, önceki dini inancına dair bir çok şeyi düzeltip ve ona yeni şeyler eklemekle birlikte önceden sahip olduğu hiç bir hakikati inkar etmediği gibi, yeni hakikat eskisiyle çatışmadıkça onları devam de ettirmiştir²¹⁸.

B. HİRİSTİYANLARA VE HİRİSTİYANLIĞA BAKIŞI

Pavlus'un hristiyanlık öncesi meselelere bakışı Ferisi merkezlidir; bu merkezin etkisi hristiyanlara karşı olan katı tavrında çok net bir şekilde görünür²¹⁹. Bu yüzden de Pavlus'un kiliseye (hristiyan cemaate) karşı olan takibatı, ölüm acısı çeken kimsenin mesih olamayacağı, ancak onun bir sahtekar olabileceği şeklindeki Ferisi kanaatten kaynaklanmaktaydı (*Gal. 3/13*). Bu tavrının muhtemel bir diğer sebebi ise, Stefan ve Barnaba grubunun davranışları ve sözleridir (*Elç. İşl. 6/13, 11/19-23*). Bu grup, yalnızca çarmıha gerilen mesihin gerçek Mesih olduğunu kabul etmekle yetinmemiş, aynı zamanda Şeriat'ın emirlerinde gevşeklik göstererek ve sünneti dikkate almaksızın *İncil*'i milletlere de tebliğ ederek Şeriat'e saldırmaya başlamışlardı. Bununla ilişkili teolojik bir diğer faktör de, yahudilerin seçilmiş millet olmaktan kaynaklanan hakimiyetlerini ortadan kaldıran yaklaşım sebebiyle, tabiatları itibarıyla günahkar olan (*Gal.2/15*) milletlerin, sünnetsiz olarak Tanrı'nın milleti içerisine dahil edilmesini istemekti²²⁰.

Pavlus bu ilk hristiyan cemaatten hoşlanmıyordu. Onların peşinden gidiyor ve onları daha yakından tanıyordu. Eziyet ettiği bu insanları inançlarından dolayı aptallıkla suçluyor ve isteklerini saçma görüyordu. Ancak bu yakınlaşmalar ve onların ne istediklerini yakından öğrenmesi, Pavlus'un Tarsus ya da Antakya'daki senkretik eğilimlerini daha canlı hale getirdi. Bu tür eğilimleri, İsa'nın şakirtlerinin arzularını tasdik eden şeylerdi. Bu yüzden de, onun daha sonraki hayat tarzı ve Hristiyan oluşu bu ortamın bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır²²¹.

²¹⁶ “Atalarımın geleneklerini savunmakta olağanüstü biçimde gayretli ve Yahudilikte, yasıtım olan soydaşlarımın bir çoğundan daha ilerideydim”. *Galatyalılar 1/14*. Ayrıca bkz. *Filipeliler 3/5, 6*.

²¹⁷ L.Goudge, *The Theology of St. Paul*, “Anew Commantary On Holy Scripture, s. 405

²¹⁸ Goudge, a.g.e., s. 405; *Rom. 3/31; 7/14*. Pavlus'un bu yaklaşımının zıddı olarak görülecek olan, yahudi sünnetine ve bazan Tevrat'a karşı olan olumsuz tavrının sebebi için bkz. bu çalışmanın “Yasa Anlayışı” adlı bölüm.

²¹⁹ Kor. I 9/1.

²²⁰ Beker, *Paul The Apostle*, s. 182,185; *Ziesler, Pauline Religion, s. 2, 26*. Pavlus, hristiyanları niçin takip ettiğini belirleyebileceğimiz bir tavrı sergilemez. Onun yaklaşımı Yahudiliğinin bir gereği değildir. Zira dönemin yahudiliği, bir kimsenin Mesih'in olabileceği şeklindeki görüşleri de içerecek bir inanç çeşitliliğine hoşgörüyle bakıyordu. Bu yüzden hristiyanlara karşı katı tutumunu belirleyen İsa'nın Mesih olması değil, helenistik yahudi hristiyanlar arasında gelişen ve Yahudiliğe bir tehdit olarak algılanan Yasa'ya bağımlı olmamak, olabilir. Leander, *Paul and His Letters*, s. 25. Beker ise meseleye, biraz daha farklı bir perspektiften bakar. Pavlus'un hristiyan cemaati takibatı uğratmasının sebebi, ölüm acısı çeken kimsenin mesih olamayacağı, ancak onun bir sahtekar olabileceği şeklindeki Ferisi kanaatten kaynaklanmaktadır. *Gal. 3/13*, yahudilerde önemli bir yeri alan düşüncüyü ifade eder: “Ağaç üzerine asılan herkes lanetlidir”. Beker, *Paul the Apostle*, s.182.

²²¹ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 111.

IV. HİRİSTİYAN OLUŞU²²²

Pavlus'un Hristiyan oluşunu ifade etmek için "ihtida" terimi kullanılmaz²²³. Bir yahudinin önceki inançlarını Hristiyan olmak için terk etmesi anlamındaki klasik ihtida modeli, Pavlus'un Hristiyan oluş şekline uygun değildir. Onun başından geçen, eski görevine dair yeni bir anlayışı doğuran bir olayı²²⁴ yaşamış olmasıdır. Bu, diğer milletler için bir engel olan Şeriat hakkında öncekinden farklı bir anlayıştır. Görevi bu hususi kanaate, yani diğer milletlerin Şeriat vasıtasıyla olmaksızın Tanrı'nın milletinin bir parçası olacağı kanaatine dayanır. Bu aynı zamanda Pavlus'a bildirilen gizli vahiy bilgisidir²²⁵.

Pavlus'un Hristiyan oluşu için ihtida tabirini kullanmak, onu doğru anlamada bir takım zorluklara yol açar. Mesela, bu kavramın kullanılması, Pavlus'un Yahudiliği bırakarak Hristiyan olduğu anlamına gelir ki, böyle bir şey söz konusu değildir. Zira, Pavlus'un zamanındaki hristiyanlar, kendi konumlarını iki farklı din olarak algılamıyorlardı. Bu yüzden de Pavlus, kendisini yahudilikten ayrılmış biri olarak değil, diğer milletlere elçi olarak görevlendirilen bir yahudi olarak görüyordu²²⁶.

Pavlus Hristiyan oluşunun nerede ve ne zaman ortaya çıktığına dair de herhane bir bilgi vermez. Yaşamış olduğu zihinsel dönüşüm olayının Şam yolunda gerçekleşmesine yönelik tartışmaların tamamı ise, Luka'nın kaleme aldığı *Elçilerin İşleri*'ne dayanır²²⁷. Pavlus'un yaşadığı ve "vizyon" olarak kabul gören olayın meydana geldiği yer hakkında Şam yolu dışında mesela, Kudüs yerler teklif edilmişse de, vizyonun Şam yolunda olduğu şeklindeki *Elçilerin İşleri*'nin takdimi, genel olarak kullanılan bir yaygınlık kazanmıştır.

Hristiyan oluşu Şam'daki hristiyanları tutuklayıp Kudüs'e getirmek²²⁸ için oraya giderken meydana gelir. Kendi mektuplarında Hristiyan oluşuna dair olayı ayrıntılarıyla anlatmamış olmasına rağmen Luka, olayı üç ayrı yerde nakleder (*Elç. İşl.*, 9/1-19, 22/5-16, 26/11-20).

"Ve yolda giderken, Şam'a yaklaştığı zaman vaki oldu ki, gökten bir nur ansızın çevresinde parladı. Ve yere düşüp bir sesin kendisine:

Silinmiş: ne

Silinmiş: work righteousnessdan

Silinmiş: tecrübesi

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş: tecrübesine

Silinmiş: Gentile

Silinmiş: ,

Silinmiş: ¶

Silinmiş: ,

Silinmiş: .

Silinmiş: Paul Among Jews and Gentiles

Silinmiş: El. İş.

²²² Pavlus'un hristiyan oluşu, geleneksel hristiyan anlayışında ihtida olarak kabul edilir. Sthendal, bu anlayışı *Paul among Jews and the Gentiles* adlı eserinde sorgular. Ona göre bu anlayış tarzının oluşması Augustine kadar geri gider ve bu anlayışın modern zamanlarda yaygınlık kazanmasında ayrıca Luther'inde etkisi vardır. Pavlus'un Şam yolundaki tecrübesi, ne Batı teolojisinin doğru olarak kabul ettiği içsel ihtida tecrübesidir ne de yahudi salih amel anlayışından bir dönüşü. Gerçekte Şam yolu vizyonu, ihtidanin geleneksel tarifine göre hiçbir zaman bir ihtida değildi. Pavlus ne din değiştirdi ne de bir suçluluk ve umitsizlik tecrübesi yaşadı. Bu sebeplerden dolayı Sthendal, Pavlus'un Şam yolunda yaşadığına, milletlere elçi olmaya yönelik bir çağrı olarak anlamının en iyi anlama tarzı olacağını teklif eder. Bu çağrı sebebiyledir ki, Pavlus Mesih geldikten sonra Yasa'ya ne olacağını ve Mesih'in gelişinin Yahudiler ve milletler arasındaki ilişki için ne anlam ifade ettiğini sorgulamaya başlar. Bu sorularla, Yasa hakkında yeni bir bakış açısına ulaşır. Bu yüzden Şam yolu tecrübesi, benzersiz apostolik çağrısının bir parçasını oluşturur, yoksa hristiyanî bir ihtida örneği anlamında kabul edilemez. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 7; J. M.Everts, "Conversion and Call of Paul", *DPL*, s.157. Aynı konun daha ayrıntılı bir tartışması için a.g.m'nin tamamına bakılabilir. Bu mülahazalar da dikkate alınarak bu çalışmada, Pavlus'un yaşadığı tecrübe ihtida olarak isimlendirilmeyip, onun yerine hristiyan oluşu/olması tabiri kullanılmıştır. bkz. Purdy, a.g.m., *IDP*, IV, 684-85.

²²³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 6.

²²⁴ Bultmann, "Paul", TCTM, s. 187.

²²⁵ Roma.16/25, 26; Kor. I 15/51. Stendhal, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.9. Pavlus'un bilgi kaynakları ve bu arada kendisine vahiy geldiğini ima eden ifadeleri hususunda bkz. bu çalışmanın "Pavlus'un Epistemolojisi" adlı bölüm.

²²⁶ Stendahl, *a.g.e.*, s. 12.

²²⁷ Elç. İşl. 9/1-19, 22/4-16, 26/9-18.

²²⁸ Amoit, yahudi baş kahininin diğer yahudi kolonileri üzerinde hüküm yetkisinin olduğunu kabul eder. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 21.

Silinmiş:

Silinmiş: ifadenin

Silinmiş: ifade

Silinmiş:

Silinmiş: Resullerin

-Saul, Saul, niçin bana eza ediyorsun²²⁹? dediğini işitti. O da:

-Ya Rab, sen kimsin? dedi. Ve O da dedi:

-Ben eza ettiğin İsa'yım; fakat kalk ve şehre gir, ve ne etmen gerektiği sana söylenecek. Onunla yolculuk eden adamların nutku tutulup durdular; sesi işitiyorlar, fakat kimseyi görmüyorlardı. Ve Saul yerden kalktı; gözlerini açınca bir şey görmüyordu. Onlar da kendisini yederek Şam'a göturdüler. Ve üç gün olup, ne yedi ne de içti²³⁰.

Silinmiş: i

Pavlus'un ağzından anlatılan olayın Luka tarafından nakledilen diğer iki rivayeti de detaylarındaki farklılıklara rağmen genel çerçeve olarak yukarıdakiyle aynıdır²³¹. Ancak aynı olayın, aynı kişi tarafından naklindeki bu tutarsızlıklar Luka'nın olayları anlatırken uyumlu olmaya çok fazla dikkat etmediğini de gösterir. Mesela, İsa, Pavlus'a İbranice hitap etmesine rağmen Luka, Yunanca "Üvendereye karşı tepmekle kendine zarar veriyorsun²³²" deyimini iktibas eder²³³.

Silinmiş: farklılık yoktur

Silinmiş: yı

Silinmiş: nin

Silinmiş: anlamı

Silinmiş: (bakılacak).

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: anlatısının

Silinmiş: arzulanığında

Silinmiş: nın

Silinmiş: El. İş.

Pavlus yaşadığı bu olayı, "...Tanrı, milletlere müjdelemem için Oğlunu bana/bende göstermeye razı oldu (Gal. 1/16)" şeklinde ifade eder. Pavlus kendisinin bu maksat için seçilişini, *Eski Ahid* peygamberlerinin Tanrı tarafından peygamber olarak çağrılışlarına benzer kelimelerle anlatır. Bu da kendisinin Tanrı tarafından, Tanrı ve Mesih'in mesajını diğer milletlere götürmek için peygamberi modele uygun olarak seçildiğini hissettiğinin bir ifadesidir²³⁴. Kendisinin milletlere elçi olarak görevlendirilmesini, ana rahminde seçilmesi ve

²²⁹ "Niçin bana eziyet ediyorsun" sözünün Aramca ifade edilmesinden dolayı, Yahudi literatüründe karşılığı olabileceği düşünülmüş, ancak Yunan literatüründen başka yerde kaynağı olmayan bir atasözü olduğu ortaya konmuştur. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 20. Yunanca kaynaklı olduğunu ortaya koyan bir çalışma için bkz. a.e. 2 nolu dipnottaki Kümmel'e atfedilen eser.

²³⁰ Elç. İşl. 9/3-9. Luka burada Pavlus'un vizyonunu kendisi dışarıdan biri olarak anlatır. 22/5-16'da ise Pavlus'un ağzından nakleder. İki arasındaki farklar ise, şunlardır. "İsa", yerine 22/5-16'da "Nasıralı İsa'yım", 9/3-9'da "adamların nutku tutulup durdular; sesi işitiyorlar, fakat bir şey görmüyorlardı" yerine, "benimle beraber olanlar gerçi nuru gördüler, fakat bana söyleyenin sözünü işitmediler" vardır. İkisinden de farklı olarak yine Pavlus'un kendi ağzından 26/13-19'da anlatılan olayda gökten gelen nurun kervanda bulunan bütün insanları yere serdiği ve İsa'nın İbranice dilinde Pavlus'a seslendiği (26/14) yer alır. Her üç nakildeki farklılıklar asıl anlatılmak istenen olayı özünden değiştirecek bir nitelikte değildir. Ancak, Aramca'yı kullanan Hz. İsa'nın İbranice seslenmesi biraz muğlak gİBi görünmektedir. Çünkü, İbranice Hz. İsa dönemi yahudilerinin genel konuşma dili değildir. Yaygın konuşma dili Aramca'dır. İbranice sadece ulemanın kutsal metin çalışmalarında kullandığı yaygınlığı olmayan bir dildi. Munck, Elç. İşl. 'inde yer alan bu hristiyan oluş rivayetinin. Kudüs'de yaygın olan versiyon olduğunu ve Pavlus'un da kabul edebileceği bir vizyon şeklinden çok az şeyi içerdiğini söyler. Johannes Munck, *a.g.e.*, s. 17. Pavlus'un Şam vizyonu olayı rivayetinin tamamen yahudi modelinde gerçekleştiğine dair bkz. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 31-32.

²³¹ Parker, "Paul", *EA*, s. 412.

²³² Elç. İş. 26/14.

²³³ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 12; Elç. İş. Şam vizyonu rivayeti kaynak olarak Pavlus'a kadar gider. Bu olayın gerçekleşme şeklini ve diğer milletlere elçi seçildiği rivayetini, Pavlus'un kendisi tesbit etmiştir. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 29.

²³⁴ "Yahudi dinine bağlı olduğum zaman ne tür bir yaşam sürdürdüğümü duyduunuz. Tanrı'nın topluluğuna alabildiğine zulmediyor, onu kırıp geçiriyordum. Atalarımın geleneklerini savunmakta olağanüstü biçimde gayretli ve Yahudilikte, yaşıtım olan soydaşlarımın bir çoğundan daha ilerdeydim.

Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağırın Tanrı, milletlere müjdelemem için Oğlunu bana göstermeye razı oldu".

"Ana rahminde iken Rab beni çağırdı" İşaya 49/1. "... evet, o diyor: Yakub sıptlarını yenden yerlerine dikmek ve İsrailin esirgenmiş olanlarını geri getirmek için bana kul olman bir şey değildir; seni Milletlere de ışık vereceğim ki, yerin ucuna kadar benim kurtarışım olsun" İşaya 49/6. Yeramya'nın peygamber olarak görevlendirilmesi de aynı şekilde gerçekleşir: "Ana karnında sana şekil vermeden önce seni tanıdım, ve sen doğmadan önce seni takdis ettim; seni milletlere

Şam vizyonu bu günün güncellik kazanması şeklinde açıklamasına rağmen, *Elçilerin İşleri*'nin müellifi, Yalvaç'daki (Psıdy) yahudilerin Pavlus'a ve Barnaba'ya karşı çıkmaları sonunda, milletlere döndüğü şeklinde açıklar²³⁵.

Pavlus, Hristiyan oluşunu, hayatının dönüm noktası olarak kabul eder. Şam olayı onun için dirilen Rabb'le (*Kyrios*) karşılaşmasıdır. Bu karşılaşma elçilik iddiasının temelini oluşturur. Elçiliğini sorgulayanlara, "Elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? (*Kor. I 9/1, 15/8*)"²³⁶, diyerek iddiasının haklılığını kanıtlamaya çalışır.

Pavlus'un Ferisilikten hristiyanlığa geçmesi ve milletlere (gentile) elçi olmasıyla sonuçlanan ve *Şam vizyonu* olarak isimlendirilen olayın m.s. 36'da gerçekleştiği ileri sürülür²³⁷. Amiot, Şam vizyonunun gerçekleştiği anın muhtemelen 32-33 olduğunu söylerken²³⁸ Meyer, İsa'nın ölümünü 27-28 yılları arasında, Pavlus'un Hristiyan oluşunu ise 28-29 yılları arasında bir yere yerleştirir²³⁹. Bir diğer tarih tespit ise, Delphi'de bulunan bir yazıttan hareketle tespit edilen ve *Elçilerin İşleri* 18/12'de zikredilen L. Junius'a yapılan göndermeden hareketle Hristiyan oluşunun 31 olması gerektiğine dair olandır²⁴⁰. Leander, Hristiyan oluş tarihinin 35 civarı; Bihlmeyer-Tuchle ise 33 olarak naklederler²⁴¹. Eliade ise Pavlus'un hristiyan oluşunun, çarmıha gerilme hadisesinden iki üç yıl sonra olduğunu söyler. Tam tarihi bilinmemekle birlikte, çarmıh gerilme 30 ya da 33 olarak alındığında, Pavlus'un Hristiyan oluşu, 32 ya da en son 36 yılında olmalıdır, der²⁴².

Hristiyan olması Şam'a yakın bir yerde gerçekleşir. Olayın burada gerçekleştiği 'döndü' vb. ifadelerin kullanımlarından çıkarılır. Hristiyan oluşunun ardından "Arabistan'a"²⁴³

Silinmiş: 9

Silinmiş: tarihi hakkında

Silinmiş: ı

Silinmiş: m

Silinmiş: Oxford New York, Oxford University Press; 1990,

Silinmiş:

peygamber ettim". Yeramya 1/5. Christopher Rowland, *Christian Origins*, SPCK, London, 1985, s. 229. Grant, Pavlus'un Yahudi Yasa'sından böyle radikal bir şekilde kopan birisinin hala kendisini ifade etmek için geleneksel yahudi terimlerini kullanmasıⁿⁱ, onun bir çıkmazı olarak görür.

²³⁵ Gal. 1/15; Elç. İş. 13/46; Robert C. Tannehill, "Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Pattern of St. Paul's Mission in Acts", *SBL Seminal Papers*, 1986, s. 130.

²³⁶ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 11.

²³⁷ Aretas'ın Şam'daki hakimiyetinin süresine dayanılarak Pavlus'un hristiyan olmasıyla ilgili farklı tarihler ileri sürülmüştür: G. Lüdeman, hristiyan olmayı 30-33, Şam'dan kaçışı 33-36; R. Jewett hristiyan oluşu 34, kaçışı ise 37 olarak tesbit eder. Zieslar ise, Aretas'ın 37-39 yılları arasında Şam'da hakim olduğu bu yüzden de, çarmıh olayı ister 30 isterse 33'te olsun, çarmıhtan on yıldan daha az bir süre sonra Pavlus'un aktif bir hristiyan olarak ortaya çıktığını kabul eder. Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 1.

²³⁸ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 21

²³⁹ Nakleden Mourice Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, Volum I *Prolegomania to The Life of Jesus*, Trs. by Oliver Wyon with an Introduction by C. Laslie Milton, Harper and Torchbook/C. Moister Library, New York, s.116, 3 nolu dipnot.

²⁴⁰ Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, 233.

²⁴¹ Leander, *Paul and His Letters*, s.26; Bihlmeyer-Tuchle, *Hristiyanlık*, 20.s.

²⁴² Mircae Eliade, *A History of Religious Ideas, From Goutama Buddha to the Triumph of Chistianity*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1982,II, 330-331. Compell, Pavlus'un Kor. I'i 56 ya da 57'nin ilkbaharında Efeste yazdığını, bunun da İsa'nın ölümünden yaklaşık yirmibeş yıl sonra olduğunu, İsa'nın 30 ya da 33'de öldüğü gözönüne alındığında, Pavlus'un hristiyan oluşunun 33-35 yıllarında gerçekleştiğini söyler. R. J. Compell, *The Life of Christ*, D. Appleton & Company, New York, 1921, s. 96.

²⁴³ "Arap çölüne çekildiğine" dair bkz. Bihlmeyer-Tuchle, I-IV. yüzyılda *Hristiyanlık*, s. 21. Munck Pavlus'un Arabistan'da olduğunu söylemesinin, yalnızca Kudüs'te olmadığını ortaya koymaya matuf olduğunu söyler. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s.101'deki 1 nolu dipnot. Bu da, Pavlus'un hristiyan oluşu sonrasında illa da burada olmadığı anlamına gelir. Ancak bu tür bir yaklaşım mektuplardaki bilgilerden yararlanmayı farklı boyutlara taşıyor gibi görüldüğü için pek kabul edilir bir okuma tarzı değildir.

çekilir²⁴⁴ (Gal. 1/17), burada üç yıl kalır²⁴⁵ ve sonra Şam'a döner (1/17). Üç yıl sonra Şam'dan kaçır ve Kudüs'e gider (1/18).

Pavlus, hayata bakışını ve onun bir yansıması olan din/Hristiyanlık anlayışını da belirleyecek esas temalardan biri olan *Tanrı'nın lütfunu*, Şam olayında hissetmeye başlamıştır. Çünkü, kendisinin hiçbir çabasının olmamasına ve hatta hristiyanlara eziyet ediyor olmasına rağmen, Tanrı'nın kendisini seçmesini ancak bu şekilde açıklayabilmektedir. Bu yüzden de, misyonerlik faaliyetleri sırasında, mecbur bırakılmadığı müddetçe, yaptıklarını Tanrı'nın lütfuna havale eder²⁴⁶

A. HİRİSTİYAN OLUŞU HAKKINDAKİ TEORİLER

Pavlus'un Hristiyan oluşunu anlatırken ihtida dilini kullanmadığı daha önce ifade edilmişti. Onun kullandığı daha ziyade, peygamber olarak görevlendirmeyi ifade eden bir dildir. Yaşadığı dönüşüm tecrübesini yorumlaması, bu tecrübenin fonksiyonu ve Tanrı'nın bu dünya için hazırladığı planın bir parçası olması üzerinde yoğunlaşır. Yoksa yaşadıklarının

²⁴⁴ Pavlus Hristiyan olduktan sonra gittiği yeri, yalnızca mektuplarından birinde ve bir yerde ve Arabistan olarak zikreder (Galat. 1/17). Aynı isme, *Elç. İş.* müellifi de bir yerde, Pavlus'un biyografisini anlatırken yer verir (*Elç. İş.* 2/11). Buranın neresi olduğu hususunda net olarak bir bilgiyi mektuplarından elde etmek mümkün değildir. Ancak, Şam sonrası yani hristiyan oluşunun arkasından gittiği ve üç yıl kaldığı yerin bilinmesi fazla spekülatif olarak görülse bile- daha sonraki düşüncelerinin anlaşılmasında temel olmasa da, *bu konuda* ikincil bir öneme sahiptir. Arabistan *kelimesinin tam olarak hangi bölgeyi ifade ettiğini* belirlemenin zor olduğunu Frederic W. Farrar, *The Life and Work of St. Paul*, s. 709'da söyler. O miladi birinci yüzyılda Arabia kelimesinin İbrani edebiyatındaki anlamını kabul etme hususunda tereddüt gösterir. Josephus, Arabia'nın Nebatiler olduğunu söyler. Hitti, sürgün sonrası İbrani edebiyatında, bu kelimenin genel olarak "Nebatilere" işaret ettiğini kabul eder (Mak. II/5/8; Mak. 5/39). Goring de, Pavlus'un gittiği yerin -kalma süresi hakkında üç ay g/İBi bir süre vermekle birlikte- Nebatiler olduğunu söyler. Hitti'ye göre, *Pavlus'un gittiği yer, Nebatî ülkesindeki çöllük arazilerdir. Ayrıca Elç. İş.* 2/11'deki Araplar'ın da Nebatiler olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü, Pavlus zamanında, Nebatî Hükümlarlığı Şam şehri g/İBi kuzey ülkelerinde bulunuyordu. Ayrıca, Noldeke'ye göre bu Nebatiler, şahıs isimlerinin ortaya koyduğu g/İBi halis Araplar. Ancak ırken Arap olmalarına rağmen, dil olarak Arapça'yı değil de Aramca'yı kullanırlardı. Şemseddin Günaltay'a göre de, Pavlus'un gittiği yer, Suriye sınırları ve özellikle de Harran olması kuvvetle muhtemeldir. Eğer "Arabia"nın Nebatî'ler olduğu ortaya çıkmış ise, bundan sonra, Nebatilerin dinsel inançları hakkında birşeyler söylemek her halde Pavlus'un sonraki yaklaşımlarının anlaşılmasında *bakımından* bir bakış açısı sağlayabilir. Kitabelerinden anlaşıldığına göre, Nebatiler oldukça yüksek bir kültüre sahip bir gruptu. Sünnet adetini yerine getirdikleri kesin değildir. Tanrıları arasında Hz. Peygamber dönemi Arabistan sakinlerinin inanç sistemlerinde önemli bir yer tutan tanrılar yer almaktadır. Araplar arasındaki bu tanrıların Nebatilerden Amr b. Luey tarafından getirildiğine dair bakz. Şinasi Gündüz, "Cahiliyye Dönemi Arap Politeizmine Nebatiler'in Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları*, I, Ankara, 1998, s.355-380). Bunlar arasında, en büyük tanrı Düşara, enbüyük kadın tanrı Allat (Arapça el-Lât), Manûş (Aramca Menavâtâ, Arapça Menât) ve Hubal (Arapça Hübel) zikredilebilir. Nebatilerin dinsel inançları arasında Pavlus'un sonraki hayatı ve inançları arasında dikkate değer bir yakınlığı bulunan, Nebatilerin hükümdarlarına öldükten sonra tanrı g/İBi tapınmalarıdır. E. Honigmann, "Nabatiler", İA, IX, 1-2; Philip K. Hitti, *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, I, 71-72; Rosemary Goring, "Paul, St", *Dictionary of Beliefs and Religions*, s. 396; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s. 89.

²⁴⁵ Grant, *Saint Paul*, s. 15. P. G. S., "Christology", *DB*, s. 145. *Pavlus'un hristiyanlık sorası hayatının bu ilk üç yılı, onun hayatının kayıp yıllarıdır. Bu süre zarfında ne yaptığı hususunda ne kendisi ne kahramanı olduğu Elçilerin İşleri hiçbir bilgi vermez. Bu yüzden de, bu dönem hakkındaki ifadeler tamamen spekülatiftir. Muhafazakar hristiyanlar, bu dönemi atlarken, daha liberal olanlar, ve tenkidi tarzda meseleyi ele alanlar ise, Pavlus'un düşüncesinin temellerini bu dönemde attığını; bu üç yıllık inziva hayatında Pavlus, yaşadığı tecrübeyi düşünerek, onu temellendirdiğini ileri sürerler. Bu yaklaşım için bkz Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 86; DEAN, *St. Paul and His Letters*, s. 57.*

²⁴⁶ Gal. 1/15; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, 55

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: -

Silinmiş:

Silinmiş: olması açısından önemlidir

Silinmiş: kullanımının anlamının kesin olarak

Silinmiş: neresi olduğunu

Silinmiş: i

Silinmiş: , de

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: nın

Silinmiş: olduğunu ek

Silinmiş: ler

Silinmiş: a

Silinmiş: a

Silinmiş: olduğunu söyle

Silinmiş: yukardakiler

Silinmiş: açısından

Silinmiş:

Silinmiş:

yeniden bir anlatımı değildir²⁴⁷. Rom. 7/7-12 ve 8/2'de²⁴⁸ tasvir edilen, Şeriat'ın insan üzerindeki olumsuz etkisine dair kendi tecrübesinin otobiyografik bir anlatımı olsa bile, Pavlus'un Hristiyan oluşu, burada tasvir edilen beşeri şartların bir sonucu olarak değerlendirilmez. Çünkü Pavlus, Hristiyan olduktan sonra hayatının Yahudi olduğu zamanlardan gurur duyduğunu ifade eder bir şekilde söz eder: "Şeriate bağlı doğruluk dersiniz, kusursuzdum" (Filip. 3/6).

Baur ve Straus, kurgusal da olsa geleneksel ihtida anlayışını esas alarak Pavlus'un yaşadığı tecrübeyi insanın ruhen ikiye bölünmesi sonunda yaşanan bir süreç olarak açıklamaya çalışırlar:

Gayretli bir yahudi olmasının sonucu olarak Şeriat'ın ikinci derecede bir öneme sahip olduğunu kabul eden ve çarmıha gerilen üstatlarının yahudilerin kralı olduğunu iddia etmeleriyle tehlikenin farkına varan Pavlus, bu düşünceye sahip olanlara karşı harekete geçer. Ateşin ruhu, onu hristiyanlara yönelik olan işkencelere aktif bir şekilde katılmaya zorlar. Ancak, doğasında bulunan daha asil duyguları sebebiyle, ne Stephan'ın öldürülmesinin etkisinden kurtulabilir ne de şakirtlerinin İsa'nın dirilişine dair kararlı şahitliklerinin kalbinde uyandırdığı tereddütleri tamamen bastırabilir. Bir Ferisi olan Pavlus için, İsa'nın dirilişi imkansız değildir; ancak, bu olay gerçekten olmuşsa bile, o zaman Mesih'in bu yüz kızartıcı ölümü ya ortadan kaldırılmalı ya da bu yüz kızartıcı durum hafifletilmelidir. Bu zihinsel bölünmüşlük durumunda, içinde bulunduğu duruma ve uzun hayatı boyunca sahip olduğu kanaatlere karşı baş kaldıran iyi itkilerle yarı şuurlu bir mücadeleyi devam ettirirken ruhu, çatışan güçlerle sarsıldı; bir vizyonda, kendi kendini yediği işinden dolayı Mesih'in kendisini azarlarken gördü. Hristiyanlara yönelik bir eziyet anındayken muhtemelen bir ışıkla çarpıldı²⁴⁹. Çarpılma sırasında ve sonunda yaşadıkları, üzerinde hayatının akışını değiştiren bir etki bıraktı; bu etkinin sonucu, temel bir zihinsel dönüşümdü.

Ayrıca onlar, Pavlus'un sinir sisteminin fazla güçlü olmadığını bu yüzden bu tür dikkate değer bir olayı tabiatüstü bir sebebe atfetmiş olabileceğini, söylerler²⁵⁰.

William James ihtidayı, suç ve kötü olduğu duygusuyla mücadele eden bir şahsın, dini gerçeklikleri daha katı bir şekilde yerine getirmenin bir sonucu olarak doğru ve zihinsel bölünmeden kurtulmuş biri haline gelme süreci olarak tarif eder²⁵¹. Bu bakış açısından hareketle, Şam yolu tecrübesiyle/vizyonu, Şeriatı yerine getiremediğinin ve bununla din anlayışı açısından doğuracağı sonuçların tam olarak şuurlu bir Ferisi yahudi olan Pavlus, İsa Mesih'e imanla aklanabileceğinin kendisine vahyedildiğinde, derin bir içsel değişim yaşar. Yahudi eziyetçi, İsa Mesih'e imanla aklanma mesajını tebliğ eden bir Hristiyan haline gelir²⁵².

Şeriat'ın yükledikleri ve bunları yerine getirmeye yönelik sonuç vermeyecek çabalar, hac üzerinde masum İsa'nın vahşice ölümünün hatırası ya da Mesih'in takibata uğrayan bağlılarının

²⁴⁷ Beker, *Paul the Apostle*, s. 10.

²⁴⁸ "O halde ne diyelim? Kutsal Yasa günah mı oldu? Kesinlikle hayır! Ama Yasa olmasaydı, günahın ne olduğunu bilmeyecektim. 'Açgözlü olma' demeseydi, açgözlülüğün ne olduğunu bilmeyecektim. Ama günah, bu buyruğun verdiği fırsatla içimde her türlü açgözlülüğü üretti. Kutsal Yasa olmadıkça günah ölümdür. Bir zamanlar, Yasa'nın bilincinde değilken diriyimdim ben. Ama buyruğun bilincine vardığım zaman günah dirildi, ben ise öldüm. Buyruk da bana yaşam getireceğine, ölüm getirdi. Çünkü günah, buyruğun verdiği fırsatla beni aldattı, buyruk aracılığıyla beni öldürdü. İşte böyle, Yasa gerçekten kutsaldır. Buyruk da kutsal, doğru ve iyidir"
"Çünkü, yaşam veren Ruh'un yasası Mesih İsa sayesinde, beni günah ve ölüm yasasından özgür kıldı". Rom. 7 7/12; 8/2.

²⁴⁹ George P. Fisher, *Essays on The Supernatural Origin of Christianity*, Scribner, Armstrong & Co., New York, 1877, s.459-60. Baur ve Strauss'un bu yaklaşımlarının eleştirisi için bkz.a.g.e., 460 vd.

²⁵⁰ Fisher, *a.g.e.*, s. 460.

²⁵¹ William James, *The Varieties of Religions Experience*, Penguin Books, New York, 1982, s. 189; Events, a.g.m., *DPL*, s.156.

²⁵² Events, a.g.m., *DPL*, s. 156.

örnek davranışı gibi psikolojik faktörler, Pavlus'un Hristiyan oluşunu yeterince açıklayamamasına rağmen, bunlardan birincisi, Pavlus'un Hristiyan oluşuna dair yorumun temelini oluşturur. Nietzsche'nin yaklaşımı bu tür yorumlara yol açmıştır. Nietzsche, Pavlus'un Hristiyan oluşunu, onun güç hırsına atfeder. Pavlus bu güç hırsını, nihai olarak Şeriat boyunduruğunu atmayla ve daha evvelce gizli olan düşmanlığını göstererek tatmin eder²⁵³. Pavlus'un Hristiyan oluşunu açıklamada daha popüler olan yaklaşım ise, Pavlus'u Luther vasıtasıyla okuma ve Luther'in monastik mücadelesini Pavlus'un Şeriat'le mücadelesiyle özdeşleştirme temayülüdür. Ancak Pavlus'la Şeriat'ın arasında problem olmasını esas alarak onun Hristiyan oluşunu açıklama girişimlerinin, Kümmel'in "Romans 7 and Conversion of Paul" adlı makalesinden sonra, savunulmasının mümkün olmadığını söyleyen Beker'e göre, psikolojik yorumlara temel teşkil eden *Rom. 7*'yi Kümmel, Pavlus'un otobiyografik ifadeleri olarak kabul etmez. Çünkü, bu ifadeleri *Gal.1/14* ve *Filip.3/6*'de yer alan ve bir yahudi iken Şeriat'e yönelik yaklaşımını ifade eden övgülerle tezat teşkil etmektedir. Esasen *Rom. 7*, Şeriat altındaki bir hayatın, geriye dönük bir analizi olması daha makul olanıdır.

Guignebert de Pavlus'un açıklamalarında yer verdiği şeyler hususunda onun samimi olduğunu benimsemekle birlikte, yine de bu değişimin birden bire meydana geldiğini kabul etmeyerek Hristiyan oluşunu açıklamaya çalışır. Ona göre bu dönüşümü bir iç gerilim hazırlamıştır. Bu iç gerilimi hazırlayan iki etken vardır. Birincisi, Pavlus'un şahsi özellikleri. İkincisi, Yahudi hocalarının Tanrı'nın krallığının gelişile ilgili arzuları, kurtarıcı düşüncesine onu hazırlayan Tarsus ve Antakya sır cemaatlerinden ve küçükliğinde aldığı pagan kaynaklı etkileri ilk anda reddetmemesini sağlayan şeylerdir²⁵⁴.

Guignebert'in Pavlus'un Hristiyan oluşunu bir sürecin sonunda gerçekleşmesi kabulüne karşın, Beker, bu dönüşümün aniliğini kabul eder ve bunu hem Pavlus'un kendisinin hem de *Elçilerin İşleri*'nin savunduğunu söyler²⁵⁵. Keza Beker'e göre Pavlus'un Hristiyan oluşunu açıklamak için gerekli olan şey, birincil olarak onun ruhunun derinlikleri değil, hayatındaki tecrübenin fonksiyonun yani, Pavlus'un mesih korkusundan (kristofoni) çıkardığı radikal sonuçlardır. Çünkü Pavlus'un kiliseyi takibata uğratması psikolojik sebeplerden değil, teolojik sebeplerden kaynaklanmaktaydı²⁵⁶.

Kümmel ve Beker'in aksine Guignebert, *Romalılar'a Mektup 7/7*'yi Pavlus'un kendi iç aleminin bir ifadesi olarak kabul eder. Pavlus, Yahudi Şeriatı'nın çizdiği çerçevede kendisini günahkar hisseder. Üstelik buna karşı koyacak gücü de kendisinde bulamaz. Oysa düşmanı olduğu hristiyanların ise kendine nazaran mutluluğu yaşıyor olduklarını görür. Pavlus'un Hristiyan oluşu, hristiyanların kurtuluşun tamamlanma şerefine İsa'ya vermelerinde haklı olduklarını kabul etmeye başladığı an gerçekleşir. Müşrikler bunun bir kısmını göz ucuyla farkettiler ancak, şeytanları onu tam anlamıyla kabulden alıkoydular. İsa'nın bu vazifesi, kutsal metinlerde yahudilere de vadedilen şeydi. Hristiyanlarla ilişkilerinde İsa için kullandıkları kavramlarına, özellikle de helenist hristiyanlarınkine aşına olunca, çocukluğunda yetiştiği (Tarsus) ve eğitim gördüğü ortamın (Antakya'nın), yani tâbîlerinin kurtuluşu için ölen-dirilen tanrı inancının yaygın olduğu yerlerde şuursuz olarak aldığı etkilerin çakışması sonucunda Pavlus'daki değişim gerçekleşti. Dolayısıyla bu değişim, ani bir şey değil, uzun süreli bir iç mücadelenin sonucudur²⁵⁷.

²⁵³ [Freideric Nietzsche, Deccal, Hristiyanlığa Lanet, trc. Oruç Aruaba, Hil Yayınları, İstanbul, 1987, s. 60-61. Nietzsche, Pavlus'u evangelistin \(iyi haberci\)karşısı olarak dysangelist \(kötü haberci olarak\) isimlendirir. A.g.y.](#)

²⁵⁴ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 124-125, 136.

²⁵⁵ Beker, *Paul the Apostle*, s. 183.

²⁵⁶ Beker, *a.g.e.*, s. 183

²⁵⁷ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s.123-126. Hristiyan oluşunun birden bire değil, de bir süreç sonunda oluştuğuna dair diğer bir yaklaşım daha vardır. Ancak onlarınki Guignebert'inkinden farklıdır. Buna göre, Hristiyanlık hakkında onları takibata uğrattırırken onlar hakkında yarı hristiyan olacak kadar bilgisi olduğu ve bu haldeyken hristiyan olmasıyla sonuçlanmıştır. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 24.

Guignebert'in *Romalılar'a Mektup 7/7-12*'yi Pavlus'un kendisini günahkar kabul etmesi ve bundan duyduğu sıkıntının bir ifadesi olarak görmesine rağmen, Stendahl da, Kümmel gibi, bu metnin Pavlus'un kendi öznel tecrübesinin ifadesi olmadığını (Pavlus'un Hristiyan olmadan önceki hayatı hakkında söylediği ve Şeriat hususunda çok gayretli olduğu, bu konuda yaşatlarını geride bıraktığına dair bilgileri delil olarak ileri sürerek) kabul eder²⁵⁸. Pavlus'un hristiyanlık öncesi tek günahı Tanrı'nın cemaatini takibata uğratmasıdır. Bu da kendisini yahudi inancına adayışının bir sonucudur (*Gal. 1/13; Kor. I 15/10; Filip. 3/6*)²⁵⁹.

Guignebert'in Pavlus'un hristiyan oluşunu açıklamaya yönelik bir diğer yaklaşımı ise şöyledir: Pavlus, kendisini sadık bir Hristiyan ve isteyerek ona davet eden bir tebliğci yapan iki tür etkinin altındaydı. Birincisini olumlu, ikincisini ise olumsuz olarak vasıflamak mümkündür. Hazırlayıcı özelliğe sahip olan olumlu etki de, iki türlüdür. Birinci etki, bazı yönleriyle sürgün yahudisi olması itibarıyla Tanrı'nın krallığının gelişi ile ilgili ve çocukluk hatıralarının ayrılmaz bir parçası olan, ancak başlangıçta sahiplenmediği kurtuluş düşüncesi ve hahamlardan aşağı kalmayacak bir tarzda, yahudi Şeriatı'nın Ferisi anlayışı tarzındaki tecrübesinden oluşmaktadır. Geçmişten getirdiği bu birikim onu, her taraftan kuşatmış ve karşı koyamayacağı günahlar karşısında ümitsiz bırakmıştı.

İkincisi, Rab İsa vasıtasıyla insanın günden bağımsız oluşu ve sonra da kurtuluşa dayanan "hellenistik" Hristiyanlığı yakından tanımasıdır. Bu sebeplerin üst üste gelmesi, Pavlus'un değişimini anlamayı kolaylaştırır. Değişimin gerçek sebebi, gizli kalmaya devam etse de, bu tür sebeplerin varlığı yaşanan olgunun bir anlamda anlaşılır olmasını kolaylaştırır. Şam yolu vizyonu, Pavlus'un kişiliğini değiştirmede; yalnızca eskiden sahip olduğu bir takım kadim prensipleri yeni bir yönde uygulanmasına yol açtı²⁶⁰.

Pavlus'un Hristiyan oluşunu açıklamaya ve anlamaya yönelik ve çoğunlukla psikolojik ağırlıklı yorumlara karşılık olarak, Stendahl, Pavlus'un Hristiyan oluşu hakkındaki yaklaşımların onun kendisi hakkında naklettikleri ile bir uygunluk göstermediğini ortaya koymaya çalışır. Şeriat'ın tam olarak yerine getirilememesinden kaynaklandığı söylenilen bir iç sıkıntının onda bulunmadığını söyler. Zira Pavlus, kendisinin, Şeriat hususunda suçlanamayacak bir gayret içinde olduğu, hatta bu hususta yaşatlarını geride bıraktığını ifade eder²⁶¹. Bu yüzden de psikolojik rahatsızlıklara yol açacak bir suçluluk duygusu ne kendi mektuplarında ne de *Elçilerin İşleri*'nde yer alır. Onun hayatındaki tek günah, kiliseye karşı takınmış olduğu evvelki tavrıdır. Böyle bir günahı kabul etmek ise, içe bakış cihetinde bir sıkıntıya yol açmaz²⁶².

Kendisini, bir dini terkederek yeni bir dine girme anlamında mühtedi olarak isimlendirmemesi, Hristiyanlığı, yeni bir din değil, eskinin/Yahudiliğin tamamlanması²⁶³ olarak görmesinden kaynaklanan Pavlus'un, Hristiyan oluşunu açıklamaya yönelik olan çabaların hangisi kabul edilirse edilsin ya da hiçbirini kabul edilmesin, o, bir değişim yaşamıştır. Bu değişimi dıştan bir takım sebepler altından gerçekleştirdiğini söylemek mümkün olmasına rağmen, bu sebeplerin mutlak anlamda yeterli sebepler olmadığı da, ileri sürülen sebeplere karşılık tam bir kabulün bulunmaması, ve hemen hemen hepsinin eleştiriye maruz kalmalarından anlaşılabilir. Üstelik onun yaşadıklarını açıklamaya yönelik olan, tekliflerin kendileri de, yaşadıkları dönemin hakim düşüncesini yansıttıklarından, onlarda daha nesnel bir anlamayı kolaylaştırmak yerine meseleyi daha da karmaşık hale getirmektedir.

²⁵⁸ Stendahl, bu ifadelerin Yasa'nın iyiliğini savunma bağlamında söylenmiş ve onu günahın sorumlusu olmaktan kurtarmaya yönelik bir gayret olarak anlar. Pavlus, burada insanın yaptığı ve yapmayı istediği şey arasındaki ayrımı Yasa'yı sorumluluktan kurtarmak ve günahı suçlamak için yapar. Rom. 7/11-25; Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.93.

²⁵⁹ Stendahl, *a.g.e.*, s.89.

²⁶⁰ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 127.

²⁶¹ Filip. 3/13 vd.

²⁶² Stendahl, *a.g.e.*, s. 14.

²⁶³ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 26. Stendahl, *a.g.e.*, s.

V. HİRİSTİYAN OLDUKTAN SONRAKİ HAYATI

A. KÜDÜS ZİYARETİNE KADAR

Luka, Saul'un Hristiyan oluşunun hemen arkasından Şam'da Hristiyanlığı tebliğ başladığını söyler. Bu tebliği üzerine yahudilerden bir kısmı onu öldürmeyi planlarlar, bu yüzden oradan kaçmak zorunda kalır. Şam'dan ayrılan Saul, İsa'nın ölümünden kısa bir süre sonra Kudüs'e geri dönmüş ve²⁶⁴ oradaki cemaat (kilise) liderleriyle ilişki kurmayı denemiş olduğunu Luka *Elçilerin İşleri*'inde (9/19, 30) anlatır.

Ancak Pavlus, kendi mektubunda hristiyan oluşu²⁶⁵ sonrasını Luka'dan farklı anlatır. Hristiyan olduktan sonra Kudüs yerine Arabistan'a²⁶⁶ giden Pavlus, daha sonra Şam'a döner. Burada, kral Aretas'ın valisinin kendisini yakalamak için tedbir alıp, kapılara adamlar koyunca pencereden küfe içinde sarkıtılarak oradan kaçmak zorunda bırakılır (*Kor. II* 11/32). Hristiyan olduktan üç yıl sonra Kudüs'e gittiğini anlatır (*Gal. 1/17-19*)²⁶⁷. İnananlar, Kudüs'e Kifas'la tanışmak için gelen Pavlus'dan önceki davranışlarından dolayı korkuyorlardı (*Elç. İşl. 9/26*). Barnaba onu götürüp havarilerle tanıştırdı²⁶⁸. Burada on beş gün kaldı; Petrus ve Yakup'tan başka kimseyi görmedi (*Gal. 1/18*). Kudüs'teki vaazlarından ve tartışmalarından rahatsız olan yahudilerin onu öldürmeyi planlamaları üzerine "kardeşler", onu Kayseriye'ye indirip Tarsus'a yolladılar (*Elç. İşl., 9/28-30*).

Silinmiş: El. İş.

Stefan olayından dolayı sıkıntıya düşerek dağılanların bir kısmı yahudilerin dışında kimseye tebliğ etmeyi düşünmeyerek Fenike, Kıbrıs ve Antakya'ya kadar gittiler. Kıbrıslı olan şakirtlerden bir kısmı ise, Antakya'da İsa'yı yunanlılara da müjdelediler. Burada bir çok yunanlının iman ettiği haberi Kudüs'e gelince, Kudüs cemaati, Barnaba'yı oraya gönderdi. Antakya'ya varan Barnaba, iman edenleri teşvik ettikten sonra, Tarsus'a Saul'u aramaya gitti. Onu bulunca, Antakya'ya getirdi²⁶⁹. Tarsus'ta Pavlus'un ne kadar kaldığı Luka tarafından ifade edilmeyorsa da bunun 40-44 arası bir tarih olması mümkündür²⁷⁰. Bu tarihten farklı olarak, sürenin ilk misyoner faaliyeti de dahil iki yıl olduğu da söylenir²⁷¹. Burada bir yıl boyunca insanlara Hristiyanlığı öğrettiler (*Elç. İşl., 11/19-27*).

Claudius (ms. 41-54) zamanında meydana gelen bir kıtlık sebebiyle şakirtler arasında toplanılan para, yardım maksadıyla Kudüs'teki cemaata, Barnaba ve Saul eliyle gönderildi (*Elç. İşl., 11/27-30*). Yardım paralarını teslim eden Barnaba'yla Saul, yanlarına Markos lakaplı Yuhanna'yı²⁷² da alarak Antakya'ya geri döndüler (*Elç. İşl., 12/25*).

²⁶⁴ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 19.

²⁶⁵ Ziesler, Pavlus Mesih'le karşılaşmasını vizyon olarak isimlendirmez, bu yüzden de, muhtedi olarak isimlendirilemeyeceği, onun yerine görevlendirildiğini söylemenin uygun olacağını ifade eder. *Pauline Religion*, s. 2.

²⁶⁶ Arabistan'ın neresi olduğuna dair bkz. 115 nolu dip not.

²⁶⁷ Metinde kullanılan *historesai Kephana'nın anlamı tartışmalıdır. İki şekilde anlamlandırılmıştır: "Kifas'tan bilgi almak için ya da Kifas'ı ziyaret etmek için".*

²⁶⁸ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 131. Barnaba-Pavlus ilişkisinin Kudüs öncesi tarihi hakkında (en azından benim ulaştığım ve okuduğum) kaynaklarda her hangi bir bilgi yoktur. Ancak, bu konuda bir spekülasyon yapılacaksa, K/Brıslı olan Barnaba'nın Pavlus'la tanışıklığının, Pavlus'un hristiyan oluşundan önceye belki de, Tarsus'daki günlerine ya da Luka'nın Pavlus'un eğitimini Kudüs'de tamamladığı kabul edilir ve Barnaba'nın da Kudüs'te malı mülkü olan biri olduğu (*Elç. İşl. 4/36*) düşünülürse, Kudüs'deki eğitim gördüğü zamana kadar geri götürmek mümkün olur. Yoksa, Barnaba'nın Saul'u Kudüs'te havarilerle tanışması, başka bir şekilde açıklanamaz. Barnaba hakkında bkz. Ömer Faruk Harman, Baranba İncili, Kaynak ve Muhteva Açısından, Basılmamış Profesörlük Çalışması, İstanbul, 1997; G. M. Burge, "Barnabas", *DPL*, s. 66-67

²⁶⁹ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 131.

²⁷⁰ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s.12; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s.34.

²⁷¹ Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s.69; *Elç. İşl.* 11/26.

²⁷² Markos, Barnaba'nın Kudüs'te oturan kuzenidir. Koles. 4/10; Burge, "Barnabas", *DPL*, s. 66.

B. BİRİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATI²⁷³

Uzun bir müddetten beri aynı işi ve düşünceleri paylaşan Barnaba ve Saul, muhtemelen Kudüsteki Yakup ve Petrus'un destekleriyle yahudi sinagoglarında vaazlar vermek üzere²⁷⁴, yanlarına Markos'u da alarak (Elç. İşl., 13/5) misyonerlik seyahatine çıktılar. Bu, Pavlus'un birinci misyonerlik seyahati olarak isimlendirilir. Pavlus'un bu birinci misyonerlik gezisini gerçekleştirdiği tarihi, Ahaya'nın Romalı prekonsili olan Galyo ile karşılaşmalarından hareketle tespit etmek mümkündür. Pavlus'un Korint'te karşısına çıkarıldığı Galyon'nun işbaşında olduğu dönem, pagan kaynaklarında 51-52 olarak verilir. Pavlus'un bu gezisi üç yıl sürdüğüne ve 53'de sona erdiğine göre, birinci misyonerlik gezisinin başlangıç ve bitişinin 51-53 arası olduğunu söylemek mümkündür²⁷⁵.

Silinmiş: DPL.,

Saul ve Barnaba, Antakya'dan ayrılarak Silifke'ye geldiler. Oradan Kıbrıs'a yelken açtılar. Salamis'e varınca yahudi havralarında "Allah'ın sözünü" ilan ettiler. Baf'a kadar bütün adayı dolaştılar; Pavlus'un burada yaptıklarıyla etkilenen Vali, gördüklerinden dolayı iman etti (Elç. İşl., 13/4-12).

Baf'tan Pamfilya Pergası'na geldiler. Burada, Yuhanna onlardan ayrılarak Kudüs'e geri döndü (Elç. İşl., 13/13). Onlar da Perga'dan geçerek Pisidya Antakya'sı'na (Yalvaç) geldiler. Pavlus burada, İsrail kavmine mensup olanlarla birlikte tanrıdan korkanların da bulunduğu havrada konuştu. Konuşmasının ardından ertesi Sept günü de tekrar gelerek kendilerine konuşmasını istediler. Yahudilerden ve dindar muhtedilerden (proselyt) bir çok kişi peşlerinden gitti. Pavlus ve Barnaba onları imanlarında sabit olmaya teşvik ettiler. Bir sonraki Sept günü, havraya geldiklerinde Yahudilerin bu sefer kendilerine karşı tavır aldıklarını görünce, Pavlus ve Barnaba, bu davranışları yüzünden artık bundan sonra Yahudilere değil, yahudi olmayanlara milletlere (gentile) gideceklerini söylediler. Pavlus ve Barnaba, buradan ayrılarak Konya'ya gittiler (Elç. İşl., 13/14, 42-52).

Konya'da Yahudi havrasına giderek konuşma yaptılar. Yahudiler ve yunanlılardan büyük bir kısmı iman etti. Ancak bazı yahudiler, yahudi olmayanları Pavlus ve Barnaba'ya karşı kışkırttılar. Şehir ikiye bölündü; bir kısmı resullerin bir kısmı ise Yahudilerin tarafını tuttu. Hayatlarından korktuklarından, Roma'nın Galatya eyaletine bağlı olan Likaonya'nın Listra ve Derbe (Kerti Höyük?, Unu Höyük?, Aşiran Höyük? Değle? Güdelis) şehirlerine kaçarak orada İncili tebliğ ettiler.

Listra halkı, yaptıklarından dolayı Barnaba'ya Zeus, Pavlus'a da Hermes adını verdiler. Antakya'dan ve Konya'dan (Ikonyum) gelen Yahudiler halkı kandırdılar, onlar da Pavlus'u taşladılar; öldü zannederek şehirden dışarı attılar. Ancak Pavlus, ertesi sabah tekrar şehre geldi. Bir gün sonra da Barnaba'yla birlikte Derbe'ye gitmek için buradan ayrıldılar. Buradaki vaazlarından sonra tekrar Listra'ya ve Konya'ya ve oradan da Antakya'ya geri döndüler (Elç. İşl. 14/8-23). Kiliseyi idare edecek İhtiyarları seçtikten sonra, Pisidya'dan geçerek Pamfilya'ya geldiler. Oradan Perga'ya (Murtuna), buradaki işlerini bitirdikten sonra da, Antalya'ya ve oradan da gemiyle, merkezleri konumunda olan Antakya'ya geçtiler. Şakirtlere seyahatleri sırasında olanları anlatarak, uzun bir müddet burada kaldılar (Elç. İşl. 14/23, 28).

1. Kudüs Konsili

²⁷³ Pavlus'un misyonerlik seyahatleri düşüncesi, [Elç. İş.](#)'den çıkartılmış tamamen modern bir düşüncedir. [Elç. İş.](#)'deki anlatım mektuplarla karşılaştırıldığında önemli boşluklar görülür. Bu da [Elç. İş.](#)'nin ilk kilisenin tam bir tarihini ve onda Pavlus'un oynadığı rolü vermeyi değil de, Hristiyan mesajın bütün engellemelere rağmen Kudüs'ten Roma'ya nasıl müzafferâne bir şekilde yayıldığını göstermeyi hedeflemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ziesler, *a.g.e.*, s. 2. Buna rağmen, Pavlus'un misyoner faaliyetleri ya da Hristiyanlık sonrası hayatı, hakkında bulunan boşlukları başka bir kaynakla doldurmak mümkün olmadığından Luka'ya atfedilen Elçilerin İşleri en eleştirel bakış açısına sahip olan kişiler tarafından bile, hayatı hakkında bilgi vermek maksadıyla kullanılmaktadır.

²⁷⁴ Grant, *Saint Paul*, s. 16.

²⁷⁵ L. C. A. Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 121; Grant, *a.g.e.*, s. 16.

Kudüs'ten gelen bir grup, sünnet olmaksızın kurtuluşun mümkün olmadığını söyleyerek bu anlayışı yahudi olmayanlara telkin etmeye başladılar. Yahudi olmayanların sünnet olması meselesi, Pavlus ve Barnaba'yla Kudüs'ten gelenler arasında büyük tartışmaların çıkmasına sebep oldu; sonunda ilk Kudüs ziyaretinin arkasından on dört yıl aradan sonra Pavlus ve Barnaba'yla birlikte Titus'un da yer aldığı bir heyetin, Kudüs'teki havarilerle meseleyi konuşmaları için gönderilmelerine karar verildi. Heyet, Fenike ve Samiriye'den geçerek Kudüs'e geldi (*Gal. 2/1; Elç. İşl. 15/1-4*)²⁷⁶.

Bunlar, Kudüs'e vardıklarında, cemaat (kilise), havariler ve ihtiyarlar tarafından kabul edildiler. Olan biteni onlara anlattılar. Ferisilerden Hristiyanlığı kabul eden bir grup, ihtida edenlerin sünnet olmalarını ve Musa'nın Şeriat'ını uygulamaları gerektiğini söyledi. Bu isteklere muhalif olarak söz alan Petrus, babalarının ve kendilerinin kaldıramadığı bir yükün onlara yüklenemeyeceğini, İsa'nın inayetiyle kendileri gibi onların da kurtulacağını söyledi. Son olarak söz alan Yakup, yahudi olmayanlardan iman edenlerin, "putlara kurban edilen şeylerden, kandan ve boğulmuş olanlardan ve zinadan sakınmalarından" başka bir şeyle sorumlu tutulmamaları gerektiğini söyledi. Kaçınmaları gereken bu şeylerin yazılarak onlara bildirmesi kararlaştırıldı. Kudüs cemaatı, Barsaba denilen Yahuda'yı ve Silası seçerek Mektubu Antakya cemaatına okusunlar diye, Barnaba ve Pavlus'la beraber Antakya'ya gönderdiler (*Elç. İşl. 154-30*). Oraya varıldığında cemaat bir araya toplanılarak mektup, onlara okundu. Heyetle beraber Kudüs'ten gelenler geri döndükten sonra Pavlus ve Barnaba burada bir müddet daha kaldılar.

Yukarıda kısaca anlatılan ve sonradan *Havariler Konsili* olarak isimlendirilen bu konsil, Hristiyanlık tarihinde, önemli doktriner ya da idari problemlerin tartışıldığı toplantıların ve bir geleneğin ilk örneği olması açısından önemlidir. Ancak Hristiyan tarihindeki bu önemine rağmen, onun gerçekleştiği tarih hakkında herkesin üzerinde uzlaşacağı kesin bir tarih yoktur. Konsilin toplanma zamanı hakkında ileri sürülen tarihler 49-52 arasında değişmektedir²⁷⁷.

Munck, bu Kudüs Konsilinin arkasından Pavlus ve Barnaba'nın yer almadığı bir toplantının daha yapıldığını, Pavlus ve Barnaba'nın bulunmadığı bu toplantı sonunda alınan kararlar, Petrus Antakya'dayken Kudüs'ten gönderilen elçiler tarafından oraya getirildiğini belirtir. Burada Pavlus'un Petrus'a karşı çıkması, meselenin Pavlus lehine çözümlenmesine sebep olmak yerine, Kudüsteki konsilde sağlanan anlaşmanın bozulmasına yol açtı²⁷⁸. Pavlus'la Kudüs arasındaki bu muhalefet, bu konsilden, 58'deki son Kudüs ziyaretine kadar gittikçe keskin bir hal aldı. Kudüs kararları Pavlus'un arkasından her yerde onu takip etti. Bunun böyle olduğunu, Pavlus'un adımlarının her yerde yahudiciler tarafından takip edilmesinden çıkarmak mümkündür²⁷⁹.

C. İKİNCİ MİSYONERLİK SEYAHATI

Burada bir müddet kalmalarının arkasından Pavlus, Barnaba'ya daha önce faaliyette bulundukları yerleri yeniden ziyaret etme teklifinde bulundu. Barnaba, yanlarına Markos denilen Yuhanna'yı almak istiyordu. Pavlus ise Pamfilya'da kendilerini bırakarak onlarla beraber gelmeyen Markos'u²⁸⁰ götürmeyi uygun bulmadı. Bu nedenle aralarında çok şiddetli bir anlaşmazlık vuku buldu²⁸¹. Bunun üzerine birbirlerinden ayrıldılar. Barnaba, yanına Markosu

²⁷⁶ Stendahl, bu iki metinde anlatılan olayın aynı olay olduğu, ancak *Elç. İşl.* gerçek bir tasvir verirken, Pavlus kendisi ve misyonu için daha kabul edilebilir olanı vermektedir. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 67.

²⁷⁷ Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 122-123.

²⁷⁸ *Munck, Paul and Salvation of Mankind, s. 74-75*

²⁷⁹ *Munck, a.g.e., s. 75, 100*

²⁸⁰ *Markos'un Perge'de onlardan ayrılma sebebi olarak, onun bu bölgede bulunan Keltlerden korkması zikredilir. Ferdinand Leguenne, Gala'lar, trc. Suzan Albek, TTKY., Ankara, 1979, s. 147.*

²⁸¹ Luka burada ayrılma sebebi olarak Markos'un Pamfilya'da onları terkini gösteriyor. Ancak, bu kadar keskin bir anlaşmazlığa sebep olarak *Markos'un onlardan ayrılmasının gösterilmesi yeterli*

olarak Kıbrıs'a giderken, Pavlus da Silas'la birlikte ikinci misyonerlik seyahatine çıktı (Elç. İşl. 15/36-41). Anadolu'ya giden Pavlus, Kilikya yoluyla Derbe'ye, sonra da Timoteyus'un kendilerine katıldığı Lистра'ya (Hatun saray)²⁸² gittiler. Daha önce organize ettikleri cemaatleri (kiliseleri) ziyaret ederek Galata yoluyla Troas'a hareket ettiler²⁸³ Troas'ta yaşadığı bir vizyonda, bir adamın kendisine yalvararak "Makedonya'ya gel bize yardım et" dediğini görünce, Tanrı'nın Müjdeyi Avrupa'da duyurmaya çağırdığı sonucuna varır (Elç. İşl.16/8-10). Troas'tan denize açılarak Semadireğ'e, ertesi gün de, Neo Polise geçtiler. Oradan Makedonya'nın -en önemli kenti olan- Filippiye gittiler; burada bir kaç gün kaldılar. Sonra Amfipolis ve Apolonya'yı geçerek Selaniğe (Elç. İşl. 17/1-2), Oradan da Boreo Veriya'ya gittiler (Elç. İşl. 17/10). Her şehirde birer cemaat (kilise) kuruyorlardı. Veriya'daki tehlikeli boyutlara ulaşan düşmanlık sebebiyle Atina'ya gitmek için, Silas ve Timoteyus'u bırakarak şehri terk ettiler (Elç. İşl. 17/13-15). Kendisine atfedilen ve Ares tepesinde meşhur konuşmasına²⁸⁴ rağmen Pavlus, Atina'da başarılı olamadı (Elç. İşl. 17/22-31)²⁸⁵. Pavlus, hayal kırıklığı içinde Timoteyus'u Selaniğe geri gönderdi; kendisi de Silas'la birlikte Korint'e gitti (Elç. İşl. 18/1). Cladius'un yahudileri Roma'dan çıkarması üzerine buraya gelen Akvila ve karısı Priskila ona katıldılar. Meslekleri çadircılık olduğundan onlarla birlikte çalışan (Elç. İşl. 18/4) Pavlus, Korint'te bir cemaat kurmak için bir buçuk yıl uğraştı. (Elç. İşl. 18/11). Cemaat her türden insandan oluşuyordu. Galyo'nun (m.s. 51-52) Korint'e prekonsül olduğu zaman Pavlus'a muhalif olan yahudiler, onu mahkemeye verdiler. Galyo, huzuruna çıkarılan Pavlus'u, bu meselelerin yahudilerin kendi yasalarıyla ilgili olduğunu söyleyerek onları huzurundan çıkardı. Burada bir müddet daha kaldıktan sonra, Priskila'yı ve Akvila'yı da yanına alarak Suriye'ye gitmek için yola çıktı. Kenhere'ye uğrayarak Efes'e gittiler. Pavlus, Akvila'yı ve Priskila'yı burada bırakarak kendisi yoluna devam etti. Kayseriya'ya vardı, sonra Kudüs'e giderek, oradaki cemaatı ziyaret etti. Oradan da Antakya'ya geçti. Elç. İşl. 18/22'deki ifadeyi bazıları Sezariye'deki bir kilise ziyareti olarak kabul ederken Muncck, bunun ikinci misyonerlik faaliyetinin Kudüs ziyaretiyle bittiğinin bir işareti olarak kabul eder²⁸⁶.

D. ÜÇÜNCÜ MİSYONERLİK SEYAHATI

Pavlus, Antakya'da kısa bir süre (Elç. İşl. 18/23) kaldıktan sonra, üçüncü misyonerlik seyahatine çıktı. Galatya ve Firigya bölgelerini dolaşarak Efes'e geldi. Bu onun Efes'e ikinci gelişi idi. Burada üç yıla yakın bir süre kaldı. Daha önce Vaftizci Yahya adına vaftiz olanları

bir sebep olarak görünmemektedir. Ayrılığın altında yatan sebep yahudi-yahudi olmayanlar (milletler) problemi olması daha muhtemeldir. Parker, a.g.m., s. 413.

²⁸² Ferdinand Leguenne, *Galatlar*, s. 147.

²⁸³ Elç. İşl.'lerin yazarı burada "biz" zamirini kullanıyor. Bu ifade de, metnin bu bölümünün Galatya'da Pavlus ekibine katılan birinin hatıratından yararlanarak kaleme alındığını gösteriyor olsa gerektir.

²⁸⁴ "Elç. İşl. tarafından Pavlus'un Atina'da yaptığı konuşma olarak nakledilenin doğruluğu hususunda son zamanlarda çok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmaların ulaştığı sonuç, bu konuşmada Pavlus'un söylemediği hiçbir şeyin bulunmadığıdır. Ancak, bu konuşmanın doğruluğunu göstermez. Çünkü, Pavlus mektuplarında Atındaki bilginlere öğrettiğinden daha fazlasını yazar ancak, bunlar burada yaptığı konuşmasında görünmezler". Ervin R. Goodenough with A. T. Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 24-25.

²⁸⁵ Elç. İşl. 17/23'de Luka Pavlus'un Atinalılara şöyle dediğini nakleder: "Ben çevrede dolaşırken, tapındığınız yerleri incelerken üzerinde 'BİLİNMEYEN TANRI'YA' diye yazılmış bir sunağa bile rastladım. Sizin bilmeden tapındığınız bu Tanrı'yı ben size tanıtayım". Aziz Hieronymos ise Atina'da olduğu nakledilen olayı, daha doğrusu mabed üzerindeki yazı hakkında farklı bir rivayet nakleder. Pavlus'un mezbah üzerinde "Asya'nın, Avrupa'nın, Afrika'nın Tanrılarına, bilinmeyen ve yabancı Tanrılara" yazısını gören Pavlus bunu hristiyan dininin yararına kullanacağını düşünmüş, maksadına zarar verecek olanları bir kenara bırakmış, yalnız "bilinmeyen Tanrılara" kısmını almış, bunu da "bilinmeyen Tanrı'ya" dönüştürmüştür. Erasmus, *Deliliğe Methiye*, Çev. Nusret Hızır, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992, s.143.

²⁸⁶ "Sezariye'ye vardıktan sonra Kudüs'e gidip ordaki inanlılar topluluğunu ziyaret etti, oradan Antakya'ya geçti. Bir süre kaldıktan sonra yola çıktı; sırayla Galatya ve Frikya bölgelerini dolaşarak tüm öğrencileri ruhça pekiştirdi".

Silinmiş: Res

Silinmiş: .

Silinmiş:

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: anlatıda

Silinmiş: bulunur

yeniden vaftiz etti (Elç. İşl. 19/1-7)²⁸⁷. Üçüncü misyonerlik gezisi olarak adlandırılan bu seyahati, üç yılı Efes'te olmak üzere beş yıl sürmüştür²⁸⁸.

E. II. KUDÜS ZİYARETİ VE TUTUKLANMASINDAN ROMA YOLCULUĞUNU KADAR

Pavlus'un son Kudüs ziyareti hakkında da, hayatındaki diğer olaylarda olduğu gibi kesin tarih yerine birbirine yakın tarihler ileri sürülür. Pavlus'un kendi mektuplarından hareketle yapılan tarihlendirmeye göre bu ziyaret Kudüs konsili, Antakya'da Petrus'la yaşanan olay ve Efes ziyareti ile son Makedonya yolculuğu da da yer aldığı 51, *Elçilerin İşleri*'ne göre ise bu ziyaret, 57-59 arası bir tarihte gerçekleşmiştir²⁸⁹.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: El. İş.

Pavlus Makedonya'daki ve Ahayadaki kardeşlerin topladığı yardım parasını Kudüs cemaatine götürmek istemektedir. Ancak bu ziyaretin kendisi açısından riskli olduğunu da bilmektedir. Pavlus'un bu son Kudüs ziyareti hakkındaki endişesi çok canlı bir şekilde *Elçilerin İşlerinde* tasvir edilir. Pavlus'un Kudüs'te "ellerini ayaklarını bağlayacaklar" (Elç. İşl. 20/31), "ve onu öldüreceklerdir" (Elç. İşl. 21/13). Aynı kaygıyı kendi mektubunda da görmek mümkündür: "Kardeşler, Rabbimiz İsa Mesih ve Ruh'un sevgisi adına size yalvarıyorum, benim uğruma Tanrı'ya olan dualarınızla uğraşıma katılın. Yahudiye'de imansızlardan kurtulmam için dua edin. Öyle ki, Tanrı'nın isteğiyle sevinç içinde yanınıza gelip arkadaşlığınızla gönlümü ferahlatayım. Esenlik veren Tanrı hepinizle birlikte olsun. Amin"²⁹⁰.

Pavlus'un Kudüs'e giderken göze aldığı bu risk, yalnızca toplanan yardımı yerine ulaştırma kaygısıyla açıklanamaz. Pavlus'un son Kudüs ziyareti sırasında yanında milletlerden oluşan cemaat (kilise)²⁹¹ temsilcilerinden teşekkül eden büyük bir kalabalığın yer alması (Elç. İşl. 20-21), onların, yardım taşımanın yanı sıra bir görevlerinin de olduğunu gösterir.

Toplanan yardımla birlikte, milletler kiliselerinin temsilcileriyle Kudüs'e gelmesi, *Eski Ahid*'te (Mika 4/1; İşaya 2/2; 60/5) yer alan milletlerin zenginlikleri ile Kudüs'e gelecekleri vaadinin gerçekleştiğini göstermeye yöneliktir. Pavlus'un adına izafeten *Elçilerin İşleri*'nde yer alan ifadeler²⁹², Kudüs ziyaretinin amacının bu vaadin gerçekleştiğini ortaya koymağa yönelik olduğunu anlamayı kolaylaştırır. Bu da Pavlus'un, yahudi eskatolojisinin bir unsuru olan Messianik Krallığın kurulduğu zaman milletlerin Kudüs'de toplanacağı düşüncesinden oldukça etkilendiğini gösterir. Yanında toplanan yardım ve milletler kiliselerinin temsilcileriyle Kudüs'e giderek Pavlus'un yapmak istediği yahudileri kışkırtmak ve bütün İsrail'in kurtuluşunu sağlamaktır²⁹³.

²⁸⁷ Elç. İşlerinde Yahya iki kez zikredilir. İkisinde de, onun vaftizinin tevbeyle alakalı olduğu ve ve ikincil bir role sahip olduğu (ilkinde Yahya'nın kendisi, ikincisinde ise Pavlus tarafından) vurgulanır. Elç. İşl., 13/24, 194; Parker, "Paul", *EA*, s. 414

²⁸⁸ Grant, *Saint Paul*, s. 16.

²⁸⁹ Pavlus'un kronolojisini tespit hususundaki bu tarihlendirmeler ve ayrıca yolculukları sırasında uğradığı yerler ve burada kaldığı sürüler hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. A. Alexander, "Chronology of Paul", *DPL*, s. 115-123.

²⁹⁰ [Roma. 15/31-33.](#)

²⁹¹ Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, s.303

²⁹² "Şimdi ise, Tanrı'nın atalarımıza olan vaadine umut bağladığım için burada bulunmakta ve yargılanmaktayım. Bu, on iki oymağımızın gece gündüz Tanrı'ya canla başla kulluk ederek erişmeyi umdukları vaattir" [Elç. İş.](#) 26/9 vd. "Ben İsrail'in umudu uğruna bu zince vurulmuş bulunuyorum..." [Elç. İş.](#) 28/20.

²⁹³ Munck, *a.g.e.*, s. 304, 306-307, 309. Maccoby, ise Pavlus'un kendisi için tehlikelerle dolu olan Kudüs'e gitme hususundaki ısrarını, onun Kudüs konsilinde olduğu *g/Bi*, bir taviz koparma arzusu olduğunu söyler. Eğer hayatını tehlikede görürse, bu Kudüs ziyaretinden az önce elde ettiği Roma vatandaşlık statüsünü kullanarak kendisini kurtaracaktı. Bu yaklaşım, Pavlus'un Kudüs'teki tehlikelerin farkında olduğundan dolayı, Roma vatandaşlığını buraya gelmeden önce kazandığını bir ön kabul olarak ileri sürer. Çünkü, Maccoby'e göre daha önceler Pavlus, ihtiyaç duymuş olmasına rağmen (Kor. II 11/25), Roma vatandaşlığı ayrıcalığını kullanmamıştı. Maccoby, *The Myth Maker*, s. 160-161.

Grant, Pavlus'un topladığı yardımları Kudüs'e getirmesinin buradaki yahudi-hristiyanları, Pavlus'un başlatmış olduğu, milletlere yönelik tebliğ faaliyetini teşvik etmeye yönelik olduğunu söyler. Pavlus'un bu hareketinin sonucu olarak da, Kudüs cemaatinin başı durumunda olan İsa'nın kardeşi Yakup, Romalılar tarafından tutuklanması anında Pavlus'u yalnız bırakır. Grant, Pavlus'un tutuklanması ve ortadan kaldırılması yahudi-hristiyanlar arasında probleme sebep olan bir kimsenin ortadan kalkması anlamına geldiğinden dolayı, Yakub'un suçlanması uygun olmadığını, bir düşünce olarak ileri sürer²⁹⁴.

Pavlus, Kudüs'te yaşanan bir karmaşanın arkasından linç edilmekten, Romalılar tarafından tutuklanmayla kurtuldu. Yahudilerin, yargılanmasında baskı yapmalarından korktuğundan Roma vatandaşı olması sebebiyle, Sezar'ın önünde yargılanmayı istedi. İsteği kabul edilerek yargılanmak üzere Roma'ya gönderildi.

F. ROMA'DAKİ HAYATI VE VEFATI

Pavlus, Roma'da iki yıl kaldı. Başlangıçta evi gözetimi altında tutulurken daha sonra hapisaneye konulmuş görünmektedir. Romalıların onu mahkemeye çıkarmış oldukları kesin olmakla birlikte, mahkeme süresinin bir yıl mı iki yıl mı olduğu belli değildir²⁹⁵. Sonunda Neron'un mahkemesi onu ölüme mahkum etti ve idam edildi²⁹⁶. Grant, Romalı tarihçi Tacitus tarafından doğrulandığı gibi, Büyük Roma yangınının günah keçisi olarak Hristiyan cemaatine karşı takınılan tavrın bir parçasının da Pavlus'a yöneltilmiş olduğunu, bu yüzden de öldürüldüğünü söyler. Ancak, bu rivayet doğru olamayabilir çünkü, Pavlus'un ölümünün bu olaylardan daha sonraki bir zamanda gerçekleşmiş olması da mümkündür.

Bu tarihin, ne olduğu hususunda az çok farklılıklar vardır. Pavlus'un ölümü, Harnack'a göre 64, Turner'e göre 64-65, Ziesler'e göre 65 civarındadır²⁹⁷. Ramsey, Lighfoot ve Amiot'e göre ise Pavlus'un ölüm tarihi 67'dir²⁹⁸.

G. PAVLUS'UN MEKTUPLARI VE ELÇİLERİN İŞLERİ ARASINDA BENZERLİKLER VE FARKLILIKLAR

Mektuplarda anlatılanlarla *Elçilerin İşleri*'nde anlatılanlar, Anadolu'nun ve Yunanistan'ın Pavlus'un büyük faaliyet alanı olması hususunda uyusurlar. Ayrıca, Pavlus'un mektuplarında adı geçen şahısların dörtte üçü, *Elçilerin İşleri*'nde de zikredilir²⁹⁹.

Fakat, *Romalılar'a Mektup*.15/19'daki Illyricum, *Galatyalılar'a Mektup* 1/17'deki Arabistan ve *Galatyalılar'a Mektup* 2/1'deki Titus, *Elçilerin İşleri*'nde yer almaz. Pavlus'un *Korintliler'e II. Mektup* 11/29 vd. anlatılan sıkıntıları da *Elçilerin İşleri*'nde dağınık olarak ve onlardan da sopya dövlme (16/22-23), taşlanma (14/19) gibi birkaç tanesi yer alırken, bu dövlmenin yahudiler tarafından yapıldığına yer verilmez. Bu ciddi bir noksanlık olmamakla birlikte, ikisinin müstakil kaynaklar olduğu anlamına gelir. Ancak farklılıklar yalnızca bunlardan ibaret de değildir; daha ciddi olanları da vardır.

²⁹⁴ Grant, *Saint Paul*, s. 167.

²⁹⁵ Rudolf Bultmann, "Paul", *TCTM*, I, 177.

²⁹⁶ Grant, *Saint Paul*, s. 21, 187. Roma'daki kalış süresinin iki yıl oluşuna dair bkz. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 70.

²⁹⁷ Macleay, "Paul The Apostle" DBH, s. 690; Ziesler, a.g.e., s. 2. Pavlus'un Rome'da şehit edilmesi bütün hristiyan yazarlarca -kadim, hadis- kabul edilir. Romalı Clement (i.s 95), ikinci yüzyılın sonunda Tertullian, üçüncü yüzyılda Origen, Pavlus'un Neron'un döneminde şehit edildiği konusunda hem fikirdirler. Macleay, a.g.m., DBH, s. 691; Eusebius, Pavlus'un bir mahkum olarak Roma getirildiğinden ve burada şehit edildiğinden bapsetmekle birlikte, ölüm tarihi hakkında bir şey söylemez. Ancak, bu olayın Neron zamanında gerçekleştiğini kabul ettiği, ifadelerinden anlaşılmaktadır. Eusebius, *The History of Church*, Penguin Books, England, 1988, s. 97-99.

²⁹⁸ Macleay, "Paul The Apostle" DBH, s. 690; Bihlmeyer-Tuchle, Hristiyanlık, s. 25; Amiot, The Key Concepts of St. Paul, s. 34.

²⁹⁹ Prudy, "Paul the Apostle, IDP, IV, 686. Meeks'e göre, Pavlus'un Pastoral mektupların dışında, zikrettiği kişilerin sayısı, 65'tir. Elç. İşl. bu sayıya 13 kişiyi bir de adı bilinmeyen bir ev sahibini ekler. Wayne A. Meeks, "The Social Context of Pauline Theology", Interpretation, s. 269.

Silinmiş: Buraya Eusebius'tan ilgili konunun geçtiği sayfa numarası yazılacak!!!!!!!

Silinmiş: .

Pavlus, niçin yaptığını anlatarak Kudüs'e üç ziyaretten bahseder: Birincisi, hristiyan oluşundan üç yıl sonraki gidişi (*Gal. 1/18-21*); ikincisi milletlerin Hristiyan oluşunun çıkardığı problemlerin tartışıldığı muhtemelen Kudüs Konsili olarak bilinen ve 49-52'ye kadar farklı tarihler verilen ziyaret (*Gal. 2/1-10*) ve üçüncüsü, tutuklanıp Roma'ya gönderilmeden önce gerçekleşen, Kudüs'teki kutsallara yardımı hedefleyen ziyaret (*Rom. 15/25-32; Kor. I 16/4*). Bunlara karşılık *Elçilerin İşleri* beş Kudüs ziyareti zikreder (*9/26-27; 11/29-30; 12/25; 15/129 ve 18/22*). Bunlar mektuplardakiyle yalnızca sayı olarak değil, gerçekleştiriliş maksatlarıyla da farklılık arz etmektedir³⁰⁰.

Silinmiş: ¶

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: ,

Bu farklılıkları ortadan kaldırmak ve mektuplarda anlatılan Kudüs ziyaretleriyle, *Elçilerin İşleri*'ndeki ziyaretleri telif etme çabaları vardır. *Elçilerin İşleri* 15/1-29'daki anlatım *Galatyalılar'a Mektup 2/1-10*'daki ikinci ziyaretin farklı iki bakış açısından anlatımı olarak görülür. Başka bir takım uzlaştırma çabalarının olmasına rağmen, bunlar içinde en radikal olan şudur:

Yeni hristiyan olan Pavlus'un Kudüs'e gelişi ve Barnaba tarafından elçilere takdim edilmesi olayının ele alınmasından dolayı, *Galatyalılar'a Mektup 1/18-21* ile *Elçilerin İşleri* 9/26-27'deki aynı ziyaret olduğu gibi, aralarındaki farklılıklara rağmen yahudilerle-milletler arasındaki meselelerle ilgili olmaları hasebiyle *Galatyalılar'a Mektup 2/1-10*'da ve *Elçilerin İşleri* 15/1-29'da zikredilen Kudüs ziyaretiyle aynıdır.

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: s

Kudüs cemaatine götürülecek yardımla ilgili olduklarından dolayı *Korintliler'e I. Mektup 16/1-4* ve *Romalılar'a Mektup 15/25-32* ile *Elçilerin İşleri* 11/29-30, 12/25 aynı ziyaretler olduğu kabul edilebilir. Ancak bu özdeşleştirme de nihai anlamda bir çözüm sunmaktan uzaktır. Zira, *Elçilerin İşleri*'ndeki kıtlık ziyareti *Gal.1/18, 2/10*'da zikredilen zamanda yapılmamıştır. *Elçilerin İşleri* 15/1-29'daki konsilin yapıldığı ziyaret, ikinci ziyaretten önce değil, ondan az sonra ve son ziyaretten bir az önce olmalıdır³⁰¹.

Elçilerin İşleri'nin yazarının bakış açısını göstermesi açısından, Pavlus'un bir yer dışında³⁰² yahudileri hristiyanlara eziyet ettiklerinden değil de, *İncil*'i kabul etmediklerinden dolayı üzüntüsünü ifade ederken *Elçilerin İşleri*'nin yahudileri hristiyanların takibatçısı olarak

³⁰⁰ Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 686. Elçilerin İşleri'ne göre Pavlus, hristiyan olmasından sonra Kudüs'e 5 muhtemelen 6 kez gitmiştir:

- 1.Şam'dan kaçtıktan hemen sonra (22/179).
- 2.Claudios'un zamanındaki bir kıtlıkla ilgili olarak Barnaba ve Saul Antakya'dan yardımı Yahudiye'deki kardeşleri getirirler(11/29-30)
- 3.Barnaba ve Saul Kudüs'e giderler (bazı metinler, onların uzun bir ziyaretten sonra Antakya'ya dönüşleri anlamın ifade eden "Kudüs 'den" şeklinde okunur) (12/25).
- 4.Pavlus ve Barnaba'in yer aldığı konsilin gerçekleştiği Kudüs ziyareti (15/1-2)
- 5.II.seyahatten sonra Pavlus gider ve Antakya'ya dönmeden önce Kilisey selamlar (18/22)
- 6.Pavlus'un tutuklandığı III. seyahatin sonundaki ziyaret.

³⁰¹ Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 687. Fitzmyer de Kudüs ziyaretiyle ilgili *Elç. İş.* ve Pavlus'un mektuplarındaki anlatımları gruplandırarak aralarını telif etmeye çalışır. Pavlus'un mektuplarına göre hristiyan olduktan sonra Kudüs'ü iki kere ziyaret eder. Bir kez hristiyan olduktan 3 yıl sonra (*Galat. 1/18*) ve 14 yıl sonra da bir kez daha *ziyaret etmiştir* (*Galat. 2/1*). *Roma. 15/25*'te ise Roma'ya ve İspanya'ya gitmeden önce bir diğer ziyaret daha planlar.

Pavlus'un hristiyan olduktan sonraki Kudüs ziyaretleriyle Luka tarafından bunlara dair verilen bilgileri telif etmek oldukça güçtür. En iyi çözüm Luka'nın anlattığı I. ziyareti Galatyalılar 1/18'de anlatılanla aynı kabul etmek ve Lukanın II., III. ve IV.leri de aynı olaya, Kudüs Konsiline (*Galatyalılar 2/1-10*) yapılan göndermeler olarak kabul etmek gerekir. Beşincisi, bir problem çıkartmazken VI. Roma'ya planladığı ziyarettir. Fitzmyer, *Paul and His Theogloy*, s. 11-12. Munck, *Elç. İşl.* ve Pavlus'un mektupları arasında Kudüs ziyaretleriyle ilgili bilgileri telif etmenin zor olduğunu kabul etmekle birlikte, Pavlus'un her ikisinin de ortak noktasının Kudüs cemaatiyle arasının iyi olduğu ve ilk şakirtlerin ve Kudüs'deki cemaatin onun milletlere yönelik tebliğ faaliyetini onaylamalarıdır. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 286.

³⁰² Sel. I 2/15.

nakletmesi³⁰³ önemlidir. Ayrıca, yahudi-hristiyanlarla, milletler arasındaki çekişmenin sona erdiği tezinin bir yansıması olarak yazar, son Kudüs ziyaretinin önemi ve tehlikesinden bahsetmekle birlikte, ondan kutsallara yardım maksadıyla değil de, yahudi-hristiyanlarla milletler arasında devam eden çekişmeleri ortadan kaldırmak maksadıyla mabede normal bir takdime götürüyor şeklinde söz eder³⁰⁴.

VI. PAVLUS'UN MİSYONERLİK FAALİYETİNDE TAKİP ETTİĞİ USUL

Hristiyanlığı yaymak için şehirden şehre giden Pavlus, yerleşik olan bir yahudi cemaati bulup orada kalması dışında, gittiği yerde kalmıyordu. İlk önce yahudi sinagoglarında konuşmaya başlıyor, ancak kendi İncil'inden bahsedince yahudilerden tepki görüyordu³⁰⁵. Taraftar bulunca onu ikna etmeye uğraşıyor, bazı özel evlerde onlarla buluşup konuşuyordu. Davetinde yeterli kadar başarılı olduğuna inanınca, orada -Korint'te yaptığı gibi- birkaç ay daha kalıyordu. Ya da -Efes'te olduğu gibi- oraya birkaç ay sonra tekrar dönüyordu. Buralarda kaldığı müddetçe, kendisinin kurduğu ya da başkaları tarafından kurulan hristiyan cemaatlerin bulundukları hal üzere kalmaları için teşvik edici türden ya da, onların kendisine yazdıkları problemlerini çözecek tarzda mektuplar kaleme alıyor³⁰⁶ ve bu mektupları çalışma arkadaşları vasıtasıyla gerekli yerlere gönderiyordu.

VII. PAVLUS-İSA İLİŞKİSİ

Pavlus-İsa ilişkisinden maksat, aşağıda anlatılanlardan da, anlaşılacağı üzere, hem Pavlus'un İsa'yı tanıyıp tanımadığı yani, dünyevi hayatında onu görüp görmediği ve öğretisi hakkında herhangi bir bilgiye sahip olup olmadığı hem de onun öğretisini değiştirip değiştirmediğidir. Bu konu F.C Baur'den beri Pavlus üzerine yazan hemen hemen bütün yazarları, Pavlus'un din anlayışında İsa'nın merkezi bir yere sahip olmasından dolayı meşgul etmiş ve bu yüzden bu konuya dair bir şeyler söylemek gereğini, zorunlu olarak hissetmişlerdir.

Pavlus-İsa meselesi, Pavlus'un İsa'yı dünyevi hayatı sırasında tanıdığı; onun dünyevi hayatında tanımadığı, tarihsel İsa'nın Pavlus için herhangi bir önemi olmadığı ve bu ikisi dışında kalan yaklaşımlar olmak üzere üç şekilde ele alınacaktır.

A. PAVLUS'UN İSA'YI TANIDIĞI GÖRÜŞÜ

Johannes Weiss, Pavlus'un İsa'yı dünyevi hayatındayken tanıdığını kabul eder. Ona göre eğer Pavlus, İsa'yı tanımasaydı, Şam'daki vizyonda gördüğünün o olduğunu bilmesi mümkün olmazdı. Klausner de, bu konuda Weiss'le aynı düşünür ve Pavlus, İsa'yı dünyevi hayatında birkaç kere görmemiş olsaydı, Şam vizyonunu gerçekleştirmezdi, der. Weiss, Pavlus'un *Korintliler'e II. Mektup 5/16*'daki "Şöyle ki, biz bundan böyle bedene göre kimseyi tanımayız; ve Mesih'i bedene göre tanıdıksa da, artık şimdi öylece tanımıyoruz" ifadesini, bir kimsenin bir başkasını gözleriyle görerek tanıması gibi, Pavlus'un da İsa'yı tanıdığı şeklinde anlar. Kennedy, Weiss'in bu yaklaşımın kabul etmekle birlikte, bu anlayışı yukarıda zikredilen metne dayandırması hususunda eleştirir. Moulton'a göre de, Pavlus İsa'nın çarmıha gerildiği hafta Kudüs'te olmakla kalmamış, İsa ile tanışmış ve çarmıh hadisesine şahit olmuştur. Bousset de, Weiss gibi *Korintliler'e II. Mektup 5/16*'dan hareketle Pavlus'un İsa'yı hayatının son günlerinde Kudüs'te gördüğü sonucunu çıkartır. Hans Lietzmann ve Bousset, Pavlus'un Gamelyel'in talebesi iken ara sıra karşılaştığını varsayarlar. Pope, *Luka'ya Göre İncil 19 1-10*'da zikredilen zengin adam Zakay'ın, Pavlus olduğunu düşünür. Scott ise, *Korintliler'e. II. Mektup 5/16*'dan hareketle Pavlus'un İsa'yı çok az da olsa, gördüğü sonucunu çıkardığı gibi, Weiss ve Kenndy gibi, hayattayken görmemiş olsaydı, Şam yolundaki vizyonun imkansız

³⁰³ 9/23-24;13/45, 50;14/2, 19; 17/5 vd., 13 ; 18/6 vs.

³⁰⁴ Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 687.

³⁰⁵ Stendahl, Pavlus'un bu tarzını bir anlamda planlı olarak yaptığını kabul eder. Pavlus sinagoglara, incili diğer milletlere götürmeden önce, yahudilerin "hayır" cevaplarını tam olarak almak için gittiğini söyler. Bu yaklaşımın Rom. 9-11 bölümlerinin yorumundan çıkacağını ifade eder. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 29.

³⁰⁶ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 132.

olacağını söyler. Van Unnik'de *Elçilerin İşleri* 22/3'un ve *Korintliler'e II. Mektup* 5/16'yı Pavlus'un İsa'yı görmesinin delili anlamında desteklediğini düşünür³⁰⁷.

Silinmiş :

Goudge de, Pavlus'un İsa hakkında bilgi sahibi olduğunu ileri sürerek *İddiasını şöylece* temellendirir: Her şeyden önce Pavlus, Hristiyan olmadan önce İsa'nın ve onun öğretisi hakkında oldukça çok şey biliyordu. Çünkü o bir ferisiydi ve ferisiler Rabb'in misyonuna büyük bir önem atfediyorlardı. Hristiyanları takibata başlamadan önce, onlar hakkında bilgi sahibi olmuş olması da ayrıca muhtemeldir³⁰⁸ (*Elç. İşl.* 22/3-5, 26/9-11). Diğerleri gibi, o da kilisenin bir üyesi olmuş (*Elç. İşl.* 9/18-19, 11/25-26, 13/1), diğerlerinin kilise inancını almaları gibi o da öylece almış ve diğerlerinin yetiştirildiği gibi o da, Rabb'in hayatı ve öğretileri hakkında yetiştirilmişti (*Luka* 1/1-4). Başka türlü olsaydı onun elçiliği imkansız olurdu³⁰⁹.

Silinmiş: Joseph A. Fitzmyer, "Pauline Theology"

Pavlus'un İsa'yı dünyevi hayatında gördüğünü ortaya koymaya çalışan bu yaklaşımların savunulmasını zorlaştıracak türden oldukça fazla problem vardır. Bunları aşağıdaki şekilde ele almak mümkündür.

Pavlus, İsa'yı yeryüzünde tebliğ görevini yerine getirdiği zaman kişisel olarak tanıdığına dair her hangi bir delil ortaya koymadığı gibi³¹⁰, *Korintlilere II. Mektup* 5/16 da Pavlus'la İsa'nın karşılaştığı şeklinde yorumlanamaz³¹¹. Zira atalarının dini öğretilerine sıkı sıkıya bağlı birinin, İsa'yı duyduğunda onun öğretisini kabul edeceğini düşünmek oldukça zor görünmektedir³¹². Zaman zaman, İsa'nın bir sözünü iktibas eder ya da ima eder (*Sel. I* 4/2,15; 5/2,13,15; *Kor. I* 7/10-11; 9/14, 11/23-25, 13/2; "Sevgi Şeriat'ın tamamlanmasıdır", *Rom.* 12/14-17, 13/7, 14/13,14,16/19)³¹³; ancak bu yerlerde Pavlus, İsa'dan kaynaklanan bir geleneği aktarsa da, bunların İsa'dan geldiğini ya bilmez ya da bilmemezlikten gelir³¹⁴.

Silinmiş: Hellenistik

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

İsa ve onun hakkında bildiği şeyler çok azdır: Kendi nazarında olmasa da başkalarının nazarında seçkin bir yere sahip ve Kudüs cemaatinin başı olan Yakub'un Mesih İsa'nın kardeşi olduğunu (*Kor. I* 9/5; *Gal.* 1/19; *Gal.* 2/6,9), İsa'nın misyonunun kendi halkı için olduğunu da bilir (*Rom.* 15/8). Bunların yanı sıra, İsa'nın bakireden doğumu, Yahya tarafından vaftiz edilmesi ve onun görevi ile ilgili olarak yaptıklarına dair asla bir şey zikretmez³¹⁵. Haç³¹⁶ ve

³⁰⁷ John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", NTS, 17, s. 293-94. DEAn de, Pavlus'un Sam vizyonunda "sen kimsin ?" sorusunu onun İsa'yı dünyevi hayatı sırasında görmediğinin bir delili olarak kabul eder. Anthony C. DEane, *St. Paul and His Letters*, s. 53

³⁰⁸ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 110; Goguel, *Jesus and Origins of Chirsitianity*, s. 116; Prudy, "Paul the Apostle", IDP, IV, 685.

³⁰⁹ Goudge, *The Theology of St. Paul*, s. 411.

³¹⁰ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 90; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 18; Fitzmyer, "Pauline Theology", NJBC, s. 138; Grant, *Saint Paul*, s. 15.

³¹¹ Ölümünden, gömülmesinin üçüncü gününde dirilişinden, ilk kez Petrus'a ve son olarak da kendisine görünmesinden bahsetmesinden dolayı aynı zamanda yaşamış oldukları sonucuna ulaşmak daha uygun bir sonuç olarak görünmektedir (Kor. I 15/5) Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 31. Pavlus'un İsa'yı dünyevi olarak görmediği şeklindeki yaklaşıma karşın, onun İsa'yı gördüğünü kabul eden bir çok kişi de vardır. bunlar arasında muhafazakar İngiliz bilim adamı, Sir William Ramsey, Weiss, yahudi bilim adamı Kalausner, İngiliz edebiyat eleştirmeni Robert Graves tarafından kabul edilir. Powell Davies, *The First Christian*, s. 174.

³¹² Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 18. Nock, Pavlus'un bu ifadesini Pavlus'un İsa'yı tanıdığı ya da onun hakkındaki bilgilere artık değer vermediği anlamında anlamaz. O daha ziyade bu ifadelerden, bütün hristiyanların bedensel olarak öldükleri ve onların bedene göre (İsa bile olsa) yaşamadıkları kastedilir. Mesih'deki hayat yeni bir var oluşturu. Bu yeni hayat, bütün evvelki hayat ve tecrübelerle, İsa'nın tecrübesine zıttır. Arthur Darby Nock, *EARly Gentile Christianity and Its Hellenistik Background*, s. 80.

³¹³ Fitzmyer, *a.g.e.*, s.33; Fitzmyer, "Pauline Theology", NJBC, s. 1386.

³¹⁴ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 21.

³¹⁵ Leander, *Paul and His Letters*, s. 39.

³¹⁶ Pavlus Mesih'in çarmıha gerilmesinden açıkça bahsetmesine karşın, detaylı bir tasvir vermez. Bu daha ziyade resmi bir bildiri niteliğindedir. Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 49.

diriliştten sık sık söz etmesine rağmen, İsa'nın şahsiyle ilgili olarak yalnızca dört yerde ona atıfta bulunur: Mesih'in Yahudi Şeriat'ı denetimindeki yahudi bir kadından doğduğu (*Gal.* 3/196; 4/4); Davud'un soyundan olduğu (*Rom.* 1/3); ölümünün arifesinde kendisine ihanet edenin de içlerinde bulunduğu şakirtleriyle yemek yediği ve onlara bu yemeği kendisini hatırlamak maksadıyla devam ettirmelerini emretmesi (*Kor. I.* 11/23-25)³¹⁷. Fakat, bunlar da, saf tarihi hakikatler olmaktan ziyade teolojik maksatla zikredilen ve yine bu maksat için kullanılan bilgilerdir³¹⁸.

Öğretisi hakkında bildikleri de sınırlıdır: Boşanma (*Kor. I* 7/10-11), İsa'nın incil tebliğcilerini desteklemesi (*Kor. I* 9/14), Rab'bin ikinci gelişi (parousia) (*Sel. I* 4/15-17). Ayrıca Markos İncil'inde yer alan hem kadının hem de kocanın ayrılmamasına dair İsa'nın yasağını da bilir (*Kor. I* 7/10-11)³¹⁹.

Pavlus'un İsa'yı tanıyor olmasına rağmen, onun hakkındaki bilgisinin kıtlığı, ve onun öğretisi hakkındaki suskunluğu hakkında ise şunlar ileri sürülür:

Hayatı hakkında yukarıda zikredilen kısa bilgiler dışında bir şey yazmamasının sebeplerinden biri, o zaman *İncil*'lerin bildiğimiz anlamda yazılmamış olmasıdır³²⁰.

Masih hakkındaki geleneksel bilgiyi detaylı olarak bilmiyor; bu yüzden de kaynağından emin olmadığı için, kullandığı ifadeleri ona atfetmemektedir. Ancak böyle bir açıklama tarzı, Pavlus'un Kudüs ziyaretinde Petrus'la İsa hakkında hiçbir şey iştirmediği anlamına geldiği gibi, bu aynı zamanda da ilk dönem hristiyanlarının İsa-geleneğini kullanmadıkları ve onun başkalarına aktarmakla meşgul olmadıkları anlamına da gelir. Bilgi elde etmedeki imkanların çokluğuna rağmen Pavlus, İsa hakkında çok az şey biliyorsa bu, İsa'nın Kudüs cemaati için çok önemli bir yer işgal etmediğini de gösterir³²¹ ki, böyle bir şeyi düşünmek bile, Kudüs cemaati için mümkün değildir.

Pavlus'un İsa'nın kardeşlerinden bahsetmesi ve Kudüs kilisesi üzerinde durması bu konuda tarihi geleneği kullandığını gösterir. İsa hakkında bilgi sahibi olabileceği, elçilerden³²² Petrus ve Yuhanna'yı ve İsa'nın kardeşi Yakubu tanır. Ancak, mektuplarını kaleme aldığı polemik ortamı, ilk hristiyan liderlerden ve diğer hristiyanlardan bir şeyler öğrendiğini kabul etmesine engel olur³²³.

Bir diğer yaklaşım ise, Pavlus'un İsa'yı sorgulayan, onu alaya alan, onu reddeden, onu mahkum eden ve çarşıya gerilmesine şahitlik eden ferisiler tarafında yer aldığını düşünmesi, kendisini, "İsa'yı çarşıya geren yöneticiler" içinde saymasıdır. İsa'nın tebliğinin yayılmasında kendisini engel olarak görmesi ve bunun verdiği suçluluk duygusunun da İsa konusunda Pavlus'u suskunluğa ittiği, şeklindedir.

Pavlus'un mektuplarını belli şartlar karşısında yazmış olması da, Mesih'in dünyevi hayatı hakkında fazla bir bilgi vermesine engeldir. Ayrıca, mektupların yazıldığı yerlerde bulunan kimselerin, onun hayatı hakkında yeterli bilgi sahibi olmalarını, Pavlus'un İsa'nın

³¹⁷ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 20; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1386; Grant, *Saint Paul*, s. 58; Bultmann, *TNT. I*, s. 188.

³¹⁸ Bu bilgiler teolojik hakikatler olsa da, aynı zamanda tarihsel gerçekliği tartışılmayan birine ait olan bilgilerdir. İsa'nın tarihselliğinin tartışıldığı zamanlardan kalma olan çalışmalarda Pavlus'un İsa Mesih'in tarihselliğini kabul ettiğinin üzerinde durulur. Bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 31-40. Ayrıca İsa üzerine yapılan ve onun tarihselliğini sorgulayan çalışmaları ele alarak onlara eleştirilen müstakil bir çalışma olarak bkz. A. Schweitzer'in *Question for History of Jesus*.

³¹⁹ Leander, *Paul and His Letters*, s. 39 Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 65; Grant, *Saint Paul*, s. 58; Bultmann, *TNT. I*, s. 188.

³²⁰ Grant, *a.g.e.*, s. 58.

³²¹ Ziesler, *a.g.e.*, s. 22.

³²² Goguel, *Jesus and Origins of Christianity* s. 117.

³²³ John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, s. 302; Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 685.

dünyevi hayatı hakkında bildiği şeyleri ortaya koymasına engel olduğunu düşünenler de vardır³²⁴.

Pavlus'un İsa'nın dünyevi hayatında onu tanıdığını düşünmememize rağmen, İsa hakkındaki sessizliğinin en önemli sebeplerinden birisinin ve belki de, bize göre en önemlisinin, İsa'yı yaşarken görmeyi, diğer havarilerin bu konuda onun sahip olmadığı bir ayrıcalık olarak kabul etmeleri, olduğunu zikretmek gerekmektedir. Bu sebepten Pavlus, onun dünyevi hayatını görmezden gelir. Bu da Pavlus'un kendi yaklaşımlarını geçersiz sayacak bir takım verileri nasıl yok saydığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir³²⁵.

B. PAVLUS'UN İSA'YI TANIMADIĞI

Yukarıdaki yaklaşımın aksine Pavlus'un İsa'yı dünyevi hayatında görmediğine dair yaklaşım, daha çok kimse tarafından savunulduğu gibi, onu gördüğünü kabul eden yaklaşıma nazaran daha kesin bir kanaattir. G. G. Findlay, Pavlus'un İsa'nın Kudüs'e geldiği zaman orada bulunmadığını ifade eder. Dibelius ve Kümmel, Pavlus'un tarihsel İsa ile bir kez bile karşılaşmadığını, buna işaret ettiği düşünülen delilerin yeterli olmadığını söylerler. H. J. Schoeps ve John Knox da Pavlus'un İsa'yı asla görmediği hususunda aynı kanaattedirler. Bultmann da, Pavlus'un İsa'nın ne talebesi ne de hayatında onun bir düşmanı olmadığını söyler³²⁶. Bultmann'a göre İsa ve Pavlus arasında bir devamlılık söz konusudur. Ancak, bu devamlılık tarihsel olarak birbirlerine bağlı olmaları anlamında değil, aralarında teolojik benzerlikler olması anlamındadır.

İlk kilisenin taşıdığı ve aktardığı İsa'nın kendisi ve öğretilerine dair gelenekten Pavlus'un haber olmadığını çağrıştıracak şeyleri, onun mektuplarında bulmak mümkündür. Mesela, ilk dönem geleneğin nakli olarak kabul edilen *Matta İncili*'ndeki İsa'nın büyük rabbi muallim olduğu hususundaki vurgu, Pavlus'ta yoktur. Onun yerine, Mesih'in kurtarıcı ölümü, dirilişi, ve şimdiki hâkimiyeti Pavlus'un İsa'ya bakış açısının içini doldurur.

Mesih'in çarmıha gerilmesi hakkında, Pavlus'un bize aktardıklarından fazlasını bilmediği anlaşılmaktadır. İncillerde yer alan detayların hiçbirisinin Pavlus'un mektuplarında yer almaması bunu destekler mahiyettedir. Ölüm sahnesi ile ilgili bir şey bilmemektedir. Tek bildiği, "onun ölüme teslim edildiğidir". Bu yüzden de, Mesih'i öldürenler hakkında, onların kimler olduğuna -insan ya da grup anlamında- dair bilgisi yoktur. Mesih'in ölümünde, şer prensler ve güçler tarafından dünyevi vasıtaların kullanıldığını düşünür. Bu yüzden de, İsa'nın ölümü sebebiyle kimseyi, ne yahudileri ne de Romalıları suçlayan ifadeler Pavlus'un mektuplarında yer almaz³²⁷.

Pavlus'un Mesih'i tanımadığının delili olarak yukarıda, onu tanıdığını söyleyenlerin düşüncelerini savunma hususunda problem doğuran şeyler olarak zikrettiklerimiz de tersinden bir bakışla onun Mesih'i görmediğinin birer delili olarak kullanılabilir.

C. DÜNYEVİ İSA'NIN PAVLUS'U İLGİLENDİRMEDİĞİ

Pavlus-İsa ilişkisi ile ilgili bir diğer yaklaşımda, Pavlus'un İsa'yı gördüğünü kabul etmemelerine rağmen, Mesih'in kendisi ve öğretisi hakkındaki suskunluğunu, onun dünyevi İsa'ya ilgi göstermediği şeklindeki açıklama tarzıdır.

Pavlus istemiş olsaydı İsa'nın dünyevi hayatı hakkında bilgi edinmesi mümkündü. Çünkü, form tenkitçileri genel olarak ilk dönem kilisesinin Mesih-materyalini, ihtiyaç duydukları konulara uygun hale getirerek kullandıkları hususunda hem fikirdirler. Bu yüzden de bu bilgilerin Pavlus'da da yankısını bulması beklenirdi; ancak Pavlus'un mektuplarında

³²⁴ Leander, *Paul and His Letters*, s. 40; Grant, *Saint Paul*, s. 58-59.

³²⁵ Powell Davies, *The First Christian*, s. 175; Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, s.302.

³²⁶ Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V/16 Once More", *NTS*, 17, s. 295; Bultmann, *TNT*, I, 187.

³²⁷ Leander, *Paul and His Letters*, s. 38. Leander, Sel. I 2/14-16'daki ifadeleri sonradan katılma olup, mektubun aslında olmadığını kabul etmesi böyle bir sonuca götürür.

Mesih'e dair bilgi çok az olduğu gibi, onun Mesih'le ilgili bilgiyle çok da ilgi gösterdiği de söylenemez.

Pavlus'un dünyevi İsa-geleneğine çok az ilgi göstermesinin sebebi, onun ilgisinin daha çok, İsa'nın çarmıha gerilmesi, dirilişi, yüceltilmesi ve Kutsal ruh aracılığıyla Rabb'in mevcut hakimiyeti ve kurtarıcı eylemi üzerinde yoğunlaşmasından kaynaklanmaktadır³²⁸. Pavlus, yüceltilmiş İsa'nın, dün, bugün ve geleceğe yönelik eskatolojik anlamının şahididir. Bu yüzden de, İsa'nın dünyevi hayatı ve öğretisi hakkındaki nakiller, onun için önemli değildir³²⁹. Pavlus'un tebliğinin merkezi, İsa Mesih'tir; ancak bu Mesih, çarmıha gerilmiş ve dirilmiş ve kurtarıcı fonksiyonu ile tanınan Mesih'tir³³⁰. Pavlus öğretisinde, daha çok İsa'nın geçmişteki sözleri yerine, Kutsal ruhun kilisede mevcut yönlendirmelerine dayanır. Kilisenin yetkilisi, Galileli muallim değil, Ruh aracılığıyla konuşan dirilen Rabb'dir. Onun için önemli olan Tanrı'nın şimdi, ne dedigidir; bu yüzden de İsa'nın sözleri olan iktibaslarını kimseye atfetme gereği duymaz. İktibas ettiği sözlerini de, İsa'nın sözleri olarak değil, Rabb'in sözleri olarak nakleder. Pavlus için önemli olan İsa'nın Tanrı adına yaptıkları ya da söyledikleri değil, diriliş olayı vasıtasıyla Tanrı'nın yaptığıdır³³¹.

Silinmiş: The Theology and Religion of Paul

Silinmiş: The Theology and Religion of Paul

Pavlus'un İsa'nın dünyevi hayatıyla ilgilenmediğinin bir başka göstergesi de, hakkında bildiklerine kendi yorumlarını eklemesi ya da İsa'nın hayatında ve öğretisinde önemli olan şeyleri yeni bir form altında tekrar üretmiş olmasıdır. Mesela, Mesih'in Şeriat altında doğduğunu ve onun Şeriat altında doğumu yerine getirmek zorunda olduğunu ileri sürer. Ancak onun Şeriat altında doğmuş olması, insanları Şeriat'ten kurtarmak ve ölümü, ölümün hakimiyetine bir son vermek ve aynı zamanda Mesih'in kendi sözlerinin ve davranışlarının da hükmünün ortadan kalkması içindir³³².

D. DİĞER YAKLAŞIMLAR

Pavlus-İsa Mesih ilişkisine olumsuz anlamda çözüm arayanlar da vardır ve bunlardan biri de Wrede'dir. Ona göre, elçi ve üstadı arasındaki benzerliğin sebebi, Pavlus'un İsa Mesih'e dayanıyor olması değil, ikisinde de ortak olan yahudi mirasıdır. Pavlus'un Mesih'indeki ahlaki özelliklerin kaynağı İsa değil, elçinin kendi kurtuluş doktrininden kaynaklanmaktadır³³³.

Pavlus'un İsa'yı görüp görmediği tartışmasını hepten ortadan kaldıracak en radikal yaklaşım, İsa'nın tarihselliği tartışmalarında H. Frank ortaya koymuştur. Frank'a göre, İsa'ya dair anlatılanlar Pavlus tarafından doğuya özgü sır düşüncelerinin köylü bir vaize, İsa'ya yüklenerek yaratılmıştır. Böyle bir yaklaşım tabii ki, Pavlus'un İsa'yı görüp görmediği hakkındaki tartışmaları bir anda geçersiz hale getirir. Ancak bu ve benzeri İsa'nın tarihselliğini yok sayan yaklaşımlar İsa konusunda artık kabul görmekten uzak, bir spekülasyondan ibaret yaklaşımlar olarak görülmektedir. Burada yalnızca bir zamanlar konunun bu şekilde de ele alındığına işaret etmek maksadıyla ifade edilmiştir³³⁴.

³²⁸ Prudy, "Paul the Apostle, IDP, IV, 693.

³²⁹ Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 236; Leander, *a.g.e.*, s. 41.

³³⁰ Leander, *Paul and His Letters*, s.34; Grant, *Saint Paul*, s. 60; Eliade, *A Histor of Religious Ideas*, II, 330. [Ridderbos, Paul, s. 21. Pavlus ve İsa'nın düşüncelerinin bir karşılaştırılması için bkz. Morgan, The Theology of Religion of Paul, s. 253-70.](#)

³³¹ Leander, *Paul and His Letters*, s. 42; Morgan, *a.g.e.*, s. 262. Grant, Pavlus'un İsa'nın hayatıyla ilgili olaylara az ilgi göstermesine başka, ancak önemli görünen bir sebep olarak da, Pavlus'un tebliğ ettiği şeyin İsa'nınkinden tamamen farklı olmasını, zikreder. Grant, *a.g.e.*, s. 194.

³³² Morgon, *a.g.e.*, s. 38, 261.

³³³ Morgon, *a.g.e.*, s. 32.

³³⁴ Hyde, *Paganism to Christianity...*, s. 115. İsa'nın tarihselliği ve benzeri tartışmalar için, bkz. Schweitzer, *The Quest for History of Jesus*. İsa'nın tarihselliğinin sorgulanmasının bir sonucu olarak, onun tarihi bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaya çalışan eserler kaleme alınmıştır. Onun tarihen var olmayan biri olduğunu, yaşadığı kabul edilen dönemden kalma olan metinlerden hiçbirinde ondan söz edilmemesi, hareket noktası olarak kullanılırken, tarihsel bir şahsiyet olduğunu ispat etmeye çalışanlar da, aynı yolu izlemişlerdir. Ancak, birincilerin, kendilerine

delil olabilecek herşeyi kullanmaktan çekinmeme metodunu, ikinciler de takip etmişlerdir. Birinci yüzyıl ya da ikinci yüzyıl metinlerinde -özellikle Hristiyan olmayan kaynaklarda- İsa'a atıf olarak düşündükleri herşeyi delil olarak kullanmaktan çekinmemişlerdir. İkinci tür çalışmalara örnek olması bakımından bkz. Xavier Jacob, *İsa Kimdir? İncil'e Göre*, ikinci basım, İstanbul, 1992, s. 13-17; Hanâcır Hasan el-Hadarî, *Târîhu'l-fikrû'l-Mesihî, Dârü's-sekâfe*, Kahire, 1981, s. 146-153.

İKİNCİ BÖLÜM
PAVLUS'UN ÖĞRETİSİNİN ANA
ÇİZGİLERİ

Pavlus güçlü ve sistematik bir zekaya sahiptir, ancak onun öğretisi felsefi mülâhazalarla dolu değildir. İnsanlara ulaştırmaya çalıştığı şey bir doktrin değil, bir Müjde'dir/İncil'dir. Mektuplarının esas konusu, kendi tecrübelerinden çıkardıklarından hareketle, insanları ölümden ve yok olmaktan kurtarmak, başını ikinci Adem denilen Mesih'in oluşturduğu yeni varlığın, yeni insanlığın üyeleri yapmaktır. Bunlar onu dini iddialarıydı³³⁵. Aşağıda Pavlus'un mezkur düşüncesinin din/Hristiyanlık anlayışındaki farklı yansımaları başlıklar halinde ele alınacaktır.

I. PAVLUS'UN EPISTEMOLOJİSİ

Başlıkta kullandığımız epistemoloji kavramı, felsefenin bir alt dalıdır ve bilgi bilim ya da bilgi felsefesi gibi adlarla Türkçe'ye çevrilir. Bilginin imkanı, bilginin kaynağı, ölçütleri, bilginin alanı ve sınırları, bilginin doğruluğu ve gerçekliği, anlamlılığı gibi konuları ele alır³³⁶. Burada Pavlus'un epistemolojisinden kastedilen, yukarıda sıralanan konuların tamamı olmaktan ziyade, yalnızca birini, Pavlus'un düşüncelerinin oluşması sırasında yararlandığı bilgi yolları, özellikle de bir din olarak Hristiyanlık ve onun mübelliği olan İsa'nın düşünceleri hususundaki kaynaklar kastedilmektedir. Gerçi, epistemolojinin bütün başlıkları Pavlus'a uygulanabilir; ancak burada, yalnızca zikredilen konuyla sınırlı kalmanın daha uygun olacağı düşünülmektedir.

Pavlus'un bilginin türü ile ilgili yaklaşımı, beşeri bilgiyi aşan bir özelliğe sahiptir. Akıl almaz olanın inanılması gerektiğine olan vurgusu, onun beşeri bilgiye dair tutumunu da derin bir şekilde etkilemiştir. Mesih'in kurtarıcı gerçekliğinde ortaya çıkan bilginin türü, herhangi bir rasyonel bilgi değildir. Bu bilgi türü, yalnızca vahiyle gelen ve dışarıdan yardım görmeksizin sadece zihnin faaliyetleriyle elde edilemeyen, zorunlu olarak ihtiyaç duyulan bir bilgidir³³⁷.

Pavlus, *Galatyalılar'a Mektup*'da elçiliğinin, yalnızca kaynağı itibarıyla değil aynı zamanda, bu görevin kendisine tanrısal yolla iletilmesinden dolayı da, tanrısal olduğunu; onikilerden hiçbir şey öğrenmediğini çok kesin bir şekilde vurgular. İncil'in tebliği hususunda, Eski Ahid peygamberlerinin seçilmesi tarzında bir görevlendirme anlayışına sahip görünür. Bununla bilgi kaynağının bizatihi Tanrı olduğuna ima ettiği kabul edilebilir³³⁸. Ayrıca elçileri peygamber olarak gördüğünden dolayı onların sözlerini Tanrı tarafından ilham edilmiş kabul eder. Kendisini de onlardan biri olarak düşündüğünde, tebliğ ettiği İncil'i insanlardan değil de Mesih'ten vahiy yoluyla almış olduğunu söyler (*Gal.* 1/11-12)

Anlattıklarından sanki onun, hristiyan olduğu anda Hristiyanlık hakkında bilgilerle donatılmış olduğu sonucunu çıkarmaktan başka uygun yaklaşım yok gibi görünmektedir. Ancak, Şam'da Hananya, Kudüs'te ve Antakya'da Barnaba gibi en azından çok net olarak düşünülecek bilgi kaynakları vardır. Başkalarından aldığı bilgilerin izlerini ona atfedilen mektuplarda da bulmak mümkündür: Son akşam yemeğine ve Mesih'in ölüp dirilmesine dair bilgiler gibi³³⁹.

³³⁵ Goguel, *Jesus and Origins Of Christianity*, s.107

³³⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 17/23; Orhan Hançerlioğlu, "Bilgi Kuramı", *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1982, s. 32; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, s.

³³⁷ Grant, *Saint Paul*, s. 88.

³³⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 39.

³³⁹ Kor. I 11/23, 15/3. MacLAn, "The Apostle Paul., *DBH*, s

Pavlus'un İsa'nın kardeşlerinden bahsetmesi ve Kudüs kilisesi üzerinde durması bu konuda tarihi geleneği kullandığını gösterir. Elçilerden Petrus ve Yuhanna ile İsa'nın kardeşi Yakub'u tanımaktadır. Bunlar da onun Mesih ve öğretisi hakkındaki kaynakları olsa gerektir³⁴⁰.

Şam vizyonu, Pavlus'un Mesih ve Hristiyan hareket hakkındaki tek kaynağı değildir. Pavlus bu hareketin kurucusu değildir, ona sonradan katılmıştır. Bu durumda önceki kilise geleneğinden hiç olmazsa İsa'ya dair bazı düşünceleri almış olmalıdır³⁴¹. Ancak ilk anda böyle bir yaklaşım, İncil'inin kaynağı hakkında *Galatyalılar'a Mektup* 1/11-15; 2-6'daki "Ben bu müjdeyi insandan almadım, kimseden de öğrenmedim. Bunu bana İsa Mesih açıkladı" ifadesine zıt gibi görünebilir. Buradaki ifadelerin nasıl bir ortamda yazılmış olduğunun göz önünde tutulması ve ona göre değerlendirilmesi gerekir³⁴². Çünkü mektuplarının diğer yerlerinde kerygma, liturji, ilahiler, itiraf formleri, teolojik terminoloji hususunda önceki apostolik kilise geleneğine dayandığı açıkça görülür. Mektuplarında ilk kerigma³⁴³, evharistik formüle³⁴⁴, âmin gibi dualar³⁴⁵, *Maran atha*³⁴⁶, "Abba, Baba"³⁴⁷, şükran duaları (doxoloji)³⁴⁸, bulunur. İtiraf formleri de kilisenin kullanımını yansıtır: "İsa Rabb'dır" (*Kor. I* 12/3; *Rom.* 10/9), "İsa Mesih" (*Kor. I* 3/11) ya da "Mesih" (*Rom.* 9/5). "Rab", "Tanrı Oğlu" gibi sıfatları, "elçi" kelimesi gibi teolojik kelimeler kadar, *baptizo eiss* ve "Tanrı'nın kilisesi gibi ifadeleri de ilk kiliseden alır. Mektuplarında kilise terminolojisinin kullanıldığı kısımda yer alan nasihat yollu parçaların bulunduğu bağlam, Pavlus tarafından genel kullanımından alınarak ilmiyal türü malzemelerle bir araya getirildiğini aklı getirmektedir (*Sel. I* 4/1-12; *Kor. I* 6/9-10; *Gal.* 5/19-21)³⁴⁹. Pavlus'un kullandığı bu gelenekler muhtemelen, Şam ya da Antakya'da, kısmen de Filistin'de kullanılan motifler ve deyimlere dayanılarak helenistik yahudi hristiyanlar³⁵⁰ tarafından oluşturulmuşlardır³⁵¹.

Pavlus, İsa ve onun öğrettikleri hakkında da ilk hristiyan cemaate (kiliseye) dayanır. *Korintliler'e II. Mektup* 5/6'da tersine ima eder gibi olsa da hayattayken İsa'yı tanımaz³⁵². Kudüs ziyaretinde Kifas'la 15 gün geçirmesinden, onun hayatına dair bilgiler aldığı söylenebilir³⁵³. Ancak Pavlus aldığı bu bilgileri şahsi vizyonu ve düşüncesine uygun olarak her zaman değiştirir³⁵⁴.

Evharistiya ve vaftiz uygulamalarını ilk dönem geleneğinden miras olarak almıştır (*Kor. I* 1/13-17; *Rom.* 6/3 ve *Kor. I* 10/16-21; 11/23-26). *Korintliler'e I. Mektup* 11/23-26'da evharistiyeyi tartışırken kullandığı 'aldım ve verdim' şeklindeki ifade tarzı, bir geleneğin kendinden sonrakilere nakli anlamındadır. Bunların kaynağı; Rab İsa Mesih olmakla birlikte

³⁴⁰ Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s. 117; [Fitzmyer, a.g.e., s. 36](#).

³⁴¹ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s.131.

³⁴² Bu ifadeler sıcak bir tartışma ortamında kaleme alınmıştır. Pavlus, saldırı altındadır; gerçek bir elçi olmamakla ve Musa Yasa'sına ve yahudi pratiklerine karşı tutumu sebebiyle İncil'in sulandırılmış bir versiyonunu tebliğle suçlanmıştı. Böyle bir ortamda kaleme aldığı *Galatyalılar'a Mektup*'da, elçilik görevinin ve İncil'inin semavî kaynağını vurgular.

³⁴³ *Sel. I* 1/10; *Gal.* 1/3-4; *Kor. I* 15/2-7; *Rom.* 1/3-4, 4/25, 8/34, 10/8-9.

³⁴⁴ *Kor. I* 11/23-25.

³⁴⁵ *Sel. I* 3/13; *Gal.* 6/18. Krş. *Kor.* 14/16; *Kor. II* 1/20.

³⁴⁶ *Kor. I* 16/22.

³⁴⁷ *Gal.* 4/6; *Rom.* 8/15.

³⁴⁸ *Gal.* 1/5; *Filip.* 4/20; *Rom.* 11/36, 16/27.

³⁴⁹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 32

³⁵⁰ Yahudi hristiyanlar, JEAn Daniélou tarafından şöyle tarif edilir. Liturjik, teolojik ve asketik yapılarını Hristiyanlığın ortaya çıktığı yahudi çevreden alan bir Hristiyanlık şeklidir. Çarmıha gerilen İsa'nın ilk takipçileridir. "kutsallar" terimi onlar için kullanılır. Bu grubun özünü, İsa'nın talebeleri olan onikiler oluşturmaktadır. JEAn Daniélou, *The Crucible of Christianity* (ed. A. Toyenbee), s. 280'den naklen, Grant, *Saint Paul*, s161.

³⁵¹ Leander, *Paul and His Letters*, s.27. Pavlus'un mektuplarında farklı konularda iktibaslar yapması ve bunların örneklerine dair bkz. *a.g.e.*, s.27.

³⁵² Pavlus-İsa ilişkisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. "Pavlus-İsa ilişkisi" adlı başlık.

³⁵³ Witterinton, "Christology of Paul", *DPL*, s. 101-2; Ziesler, *Pauline Religion*, s. 19.

³⁵⁴ Fitzmyer, *Pauline Theology*, s. 33-34.

onları beşeri bir usulle aldığını ima etmektedir³⁵⁵. Özel bir vahiy aldığını nadiren söyleyen Pavlus'un ele aldığı, teslis inancı, ümit ve sevgi (*Kor. I 13/13; Sela. I 1/3*) gibi konular ilk dönem hristiyan gelenekten nakiller içerir. Ahlakî davranış kalıpları ile ilgili sözleri daha çok dönemin Stoacı, helenistik- Yahudilik ahlakî öğretiler tarzındadır³⁵⁶.

Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Pavlus bazen söylediklerinin kendi sözleri değil, Mesih'in sözleri olduğunu ifade eder. Ancak, onun bu tarz ifadelerini illa da kendisine bu sözleri, Mesih'in vahiyle bildirdiği şeklinde anlamak yerine, ilk dönem geleneğini aldığı kaynağı, İsa Mesih'e atfetmesi şeklinde anlaşılabilir. Fakat bazen, Mesih'in kendi aracılığıyla konuşmasını kendi söylediklerinin doğruluğuna delil olarak da zikreder³⁵⁷. Kendisinin söyledikleri sıradan insanların sözü olmayıp Tanrı sözüdür (*Sel. I 2/13*). Tanrı'nın Ruh'u tarafından vahyedilen ve Mesih'in gerçek düşüncesi olan Kurtuluş planı, kendisine insan müdahalesi olmaksızın Tanrı tarafından ifşa edilmiştir (*Kor. II 1/6-16*)³⁵⁸.

Pavlus'un bilgi kaynakları hususundaki yaklaşımının, kendisinin ortaya koyduğu anlayış tarzındaki farklılıkları meşrulaştırma maksadına matuf olduğunu düşünmek de mümkündür. Aynı bir bilgilendirilmeye tabii tutulduğunu ima eden sözlerine rağmen, yukarıda görüldüğü gibi, İsa ve onun öğretileri ana çizgileriyle ilk dönem geleneğini yansıtır. Yer yer bu bilgilerin kendisine nakledildiğini çağrıştıracak tarzda anlaşılacak bir tavır sergilese de, muhtemelen otoritesinin sorgulandığı yerlerde bunu özellikle yok sayacak ifadeler kullanır. Bazen da bu tavrı keskinleştirerek, bilgilerini hiçbir zaman görmediği -Şam vizyonu bir görme sayılırsa- Mesih'in kendisine bile atfetmekten çekinmez.

Buraya kadar Pavlus'un bilgi kaynakları hakkında söylenenler, yukarıda ifade edildiği gibi, bir din olarak Hristiyanlık ve onun mübelliği hakkında birincil olarak bilgi aldığı kaynakları ortaya koyma çabasıdır. Pavlus'u Pavlus yapan ve asıl önemli olan taraf ise, almış olduğu bu ilk dönem bilgilerini ifade ederken kullandığı kalıplardır. Burada, Hristiyanlık dışı kaynaklar devreye girmektedir. Bunlar hususunda ise, kesin bir uzlaşma söz konusu değildir.

Dinler Tarihi ekolu, Pavlus'un kullandığı kavramların her ne kadar içinde yetiştiği yahudi çevreden kaynaklanmış ve dolayısıyla da, ilk hristiyan cemaat tarafından kullanılmış olsa da, bu düşüncelerin şekillenerek ifade edildiği kalıbın, miladi birinci asırda ve Pavlus'un doğduğu yer olan Tarsus'da³⁵⁹ yaygın olan sır dinleri olduğunu gösterme gayreti içinde olmuşlardır. Bousset'in Rab (Kyrios) kavramına yaklaşımı böyle çabanın bilinen örnekleri arasında yer alır. Bu yaklaşım, aynı zamanda, helenistik etki olarak da bilinir. Çünkü, helenizm olarak adlandırılan m.ö 4. ve m.s.1. yüzyıl, bir din ve kültür karışımının çok yoğun olarak yaşandığı; senkretik dinlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Bu dönemin kültürel etkisinin Pavlus'un Hristiyanlık'la ilgili düşüncelerini ifade etmede bir kalıp görevini gördüğü, Dinler Tarihi ekolu kadar yoğun olmasa da, günümüzde de hala -Grant gibi- savunucular da bulmaktadır. Bultmann, ise Pavlus'un Hristiyanlık hakkındaki bilgilerini ifade etmede kullandığı farklı bilgi kaynakları olarak, Yahudilik ve sır dinlerini (Gnostisizm ve Mitraizm, Orfizim) zikreder³⁶⁰.

³⁵⁵ Witerinton, a.g.m., *DPL*, s. 240; Ziesler, a.g.e., s. 19

³⁵⁶ Ziesler, a.g.e., s. 20.

³⁵⁷ "Mesih'in benim aracılığım ile konuştuğuna dair kanıt istiyorsanız. Mesih size karşı güçsüz değil, ama aranızda güçlüdür" (*Kor. II 13/3*). Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 37.

³⁵⁸ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 218.

³⁵⁹ [Tarsus ve buranın dini yapısı hakkında bkz. birinci bölümdeki ilgili kısım.](#)

³⁶⁰ [Pavlus'un Gnostisizmden aldığı ve kullandığı kavramlar hakkında bkz. bu çalışmanın Pavlus'un Eskatolojik Anlayışı ve Kristolojisi adlı bölümleri. Greko-Romen dünyasındaki dinleri ve sır dinleri için bkz. S. Angus, *The Religious Quests of The Graeco-Roman World*, John Murray-Albemarle Street, London, 1928, s. 76; D.E.Aune, "Greco-Roman Religions", *DPL*, s. 792; Walter WooDBurn Hyde, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Oxford University Press, London, 1946, s.40; A.Powell Davies, *The First Christian*, A Mentor Book, 1959, s. 122; S. Angus, *The Environment of Early Christianity*, Charles Scribner's Sons, New York, 1914. Orfizim hakkında bkz. Brandon, "Orphism", *DCR*, s. 481-82; Rosemary Goring, "Orphic/Pythagorean Movemant", *DBR*, s.364. Mitraizm hakkında](#)

Pavlus'un ortaya koyduğu Hristiyanlık anlayışının Filistin hristiyan cemaatinin din anlayışından farklı oluşuna dair açıklamalar, onun yaşadığı yerdeki Yahudiliğin diaspora Yahudiliği olması ve diaspora Yahudiliğinin da helenistik unsurlardan yoğun bir şekilde etkilenmesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak bu yaklaşım Davies³⁶¹ ve Sanders'in çalışmalarıyla bir anlamda geçerliliğini kaybetti. Bu çalışmanın, farklı yerlerinde ifade edildiği gibi, helenistik unsurlardan etkilenme hususunda Filistin Yahudiliği ile diaspora Yahudiliği arasında hemen hemen hiç fark yoktur. Çünkü Filistin Yahudiliği de en az diaspora Yahudiliği kadar dış etkiye maruz kalmıştır.

Pavlus'un din anlayışının kaynaklarını ilk dönem hristiyan geleneği ve onun ortaya çıktığı ortamın hakim dini düşüncesi olan Yahudilik ile açıklamaya dair muhafazakar gayretlere rağmen, bu iki kaynak var olanı açıklamakta yetersiz kalmıştır. Mesela, Pavlus tarafından Mesih'in bir sıfatı olarak kullanılan Rab kelimesi, yahudi bir kaynağa sahiptir; Eski Ahid'de Tanrı'yı ifade etmek için kullanılmıştır. İlk dönem hristiyanları tarafından kelime bilinmekte ve kullanılmaktadır ("Maran atha" şeklindeki kullanım). Ancak, bu bilinenlere rağmen, kelimenin yahudi kökenli olması, ilk hristiyanlar tarafından bilinmesi ve kullanılması Tanrı için kullanılan bir kelimenin bu bağlamdan alınarak Mesih için kullanımını açıklamada yetersiz kalmıştır³⁶².

Sonuç olarak, Pavlus'un bilgi kaynaklarının, Şam yolunda yaşadığı tecrübe, ilk dönem kilise geleneği, İsa'yı görmüş olan öğrencileri, helenistik dönemin bir özelliği olan sır dinleri, bu sır dinlerinin etkisinde kaldığı söylenen diaspora Yahudiliği ve Filistin Yahudiliği olduğu söylenebilir. Bugün de, bir takım aşırı vurgular tashih edilmekle birlikte, bu kaynakların Pavlus'un dini düşüncesini ifadede kullandığı kabul edilebilir.

II. İMAN ANLAYIŞI

Pavlus, imanı ifade etmek için isim hali *pistis* ile aynı kökten olan ve inanmak anlamına gelen *pisteuo* kelimelerini kullanır. Bunlar, "kanı, iman, güven, sadakat veya bağlılık, inanmak" anlamlarına gelirler. Diğer Yeni Ahid metinleriyle karşılaştırıldığında bu kelimelerin mektuplarındaki çok kullanılmış olması, imanın Pavlus'taki öneminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir³⁶³.

Pavlus'un kullandığı iman terimi, ancak Eski Ahid ve yahudi arka plan dikkate alındığı zaman daha anlaşılır bir hale gelir; çünkü bir yunanlı için "Mesih'e iman" anlaşılmaz bir

Silinmiş: S.

Silinmiş: J. Lane

Silinmiş: Harper's Bible Dictionary, Harper & Row, Publishers, Newyork, Evanston and London, 1961,

³⁶¹ bkz. Angus, *The Environment...* s. 109; Rosemary Goring, "Mithra", "Mithraism", *DBR*, s. 344; Joseph Campell, *Batı Mitolojisi*, trc. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınları, Ankara, 1992, s. 217-129. Gnostikler için bkz. A. Powell Davies, *The First Christian*, Amentor Book, Published by New American Library, 1959, s. 109; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 162. XVII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar ki, önde gelen Pavlus yorumcuları ve bunların eleştirilerine ayrılan ciddi bir çalışma Schweitzer'in çalışmasıdır. Schweitzer, bu çalışmasında bu konuda eser kaleme almış ve iz bırakmış insanların çalışmalarını ele alarak onları değerlendirir. Albert Schweitzer, *Paul And His Interpreters, A Critical History*, trs. W. Montgomery, London, Adam and Charles Black, 1912.

³⁶² Davies çalışmasında bu konudaki yaklaşımın haklılığına rağmen o da bir başka konuda aşırı bir tavır sergileyerek Pavlus'un din düşüncesinin tamamını yahudi kaynaklarda olduğunu ortaya koymaya çalışır.

³⁶³ Bu konuya dair ayrıntılı bir ele alınışı için bkz. bu çalışmanın Pavlus'un Kristoloji Anlayışı adlı bölüm. Keza Pavlus'un mesih anlayışının Yahudi mesih anlayışıyla benzerliği ve farklılığı hususunda bkz. adı geçen bölüm.

³⁶³ William Henry Pain Hatch, *The Pauline İdea of Faith, in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard University Press, London, 1917, s. 32; Madeleine and Miller, "Faith", s.184. Kelimenin isim hali olan *pistis* (iman) 142 (diğer geri kalan bütün Yeni Ahid metinlerinde 101 kez), fiil hali olan *pisteuo* (inanmak) 54, sıfat hali olan *pistos* (mümin, emin) 33 kez kullanılır. L. Morris, "Faith", *DPL*, 285.

şeydir. Dahası, Plato'yu takip eden birisi için ise, "iman/pistis," kanaatten üstün olmakla birlikte bilgiden aşağı bir durumu ifade eder ve yalnızca görünür dünyaya gönderme yapar³⁶⁴.

Bütün *Yeni Ahid*'de olduğu gibi, Pavlus'da da iman, Mesih'de ifşa edilen eskatolojik kurtarıcı gerçekliğin, beşer ile ilişkisini göstermek için kullanılan merkezi bir kavramdır. Öyle ki, bazen iman bizzatı kurtarıcı-tarihsel bir kavram haline gelir (*Gal. 3/23*). Bu maksada uygun olarak iman ve incil birbirlerinin yerine kullanılır (*Rom. 10/8; Filip.1/27*)³⁶⁵.

Pavlus'da iman Mesih'e iman anlamını ifade eder (*Rom. 3/22, 26*) ve Yasa'dan kaynaklanan işlerin karşısında olmakla özel bir anlam kazanır. İman, doğruluktan ve aklanmadan söz edilen her yerde, insanın yalnızca onunla ya da onun varlığıyla Tanrı huzurunda doğruluğu kazanacağı bir vasıta, yol, kanal olma özelliğine sahiptir³⁶⁶. İman aklanma ümidinden ve eskatolojik özgürlükten ayrılmaz: "Ama biz aklanmanın verdiği umudun gerçekleşmesini Ruh'a dayanarak, imanla bekliyoruz" (*Gal. 5/5*); "Mesih bizi özgürlük için özgür kıldı" (*Gal. 5/1*)³⁶⁷.

İman, yeni bir varlık tarzını temsil eder. Bu varlık tarzı, Mesih'in gelişyle verilmiştir. O, zamanın doluluğunun gelişyle (*Gal. 3/23*) ve Tanrı'nın inayetinin Mesih'in ölümü ve dirilişinde ifade edilmesiyle gelir. Bu, inanan herkes için aklanma hususunda Yasa'nın sonunun Mesih olduğunu ortaya koyar (*Rom. 10/4*). İmanın ortaya çıkışıyla, Yasa'ya güvenmenin yetersiz olduğu anlaşılır (*Filip. 3/ 4-11*). Bunlar iman ve Tanrı'nın inayetinin aklanma ile bağlantısını ortaya koyar³⁶⁸.

İmanın temel kaynağı, incil tebliğcilerinin tanıklığıdır. Elçilerin tebliğ ettikleri gerçekte, Mesih'in ve nihai olarak da Tanrı'nın sözüdür³⁶⁹. Bu yüzden de elçilerin tebliği olmaksızın iman gerçekleşmez³⁷⁰. Bu tecrübe, incilin ya da Mesih ve onun kurtarıcı rolü hakkındaki sözünü işitmeye başlar. Bu işitmenin sonuçları "Mesih'in Rab" olduğuna zihnin razı olmasıdır. Bu tecrübe Mesih'de Tanrı'ya bütünüyle teslimiyetle son bulur³⁷¹. Geri kalan bütün ifadeler, yalnızca Mesih'in Rab'liğinin doğruluğunu kanıtlama ve geliştirme hizmeti görürler³⁷².

Pavlus'un iman anlayışı, dirilen Mesih tecrübesiyle yeniden şekillenmiş olsa da, yahudi kaynaklıdır³⁷³. İman anlayışı, *Mezmurlar*, Hikmet Literatürü ve özellikle de Yeremya'da bulunan tanrı-insan ilişkisinin bireyselleşmiş halidir. Yahudi literatüründe yer alan bu düşünce, Pavlus'a ve onun Tanrı'nın inayetine dair radikal görüşü ortaya çıkıncaya kadar gerçekleşmemiştir³⁷⁴.

İman, yahudiler için Şema'da³⁷⁵ olduğu gibi, temel bir dogmadır. Yahudi imanının konusu, ölümlere hayat veren ve var olmayan şeyleri varlığa çağırandır (*Rom. 4/17*). Bu iman itirafı, şimdi kendisini, *mitzvah*/Yasa'nın emirleri vasıtasıyla "ahdi muhafaza" gibi sadakat ve sabır olarak somutlaştırır. Dahası iman, mükafatın ya da "erdem" in zıttı değildir. Çünkü,

³⁶⁴ Beker, *Paul the Apostle*, s. 267.

³⁶⁵ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.237.

³⁶⁶ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 171-2.

³⁶⁷ Beker, *Paul The Apostle*, s. 269-70.

³⁶⁸ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 174.

³⁶⁹ "Demek ki iman, haberi işitmekle, işitmek de Mesih'le ilgili sözün yayılmasıyla olur" *Rom. 10/17*; Amiot, *a.g.e.*, s. 127.

³⁷⁰ *Rom. 10/13-15, 17*; Amiot, *The Key Concepts Of St. Paul*, s. 179; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 234; Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 33.

³⁷¹ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.262.

³⁷² Käsemann, *Perspectives On Paulus*, s. 52-53

³⁷³ Leander, *Paul and His Letters*, s. 50.

³⁷⁴ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s.188.

³⁷⁵ Yahudiler tarafından İbadetlerinde günde iki kez, sabah ve akşam okunan, "Dinle Ey İsrail,..." diye başlayan Tesniye 6/4-9, 11/13-21 ve Sayılar 15/37-41 bölümlerini içeren dua. Duada tekrarlanan Eski Ahid parçaları, Tanrı'nın bir oluşunu ve Mısır'dan çıkışta gösterildiği g/İbi Tanrı'nın kurtarıcı faaliyetini vurgulayan bir özelliğine sahiptirler. Hinnels, DR, s. 295; Goring, DBR, s. 478; Gündüz, DİS, s. 352.

imanın sürekli bir sabır sebebiyle gelecek çağda mükafatlandırılacağı, Tanrı'nın adil oluşunun doğasında vardır³⁷⁶.

Ruh gelecekteki yüceliği, şimdiye çeken bir güç olduğu gibi, iman da, şimdiki kurtuluş gücüdür ve kurtuluşun gelecekte gerçekleşmesini bekleme hususunda bizi sabırsızlandırır³⁷⁷. İman, Mesih'le ölüp ve onunla dirilişe başlayan yeni hayata girmek için, şarttır. Ancak bununla Mesih tarafından vaadilmiş olanın, tam olarak kazanılmış olduğu anlamına gelmez. Bunun için ayrıca çaba gerekmektedir. Yani iman, vaad edilene ulaşmada gerekli ancak yeterli şart değildir (*Filip. 3/7-17*).

İmanda olmak, eskatolojik varoluş ve kurtuluş lütfu olarak “şimdiden”, yeni hayatta bir paya sahip olmak anlamına gelir. Diğer yandan iman, yeni hayatın geçici varoluş tarzında bir kimsenin “kendisini henüz bulduğu” ancak “henüz” mükemmel olmadığını ima eder (*Filip. 3/12*)³⁷⁸.

A. İMAN NEDİR?

İman, Tanrı tarafından atılan ilk adıma insanın bireysel cevabıdır; İbrahim'in yaptığı gibi (*Gal. 3/6, 7; Rom. 4/3-5*), Tanrı'nın vaadlerine güvenmektir³⁷⁹. Bu yüzden de, iman tanrısal bir hitabın kabulü anlamında her şeyden önce bireysel bir karardır³⁸⁰. Bireysel bir karar olmakla birlikte, yalnızca bir insan faaliyeti değildir; Tanrı'nın gücüne dayanır, kaynağı tanrısaldır; yukarıdan gelir. Çünkü Tanrı, ezeli planında imanı kabul edecek ve onun sayesinde kurtulacak olanları önceden seçmiştir. Ancak, yukarıda ifade edildiği gibi, imanda iştmenin önemli olması, aynı zamanda imanı kabul de, iradenin de önemli bir faktör olduğunu gösterir. İmanın kaynağının tanrısal olması, onun ilk anda, tamamlanmış değil, gelişip, güçlenmesini mümkün kılacak bir ortamın olduğu anlamına gelir³⁸¹.

Yahudilik'teki iman anlayışından, ilk dönem hristiyan düşüncesine geçen apokaliptik bir boyut vardır. İman, yaratıcı ve dünyanın sonunda kurtarıcı olan Tanrı'ya inanmaktır. Yahudilikte Tevrat ve iman birbirinden ayrılamayacak bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Çünkü Tanrı, Tevrat'a sadık olan kimseleri aklar³⁸².

Pavlus'a göre iman, yalnızca Tanrı'nın ve Mesih'in sözüne aklın ulaşması değil, insanı bütünüyle Mesih'e itaatkar hale getirmek için, düşünceyi mahkum eden bütün bir yön değişimidir (*Kor. II 10/5*). Bu şekilde, inanan yalnızca düşüncesinin bağımsız olduğunu reddetmekle kalmaz, aynı zamanda, kendisinin merkezde yer aldığı şeklindeki düşünceyi de kesin olarak reddeder³⁸³.

Pavlus'un imanı içeriği ile tarif ettiğini de görmek mümkündür: *Galatyalılar'a Mektup* 3/23'de “iman gelmeden önce” ve 3/25'de “ama iman gelmiş olduğundan” ifadelerinde iman yerine Mesih kelimesini koyduğumuzda Pavlus'un imanının nesnesinin ne olduğu net olarak ortaya çıkar. Böyle olunca Mesih gelmeden önce iman olamaz, zira Pavlus için iman, İsa'nın mesihlik iddialarını ve onun incilini kabul etmektir³⁸⁴.

Entellektüel bir unsur içermekle birlikte Pavlus'un kullandığı anlamda iman, ne doğrudan akıl yoluyla ne de duyularla bilinemeyecek olan realiteler bağlamında tecrübe edilebilir nisbi kesinlikten tamamen farklı bir şeydir. İman, ister mevcut gerçeklikler isterse gelecek lütuflar olsun, bize vaad edilen ancak en azından tam olarak henüz gerçekleşmeyen

³⁷⁶ Beker, *Paul the Apostle*, s. 268.

³⁷⁷ Beker, *a.g.e.*, s. 148-149.

³⁷⁸ Ridderbos, *Paul: Outline Of His Theology*, s. 249.

³⁷⁹ Green, *The Meaning of Salvation*, s. 166.

³⁸⁰ Käsemann, *Perspectives on Paul*, s. 83.

³⁸¹ Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 33, 35, 46, 48; C. K. Barrett, *Paul, An Introduction to His Thought*, s. 102.

³⁸² Beker, *Paul the Apostle*, s. 268.

³⁸³ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 128-9.

³⁸⁴ Käsemann, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 21; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 239.

görülmeyen şeylerin var olduklarına ve bir gün bu iyi şeylere kesin olarak sahip olacağımız hususunda bizi ikna eder³⁸⁵. Bu yüzden iman bir kalp işidir³⁸⁶.

İman gayretle elde edilen bir şey değildir (*Rom.* 4/1-6); o, bir lütuftur. Bu yüzden de Tanrı onu, istediği kişiye istediği kadar verebilir³⁸⁷. Kurtuluşu alan iman, basitçe, tanrısal lütfu yeni bir kabuldür ve bu anlamda anlaşılmalıdır. Tanrı'nın kurtarıcı faaliyetine dayanan yaratılmışlığımızın bilgisini içeren iman, esasen inayete bir cevaptır³⁸⁸ ve inayet, Tanrı'nın motive edilmemiş iyiliğidir. Motive edilmemişlik, Tanrı'nın merhametli oluşunun sebepsiz olması anlamında değil, sebebin alıcının fazilet ya da hak etmiş olmasında değil de, sebebin bizatihi kendi içinde olması anlamındadır. İman insanların kendi gayretleriyle elde edebildikleri, hak etmeleri sonunda ulaştıkları bir şey değil, kaçınılmaz iğvalar ortasında yaratıcı tarafından Kelimenin (Logos) gücü sayesinde meydana getirdiği bir şeydir³⁸⁹.

Mesih vasıtasıyla insanın Tanrı'yla birleşmesini sağlayan³⁹⁰ iman, en mükemmel şekilde Mesih'le birleşmedir. Bu birleşme ile inanan, Mesih'te kendisi için olan her şeyi elde eder. Rabbe katılanlar onunla tek bir ruh olurlar (*Kor.* I 4/17). Mesih'te çarmıha gerilen Pavlus için, artık ırk ve sosyal statü farklılıkları ortadan kalkmıştır. Zira, ona, yaşayanın kendisi değil, Mesih olduğunu düşündürmektedir³⁹¹.

İman, görünmeyen delilidir. Bizim duyularımızın ötesinde olan tabiatüstü varlıkların var oluşlarını gösterir³⁹². Bu aynı zamanda imanın gözle görünen şeye dayanmayıp, Mesih tarafından görevlendirilen kimsenin onun adına yapılan bildiriye kabul etme anlamına da gelir (*Rom.* 15/18; *Kor.* II 12/12; *Sel.* I 1/5, 2/13)³⁹³.

İman, Mesih'in Rabbliğinin insanlık tarihindeki farklılığın farkında olmaktır. Bu farkındalık, Pavlus'un ifadesinin, "ve artık ben yaşamıyorum, fakat Mesih bende yaşıyor; ve şimdi bedende yaşadığım hayatı, beni seven ve benim uğruma kendisini teslim eden Allah'ın Oğluna olan imanla yaşıyorum (*Gal.* 2/20)", temelini oluşturur. Bu tecrübenin temeli, Mesih'de Tanrı'yla yeni bir birleşmedir. Böyle bir iman, bütün kurtuluş sürecinde olduğu gibi Tanrı'nın bir lütfudur. Bu *Romalılar'a Mektup*'ün 4. bölümündeki İbrahim'in imanına dair bütün tartışmanın temelini oluşturan düşüncedir³⁹⁴. Bu yüzden de, Pavlus'un Mesih-olayına insanın cevabı olan iman rolüne dair vurgusu, onun vaftiz hakkındaki öğretisi tam olarak bilinmeden anlaşılamaz³⁹⁵. *Galatyalılar'a Mektup* 3/26, 27'de vaftiz, Kutsal Ruh'la yan yana zikredilir. Mesih'e katılma imanla, vaftizle olur ve iman, Kutsal Ruh'u almayla özdeşleştirilir (*Gal.* 3/1-3). İman, vaftizin zahiri ve görünür işaretiyle ve bu hayata giren Kutsal Ruh'un deruni ve ruhsal inayetiyle mühürlenir. Bu, yeni bir hayatın başlangıcını gösterir³⁹⁶.

Pavlus'un kabul ettiği ve başkalarının da kabul etmesini istediği şey, Mesih'in çarmıha gerilişine, dirilişine ve bu olayların insanlık için olan sonuçlarına imandır. Bu şekildeki bir iman anlayışı, Pavlus'un inançlarının, tebliğinin ve öğretisinin en önemli kısmını oluşturur: "Şöyle ki, İsa Rabb'dir diye ağızla ikrar edersen ve Tanrı'nın onu ölümlerden kıyam ettirdiğine yüreğinle iman edersen kurtulacaksın"³⁹⁷.

³⁸⁵ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 126-7; Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 35.

³⁸⁶ "İnsan yürekten iman etmekle aklanır..." *Rom.* 10/10.

³⁸⁷ Hatch, *a.g.e.*, s. 33, 36; Amiot, *a.g.e.*, s. 29; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 85; Barrett, *Paul, An Introduction to His thought*, s. 102.

³⁸⁸ Leander, *Paul and His Letters*, s. 50.

³⁸⁹ Käsemann, *Perspectives On Paul*, s. 84.

³⁹⁰ *Gal.* 5/6; Mandelstam & Miller, "Faith", *HBD*, s. 184.

³⁹¹ Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s.113.

³⁹² Amiot, *Key Concepts of St. Paul*, s. 127.

³⁹³ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.241.

³⁹⁴ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 85.

³⁹⁵ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 86.

³⁹⁶ Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 43-44; Green, *The Meaning of Salvation*, s. 171.

³⁹⁷ *Roma.* 10/9, Grant, *Saint Paul*, s. 194.

Yine Pavlus'a göre iman, insanların mesih-olayının etkilerini anladıkları tecrübedir. İman, "tebliğ edilen söz" olan İncil'e bir cevap (Rom. 10/8) v ve kurtuluşun kapısıdır³⁹⁸. Keza iman, Tanrı'nın karşılıksız olarak hak edip etmemesine bakmaksızın insanlara takdim edilen Mesih'teki sevgisine, bütün insanlığın cevabıdır. Bu davranışı, Pavlus imanla aynı anlamda kullandığı "itaat" olarak isimlendirir³⁹⁹. İman, itaat, teslimiyet ve almadır. Bütün benlikle, Tanrı'nın Mesih'te insanlara sunulan kurtarıcı inayeti olan incilin kabulüdür. Pavlus imanı, insanın görülmeyen gerçeğe yönelik bir tutumu olarak kabul etse de, doğal nesnesine göre gelişen beşeri bir vasıf olarak görmez⁴⁰⁰.

İmanın, kurtuluş hediyesini kabul etmek anlamına geldiği yerler olduğu gibi (Rom. 3/25); terminolojik olarak da iman, Tanrı'nın vaadettiğini yerine getireceğine güvenme anlamını ifade eder (Rom. 4/16-23)⁴⁰¹. Ancak bu, iman kelimesinin kurtuluşu bir lütuf olarak alma anlamıyla, Tanrı'nın vaad ettiğini yapacağı şeklindeki iman anlayışı birbirinin zıddı değil, tersine aynı şeyi ifade ederler. Bu yüzden Pavlus'un Romalılar'a Mektup'un 1-4. bölümlerindeki ifadeleri, imanın kesin tanımı için değil, kurtuluşun Yasa'yla elde edilmesinin gerekliliğine karşıdır⁴⁰².

İman övünmeyi dışlar ancak o yalnızca övünmenin karşıtı (Bultmann'ın yaptığı gibi) olarak tanımlanamaz. İman güveni içerir, ancak kesin olarak güven de değildir. İman, kurtuluşun bir lütuf olarak kabulünü de içerir ancak, tam olarak o da değildir. İman, insanın, Yasa'dan ayrı olarak İsa Mesih'de sunulan kurtuluşa yönelik bütün cevabını temsil eder. Bu yüzden de imanı desteklemeye yönelik argümanlar aslında, Yasa'yı geçersiz kılmaya yönelik argümanlardır⁴⁰³.

Pavlus, insanların Mesih'in bedenine katılmasını sağlayan başka vasıtalar olmasını reddetmemekle birlikte, Mesih'in bedeninin bir parçası olmak, yani Hristiyan cemaatına katılmanın kesin şartı; imandır; bundan dolayı da, iman kesin tarihsel bir karardır⁴⁰⁴.

İman, Tanrı'nın vaadlerini işitmekle (Rom. 10/8-9, 17) ortaya çıkar. İncil'in ya da haçın kurtuluş vasıtası olarak tasvir edilmesinin sebebi de budur (Rom. 1/10; Kor. I 1/18). İman olarak vasıflanan şey, insanın cevabını gerektiren, Tanrı'nın insan için yaptığı şeyin ilan edilmesidir. İncil'in mesajını kabul etmek, iman olarak isimlendirilir ve iman, ben'in yeni bir varoluşsal anlayışını gerektirir. Bu yüzden de, ondan, "haçın sözü" (Sel. I 3/2; Kor. I 1/18); "barışma sözü" (Kor II 5/19) ve "hakikat sözü", "hayat sözü" (Filip. 2/16) olarak söz edilir⁴⁰⁵.

İnsan imanda, yaratılmış oluşunun ve suçluluğunun farkına varır. İman bir itaat faaliyetidir; onda insan bütün tekebbürünü, kendi imkanlarına dayanarak yaşama arzularını, somut gerçekliklere olan bağlılıklarını terk eder ve çarmıha gerilmiş olan Rabb'in skandal olarak değerlendirilen haçta çarmıha gerilmesi gerçekliğine razı olur. Böylece de kendisinden özgür olan insan, dünyadan da özgür olur⁴⁰⁶.

İmanın işitmeyele olacağı üzerindeki vurgu, Pavlus'da merkezi bir konuma sahiptir. İmanda işitmek başka bir şeyin yerini alamayacağı bir önceliğe sahiptir. *Fides carita* değil, *verbo formata*dır. Bu yüzden iman, her yere ve herkese açık evrensel bir olgudur⁴⁰⁷. Ancak işitmeyele meydana gelen imanla ilgili hiçbir fiil, Kutsal Ruh'un⁴⁰⁸ müdahalesi olmaksızın gerçekleştirilemez (Kor. I 12/3). Bu yüzden, Hristiyan olmakla Kutsal Ruh sahip olmak, aynı

³⁹⁸ Prudy, "Paul The Apostle", IDP, IV, 696; Barrett, *Paul, An Introduction to His thought*, s. 103.

³⁹⁹ Prudy, a.g.m., IDP, IV, 696.

⁴⁰⁰ Kor. II 4/18, 5/7; Prudy, a.g.m., IDP, IV, 696; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 234-35.

⁴⁰¹ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 117.

⁴⁰² Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 490-91.

⁴⁰³ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 491.

⁴⁰⁴ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 202-3.

⁴⁰⁵ Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 34.

⁴⁰⁶ Green, *The Meaning of Salvation*, s. 164; Bultmann, a.g.e., s. 202.

⁴⁰⁷ Käsemann, *Perspectives On Paul*, s. 89

⁴⁰⁸ Ruh, yalnızca Tanrı'ya atfedilmesinden değil, günaha düşmanlığından dolayı kutsal olarak vasıflanır. Morgan, *The Theology and Religion of Paul*, s. 22.

anlamda kullanılır. Kutsal Ruh ise, incili ve imanı iştirmekle elde edilir⁴⁰⁹. Dolayısıyla, iman, Kutsal Ruh'un, bir kişiye geçebileceği ve ona sahip olabileceği tek kanaldır. Bu ilişkiler, Kutsal Ruh-iman arasındaki bağı ortaya koyması açısından önemlidir⁴¹⁰.

Pavlus'da iman, itaattir. *Selânikliler*' I. Mektup'u yazdığında onların imana gelişlerinden bahsederken onların itaatinden söz eder (*Sel. I 1/8*). *Romalıların Mektup* 1/8'de sizin "imanınız" yazarken 16/19 ise "sizin itaatiniz" yazarak iman ile itaati aynılaştırır. Çünkü iman edilecek olan haberdur ve haber, insanlara bir elçi tarafından ulaştırılır⁴¹¹. Onun kabulü, ona boyun eğmektir. Bu yüzden de iman=itaat olarak zikredilir. İmanı itaat olarak anladığı zaman, incili bir emir olarak kabul etmez⁴¹². İman aynı zamanda Tanrı'nın inayetine güvendir. Pavlus tarafından düşünülen iman, bu güvenden ayrılmaz. Keza imandaki güveni, Yasa'ya olan yahudi güvenin karşılığı olarak kullanır⁴¹³.

Pavlus'da iman ile ümit arasında da önemli bir ilişki vardır⁴¹⁴. İman yalnızca bir ümit değil, aynı zamanda bir ümide de sahiptir. Ümidin hususi bir nesnesi olmaksızın iman var olamaz⁴¹⁵. Çünkü o, gelecek olan iyi şeyleri, ebedi hayatı, semavi ihtişamı ve ona ulaşmak için gerekli olan inayetleri beklemektedir⁴¹⁶. Onda ümit, yalnızca bir inanma tavrı değil, ayrıca hususi bir içeriğe sahiptir. "İbrahim, ümitsiz bir durumdayken bir çok ulusun babası olacağına ümitle iman etti (*Rom. 4/18*)". Ümit gibi hususi bir objeye sahip olan iman, kurtarıcı imandır. Çünkü, Mesih onun objesi ve içeriğidir. Taşındığı önem ve değer bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bizatihi kendinde böyle bir özelliğe sahip değildir⁴¹⁷. Ümit imanın bir özelliğidir ve *Eski Ahid* inanırının tutumuyla aynı şeydir. İman, ümit ve güven, *Eski Ahid*'de aynı anlamı ifade ederler (*hatah, hawah, amân*) ve bu anlamı hem Pavlus hem de *Yeni Ahid*'in diğer yazarları sürdürmüşlerdir. İman aynı zamanda, mevcut gerçeklikle gelecek ümit arasındaki gerginliği devam ettirmek ve bu gerginliği sonuna kadar yaşamaktır⁴¹⁸.

İman, incil'in mesajını kabul etmektir. Çünkü, incil yalnızca itaat edilecek bir Yasa değil, aynı zamanda inanılacak bir mesajdır da. Ölüler arasından diriltilen İsa, Mesih olarak Tanrı'nın sağ yanına yükseldi ve kısa bir süre sonra ihtişam içinde dünyayı yargılamak ve Tanrı'nın Krallığını kurmak için geri dönecektir. Bu mesajı kabul eden herkes, kurtuluşunu emniyet altına alır. Bundan dolayı da, inananlar, İsa'nın şakirtlerine verilen ilk isimler arasındadır⁴¹⁹.

Silinmiş: Paul: An Outline of His Theology

Silinmiş: The Religion and Theology of Paul

Silinmiş: Paul: An Outline of His Theology

Silinmiş:

Silinmiş: The Pauline Idea of Faith

Silinmiş: Paul: Outline Of His Theology

Silinmiş: Paul the Apostle

Silinmiş:

⁴⁰⁹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 231; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 483.

⁴¹⁰ Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 42.

⁴¹¹ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 237.

⁴¹² Leander, *Paul and His Letters*, s.51.

⁴¹³ Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 116; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 246.

⁴¹⁴ İman ümit bağlamında, tahammül sabır, ve bekleme çerçevesi içinde kullanılır. Krş Rom. 5/3-5; özellikle, Sel. 1/3; Gal. 5/5.

⁴¹⁵ Hatch, *a.g.e.*, s. 54; Beker, *Paul the Apostle*, s. 147

⁴¹⁶ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 132; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 248.

⁴¹⁷ Beker, *a.g.e.*, s.148.

⁴¹⁸ Beker, *Paul The Apostle.*, s. 147, 356. Pavlus ümitle vaad arasında ayırım yapar. Vaadi hristiyan ümidi ya da onun muhtevası olarak nadiren kullanır. Vaatlere, Eski Ahid vaatleri olarak gönderme yapar. Pavlus'a göre bu vaatler Mesih tarafından doğrulanmıştır (Kor. II 1/19-20; Rom. 4/169. Milletler Mesih'de vaadedilen Ruh'u aldılar (Gal. 3/14. Krş.Gal. 3/22). Vaad ve ümit farklı objelere gönderme yaparlar. Pavlus'da terminoloji vaadden (Rom. 4), ümide kayar (Rom.5). Vaadin objesi vaatlerin doğrulanması olan Mesih olayıyken, Hristiyan ümidinin objesi, Mesih'in ölümü ya da onun dirilişinden ziyade Mesih olayının gelecek için açmış olduğu yüce gerçekliklere yöneliktir. Ümit, vaatle birlikte onun, 'bedenlerin kurtulması (Rom. 8/23) ya da 'yüceliğin sonsuz ağırlığı' gİBi hususi içeriğini paylaşır. Beker, *a.g.e.*, s.148.

⁴¹⁹ Rom. 3/24, 4/11; Kor. I 1/21, 14/22; Gal. 3/22; Sela. I 1/7, 2/10, 13; Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 36; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 114.

İmanın nesnesi ister Tanrı, Mesih ya da Mesih'in keffaret fonksiyonu gören faaliyeti olsun, iman kişisel ve ahlaki bir ilişkiye sahiptir. İman, günahların affedileceğine bu yüzden de, İsa Mesih'de ifşa edilen Tanrı'nın kurtuluş getirici inayetine güvendir⁴²⁰.

Pavlus, imanı ve sonuçlarını, itaat ve sonuçlarıyla karşı karşıya koyarak ikincinin birinciye göre daha aşağı bir mevkide bulunduğunu söyler. Tanrı birinciye, ikincinin yerini alsın diye göndermiştir⁴²¹.

İman karakteristik özelliği, Yasa karşıtı olmasıdır⁴²². Mesih geldiği için artık Yasa ve imanın arası açılmıştır. Hristiyan kurtarıcının ölümüne katılmayla Yasa'dan kurtulduğundan artık ona bağlı değildir. Çünkü, Yasa'nın geçerliliğini kabul etmek imanın yetersizliğini ima eder⁴²³.

B. İMANIN NESNESİ

İmanın nesneleri farklı metinlerde farklı şekillerde yer almaktadır. Bunlar, Tanrı, Tanrı'nın inayeti, Tanrı'nın sözü ya da kurtarıcı hakikat, Tanrı'nın İsa'yı ölümlerden kaldırması, Mesih'in kanı, onun günahlarımız için ölümü, dirilişi, messihi makamı, gücüdür⁴²⁴.

Ancak bunlar içinde, Pavlus için "iman bildirisinin" içeriğini oluşturan, kurtuluş bakımından büyük bir öneme sahip olan, diriliştir (Rom. 1/4; Kor. II 4/13, 14). Ölüm ve diriliş bütün olarak imanın konusudur. Zira İsa Mesih'e inanmak (Gal. 2/16) "ölen ve dirilen Mesih'e iman" (Sel. I 4/14) anlamına gelmektedir. Daha genel bir ifade ile iman, Tanrı'nın Mesih'deki kurtarıcı faaliyetidir⁴²⁵. Bu aynı zamanda, aklanacak olan insanların taşıması gereken imanın nesnesidir (Rom. 2/4, 179)⁴²⁶. Pavlus, "inanenler" ya da "iman"ı mutlak olarak zikrettiği yerlerde (Sel. I 1/7,8, 2/10; Filip. 1/29; Gal. 1/23; Kor. I 1/21, 14/22-24, 15/17; Kor. II 13/5; Rom. 1/8, 16) Mesih'le birlikte dirilen bir kimsenin kurtuluş ümidini ima eder. Bu yüzden bu "inanenler", hristiyanları, yahudileri ve paganları ifade eder⁴²⁷.

İman, Mesih'e iman tarzında, imanın doğasını tasvir eder. İman, açıkça ve zimnen her zaman İsa Mesih'e İman'dır (Sel. I 1/8 dışında). Ancak bu imanın, sadece mesihî (kristomonistik) bir merkeze sahip olduğu anlamına gelmez. Mesih'e iman, Mesih'in ölümünde ve dirilişinde hristiyanları günaha kölelikten kurtaran ve onları Tanrı'nın aklanmasına ulaştıran Tanrı'ya imanın kısaltılmışıdır⁴²⁸: "Şöyle ki, İsa Rabb'dir diye ağzınla ikrar edersen, ve Tanrı'nın onu ölümlerden kıyam ettirdiğine yüreğinle iman edersen, kurtulacaksın (Rom. 10/9)". Bu Pavlus için imanın ifade ettiği tek şey olduğu gibi, aynı zamanda imanın nesnesinin ne olduğunu göstermesi açısından da önemlidir⁴²⁹. Geri kalan bütün ifadeler yalnızca Mesih'in Rabb'liğinin doğruluğunu kanıtlamak ve geliştirme hizmeti görürler⁴³⁰.

Pavlus'un iman-amel çelişkisi, Yahudiliğe yönelik radikal bir polemik oluşturur. Onun için imanın konusu, ahit Tanrı'sı yani, aklanma vaadine bağlı bir Tanrı olmakla birlikte, imanın nesnesi radikal bir değişmeye maruz kalır. Çünkü, Mesih onun tek merkezi ve içeriği haline gelir (Gal. 3/25). İman nesnesiyle belirlenir; kendi adına bir değer ifade etmez. İmanı itaat, güven ve güvensizliğin zıddı olarak ifade eden Pavlus için imanın subjektif unsuru, onu

⁴²⁰ Morgan, *a.g.e.*, s. 117.

⁴²¹ Mandelein & Miller, "Faith", *HDB*, s. 184., s. 184.

⁴²² Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

⁴²³ Amiot, *The Key Concepts Of St. Paul*, s. 84.

⁴²⁴ Morgon, *The Religion and Theology of Paul*, s.115.

⁴²⁵ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 463.

⁴²⁶ Hatch, *The Pauline Idea of Faith*, s. 34'deki dip not; Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s.55.

⁴²⁷ Sanders, *a.g.e.*, s. 445.

⁴²⁸ Beker, *Paul the Apostle*, s. 269.

⁴²⁹ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 262.

⁴³⁰ Käsemann, *Perspectives On Paulus*, s. 52-53

objektif unsuruna tabi kılınmaz. Çünkü iman, İncil'in mesajına gönderme yapar; o, hem "işitme" hem "itaat" hem de güven ve "işitilendir" (Rom. 1/5, 10/10; Gal. 3/3)⁴³¹.

III. İNCİL ANLAYIŞI

"Güzel/sevinçli şeyler" ya da "müjde" anlamlarına gelen ve incil (Gospel) olarak tercüme edilen Yunanca *evangelion*⁴³² kelimesi, Pavlus'un kullanımında, Tanrı'nın Mesih İsa'daki kurtarıcı faaliyetine gönderme yapar⁴³³. *Evangelizomai* "incili/müjdeyi ilan etmek/haber vermek/bildirmek", *proeuangelizomai* "zamanın başında İncili ilan etmek/bildirmek" anlamında fiil olarak kullanılır⁴³⁴. Farklı izafetlerle kullanımının yanı sıra izafetsiz olarak tek başına yirminin üzerinde kullanılması, incil'in Pavlus için öneminin bir göstergesi olarak kabul edilebilir⁴³⁵.

Yeni Ahid içinde İncil kelimesini en fazla kullananın Pavlus olması, bazıları için Yeni Ahid vokebularisine Pavlus tarafından sokulduğunu ileri sürmelerine sebep olmuştur⁴³⁶. *Evangelion*, İsa Mesih'in müjdesi anlamında, özellikle hristiyanî bir anlamda sahiptir ve kesinlikle ilk dönem hristiyan toplumunda Pavlus tarafından geliştirilmiştir⁴³⁷.

Terimin helenistik kullanımının, özellikle de helenistik yönetici ya da imparatorunun yönetimiyle ilişkilendirilen "kurtuluş"un ilanı için *evangelion* isminin kullanıldığı Roma imparatorluk kültürünün, Pavlus'u etkilediği ileri sürülmüştür. Bu çıkarım açık olmadığı gibi, konuyla ilgili deliller, terimin İbranice karşılığı olarak Filistin Cemaati tarafından kullanılan *beşare* (zafer/kurtuluş mesajı) kelimesini Yunanca'ya *evangelion* olarak tercüme eden Helenistik hristiyanlardan alınmış olduğunu gösterir⁴³⁸.

Pavlus'un İncil anlayışının şekillenmesinde, miras aldığı hristiyan gelenek kadar, İsrail'in eskatolojik yenilenmesini arzulayan (İşaya gibi) metinlerin etkisinin olduğu da

Silinmiş: e

Silinmiş: a

⁴³¹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 268-9.

⁴³² *Evangelion* kelimesi önceden klasik Yunan edebiyatında kullanıldı ve Homeros'da (*Odyseia*, Türkçe trc. Azra Erhat-A.Kadir, XIV.150-155) 'iyi haberlerin müjdesine verilen bir mükafat'a işaret ediyordu. Bunlara rağmen Yunanda ve Yahudilerde kelimenin kullanımı yaygın değildi. Helenistik Yunanda, seküler anlamda iyi haber için ve tanrılara sunulan bir kurbanı gösteren dini çağrışımlarıyla birlikte kullanıldı. Daha önemli bir kullanımı ise, dünya için hayırlı olayların başlamasından dolayı imparator Augustus'un doğum günü kutlamalarında bulunur. Greko-Romen kullanımının yanı sıra dini anlama daha yakın bir kullanım Yetmişler tercümesinde vardır. Bu kullanım İbranice *beşarah* kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Yeni Ahid'deki kullanımındaki eskatolojik özellik, Greko-Romen kült kullanımlarından daha çok Eski Ahid'in kullanımına yakındır. Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 235 Leander, *Paul and His Letters*, s. 32.

⁴³³ Yeni Ahid'in tamamında yetmiş altı kez kullanılan İncil kelimesinin altmış tanesi Pavlus'un (bunlardan kırk sekiz tanesi ona aidiyeti hususunda tartışma olmayanlarda) mektuplarındadır. Buradaki sayısal ifadeler, A.B. Luther. Jr.'ın *DPL*'deki "Gospel" maddesindeki makelesindeki ifadeleridir. Sayarken nasıl bir ölçü kullandığını bilmiyorum. Ancak benim *ABC DİZİNİ*'ni esas alarak yaptığım saymada Yeni Ahid'in tamamında yüz yirmi bir, bunlardan altmış yedi tanesi tartışmasız olarak Pavlus'un olduğu kabul edilen mektuplarında yer almaktadır. Luther için bkz. a. g.e., s. 369. Diğerleri için bkz. *ABC DİZİNİ*, "Müjde" maddesi.

⁴³⁴ Yukarıdaki sıraya göre, birincisi, hakkında tartışma olmayan mektuplarda on dokuz kez, tartışma olanlarda, yirmi bir kez, ikinci kullanım ise, yalnızca bir kez kullanılır. Bunların yanı sıra, incilci anlamında Efesliler ve Timoteyus II'da birer kere olmak üzere *evangelistes* kullanılır. A. B. Luther, "Gospel", *DPL*, s. 369.

⁴³⁵ Luther, a.g.m., *DPL*, s. 369.

⁴³⁶ U. Becker, "Gospel", *NIDNTT*, 2, 110'dan naklen, Luther, a.g.m., *DPL*, s. 369; Leander, *Paul and His Letters*, s. 32. *Evangelion* kelimesi, Pavlus'da 60 kez yer alırken, dört incilde yalnızca, 10 kere yer alır. John Reumann, *Variety and Unity In New Testament*, s. 78.

⁴³⁷ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 38.

⁴³⁸ Luther, "Gospel", *DPL*, s. 369.

açıktır⁴³⁹. Keza, Pavlus'un incil anlayışının oluşumuyla ilgili olarak Angus, Pavlus'un incilinin İskenderiyeli Apollos ile tanışmasından sonra büyük bir değişiklik geçirdiğini söyler. Apollos, kozmik Sofia/Hikmet düşüncesine aşına olan, yeni dini Helenizm'e uydurmaya hevesli biridir. Bu yaklaşımı, Pavlus'un daha evrensel ve daha mistik bir yorumu içeren bir incil anlayışını geliştirmesinin kaynağına işaret edebilir⁴⁴⁰.

Pavlus'un incil anlayışıyla kristolojisi yakından ilişkilidir; kristolojisi incilinin bir parçasıdır. Bu kristolojisi olmasaydı, incilini hiçbir zaman ilan edemezdi⁴⁴¹. İncil'i, Tanrı'nın varlık-öncesi Oğlu'nun, insan bedenine bürünerek yeryüzüne inen, görevini tamamlayan ve tanrısal saygıya ve güce sahip kılınan, yaratılıştaki aracısının hikayesidir⁴⁴².

Silinmiş: Paul the Apostle

Silinmiş: Paul the Apostle,

Pavlus'un incilinin evrensel oluşunu düşünmesi, Tanrı'nın bütün yaratıklar üzerindeki kurtarıcı hakimiyetinin müjdelenmesi olan elçilik/havarilik görevinin evrensel oluşuyla el ele gider. Onun havariliği ve incili arasındaki bağlantı, Pavlus'un karakterinin dışa dönük ve teolojik düşüncesinin objektif yönünü gösterir⁴⁴³.

Mesihi, Yahudilik hakkındaki araştırmasına yönelik bir cevap olduğunu kabul eden Pavlus, kendisini yeni bir din kurucusu olarak görmediği gibi, İbrani kutsal metnlerinin Mesih'de kemala erdiğini de düşünür. Yeni bir kutsal metin, ilk hristiyanlar için olduğu kadar Pavlus için de düşünülemez. Bu yüzden de, *Yeni Ahit*'ten ziyade, kutsal metinlerin, çarmıha gerilmiş Mesih'in yaptıklarının uygun bir yorumunu takdim eder. Yani, Pavlus'un incili, Tanrı'nın kutsal metinlerde peygamberleri vasıtasıyla önceden vaad ettiği oğlu ile ilgili olan İncil'dir (Rom. 1/2, 3)⁴⁴⁴. Bu yüzden de, Pavlus'un incili, İsrail vasıtasıyla vaadin, milletlere uzanması anlamını ifade eder; milletler kilisesinin İsrail'in yerini alması anlamına gelmez. Pavlus'un İsrail'e yönelik tek suçlaması, onların kutsal metinlerini yanlış anladıklarıdır (*Kor. II 3/17*); yoksa İsrail'in kutsal metnini bütün olarak reddetmez. Kutsal metinler Mesih olayıyla doğrulanmıştır; Eski bir Ahit olarak geçersiz bir hale getirilmiş değildir. Uygun bir tarzda yalnızca Mesih'de (*Kor. II 3/16*) ve Mesih'le anlaşılma birliğinde, yahudiler ve hristiyanlar için bir tek kutsal metin vardır. Bu yüzden de, "Eski Ahid/covenant" (*Kor. II 3/14*) Pavlus'da "Eski Ahid/Testament" değildir. *O yalnızca yahudiler tarafından yanlış, yani 'öldüren' olarak anlamış oldukları* (*Kor. II 3/6*)⁴⁴⁵ kutsal metindir.

Pavlus, İncil'i birkaç tarzda kullanır. Bu kullanımlarından her biri, kullanıldığı bağlama uygun bir anlama sahiptir.

A. BENİM İNCİLİM

Çok sık olmamakla birlikte, İncil'e "benim İncilim" diye gönderme de bulunur⁴⁴⁶. Bu ifadelerinden başka incillerin de olduğu anlaşılır⁴⁴⁷. Ancak, var olan bu incillerden birini değil, içeriği bizatihi kendisi tarafından doldurulan ona has bir incili tebliğ ettiğini "benim İncilim"

⁴³⁹ İşa. 52/7'deki "Dağlar üzerinde müjdecinin ayakları ne güzeldir, o müjdeci ki, selamet sözünü iştiriyor, iyilik müjdesini getiriyor, kurtuluş ilan ediyor,..." olan ifade Rom. 10/15'te "sözü yaymaya gönderilmezlerse, sözü nasıl yayacaklar? Yazılmış olduğu gibi, 'iyi haberler müjdeleyenlerin gelişi ne güzeldir ?". Şeklinde iktibas edilir. Yetmişler tercümesinde *evangelizoma* (müjdeyi ilan etmek/bildirmek) kullanımı için bkz. İşa. 40/9, 52/47, 60/6, 61/1. Luther, a.g.m., DPL, s. 369.

⁴⁴⁰ Angus, , *The Environment of Early Christianit*, s. 197.

⁴⁴¹ Leander, *Paul and His Letters*, s. 44.

⁴⁴² Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 255. Pavlus'un Mesih'i bu şekilde anlamasına rağmen, İsa'nın insanlara ulaştırdığı İncil'inde bunların hiç biri yoktur. Varlık-öncesi, bedene bürünme, aracı düşünceleri ona yabancıdır. Hiçbir yerde kendisini bir ibadet nesnesi olarak takdim etmez. Onun incilinde kristoloji hayatı bir öneme sahip değildir. *A.g.e.*, s. 256.

⁴⁴³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 7.

⁴⁴⁴ Beker, *a.g.e.*, s. 341.

⁴⁴⁵ Beker, *a.g.e.*, s. 344.

⁴⁴⁶ Rom. 2/12,16, 16/25; Galat. 1/6-7;Kor. II 4/3; Sel.I 1/5.

⁴⁴⁷ Kor. II 11/4.

ifadesiyle dile getirir⁴⁴⁸. Ayrıca, kendisiyle birlikte İncil'i yaymada gayret sarfedenleri de işin içine katarak, aynı İncil'i tebliğ ettiklerini vurgulamak için "bizim İncilimiz" şeklinde de kullanır⁴⁴⁹.

"Benim incilim" kullanımı, tebliğ ettiği incilin karakteristik taraflarının olduğunu da zımnen akla getirir. Pavlus'un İncili'nin kaynağı insanlar değil, tanrısal vahiydir⁴⁵⁰. İncil'i, tanrısal olarak desteklenmiş ve Tanrı'nın sözü olarak kabul eder⁴⁵¹. Bu yüzden onun incilini sorgulama Pavlus'un otoritesini, yetkisini; yetkisini sorgulama ise, İncil'ini sorgulama⁴⁵² anlamına gelir.

İncil'i tebliğ etme görevi bizzat Tanrı tarafından ona yüklenilmiştir⁴⁵³. Bu İncil, diğer incil'lerin maruz kaldığı bozulmalardan korunmuştur. Bu yüzden de onlardan farklı bir incil'dir⁴⁵⁴. Pavlus, İncil'in otantikliği hususundan hiçbir tamıkhğa ihtiyaç duymaması, gökten bir melek bile onun İncil'inden farklı bir incil tebliğ etse, ona bile inanmamalarını isteyecek boyuttadır⁴⁵⁵. İncil'in geçerliliğinin tek ölçütü, bizatihi onun doğasıdır, dışsal başka bir şey değildir⁴⁵⁶.

Onun İncil'i hususundaki bu güveni, -bu ifadelerin, yahudicilerin öğretisinin yanlışlığını ortaya koyma gayreti içinde oldukları bir ortamda söylenmiş olmaları yanında- kendisinin elçi olarak seçilişinin, Eski Ahid peygamberlerinin Tanrı tarafından seçiliş tarzında anlatılmasından da kaynaklanmaktadır⁴⁵⁷.

Diğer incilerden Pavlus'unkini ayıran, Tanrı'nın milletleri de içine alacak olan Mesih'teki eskatolojik faaliyetinin onun incilinin temelini oluşturmasıdır. Bu özellik tamamen Şam vizyonunun bir sonucudur. *Galatyalılar'a Mektup*'ta milletleri de eskatolojik kurtuluşa dahil etmek için Yasa'dan bağımsız bir İncil'i tebliğ ettiğini savunurken de esas olarak, İncil'in kendisine ulaştırıldığına inandığı bu olağanüstü yolu vurgular. Ancak, İncil'in kendisine verilişindeki olağanüstülüğü ima eden sözlerine yanı sıra, gelenek vasıtasıyla ilk dönem bilgilerinden yararlandığını ima eden ifadeler de kullanır⁴⁵⁸. Pavlus, bu ilk dönem bilgilerini almış ve kişisel tecrübesine dayanan öğretilerine uygun şekilde kullanmıştır⁴⁵⁹.

B. TANRI'NIN İNCİLİ/MESİH'İN İNCİLİ

⁴⁴⁸ Luther, "Gospel", *DPL*, s.369; [Fitzmyer, "Pauline Theology"](#), *NJBC*, s. 1389. Leander, bu kullanımı onun kendisine has bir şeyi değil, onun tarafından tebliğ edilen biri incili ifade eder, der. Gal. 1/11, 2/2; Leander, *Paul and His Letters*, s. 33. Leander'in bu yaklaşımı pek uygun bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Çünkü, zaman zaman elçilerin tebliğ ettikleri incillerin aynı inciller olduğunu ifade etmesine rağmen, kendi incilini yok sayan bir incilin doğruluğunu kabul etmemesi, incilinin kendine has oluşunu göstermektedir. Pavlus'un incillerin tekliğine dair vurgusu Leander tarafından, teolojilerin farklılığına rağmen incillerin tek ve aynı olarak kabulü şeklinde anlaşılır. Leander, *a.g.e.*, s.33.

⁴⁴⁹ Sel. I 1/5; Sel. II 2/14. Pavlus'un İnciline ortak ettikleri bazen de onun mektuplarını birlikte yazdıkları kimselerdir.

⁴⁵⁰ Gal. 1/11-12.

⁴⁵¹ Sel. I 2/13b

⁴⁵² Leander, *Paul and His Letter*, s.25

⁴⁵³ Kor. I 9/17.

⁴⁵⁴ Gal. 1/6-7.

⁴⁵⁵ Gal. 1/8.

⁴⁵⁶ Luther, "Gospel", *DPL*, s. 370. Weiss, *Earliest Christianity*, s. 372.

⁴⁵⁷ "Ve Rabbin şu sözü geldi: Ana karında sana şekil vermeden önce seni tanıdım, ve sen doğmadan önce seni takdis ettim; seni milletlere peygamber ettim" Yer. 1/4. "Ama beni daha annemin rahmindeyken seçip lütfuyla çağıran Tanrı, milletlere müjdelemem için Oğlunu bana göstermeye razı oldu...." Gal. 1/15. Pavlus'un bu konudaki Eski Ahid kaynakları için bkz. İsa. 49/1; 6/8; Yer. 1/7; Hez. 2/3. Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 29; Rowland, *Christian Origins*, s. 229.

⁴⁵⁸ Kor. II 1/23-26, 15/3-11.

⁴⁵⁹ Luther, "Gospel", *DPL*, s. 370.

Pavlus'un incili hem tanrı merkezli (teosentrik) hem de mesih merkezli (kristosentrik) bir boyuta sahiptir. Bu yüzden de "Benim İncil'im" kullanımının yanı sıra, "Tanrı'nın İncil'i"⁴⁶⁰, "O'nun oğlunun İncil'i"⁴⁶¹, Mesih'in⁴⁶²/Rabb'in İncil'i şeklindeki ayırımlara da gider⁴⁶³. "Tanrı'nın incili" "Mesih'in incili" ile özdeştir⁴⁶⁴. Pavlus'un bu kullanımlarını iki şekilde yorumlamak da mümkündür:

Silinmiş: DPL.,

Birincisi, özellikle benim İncil'im-Mesih'in İncil'i kullanımını, birbirlerinden farklı içerik ve maksada yönelik İnciller olarak anlamak gerekir. Çünkü, Pavlus'un İsa'nın dünyevi hayatına, onun öğretisine direkt göndermeler yapmaksızın kendi öğretisini ölümden sonraki İsa'nın yüceltilmesi safhasıyla ilişkilendirmesi; İsa'nın Yasa'ya değil de onu uygulayanlara eleştiri yöneltmesine karşın, Pavlus'un Yasa'yla ilgili farklı ifadeleri olmasına rağmen Mesih'in Yasa'nın sonu olduğunu savunması; bir başka ifadeyle Yasa'dan bağımsız bir İncil tebliğ etmesi, böyle bir anlamayı meşru kılacak göstergeler olarak kabul edilebilir.

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

İkincisi, yukarıdaki yaklaşımın aksine, Tanrı'nın İncil'i, Mesih'in İncil'i/Rabb'in ya da Oğlu'nun İncil'i gibi kullanımları, İncil'in sahibi ya da konusu olma açısından ele almak da mümkündür. Bu şekilde yaklaşıldığında, Tanrı/Mesih hakkında İncil ve Tanrı/Mesih'den gelen İncil olarak anlaşılır. Birincisiyle kastedilen İncil'in içeriği, ikincisiyle kastedilen ise, İncil'in kaynağının ya da onu güvenilir kılan otoritedir⁴⁶⁵. Böyle bir okuma, ancak, bağlamına uygun olarak farklı kullanımların iki anlamı da ifade ettikleri şeklinde anlaşıldığında anlamlı hale gelir. Çünkü kullanımlardan her biri farklı bağlamlarda hem incilin kaynağı, hem içeriği, bazen de her ikisini birden ifade etmektedir. Bu şekilde bakıldığında, İsa Mesih'teki Tanrı, hem İncil'in kaynağı hem de onun muhtevası haline gelir⁴⁶⁶.

C. PAVLUS'UN İNCİL'İNİN İÇERİĞİ

Pavlus, incilinin içeriğinden "Tanrı'nın incili" (*Sel. I 2/8; Kor. II 11/7*), "Mesih'in incili" (*Sel. I 3/2; Kor. II 2/1-2; Rom. 15/9*) ya da basitçe "incil" (*Gal. 1/11, 2/2; Kor. I 9/14*), "Mesih" (*Filip. 1/18*) şeklinde; keza, "Tanrı'nın sözü" (*Filip. 1/14*), "haçın sözü" (*Kor. I 5/18*) ve "barıştırmaya sözü" (*Kor. II 5/19*) deyimleriyle söz eder⁴⁶⁷. *Korintliler'e I. Mektup* 15/12-15'de dirilişi ve *Korintliler'e II. Mektup* 4/15'de ise, İsa Mesih'in Rab oluşunu tebliğ ettiğini söyler. Ancak bu ifadeleri onun tebliğ ettiği incilin içeriğini tamamen ifade etmekten uzaktır.

Pavlus'un İncil'i onun insanlara ulaştırmaya çalıştığı konulardan oluşur. Bunlar da, Mesih'in öldüğü, Tanrı'nın onu dirilttiği, Mesih'in Rab olduğu, Rabb'in döneceği, inanmayanların yok edileceği (*Kor. II 4/3* vd), inananların -eğer canlı iseler değişmiş bedenleriyle, ölüyseler "ruhsal bedenlerde" (*Kor. I 15/44*) dirilerek- kurtulacaklarını ele alan konulardır. Pavlus başka konular da tebliğ etse de, ancak onun incilinin esas muhtevası bunlar oluşturur⁴⁶⁸.

⁴⁶⁰ Rom. 1/1, 15/16, Kor II 11/7; Sel. I 2/12, 8, 9.

⁴⁶¹ Rom. 1/9.

⁴⁶² Rom. 1/1, 9, 15/16; Kor. II, 2/12; 10/14; Gal. 1/7; Sel. I 3/7.

⁴⁶³ Tanrı'nın İncil'i (Rom. 1/1, 15/16; Sel. I 2/9) üç kullanımının arkasından ona denk olarak Mesih'in İncil'i (Rom. 1/9; Kor. II 10/14; 11/17) kavramının üç kullanımı yer alır. Kor. II'de ise durum tersinedir. Beş kez Mesih'in İncil'i (10/14) kullanımına karşılık bir kez Tanrı'nın İncil'i (11/7) kullanımı yer alır. Selanikililere I, beş Tanrı'nın İncil'i kullanımına karşılık bir Mesih'in İncil'i (3/29) kullanımı yer alır. Bu kullanımlardan hareketle bütün kullanımlar için esas olabilecek bir yorum tarzı geliştirmek mümkün değildir. Luther, a.g.m., *DPL*, S. 370.

⁴⁶⁴ Rom. 1/1; Sel. I 2/2, 8, 9; Kor. II 11/7; Rom. 15/16. Rom. 15/19; Kor. I 9/12; Kor. II 2/12, 4/4, 9/13, 10/14.

⁴⁶⁵ Luther, "Gospel", *DPL*, s. 370; Leander, *Paul and His Letters*, s.323; Fitzmyer, "Pauline Theology", s. 1389. Rom. 1/1'de Tanrı'nın İncil'inden maksat, İncil'in kaynağı; Rom. 1/9'daki O'nun Oğlu'nun İncil'den maksat ise, Pavlus'un tebliğ ettiği İncil'in muhtevasıdır.

⁴⁶⁶ Luther, a.g.m., *DPL*, s.370; Witterinton, "Christology of Paul", *DPL*, s. 101.

⁴⁶⁷ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s.444.

⁴⁶⁸ Sanders, a.g.e., s. 446.

İncilinin bildirdiği şeyler, bir kimsenin hayatını değiştirmeksizin kabul edebileceği, Tanrı ve Mesih hakkındaki bir iddialar bütünü değildir. İncil'in merkezi konusu, onun kristolojisidir. Ancak kristolojisi aynı zamanda kurutuluş öğretisi ile özdeştir. Bunun tersi de aynı şekilde geçerlidir⁴⁶⁹.

İncil'in muhtevasına dair Pavlus'un teolojisindeki vurgu, bazen Mesih'e⁴⁷⁰, bazen de çarmıha gerilen Mesih⁴⁷¹ üzerine kayar. İkisinin eşitliğini çağrıştıran bir şekilde, İncil'in tebliği ve Mesih'in tebliğini birbirinin yerine⁴⁷² ve haç'ın mesajı ya da barışma mesajı da İncil'in yerine kullanılır⁴⁷³.

Silinmiş: DPL.,

Kabul etmeyecek olanlar için anlaşılması güç olan bu İncil⁴⁷⁴, onun zamanına kadar gizli kalmış, ancak şimdi İsa Mesih vasıtasıyla açığa çıkmış olan⁴⁷⁵, insanların kendisiyle kurtulacakları sözdür⁴⁷⁶; o, Kutsal kitap tarafından bildirilen⁴⁷⁷ Mesih'te ve Mesih vasıtasıyla gerçekleşen sırdır⁴⁷⁸. Hem Yahudilerin hem de yahudi olmayanları kurtaracak olan Tanrı'nın gücüdür; kurtuluş vasıtasıdır⁴⁷⁹. Bu güç, kıyamet günündeki yargılamada esas olacaktır⁴⁸⁰. Pavlus'un İncil'i bir inayet incilidir. O, Tanrı'nın bir lütfudur. Bu yüzden de, bazen incil ve inayet kelimeleri aynı bağlamda kullanılır⁴⁸¹. Çünkü, Pavlus'un İncil'i, kurtuluşu Yasa'ya değil Tanrı'nın inayetine bağlar⁴⁸².

Silinmiş:

Genel olarak *evangelion*, Mesih'in yaşadıklarına dair Pavlus'un kişisel takdimini gösterir. Normal olarak kullanıldığında ise onun tarafından tebliğ edileni, ilan edileni, haber verilen ve hakkında konuşulanı, elçilik mesajının içeriğini gösterir. Pavlus bu mesajın kaynağının Tanrı olduğunu düşünür: "Tanrı'nın incili" (*Sela. I 2/2, 8-9; Kor. II 11/7; Rom. 1/1, 15/16*). Kısaca, Pavlus'a göre, İncil'in içeriği "Mesih'in incili" (*Sela. I 3/2; Gal. 1/7; Filip. 1/27*) ya da "Oğlu'nun incili"dir (*Rom. 1/9*); buradaki "nin" objektif olarak yani, İsa'ya dair müjde diye anlaşılır (*Kor. II 5/20; Rom. 15/18-19*). Daha özel anlamda ise incil, İsa'nın yüceliğinin müjdesi (*Kor. II 4/4*) yani, dirilen Mesih hakkındaki mesajdır: "Biz kendimizi değil Mesih İsa'yı Rab ilan ediyoruz (*Kor. II 4/5*). Burada Pavlus İsa'nın dirilen statüsüne en mükemmel sıfatı vermektedir. Bazen de incilin içeriği basitçe "iman" (*Gal.1/23*), "Kelime" (*Sela. I 1/6*), ya da "Tanrı'nın kelimesi" (*Kor. II 2/17*) şeklinde ifade edilir⁴⁸³.

İncil (*Euangelion*), Mesih-olayının -Nasırılı İsa'nın⁴⁸⁴- geçmişte olduğu gibi günümüzde de insanlık tarihi ve varlık içinde hala sahip olduğu anlamın, Pavlus'un şahsi olarak özetleme tarzıdır. "Benim incilim" (*Rom. 2/16*), "tebliğ ettiğim incil" (*Gal. 2/2. krş. 1/8,11*) ya da "bizim incilimiz" (*Sela. I 1/5; Kor. II 4/3. krş Kor. I 15/1*) kullanımları bu bağlamda anlaşılmalıdır⁴⁸⁵.

⁴⁶⁹ Leander, *Paul and His Letters*, s. 49.

⁴⁷⁰ Gal. 1/16.

⁴⁷¹ Kor. I 1/23.

⁴⁷² Kor. I 1/17, 1/23, 15/1, 11, 15/12; Kor. II 4/3, 4/4.

⁴⁷³ Kor. I 1/17-18; Kor. II 5/19.

⁴⁷⁴ Kor. II 4/2-3.

⁴⁷⁵ Rom. 16/25.

⁴⁷⁶ Kor. I 15/1-3.

⁴⁷⁷ Gal. 3/8; Rom. 1/1-4. Pavlus'un İncil'i İbrahim'e kadar geri götürmeye çalışması ve Kitab-ı Mukaddes'ten referanslar göstermesi, İncil'in dünya çapında yayılmasına dair Tanrı'nın bir planının olduğunu gösterme gayretidir. Luther, "Gospel", *DPL*, s. 371.

⁴⁷⁸ Rom. 16/25, 27.

⁴⁷⁹ Rom. 15/25, 27; Kor. I 15/1-3

⁴⁸⁰ Rom. 2/12.

⁴⁸¹ Kor. II 9/14; Gal. 2/5, 14.

⁴⁸² Gal. 2/16.

⁴⁸³ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 38-39; Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 237.

⁴⁸⁴ Hz. İsa ve Nasıra ilişkisine dair bkz. Şinasi Gündüz, "Kuran'ın nasârâ terimi üzerine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Mitoloji ve İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998, s. 81-99.

⁴⁸⁵ Patistik yazarlar (Irenaeus, Tertullian gİBi), Eusebius'da Origen ve Eusebius'un kendisi Pavlus'un bu tür ifadelerinde kastettiği şeyi -onun tebliğinin bir özeti olması hasebiyle- bazen

Pavlus'un incilinin temel motifi olan Mesih'in ölümü ve dirilişinin kurtarıcı önemi, çok renkli bir tayf gibidir; insanın kayboluşuyla, bütün boyut ve düzeyiyle dünyayla ilgilenir. Tanrısal yargılamada insanın suçluluğu ve cezalandırılabilmesine, iç uyumsuzluğuna ve güçsüzlüğüne, Tanrı'dan yüz çeviren ve O'na yabancılaşan ve onu çerçeveleyen dünyaya, Tanrı'ya muhalif olan güçlerle tehdit edilmesine göndermeler yapar. Keza, bu dünyanın acı çeken bütün varlıkların kurtuluşundan, yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyin şimdi ve büyük gelecekte barışmasından söz eder. Mesih'in doluluğu bakış açısından Pavlus'un incili, kilisenin bu dünyada ve tarihin devam ettirilmesi hususundaki görevini gösterir. Bakışlarını, Rabbin gelişi, ölümlerin dirilişi ve her şeyin yenilenişini bekleyerek geleceğe yöneltir. Her şey, Mesih'in ölümünün ve dirilişinin kurtarıcı ışığı altında görülür⁴⁸⁶.

Pavlus'un tebliğinin tipik olan özelliği, aklanma ve barışma gibi kavramlarda var olan eskatolojik mesajı yorumlamak ve tercüme etmek değildir. Tersine, bu kavramlar -bunlar yeni şeyler değildirler- arkaplanlarını ve yeni içeriklerini insanı ve bütün dünyayı kapsayan tanrısal kurtuluş planının gerçekleşmesinden alır. Bu yüzden bu yönler göz önüne alınmaksızın, İncil'in öğrettiği kendisinin Tanrıyla, dünya ve onu kuşatan tarihle ilgili olarak, onun öğrettiklerinin yeni bir şekilde öğrenilmesi mümkün değildir⁴⁸⁷. Bu zikredilenlerin yanı sıra, Pavlus'un incilinin farklı özellikleri şöylece sıralanabilir:

1. Vahyî ve apokaliptik yapısı.

Tanrı'nın halkına yönelik kurtarıcı faaliyeti, İsa Mesih vasıtasıyla yeni bir tarzda bilinir hale gelir (*Rom. 1/17*); işte İncil bu yeni çağın, *eschatonun* bu gerçekliğini açığa vurur. İncil'in bu apokaliptik yapısına, Pavlus'un onu çağlar boyunca Tanrı'da gizlenen ve -Tanrı'nın kurtuluş planına dair yeni bir vahiy olarak- şimdi açığa çıkan *mysterion*, "sır" olarak anlayışı da eklenebilir. İncil'ini, Tanrı tarafından insanlığın kurtuluşu için tasarlanan, vahyedilen ve oğlunda gerçekleşen planının bir parçası olarak görür. Pavlus, "incilini" çarmıha gerilen Mesih'le" eşitlediği gibi "Tanrı'nın sırrı"nı da "çarmıha gerilen İsa Mesih"le eşitler (*Kor. I 1/17, 23-24*). Pavlus sır olarak isimlendirdiği İncili'nin ancak imanla anlaşılabilmesini ima eder. Vahyedildiğinde bile ilahi hikmetin belirsizliği tam olarak ortadan kaldırılamaz. Sır (*mysterion*) gibi, yahudi apokaliptik kaynaklarından alınmış eskatolojik bir terimin, incile atfedilmesi, *euangelionun* taşıdığı bir farkı, onda ancak dünyanın sonunda tam olarak anlaşılacak bazı şeylerin olduğunu ifade içindir⁴⁸⁸.

2. Dinamik yapısı.

Pavlus'un incili, dinamiktir ve bu dinamikliğini tarihe müdahale eden Tanrı kaynaklı olmasına borçludur. O, "Tanrı'nın gücü", bütün insanların kurtuluşu için beşer dünyasına açılan kurtarıcı bir güçtür (*Rom. 1/16*). İncil, Tanrı'nın ölümden dirilttiği, bizi Tanrı'nın azabından/gazabından kurtaracak olan İsa'nın Rabbliğini takdim eder (*Sela. I 1/10*). Bu yüzden de, incil, yalnızca söz olarak değil güç ve Kutsal Ruh'la gelir, "o, siz inananlar arasında faaliyette olan Tanrı'nın sözüdür"(*Sel. I 2/13. Krş. Kor. I 15/2*).

3. Kerigmatik Karakteri.

Pavlus'un incili Pavlus öncesi kerigmatik gelenekle ilgilidir: "Özellikle size ne aldıysam onu verdim" (*Kor. I 15/1-2*). Pavlus'un tebliğ ettiği İncil'in (kurtuluş öğretisinin) diğer elçilerin tebliğ ettikleriyle aynı olduğunu vurgular; "işte, gerek benim yaydığım gerek diğer elçilerin yaydığı ve sizin de iman ettiğiniz bildiri budur" (*Kor. I 15/11*).

4. Normatif Oluşu

İncil, hristiyanın davranışı, kilise görevleri ve insan öğretiminde belirleyicidir. Ondak başka incil yoktur (*Gal. 1/7*). İnsanlar onu hoş karşılamaya (*Kor. I 11/4*), ona itaat etmeye

Luka incili olarak yorumlamalarına rağmen bu tür anlatılardan İncil anlatımı gİBi hususi bir şey anlaşılabilir. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 39.

⁴⁸⁶ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 159.

⁴⁸⁷ Ridderbos, *a.g.e.*, s.160.

⁴⁸⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 40; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1389-90.

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: ,

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: ,

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: -

Silinmiş: DPL.,

(Rom. 1/27) ve onu dinlemeye (Rom. 10/16-17) çağrılır. O, bir hayat rehberidir: "Ancak yaşayışınız Mesih'in inciline layık olsun" (Filip. 1/27). Pavlus, Antakya'da Kifas'ı bile incile uygun davranmadığı için tenkit eder (Gal. 2/14). Normatif olmakla birlikte Pavlus'un incili özgürleştiricidir de. "İncil gerçeği" Mesih İsa'da sahip olunan özgürlüktür (Gal. 2/4). Bu yüzden o, normatif olmasına rağmen aynı zamanda insanların icadı olan kuralcılıktan (legalizm) da kurtarıcıdır⁴⁸⁹.

Norm olma açısından Pavlus, İncil'i, Yasa'nın karşısına konuşturur. Bunlar birbirlerine mutlak anlamda zıttırlar. Bir insan hem birine hem de ötekine göre yaşayamaz; bunlardan birini seçmek zorundadır⁴⁹⁰.

5. Vaad İçeren Yapısı ve Evrensel Karakteri

İncil, Eski Ahid'in Tanrı'sı tarafından yapılan vadi devam ettirir: O, "Kutsal metinlerde daha önceden peygamberler vasıtasıyla vaad edilen"dir (Rom. 1/1. krş. İsa. 52/7)⁴⁹¹. İncil, İsa Mesih'in gönderildiği içinden çıktığı yahudilere değil, tüm insanlığa gönderilmiştir. Tanrı'nın, önce yahudiler olmak üzere ve Grekler de dahil bütün iman sahiplerinin kurtuluşunu hedefleyen Tanrı'nın gücüdür (Rom. 1/16)⁴⁹². İncil'i bu şekilde anlamlandırması, İsa Mesih'in daraltıcı "diğer uluslara gitmeyin. Samiriyelilere ait kentlere uğramayın (Matta 10/5)" emrinin aksine, onun mesajının evrenselleştirmiş ya da evrensel olduğunu düşündüğünün temel dayanaklarından biridir

IV. HAVARİLİK ANLAYIŞI

Yeni Ahid'de havari karşılığı olarak *apostolos* (αποστολωδ, ing. Apostle) kullanılır. Kelimenin Yeni Ahid öncesi Yunan dilinde kullanımı çok azdır. Klasik Yunanca'da denizcilğe özgü bir kullanımı vardır. Herodot kelimeyi, "ulak, kurye, haber taşıyan" anlamında iki, Yetmişler'de (Septuaginte) ise aynı anlamda bir kez kullanılır. Yetmişlerdeki kullanımı aksine birinci yüzyıl Yahudiliğinde kelime ikili bir kullanıma sahiptir. Birincisi, Yetmişlerdeki seküler anlamı, ikincisi ise İsa'nın kendisi için de kullandığı dini anlamdır⁴⁹³.

Eski Ahid'in Yetmişler tercümesindeki nadir kullanımının aksine, Pavlus külliyatında otuz beş, diğer Yeni Ahid metinlerinde ise seksen defa olmak üzere toplam yüz on beş kez kullanılır. Kullanımdaki bu yoğunluk Pavlus ve diğer Yeni Ahid müellifleri için kavramın ifade ettiği önemin bir göstergesidir⁴⁹⁴.

Kavramın kaynağına dair çalışmalar, J.B. Lightfoot'un bir denemesiyle başlar. Lightfoot'un Rabbinik Yahudi kaynağının kullanımının Yeni Ahid sonrası bir döneme ait olması, bu yüzden de aralarında sonrakinin öncesine kaynak olması anlamında bir ilişki kurmanın zorluğunu ortaya koymuş olması, kavrama yeni kaynaklar aranmasına yol açmıştır⁴⁹⁵. W. Schmithals, havarilik kavramına kaynak olarak Suriye gnostisizmini teklif etmiştir. Ancak, bu teklif aynı

⁴⁸⁹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 40; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1390.

⁴⁹⁰ Gal. 5/2 vd. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 79.

⁴⁹¹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 41. Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1390. Diğer ifadeler için bkz. Gal. 3/14-19, 4/21-31; Rom. 4/13-21, 9/4-13. Pavlus'un bu yaklaşımı daha sonra Efes.1/13, 3/6'da daha gelişmiş bir şekilde formüle edilir.

⁴⁹² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 41.

⁴⁹³ P.W. Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 45. İsa zamanında biri tarafından gönderilme anlamında kullanılan *saliah*'ın yaygın olarak kullanıldığı ve İsa'nın kavramı aldığı, "Tanrı tarafından gönderilen biri" anlamında önce kendisine uyguladığı sonra da seçtiği kimseler için kullandığına dair, bkz. Barnett, a.g.m., *DPL*, s. 47.

⁴⁹⁴ Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 45.

⁴⁹⁵ Hem seküler hem de dini anlamda kullanılan *Saliah*'in Yeni Ahid sonrası bir döneme ait olması, kelimenin fiil şeklinde *apostelliein* ve *ex-apostelliein* olarak yaklaşık olarak yedi yüz kez kullanımına karşılık *apostolos*'un bir kez kullanımı ile ilgili olarak, bkz. Barnett, a.g.m., *DPL*, s. 45.

dönemdeki Suriye'nin dini ortamının tam olarak bilinmemesi yüzünden destek bulamamıştır⁴⁹⁶. J. Munck ve A. Ehrhardt, Lightfoot'un ve Schmithals'un tekliflerini, Yeni Ahid havarilerinin diğerlerine nazaran daha aktif olmaları sebebiyle, kabul etmezler ve bizatihi hristiyan kaynaklı olduğunu savunurlar. Ancak diğerleri gibi bu teklif de, havarilik sürecine yeterli açıklama getirmediği için fazla kabul görmemiştir⁴⁹⁷.

Silinmiş: DPL.,

Kilise ile olduğu kadar, Mesih'le ilgili hususi konumu yüzünden havarilik, tabiatı gereği, Mesih'in hayattayken görülmesiyle alakalı olduğunda, tekrarlanamaz ve bir başkasına miras veya herhangi bir yolla nakledilemez. Havari kavramı her şeyden önce, tayin edilme ve yetki verme düşüncesiyle belirlenir. Mesih'in havarilerinin sözü, kilisede mutlak bir otoriteye sahiptir ve kendilerine itaat edilmesini gerektirir (Rom. 1/5; Kor. II 2/9; Filip. 2/12). Onlar, geleneğin alıcısı ve onun taşıyıcıları (Kor. I 15/3-7; 11/23; Sel. I 2/13); hristiyan cemaatin (kilisenin) kurucularıdır (Kor. I 3/10)⁴⁹⁸.

Silinmiş: DPL.,

A. HAVARİLİK VE PAVLUS'UN HAVARİLİĞİ MESELESİ

Pavlus öncesi kilisede *apostolos* (αποστολος), yalnızca iki anlamda kullanılmaktaydı. Birincil anlamı olan "elçiler"le birlikte, Mesih tarafından gönderilen misyonerler anlamına kullanılıyordu. Pavlus, apostolos kelimesiyle kendisinin seçilmiş elçi olduğu ve İncil'i milletlere tebliğ etmek için gönderildiği anlamını da yukardakine ekledi.⁴⁹⁹ Pavlus'un kelimeyi bu anlamda kullanmasından sonradır ki, özellikle dar anlamda, Mesih tarafından seçilen on ikileri ifade etmek için kullanılmaya başlandı.⁵⁰⁰

Silinmiş: bir

Silinmiş: ler

Silinmiş: r

Silinmiş: ve

Silinmiş: El. İş.

Silinmiş: DPL.,

Havariliğin⁵⁰¹ kendisiyle başlamadığını, ondan önce havarilerin olduğunu Pavlus mektuplarında ifade eder⁵⁰². Orada, onikilerin yanı sıra başka havarilerden de bahseder⁵⁰³. Ancak onikilerle diğerlerinin arasını ayırır⁵⁰⁴. İki grubun arasını ayırmasını, birinciye İsa'nın Galile dönemindeki talebelerine, ikincisini ise, hem bunlara hem de dirilen Rab tarafından görevlendirilenlere kullanması şeklinde açıklanabilir⁵⁰⁵.

Pavlus havari kelimesini Yahudilikteki kullanımına uygun olarak hem teknik, hem de dini anlamda kullanır. Korinthos'daki inananları Kudüs için toplanacak olan yardıma teşvik maksadıyla gönderdiği iki kişi⁵⁰⁶ ve Roma'dan hastalığı sebebiyle Filipe'ye dönen Epaphroditus için apostolos/havari kavramını kullanır. Buradaki kullanımı tamamen teknik bir

⁴⁹⁶ Barnett, a.g.m., *DPL*, s. 45-46. Schmithals, gnostisizmde göksel ve yersel iki kurtarıcı inancının olduğu ve Pavlus'un bunlardan yersel havari anlayışını aldığını düşünür. Gnostik metinlerdeki yersel kurtarıcı kullanımlarının daha sonraki bir döneme ait olmasının yanı sıra, *apostle* kelimesini yersel kurtarıcı anlamında kullanılmadığı bu kaynağa yöneltilen eleştirilerdir. A.g.m., a.y.

⁴⁹⁷ Barnett, a.g.m.", *DPL*, s. 46.

⁴⁹⁸ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.449.

⁴⁹⁹ Pavlus tarafından *apostolos* kelimesinin Tanrı tarafından seçilen ve özel bir anlamda çağrılan kimseye uygulanması, kısmen Pavlusyen olan ancak kilise kaynağından farklı bir anlam ifade eden apostolik düşüncenin doğmasına yol açar. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 212.

⁵⁰⁰ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 212.

⁵⁰¹ Hz. İsa'nın havarilik anlayışı için bkz. Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 47.

⁵⁰² "Kendisinden önce havari olanlar"Gal. 1/17. "ve Kifas'a, sonra On ikilere göründü... Ondan sonra Yakub'a, sonra bütün resullere; ve hepsinden sonra, vakitsiz doğmuş çocuk g/İbi olan bana da göründü. Çünkü ben resullerin en küçüğüyüm". Kar. I 15/5-9.

⁵⁰³ Kor.I 15/5-9. Yahudi kökenli olan ikisini Pavlus Rom. 16/7'de zikreder: Andronicus ve Junias.

⁵⁰⁴ Munck, onikilerin ya Kudüs'te oturan konsili *olusturan* ya da dünyanın her tarafında gezen *kimseler* olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek birinci anlamı destekleyen metinlerin olduğunu *Elç. İşl.*'den hareketle ortaya koymaya çalışır. Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 212-13.

⁵⁰⁵ Barnett, "Apostle", *DPL*, s. 47.

⁵⁰⁶ Kor. II 8/16-24; Filip. 2/25.

kullanımdır ve dini bir çağrışıma sahip değildir. Bu iki kullanım, kilisenin elçileri düşüncesinin Pavlus tarafından kurulduğunu gösterir⁵⁰⁷.

Silinmiş: ,

Dini anlamda havariler, Rabbi görenlerdir. Ancak bunların sayıları sınırlıdır. Bu türden havariliğin/havarilerin sonu/sonuncusu Pavlus'tur⁵⁰⁸. Onikiler, dini anlamdaki havariliğin zirvesini teşkil ederler. Mesih'in dünyevi hayatında ona eşlik etmişler ve dirilen Mesih'in yeni cemaatinin temeli işlevini görmüşlerdir. Bu yüzden de havarilerin Pavlus'un nazarında büyük bir değeri vardır. Hristiyanlar arasındaki hiyerarşinin zirvesini oluşturan havarileri, Tanrı da, görev dağılımında ilk olarak zikreder⁵⁰⁹. Kendisinden önceki havarilerden bahsetmesine rağmen⁵¹⁰, Pavlus çok azının adını, onikilere ek olarak Yakub, Andronikus, Yunya, Barnaba ve -son olarak da- kendisini zikreder⁵¹¹.

Silinmiş: “

Başlangıçta havari kavramı içine, kendisinin uygun bulduğu kişileri -kendisiyle beraber çalışanları- de rahatlıkla havari olarak dahil ederken⁵¹² havariliğinin sorgulanmasından sonra, daha dikkatli davranmaya başlar. Havariliği kendisine has kılar; diğerlerini kardeşler olarak zikreder⁵¹³. Pavlus'un kendisini havari olarak isimlendirmesindeki temel dayanağı, misyoner faaliyetlerinde yaptıkları değil, kendisini İsa Mesih'le doğrudan bir ilişki içine sokan Şam yolundaki vizyonudur. Bu olaydan dolayı kendisini havari olarak isimlendirir⁵¹⁴.

Pavlus için şakirtlik ve havarilik birbirini takip eden bir süreç değildir. Başlangıçta İsa'nın şakirtleri olup onun dirilişinden sonra havari olarak atananların durumu birbirin takip eden bir sürecin sonucudur. Bu anlamda Pavlus, İsa'nın bir şakirdi değildir. Çünkü onun havariliği, daha önceki bir şakirtlik üzerine bina edilmiş değildir. İsa'nın şakirtlerini yetiştirmiştir; ancak bu, öğrenme, ezberleme ve hocanın öğretisini nakletme şeklindeki rabbinik hoca-talebe ilişkisi şeklinde değildir. Pavlus dışındaki havariler için Mesih'in dirilmiş halini görmelerini takip eden apostolik görevleri, önceki hatıraları tamamlayan bir özelliğe sahiptir. Ancak bu model, Pavlus için uygun olan bir model değildir. Zira onun Mesih hakkında bilgilenilmesi, diğerlerinden tamamen farklıdır⁵¹⁵.

B. HAVARİLİĞİN ÖZELLİKLERİ

Havari olmak için gereken şartların ne olduğuna dair bilgileri sistematik olarak Pavlus'un külliyatında bulmak mümkün değildir. Ancak mektuplarının taranmasıyla bu şartlar ortaya konulabilir. Bu şartların ne olduğunun bulunabileceği mektuplar ise, havariliğinin sorgulanmaya başlandığı 55 sonrası kaleme alınan: Galatyalılara Mektup, Korintlilere I.-II. Mektuplar ve -diğerlerine nazaran polemik unsuru daha az olan- Romalılara Mektub'tur. Bunlarda, kendisine yöneltilen eleştirileri cevaplandırırken aynı zamanda bu tür iddialar ileri sürenlerin de gerçek havari olmadıklarını -“sahte resuller, hileli işçiler⁵¹⁶”- açık ve iğneleyici bir dille -“süper havariler diyerek”- ortaya koymaya çalışır.

Ancak, havarilerin taşınması gereken özelliklerin neler olduğunu mektuplardan hareketle ortaya koymadan önce, havari olmanın şartlarını Pavlus'un kendisinin tespit etmediğini, önceki

⁵⁰⁷ Barnett, “Apostle”, *DPL*, s. 47

⁵⁰⁸ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 449; [Madelein & Miller, “Apostle”, *HBD*, s. 27.](#)

⁵⁰⁹ Kor. I 12/28.

⁵¹⁰ Kor. I 12b

⁵¹¹ Kor. I 15/7; Rom. 16/7; Kor. I 15/9.

⁵¹² “Biz Mesih'in resulleri olarak...” Sel. I 2/6.

⁵¹³ “Ne insanlardan, ne de insan vasıtasıyla değil, ancak İsa Mesih ve onu ölümlerden kıyam ettiren Baba Allah vasıtası ile resul olan Pavlus, ve benim ile olan bütün kardeşler, Galatya kiliselerine...” Gal. 1/1. “Allah'ın iradesiyle Mesih İsa'nın resulü olmağa davet olunan Pavlus, ve Sostenis kardeş...” Kor. I 1/1; “Allah'ın iradesiyle Mesih İsa'nın resulü Pavlus, ve Timoteyus kardeş...” Kor. II 1/1. “İsa Mesih'in kulu, resul olmağa davet olunup Allah'ın inciline tahsis edilmiş olan Pavlus...” Rom. 1/1.

⁵¹⁴ Grant, *Saint Paul*, s. 116.

⁵¹⁵ Beker, *Paul the Apostle*, s. 6.

⁵¹⁶ Kor. II 11/13.

havariler arasında yaygın kabul gören şartları, kendisinin de taşıdığını göstermeye çalıştığı söylenmelidir⁵¹⁷.

C. HAVARİ OLMAK İÇİN GEREKEN ŞARTLAR

1. İbrani Olmak, İbrahim'in Soyundan Olmak

İbrani olmak, İsa'nın havarilerinin taşıması gereken temel özelliktir. Havariliği sorgulanmaya başlayan Pavlus, kendisinin de onlar gibi, İbrani, İsraili ve Bünyamin kabilesinden olduğunu övünerek söyler⁵¹⁸.

2. İsa Mesih'i Görmek/Dirilen Rabb'i Görmek

Mektuplarındaki ifadelerinden, onikilerin, İsa Mesih'i dünyadayken görmenin havari olmanın gerekli şartlarından biri kabul ettikleri anlaşılmaktadır⁵¹⁹. Bu şartın kendisinde yokluğunu ima eden eleştirilere Pavlus, dirilen Rabb'i gördüğünü söyleyerek karşılık verir. İsa Mesih'i Şam vizyonu⁵²⁰ olarak bilinen olayda görmüş olduğunu ileri sürmesi, muhtemelen önceki havariler tarafından pek kabul görmemiştir. Çünkü, Rab İsa'yı görmesi, dirilişin hemen sonunda diğer havarilere görüldüğü gibi olmamış, çok sonra ve farklı bir tarzda gerçekleşmiştir⁵²¹. Şam vizyonunun kabul görmemesi, Pavlus'u İsa Mesih'i görmeyle ilgili daha radikal bir çözüme götürür: Havari olmak için İsa Mesih'i dünyevi olarak görmek gerekli değildir⁵²². Pavlus'un havarilik iddialarının temelini bu yaklaşım oluşturmaktadır. Korintlilere II. Mektub'un tamamı, bu düşüncenin savunulmasını hasredilmiş görünmektedir.

3. Rab tarafından Görevlendirilmek

Mesih'i gözle görmenin yanı sıra havari olmak için gerekli olan şeylerden biri de, özellikle İsa Mesih tarafından görevlendirilmiş olmaktır⁵²³. Havarilik, Mesih'in dirilişini

Silinmiş:

Silinmiş: o

Silinmiş: e

Silinmiş: le

Silinmiş: a

Silinmiş: Hellenistik

⁵¹⁷ Korintliler II. Mektup, Pavlus'un bu özelliğinin sorgulandığı ya da sorgulayanların olduğunu gösterir.

⁵¹⁸ Kor. II 11/22-25.

⁵¹⁹ Kor. I 9/1; Kor. II 15/5-9. Madelein & Miller, "Apostle", HBD, s. 27; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 449; Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994, s.194.

⁵²⁰ Şam vizyonu, yalnızca Elç. İşl.'de yer alır. İddiaları hususunda kendisi için büyük bir dayanak oluşturacak bir özelliğe sahip olmasına rağmen Pavlus, mektuplarında Şam vizyonunu zikretmez. Goodenough'u göre, Pavlus, Luka'nın anlattığı şekilde bir Şam vizyonunu hikayesini bilmemektedir. Erwin R. Goodenough, "Paul and The Hellenization of Christianity", s. 27 ve 2 nolu dipnot.

⁵²¹ Yahudi-hristiyanların Pavlus'un bu iddiasına karşı tavırları çok katı ve alaycıdır. Yahudi-hristiyan olarak gösterilen Petrus, Pavlus'a şöyle der: "Mesele hayal ile olacaktı da, üstad bizimle senelerce neden dolaştı? O'nun sana göründüğüne nasıl inanalım? Hem sen, O'nun düşmanıydın, O'nun aksine düşündüğün halde, O sana nasıl görünür? Pek sen O'nunla bir saatçik görünüşüyle her şeyi öğrendiğini, havari olduğunu söylüyorsun, o zaman O'nun konuşmalarını söyle; Üstad'la birlikte bulunmuş havarilerle münakaşa etme, onları sev! Eğer sen, beni Tanrı'ya şikayet edeceksen, o zaman sen bana, Mesih'i öğretene, bu öğretilerinden dolayı karşı gelmiş oluyorsun. Eğer hakikate yönelmek istiyorsan, önce bizden İsa'yı öğren ve bizim yardımcımız ol" Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Otağ Yayınları, İstanbul, 1983, s.233.

⁵²² Kor. II 5/16. Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s. 118. Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes'e Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 193. Kor. II 5/16'nın Pavlus tarafından kendisine karşı üstünlük iddia eden, İsa'yı gören ve ona dokunanlara karşı söylenmiş olması muhtemel olmakla birlikte, Nock böyle bir yaklaşımı kabul etmek istemez. Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, s. 80.

⁵²³ Gal.1/1. İsa döneminde havariliğin bu şekilde anlaşılması ve kullanılmasına dair bkz. kelimenin etimolojisi ile ilgili kısım. Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 194; Pavlus'un mektuplarında da muhaliflerinin havariliği bu şekilde anladıklarını görmekteyiz. Bu yüzden Pavlus kendisinin de farklı bir tarzda da olsa Rab'bi gördüğünü ifade eder. Havarilik otoritesini insanlara değil, bizatihi İsa Mesih'in kendisine görünerek görevi vermesine dayandırır. Gal. 1/11-12; Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.9; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 449.

görenlere kendisi tarafından verilen bir ayrıcalıktır (Rom. 1/5, 15/15). Onlar, Mesih'in yetki verdiği kurtuluş müjdecileridir (Rom.10/15; Kor. I 1/23, 9/27). Bu yüzden de Pavlus, havariliğinin sorgulanmaya başlanmasından sonraki mektuplarına, kendisinin havari olarak seçiminde bizatihi Tanrı'nın rol oynadığını, bazen de Mesih tarafından görevlendirildiğini ifade eden bir tarzla başlar⁵²⁴. İncilin insanlara ulaştırılması için Tanrı'nın ezeli planına uygun olarak ta ana rahminden itibaren bu maksatla seçilmiştir⁵²⁵. Onikiler tarafından görevlendirilenleri eleştirmek amacıyla da, insanlar tarafından elçi olarak görevlendirilmeyi hafif görerek kendisinin, İsa Mesih ve onu ölümden diriltmiş olan Baba Tanrı tarafından görevlendirildiğini bir üstünlük vesilesi olarak takdim eder⁵²⁶. Tanrı'nın iradesiyle havari seçilmiştir, seçilmesi tamamen Tanrı'nın lütfu sonucudur⁵²⁷. Kendisinin bu konuda hiçbir gayreti olmadığı gibi, üstelik, Mesih'in bağlılarına karşı düşmanca bir tavır da almıştır. Yaptığı her şeyi Tanrı'ya ve Mesih'e atfettiği gibi, havari olarak seçilmesini de yine onlara bağlar⁵²⁸.

Havari olmak için birisi tarafından (Rab) görevlendirilmenin, devamı niteliğindeki, Rab İsa Mesih'in görevlendirdiği kişiler olan onikilerin İncil'i tebliğ yetkisi verdiklerini gösteren mektupların olması gerekmektedir. Pavlus'un İncil'i tebliğ hususunda Kudüs cemaati tarafından görevlendirildiğini ifade eden bir mektuba sahip olmadığı itirazına, Pavlus'un karşılığı havari olmak için tavsiye mektubunun gerekmediği, asıl mektubun insan kalbine yazılmış mektuplar olduğu, şeklindedir⁵²⁹. Ancak, Pavlus'un bu konuyla ilgili sözleri, görevlendirme işini hepten gereksiz bir şey olarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Zira, yeri geldiğinde, Kudüs, cemaatinin milletlere tebliğ etmede, kendisini desteklediklerini söylemekten kaçınmaz (Gal. 2/6-10). Pavlus'un bu türlü davranış tarzı, onun söz ve davranışlarında bir sistemin olmasına dikkat etmediği gibi, pragmatist davranışının bir göstergesi olarak da kabul edilebilir.

4. Vizyonlar ve Rabb'den Vahiy Almak

Havarilerin rüyet görmeleri ve Rabb'den vahiy almaları gerektiğine dair sözlere karşı Pavlus, kim olduğunu söylemeksizin ancak gizliden gizliye, kendisi olduğunu ima eder tarzda, cennete götürülen bir adamdan bahseder. Orada, sıradan insanlara söylenmeyecek sözler duyduğunu ifade eder⁵³⁰. Vahiy alma meselesinde ise, bunların o kadar çok büyük boyutlara ulaştığını ve kibirlenmesin diye bedenine çok büyük bir diken verildiğini söyler⁵³¹. Tebliğ hayatı boyunca gerçekleşen her türlü mucize, onun elçiliğinin ayırıcı vasıflarıdır. Bütün bunlar, faaliyetlerinde Ruh'un müdahalesinin ve aynı zamanda, İncil'inin doğruluğu hususunda ona verilen desteğin de ilahi işaretleridir (Gal. 3/5; Kor. II 12/10, 12)

5. Geçimini Temin İçin İnananlardan Yardım Kabul Etmesi.

Havarilerin geçimlerini temin işi inananlar tarafından deruhte edildiği, halde Pavlus'un bunu kabul etmemesi, havariliği hakkında eleştiri konusu olunca, o da böyle bir şeye Rabbin kardeşini ve Kifası örnek vererek, herkes gibi Barnaba ve kendisinin de bu tür şeylerde hakkının olduğunu ancak bunları kullanmadığını söyler. Sebep olarak da, İncil'i kendi isteğiyle insanlara vaaz etmediğini, bunun için kendi iradesi dışında görevlendirilmesini ileri sürer⁵³².

⁵²⁴ Kor. II 1/1; Rom. 1/1; Gal. 1/1-2. Mesih tarafından görevlendirildiğine dair, Gal. 1/12; Guignebert, *el-Mesihîye*, s. 130; Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 58.

⁵²⁵ Gal. 1/15-16.

⁵²⁶ Gal. 1/1-2.

⁵²⁷ Kor. II 1/1, 4/1; Käsemann, *Perspectives On Pavlus*, s. 58.

⁵²⁸ Purdy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 683.

⁵²⁹ Kor. II 3/1, 3/2-3; Leander, *Paul and His Letters*, s.25.

⁵³⁰ Gal. 12/2-4.

⁵³¹ Gal. 12/7-11.

⁵³² Kor. I 8/19 vd.

6. Misyon Faaliyetinin Başarılı Olması

Pavlus öncekilerin kendisine karşı yönelttikleri havari olmadığı eleştirilerine karşı, yaptığı faaliyetlerin başarılı olmasını havariliğinin bir delili olarak sunmasıyla⁵³³, havari olmanın bir diğer özelliğini ortaya koymuş olur. Ancak bunun ne kadar doğru bir ölçüt olduğu tartışılır. Zira, İsa Mesih'in kendisi tarafından tayin edilen ve yahudi-hristiyanlar olarak bilinenler davetlerinde başarılı olamadıkları ve zamanla ortadan kalktıkları bir gerçektir.

Silinmiş: 1

7. Misyon Faaliyeti Sırasında Çekilen Acılar

Pavlus tarafından kendisinin havari oluşunun bir delili de, misyon faaliyetleri sırasında çektiği acılar, katlandığı sıkıntılar⁵³⁴ ve bedeninin de Mesih'in ölümünü üzerinde taşımasıdır⁵³⁵.

8. Havari Oluşunun İncil'le Desteklenmesi

Havari olarak seçilişinde kendisinin herhangi bir katkısının olmamasından dolayı yaşadığı şeylerin tamamen Tanrı tarafından kaynaklandığını ileri sürer. Bu yüzden insanlara ulaştırma gayretinde olduğu incilin doğruluğunun garantörü, tamamen Tanrı'nın kendisidir. Pavlus'un havariliğini sorgulamak aynı zamanda Tanrı sözü olan İncil'ini sorgulamak anlamına gelir. Havari seçilişinde, Tanrı'nın aktif rol almasından dolayı, Pavlus kendisini ne Mesih'in ne de kilisenin bir havarisi olarak kabul eder. Havariliği, yalnızca Tanrı'ya dayanır⁵³⁶. Tanrı'nın, onun sözleri vasıtasıyla dinleyenleri imana çağırdığına inanır⁵³⁷. Pavlus için esas olan, kendisinin İncil'e meşruluk kazandırmadığı tersine, İncil'in Pavlus'un havariliğine meşruluk kazandırmış olmasıdır: Pavlus bir havaridir, çünkü, İncil doğrudur⁵³⁸.

D. MİLLETLERİN HAVARİSİ OLMASI

En yüksek makama sahip havarilerle aynı özelliklere sahip olduğu gibi⁵³⁹, onlar nasıl yahudilere incili yaymakla görevlendirildiyseler Pavlus da, doğmadan önce milletlere elçi olarak seçilmiştir⁵⁴⁰. Havari olarak görevlendirme onun için milletler havarisi olmak anlamına gelmektedir. Havariliğin geçerliliğinin delili olan her özelliği milletlere havari oluşunun geçerli kanıtı olarak kullanır. Rab, onu milletlere havari olsun diye seçmiş⁵⁴¹; İncil'i, milletlere müjdelemesi için ona görünmüş, onu çağırmıştır⁵⁴². Her ne kadar Kudüs cemaatinin tebliğ için izin vermesini havarilik için gerekli görmese de, Korint ve Galatya'da kendisine yöneltilen eleştirilere karşı, Kudüs cemaatinin kendisini milletler havarisi olarak kabul etmelerini, yani onların bu konudaki desteklerini de bir delil olarak kullanmıştır⁵⁴³.

Pavlus'un havariler ile ilgili yaklaşımında göz önünde tutulması gereken şey, kendi havariliğini hep onikiler ve Yakub'un kiyle kıyaslamasıdır. Hiçbir zaman onların dışında olanları kendisiyle bir tutmaz⁵⁴⁴. Onikilerin havariliğine denk bir havarilik otoritesi iddia eder.

⁵³³ Kor. I 15/9-10; Käsemann, *Perspectives on Paul*, s. 58.

⁵³⁴ Kor. II 11/22-23.

⁵³⁵ Kor. II 4/10 "İsa'nın yaşamı bedenimizde açıkça görülmüş diye İsa'nın ölümünü her zaman bedenimizde taşıyoruz"; Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 184.

⁵³⁶ Gal. 1/1, 12.

⁵³⁷ Kor. II 5/20.

⁵³⁸ Leander, *Paul and His Letters*, s.25.

⁵³⁹ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s. 98.

⁵⁴⁰ Petrus'a atfedilen ve aşağıda Pavlus'un havariliğinin sorgulanması konusunda bahsedilecek olan bir mektupta, Pavlus'un nasıl Petrus sünnetlilere gönderildiyse, kendisinin de sünnetsizlere gönderildiği iddiasının tam tersi bir yaklaşım yer alır. Petrus kendisinin milletlere gönderildiği halde Pavlus'un kendisinden önce onlara gittiğini söyler. *The Letter of Peter to James*, 17/3.

⁵⁴¹ Gal. 1/15-16.

⁵⁴² Gal. 1/15-16.

⁵⁴³ Gal. 2/6-10.

⁵⁴⁴ "Özgür değil miyim? Elçi değil miyim? Rabbimiz İsa'yı görmedim mi? Ve Kifas'a sonra Onikilere göründü... Ondan sonra Yakub'a, sonra bütün resuller: ve hepsinden sonra, vakitsiz doğmuş çocuk gİBi olan bana göründü". Kor I 1/5-9. "Rabbin kardeşleri, ve Kifas gİBi, yanımızda iman eden bir karı gezdirmeğe salahiyetimiz yok mudur?". Kor. I 9/5.

Ancak, havarilerin taşınması gereken özelliklerin kendisinde bulunduğu hususunda ısrar etmesi, diğerleri tarafından bu iddianın pek ciddiye alınmadığını gösterir⁵⁴⁵.

Munck'a göre, Pavlus'un milletlere havari olduğuna dair inancı kesin olmakla birlikte, milletlere yönelik faaliyetini İsrail ile ilgili misyonuna bağlamadan devam ettirmek istemez. Bu yüzden de Kudüs'teki yahudileri, çalışmasının esasının İsrail'in ihtidasi ve Kudüs'ün ihtişamı olduğu hususunda ikna etmeden, Roma'ya gitmek istemez. Pavlus'un korkusu milletlere olan misyonun boşa gitmesi değil, İsrail'e olan çağrısının tehlikede olmasıdır. İsrail'e karşı bu yaklaşımından dolayı bütün tehlike sinyallerine rağmen Roma öncesi Kudüs'e gitmeyi bir görev sayar⁵⁴⁶.

Pavlus çalışmalarının kabul edilmesini ister. Bu yüzden de, Kudüs'ü arkasına almadan milletler misyonunu, daha ileri götürmek istemez. Kudüs, kendi tebliğ sahasının sadece yahudiler olduğunu düşünmesine rağmen, Pavlus kendi tebliğ sahasının milletler olduğu kadar yahudilerin de olduğunu Kudüs cemaati tarafından kabul edilmesini ister. Az önce ifade edildiği gibi bunun içinde her şeyi göze alır⁵⁴⁷.

E. PAVLUS'UN HAVARİLİK İDDİASINA DİĞERLERİNİN BAKIŞI

Pavlus'un kendisi havariliği hususunda bir kuşkusu olmamasına rağmen, daha kendi zamanında özellikle de, Galatya'da ve Korint'te sorgulandığını bunların eleştirilerine verdiği cevaplardan çıkarmak mümkündür⁵⁴⁸. Pavlus'un havariliğini sorgulayanların, kendisine karşı üstünlük iddiasında bulunmalarını reddettiği şakirtler olmaları mümkündür. Ayrıca Luka'nın Elçilerin İşlerinde Pavlus'u sürekli olarak Kudüs'le barışık gösterme gayreti içinde olması, Luka'nın çalışmasını kaleme aldığı zaman bile, Pavlus'un bu iddiasının kesin bir kabul görmekten çok uzak oluşunun bir işareti olarak kabul edilebilir. Ayrıca, Petrus'un mektubunda Pavlus'un öğretisinin anlaşılmasının zor olduğu ifadesi⁵⁴⁹, Pavlus'un kendi tebliğ ettiği incilin Kudüs cemaatinin tebliğ ettiği incille aynı olduğunu vurgulaması, anlattıkları ve havariliği hususunda kuşkuyla hayatta iken bile etkisini sürdürdüğü söylenebilir⁵⁵⁰.

Pavlus'un havariliğinin sorgulanması, onun bütün misyon görevini tehlikeye sokmaktadır. Çünkü, havarilik iddiası, ona, İncil'in Mesih tarafından tayin edilmiş yetkili bir yorumcusu olma hakkını verir. Bu yüzden de, havariliğine yöneltilen eleştirilere karşı tavrı çok serttir⁵⁵¹.

Galatya'da da, Pavlus'un başlangıçta Kudüs tarafından görevlendirilen bir elçi olduğu, ancak sonradan milletleri memnun etmek için onlara yük gibi görünen sünneti ve Yasa'nın emirlerini yerine getirmeyi tebliğ etmeyi bırakarak Kudüs'ün mesajındaki en kolay olanı tebliğ kendini hasretmesi, Kudüs'deki ana kilisenin incilini çarpıtmakla suçlanmasına yol açmıştır⁵⁵². Bunların izlerini *Galatyalılar'a Mektub'ta*⁵⁵³ görmek mümkündür⁵⁵⁴.

⁵⁴⁵ Goguel, *Jesus and Origins of Christianity.*, s. 117.

⁵⁴⁶ Munck, *Paul and The Salvation of Mankind*, s.109.

⁵⁴⁷ Munck, *a.g.e.*, s.120.

⁵⁴⁸ [Kor. II 2/14, 7/4; John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More" NTS, 17, s. 303.](#)

⁵⁴⁹ "Pavlus, bütün mektuplarında bu konulardan böyle söz eder. Mektuplarında güç anlaşılan bazı yerler vardır ki, bilgisiz ve kararsız kişiler, diğer kutsal yazıları olduğu gibi, bunları da çarpıtarak kendi yıkımlarını hazırlıyorlar". Petrus II 3/16.

⁵⁵⁰ Leander E. Keck, *Paul and His Letters*, s. 6; Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 76-77.

⁵⁵¹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 5.

⁵⁵² Munck, *a.g.e.*, s. 100.

⁵⁵³ ["Sizi Mesih'in lütfuyla çağırını bırakıp değişik bir İncil'e böylesine çabuk dönmenize şaşıyorum. Aslında başka bir İncil yoktur. Ancak aklınızı karıştıran ve Mesih'in İncil'ini çarpıtmak isteyen kimseler vardır. Biz, ya da gökten bir melek bile, size bildirdiğimiz İncil'e ters düşen bir incil bildirirse, lanet olsun ona! Daha önce söylediğimizi, şimdi yine söylüyorum, bir kimse size, kabul ettiğinize ters düşen bir incil bildirirse, ona lanet olsun! Şimdi ben, insanların onayını mı, yoksa Tanrı'nın onayını mı arıyorum? Ya da insanları mı hoşnut etmeye çalışıyorum? Eğer hâlâ insanları hoşnut etmek isteseydim, Mesih'in kulu olmazdım. Kardeşlerim, yaydığım İncil'in insan](#)

Korintlilere II. Mektub'daki saldırı konusu daha farklıdır. Burada Pavlus'un havariliğine saldırının gerisinde Yasa ve İncil ilişkisi yer almaz; merkezi saldırı noktası, onun 'kişisel olarak orada' bulunmayışı, ruhsal büyüklüğünün ve etkisinin olmayışıdır. Bunların yokluğu onun bir havari olarak vasıflanmasına engeldir. Pavlus zayıf ve etkisizdir⁵⁵⁵; Pavlus, Mesih'in bu dünyanın güçleri üzerindeki hakimiyetini somutlaştırmaktan ziyade onlara maruz kalmıştır. Güvenilir bir havari olduğunu iddia etmesine rağmen, hiçbir şekilde Mesih'in bir şakirdi olarak isimlendirilmez. Pavlus'un Mesih hakkındaki mesajı, İsa'nın kendi muhteşem hizmeti hakkındaki bilgiyle desteklenmez⁵⁵⁶. Ruh'a sahip değildir. Çünkü, karizmatik bir havariyi karakterize eden işaretler, mucizeler ve fevkalade işler yapmaz⁵⁵⁷. Pavlus'un hiçbir karizması ve onda Mesih'in sözünün ve onda kişisel var oluşunun delili yoktur⁵⁵⁸.

Silinmiş: i

Kendi havariliğine karşı ileri sürülen iddiaları cevaplandırmış olmasına ve başarısının havariliğinin bir göstergesi olduğu konusunda emin olmasına rağmen, havariliğinin ve bu konudaki başarısının tasdiki için Kudüs cemaatinin kabulüne muhtaç olduğunun farkındadır. Bunu bildiği için Kudüs'te kendisini bekleyen her türlü tehlikeye karşın⁵⁵⁹ onlar tarafından elçi olarak kabul edildiğini ya da kabul edilmesini sağlamak için en son Kudüs'e gitmesi, elçilik iddiasının onlar tarafından da çok kolay bir şekilde kabul edilmediğinin bir işaretidir⁵⁶⁰. Üstelik Kudüs'te kendisi hakkındaki su-i zanlardan kurtulmak için kefaret törenine katılması, onların gözündeki şüpheli durumunun hiçbir zaman ortadan kalkmadığını göstermektedir.

Pavlus, Luka için büyük bir kahraman olmakla birlikte, hiçbir zaman⁵⁶¹ onun tarafından havari olarak isimlendirilmez. Çünkü ona göre havari olmak, Yahya'nın vaftizinden, semaya yükseldiği ana kadar İsa'yı tanımak demektir⁵⁶². Bu yüzden de, Luka açısından havariler

Silinmiş: El. İş.

uydurması olmadığını bilmenizi istiyorum. Ben bu İncil'i insandan almadım, kimseden de öğrenmedim. Bunu bana İsa Mesih açıkladı" Gal. 1/6-13.

Yahudiciler, Pavlus'un milletlere elçi olmasını reddetmekten ziyade, Kudüs tarafından tebliğ etmekle görevlendirildiği şeyleri reddetmekle suçlanır. Munck, a.g.e., s.280.

Silinmiş: .

⁵⁵⁴ Pavlus'un Korintteki muhaliflerinin kimler olduğuna dair farklı gruplar öne sürülmüştür. Bunların Kudüs'ten elçiler olduğunu F. C. Baur ileri sürmüştü. Bu yaklaşımın daha rafine bir şekilde son zamanlardaki temsilciler ise E. Käsemann, J. Hering, C. K. Barrett'tir. Bir diğer teklif ise, bunların gnostik içerikli de olsa, helenistik yahudi hristiyanlar olmalarıdır. Bu yaklaşım en geniş şekliyle W. Lüterg tarafından savunuldu. Teklifi kabul etmekle birlikte, onların gnostik bir özelliğe sahip olduklarını Allo kabul etmez. Muhaliflerin gnostik olduklarını vurgulayan R. Bultmann, W. Schmithals tarafından takip edildi. Bultmann'ın yaklaşım daha sonra D. Georgi ve J. L. Marteyn tarafından geliştirildi. John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", NTS, 17, s. 303. Pavlus'un muhalifleri konusunda ilgili olarak daha ayrıntılı bilgi için bkz. P. W. Barnett, "Opponents of Paul", DPL, s.644-653.

Silinmiş: ölçütünü

⁵⁵⁵ "Mektuplarımla sizi korkutur gibi görünmek istemiyorum. Çünkü, bazıları diyor ki, 'mektupları ağır etkilidir, ama kişisel varlığı etkisiz ve konuşma yeteneği sıfırdır. Bu adamlar sunun bilsin ki sizden uzakken mektuplarımızda ne diyorsak, aranızdayken de öyle davranıyoruz". Kor. II 10/10.

⁵⁵⁶ "Bu nedenle biz artık kimseyi insan ölçülerine göre tanımıyoruz. Mesih'i buna göre tanıdıksa da, artık şimdi öyle tanımıyoruz". Kor. II 5/16.

⁵⁵⁷ "Elçiliğimin kanıtları aranızda büyük bir sabırla, belirtiler, harikalar ve mucizeler ile gösterildi". Kor. II 12/12.

⁵⁵⁸ "Bu, yanınıza üçüncü gelişim olacak. Her say, iki ya da üç tanığın tanıklığıyla doğrulanmalıdır. Daha önce, aranızda ikinci kez bulunduğumda, geçmişte günah işlemiş olanlarla onların dışında kalanların hepsine söylemiştim, şimdi sizden uzaktayken yinelıyorum: tekrar gelirim, hiç kimseyi esirgemeyeceğim! Mesih'in benim aracılığımın konuştuğuna dair kanıt istiyorsunuz. Mesih size karşı güçsüz değil, ama aranızda güçlüdür..." Kor. II 13/1-3 Beker, Paul the Apostle, s. 295.

⁵⁵⁹ Rom. 15/30-31.

⁵⁶⁰ Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s. 119. Elç. İş. 21/20-28. Burada özellikle Pavlus'un Yasa'ya karşı tavrındaki farklılıktan dolayı, Yasa'ya bağlılığı kuvvetli olan kardeşlere kendisini isbat etmek için tevbe alemeti olan şeyler yapması istenir.

⁵⁶¹ Barnaba ile birlikte zikredildiği 14/4,14 hariç. Beker, Paul The Apostle, s. 5.

⁵⁶² Yahuda'nın yerine seçilecek olan havârinin taşıması gereken özellikler bağlamında zikredilen sözlerde, Luka havarilik anlayışının şartını ortaya koyar: "Buna göre, Yahya'nın vaftiz

onikilerdir ve Pavlus bunlardan biri değildir⁵⁶³. Luka'nın havarilik anlayışı da Korintlilere II. Mektub'un yazılmasına sebep olan kimselerin Havarilik anlayışlarını andırır. Bunlar birkaç madde halinde şöylece sıralanabilir:

1. Elçilerin İşleri'nde havariler, anlaşılması güç konuşmalar yapan geçmiş kahramanlar gibi edebi yeteneğe sahip insanlardır. Eski Ahid'in başarılı yorumcularıdır (Elç. İşl. 2/37). Başkaları tarafından dinlenilmesi gerekenlerdir (Elç. İşl. 13/42). Hiçbir kimse havariilere benzeyemez. Çünkü hiç kimsenin gerçekleştiremeyeceği konuşmalar yapmalarını sağlayan Ruh'a sahiptirler (krş. Elç. İşl. 6/10).

2. Havariler, mucize gösteren ve Mesih'i dünyevi hayatında görmenin işaretlerini üzerlerinde taşıyan kimselerdir (Elç. İşl. 2/22; krş. Kor. II 12/12).

3. Korint'teki havariler, vecdî insanlardır ve tanrısal ilhama sahip olduklarını iddia ederler. Onların havarilikleri, yalnızca mucizelere değil, aynı zamanda, vecd ve vizyonlar (Kor. II 12/1, 5/12-13) gibi etkileyici olağanüstü hallere de dayanır. Pavlus'u bedensel olmakla (Kor. II 10/2), zayıf ve desteksiz ya da bütüncüllükten yoksun (Kor. II 10/12, 11/7) olmakla suçlamalarından dolayı, vecdî konuşma, Elçilerin İşleri'nde havariliği karakterize eden bir özellik olarak görünür.

4. Havariler çok büyük bir etkilime gücüne sahiptirler (Elç. İş. 19/19; krş. Kor. II 11-13).

5. Havariler acı çekerler ve eziyete maruz kalırlar⁵⁶⁴.

Bu kriterlerinden dolayı da, az önce ifade edildiği gibi, Luka Elçilerin İşleri'nde Pavlus'u havari olarak isimlendirmekten kaçınır.

Pavlus'un Yasa'ya bakışına karşı çıkan yahudi hristiyanlardan -en azından- bir kısmı Pavlus'u elçi olarak kabulden ziyade ondan hain⁵⁶⁵, İsa'nın öğretilerini yanlışlayan, Roma'nın desteğini elde etmek için Yasa'nın yerine getirilmesini reddeden, güç peşinde koşan birisi olarak bahsederler. Onun Hristiyanlığı, Romacılıktır. Roma'yı Hristiyanlaştırmak yerine, Hristiyanlığı Romalılaştırmıştır⁵⁶⁶. Yukarıda da değinildiği gibi, havariliğinin sorgulandığını, Korintlilere ve Galatyalılara Mektuplarındaki tavrından anlamak mümkün olduğu gibi, hristiyan kültürüne ait bazı kitaplar da bu tartışmaların izlerini taşır⁵⁶⁷. Bu konuda bize kadar gelen belgelerden mesela, Petrus'un Yakub'a mektubu olmasına ya da öyle bilinmesine rağmen yanlışlıkla Papa Clement I'e atfedilen mektup, Pavlus'un havariliğini Petrus'un ağzından sorgular. Mesih'i vizyon halinde görmenin havari olmak için yeterli olmadığını, yeterli olsaydı Mesih'in kendi aralarında kalmasına gerek olmadığını söyler⁵⁶⁸. Üstelik vizyonu dindar olan ve olmayan herkesin gördüğünü, Eski Ahid'den Abimelek'i, Mısır Fıravununun ve Nabukadnazer'in vizyonlarını hatırlatarak örneklendirir⁵⁶⁹. Havari olmak için onunla bir saat bile bir arada kalmanın yeterli olduğunu, bu kadar bile tanıyor, İsa'nın sözlerini söylemesini ve öğretisini yorumlamasını ister. Kendilerine Tanrı'nın Mesih'i ifşa ettiğini, bu yüzden de

döneminden başlayarak Rab İsa'nın, aramızdan yukarı alındığı güne değin bizimle birlikte geçirdiği bütün süre boyunca yanımızda bulunmuş olan adamlardan birinin, İsa'nın dirilişine tanıklık etmek üzere bize katılması gerekir". [Elç. İş. 1/21-22](#).

⁵⁶³ [Elç. İş. 1/15-16](#); C. K. Barrett, *Paul, An Introduction to His thought*, s. 125.

⁵⁶⁴ Beker, *Paul The Apostle*, s. 298.

⁵⁶⁵ [Benjamin W. Bacon, *Jesus and Paul*, The Macmillan Company, New York, 1921, s. 23](#); Stegnar, "Paul The Jew", *DPL*, s. 511.

⁵⁶⁶ Hyam Maccoby, *The Mythmaker, Paul And The Invention of Christianity*, s. 181. Ayrıca Sarıkçıoğlu, *a.g.e.* s. 233. Ebionitler ve onların bize kadar gelen, düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Maccoby, *a.g.e.*, s. 172-183.

⁵⁶⁷ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 145.

⁵⁶⁸ *The Letter of Peter to James*, 19/2. Bu mektupta Petrus'un düşmanı Simon Magnus olarak zikredilir. Ancak, bu şahsın Pavlus olduğunu aşıkardığını Meeks ekler. Aynı mektuptan bahseden ancak mektubu Papa Clement I'e atfeden Maccoby de burada adı geçen şahsın Pavlus olduğunu zikreder. Bkz. yukarıda *a.g.e.*, a.y.

⁵⁶⁹ *The Letter of Peter to James*, 17/1-5.

kendilerine karşı yaptığı saldırıların, Tanrı'ya yaptığını ileri sürer. Eğer gerçekten hakikat için çalışmak istiyorsa, kendilerine öğrenci olmasını ve Mesih'i öğrenmesini ister⁵⁷⁰. Petrus'un Pavlus'dan Mesih'i öğrenmesini istemesine rağmen, Pavlus kendi bilgisinin doğruluğu hususunda, bir meleğin bile kendi tebliğ ettiklerine aykırı bir şey takdim etmesinin mümkün olmadığı iddiasını ileri sürecek kadar kendisine güvenir (Kor. I 4/4)⁵⁷¹.

Tam olarak havarilik meselesiyle alakalı görünmese de, Pavlus'un Hristiyanlığı milletlere götürmesinin Hristiyanlığı yok olmaktan kurtardığı yaklaşımı onun milletlere havariliği ile ilişkili görüldüğünden bu bağlamda ona da kısaca değinmek uygun görünmektedir.

Stendahl, Pavlus olmasaydı Hristiyanlık bugünkü kadar yayılmaz ve bir Yahudi mezhebi olarak kalırdı, yaklaşımının tam gerçeği yansıtmadığını ileri sürer. Zira Pavlus olmasaydı da Hristiyanlık, bunu başaracak birikime ve tebliğcilere sahipti. Stephan, diğer milletler arasında başarılı misyon faaliyeti yapan tebliğcilerden biridir. Elçilerin İşleri'nde kendisine atfedilen konuşma, eğer biraz gerçeklik payı taşıyorsa onun teolojik düşünme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Cornelius, ihtida etmiş bir pagandır ve Pavlus'un teolojisi ile ilgisi yoktur. Antakya'da Hristiyanlık, Pavlus'un çağrılmasından önce gelişmişti ve bütünüyle milletlerden oluşuyordu. Buralarda tebliğ faaliyetinde bulunanlar vardır ve Apollos bunlardan biridir. Pavlus'un hiç katkısı olmadan Hristiyanlığı kabul etmiş kişilerin yoğun bir şekilde bulunduğu Roma vardır. Pavlus İskenderiye'den bahsetmez. Çünkü o, kimsenin gitmediği yerlere gitmeyi arzu etmektedir. Bu da İskenderiye'nin başkaları tarafından tebliğ sahası olarak kullanıldığını gösterir.

Bütün bunlardan daha da önemlisi, Yeni Ahid'de yer alan metinlerin tamamının diğer milletlerden oluşan cemaatlere gönderilmiş olmasıdır. Bu, milletlerin Hristiyan oluşunun Pavlus'un misyonundan ve onun hususi anlayışından bağımsız olarak geliştiğini gösterir.

Milletler Hristiyanlığını o kurmadıysa, o zaman Pavlus'u eşsiz yapan nedir? Petrus'un Pavlus'un biraz anlaşılması güç biri olduğunu söylemesi bir anlamda buna bir işaret olarak kabul edilebilir⁵⁷².

Pavlus'un ayrıcalığı, ilk dönem hristiyanların kaçındıkları ya hafiften bir göz attıkları ya da ruhsal anlayış temelinde çözmeye çalıştıkları Yasa ve yahudileri milletlerden ayırma meselesi üzerinde düşünmesi ve onu çözüme kavuşturmasıdır. Bu özelliği ile Pavlus, ilk nesil kilise içindeki, tek teolog ve entellektüeldir⁵⁷³. Bu özelliğine rağmen Pavlus yaşarken yaygın bir şöhrete sahip değildir. İlk üç nesil kilisede de önemli bir rol oynamaz. Gündeme özellikle Augustine'le gelir. Daha yaygın bir kabulü ise Reformasyonla görülür⁵⁷⁴.

F. HAVARİLİK KURTULUŞ İLİŞKİSİ

Pavlus'un teolojisi, iki temel kanaate dayanır. Bunlardan birincisi, İsa Mesih'in Rab olması, Tanrı'nın onda inanan herkese kurtuluş temin etmesi ve İsa'nın kısa süre sonra geri dönerek her şeye bir son vermesidir. İkincisi ise, Pavlus'un milletlere havari olarak seçilmesidir. Bu iki kanaat el ele gider. Pavlus'un milletlere havari olarak seçilmesi, ister yahudi ister milletlerden olsun inanan herkes için kurtuluşun olabileceği ve yaşanan çağın sonunun yakın oluşuyla ilişkilidir. Sonun yakın olmasından dolayı milletlere havari olarak seçilen Pavlus, Hristiyanlığı bütün dünyaya mümkün olan en kısa zamanda tebliğ etmesi gerekmektedir. Çünkü, son yakındır ve insanların kurtuluşu Pavlus'un onlara tebliği ulaştırması ile mümkündür. Bundan dolayı kendisini sürekli olarak bir baskı altında hisseder.

⁵⁷⁰ A.g.y., 19/3-7.

⁵⁷¹ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 68.

⁵⁷² Petrus II 3/15 vd.

⁵⁷³ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.

⁵⁷⁴ Stendahl, *a.g.e.*, s. 69-73.

V. TEOLOJİSİ (TANRI ANLAYIŞI)

Pavlus'un teolojisinden maksat onun din anlayışı değildir. Subjektif terimlerle açıklanamayan dini tecrübesinin bir yansıması olan teolojisi, mektuplarının yazılmasını gerekli kılan şartlara uygun olarak din anlayışını ifade etme çabasıdır. Teolojisi, bir elçi olarak faaliyetinden kaynaklanır ve doğrudan bu faaliyet için hizmet görür⁵⁷⁵. Munck'a göre, Pavlus'un teolojisi, Mesih'in hem Şam yolundaki vizyonuna hem de ondan sonraki görünümüne, Kutsal Ruh'un rehberliğine ve onun aydınlatmasına⁵⁷⁶, Bultmann için ise, Pavlus'un antropolojisine dayanır⁵⁷⁷. Fitzmyer için de, Pavlus'un tanrı hakkındaki öğretisi, Tanrı'nın, Rabb'imiz İsa Mesih'in babası (*Kor. II 1/3; Rom. 15/6*) olmasından dolayı, İsa-merkezli kurtuluş öğretisinden bağımsız, tam anlamıyla bir teoloji değildir.⁵⁷⁸

Silinmiş: 1.

Teolojisi'nin ne olduğuna dair yukarıdaki kısa girişten sonra, Yeni Ahid'de yer alan tanrı kelimesinin yüzde kırkı⁵⁷⁹, Pavlus tarafından kullanılmış olduğu söylendiğinde, bu ifadelerden onun Tanrı anlayışından maksadının ne olduğunun net olarak ortaya konması mümkünmüş gibi anlaşılabilir. Ancak, tanrı kelimesinin bu kadar çok kullanılmasına rağmen, kısa ve sentetik bir şekilde, onun Tanrı anlayışını kavramak zor olduğu gibi, ifadelerinden yeni bir Tanrı anlayışı, ya da ondan ne kastettiğini tam olarak ortaya koyacak toplu metinler bulmak da mümkün değildir. Zira, mektuplarının hiçbirisi -nispeten, *Romahlara Mektup* hariç- rahat bir ortamda ve bir konu tespit edilerek kaleme alınmamıştır. Farklı yerlerde ifade edildiği gibi, Pavlus mektuplarını, düşünce üretmek yerine, ortaya çıkan problemlere çözüm bulmak maksadıyla yazmıştır⁵⁸⁰. Bu yüzden de, mektuplarında cevaplandırmak zorunda olduğu problemleri ele aldığı zaman Tanrı hakkında konuşuyor olmasına rağmen, tanrının doğası üzerine düşünmek için fazla bir yer ve zaman ayırmaz⁵⁸¹. Mektupları, kiliselerin ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla yazıldığından, Tanrı anlayışı da, mektuplarına dağıldığı gibi⁵⁸² Tanrı'ya dair söyledikleri de, genellikle O'nun kurtarıcı faaliyetinin geçtiği bağlamlarında yer alır⁵⁸³.

Silinmiş: 1

Silinmiş: 1

Deissmann'ın ifadesiyle 'Hiristiyan olmakla Pavlus, yeni bir Tanrı doktrini değil, Tanrı'ya ait yeni bir konum bulur'. Tanrıya dair bu yeni konumu ifade için *Eski Ahid* kavramları, daha yüce olan bir Tanrı öğretisiyle uyumadıkları için, Pavlus tarafından kullanılmazlar⁵⁸⁴. Buna rağmen, onun yeni tanrı anlayışında enkarnasyon ve Ruhun lütfu dışında, önceki inancına eklenecek fazla bir şey yoktur. Yeni vahiy hala eski vahiy tarzında ve hala Tanrı'nın kurtarıcılık hedefini gerçekleştirmek maksadıyla gelmektedir. Ancak kurtarma

⁵⁷⁵ Munck, *Paul and Salvation of Mankind*, s. 67. Pavlus'un Teolojisinin ne olduğuna dair tanımlar ve bunlar üzerinde yapılan tartışmalar ve Pavlus'un Teolojisini belirleme çabası ve bu teolojinin ortaya konulmasında yararlanılacak kaynaklara dair bkz. James D. G. Dunn, "In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect, SBL Seminal Papers, 1995, s. 704-721. Paul W. Meyer, "Paline Theology: Some Thoughts For a Pause in Pursuit", SBL Seminal Papers, 1995, s. 688-703; J. C. Beker, "The Method of Recasting Pauline Theology: The Coherence-Contingency Schema as Interpretive Model", SBL Seminal Papers, 1986, 596-600; J.C. Beker, "Paul's Theology: Consistent or Inconsistent", NTS, vol. 34, 1988, s. 364-377.

⁵⁷⁶ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 28.

⁵⁷⁷ Bultmann, *Theology of New Testament*, I s. 1.

⁵⁷⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 4; Meyer, "Paline Theology: Some Thoughts For a Pause in Pursuit", s. 692.

⁵⁷⁹ Pavlus'un olduğu kabul edilen mektuplarda 425 kez, ona aidiyeti kabul edilmeyenlerde ise 75 kez geçer. John Reumann, *Variety and Unity In New Testament*, Oxford University Press, 1991, s. 78.

⁵⁸⁰ Reumann, a.g.e., s. 78. Bultmann için de Pavlus'un teolojisi spekülatif olmaktan uzaktır. Pavlus, Tanrı ile bizatihi olduğu şekliyle ilgilenmez, daha ziyade insan için, insanın sorumluluğu ve kurtuluşu açısından öneminden dolayı O'nunla ilgilenir. Bultmann, TNT., I, 191.

⁵⁸¹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 509.

⁵⁸² D.Guthrie and R.P. Martin, "God", *DPL*, s. 354; Meyer, "Paline Theology..." s. 692.

⁵⁸³ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 42.

⁵⁸⁴ Goudge, *The Theology of St. Paul*, "A New Commentary On Holy Scripture,, s. 412-13.

amaçlı vahyin hedef kitlesi, -yahudilere ilaveten milletleri de içine alarak- şimdi daha da genişlemiştir (Rom. 16/25)⁵⁸⁵.

Pavlus yalnızca doğuştan bir yahudi olmakla kalmamış hristiyan olduktan sonra da yahudi olmayı sürdürmüştür. Onun ayrıldığı Yahudilik değil, modası geçmiş olarak kabul ettiği yahudilik şekliydi. Hristiyan olmasını Yahudiliğin bir tamamlanması olarak görmüş ve geçmişinin bir kısmını reddederken kendisini İsrail'in bir parçası olarak kabul etmekten asla vazgeçmemiştir. Bu da -açıkça göndermede nadiren bulunsu da- Yahudilerin yalnızca Tek bir Tanrı'ya inancını tartışmasız kabulünde kendisini gösterir⁵⁸⁶. Pavlus hristiyan olduktan sonra eski inançlarının bir kısmını düzeltmiş, onlara yeni şeyler eklemiş olmakla birlikte, yenisiyle çatışmadıkça ya da yeni eskinin reddini gerektirmedikçe onları devam ettirmiştir.

Eski Ahid Tanrı'sını ortadan kaldırıp O'nun yerine yeni bir tanrı koymadığı gibi, Tanrı hususundaki katkısı ise, kutsal metinlerin Tanrısıyla insan arasında gerçekleşen yeni ilişkiyi kabul etmesidir⁵⁸⁷. Bu Tanrı, insanlığın kurtuluşu için yeni bir plan yapan, bunu vahyeden ve oğlunda bu planı gerçekleştiren ki, bu Tanrı Pavlus'un Ferisi iken de tapındığı Eski Ahid'in tanrısıdır (Rom. 9/4).

Diğer bütün *Yeni Ahid* yazarları gibi, Tanrı'nın varlığını tartışmayan⁵⁸⁸ Pavlus için de, Tanrı bilgisi, beşeri çabanın bir sonucu değil, Tanrı'nın insanla olan ilgisinin bir sonucudur. Tanrı'yı bilme, O'nun insanı bilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden de, Pavlus'da vurgu, insanın Tanrı'yı bilmesinden ziyade, Tanrı'nın insanı bilmesine kayar (Gal.4/9; Kor. I 8/2)⁵⁸⁹.

Pavlus Eski ve Yeni Ahid arası (intertestemantel) dönemde yahudilerin *Tevrat* ve Hikmet'e verdikleri yaratmadaki aracılık rolünü Mesih'e verse de, yaratılışın kaynağının Tanrı olduğu kesindir (Kor. I 8/6; Kor. II 4/4-6). Tanrı, varlıkların kaynağı ve onların hedefidir; kurtuluşun faili, yaratılıştaki aracısı olan Mesih de, Tanrı'nın kendi iradesini yerine getirdiği vasıtasıdır (Kor. II 5/18). Tanrı'ya inanmak, tek bir Tanrı'ya inanmaktır. Tek olmayan bir tanrı hiç bir zaman Tanrı olamaz (Kor. 8/5-6). Bu tek Tanrı, yaşayan, ve gerçekten bizimkinden daha yüksek kendi hedefleri ve kendi tarzıyla aktif (Kor. II 3/3), ancak bir ölçüde anlaşılmaya müsait olan tek bir Tanrı'ydı (Kor. I 2/9-10)⁵⁹⁰. İnsanları amellerine göre yargılaması sebebiyle O, yalnızca yahudilerin değil, bütün insanların tanrısıdır (Rom. 2/9, 16, 3/28). Bu yüzden de, sünnetliye ve sünnetsize eşit olarak davranacaktır (Rom. 3/30).

Pavlus için aksiyom niteliğinde olan, Tanrı'nı varlığı ve tekliği hususunun yanısıra, Tanrı'nın sıfatlarından ya da vasıflarından bahsettiğinde onları, her zaman Tanrı'yı, "*bizim için, bizim yararımıza/adımıza*" şeklinde takdim etmesidir. Bu yüzden o, Tanrı'yı, yaratıcı⁵⁹¹, yaşayan ve gerçek⁵⁹², "karanlıktan ışık parlasın" diyen ve kalplerimizde parlayan⁵⁹³, var olmayanları varlık haline getiren Tanrı⁵⁹⁴ olarak kabul eder. Ayrıca Tanrı'nın "ezeli gücünden ve tanrılığından"⁵⁹⁵, O'nun gerçeğinden⁵⁹⁶, "hikmet ve bilgisinden"⁵⁹⁷ söz eder.

⁵⁸⁵ Goudge, *a.g.e.*, s. 413.

⁵⁸⁶ [Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 50;](#) Ziesler, *Pauline Theology*, s. 8-9. [Yahudilerin Tanrı anlayışları ve bu anlayışın tarih içindeki algılanışı hakkında bkz. E.G.H. "God", *Jewish Encyclopedia*, New York and London, Furkand Waganalls Company MDCCCCV, XI, 1-15; W. T. Davinson, "God", *ERE*, VI, 252-256.](#)

⁵⁸⁷ Childs, *BIBlical Theology of The Old and New Testament*, s. 241; Prudy, "Paul The Apostle", *IDB*, IV, 691.

⁵⁸⁸ Guthrie and Martin, "God", *DPL*, s.354. [Kitab-ı Mukaddes'te yer alan metinlerin hiçbirinde Tanrı'nın varlığı tartışması yer almaz. A.J. MacLEAn, "God", James Hastings, *Dictionary of The Bible*, Edinburg, T and T Clark, 1914, s. 299.](#)

⁵⁸⁹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 247.

⁵⁹⁰ [E. G. H., "God", *JE*, XI, 1.](#)

⁵⁹¹ Kor. I 8/6.

⁵⁹² Sela. 1/9.

⁵⁹³ Tek. 1/3; Kor. II 4/6.

⁵⁹⁴ Rom. 4/19.

⁵⁹⁵ Rom. 1/20.

Yukarıdaki sıfatlarının yanı sıra, Tanrı'nın gazabından da mektuplarında bahseder.⁵⁹⁸ Bu sıfat, Pavlus tarafından *Eski Ahid*'den alınmıştır (*Mez.* 78/31; *İşa.* 30/27-28). Tanrı'nın kızgın olduğunun ifade edilmesi, O'nun antropomorfik bir tarzda tasvir ediliyor gibi görünebilir; ancak, "Tanrı'nın gazabı" onun kin güden, kıskanç ve kaprisli olduğu anlamına gelmez. Bu vasıf, İsrail'in kendisiyle olan ahit ilişkisini ihlaline (*Hezek.* 5/13; *Kron.* 36/16) ya da kendi halkı üzerindeki milletlerin baskısına (*İşa.* 10/5-11; *Yer.* 50/ (Septuaginta 28) 11-17), bir hakim olarak Tanrı'nın reaksiyonunu ifade etmede kullanılan Eski Ahid'in ifade tarzıdır.

Pavlus'un Tanrı'yı takdim ederken kullandığı ve "Tanrı'nın gazabının" karşısı bir vasıf olarak görünen kelimeler, Eski Ahid'in bilinen kavramları olan adalet ve merhamettir. Bunların daha dikkat çeken kullanımı adaletle ilgili olan ve Tanrı'nın adil oluşu⁵⁹⁹, "Tanrı'nın adaleti" (*Rom.* 1/17; 3/5; 21-22, 25; 10/3) şeklindeki kullanımlardır. Pavlus'un kullanım tarzı aynı şekilde *Eski Ahid*'de bulunmasa da, Pavlus oradan almıştır⁶⁰⁰. Pavlus'un deyimine en yakın olan, *sidqat Yahveh* "Rabb'ın adil hükümleri" (*Tes.* 33/21) ya da "Rabb'ın doğru işleri" ifadeleridir (*Hakim.* 5/11). Ancak Pavlus'un kullandığı deyim tam dengi, onun Hristiyanlık öncesi Filistin'e özgü kullanımını gösterir şekilde Qumran Literatürü'nde (1QM 4/6, *sedeq'El*) bulunur. Eski Ahid'in ilk kitaplarında *sedeq* ya da *sedaqah*, Tanrı'nın isyankar halkıyla davalastığı, Tanrı'nın kendisiyle İsrail'e hükmettiği ve adaletini gösterdiği sıfatını ifade eder (*İşa.* 3/13; *Yer.* 12/1; *Hoş.* 4/1-2; *Mik.* 6/2). Bu sıfat, O'nun adli ya da hukuki faaliyetini tasvir eder. O, "adaletle" hükmeder (*Mez.* 96/13, 98/9). Bu bağlamda "Rabb'ın doğru işleri", O'nun hukuki işleri olarak anlaşılabilir (*Mik.* 6/5; *Sam.* 112/7). Sürgün sonrası dönemde Tanrı'nın vasfı olarak *sedeq*, artı bir anlam kazanır: "Benim adaletim" ve "benim kurtuluşum" a paralellik arzeder (bkz. *İşa.* 46/13) ve kurtarıcı inayet faaliyetini yönelttiği halkını, kendisiyle kurtardığı bir sıfat haline gelir. Eski Ahid'in "Tanrı'nın adilliği" anlayışından dolayı, Pavlus, Tanrı'nın - kurtuluş tarihinin bir parçası olarak- Mesih İsa'ya imandan kaynaklanan inayete aklanma şeklinde, insanlık için yeni bir kurtuluş modeli hazırladığını kabul eder⁶⁰¹.

Tanrı'nın Sevgisi, O'nun adilliği kadar sık görünmese de *Romalılar'a Mektup*'un doktriner kısmının ikinci bölümüne hakim olan ve Pavlus için önemli bir kavramdır (*Rom.* 5/5. krş. 5/8, 8/29-31; *Kor. II* 13/11, 13; *Sela. II* 3/5). Pavlus için bu sıfat, tanrısal kurtuluş tarihi planının temelidir⁶⁰². Bu sevgi sıfatının bir tecellisi olarak, Tanrı insanların içinde bulundukları günahın hakimiyetinden insanları kurtarmak için, günaha bulaşmamış oğlunun insanları eliyle ölüme teslim etmekten bile çekinmemiştir⁶⁰³. Pavlus'da olduğu gibi, daha sonraki hristiyanlar için de, hristiyan tanrısının Yahudi tanrısından farkı, ikincide bulunmayan sevginin, birincinin temel özelliklerinden birisi olmasıdır. Ancak, Moor'un çalışması birinci yüzyıl Yahudiliğinin bu konuda, Pavlus'un ve daha sonraki hristiyanların söylediğinden daha fazla olarak sevgiye yer verdiğini ortaya koymuştur⁶⁰⁴.

Yahudilikte olduğu gibi, Pavlus için de Tanrı babadır. O, bu kavramı *Eski Ahid*'den alır. *Eski Ahid*'den Tanrı'nın, İsrail halkının babası olması düşüncesini alan Pavlus, onu daha ileri

⁵⁹⁶ Rom. 1/25.

⁵⁹⁷ Rom. 11/33; 16/27.

⁵⁹⁸ Rom. 1/18. Krş. Sela. I 1/10, 2/16, 5/9; Rom. 2/8, 3/5, 4/15, 5/9, 9/22; Koles. 3/6; Efes. 5/6.

⁵⁹⁹ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691; [Davinson, "God", ERE, VI, 258.](#)

⁶⁰⁰ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691.

⁶⁰¹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 42-43

⁶⁰² Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 44.

⁶⁰³ "Öyleyse buna ne diyelim? Tanrı bizden yana ise, kim bize karşı olabilir? Öz Oğlunu bile esirgemeyen, O'nu hepimiz uğruna ölüme teslim eden Tanrı, O'nunla birlikte bize herşeyi bağışlamayacak mı? "

"Ama bizi sevenin aracılığıyla bunların hepsinde galiplerden üstünüz. (...) ...ne de yaratılmış başka bir şey Rabbimiz Mesih İsa'da olan Tanrı'nı sevgisinden bizi ayırmaya yetecektir". Rom. 8/31-39.

⁶⁰⁴ Bkz Moore, *Judaism*, I, 396 vd., 400.

götürür⁶⁰⁵. Tanrı, Mesih'in babasıdır; o da O'nun oğlu⁶⁰⁶. Özel bir anlamda ise Tanrı, bütün hristiyanların babasıdır; hristiyanlar evlatlık edinme suretiyle O'nun oğulları olmuşlardır⁶⁰⁷. Hristiyan cemaatinin Tanrı'yla ilişkilerinin yakınlığını "Babamız" kavramıyla ifade eder; "... bizi sevmiş olup lütfuyla bize sonsuz cesaret ve sağlam bir umut vermiş olan Babamız Tanrı..." (Sel. II 2/1)⁶⁰⁸. Herkes yaratılış itibarıyla ondan olmakla birlikte yalnızca Ruh'tan yeni doğanlar, şimdi sahip oldukları özgürlük ve görkemli kaderlerinde O'nun çocukları (Rom. 8/16) ve oğullarıdır (Gal. 4/6)⁶⁰⁹. Tanrı'yı, insanların babası olarak kabul etse de Pavlus, insanlar arasındaki babalık ilişkisiyle, Tanrı-insan arasındaki babalık ilişkisini karıştırmaz ve sürekli olarak aradaki farkı ifade eden kavramlar kullanır⁶¹⁰:

O, hem Ruh'u hem de Oğul'u gönderen Baba'dır (Gal. 4/4-6); onlar onun vasıtalarıdır, delegeleri değil; Tanrı'dan onlara vermek için hiç bir şey alınamaz (krş Kor. I 8/6'le Rom. 11/36). Mesih Tanrı'nındır (Kor. I 3/23); Baba onun tanrı'sı (Kor. II 1/3) ve onun başıdır (Kor. II 1/3) ve Tanrı'nın her zaman kutsadığı (Rom. 9/5) olmakla birlikte o, sadece Tanrı'yla olan biridir.

Pavlus, kendi yaptığı işleri Tanrı'ya atfettiği gibi, bizim için yapılan her şey Tanrıya atfedilebilir. Baba, kendi maksadına uygun vasıtaları önceden bilir ve onları seçer (Rom. 8/29). Yaratıklarına hayat verdiği (Kor. 2/13) gibi O, vahyeder (Gal. 1/8) ve sonuna kadar inananları destekler (Kor. I 1/8); beşeri elçileri için çalışır (Gal. 2/8) ve onları görevlendirir (Kor. I 12/28), iyi işler yapıldığında mükafatı artırır (Kor. I 3/6-7)⁶¹¹.

Tanrı irade sahibidir. Pavlus'un Tanrısı bir maksadı, iradesi, hedefi olan tanrı'dır. Sürekli olarak Tanrı'nın iradesine ve hedeflerine ve son olarak Mesih'te gerçekleştirdiği faaliyetlerine vurgu yapar. Dilediğinin kalbini katılaştırır, dilediğine merhamet eder ve bu merhametini her zaman ve mekanda gösterebilir. Bu O'nun iradesi hususunda mutlak özgür olduğunu ve iradesini istediği yönde tecelli ettireceğini gösterdiği gibi, iradesini iyi, merhamet ya da gazap için kullanması da bunu destekler⁶¹². Pavlus'un tanrısı, on sekizinci yüzyıl deistlerinin emekliye ayrılmış tanrısı değildir. Hedeflerinin peşinde olan aktif bir tanrıdır⁶¹³. Yahudilikte olduğu gibi, Pavlus için de, Tanrı, gerçekleştirdiği faaliyetleriyle tanınan diri bir Tanrı'dır. Tanrı diri, aktif ve olayların dinamik kaynağıdır. Tanrı, İsrailileri Mısır köleliğinden kurtaran, onları Vadedilmiş Topraklara götüren ve onları sürgünden geri döndüren, Mesih'de faaliyet gösteren, insan ve kozmik tarihin nihai sonunda faaliyet gösterecek olandır⁶¹⁴.

Baba'ya atfettiğinin çoğunu Pavlus, Oğul'a ya da Ruh'a da atfeder. Onların faaliyetlerini, asla Tanrı'nın faaliyeti düşüncesinden uzaklaştırmaz. Oğul ve Ruh'un her vahyi ya da tecrübesi bizatihi Baba'nın bir vahyi ve tecrübesidir⁶¹⁵. Bu ifadelerden hareketle, Oğul ve Ruh'un bir parçasını oluşturduğu teslis anlayışını, Pavlus'da gelişmemiş bir halde bulunduğu söylenebilir (Kor. I 12/4-11; Kor. II 13/14). Buna rağmen, esasen daha sonraki gelişmiş anlamında bir teslis doktrinini Pavlus'da bulmak en azından haksızlık olur. Buna rağmen, arayanlar için Tanrı, Oğul ve Kutsal Ruh'un birlikteliğini gösterdiği şekilde yorumlanabilecek metinler bulmak

⁶⁰⁵ Pavlus'un Tanrı'yı Baba olarak düşünme alışkanlığı onun Baba'nın "Oğulunu bende" (Gal. 1/16) ifşa etmesi olarak kabul ettiği hristiyan oluşuna kadar geri gider. Tanrı'nın baba olarak vahyedilmesi Pavlus'un Eski Ahid'den öğrendiği her şeyi bastırmıştır. Görünüşü göre, Pavlus'un mektuplarında Tanrı, sürekli olarak "Rabbimiz İsa Mesih'in Babası" olarak görünür (Kor. II 1/3; 11/31; Rom. 15/6). Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 256.

⁶⁰⁶ Kor. II 1/3; Rom. 1/4; Galat. 2/20.

⁶⁰⁷ Rom. 8/15 vd.; Galat. 13/26; [Davinson, "God", ERE, VI, 257](#).

⁶⁰⁸ Baba olarak Tanrı takdimi için bkz. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 255-57.

⁶⁰⁹ Goudge, *The Theology of St. Paul, a.g.e.*, s. 413.

⁶¹⁰ MacLAn, "The Apostle Paul", *DBH*, s. 691.

⁶¹¹ Goudge, *The Theology of St. Paul*, s. 413.

⁶¹² Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 38; Leander, *Paul and His Letters*, s. 66

⁶¹³ Leander, *Paul and His Letter*, s. 66.

⁶¹⁴ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691; Goudge, *a.g.e.*, s. 406.

⁶¹⁵ Goudge, *a.g.e.*, s. 413.

mümkündür⁶¹⁶. “Tanrı’nın lütfuyla ben, milletlerin yararına Mesih İsa’nın hizmetkarı oldum. Tanrı’nın müjdesini bir kahin sıfatıyla yaymaktayım. Öyle ki milletler, Kutsal Ruh’la kutsal kılınarak Tanrı’yı hoşnut eden birer adak olsunlar” (Rom. 15/15-16); “.. Bazılarınız böyleydiniz; ama yıkandınız, kutsal kıldınız, Rab İsa Mesih’in adıyla ve Tanrımızın Ruhu aracılığıyla aklandınız” (Kor. I 6/11); “Çeşitli ruhsal armağanlar vardır, ama ruh birdir. Çeşitli görevler vardır, ama Rab birdir. Çeşitli etkinlikler vardır, ama herkeste hepsini etkin kılan aynı Tanrı’dır (Rom.12/4-6)”; “Bizi sizinle birlikte Mesih’te pekiştiren ve bizi meshetmiş olan Tanrı’dır. O bizi mühürlledi ve güvence olarak yüreklerimize Kutsal Ruh’u yerleştirdi (Kor. II 1/21-22)”; “Rab İsa Mesih’in lütfu, Tanrı’nın sevgisi ve Kutsal Ruh’un beraberliği hepimizle birlikte olsun (Kor. II 13/14)”; “O, ölümlere hayat veren ve varlıkları yaratandır, Mesih’i diriltendir⁶¹⁷. Mesih asla ‘Tanrı’ olarak isimlendirilmez -‘O, her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı’dır’; şeklinde ifadenin yer aldığı *Romalılar’a Mektup* 9/5’da bile böyledir. İsa, ‘Tanrı’nın oğlu’, ‘Rab’ ve ‘Mesih’, Tanrı’nın yüceliği için faaliyet gösterdiği ve O’nun için öldüğü ve zamanın sonunda kendisine bağlı olacağı (Kor. I 15/28) Baba’ya, tabi olmayı sürdürür⁶¹⁸. Bu yüzden yukarıda ifade edildiği gibi, daha sonra geliştirilen teslis doktrini tarzında gelişmiş bir anlayışı bulmak maksadıyla Pavlus’un okunması uygun değildir. Ondaki teslis anlayışı, Mesih’in ve Ruh’un Tanrı’nın apokaliptik semavi ‘yardımcıları’ olarak işlev gördükleri apokaliptik-monarşidir (Kor. I 5/28)⁶¹⁹.

Silinmiş: (

Silinmiş:)

Teslisi çağrıştıran hatta belki de ima eden metinlerin mektuplarında yer almasına rağmen, Pavlus’un ister konjunktürel, isterse başka bir sebepten kaynaklanmış olsun daha sonraki Hıristiyanlığın sahip olduğu anlamda bir Teslis doktrinine ulaşması mümkün görünmemektedir. Bu özellikle Tanrı ve İsa arasını ayırmasında ve Tanrı’nın tekliğini vurgulamasında açıkça görülür⁶²⁰. Fakat kendisinin böyle bir düşüncüyü açıkça ortaya koymaması ya da koymaktan çekinmesi, kendisinden sonraki talebeleri tarafından böyle bir sonuca ulaşılmasına engel olmamıştır⁶²¹.

Pavlus’un yer verdiği Tanrı’nın sıfatları arasında şunlar da sayılabilir: Tanrı sever (Rom. 5/8)⁶²², merhamet sahibidir (Kor. II 1/3-4); öfkelenmeyi gerektirecek bir şey olduğu zaman öfkeli (Rom. 1/18) ve kıskançtır (Kor. I 10/22). Yahudiler, dünya ve insanın, şahsı ve belli bir hedefi olan Tanrı’ya dayandığına inanırlar (Rom. 2/36; Kor. I 8/6)⁶²³. Rabb’in bizim gibi bir bedeni vardır ve bizimki Kutsal Ruh’un mabedidir (Kor. I 6/19).

Ancak burada zikredilenlerden daha önemli olanlar, O’nun ahlakî sıfatlarıdır. Tanrı İbranilere bir inayet ve doğruluk tanrısı olarak vahyedilmiştir; bu yüzden O’nun sıfatları, korkutmaktan ziyade cezbedicidirler⁶²⁴. Onlar *Doğruluk* Yasa’sını, Tanrı’nın üstünde bir yerde

⁶¹⁶ Witherington, “Christology”, s. 103-4.

⁶¹⁷ Rom. 4/5, 17, 24.

⁶¹⁸ “Bundan sonra Mesih, her yönetimi, her hükümlerlik ve gücü ortadan kaldırıp egemenliği Baba Tanrı’ya teslim ettiği zaman son gelmiş olacak. Çünkü Tanrı bütün düşmanlarını O’nun ayaklaarı altına serinceye dek O’nun egemenlik sürmesi gerekir. Ortadan kaldırılacak en son düşman ölümdür. “Tanrı her şeyi Mesih’in ayakları altına sererek O’na bağlı kıldı” sözünün her şeyi Mesih’e bağlı kılan Tanrı’yı içermediği açıktır. Her şey Oğul’a bağlı kılınca, o zaman Oğul da her şeyi kendisine bağlı kılan Tanrı’ya bağlı olacaktır. Öyle ki, Tanrı her şeyde her şey olsun”. Kor. I 15/28; Beker, *Paul the Apostle*, s. 200.

⁶¹⁹ Beker, *a.g.e.*, s. 200.

⁶²⁰ Ancak Pavlus’un Tanrı ile İsa arasını ayırması, Tanrı’nın tekliğini vurgulaması (Kor. I 18/5-6), onu bazen Tanrı ile aynı özden olduğunu söylemesine engel olmaz: “Mesih Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı’ya eşitliği sarılacak bir hak saymadı. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı” Filip. 2/6-8.

⁶²¹ Teslis türü bir anlayış, özellikle Pavlusyen denilen ve talabelerine atfedilen mektuplarda net bir şekilde görmek mümkündür.

⁶²² Havarilerin tanrı anlayışında sevginin önemli bir yeri olduğuna (Tanrı, sevgidir) dair bakz. Davinson, “God”, ERE, VI, 259.

⁶²³ Yahudilerin Tanrı’yı yaratıcı, evrenin ilk sebebi dünyanın ve insanların yöneticisi olarak kabul ettikleri hakkında bkz. E. G.H., “God”, JE, XI, 1.

⁶²⁴ Goudge, *The Theology of St. Paul*, s. 407.

düşünmezler. Doğruluk Yasa'sının, Tanrının rastgele bir isteğiyle yaratıldığına da inanmazlar. Daha ziyade, bizim mutluluğumuz için dizayn edilmiş bu yüzden de her zaman kutsal, iyi ve kurtarıcı olan Tanrı'nın tabiatının bir ifadesi olarak görürler (*Rom. 7/12*). Bütün bunların yanında İbraniler için Tanrı'nın ayırıcı karakteri pratik faaliyetlerinde kendini ortaya koyarlar. Mükafat ve hükümlerinde ifadesini bulan kurtarıcılığı yaşayan bir kurtarıcılıktır. Mükemmel şeklini ve son ifadesini yaklaşan gününde bulacaktır (*Rom. 1/16, 2/2-12*). O'nun inayet ve yaşayan merhameti şimdi bile kurtarıcı faaliyetinde ifade edilmiş ve tam olarak da kutsal krallığında ifade edilecektir.

Yukarıda da yer yer ifade edildiği gibi, Pavlus'un teolojisi temel olarak Kitab-ı Mukaddes merkezlidir ve böyle olmayı sürdürür. Gnostikler tarafından iddia edilen yüce Tanrı ile kurtarıcı ve yaratılıştan sorumlu kötü, Demiurge arasındaki ayrımı reddeder. İnsanın düşüşünden sonra evren Şeytan'ın hakimiyeti altındadır ancak, kurtuluş ikinci bir yaratılışa denktir ve dünya asli mükemmelliğine kavuşacaktır⁶²⁵.

Kristoloji açısından bakıldığında, kristolojinin tek şekli olmamakla birlikte, Pavlus'un kristolojisi, teolojisinin bir şekli olduğu kabul edilebilir. Pavlus, kristolojisini teolojisi içinde eritmez⁶²⁶. Pavlus'un kristolojisi inhisarcı ya da inhisarcı olmaya yakın, yalnızca Mesih'i merkeze alan (kristomonistik) bir teoloji şekli değildir. Mesih merkezli bir bakış açısından Tanrı'yı ve evreni düşünen Pavlus, teolojisinde Baba'ya ve Ruh'a da önemli bir yer verir. Oğul'u gönderen Baba'dır; haçta ölen Oğul'dur ve kendisiyle Mesih'in bedeninde inananların vaftiz edildikleri Ruh'tur. Pavlus bu üçünün yalnız fonksiyonların değil onların doğalarını da birbirinden ayırır (Mesih insan doğasına sahipken Baba ve Ruh beşeri bir tabiata sahip değildirler). Sadece mesih merkezli (kristomonistik) bir yaklaşım, Baba, Oğul ve Ruh'un kesin rolleri, fonksiyonları ve karakterleri arasındaki ayrımı takdir etmede yeterli olmaz⁶²⁷.

Tanrı'dan ve onun insanla olan ilişkisinden bahsederken kullandığı kelimelerin zenginliği, Pavlus'un esas olarak Tanrı'nın insanların kurtuluşu ile ilgilendiği ve İncil'in bu kurtuluşa yönelik Tanrı'nın gücü olduğunu göstermeye çalışmasını ortaya koyar. "Doğruluk, sevgi, inayet ve babalık" Tanrı'nın faaliyet içinde olan karakterini ifade etmek için birbirlerinin yerine kullanılabilir⁶²⁸.

Pavlus'un tanrı anlayışı anlamında ele alınan teolojisinin, Eski Ahid'in tanrı anlayışına, evrenin yaratılışındaki aracılık rolünü, Mesih'e verme, tam olarak Parousia'da gerçekleşecek bir kurtarma planı uygulayan ve bunun içinde oğlunu bile kurban etmekten çekinmeyen bir özelliklerin eklendiği bir tanrıyı kendisine konu aldığı söylenebilir. Eski Ahid tanrı anlayışından, ayrıntılarda görünen farklılıklar ise, bu son iki özelliği vurgulamaktan kaynaklanmaktadır.

VI. PAVLUS'UN İSA ANLAYIŞI (KRİSTOLOJİSİ)⁶²⁹

Pavlus'un din anlayışının temelini İsa anlayışı, yani diriliş sonrası Rab ilan edilen Rab İsa Mesih oluşturmaktadır. Dirilen Rab İsa Mesih'in kabulü, kurtuluşun⁶³⁰ yani Pavlus'un

⁶²⁵ Eliade, *A History of Religious Ideas*, II, 351

⁶²⁶ Witherington, "Christology", *DPL*, s. 104.

⁶²⁷ Witherington, a.g.m., *DPL*, s. 104.

⁶²⁸ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 691; [Bultmann, TNT., I, s.191.](#)

⁶²⁹ Kristoloji, bütün Yeni Ahid kitaplarının ve bunlar hakkındaki kilise babaları ve konsil kararlarının oluşturduğu bakış açısıyla Mesih-olayının teolojik bağlamda anlaşılmasıdır. Klasik kristoloji hem varlık-öncesi hem de varlık-sonrası Mesih'i içermekle birlikte, merkez, kanonik kitaplarda ulaşılabilen İsa'dır. Leander, *Paul and His Letters*, s.99. Kristoloji ve anlamları ve çağrıştırdıkları için bkz. Madeleine & Miller, "Christology", *HDB*, s. 99; Hinnels, "Christology", *DR*, s. 89-90; Goring, "Christology", *DBR*, s. 105; Brandon, "Christology", *DCR*, s.195. Sistematiik bir kristoloji çalışmasının ele aldığı konular için bkz. Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man*, trs. Lewis L. Wilkins and Duane A. Prbe, SCM Press Ltd. London, 1964; Oskar Cullmann, *The Christology of The New Testament*, tr. Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall, SCM Press Ltd., 1963, Great Britain.

Hristiyanlık anlayışının biricik şartıdır. Bununla Hristiyan olunur, kurtuluş gerçekleşir ya da Hristiyan olunmaz ve geçmiş kölelik/mahkumiyet devam eder⁶³¹. Birey açısından olduğu gibi, bir din olarak Hristiyanlığın var oluş temeli de bu anlayışta yatar. Bu yüzden de, Mesih'in ölmesi-dirilmesinin tarihsel gerçekliği geçmişte olduğu kadar gelecekte de, hem kerygmanın hem de kilise inancını ayakta tutan ya da onu çökerten (*Kor. I 15/14, 19*) bir özelliğe sahiptir⁶³².

Dirilen İsa Mesih'in önemi, Pavlus'un hristiyan olmasını, İsa Mesih'in ölümden dirilmesi sonrasında kendisine görünmesi ve kendisini milletlere havari olarak görevlendirmesinden kaynaklanmış olabilir. Bu yüzden de, Pavlus'u ilgilendiren ölümden dirilmiş, Rab ve Mesih ilan edilmiş olan İsa'dır⁶³³. Bu yaklaşımın Pavlus'un düşüncesindeki hakimiyetini görmek için artı bir gayret sarfetmeye gerek yoktur. Dünyevi mesih hakkındaki bilgiler Pavlus'u çok ilgilendirmemektedir⁶³⁴. Çünkü, önemli olan, diriliş sonrası, Mesih'in yaptıkları ve yapacaklarıdır. Diriliş sonrasında Pavlus'u ilgilendiğinin en önemli göstergelerinden biri, inananlardan yapmalarını istediği şeyleri, diriliş sonrası olan Rab İsa Mesih'e atfetmesi ya da bu şeylerin ondan aldığını ifade etmesidir⁶³⁵.

Burada, Pavlus için hayati önem taşıyan ve merkezinde İsa'nın yer aldığı kristolojisi, İsa için kullandığı kavramlardan hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çünkü, kelimenin alışılmış anlamıyla kristolojide ele alınan konular, bütün Yeni Ahid metinlerini içermektedir. Bu metinlerde İsa için Pavlus'un kullanmadığı "İnsan Oğlu", "peygamber", "Söz (Logos)" gibi kavramlar da kullanılmaktadır. Mektuplarında bulunmayan konuları ve kavramları onda arama şeklindeki bir yaklaşım, Pavlus'a yönelik anlama gayretini, boşa giden bir çaba içine sokmak anlamına gelir.

Pavlus'un İsa hakkında kullandıkları, başta Mesih olmak üzere, Rab, Tanrı'nın Oğlu ve Hikmet kavramlarının yanı sıra, Tanrı'nın benzeyişinde doğması, Davud'un soyundan olması, kadından doğması gibi nitelemelerdir. Bunlar, onun İsa anlayışını ortaya koymada ele alınması gerekenlerdir. Bu kavramlardan bir kısmı onun tanrısal bir öze sahip olduğunu çağırıştırır ya da o maksadı ifade etmek için kullanılırlar: Rab ve Tanrı'nın Oğlu gibi. Bir kısmı ise beşeri özelliğini ön plana çıkarır ya da bu özelliğini vurgulamak için kullanılır: Davud'un soyundan olması ve kadından doğması gibi. Pavlus'un İsa için kullandığı bu kavramları en yoğun kullanılandan daha az kullanılanla doğru olmak üzere ele alınacak, onun bunlardan maksadı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

⁶³⁰ Pavlus'un din anlayışının kurtuluş merkezli olduğuna dair bkz. Ernest Käsemann, *Perspectives on Paul*, s. 60-61; Fitzmyer, *Pauline Theology*, s. 138; Brevard S. Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, Theological Reflection on the Cristian Bible, Fortress Press, Minneapolis, 1993, s. 245. Kurtuluş düşüncesi ve din ve felsefede yaygın bir anlayış olması hakkında bkz. Ninan Smart, "Sorteriology An Overview", *ER*, IX, 418; Smart, "Salvation", *DCR*, s. 552-553; Goring, "Salvation", *DBR*, s. 455; Joachim Wach, "Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi", *Dinler Tarihinde Kurtarıcı (Kurtarıcı Düşüncesi)*, çev. Ali Coşkun, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13-15, 1997, s. 249-261; Coşkun, *Osmanlı "Dini Kurtuluş Hareketleri" Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul, 1996; S. G. F. Brandon (ed), *Savior God*, Manchester University Press, London, 1963; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1986, s. 232.; *Sociology of Religion*, trs. Ephraim Fischhoff, London, 1965, s. 151-165, 184-206'daki kurtuluş yolları ve kurtuluş tipleri adlı bölümler.

⁶³¹ Rom. 10/8-14; Filip. 2/6-11.

⁶³² Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s.50; Beker, *Paul the Apostle*, s. 345.

⁶³³ Grant, *St. Paul*, s. 57.

⁶³⁴ Pavlus'un dünyevi İsa ile ilgilenmediği konusuyla alakalı olarak bkz. bu çalışmanın "Pavlus-İsa İlişkisi" adlı bölüm.

⁶³⁵ Gal. 1/11-12; Kor. I 11/13-26; Sel. I 2/13.

A. Mesih

Hemen hemen bütün dünya dinlerinde ortak bir tema olan beklenen kişiye verilen ismin Yahudilik'te, Hristiyanlık'ta ve İslam'daki karşılığı olan Mesih⁶³⁶, Yetmişler tercümesinde, yahudilerin beklenen kurtarıcısına verilen *mašiah* (yağlanmış) anlamına gelen⁶³⁷ ve Yunanca'ya Christos olarak geçen kelimenin⁶³⁸ karşılığıdır. Yahudiler'de özellikle İsrail'in kralını ifade etmek maksadıyla kullanılan bu kavram, ayrıca, Tanrı'nın kendi halkı için hususi bir göreve seçtiği kimseyi (*Çık. 28/41; Kral. I 19/16*) ifade ettiği gibi, Davud soyundan olan ve "Davud Oğlu" diye isimlendirilen mesih için de kullanılır⁶³⁹.

Pavlus'da Mesih, İsa'nın ikinci bir ismi haline gelmiştir. İsa'yı ifade etmek için "Mesih, İsa Mesih, Mesih İsa, Rab İsa Mesih, Rabbimiz İsa Mesih" şekillerinde olmak üzere Pavlus tarafından çok yoğun bir şekilde kullanılır⁶⁴⁰. Kelimenin bu kadar yoğun kullanılması, onun için taşıdığı önemin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Pavlus Mesih'le, İsa'nın haçta zirvesini bulan yeryüzündeki rolünü gösterdiği (*Kor. I 1/23*) gibi, bazen de, onunla İsa'nın ölümü, diriliş sonrası ve hatta varlık-öncesi rollerine gönderme yapar (*Kor. I 10/4*)⁶⁴¹.

İsa'nın mesihliği Pavlus'un teolojisinden bağımsız dogmatik bir unsur değildir. Kelimenin çağrışımları, yahudi geçmişinden izler taşısa da, Pavlus'un kullandığı anlamdaki mevcut içeriğini yahudi mesih anlayışı değil, İsa Mesih'in gerçek şahsiyeti ve yaptıklarından dolayı hristiyan cemaatıyla kazanır⁶⁴². Yahudilere has olan mesih anlayışını Pavlus, milletlerin tamamının kapsayacak şekilde genişletir⁶⁴³.

İnsanların günahın hakimiyetinden kurtaran Pavlus'un mesihi, hem insan⁶⁴⁴ hem de insanüstü olan ama Tanrı olmayan ancak, Tanrı oğlu olan bir şahıstır. Daha sonra gelişecek olan Mesih'in şahsında iki tabiatın birleşmesi düşüncesi Pavlus'da yoktur. Onun yerine, ilahken insan olma düşüncesi vardır (*Filip.2/5-11; Kor. II 4/4; Kol. 1/15* vd.). Pavlus, Mesih'i varlık-öncesi ve onu Tanrı'yla eşit kabul etmesine rağmen, varlık-öncesi halinde Mesih, tanrısallık özelliğinin bütün avantajlarını almamıştı⁶⁴⁵. Tanrı'yla eşit olan Mesih, insan şeklini alınca bütün tanrısal sıfatlarını bir kenara bırakmıştı. Bu, onun Rabblik özelliğine sahip olduğu halde, sahip olduğu güçlerin hiç birisini beşer suretindeyken çektiklerinden kurtulmak için kullanmayarak insanlık için katlandığı özverinin de bir göstergesi olarak da kabul edilir⁶⁴⁶.

⁶³⁶ Dinlerdeki Mesih düşüncesi hakkında bkz. Wilson D. Wallis, *Messiahs, Their Role in Civilization*, American Council on Public Affairs, Washington, 1943; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi İnancı*, Samsun.

⁶³⁷ Yahudi literatüründe bu kelime, çok sık bir şekilde yahudi krallarına, nadiren baş rahip için ve bir kez de pagan kral Kirus için kullanılır. Fitzmyer, *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, s. 50-51.

⁶³⁸ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 28.

⁶³⁹ Oscar Cullmann, *The Christology of The New Testament*, s. 113-114,117; Madeleine & Miller, "Messiah", *HDB*, s. 439; Goring, "Messiah", *DBR*, s. 337.

⁶⁴⁰ Pavlus, kendisine ait olduğu hususunda tartışma olmayan mektuplarında "İsa Mesih=46", Mesih İsa=44", Rabbimiz İsa Mesih/Rab İsa Mesih=16" ve müstakil olarak "Mesih=204" kez olmak üzere toplam 320 kez kullanılır. Pavlus'daki bu kullanımın yoğunluğuna rağmen, aynı kelime dört incilde toplam 57 ve Elçilerin İşleri'nde ise 27 kez kullanılır. *Müjde İncil'in ABC Dizini*, "Mesih" maddesi. Bu kelime İsa için Deutero-Pavlusyen mektuplarda 81, Pastoral mektuplarda ise, 32 kez kullanılır. Yeni Ahitte yer alan ve İsa'nın kendisine Mesih olarak ifade ettiği ve havarilerin onu bu sıfata sahip olarak görmeleriyle ilgili olarak bkz. Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 155-159.

⁶⁴¹ Witherington, "Christology", s. 104.

⁶⁴² Childs, *Biblical Theology of The Old and New Testament*, s. 245.

⁶⁴³ Küng, *Judaism*, s. 362.

⁶⁴⁴ Davud'un soyundan gelmesi, yahudilerden olması (Gal. 4/4; Rom. 1/3), kusursuz kutsal olması (Kor. II 4/21; Rom. 5/17-19) gİBi.

⁶⁴⁵ Witherington, a.g.m., *DPL*, s. 107.

⁶⁴⁶ Filip. 2/8.

Pavlus için mesih, önce tanrısal bir özü olan, sonra insan olan ve öldükten sonra dirilen ve Rab olan bir özelliğe sahiptir⁶⁴⁷. Bu yüzden tanrısal olarak yağlanmış ve krallığı İsrail'e geri getirecek şekilde güçlendirilmiş, İsrail'in krallığını geri getirmede Tanrı'nın vasıtası olan bir insan anlayışının Pavlus için çok fazla bir anlamı yoktur. Aksine o, tanrısal bir varlıktır⁶⁴⁸. Pavlus için İsa Mesih, yahudilerin beklenen mesihi olmadığı gibi, Mesih'in kendisi de, hiçbir zaman "beklenen Mesih" olduğunu iddia etmemiştir⁶⁴⁹.

Yahudiler için, mesih'in önemi, onun gelişinde, yahudilerin siyasi hakimiyetlerini onlara yeniden kazandırarak, krallık dönemlerindeki ihtişama döndürmesinde yatar. Pavlus için ise, Mesih'in fonksiyonu ve taşıdığı anlam/önem, onun kurtuluş tarihindeki rolünde belirginleşir. Bu yüzden de, ancak kurtuluş tarihindeki yeriyle mesih'in Pavlus için bir anlam ifade ettiğini söylemek fazla bir abartma sayılmaz.

Adem'le dünyaya ve insan hayatına giren günahın hakimiyetinden insanların kurtulması, ancak bu günaha denk bir kefaretle olur. Tanrı oğlunu, bu kefareti ödemek için insan benzeyişinde yeryüzüne gönderir⁶⁵⁰. İnsanları, günahın hakim olduğu bu dönemden ve onun sebep olduğu Tanrı'ya yabancılaşmadan kurtarmak için, Tanrı oğlu Yasa altında doğar ve hatta haçta ölmeye bile razı olur⁶⁵¹. Ölen İsa Mesih, ölümler arasından dirilir ve Tanrı tarafından kendisine Rab sıfatı verilir⁶⁵². Mesih'in haç üzerindeki ölümü, yeryüzünde Tanrı karşıtı güçlerin hakimiyetinin sona erişini başlatır. Vaftiz ve evharistiya ile hristiyanlar, İsa Mesih'in yaşadıklarına katılırlar. Onunla beraber, ölür ve dirilirler⁶⁵³. Bununla günahın hakimiyetinin geçerli olduğu ve Adem'de olmak, bedende olmak şeklinde ifade edilen durumdan, günahın hakimiyetini yitirdiği ve Mesih'de olmak, ruhta olmak şeklinde ifade edilen Tanrı'yla barışık olan, günahın ve şer güçlerin hakimiyetinin ortadan kaldırıldığı yeni bir varlık türüne geçilir⁶⁵⁴. Bu geçiş ise, ancak Mesih'in yaptıkları ve onun yaptıklarına katılmayla mümkün olur⁶⁵⁵. Bütün bu yaşananlar, Pavlus için kutsal metinlerde önceden vaad edilmiştir, ve her şey bu vaade uygun olarak gerçekleşmektedir⁶⁵⁶. Bu plan, Tanrı'nın yüzyıllarca gizli tuttuğu, İsa'da gerçekleşen ve Pavlus tarafından anlaşılmasına izin verilendir⁶⁵⁷.

Mesih'in kurtuluş tarihi bağlamındaki tamamlayıcı bir fonksiyonu da, günahın hakimiyetinden yeni bir döneme geçilmeye başlanılmış olmakla birlikte, ondan tam kurtuluş yine dünyanın sonuna doğru İsa Mesih'in ikinci gelişiyile, yeryüzündeki hakimiyetinin onun ayaklarının altına serilmesiyle gerçekleşecek olmasıdır. Mesih'in bu ikinci gelişiyile, eskatolojik son başlamış olacak, ölümler dirilecek ve Mesih yargı kürsüsünde insanları yargılayacaktır⁶⁵⁸.

Bu yaptıklarından ve gelecekte yapacak olduklarından hareketle Pavlus'un mesihi, İsrail için olduğu gibi, politik krallığı kuracak, savaşçı, dinî öğretici ve kanun koyucu değil, fakat günahkarlara nihaî kurtuluşu getirecek olan Tanrı'nın krallığının kapısını açacak kurtarıcıdır. Sonuç olarak, Pavlus'da İsa, hayatıyla, ölümüyle ve tekrar dirilmesiyle eskatolojik anlamda Tanrı'nın kurtuluş müjdesini insanlara ulaştıran tanrısal öze sahip bir mesih'tir⁶⁵⁹.

⁶⁴⁷ Goguel, *Jesus and Origins of Christianity*, s.109.

⁶⁴⁸ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 693.

⁶⁴⁹ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s.50.

⁶⁵⁰ Rom. 6/10; Kor. I 6/20, 7/23, 15/3; Gal. 1/4; Filip. 2/7

⁶⁵¹ Gal. 4/4; Filip. 2/7.

⁶⁵² Rom. 14/9; Filip. 2/10-11.

⁶⁵³ Rom. 6/4; Gal. 3/27; Kor. I 10/16-17.

⁶⁵⁴ Rom. 6/4; Kor. II 5/17; Gal. 6/15.

⁶⁵⁵ Pavlus'un İsa Mesih anlayışı hakkındaki bu ifadelerin kaynakları, onun "Vaftiz Anlayışı", "Evaharistiya Anlayışı", "Günah Anlayışı" ve "Yasa Anlayışı"nın ele alındığı bölümlerde verileceğinden, tekrara düşmemek kaygısıyla burada kaynaklar verilmemiştir.

⁶⁵⁶ Rom. 1/2; Kor. I 15/3.

⁶⁵⁷ Rom. 16/25; Kor. I 2/7.

⁶⁵⁸ Pavlus'un Mesih'in eskatolojik fonksiyonu ile ilgili olarak bkz bu çalışmanın Pavlus'un "Eskatolojik Anlayışı" adlı bölüm.

⁶⁵⁹ Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes'de ve Kuran-ı Kerim'de Nübüvvet*, s.159-160.

1. Mesih ve Ruh

Pavlus, sık sık Mesih'le Ruh'u özdeşleştirir; bir çok noktada ise Ruh ile Mesih aynı görünürler. İnananlara Ruh, ancak Mesih dirildiği ve semaya yükseldiği zaman gelir. Mesih "hayat-veren-ruhtur" (*Kor. I 15/45*). Mesih, Ruh sayesinde Tanrı'nın Oğlu olmuştur (*Rom. 1/3-4*). Pavluscu düşüncede sık sık İsa'nın fonksiyonlarıyla Ruh'unukiler özdeşleştirilir. Mesih'te olmak, Ruh'ta olmayı ifade etmenin bir başka yoludur⁶⁶⁰. Mesih'le Ruh'u özdeşleştirme Eski Ahid'de Ruh'un ayırıcı özelliklerinin Mesih'e atfıyla daha ileri bir seviyeye ulaşır⁶⁶¹. Pavlus'un Ruh'un özelliklerini Mesih'e atfetmesi, dirilişinden sonra Ruh'un özelliklerin onun aldığı anlamına gelmektedir⁶⁶².

Ruh ve Mesih birbirlerini tamamlayan iki kavram olmakla birlikte bu, ikisinin aynı oldukları anlamına gelmemektedir. Aynilikleri faaliyetlerindedir, varlıklarında değil. "Rabb'in Ruh'u", "Mesih'in Ruh'u"⁶⁶³ ve "Tanrı'nın Ruh'u" kullanımları bunların ikisinin aynı şey olmadığı ortaya koyarlar. Buradan Ruh'un Mesih'in vasıtası/aracısı olduğunu ve onun adına faaliyette bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bu fonksiyondaki aynılık, kesinlikle Mesih'in tanrılığını ima eder, çünkü Eski Ahid bakış açısından yalnızca Tanrı hayat-veren-Ruh olabilir ya da gönderebilir⁶⁶⁴. Varlıkları göz önüne alındığında Ruh ve Mesih eşit olamazlar ve hatta fonksiyonları bile ayrılabilir: Ölen ve yeniden dirilen Mesih'tir Ruh değil; dönecek ve yargılayacak olan Mesih'tir, Ruh değil; beden haline gelen Mesih'tir Ruh değil⁶⁶⁵. Dirilen Mesih, enkarnasyon sırasında bıraktığı tanrısal konumunu yeniden kazanır (*Filip. 3/20/21*). Bu andan itibaren ruhtur ve Ruh'u insanlara taşımak için beşeriliğini Ruh kuşatır. Onun bedeni insanların suçlu doğasının sınırlamalarından ve onun zayıflıklarından kurtulmuş, ruhsal bir bedendir. Bu yüzden de tanrısal ruhtur (*Kor. II 3/17*)⁶⁶⁶. Ancak bunun tersi yani Ruh, Rab değildir. Rab, Ruh vasıtasıyla vardır ve hakimiyetini onunla özellikle de "dinsel tecrübe" denilen alanda devam ettirir. Rab, inanlar arasında Ruh'da/la vasıtasıyla faaliyet gösterir⁶⁶⁷.

Sonuç olarak, özellikle insanlara gelme tarzında ve onlarla ilgilenmesinde Mesih, Ruh'tur. Nasırlı tarihî şahıs olan İsa olarak değil, Mesih'in ve Tanrı'nın Ruhu'nun eşit olduğu (*Rom. 8/9*) tarzda gelir. Diğer taraftan, Ruh Mesih'le tanımlanır. Ruh, yalnızca Tanrı'nın değil Mesih'indir de; kelimenin içini dolduran şey, Mesih-muhtevasıdır. Bu ikisinin özdeşleştirildiği anlamına gelmez. Çünkü ikisi de tam olarak aynı türden değildir. Ruh, esasen tanrısal faaliyetin bir ismidir; Mesih ise -şimdi yüceltilmiş ve göksel olmakla birlikte- tarihsel bir şahsın ismidir⁶⁶⁸.

Mesih'le Ruh eğer karışmayacaklarsa, inananın bakış açısından pratikte tam olarak ayıramazlar da. Çünkü Ruh, Mesih'e onun dünyevi işini ve mevcut otoritesini verir. Bu yüzden de Pavlus, ayırım yapmaksızın birinden diğerine geçer. "Biz Mesih'te ve Ruh'tayız (*Rom. 8/1*).", "Mesih bizdedir ve Ruh bizdedir (*Rom. 8/9 vd.*)", sevinç Ruh'ta ve Rabb'dedir (*Rom. 14/17*), esenlik Ruh'ta ve Rabb'dedir (*Rom. 14/17*). Pavlus için Ruh-tecrübesinin Mesih-tecrübesi olması hayati bir öneme sahiptir ve somut tarihi bir şahısta gerçekleşmiştir (*Rom. 8/14 vd; Kor I 12/3; Kor. II 3/8*)⁶⁶⁹. Ruh'un gönderilmesi, Mesih'in Baba'ya geri dönmesine bağlıdır

⁶⁶⁰ Mesih'te gelecek hayat ümidi (*Kor. I 15/19*), Ruh'un gücü ebedi hayat verecektir (*Gal. 6/8*); İnalar Kutsal Ruh'ta sevince sahiptirler (*Rom. 14/17*), Rabb'de de (*Filip. 4/4*). Ayrıca Mesih'te doğruluk, Ruh'ta doğruluk için, (*Rom. 9/1; Kor. I 12/3-6*); Mesih'te ve Ruh'ta kutsanma için bkz. *Kor. I 1/2; Rom. 15/16*). Fonksiyonlarından dolayı Ruh ve Mesih'in özdeşleştirilmesi hakkında bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 24-25, 26.

⁶⁶¹ Mezmurlar'da Ruh, hayat verir; *kor. I 15/45*'de Mesih de hayat verendir.

⁶⁶² Witerington, "Christology", s. 108.

⁶⁶³ *Rom. 8/9*.

⁶⁶⁴ Witherington, "Christology", *DPL*, s. 108.

⁶⁶⁵ Witherington, a.g.m., s. 108.

⁶⁶⁶ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 255.

⁶⁶⁷ Leander, *Paul and His Letters*, s. 47.

⁶⁶⁸ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 48.

⁶⁶⁹ Ziesler, a.g.e., s. 48.

(Rom. 16/7). Rab ruhtur ve Rabb'ın olduğu yerde özgürlük vardır. (Kor. II 3/17-18). Ruh bedeninin üstesinden gelir, bu yüzden de o, özgürlüktür⁶⁷⁰.

B. Rab

Rab, Yunanca *kyrios* kelimesinin karşılığı olarak kullanılır. Terim, Yunan dünyasında tanrılar ve yöneticileri ifade etme hususunda yaygın bir kullanıma sahiptir⁶⁷¹. Yetmişler tercümesinde Yahveh'nin yerine kullanılan Adonai kelimesinin karşılığı olarak çevrilmiştir.

Rab, Pavlus tarafından İsa için, Mesih kadar olmasa da, Oğul ve Tanrı'nın Oğlu'dan daha çok kullanılan sıfattır⁶⁷². İsa'nın Rab olarak isimlendirilmesi, bizatihi Pavlus'un kendisinden kaynaklanmamaktadır. Pavlus, diğer iki kavramı -mesih (bunu da ilk cemaatten almıştır⁶⁷³) Tanrı'nın oğlu- kullanırken olduğu gibi Pavlus, bu sıfatı kullanırken de, sıfatın bir saygı ifadesi olarak imparatorlara ve yalancı tanrılara verildiğinin farkındadır. Sıfatın kullanımındaki bu karışıklığı ortadan kaldırır ve kendisi için Rab'bin kim olduğunu ortaya koyarak onu pagan tanrıları anlamında kullanmayıp, İsa Mesih için kullanıyor olduğunu ifade eder⁶⁷⁴. Ancak, bazen kendisi de sıfatın kullanımında karışıklığa yol açacak bir yaklaşım sergiler. Rab sıfatını, Baba için kullandığı gibi⁶⁷⁵ İsa Mesih için de kullanır. Rabb'ın korkusundan⁶⁷⁶, Rabb'ın inayetinden⁶⁷⁷, Rabb'ın gün ve Rabb'ın Parousia'sından⁶⁷⁸, Rabb'e imandan⁶⁷⁹, Rabb'in ihtişamından⁶⁸⁰ bahseder.

Pavlus *kyriosu* birkaç şekilde kullanır. Bunların başında *Eski Ahid*'den yaptığı içinde Yahve'nin de bulunduğu alıntılar gelir. Bu alıntılarda Yahve'nin zirkedildiği yerlere *kyriosu* koyarak bunlarla İsa'yı kasteder⁶⁸¹. Bu alıntılara “yerde ve gökte” ibaresi eklenerek Mesih'in Rabliğinin kapsamı genişletilir ve Yahve'ye has olan yönetici fonksiyonu Mesih'e verilir⁶⁸². Ancak bütün bunlara rağmen her ikisi Tanrı ve İsa, birinin alt tâbii, diğerinin üst olmayı sürdürmesi sebebi ile eşitlenmezler. Mesih kendini yüceltmez, Tanrı tarafından yüceltilir⁶⁸³. Mesih, Tanrı'nın gücünün taşıyıcısı ve ilahi saygının alıcısı olur. Tanrı'dan ayrı ve O'na tâbidir⁶⁸⁴. Pavlus, onları birbirinden ayırmaya özen gösterir: Tanrı, “Rabb'ı görür gözetir, Rab,

⁶⁷⁰ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 216.

⁶⁷¹ Brandon, “Kyrios”, CDR, s. 403; Cullmann, *The Christology of The New Testament*, s. 196-198.

⁶⁷² Rab sıfatı, İsa ile birlikte Rab İsa şeklinde 63 kez, Mesih'le birlikte ve müstakil olarak göndermelerde ise 244 kez kullanılır. Luka [Elç. İşl.](#) bir kez kullanır. O da Pavlus'dan yapılan bir nakilde yer alır. Rab sıfatının Pavlus'daki kullanımları için bkz. Mütde İncil'inin ABC Dizini, “Rab” maddesi.

⁶⁷³ W. Douglas Mackenzie, “Jesus Christ”, *ERE*, VII, s. 529; Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukeddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 175.

⁶⁷⁴ Küçük Asya, Suriye ve Mısır kökenli dini metinlerde Isis, Osiris ve Serapis *gİBi* tanrı ve tanrıçalar, *kyrios* ya da *kyrio* isimlendirilirler. Pavlus bunu bilir görünmektedir. “Yerde ya da gökte ilan diye adlandırılanlar varsa da -nitekim bir ‘ilahlar’ ve ‘rabler’ vardır- bizim için tek bir Tanrı baba vardır. O her şeyin kaynağıdır ve biz O'nun için yaşarız. Tek Rab var, O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşarız (Kor. I 8/5-6). Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 52.

Kendi dışındaki kullanımların karışıklığını kendi kullanımında ortadan kaldırır. Bu sıfatı Baba için (Kor. I 3/5) kullanır.

⁶⁷⁵ Kor. I 3/5, 4/10, 9/29, 10/3, 11/3, 12/9; Kor. II 6/18.

⁶⁷⁶ Kor. II 5/11.

⁶⁷⁷ Gal. 6/18; Rom. 16/20.

⁶⁷⁸ Sel. I 5/23; Sel. II 2/1-2.

⁶⁷⁹ Rom. 10/9.

⁶⁸⁰ Kor. I 2/8; Kor. II 3/18.

⁶⁸¹ Bu şekilde davrandığı metinler şunlardır: Rom. 4/8 (Mez. 32/1-2, 9/28-29 (İşaya 28/22), 10/16 (İş. 53/1), 11/34 (İş. 40/13), 15/11 (Mez. 117/1); Kor. I 3/20 (Mez. 94/11); Kor. II 6/17, 18 (İş. 52/11; Sam. 7/14).

⁶⁸² Filip. 2/6-11; İş. 45/23-25. Ziesler, *Pauline Religion*, s.45-46.

⁶⁸³ Filip. 2/11.

⁶⁸⁴ Ziesler, *Pauline Religion*, s.46.

O'na aittir⁶⁸⁵, ölünceye kadar ilahi emre itaat eder⁶⁸⁶. Pavlus'a göre bir tek tanrı vardır; O Baba'dır, herşey O'ndandır ve biz O'na aidizdir. Bir tek Rab vardır. Herşey onun vasıtasıyla olmuştur. Bu yüzden, Rab, asla Tanrı'ya eşit değildir, ancak O'nun ruhunu temsil eder⁶⁸⁷.

İlk mektubundan itibaren bu sıfatı Mesih için özellikle de, mektuplarının giriş ve selamların yer aldığı kısımlarda kullanır. Üstelik bu sıfatı kimin için kullandığını açıklama gereği duymaksızın yapar⁶⁸⁸. Pavlus, İsa'nın hem ölümlerin hem dirilerin Rabb'ı olsun diye diriltildiğini söyler⁶⁸⁹. Mesih'in çarmıha gerilmeyi de içine alacak şekilde Tanrı'nın her emrine boyun eğişinin bir mükafatı olarak Tanrı her adın en üstünde olan adı, Rab adını ona vermiştir⁶⁹⁰. Tanrı'nın her şeyin üstündeki adı kendisine, ölümden dirildikten sonra bağışlamış olması, onun bu özelliğine diriliş sonrası kazanmış olduğu gibi bir anlamaya yol açacak gibi görünüyor da, Pavlus böyle düşünmez; yukarıda da ifade edildiği gibi, kul özünü almış, insan biçiminde doğmuş ve çarmıh üzerinde ölmüş olmasına rağmen, Mesih Tanrı özüne sahiptir, Tanrı'ya eşittir⁶⁹¹ Tanrı'nın suretidir⁶⁹².

Tanrı kendisine Rab adını, yerdekiler ve göktekiler onun hakimiyetini kabul etsin, İsa onlara hakim olsun diye vermiştir. Ancak Tanrı tarafından kendisine Rab ismi verilmiş olsa da, bu mutlak bir Rablik değildir. Onun Rabliği, sınırlı bir zaman dilimi için geçerlidir. Mesih, her şeyi Baba'ya teslim ettiğinde onun hâkimiyetinin sonu da gelmiş olacaktır⁶⁹³. Pavlus'un İsa Mesih'in tanrısal bir varlık olduğunu anıştıracak sıfat ve özelliklerden sonra, onun Tanrı'dan ayrı ve O'na tabi bir varlık olduğunu söylemesi, yahudi monoteizmi içinde kalarak, bu ifadelerden hareketle Mesih'in ikinci bir tanrı gibi algılanmasına engel olmaya matuf bir çaba ya da ortamın uygun olmamasından dolayı, Mesih'i teslim -bugünkü anlamda teslim Pavlus'da yoktur- ikinci unsuru olarak Mesih'in kabulü için bir alt yapı çalışması olarak bakılır.

Pavlus için İsa'nın Rab oluşunu kabul, Hristiyan olmanın ve kurtuluşun birincil şartıdır. "İsa'nın Rab olduğunu ağzınla söyler ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğini söylersen, kurtulacaksın. İnsan yürekten iman etmekle aklanır, imanını ağzıyla açıklamakla da kurtulur⁶⁹⁴". Kurtulmak için iman şarttır ve bu imanın nesnesi de, İsa'nın Rabliğinin kabulü ve bunun dil ile ilanıdır. Ayrıca, Pavlus, Kutsal Ruh'un etkisi altında olmanın yani Hristiyan olmanın göstergelerinden biri olarak da, İsa'nın Rab olduğunu kişinin söyleyebilmesi olarak kabul eder⁶⁹⁵.

Rab, Pavlus'a göre, Tanrı'ya en yakın, ilah diye vasıflanabilecek kadar yakın bir varlık anlamına gelmekteydi. Pavlus bu kullanımın doğuracağı problemlerin çok fazla farkında değil görünür⁶⁹⁶. Bu yüzden de Rab sıfatının kullanımında çok dikkatli davranmaz. Kendisi, hem Tanrı (*Kor. II 5/18; Gal. 1/16*) hem de Mesih (*Rom.1/5; Kor. II 5/20, 10/8; 8/13; Filip. 3/12*) tarafından elçi olarak görevlendirilir. Pavlus, hem Tanrı'nın (*Kor. II 6/14; Sel. I 3/2*) hem de

⁶⁸⁵ Kor. I 3/23.

⁶⁸⁶ Filip. 2/8; Kor. II 5/28.

⁶⁸⁷ Kor. I 3/17; Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 136.

⁶⁸⁸ Hurtado, "Lord", *DPL.*, s. 562.

⁶⁸⁹ Rom. 14/9.

⁶⁹⁰ Filip. 2/5-11. Witherington, "Christology", s. 104.

⁶⁹¹ Filip. 2/6-11.

⁶⁹² Kor. II 5/6.

⁶⁹³ Bundan sonra Mesih, her yönetimi, her hükümleri ve gücü ortadan kaldırıp egemenliği Baba Tanrı'ya teslim ettiği zaman son gelmiş olacak. Çünkü Tanrı bütün düşmanlarını O'nun ayakları altına serinceye dek O'nun egemenliği sürmesi gerekir. Ortadan kaldırılacak son düşman ölümdür. "Tanrı her şeyi Mesih'in ayakları altına sererek O'na bağımlı kıldı". Bu "her şeyi O'na bağımlı kıldı" sözünün, her şeyi Mesih'e bağımlı kılan Tanrı'yı içermediği açıktır. Her şey Oğul'a bağımlı kılan Tanrı'yı içermediği açıktır. Her şey Oğul'a bağımlı kılınca, o zaman Oğul da her şeyi kendisine bağımlı kılan Tanrı'ya bağımlı olacaktır. Öyle ki, Tanrı her şeyde olsun". Kor. I 24-28.

⁶⁹⁴ Rom.10/9

⁶⁹⁵ Rom. 10/9; Kor. I 12/3. Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kuran-ı Kerim'de Nübüvvet*, s. 175.

⁶⁹⁶ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 136.

Mesih'in (Kor. I 3/5; Kor. II 11/23) kuludur. Hem Tanrı'dan (Gal. 1/16) hem de Mesih'ten (Gal. 1/12) vahiy alır. Bu kullanımlardan bazen kimi kastettiği net olarak anlaşılmaz⁶⁹⁷.

Rab sıfatını hem Tanrı hem de İsa için kullanması, kendisinden sonra gelen ve onunun yolunu takip edenler tarafından İsa'nın tanrı olduğunu söylemelerine yol açmıştır (Kol. 1/17; 2/9). Titus'da da, açık bir şekilde İsa için Tanrı sıfatı kullanır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, sonrakilerin aksine Pavlus, Tanrı ile İsa'yı birbirinden ayırır. Tek Tanrı vardır ve Mesih Tanrı'ya tabidir (Rom. 11/36; Kor. I 3/23; 11/3; Filip. 2/11; Sel. I 1/9)⁶⁹⁸.

1. Pavlus'un, Rab (Kyrios) Kavramını Kullanmasının Kökenine Dair Bir İki söz

Burada üzerinde durulacak konu, kyrios/Rab kavramının Pavlus tarafından kullanımının kaynağı meselesidir. Rab kullanımının kaynağı, ilk hristiyanlar, yahudilik/yahudiler ve helenizm bağlamında kısaca ele alınacaktır.

Pavlus, Aramca, "Rabbimiz gel" (Marana tha⁶⁹⁹) dua cümlesini, mektuplarında anlamını vermeden kullanır. Onun bu kullanımı, kelimenin kökenin Aramca konuşan Filistinliler ya da iki dili (Yunanca-Aramca) birden konuşan Antakyalı yahudi hristiyanlara kadar giden bir tarihi geçmişe sahip olduğunun ve mektuplarını kaleme almadan önce Mesih'in Rab/kyrios olarak adlandırıldığını ve böyle kabul edildiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Eğer Filistin Yahudileri İsa'yı sıradan bir Filistinli ölü olarak kabul etmiş olsalardı böyle bir düşünce ortaya çıkmazdı. Bu çağrının Aramca'da muhafaza edilmesi ve Yunanca'ya tercüme edilmesi ilk dönem kilisede kyrios olarak ona verilen üstün yeri gösterir⁷⁰⁰.

Hristiyanlığın doğduğu zaman yuhudiler Tanrı'nın ismi olan Yahve kelimesini telaffuz etmekten kaçınıyorlardı. Yahve'nin telaffuzu bilinmediğinden ya da yanlış kullanımından kaçınmak maksadıyla, onun yerini tutacak isimler kullanılmaktadır. Bunlar arasında, Elohim ve Adonāi yer almaktadır. Bunlardan Adonāi, Yahve'nin geçtiği yerlerde onun yerine kullanılmaya başlandı. Böylece hem Tevrat derslerinde hem de Targumlarda bu şekilde bir gelenek oluşmaya başladığı gibi, Qumran metinlerinde gözlemlendiği gibi, Aramca'da onun dengi olan mār̄yā da benzer şekilde kullanılmaya başlandı. Bunların yanısıra birinci yüzyıl yahudi çevrelerde, *kiyros*'un muadili olan kelimeler, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısını göstermek için kullanılıyor olduğu ya da daha ihtiyatlı bir ifadeyle, İbranice, Yunanca ve Aramca konuşan yahudilerin Tanrı'yı göstermek için 'Rab' kelimesini kullanmaya başladıkları söylenebilir. Culmann ise, bu kullanımlardan hareketle kyrios'un sahip, efendi anlamından Rab (Tanrı) anlamına doğru bir gelişim süreci gösterdiği sonucuna ulaşır⁷⁰¹.

Yunanca konuşan yahudi çevrede Yahve yerine bu kelimedden başka bir kullanım olmadığına hem Philo hem de Josephus tanıklık etmektedir. Philo da, Yahve'nin yerine *kyrios* kullanır⁷⁰². Ayrıca Yeni Ahid yazarları da, Eski Ahid iktibaslarında Yahve'nin geçtiği yerleri, *kyrios* olarak tercüme ederler. Özet olarak söylendiğinde, Yahudiler Yahve yerine Adonāi, Aramca konuşan yahudiler ise mār̄h kullanırken, Yunanca konuşan yahudiler de, bu kelimelerin Yunanca dengi olan, *kyriosu* kullanmaktadırlar⁷⁰³.

⁶⁹⁷ Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 693.

⁶⁹⁸ Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 693.

⁶⁹⁹ Erken hristiyan litürjide kullanılan Aramca bir ifade. Ey Rab gel!, şeklinde anlaşıldığında ilk zamanlar Mesih'in dönüşü için kullanılan bir dua anlamındadır. Aramca kelimeler farklı olarak ayrıldıklarında "Maran atha=Rabbimiz gel", o zaman bir iman ikrarı haline gelir. Bazan birinci tür yorum, bu ifadenin Yunanca eşiti olan ve Yuhanna'nın Vahyi 22/20'de yer alan "gel ya Rab İsa" ile desteklenir. *The New American Bible*, Kor. I 16/21-24'un dip notu, s. 1302.

⁷⁰⁰ Witherington, "Christology", *DPL*, s. 101

⁷⁰¹ George Foot Moore, *Judism*, I, 424, 429; Hurtadon, "Lord", *DPL*, s. 561; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 52; Fitzmyer, 'Pauline Theology', s. 1394. Culmann, *History of Salvation*, s. 201; Brandon, "Kyrios", *DCR*, s. 403; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 176.

⁷⁰² Moore, *Judaism*, I, 424; Hurtadon, "Lord", *DPL*, s. 561

⁷⁰³ Hurtado, "Lord", *DPL*, s. 563.

Pavlus'un Rab kullanımının kaynakları arasında bulunduğu düşünölen helenizmden maksat, bu dönemin hakim bir özelliğı olan sır dinleridir. Sır dinlerinden bahsedilirken, Yakın doğudan gelen ve Greko-Romen dünyasında yeni bir form kazanmış olan kùltler kastedilmektedir. Sır dinleri "kurtuluşu" sağlayan bir özelliğı sahiptirler. Bu yüzden de onların tanrıları, "kurtarıcılar (σωτήρια/soteria)" diye isimlendirilir (soter, Serapis; soteira, İsis gibi). Bu isimlendirmelerin yanı sıra sır tanrılarını ifade etmek maksadıyla, kyrios ve kyria da kullanılmaktaydı.⁷⁰⁴ Helenistik dönemde sır dinleri olarak bilinenler arasında Orfik ve Pythagoren kardeşlikler, Büyük Anne ve Attis kùltleri, Mısır Rab Serapis'i ve Kraliçe İsis'i, Suriye Baalleri ve Adanis, İran Mitra'sı, Yunan Eleusinian ve gnostik kardeşlikler vs yer alır⁷⁰⁵.

Bu sır dinlerinin temel hedefi kurtuluşu sağlamaktır. Kurtuluş, hayatın tehlikelerinden, hastalıktan ve kötü talihten korunma ve bunlardan da öte, ruhun kurtuluşunu ve ölümsüzlüğü içerir⁷⁰⁶.

Sır dinleri olarak isimlendirilen bu kùltlerde, Mitraizm dışında merkezi figür ölen ve dirilen genç tanrıdır. Bu kùltlerin ilahları esasen bitkisel ilahlardır. Kùlt vasıtasıyla burada gerçekleştirilen birleşmeler, bu ilahların kaderlerine ortak olmayla özdeşleştirilir. Böylece inisiye edilen yeni üye, ölümsüz hayat için sır dininin ilahının ölmesine ve yeniden doğmasına katılır. İnisiye edilen, yeniden doğar, tanrılaştırılır ve aydınlatılır. Ruhunda ölümsüzlük ilacına sahip olur. Her zaman olmasa bile bazı durumlarda, inisiyasyonlarda ilahla bir olan yeni reel bir şahsiyet inşa edilir⁷⁰⁷.

Pavlus'un Rab kullanımının kaynakları olabilecekler hakkındaki bu kısa bilgiden sonra, kesin bir kanı olmamakla birlikte yukarıdaki bilgilerden hareketle şunlar söylenebilir. İlk hristiyanlar, İsa Mesih hakkında Rab sıfatını kullanıyorlardı. Bunu "Rabbimiz gel" kullanımında görmek mümkündür. Bu kullanımın, öldüğüne ve dirildiğine inandıkları İsa için, sıradan bir üstat bir efendi anlamından fazla bir anlam ifade ettiğı de söylenebilir. Rab sıfatının incillerde kullanımı da bu bağlamda düşünülebilir. Burada, kelime hem İsa için hem de Yahve için kullanılmaktadır. Ancak, bağlamlar ikisinin birbirine karıştırılmadığını ortaya koymaktadır.

Rab sıfatının -en azından bir yahudi olan Pavlus için- yahudi kaynaklı bir geçmişe sahip olduğunu da yukarıda anlatılanlardan çıkarmak mümkündür. Kelimenin yahudi kullanımında, Tanrı'yı ifade etmek maksadıyla Adonai'in yerine kullanıldığı ve Yetmişler Tercümesi'nde de, kyriosu bunu karşılığında yer verildiğı meydandadır.

Öyleyse, Pavlus'un kullandığı bu sıfatın köken itibariyle bu iki geçmişe ait olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, her iki kullanımda da, Tanrı'nın yerine kullanılan Rab sıfatını bir insan için ve bunların birbirlerinin yerine kullanıldığını gösterecek bir şey yoktur. Bu yüzden de, geriye ölen dirilen, acı çeken ve bu çektiklerine katılan tâbisini kurtaran sır dinlerinin kurtarıcı rabbleri kalmaktadır. Pavlus'un İsa Mesih anlayışını, insanlar için çektiklerini, kurtarıcılığı üzerindeki vurgusunu dikkate aldığımızda kelimeyi yahudi ve hristiyan kullanımından almış olsa bile, ona sır dinlerinin rabblik anlamını yüklediğı ve İsa Mesih için kullandığı söylenebilir. Pavlus'un bu kullanımının yahudilik değil de, helenistik anlamının yaygın olarak bilindiğı bölgelerde kendi din anlayışını takdim etmede büyük bir kolaylık sağladığı da Pavlus'un bu anlayış tarzı için itici bir güç olarak düşünülebilir⁷⁰⁸.

C. Tanrı Oğılu

Pavlus tarafından kullanılan ve İsa Mesih'in tanrısallığını çağrıştıran bir diğerkavram da Tanrı Oğılu'dur. Rabb'le karşılaştırıldığında Pavlus tarafından kullanımı daha az olsa da (Rom.

⁷⁰⁴ Brandon, "Kyrios", CDR, s. 403; Cullmann, *The Christology of The New Testament*, s. 196-198.

⁷⁰⁵ Angus, *The Environment of EARly Christianity*, s. 77.

⁷⁰⁶ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporoy Settings*, s. 158.

⁷⁰⁷ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporoy Settings*, s. 157-59.

⁷⁰⁸ Prudy, "Paul the Apostle", IDP, IV, 694, 96; M.A. Seifrir, "In Christ", DPL, s. 433.

1/3 vd., 9; 8/3; *Gal. 4/4 Kor. I 1/9*) yine de mektuplarında yer verilen bir sıfattır⁷⁰⁹. Pavlus'un kullandığı ve İsa'ya verebileceği en önemli, en yüce isimdir⁷¹⁰. Ancak bu kullanım, Mesih ve Rab kullanımında olduğu gibi, ilk kez kendisinin ortaya koyduğu bir şey değildir.

Eski Ahid geleneğinde, İsrail⁷¹¹, İsrail milletinin temsilcisi olarak kral⁷¹², melekler⁷¹³ ve daha sonraki zamanlarda doğru insanlar⁷¹⁴ Tanrı'nın oğulları⁷¹⁵ olarak isimlendirilmekteydi. Bu tür isimlendirmeler onların Tanrı'yla soy ilişkileri olduğu anlamına gelmemekteydi. Zira İsrail'in böyle bir düşüncüyü kabul etmesi mümkün değildir. Tanrı'nın oğlu olmak, bir taraftan O'na itaatkar olmak diğer taraftan, tanrısal olarak görevlendirilmek ve söz konusu görevi başka insanlara aktarmak anlamına gelmekteydi⁷¹⁶.

Eski Ahid'de bazen, bütün yahudiler ya da bütün insanlar Tanrı'nın çocukları olarak görüldüğünden Tanrı baba olarak tanımlanır. Genelde böyle olmakla birlikte, zaman zaman bu sıfat Tanrı tarafından belli bir maksat için seçilen kimseleri ifade edecek şekilde daraltılmaktaydı. *Mezmurlar*'da Tanrı'nın Baba, halkının da Onun oğulları olduğu ifade edilir (*Mez. 2/7*). Bu ifadeye uygun olarak beklenen mesih *Süleyman'ın Mezmurları*'nda⁷¹⁷, -kelime mecazi olarak kullanılarak-, Tanrı'nın Oğlu olarak selamlanır (*Sül. Mez. 17*)⁷¹⁸. Yine Davud'un soyundan gelecek olan, kral da Tanrı'nın oğlu olarak isimlendirilir (*Sam II 7/14; Mez. 2/7, 89/26-27*).

Helenistik dünyada bu sıfat, krallar, felsefeciler, kahramanlar, mucize yapanlar gibi güçlü ve karizmatik; kendilerinde alışılmışın dışında ve tabiatüstü güçler bulunduğunu ortaya koyan insanlara verilmekteydi. Augustus'tan itibaren önce doğu imparatorluğunda daha sonra Roma'da Roma imparatorları tanrı olarak kabul edilmeye başlandılar. Roma'da tanrılarla insanlar arasındaki ayırım Yahudilikteki kadar büyük değildi. Yarı-tanrı, yarı-insan düşünceleri onlar için mümkündü.

Pavlus Tanrı'nın oğlu sıfatını İsa için birkaç bağlamda kullanır. Bunlardan birinde Pavlus, Tanrı'nın Oğlu sıfatını paganizmden çok Yahudilikteki anlayışı yansıtır şekilde, Mesih'in özel tanrısal hedefleri/maksatları gerçekleştirmek maksadıyla seçildiğini ifade etmek için kullanır⁷¹⁹. Ölümüyle bizi Tanrı'yla barıştırır⁷²⁰, kendisi aracılığıyla Tanrı'nın bütün vaatleri gerçekleşir⁷²¹.

⁷⁰⁹ Pavlus, "Tanrı'nın Oğlu" ismini, mesih ve Rab ile karşılaştırıldığında çok az ve "Tanrı'nın Oğlu" *Kor. I 1/3*; "kendi oğlu" *Kor. I 2/20*; *Gal. 4/5-7* tarzında kullanır. Bir yerde de, Tanrı'yla aynı özdən olduğunu ima eden bir tarzda kullanır. *Filip. 2/6-8*. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 114.

⁷¹⁰ Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 694; W. Douglas Mackenzie, "Jesu Christ", *ERE*, VII, 530.

⁷¹¹ HoşEA 11/1. Ayrıca bkz. *Çık. 4/22*; *İşa. 43/6* vd. Eski Ahid'de bu sıfat bazen İsrail ve bazen da teokratik ya da messianik kral için kullanılır. Bu tarzda kullanıldığında Tanrı'yla metafizik bir ilişkiden ziyade sadece saygın bir konumu, bir taraftan sevgi ve teveccüh diğer yandan ise, itimat ve itaat ilişkisini çağırıştır. Daha sonraki yahudi literatüründe kelime, çoğu kez mesihin bir sıfatı olarak kullanılır (*Enok 105/2*; *Ezra 7/28, 13/7*). Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 56.

⁷¹² *Sam. II 7/14; Mez. 2/7*.

⁷¹³ *Tek. 6/2; Tes. 32/88*.

⁷¹⁴ *Hik. 2/10-20, 5/1-5*.

⁷¹⁵ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 41.

⁷¹⁶ Ziesler, a.g.e., s. 41; Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 693; Grant, *Saint Paul*, s. 54.

⁷¹⁷ Eski Ahid'de yer alan ve Süleymanın Mezmurları olarak da tasvir edilen iki kitaptan farkı olan eser, sekizinci yüzyıl yahudi siirlerinden oluşan bir koleksiyonudur. Yunanca ve Süryanice versiyonları vardır. Metin Pompey'in Kudüs'ü ele geçirmesine (m.ö 63) ve ölümüne (m.ö 48) dair göndermeleri içerir. Grant, *Saint Paul*, s. 237.

⁷¹⁸ Grant, a.g.e., s. 54.

⁷¹⁹ Buradaki yaklaşım Pavlus'un Tanrı'ya Oğlunu hiçbir zaman eşitlemediği ve onları her zaman ayrı telakki ettiği ve muhtemelen ilk dönem anlayışını yansıtan bir yaklaşımdır. Ancak burada yahudi geleneğine uygun okunmaya çalışılan metinler, daha sonraki dönemlerde tamamen -paganist anlamda- anlaşılmaya başlandı ve Hristiyan tarihindeki tartışmaların her zaman merkezinde yer

Yahudi geçmişi, Tanrı'nın oğlu kullanımında bizatihi tanrısal oğulluğu İsa'ya atfetmesine izin vermez. Yahudilikte olduğu gibi, birine tanrının oğlu demekle, onun özel bir konuma, statüye sahip ve tanrı tarafından tercih edilen biri oluşunu kasteder. Buna uygun olarak, Pavlus'un İsa'ya Tanrı'nın Oğlu şeklindeki göndermesi, onun Tanrı'yla ilişkisi açısından eşsiz bir konuma, statüye ve yakınlığa sahip olduğunu ortaya koyar⁷²².

Pavlus'un erken dönem mektupları, tanrısal Oğulluğu eskatolojik kurtuluş düşüncesiyle ilişkili olarak betimlerler. İkinci gelişinde İsa, Tanrı'nın oğludur (*Sel. I 1/10*). Tanrı'nın hristiyanlara olan çağrısı, Oğluyla birlikteliğe yöneliktir. Bu birliktelik Rab İsa Mesih'in gününde gerçeklik kazanacaktır (*Kor. I 1/8-9*). Beşeriyet tarihi, kemaline Oğul olarak dirilen Mesih Krallığı Tanrı'ya teslim ettiği (*Kor. I 15/24*) ve evrenin kendisine teslim olduğu Oğul, Tanrı her şeyde olsun diye, kendisini Tanrı'ya teslim edecektir (*Kor. I 15/28*)⁷²³.

Bu eskatolojik bağlamda, İsa'nın Tanrı'nın Oğlu olarak isimlendirilmesi, Davud soyundan gelecek olan kralın *Eski Ahid'e* yer aldığı bağlama benzer yerlerde bulunur (*Sam. II 7/12-14*'un bir yansıması olan *Rom. 1/3-4*). Yahudi messiyanik krallık beklentilerine uygun olarak İsa'yı Tanrı'nın Oğlu olarak vasıflar. Ancak, Pavlus'un Tanrı Oğlu anlayışının taşıdığı dirilmesi, Tanrı'nın oğlu olması, tanrısal gücü ve otoriteyi uygulayan biri şeklindeki özellikleri yahudi mesiyanik anlayışında yoktur.

Pavlus, *Galatyalılara Mektup*'uyla kendisinin yaşadığı tabiatüstü tecrübe vasıtasıyla hristiyanların Tanrı'nın oğlu olarak dirilen Mesih'le olan yakın ilişkilerinin altını çizmeye başlar. Kendi Hristiyan oluşuna Baba'nın 'Oğlunu onda ifşa etmesi' şeklinde gönderme yapar (*Gal. 1/169*). Kendi hayatının Oğul olarak Mesih'le ilişkisi ile belirlendiğini düşünür (*Gal. 2/20*). Mesih Tanrı'nın oğlu olarak insanlar için ölecek onlara olan sevgisini ortaya koymuştur. Ayrıca, Pavlus için, Baba'nın kendi oğlunu göndermesiyle gerçekleştirilen kurtuluş, inananların oğul olması gibi bir maksada sahiptir (*Gal. 4/4-6*)⁷²⁴.

Farklı metinler, oğul oluşunun farklı zamanlarda olacağını ifade ettikleri gibi, bazıları da onun doğumundan önce var olduğunu gösterir. *Filipeliler'e Mektup 2/6-11* bunlardan biri ve en önemlisidir: "Mesih, Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sınımsız sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu..."

aldı. Yukarıdaki metinlerden İsa'nın tanrısallığı ve varlık öncesi özelliklerinin ortaya konulması tarzındaki bir okuma için bkz. Amiot, *a.g.e.*, s. 91-92. Amiot bu yaklaşımın temel dayanaklarından birisi olan Rom. 9/5'teki "Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardır. O, herşeyin üzerinde hüküm süren sonsuza dek övülecek Tanrı'dır" ifadelerini Mesih'in tanrı oluşu iddiasını zora sokacak diye Tanrı'ya atfedilmesini kabul etmez. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 92, 10 nolu dipnot. Pavlus'un buradaki kullandığı sıfatın Tanrı'ya mı yaksa Mesih'e atfedileceği hususunda, Hristiyan tarihinde farklı yorumlar yapılmıştır. Bunlardan, Origen, İskenderiyeli Cyrill, Diodorus, Photius Tanrı'nın sıfatı olarak kabul ederken, Socius Mesih'e işaret ettiğini kabul eder. Eresmus ise, bazen berine bazen de diğerine gönderme yapıyor olarak yorumlar. Tarihi süreç içindeki bu yaklaşımları nakleden, Sanday ve HEADman, gramer, bağlam ve Pavlus'un düşünceleri esas alınarak, bu yaklaşımlardan birincisinin tercih edilmesinin daha uygun olduğunu söyler. William Sanday & Arthur Headlam, *Critical and Exegetical Commentar on The Epistle to The Romans*, s. 234, 283. İsa'nın tanrısallığını ima edecek metinler Pavlus'un mektuplarında çok az iken, Pastoral olarak bilenen ve Pavlus'a atfedilen mektuplarda bu konu oldukça yoğun bir şekilde işlenir. Örnek olarak bkz. Titus 2/13.

720 "Zira eğer düşman iken, Oğlunun ölümü vasıtasıyla Allah ile barıştıksa, barışmış olarak onun hayatı ile daha ziyade kurtulacağız" Rom. 5/10. Ayrıca bkz. Kor. I 1/13 vd.

721 "Çünkü Tanrı'nın ne kadar vaatleri varsa ondadır" Kor. I 1/20.

722 Hurtado, "Son of God", *DPL*, s. 903.

723 Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 266..

724 Gal. 4/4 vd. Morgan, Tanrı'nın Oğlu oluşunu hem varlık öncesi durumunda hem de bir kul formuna sahip olduğu zamanda devam ettirdiğini (Rom.5/10, 8/32 ve Rom. 8/3) kabul eder. Adaptionist bir kristolojisinin hiçbir izinin Pavlus'da yok olduğunu söyler. Keza Morgon, Mesih'in Tanrı'nın Oğlu oluşunu Ruh'a bağlanamayacağını, çünkü Pavlus'da böyle bir yaklaşım olmadığını ifade eder. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 57, 58.

Bazıları, buradaki ifadelerin Mesih'in tanrısal bir varlık oluşunu değil, onu Adem'le karşılaştırdığını söylemelerine rağmen, çoğu kimse, *Filipeliler'e Mektup 2/6-7*'nin Mesih'in varlık öncesi oluşuna inancı yansıttığını kabul eder. Bu da, oğulluk vasfını ya da ismini dirilişte kazanmış olsa bile, bu özü doğuştan getirdiğini ortaya koyar, derler⁷²⁵.

Pavlus İncil'ini, oğluyla ilgili olarak Tanrı'nın İncil'i (*Rom. 1/1-3*) ya da basitçe "Oğulun İncil'i" (*Rom. 1/9*) şeklinde isimlendirir. Bizim adımıza ölen Tanrı Oğul olan Mesih'tir; biz Tanrı'yla O'nun Oğulunun ölümüyle barıştık; Tanrı enkarnen olan oğlunun kutsal beşeriyeti sayesinde günahı mahkum etti. Mesih'in ölümünün Pavlus için temel önemi, onun Tanrı'nın Oğlu olarak ölmesinde yatar. Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olarak dirilişi hristiyan kaderinin modelini belirler⁷²⁶.

Pavlus, Mesih ve Tanrı'yı açık bir şekilde özdeşleştirmekten kaçınır. Daha sonrakilerin onun yaptığını düşündükleri şekilde hiçbir zaman, ontolojik olarak ikisinin aynı şey olduklarını ilan etmez. Ancak Pavlus, Mesih'in doğasının tanrısal olduğunu, ayrı bir ilah değil fakat Tanrı'nın tanrısallığını paylaştığını söyler (*Filip. 2/6*). *Selenikliler'e I. Mektup 3/11*'de ise Tanrı'ya ve İsa'ya aynı ve tek kelime ile gönderme yapar; bir ilahın tasvirinin iki yolu olsa da⁷²⁷.

Tanrı ile Tanrı Oğlunun bir ve aynı olma anlamına gelen ifadelerin yanısıra, onların arasında ayıran yeteri kadar metin de vardır. İkisinin statüsünü eşitler görünen *Filipelilere Mektup 2/10-11*'in son ifadesi Mesih'in statüsünün Tanrı'nın yüceltmesine matuf olduğunu ortaya koyan bir sözle biter. İkisinin arasında ayıran en net ifadelerden biri *Korintliler'e I. Mektup 7/5-6*'dır. "Yerde ya da gökte ilah diye adlandırılanlar varsa da -nitekim birçok 'ilahlar' ve 'rabblar' vardır- bizim için tek bir Tanrı Baba vardır. O her şeyin kaynağıdır ve biz O'nun için yaşarız. Tek bir Rab vardır, O da İsa Mesih'tir. Her şey O'nun aracılığıyla yaratıldı, biz de O'nun aracılığıyla yaşarız"⁷²⁸.

D. Tanrı'nın Hikmeti⁷²⁹

Korintliler'e I. Mektup 1/24, 30 ve 8/6 yer alan Pavlus'un hikmetle ilgili düşünceleri, onun kozmik Mesih-Rabb kavramında açılımını bulur. Pavlus kendisinden önceki hellenistik Yahudiliğin Hikmet⁷³⁰ anlayışını kabul edip kendi hedefleri için kullanırken bu kullanımın çağrıştırdıkları oldukça önemlidir⁷³¹. Pavlus hellenistik Yahudilik'te olduğu gibi, Tanrı'nın yaratmadaki aracısı olarak kabul edilen Tanrı'nın Hikmeti'ni Mesih'in kendisi olarak isimlendirir. Onun rolünü Mesih'e verir: "her şey onun aracılığıyla yaratıldı, biz de onun aracılığıyla yaşarız (*Kor. I 8/6*)"⁷³². Pavlus'un bu yaklaşımı daha sonraki Logos öğretisinin⁷³³

⁷²⁵ Hurtado, "Son of God", *DPL*, s. 745.

⁷²⁶ *Rom. 5/8-10, 8/3, 32, 29.*

⁷²⁷ "Babamız Tanrı'nın kendisi ve Rabbimiz İsa size kavuşmamız için yolumuzu açsın!" *Sel. I 3/11.*

⁷²⁸ Grant, *Saint Paul*, s. 55.

⁷²⁹ **Hellenistik** Yahudilik'te, Tanrı'nın dünyayı yaratırken kullandığı aracı rol Sofia/Hikmet tarafından yerine getirilir. Hikmet, Tanrı'nın iradesi ve onun sözünün yerine kullanılabilir olarak anlaşılması sebebiyle, Tanrı'nın evreni Hikmet vasıtasıyla yarattığı kolayca çıkartılabilir. Pavlus'dan iki asır önce Süleyman'ın Hikmeti, Sofia'yı Tanrı'nın ışınlanımı olarak över. Leander, *Paul and His Letters*, s. 45.

⁷³⁰ Pavlus'un yahudilerin yaratılıştaki hikmete verdikleri aracılık rolünü, İsa'ya vermesi dışında, Pavlus hikmete dair olumlu bir şekilde bakmaz. Hatta, Tanrı'nın saçmalığı insan bilgeliğine tercih ettiğini bile söylemekten çekinmez. *Kor. I 1/25*. İnsan bilgeliğine karşı da oldukça güvensizdir. *Kor. I 2/4, 5, 13, 3/19.*

⁷³¹ Prudy, "Paul the Apostle", *IDP*, IV, 695.

⁷³² Leander, *Paul and His Letters*, s. 45

⁷³³ Philo, Tanrı ve O'na yabancı olan dünya arasındaki boşluğu kapatmak için, kozmogonik ve soteriyolojik bir rol oynayan Logos kavramını ortaya atar. Logos Tanrı'nın yaratmadaki aracısı ve dünyayı bozulmaktan birlikte korudukları güçtür. Tanrı ve Logos dünya ile ilgili. Birincisi yaratıcı olarak, ikincisi ise, aracı sebebi olarak. Ayrıca Logos, vahiydeki ve kurtuluştaki tanrısal vasıta. Pavlus, hiçbir yerde Mesih'i Logos olarak isimlendirmez. Ancak Morgan'a göre o, Yuhanna'nın Logos bildirisine bir adım olarak kabul eder. Pavlus'un Mesih'i **hellenistik** temelde

temeli olarak kabul edilse de, kendisi varlık-öncesi Hikmet'in İsa'nın misyonu ile ilişkisini açık bir şekilde ortaya koymaz. Pavlus için İsa, hakîm bir adam ya da hikmet öğreten biri değil, bizatihi Hikmetin kendisidir⁷³⁴.

E. Davud'un Soyundan Olması

Mesih Davud'un soyundandır (Rom. 1/3-4). Bu onun hem insani yönünü hem de Mesih sıfatın hak etmesine sebep olan soy ağacını gösterir. Mesih yahudilerin çoğu için, tanrısal bir çok lütuf ve yetki verilmiş olsa da onun insani yönünü gösteren bir terimdir. Mesih terimi onun diğer sıfatlarından daha çok kullanılır. Bu da kurtuluşun inananlara yalnızca onlar gibi olan ve ölüp dirilen bir insan vasıtasıyla geleceğini akla getirir⁷³⁵.

Pavlus Mesih'i tam bir insan olarak anlar; ancak onun insanlığını nasıl tarif ettiğini ayrıntılarıyla ortaya koymaz. Mektuplarda böyle bir bilginin olmama sebebi Mesih ve onun göreviyle ilgili gerçekler hakkında Pavlus'la mektuplarının alıcıları arasında bir ön bilgi olarak kabulünün var olmasıdır⁷³⁶.

F. Kadından Doğma

Pavlus, İsa'nın bir kadından doğduğunu söyler (Gal. 4/4). Onun bu dünyaya gelişi normal yoldan bir anne vasıtasıyla olmuştur. İsa'nın doğumunun zikredildiği mektuplarda onun doğumunun olağanüstülüğüne dair bir şey söylemez. Bu yaklaşımın yokluğu, bakireden doğumu zikretmemesinde de görmek mümkündür: "İsa, Yasa altındaki bir anneden Yasa altında olarak doğmuştur (Gal. 4/4)⁷³⁷".

G. İnsan Benzeyişinde Doğması

Filipeliler'e Mektup'ta Mesih'in insan benzeyişinde doğduğundan söz edilir (Filip. 2/7). Mesih insan şeklini alarak günahı mahkum etmiştir (Rom. 8/3). Bu yüzden de her hangi bir doketizm söz konusu değildir. O, gerçek et ve gerçek kandır. Ancak Mesih, bedeninin günahkarlığına katılmamıştır (Rom. 8/3). Pavlus'un mektupları Mesih'in dünyevi hayatına dair bilgilere imalar dışında çok yer vermezler. Son Akşam yemeğinin zikredildiği yerde ondan, ekmeği kıran, şarabı döken ve bu tür dünyevi lütuflarından dolayı semavi Baba'ya şükreden bir insan olarak söz edilir. Burada İsa'nın yemeği yediğinden bahsedilmemekle birlikte, bu kesinlikle ima edilir (Kor. I 11/23/26).

Pavlus, Mesih'in insan oluşundan yani onun enkarnasyonundan bahseder. Ancak enkarnasyon tabirini kullanmaz. Mesih'in insan oluşundan bahsederken, iki farklı ifade kullanır. Bunlardan birinde, Mesih'in insan oluşu Tanrı'nın göndermesi⁷³⁸, diğerinde ise İsa'nın kendi iradesi ile varlık-öncesinden zaman-mekan boyutuna gelerek İsa olduğunu söyler⁷³⁹.

VII. YASA ANLAYIŞI

Yasa'yı, Mesih, Ruh ve yeni hayat anlayışından kaynaklanan bakış açısına göre değerlendiren⁷⁴⁰ Pavlus'un Yasa anlayışı, hem onun için hem de okuyucuları için düşüncelerinin en zor olan kısmını oluşturur⁷⁴¹.

kullanışını ifade eden yaklaşımları için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 62-63. Mesih'in Tanrı'nın doluluğunu ve kurtaran bilgiyi nakletmede aracı olması hakkında bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 64.

⁷³⁴ Leander, *a.g.e.*, s. 45.

⁷³⁵ Witherington, "Christology", *DPL* s. 109.

⁷³⁶ Witherington, *a.g.m.*, *DPL*, s. 109.

⁷³⁷ Witherington, *a.g.m.*, *DPL*, s. 109.

⁷³⁸ "Ama zaman dolunca, Tanrı, Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlunu gönderdi" Gal. 4/4; ayrıca bkz. Rom. 8/3.

⁷³⁹ "Mesih Tanrı özüne sahip olduğu halde, Tanrı'ya eşitliği sınıksız sarılacak bir hak saymadı. Ama yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan benzeyişinde doğdu. İnsan biçimine bürünmüş olarak ölüme, çarmıh üzerinde ölüme bile boyun eğip kendini alçalttı" Filip. 2/7-8. Ayrıca bkz. Kor. II 8/9; Rom. 1/3.

⁷⁴⁰ Leander, *Paul and His Letters*, s. 126.

Silinmiş: , s. 536

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: .

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: sayfa yazılacak

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: .

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: .

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: .

A kelimesi Pavlus'un mektuplarında toplam yüz on sekiz defa geçer ve bunların yüz üç tanesi *Romalılar'a Mektup* ve *Galatyalılar'a Mektup*'ta⁷⁴² on dört tanesi de *Korintlilere I.-II. Mektup*'da yer alır. A tartışmasını, *Romalılar'a Mektup*, *Galatyalılar'a Mektup* ve *Korintliler'e I.-II. Mektup*'ta; bunlar arasında da esas olarak *Romalılar'a Mektup*'un 8/3-4; 13/8-10 ve *Korintliler'e I. Mektup*'un 7/19, 9/21; Gal. 5/14, 6/2 bölümlerinde yapar⁷⁴³.

A kelimesini, yahudi kutsal metinlerine gönderme yapmak için kullandığında, bazen *Pentatök* (Gal. 3/10; Kor. I 9/9)⁷⁴⁴, bazen da *Mezmurlar* (Rom. 3/19) da dahil bütün *Eski Ahid* (Kor. I 14/21)⁷⁴⁵ için kullanır. Ancak bir kural olarak *nomosu* yalnızca, Musa'ya ait olduğu kabul edilen *Tekvin*'den *Tesniye*'ye kadar olan kitaplar için kullanır⁷⁴⁶.

Pavlus için tek bir a vardır. Putperestlerin kalplerinde olanla yahudilerin yazılı Yasa'yı, her ikisi de Tanrı'nın iradesinin yansımalarıdır. Bu yüzden de, A terimini, hep tekil olarak kullanır. Mektuplarında, Yasa'yla genellikle Kutsal metinlerde vahyedilen Tanrı'nın iradesini⁷⁴⁷ kasteden Pavlus, on bir kaç anlamda kullanır.

Genel kanun/yasa anlamında "ruh'un bu tür meyvelerine karşı bir yasa yoktur (Gal. 5/23); "Yasa'nın olmadığı yerde suç da yoktur (Rom. 4/15)"; "Yasa'nın olmadığı yerde günah sayılmaz (Rom. 5/13)"⁷⁴⁸. bazen *nomosu* mecazi anlamda bir prensibe (Rom. 3/27; 7/21, 23), günaha (Rom. 7/23, 25) ya da günah ve ölüme (Rom. 8/2); insan doğası anlamına (Rom. 2/14); imana (Rom. 8/27), Mesih'e (Gal. 6/2), ruha (Rom. 8/2) gönderme yapacak şekilde kullanır⁷⁴⁹. Birkaç yerde de Yasa'yı, vicdanın yerine getirdiği sorumluluk (Rom. 2/14-16), sivil yasa (Rom. 7/2-3) ve hatta Mesih'in arzusu anlamında bile kullanır (Gal. 6/2)⁷⁵⁰.

Geri kalan yerlerde, yaklaşık doksan yedi kez *nomosu* Musa'nın Yasa'sına gönderme yapmak için kullanmasına⁷⁵¹ rağmen yalnızca bir yerde "Musa'nın Yasa"sından bahseder (Kor. I 14/34; Rom. 3/31)⁷⁵². Pavlus Musa'nın Yasa'sının dışındaki yasalardan da bahseder. Bunlar, Tanrı'nın Yasa'sı⁷⁵³, günah yasası⁷⁵⁴ ve Mesih Yasa'sı⁷⁵⁵ kullanımlarıdır.

Yasa'ya bakışı onun tarih anlayışıyla da ilgilidir. Çünkü üçe ayırdığı insanlık tarihinin bir safhasını, Yasa'nın bulunduğu kısım oluşturur⁷⁵⁶. Pavlus, ölüm, inayet, günah gibi

⁷⁴¹ Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, s. 246; Ziesler, *Pauline Religion*, s. 11; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403..

⁷⁴² G. G. Findley, "Law" (in *New Testament*), s. 536.

⁷⁴³ Hastings, "Law", *DAC*, II, 687; Pavlus'un bu metinlerde özellikle de Romalılara Mektup'ta ve Galatyalılara Mektup'ta Yasa'ya bakışı farklılık arzeder. Çünkü Galatyalılara Mektup, Yasa'nın yerine getirilmesinin daha bir Hristiyan olunmasının bir koşulu olarak gören yahudicilere yazılmasına karşın, Romalılara Mektup, Sinagogdan ayrılarak Hristiyan olan tanrıdan korkanlar ve yahudilere yönelik kaleme alınmıştır. Bir tartışma ortamı özelliği taşımaz. Beker, *Paul the Apostle*, s. 53. Yasa'nın ilga edildiğinin söylenmesi ise, Pavlus'un talebelerinin kaleme aldığı mektuplardan yalnızca, Efes. 2/15'de yer alır. Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403.

⁷⁴⁴ Rom. 3/21 (Yasa ve Peygamberler gibi). Gal. 4/21; Kor. I 14/34.

⁷⁴⁵ Kor. I 14/21; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696; Grant, *Saint Paul*, s. 49.

⁷⁴⁶ Ram. 5/12, 14. "Vaadden 430 yıl sonra verilen Yasa" gibi. Hastings, "Law", *DAC*, III, 687. W. D. Davies, "Law in New Testament", *IDB*, III, 99; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403.

⁷⁴⁷ Prudy, "Paul The Apostle!", *IDP*, IV, 696.

⁷⁴⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 76; Fitzmyer, a.g.m., *NJBC*, s. 1403.

⁷⁴⁹ Fitzmyer, a.g.e., s. 76; Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 696.

⁷⁵⁰ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

⁷⁵¹ Fitzmyer, a.g.e., s. 75-76; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1403; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 106.

⁷⁵² Davies, "Law in The New Testament", *IDB*, III, 98; Fitzmyer, a.g.e., s. 76.

⁷⁵³ Rom. 7/21-23, 25, 8/7, 9/19-23; Kor. I 9/21.

⁷⁵⁴ Rom. 7/21-23, 25.

⁷⁵⁵ Gal. 6/2; Rom. 9/19-23.

⁷⁵⁶ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 76.

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: ,

Silinmiş: .

konularda olduğu gibi Yasa'yı de kişiselleştirerek kullanır. Bu da onlara, insani davranışlar atfetmesinden kaynaklanır⁷⁵⁷.

Yasa, tanrısal emrin, İsraililere vahyi olarak tarif edilebilir. İçinde ahitler, vaadler ve mabetle ile ibadetler de yer alır. Diğer milletlerin paylaşmadığı özel bir kutsallığı vardır. Putperestlerde içsel ve belirsiz bir kanaat olan Tanrı'nın Yasa'yı, yahudiler için objektif ve yanlışlanamaz bir şekilde yazılı olarak formüle edilmiştir (Rom. 2/17-20; krş. Kor. II 3/7). Bu Yasa, yerine getirmeseler de (Rom. 2/21) yahudilere putperestlere karşı ahlaki bir avantaj sağlar (Gal. 2/15)⁷⁵⁸.

Pavlus'un Yasa'ya karşı tutumunu esas olarak Yasa ve hristiyan olan diğer milletler meselesi belirler; ve onu hep bu zaviyeden değerlendirir⁷⁵⁹. Tanrı'nın vahyi olduğu için onu kimsenin reddedemeyeceğini düşünür⁷⁶⁰.

Onun Yasa'ya yaklaşımı iki açıdan birinci yüzyıl Yahudiliğine benzer: Yasa'nın özünün, komşu sevgisi olduğuna işaret etmesi ve bunun ifadesi olarak On Emrin (dekalog) sosyal emirlerini göstermesi (Rom. 13/8-10; Gal. 5/14); diğer emirleri de bir kimsenin komşusuyla ilgili olarak kabul etmesidir⁷⁶¹.

Mesih'ten önce insanlığın durumu yalnızca günaha ve ölüme mahkumiyet değil, aynı zamanda bu dünyanın ruhlarına ve Yasa'ya kölelikti (Gal. 3/23-24). İnsanlığı mahkumiyet altına alan Musa'nın bu Yasa'sını, meleklerin ilan ettiğini düşünür. Bu özelliğinden dolayı onlar Eski Ahid'in atalarına yapılan vaade göre, Yasa'nın daha aşağı bir konumda olmasını sembolize eder (Gal. 1/18). Bu tür varlıklar her zaman kötü, bazen iyi en azından nötr olabilirler (Kor. I 11/10; Gal. 4/14)⁷⁶².

Beşeri hayatın bir safhasının aktörü olarak Nomos/Yasa'nın kaynağı ilahidir. O, kutsal, tanrısal ve manevidir⁷⁶³. Yani bu dünyaya değil Tanrısal alana özgü olarak tasvir edilir. Tanrı'dan gelmiş olması ve insanı Tanrı'yla birlikte yaşamaya yönlendirmeyi hedeflemesinden dolayı "Tanrı'nın Yasa'sıdır (Rom. 7/22, 25,8/7)". Pavlus, Yasa'yı yerine getirmedeki başarısızlığa rağmen, Mesih'in aksine Yasa'sı hiçbir zaman suçlamaz. Onun doğru olması dışında ona gönderme yapmaz. O, Tanrı'nın kutsal metinlerdeki tanrısal iradesinin vahyidir⁷⁶⁴. Aynı şekilde, beşer hayatının bir aktörü olarak Yasa, "iyi/doğru/gerçek" (Rom. 7/12,17) ve ruhsal (Rom.7/149) yani, Tanrısal sifere ait olarak tasvir edilir⁷⁶⁵. Onun emirleri doğrudur. Bizatihi kendisi doğruyu hedefler. Ancak onun istekleri yalnızca Mesih'de tamamlanır (Rom.8/4).

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: ,

⁷⁵⁷ Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1404.

⁷⁵⁸ Hastings, "Law", *DAC*, II, 687. Yasa, insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ve insanın Tanrı'ya İbadetini ya da tanrısal emirleri yerine getirmeye dair düzenlemeleri içerir. Yasa'nın bütününe yerine getirdiğinde hayat bulur. Kazanacağı bu hayat bir inayet değil, yaptığına karşılığında alacağı bir borçtur. Onu bütün olarak yerine getiremediğinde ise lanetlenecek ve ölümün hakimiyeti altına girecektir. Gal. 3/12; Rom. 4/4; Gal. 3/10; Rom. 6/23, 7/10; Kor. I 15/16.

⁷⁵⁹ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 81 Kitabı Mukaddes Sözlüğü, "Law", s. 500. Morgan da, yahudi-hristiyan zelotların, kurtulacak cemaatin temel olarak yahudi olmaları gerektiği bu yüzden de asgari emirleri mesela, sünneti yerine getirmeleri tavrı, Pavlus'un Yasa'ya karşı tavrını belirleyen unsurların başında yer alır. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 79.

⁷⁶⁰ "Law", *DB*, s. 500.

⁷⁶¹ Karl Rahner, SM., III, 281. Ridderos, Pavlus'un Yasa anlayışını İsa'nın Şeirat anlayışıyla benzerlikler gösterdiğini söyler. Bu benzerlikleri, Yasa'yı sevgiye indirgemesiyle (Rom. 13/8; Gal. 5/14 ve krş. Kor. I 13) ortaya koyar. Pavlus'un sevgiyi imandan ve ümitten daha büyük olarak isimlendirmesi de İsa ile olan benzerliğine ekler. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.136.

⁷⁶² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 75.

⁷⁶³ Rom. 7/12, 14, 16, 22; hristiyan olmadan önce Pavlus için Yasa, bütün İsraililer için olduğu gibi, Tanrı'nın üstün inayetidir, vahyinin ve iradesinin zirvesidir; dinin merkezi ve adaletin kaynağıdır. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 79.

⁷⁶⁴ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.81.

⁷⁶⁵ Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1404.

Yasa insanlara hayat versin diye indirilmiştir; ancak hayat yerine ölüm getirmiştir⁷⁶⁶. Hiçbir insanın tam anlamıyla Yasa'yı yerine getirmesi mümkün olmadığından insanlara hayat verme fonksiyonun icra edememiştir. Onun hayat verme hususundaki yeteneksizliği aynı zamanda Tanrı'nın her şeyi önceden görmesinin de bir sonucudur. Zira Yasa'nın temel maksadı, Tanrı'nın inayetinin daha güçlü olarak işlev görebilmesi için insanların ahlakî ve manevî ızdıraplarını arttırmaktır. Yasa'nın verilmiş sebeplerinden biri buydu. Bu olumsuz fonksiyonu aynı zamanda onun olumlu rolünü de oluştuyordu⁷⁶⁷. Pavlus mektuplarının hiç birisinde Yasa'yı Tanrı'dan bağımsız ve onun belirlediği hedefin dışında hareket eden bir güç olarak tasvir etmez. Yasa'ya atfedilen bütün faaliyetler -köleleştirme, öldürme gibi- Tanrı'nın kurtarıcı maksadına matuftur. Bu faaliyetler, bizatihi Tanrı tarafından gerçekleştirilir. Bu göstergeleriyle sebebiydir ki, Mesih dışındaki insanlar için onun içerdiği korkunç tehlike bilinir hale gelir⁷⁶⁸.

Pavlus, içinde yaşadığı sıkıntının sorumlusu olarak Yasa'yı suçlamaz. Bu sıkıntıdan günah bağımlı-dünyevi insan doğasını sorumlu tutar. Pavlus'un içinde yer alan ve Tanrı'nın Yasa'sına karşı koyan, Ölüm Yasa'sıdır⁷⁶⁹. Bu Yasa, büyük kısmı itibarıyla cismani bedeninin hakimiyetine bağlı olan kullanışsız ve yük olan ritüeller ve seremoniler sisteminden ibarettir (Gal. 5/8). Kutsal günler, temiz ve temiz olmayan yiyecekler ve sünnet gibi düzenlemeleri cismani bedene yönelik düzenlemelerdir ve ahlaken önemsiz şeylerdir (Gal. 6/15)⁷⁷⁰.

Nomos'un oynadığı karmaşık rol insan hayatında bir yabancılaşma başlatır. Yahudilerin kendilerine hayat verecek olan Yasa'ya sahip oldukları halde "hepsinin günah işlemesi" bu yüzden de Tanrı'nın yüceliğinden mahrum kalarak Yasa'ya sahip olmayarak diğer milletlerle aynı konuma düşmelerini Pavlus, Yasa'nın insan hayatında yol açtığı yabancılaşma (anomalı) olarak ifade eder. Bu sonucu itibarıyla, insana hayat verecek olan Yasa'nın, bunu yapabilecek kapasitede olmadığı ortaya çıkar. Pavlus Yasa'nın bu olumsuz yönüne "Yasa'nın yapamadığı (Rom. 8/3)" şeklinde gönderme yapar. Yasa'nın yalnızca "yap", "yapma" gibi emrilerinden ve bizatihi hayat verici güce sahip olmadığından dolayı hayat vermeye yetenekli değildir⁷⁷¹. Yasa'nın bu olumsuz yönüne rağmen olumlu tarafları da vardır.

A. YASA'NIN OLUMLU YÖNLERİ

Burada Yasa'nın olumlu yönleri olarak zikredilecek olanlardan bir kısmı, ilk bakışta başlıkla pek uyumlu gibi görünmemektedir; günahı arttırmak, suçu günah sayma, kurtuluşa vesile olamama gibi. Ancak bunlar, tersten bir bakışla olumlu bir fonksiyona sahiptirler. Eğer zikredilen bu fonksiyonları yerine getirmemiş olsaydı, o zaman Pavlus'un anladığı anlamdaki bir kurtuluş planının işlemesi mümkün olmazdı. Bu yüzden de bu olaylar tersinden Pavlus için önemli olduğundan Yasa'nın olumlu yönleri başlığı altında işlenmiştir.

1. Yasa Günahı Arttırır

Yasa, hem önemsiz şeyleri yasaklayarak hem de "yasaklanan meyvelere" dair arzu uyandırarak ya da bunlarla Pavlus'un zihnini meşgul edecek şekilde insanın yetiştirerek günaha bir vesile rolü oynar. Pavlus bu rolü, "Ben, eğer Yasa aç gözlü olma demeseydi "aç gözlü olmak nedir?"i bilmeyecektim" (Rom. 7/5, 7, 8, 11)⁷⁷² şeklinde ifade eder⁷⁷³. Pavlus için, Yasa,

⁷⁶⁶ Rom. 7/10, Gal. /12.

⁷⁶⁷ Hastings, "Law", DAC, II, 688.

⁷⁶⁸ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.151.

⁷⁶⁹ Rom. 7/12-23, 8/2.

⁷⁷⁰ Morgan, *a.g.e.*, s. 82.

⁷⁷¹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 76.

⁷⁷² Prudy, "Paul The Apostle", IDP, IV, 696; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 101.

⁷⁷³ Weiss, *EARliest Christianity*, II, 547; Amiot, *The Key Concept of St. Paul*, s. 70; Stendahl, Yasa'ya yüklenen bu günahı arttırma suçlamasının, hem Yahudilikte hem de Hristiyanlıktaki ortak bir öğretilen kaynaklandığını ifade eder. Bu öğretiye göre, Musa Sina dağından elinde levhalarla döndüğünde halkının altından yapılmış bir buzağıya taptığını görünce kızmış ve elindeki levhaları yere atarak onları parçalamıştır. Sonra yeniden dağın tepesine Yasa'nın ikinci bir versiyonun almaya gider. Yorumculara göre işte bu ikinci çıkışta alınan Yasa, günahkarların

günahı tahrik eden ve onun ortaya çıkmasına sebep olan bir güçtür. O, günaha engel olan değil, onu uyandırır; onu azaltmaz aksine artırır (Rom. 5/20; 7/14)⁷⁷⁴.

Silinmiş:

Silinmiş: i

Ayrıca günah bir kez insanın kontrolünü ele geçirdikten sonra, Yasa artık onu bu kontrolden kurtaramaz. Çünkü Yasa, beden karşısında zayıftır (Rom. 8/3). Üstelik onun varlığı, insanın durumunu daha iyi hale getirmek yerine, gittikçe daha kötü hale getirir. Bu yüzden de, Pavlus, günahı tasvir etmek için kullandığı her vasfı, aynı zamanda Yasa için de kullanır. Günah, insanlar için ölüm anlamına gelir, Yasa da (Kor. II 3/6). Zira ölüm, Yasa ile dünyaya gelmiştir (Rom. 7/10, 213); Günah insanı köle haline getirmiştir; Yasa da⁷⁷⁵. Günahı işleme arzusunun günahı arttırmaya sebep olması Yasa'nın yalnızca sonucu değil aynı zamanda onun dünyaya geliş maksadıdır da. Yasa yalnızca günah duygusunu açığa çıkarmaz aynı zamanda onu üretir ve böylece de onu artırır⁷⁷⁶. Bunlara rağmen, yani Yasa-günah arasındaki bu kadar çok ilişkinin olmasına rağmen, Pavlus günah-Yasa özdeşliğini reddeder “günah Yasa ile aynı mıdır? tabii ki hayır” (Rom.7/7). Ancak Yasa'yı tenkidinde açıkça İsa'nın daha önce yaptığından daha da ileri gider⁷⁷⁷. Pavlus'un Yasa'ya karşı bu şekildeki olumsuz tavrının sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi, Tanrı'nın Oğlu'na karşı gözlerini kör etmesi ve onun kilisesini takibata uğratmaya sevk etmesi (Gal. 1/13-14, 13/13; Filip. 3/5-6) ve Mesih'i ondan gizleyen bir perde olmuş olmasıydı (Kor. II 3/14/15)⁷⁷⁸.

Silinmiş: .

Silinmiş:

2. Suçları Günah Sayar

Yasa ahlakî anlamda bilgi verici bir rol oynar; “insana gerçek günah bilgisini verir (Rom. 3/20)”. Pavlus, Musa'dan önceki dönemde kötülüğün bulunduğunu kabul eder; ancak bu dönemde Yasa bulunmadığından bunların Tanrıya karşı bir isyan olduğu da bilinmiyor, dolayısıyla da günah sayılmıyorlardı (Rom. 5/13). “Yasa'nın olmadığı yerde, emirleri çiğneme de yoktur (Rom. 4/15)”; “Yasa'nın yokluğunda günah ölüdür (Rom. 7/8-9)⁷⁷⁹”. Yasa, Tanrı tarafından insanın emirleri yerine getirmediğinin bilgisinin akli olarak farkında olması için verilmiştir. Bundan anlaşılan, günah bilgisi de olmakla birlikte, günahı ortaya çıkarmak ve onların emirler olarak çiğnenmesine sebep olmaktadır⁷⁸⁰. Bu fonksiyonuyla Yasa'nın yerine getirdiği şey, insanların günahın farkına varmalarını sağlamak ve İbrahim'e yapılan vaadin tamamlanması olan Mesih'in kurtarıcı mesajına hazır hale getirmektir⁷⁸¹.

3. Kurtuluşu Sağlayamaz

Yasa, kurtuluş tarihinin bir parçası ve kozmik bir güç olması sebebiyle günah ve ölüm gibi bir güçtür. Dindarı yoldan çıkarır. Yasa, insanın kendisini ahlaksızlık ve günahkarlıktan korumaya uğraştığı bir alan yaratır. Pavlus bu tutumu günah olarak görür. Çünkü bu dindarlık

emirleri çiğnemesine ve halkın itaatsizliğine dikkat çekendir. Bu yüzden o, gerçek Yasa değildir. Stehdahl, Pavlus'un “Yasa'nın suçları ortaya çıkarmak için eklendi”ğini söylediğinde kastettiğinin bu anlayışa konu olan bu Yasa olduğunu söyler. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 20. Günahın Yasa'yla ortaya çıktığına dair yine bkz. Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, s. 144.

⁷⁷⁴ Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 112-113; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.144, 151.

⁷⁷⁵ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 147.

⁷⁷⁶ Rom. 5/12-21; 7/5-7 vd.; Ridderbos, *a.g.e.*, s.150.

⁷⁷⁷ Grant, *Saint Paul*, s. 47. Pavlus'un Yasa anlayışı ile üstadı İsa'nın anlayışı hakkında bakınız. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.96-97.

⁷⁷⁸ Dawies, “Law”, *IDB*, III, 99.

⁷⁷⁹ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 547; Morgan, *a.g.e.*, s.244.

⁷⁸⁰ “Yasa, suçları ortaya çıkarmak için antlaşmaya eklendi” Rom. 7/21; “Ama günah, günah olarak tanınsın diye, iyi olanın aracılığıyla bana ölüm getiriyordu. Öyle ki, buyruk aracılığıyla günahın ne denli günahlı olduğu anlaşılın” Rom. 7/13. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 150; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 483.

⁷⁸¹ Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 109.

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: .

iddiaları ve amelleri Tanrı'yı bize tâbî kılmaya götürür. İncil bunun günah olduğunu ve Şerait tarafından oynanan hakiki rol olduğunu ortaya koyar⁷⁸².

~~Yasa, otoritesi altındaki insanları lanetler. Pavlus, Tesniye: 27/26'den hareketle bunu~~ "Yasa işlerinden olanların hepsi lanet altındadır; çünkü: "Yasa kitabında yazılmış olan bütün şeyleri yapmak için onlarda durmayan her adam lanetlidir" diye yazılmıştır" şeklinde ifade eder. İnsanların Yasa'yı yerine getirememesi sebebini Pavlus, Yasa'nın manevi yapısına zıt olan insanın dünyevi yapısı olarak zikreder. Dünyevi doğası yüzünden günahın köleliğine satılmış olması yüzünden Tanrı'nın manevi olan Yasa'sına boyun eğmez⁷⁸³.

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: .

Yasa, İnsanları Mesih'e götüren bir gözetmen rolü oynar (*Gal. 3/24; 4/1-2*), onları şuurlandırır; ahlakî yeteneklerini disipline eder, vadedilmiş zamana kadar onları kontrol altında tutar (*Gal. 4/1-5*); günahı arttırarak insanları kendilerine teklif edilen çareyi kabule hazırlar (*Rom. 7/24*); her türlü kurtuluş yolunu kapatarak günahkarın, Mesih'e iman vasıtasıyla aklanmayı şartsız kabul etmesini sağlar (*Filip. 3/9*)⁷⁸⁴. Pavlus bu maksada hizmetinden dolayı onu kutsal, doğru ve iyi diye vasıflar (*Rom. 7/7* vd.).

4. Yasa Hayat Vermez

Bu Yasa hayat vermek için verilmemiştir, zira "o zaman aklanma, gerçekten Yasa'yla olurdu" (*Gal. 3/21*). Ancak Pavlus'un yaklaşımına göre, Yasa bu maksat için gelmemiştir. O zaman Yasa ne için gelmiştir? Kutsal metinler her şeyi günah altına koydular ki, vaad Mesih'e imana dayansın ve İsa Mesih'e inananlara verilsin⁷⁸⁵. Yasa'nın her şeyi günah sayması, İsa Mesih'e inananların vaadi miras almaları içindir. Eğer hayat verici bir özelliği olmuş olsaydı, aklanma Yasa'yla olurdu⁷⁸⁶.

B. YASA'NIN VARLIĞININ SEBEBİ

Pavlus Yasa'nın varoluş sebebini iki başlık altında Galatyalılar ve Romalılar'da ele alır ve açıklar.

1. Geçici Bir Rolü Vardır

Musa Yasa'sının kurtuluş tarihinde geçici bir rolü vardır⁷⁸⁷: "Fakat iman gelmeden evvel, keşfolunacak iman için kapatılmış olarak Yasa altında muhafaza olunuyorduk. Şöyle ki, imanla salih sayılalım diye, Yasa Mesih için mürebimiz oldu (*Gal. 3/23-24*)". Pavlus burada nomos/Yasa'yı, Helenistik dünyada okul çocuklarını koruyan, onlara sınıflarda rehberlik eden, çalışmalarını gözetken köle/pedagog olarak tasvir eder⁷⁸⁸. Böylece Yasa, insanları Mesih gelinceye kadar disipline eder. Ridderbos, Pedagogun gözetiminde olmanın eğitim almak anlamında okulda olmak anlamına gelmediğini, daha ziyade özgür olmamak, bir kimsenin kendisini kul konumunda bulması, yabancı bir gücün altında hissetmesi anlamına geldiğini

⁷⁸² Käsemann, *Perpectives On Paul*, s. 72.

⁷⁸³ Hastings, "Law", *DAC*, II, 688-89; Davies, "Law in The New Testament", *IDB*, III, 100.

⁷⁸⁴ Findlay, "Law", *DBH*, s. 536; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 83-84, 244.

⁷⁸⁵ Käsemann, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 21.

⁷⁸⁶ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 483, Beker, *Paul the Apostle*, s. 54.

⁷⁸⁷ Gal. 3/19-20; Davies, "Law in New Testament" *IDB*, III, 100; Ziesler, *Pauline Christianity*, s. 108.

⁷⁸⁸ Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1404. Bultmann, Gal. 3/24'deki "Yasa, Mesih gelinceye kadar, eğiticimiz oldu" metnin, bir kişinin Yasa tarafından sübjektif ümitsizlik durumuna götürüldüğü ve böylece de Tanrı'nın affedici inayeti arzusuyla dolduğu şeklinde anlaşılamayacağı, onun yerine insanın Yasa altındaki objektif ümitsizlik durumuna işaret ettiğini kabul eder. Bundan dolayı, insanlar için engelleyici bir unsur görevi görür. Rom. 9/33; Kor. I 1/23. Stendahl, The King James Version'un Gal.3/4'deki *paidagōgosu* eğitici anlamındaki tercümesinin yanlış olduğu, ancak bu yanlışın teolojik anlamda, günahın suç olduğunu ortaya koyma ve Mesih'in gelişiyle başlayacak olan yeni hayatta inayeti ve affı aramaya götürme işlevi gördüğü için bu tercümenin kullanıldığını ifade eder. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.18. *paidagōgosun* antik Yunanda ve Roma'daki anlamı ve kullanımları için bkz. Stendahl, *a.g.e.*, s. 21

ifade eder⁷⁸⁹. Beker ise Yasa'nın günah suçunu, af ihtiyacını keskinleştiren ve Mesih'e götüren hoca anlamında bir fonksiyonunun olmadığını söyler. "Mesih gelinceye kadar" ifadesi, onun geçiciliği anlamındadır⁷⁹⁰.

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş:

Silinmiş:

Yasa, İbrahim'e yapılan vaaddan 430 (Gal. 3/17) yıl sonra gelmiştir ve onun geçerliliği Mesih'in zamanı gelinceye kadardır (Gal. 3/15-22). Bu yüzden o, muhafız/koruyucu olarak hizmet görür. Kurtuluş için kesin bir temel olan Mesih ve ona iman geldiğine göre, Yasa bir muhafız/koruyucu olarak görevini yerine getirmiş olur⁷⁹¹. Yasa'nın kurtuluş tarihindeki konumu geçici de olsa, "Tanrı tarafından teyid edilmiş olan ahdi hükümsüz bırakmaz (Gal. 3/18)", İbrahim'e yapılan vaadı ortadan kaldırmaz⁷⁹².

Pavlus'un Yasa'nın geçiciliği sonucuna ulaşmasındaki hareket noktası, Tanrı'nın bu messianik zamanında, İbrahim'e yapılan vaadlerin tamamlanmasına katılan (Gal. 3/29) milletlere (gentile) niçin Yasa'nın empoze edilemeyeceğidir⁷⁹³.

2. Beden Yüzünden Yasa Güçsüzdür

Galatyalılar'a Mektubup'undaki açıklamasını yetersiz bulan Pavlus, *Romalılar'a Mektup* 7/1, 8/4'u telif ederken önceki zahiri açıklamayı reddederek daha temel olan felsefi bir açıklama getirir. Güçlük Yasa'ya değil, Tanrı'ya yabancılaşmış ve O'na düşman beden bu dünyevi konumundaki insandadır. İnsan (*Antropo*) ya da *ego* zayıftır ve kendisinde meskun olan *Hamartianın*/günahın hakimiyeti altındadır. "Ben cismaniyim (*sarkinos*), günah altında satılmışım (Rom. 7/14)". Adem'in emirleri çiğnemesiyle insanın varlık dünyasına giren kötü güç *Hamartia*, esas olarak cismani olması sebebiyle insanı (*Antropos*) köle haline getirmiştir⁷⁹⁴. İnsan egosu, ruhen Tanrı'nın Yasa'sına hizmet etmekle beraber, bedenle Günah Yasa'sına hizmet eder (Rom. 7/17,25). Yani insan zihnen Tanrı'nın Yasa'sının ne için var olduğunu kabul eder; ancak, onun beden olarak güçsüz beşeri konumu Pavlus'un sembolik olarak, "Günah Yasa'sı(*nomos*)" diye isimlendirdiği günaha köledir⁷⁹⁵. Pavlus, Yasa, bedenle ilgili olduğu için güçsüzdür (Kor. II 3/6 vd), der. Hatta Yasa ve beden birbirlerinin yerine karşılıklı olarak kullanır. Bu karşılıklı kullanım, beden bu dünyaya ait ve geçici olduğundan Yasa'nın da geçici olduğunu ifade etmek için kullanılır⁷⁹⁶. Yasa, günahı ortadan kaldırıp bedeni ele geçirerek, günahın ölümlü bedene artık hakim olamaz hale gelmesini sağlamada yetersizdir⁷⁹⁷. Bundan da önemlisi, Pavlus, Yasa'nın, evrenin manevi güçleriyle ilişkili olduğunu kabul eder. Onun bu manevi güçlerden maksadının⁷⁹⁸ ne olduğunu tam olarak ortaya koymak mümkün değildir⁷⁹⁹. Ancak buradan anlatmaya çalıştığı şey, bu güçlerin etkisiyle Yasa'nın kötü emellere

⁷⁸⁹ Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, s.148.

⁷⁹⁰ Beker, *Paul the Apostle*, s.55.

⁷⁹¹ Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s. 86; Beker, *Paul the Apostle*, s. 54.

⁷⁹² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s.78.

⁷⁹³ Stendahl, *Paul among The Jews and Gentiles.*, s. 86.

⁷⁹⁴ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 78; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1404-5.

⁷⁹⁵ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 78. Pavlus'un kullandığı kölelik kavramlarının kullanımının Roma'daki kölelik hukukunun özelliklerini mi yoksa Yunan kölelik hukukunun özelliklerini yansıttığı tartışması için bkz. F. Lyall, *Roman Law in The Writings of Paul-The Slave and the Freedman*, New Testamen Studies, Chambridge, 1970, XVII, 73-799.

⁷⁹⁶ Bo Reicko, "The Law and This World According to Paul, Some thoughts concerning Gal.4/1-11", *JBL*, s. 268; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 548.

⁷⁹⁷ Rom. 6/12.

⁷⁹⁸ Pavlus'un Yasa'yı evrenin manevi güçleriyle ilişkili olarak görmesinden maksadını Galatyalılar 4/1-1'i ele alarak ortaya koymaya yönelik bir çaba için bkz. Bo Reicke, "The Law and This World According to Paul, Some thoughts concerning Gal.4/1-11", *JBL*, s. 259-276.

⁷⁹⁹ Pavlus'un mektuplarında geçen bu güçlerden anladıkları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. D.G. Reid, "Principalities and Powers", *DPL*, s. 740-751.

hizmet etmeye ve fonksiyonunun şeytanın fonksiyonuna denk olmaya başlamış olmasıdır (Rom. 2/12, 3/19, 7/7-8; Kor. II 3/6 vd.)⁸⁰⁰.

C. YASA'NIN İLGASI MI, TAMAMLANMASI MI?

Pavlus'un, Musa Yasa'sıyla ilgili bir diğer ve tartışmalı ifadesi ise "ne var ki, her iman edenin aklanması için Mesih, Yasa'nın sonudur (*telos nomou*). (Rom. 10/4)"⁸⁰¹, sözüdür. Bu ifade Tevrat döneminin sonunu ima eder görünmektedir. Ancak *telos*, hem "son, yok olma" hem de "hedef, maksat" anlamlarına gelebilir. Birinci anlamda Mesih, bütün insanlığın Tanrı'nın gözünde Yasa'yı yerine getirme vasıtasıyla doğruluğa ulaşma gayretinin yok edilmesi anlamında Yasa'nın sonudur. Bu anlam, *Galatyalılar'a Mektup*'un Yasa'nın geçici olduğuna dair olan yaklaşımına uygundur.

Romalılar'a Mektup 9/31-33'deki, "Öyleyse ne diyelim? Aklanma peşinde olmayan milletler, imandan gelen aklanmaya kavuştular. Aklanmayı sağlayacak bir yasanın ardından giden İsrail ise, o yasayı yerine getiremedi", bağlamı arkadan koşma ya da yarış mecazıyla ilgili olduğundan *telosun* son anlamı tercih edilebilir. Böyle bir takip belli bir hedefi ima eder; bu yüzden de *Romalılar'a Mektup* 10/4'deki *telos* için "hedef/maksad" anlamı tercih edilebilir. İsrail'in ulaşmaya çalıştığı hedef, şimdi Mesih'e iman vasıtasıyla başarıldı (Rom. 9/30-31). Aynı şekilde *Romalılar'a Mektup* 8/2-3'te *telos* kelimesinin "ortadan kaldırma" anlamında tercümesini gerektirmez. Çünkü *Romalılar'a Mektup* 8/4, Yasa'nın tam olarak istediği şeyin, bedene göre değil de, Ruh'a göre yürüyen bizlerde tamamlandığını acıkça ifade eder. Bir diğer ifadeyle Tanrı, Yasa'nın gerektirdiği şeyi inayet ve Mesih'e iman vasıtasıyla insanlarda meydana getirdi⁸⁰².

Mesih'in Şeraiti, ciddi olarak araştırıldığında onun sevgi Yasa'yı olduğu görülür. Açıkçası Pavlus, On Emir'in 5, 6, 7, 8 emirlerini "komşunu kendin gibi sev" şeklinde özetler ve Mesih'in Yasa'sını, "bu nedenle sevgi, Yasa'nın yerine getirilmesidir" diyerek Musa Yasa'sının yerine Sevgi Yasa'sını koyar (Rom. 13/5-10). Bu aynı zamanda, Mesih tarafından Musa Yasa'sının yerine konan "Ruh'un Yasa'sıdır (Rom. 8/2)". Pavlus bu terimi, Ruh'un faaliyetini *nomos* terimiyle tanımlamak için ikisini bir araya getirerek Ruh'un Yasa'sı şeklinde, kullanır⁸⁰³.

Ancak, Yasa bir kurtuluş vasıtası olarak anlaşıldığı müddetçe Mesih, onun sona erişini gösterir⁸⁰⁴. Çünkü artık amellerle ya da Musa'nun Yasa'sına itaatle kurtuluş mümkün değildir. Yasa iyi, adil ve hatta onun bir kısım emirleri hristiyanları için ahlaki rehber olma değerine sahiptir (Kor. I 10). Fakat o, insanlara iyi ve kötü hakkında bilgi verebilmekte ise de, kötünden kaçınmak ve iyilik yapmak ve böylece Tanrı'nın rızasına nail olmak için gereken gücü sağlayamamıştır. Yasa muhteşem olmakla birlikte, Tanrı'nın mükemmel iradesinin vahyi olan Mesih tarafından kaldırılmıştır (Kor. II 3/4-18)⁸⁰⁵. Hristiyan olmakla insanın Tanrı önündeki konumu değiştiğinden, evvelce Yasa altında olan kimse artık Mesih'de inayetin ve bu inayetin aklamaları altındadır. Tanrıyla birlikte olmanın bir vasıtası, kurtulmanın bir yolu ya da kendi gayretleriyle kurtuluşun bir vasıtası olarak görülen Yasa'nın ortadan kaldırılması, yahudilerle

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş:

Silinmiş:

⁸⁰⁰ Dawies, a.g.m., *IDB*, III, 99; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 548. Weiss'e göre, Pavlus'un; yahudiler Yasa'nın paganlar ise sözde tanrıların esareti altında olduklarından ikisinin aynı konumda yani, dünyanın güçlerine kölelik etmeleri anlamında kabul eder.

⁸⁰¹ Lüteryan rahip "Şimdiyse, önceden tutsağı olduğumuz Yasa karşısında ölerik o Yasa'dan özgür kıldık. Öyle ki, yazılı Yasa'ya bağlı olan eski yaşamda değil de Ruh'un sağladığı yeni yaşamda kulluk edelim "Rom. 7/6'dan hareketle Yasa'nın mutlak anlamda devre dışı kaldığını göstermeye çalışır. Anders Nygren, *Commentary on Romans*, s. 275 vd'den naklen Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 279.

⁸⁰² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 80; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NIBC*, s.1405.

⁸⁰³ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 98-99.

⁸⁰⁴ Rahner, "Law", *SM*, III, 282; Prudy, "Paul The Apostel", *IDP*, IV, 701.

⁸⁰⁵ Witherington, "Christology", s. 102-3.

milletler arasındaki engeli ortadan kaldırır. Kurtuluşun vasıtası, dirilen Mesih'e iman ise, o zaman, dini hiçbir ayırım yapılmaksızın bu kurtuluş bütün gruplara şamil olabilir⁸⁰⁶.

Yasa dünyayla olduğu kadar, bedenle de alakalıdır. Kurtuluş, Mesih'in ölümü vasıtasıyla gerçekleşiyorsa, bu aynı zamanda dünyadan, bedenden ve Yasa'dan da kurtuluş anlamına gelir⁸⁰⁷. Keza, kurtuluş yalnızca İsa Mesih ve ona olan iman vasıtasıyla geliyorsa, o zaman sünnetle ve Yasa'nın emirlerinin gözetilmesi ile gelmiyor demektir⁸⁰⁸. Pavlus, Mesih'e imanin yalnızca gerekli değil aynı zamanda kurtuluş için yeterli olduğunu kabul ettiğinden, Yasa kadar kutsal bir şeyin fazladan herhangi bir şey emredemeyeceğini düşünür⁸⁰⁹. Ayrıca, Şam vizyonu Pavlus'da eski şeylerin ortadan kalktığı, yeni şeylerin varlık kazandıkları eskatolojinin işareti olmuştur. Şam vizyonu ile başlayan yeni çağ, Pavlus'a Mesih merkezli yeni bir Yasa ve yeni bir ahlak anlayışı getirmişti⁸¹⁰.

Silinmiş: a

Silinmiş: i

Guignebert de, Pavlus'un sünnetin yunanlıların hoşuna gitmeyen bir şey olduğunu, yahudi Yasa'sının onların hayat anlayışlarına ve düşünce tarzlarına uymadığını düşündüğünden, İsa'nın, Yasa'yı, değiştirmek için geldiğini kabul etmede fazla tereddüt etmediğini söyler. Ancak Guignebert, bu yaklaşımın onikiler tarafından kabul edildiğini ve bunun aynı zamanda İsevilğin Yahudilikten ayrılması ve mustakil bir din haline gelmesi anlamına geldiğini de ifade eder⁸¹¹.

Bultmann da, Yasa'nın Pavlus'daki iki tür değerlendirilmesinden söz eder: Bir taraftan ondan ebedi ve Tanrı'nın süregiden iradesi, diğer yandan ise, Mesih'le ortadan kalkan bir şey. Özellikle bu ikinci anlayış, "Musa'nın Yasa'sı" ve Tanrı'ya kadar gitmeyen, ancak meleki güçlere atfedilen "arizi" yasayla (*Gal. 3/19 vd*) ilgilidir⁸¹².

Yahudi eskatolojik anlayışına göre dünyanın kötülüğü şeytanlardan kaynaklanmaktadır ve meleki varlıklar Tanrı'nın izin vermesiyle kendilerini Tanrı'yla insanlar arasında konuşturmuşlardır. Bu yüzden de, en basit anlamında kurtuluş, Mesihî krallığın bu duruma bir son vermesidir. Pavlus'a göre, Yasa meleki varlıklar tarafından verildiği ve onunla insanları kendilerine tâbî kılmaya çalıştıkları için Mesih'in ölümüyle bunların güçleri sarsılmıştır ve Yasa'nın üzerinde artık fazla bir güce sahip değildir. Yahudi düşüncesinde, messianik hakimiyetin başlamasıyla Yasa sona ererken, Pavlus için, Mesih'in ölümüyle geçersiz kınır. Schweitzer'e göre Pavlus için Yasa, meleki varlıkların hakim olduğu tabii dünyaya aittir. Bu yüzden İsa Mesih'te olanlar hususunda Yasa geçersizdir. Yahudilerin anlayış tarzına göre, eskatoloji ve Yasa bir arada bulunması mümkün olmayan iki olgudur. Çünkü messianik çağın semavi özelliği, mutlak bir ahlaka yönelik içsel bir saik olmasından dolayı, tabii dünya için temellendirilmiş olan Yasa'yla uyumsuz. Yahudi eskatoloji anlayışındaki bu Yasa-eskatoloji uyumsuzluğu sonraki dönem apokaliptik yahudilik tarafından *de facto* bir durum olarak kabul edilmiştir⁸¹³.

Daha sonraki yahudi apokaliptik eserlerinde, Yasa'nın gelecek olan krallıkta varlığının sona ereceği iddia edilmemekle birlikte, onlar da, yukarıda ifade edilen Yasa-eskatoloji

⁸⁰⁶ Witherington, a.g.m., s. 103.

⁸⁰⁷ Gal. 4/4; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 548.

⁸⁰⁸ Gal. 16. Rom. 11/6. Hastings, a. g.m., *DAC*, II, 688.

⁸⁰⁹ Ziesler, *Paul and His Theology*, s. 90.

⁸¹⁰ Witherington, "Christology", s. 103.

⁸¹¹ Guignebert, *el-Mesihyye*, s. 133.

⁸¹² Bultmann, *Theology*, I, s. 268. Bultmann, meleki güçler kullanımının mitolojik bir kullanım olduğunu ve Pavlus'un bunu Gnostisizm'den aldığını söyler. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 190. Tesniye'nin Yunanca verisyonuna dayanan bir yahudi geleneğine göre **meleksi güçler**, Sina'da Yasa'nın verilmesinde aracıydılar. Bu düşünce esasen Yasa'yı daha fazla yüceltmek maksadına yönelik olmasına rağmen, Pavlus bunu Şeriat'ın daha az yüce oluşuna ve onun aşağılığına işaret etmek maksadıyla kullanır. Musa *gİBi* insan olan bir ikinci aracının kullanılmasının da, Yahudi kodunu zayıflatan bir başka unsur olduğunu ileri sürer. Grant, *Saint Paul*, s. 49.

⁸¹³ Schweitzer, *Mysticism of Paul the Apostle*, s. 192; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 477.

uyuşmazlığından etkilenmişlerdir. Hiçbir zaman gelecek messiyanik krallıkta Yasa'nın hakimiyetini devam ettireceği ve onun mükemmel bir şekilde Yasa'nın yerine getirildiği bir zaman olacağı ileri sürülmemiştir. Aksine o an, bütün dünyevi sınırlardan kurtulmuş bir ortamdaki yeni bir hayat olarak takdim edilir. Schweitzer, IV. Ezra ve II. Baruh'daki mesihi kralların, Yasa'nın yerine getirildiği bir krallık olarak betimlenmediğini örnek olarak verir. Yasa krallığı varma hususunda yardım eder, ancak bu duruma ulaşıldığında ise, insan yeni şartların gereği olarak tabii bir itkiyle Tanrı'nın iradesine uygun bir şekilde hareket eder. Pavlus'da bu davranış ölçüsünün yerini, onunla zıt olan, diriliş ruhunun ilham ettiği messiyanik varlık tarzının tabiatüstü karakteriyle uyuşan bir ahlak anlayışı alır⁸¹⁴.

Sanders, Schweitzer'in Pavlus'un Yasa'nın geçerliliği anlayışını tartışırken ileri sürdüğü yahudi eskatolojik anlayışı-Yasa uyuşmazlığını desteklemek amacıyla başvurduğu IV.Ezra ve II. Baruh'un bu konuda destekleyici kaynaklar olmadığı gibi, Pavlus dönemi soferimin (katiplerin) de onun tasvir ettiği gibi düşünmediklerini söyler. Schweitzer, Pavlus'u yahudi apokaliptik düşüncesine uygun olarak açıklamaya çalışır. Ancak, Sanders'e göre, Schweitzer, önce hiçbir dayanağı olmaksızın yukarıda ifade edilen şeyleri yahudi apokaliptizminin bir göstergesi olarak kabul eder, sonra da Pavlus'da bu düşünceyi paylaştığını göstermeye çalışır. Oysa, Pavlus, Yasa'nın hayat vermediğini, bu yüzden de, onun aklanmayı sağlamadığını (*Gal. 3/21*); aklanmanın kutsal metinlere imanla elde edileceğini (*Gal.3/11; Rom. 4/2, 10/5, 11*) söylediğinden dolayı kesinlikle Yasay'la elde edilmeyeceğini ve Yasa'nın günahı, günah olarak bilinmesi ve böylece de iman gelinceye kadar bütün dünyanın mahkumiyet altında olduğu fonksiyonunu icra ettiğini söylemekle birlikte, Pavlus'un yahudi düşüncesine uygun olarak Yasa'nın ilgasını düşündüğü anlamına gelmediği gibi, İsa'nın Mesih olması da, Yasa'nın ilgasının gerekliliğinin sebebi değildir⁸¹⁵.

Pavlus'un herkesin çağrıldığı halde kalmasına dair Schweitzer'in yaklaşımının uygun olmadığını söyleyen Sanders, milletleri Yasa'nın emirlerini yerine getirmekten alıkoymasını, çağrıldıkları konumu sürdürmelerini anlamında değil de, Yasa'yı yerine getirmenin Mesih'in bedeninin üyeleri olanları birbirinden ayırdığı (*Gal. 2/11-14*) için Yasa'yı uygulamamalarını istediği anlamında olduğunu söyler.

Pavlus'un Yasa'ya bakışına Yahudilerin dünyanın sonuna doğru milletlerin Sion dağına gelecekleri beklentilerinin radikalleştirilmesi olarak bakılamaz. Bu beklenti, yahudi Yasa'sına itaat ve Tek Tanrı'ya ibadetle ilgilidir. Kurtuluşa ulaşmanın evrenselleştirilmesi değildir ve kesinlikle Yasa'nın ilgası anlamına gelmemektedir⁸¹⁶.

Pavlus'un mektuplarındaki konuyla ilgili ifadelerine dikkat çeken Beker, temel tezi olan "tutarlı merkez" ve onun şartlara göre yorumlanması yaklaşımından hareketle meseleyi açıklamaya çalışır. Galatya'dakiler iyi bir hristiyan olmanın ancak Yasa'yı yerine getirmekle mümkün olacağını düşündüklerinden, onları bu yaklaşımdan vazgeçirmeye yönelik olarak Yasa'ya karşı katı bir tutum izler. Yasa'yla iman birbirinin alternatifi olarak takdim eder. Yasa, bütün olarak yerine getirilmesi gereğinden, yoksa lanetin gerekeceği ve bunun aynı zamanda da Tanrı'nın inayetinden mahrum kalmak anlamına geleceğini ifade ederek bir anlamda Yasaa'yı yerine getirmenin aklanmak, vaade mazhar olmak bakımından bir fonksiyona sahip olmadığını ortaya koymaya çalışır. Oysa, *Romalılar'a Mektup*'ta durum bundan tamamen farklıdır. Burada Yasa savunulur. Pavlus Yasa'dan "kutsal, adil/doğru, iyi ve manevi" diye sözeder (*Rom. 7/12, 14*). Hatta, Yasa'yı yerine getirdiklerinden bile sözeder (*Rom. 3/31, 8/4*). Galatyada'ki ortam ise Pavlus'u, Yasa'ya tarihte olumsuz bir fonksiyon

⁸¹⁴ Schweitzer, *a.g.e.*, s. 192.

⁸¹⁵ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s.480.

⁸¹⁶ Sanders, *a.g.e.*, s.497. Sanders'in Pavlus'un kurtuluşu evrenselleştirilmesi g/İBi bir yaklaşım sonucunun Yasa'nın ilgası olmadığını söyleyerek sanki Pavlus'un kurtuluşu evrenselleştirmeyi düşünmemektedir g/İBi bir sonuç çıkarır ki, mektuplarda açıkça bunun reddi yer alır. En açık örneklerinden birisi Rom. 1/16'dır: Çünkü ben Müjde'den utanmıyorum. Müjde, önce Yahudilerin, sonra da Yahudi olmayanların olmak üzere, iman eden herkesin kurtuluşu için Tanrı'nın gücüdür...".

yükleyecek derecede radikal bir hermenötiğe götürür. Hatta bu yaklaşımından dolayı, gnostistiklerin ve ahlaki kurallara önem vermeyenlerin elinde köşeye sıkıştırılması sebebiyle, Pavlus'un kendi düşüncesini de tehlikeye sokar (*Gal. 5/13-24*). Pavlus, burada imanın sonucu olan kutsamayla, Yasa ve onun emirlerini yerine getirmenin sonucu olan laneti birbirinin zıttı şeyler olarak karşılaştırır. Yasa Mesih'i lanetler ve Mesih, iman ve kutsama milletleri de kapsasın diye, Yasa'yı ilga eder. İman ve Yasa arasındaki zıtlık, *Habakkuk 2/4* (*Gal. 3/11*) *Levililer 18/5* (*Gal. 3/12*) ile karşılaştırılarak daha da belirginleştirilir. İman, amele muhaliftir. Çünkü Tanrı, imanı, kurtuluş tarihinin temeli olarak koymuştur (*Gal. 3/11, 12*)⁸¹⁷.

İbrahim'in tek evladı/soyu olarak Mesih, Yasa'nın geçiciliğine ve istenilmeyen hakimiyetine son verdi. Mesih'e olan kurtarıcı iman, bir gerçek haline gelerek Yasa'nın mahkum edişinin üstesinden geldi. Burada Yasa'nın kurtuluş tarihindeki yerine dair Tanrı'nın olumsuz niyeti açıktır: O, Mesih'te gerçekleşecek olan yeni özgürlük için zorunlu bir sahifedir (*Gal.3/29*). Bu yüzden de Yasa'ya geri dönüş, Mesih'ten kopma anlamına gelir (*Gal. 5/4*)⁸¹⁸. Galatyalıların yahudicilerin tavırları sebebiyle Pavlus'un, İman İncil'inin zaferinin milletler için de geçerli olabilmesine yönelik çabası, Yasa'nın bütünüyle yoksayılmasını gerektirmiştir. Pavlusla onların yaklaşımı arasındaki zıtlık, çok belirgindir. Tercih özgürlük-kölelik, Tevrat-Mesih arasındadır (*Gal.2/4, 3/2-5, 4/9, 22-26, 5/1-4*)⁸¹⁹.

Pavlus'un Yasa'nın ilgasını ortaya koymaya çalıştığı yerlerde bunu niçin yaptığına dair Schweitzer bir takım sorular ortaya atar. Schweitzer'in soruları Pavlus'un yaşadıklarının onda bu tür bir sonuca ulaşmaya götürecek bir özelliğe sahip olmadığı, yani onun Şam yolunda yaşadıklarının Yasa ile doğrudan bir bağlantısı olmadığı için sorduğu sorulara yine kendisi cevap verir: Pavlus Mesih'in kurban olarak ölümüne dair Antakya geleneğini yalnızca kabul etmez, onu radikal bir şekilde değiştirir. Ancak Mesih'in ölümünü ve dirilişini Yasa'nın radikal bir sonu olarak yorumlar. Yahudilerin İsa'nın messianik konumuyla ilgili hükümlerini tersine döndürür. Onun ölümü Tanrı'nın laneti değil, Tanrı'nın yargısının ve kaybedilmiş bir dünyaya yönelik sevgisinin kurtarıcılığı, Mesih'in ölümünde merkezi bir yere sahiptir. Bu düşüncenin çağrışımları ve sonuçları arasındaki tutarlılık, Pavlus'un incil yorumunun sabit merkezini ve derinliğini oluşturmaktadır. Onun radikallığı, incilin radikal yorumu şeklindeki bir tersine döndürmedir. Pavlus, Mesih'in çarmıha gerilmesini ilk dönem hristiyanlardan farklı olarak yahudi dokusu için yıkıcı bir sonuca sahip olduğunu gördü. Bu radikallık yahudi Pavlus'daki ve hristiyan Pavlus'daki sürekli unsuru oluşturmaktadır. Değişen Yahudilik ve incil arasındaki zıtlık değil, fakat onun evrimiydi: bir zamanlar yıkıcı olan şimdi kurtarıcıdır (krz. *Gal. 1/23*). Mesih gerçekte, Yasa'nın sonudur (*Rom.10/4*)⁸²⁰.

Ancak Pavlus, yahudilikteki 'bir ağaca asılan herkese lanet olsun' ifadesini nasıl tersine, 'Mesih bizim için lanet olarak bizi Yasa'nın lanetinden kurtardı' şekline (*Gal. 3/13*) dönüştürdü? Mesih'in ölümü niçin yalnızca Yasa'nın lanetini tersine döndürmedi de, aynı zamanda "Yasa'nın sonunu" da gösterdi? Schweitzer, Mesih vizyonunun bizatihi Yasa'nın ilgasıyla bir ilişkisinin olmadığını diğer hristiyanların İsa'nın ölümünden ve dirilişinden aynı sonucu çıkarmadıklarını⁸²¹ düşünür. Ancak Beker, Schweitzer'in bu son ifadesinin yanıltıcı olabileceğini, çünkü, Pavlus'un Mesih'in ölümünü Tevrat'ın geçerliliği meselesiyle ilişkilendiren ilk hristiyan olmadığını söyler. Diğer hristiyanlar da, Pavlus'un kendisine has olduğu düşünülen Mesih'in ölümünün, Yasa'nın geçerliliğiyle ilişkilendirilmesi ve İncil'in milletlere açılması gibi iki konuda da ondan daha önce bu fikirleri ileri sürmüşlerdi⁸²².

Filistin-Yahudi-Hristiyanlığı, Yasa'nın hakimiyetini kabullenmeyi sürdürdüler. Helenistik-yahudi-Hristiyanlığı de, İsa'nın ölümü ve Yasa arasındaki uygunsuzluğu aşırı şekilde vurgulamazlar. Kendilerini, Yasa'yı ortadan kaldırmaksızın bağımsızlaşıyor olarak

⁸¹⁷ Beker, *Paul the Apostle*, s.53,54.

⁸¹⁸ Beker, *Paul The Apostle*, s. 57.

⁸¹⁹ Beker, *a.g.e.*, s. 57.

⁸²⁰ Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, s. 105; Beker, *a.g.e.*, s. 184-85.

⁸²¹ Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 105

⁸²² Beker, *Paul The Apostle*, s.185.

düşündüler ve bu yüzden de Yasa'nın asgari şartlarını milletler tarafından kabulünü gerekli gördüler. Bunlara karşılık Pavlus, meseleyi her iki durumda da radikalleştirdi. Hristiyanların Mesih olarak kabul ettikleri İsa'yı Tevrat lanetliorsa o zaman İsa, yalnızca sahte Mesih değil aynı zamanda deccaldir de. Sahte bir mesih Yahudilik içinde can sıkıcı olmakla birlikte, hoş görülebilir bir şeydir. Ancak Tevrat'a saldıran bir deccalin, yok edilmesi gerekir. Tevrat ve çarmıha gerilmiş bir mesih kaçınılmaz olarak birbirleriyle çatışır. Bu noktada hiçbir uzlaşma söz konusu değildir. Çünkü, eğer 'ağaca asılan' gerçekten mesih ise, ağaca asılmayla Tevrat'ın sonu gelmiş olur. Bizatihi Tanrı Tevrat'ın yerini alır ve onu ilga eder. Bu durumda Mesih'in dirilişi, yalnızca İsa'nın mesihlik iddiasının teyidi değil, fakat aynı zamanda Tanrı'nın İsa'nın ölümünü teyididir de. Çünkü olay, Tanrı'nın hedefi içinde yer alır. Diğer milletleri ayıran ve yahudilere ayrıcalıklar sağlayan Halakaik anlamda duvar olan Tevrat'ın hakimiyeti, bir kenara bırakılmış olabilir. Tanrı'nın doğruluğu/adilliği Yasa dışında tecelli etmiştir (Rom. 3/21) ve "Mesih 'Yasa'nın sonu'dur" (Rom.10/4) (Gal. 2/20) sözü, bunu özlü bir şekilde ifade eder: "Tanrı için yaşayayım diye, Yasa aracılığıyla Yasa karşısında öldüm"; "Yasa aracılığıyla öldüm" yani, onun hakkındaki hükmü aracılığıyla; "Yasa karşısında öldüm" yani, Mesih benim için öldü ve ben Mesih'le öldüm, öyle ki, Yasa'nın hükmü ve onun hakimiyeti artık bana uygulanmasın. Mesih hem Yasa'nın iddialarını yerine getirdi ve hem de Yasa'yı lağvetti ta ki, Tanrı için, Tanrı'yla Yasa bağımsız mahrem bir ilişkinin hakimiyetinde yaşayabileyim. Pavlus şu sonuca ulaşır: "Mesih'le birlikte çarmıha gerildim" (Gal. 2/20a). Bu ifade hem Mesih'in kurban olarak ölümünü (kendini benim için veren Tanrı oğlu) hem de Yasa'nın ölümünü çağırıştır⁸²³.

Cullmann için ise Yasa varlığını devam ettirmektedir. Hz. İsa bile Dağ Vaazında yeni bir Yasa getirdiğini değil, eski Yasa'nın gelecek olan Tanrı'nın Krallığı ışığında nasıl tamamlanmış olduğunu gösterir. Kurtuluş tarihinin ilerleyen ve gelişen bir özelliğe sahip olmasından dolayı, her zaman yeni bir takım durumlar ortaya çıkar. Eski Yasa'nın yeniden uygulanmasının ve kurtuluş tarihinin yeni "emirler" tarafından belirlenmesinin anlamı budur. Pavlusçulukta, Tanrı'nın iradesinin formülasyonu olarak Yasa ilga edilmez. Ancak o, imanla elde edilen ve yalnızca komşularımızı sevmeye zorlayan ruh vasıtasıyla ilk kez radikal olarak yerine getirilmiştir. Pavlus'un Yasa'ya karşı olan zor anlaşılan tutumu, onun bütün olarak kurtuluş anlayışı ile belirlenir. Tanrı'nın değişmez planı ile kurtuluş tarihinin şarta bağlı özelliklerinin yan yana konulması, onun Yasa'ya yaklaşımında açıkça görülür. Yasa, emir olarak geçerliliğini devam ettirmektedir (Rom. 7/12, "kutsal, iyi, adil"). Ancak insan saygılı, imani bir tavırla Yasa'ya teslim olmadığından, kendi gücüyle onun emirlerini yerine getirme yeteneğini kabulde başarısız olmasından ve bunu yaratıcıyı ve yaratığı birbirine benzeterek bunu, asli beşeri günah şeklinde işlemesinden, Mesih'in nihai kurtarıcı draması ortaya çıkar. Mesih'in yaşadığı drama, bu günahı telafi eder veya günahın kefareti olur. Mesih'de yaşanan bu olaya imanla, Ruh alınır ve Ruh, inananların Yasa'yı yerine getirmelerini mümkün kılar (Rom.3/21 vd.). Bu yüzden emir olarak Yasa var olmaya devam etmekle birlikte, tanrısal kurtuluş planı *Eski Ahid'*inkinden *Yeni Ahid'*inkine doğru geliştiğinden her şey onun emirlerinin yerini aldığı ilga edilir. Mesela, sünnet, eski ahidin bir alameti olarak geçerliliğe sahip ve imanın varlığına (Rom. 4) işaret etmesine rağmen, yeni ahitte imanın varlığının alameti vaftizle verilen Ruh olunca, sünnetin alamet oluşu ilga edilmiştir. Tanrı'nın iradesinin formülasyonu olarak Yasa devam eder, ancak artık o, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmenin bir aracı değildir⁸²⁴.

Mektuplarını polemik ortamında yazmış olmasından kaynaklanan Yasa'ya yönelik olumlu tavrının sebebi, Yasa'yı yok saydığı yahudilerin Pavlus'a kapılarını tamamen kapamaları tehlikesinin olmasıydı⁸²⁵. Ancak bu farklı yaklaşımları mektuplarında birbiriyle çelişik gibi görünen ifadelerin yer almasını doğurduğu gibi, Yasa'ya karşı tavrının net olarak ortaya konulmasını da güçleştirmiştir. Yasa'ya karşı tavrını açıkladığı mektuplarının da

⁸²³ Beker, *a.g.e.*, s. 185-187.

⁸²⁴ Cullmann, *Salvation in History*, s. 332-334.

⁸²⁵ Dawies, "Law", *IDB*, III, 100.

polemik⁸²⁶ mektupları olması, ifadelerindeki tutarsızlıkları bir nebze de olsa anlaşılır kılmaktadır⁸²⁷.

Pavlus'un milletlerin ihtidasma yönelik çalışmasındaki hedefi, bu muhtedileri Yasa'nın yükümlülüklerinden kurtarmaktır. Onun meseleye bu şekilde yaklaşması, Tanrı'nın tarihteki planını yorumlayan bir inanç ve tecrübe formülasyonuna ihtiyaç doğurdu. Niçin muhtedilerin Şerait'ten bağımsız olduklarını ve onlara proselitler gibi davranılmamasını bu formülasyonla açıklamak zorundaydı. Bunu da Yasa'nın Tanrı'nın nezdindeki yeriyle yapabilen Pavlus, bu çözümü rabbinik bir tarzda yerine getirdi⁸²⁸.

Pavlus ve Yasa ilişkisine dair yapılan en son çalışmalardan bir J.D.G. Dunn'ın *Jesus, Paul and the Law* adlı kitabıdır. Dunn, bu çalışmasında Pavlus-Yasa meselesine az da olsa bir açıklama getirmektedir. Dunn, "Şerî-emirler"² içindeki en önemli şeyin yahudi kökenli hristiyanların diğer milletlerden olan hristiyanlarla aynı masada yemek yemeleriyle ilgili olduğunu ileri sürer. Pavlus, bu konuda yahudi-hristiyanların yiyeceklerle ilgili tutumlarına karşı çıkar. Çünkü bu kurallar, dini olmaktan ziyade ırkî özelliklere sahipti. Bunun temel göstergelerinden biri de kadim dünyanın pagan yazarları tarafından, sünnet, temizlik kuralları, yiyeceklerle ilgili kurallar ve Sabbat uygulamasının yahudilerin ayırıcı özellikleri olarak görülmesidir. Bu yüzden de, ırkî özellik taşıyan emirlere, sünnete (*Kor. I 9/19-23*), yiyeceklerle ilgili yasaklara (*Kor. I 8/1-13, 10/1-11*) karşı çıkar⁸²⁹. Çünkü bu konularla ilgili emirler, milletlerle yahudi hristiyanların arasını ayırmaktadır⁸³⁰.

Dunn'a göre Pavlus, Yasa'yı hem kabul etmekte hem de reddetmektedir. Yahudi ırkçılığını destekleyen ve yahudilerin diğer milletlerden ayrı kalmalarını sağlayan ve bu ayrılığı güçlendiren Yasa kurallarına hayır derken, Tanrı'nın iradesini ifade eden emirleri kabul etmektedir⁸³¹. Zira bu tür ayrımlar diğer milletlerin kurtuluşuna engel teşkil etmektedir. Bu tür emirlerin onlara empoze edilmesi, imanla aklanmanın yerine, Yasa ile aklanmayı doğuracağından ve ırkî ayrımı destekleyen Yasa emirleri, Pavlus'un genel tavrına ters olduğundan hem Pavlus'un en acımasız tenkidine maruz kalmışlar hem de onlara karşı olan tavrı, tüm Yasa'ya karşı gösterilen bir tavır olarak algılanmaya da yol açmıştır⁸³².

Bu yaklaşım Pavlus'un tavrını bir ölçüde de olsa anlamamızı kolaylaştırıyor. İsa ile yeni bir devir başlamıştır ve bu yeni dönem bütün insanlara açık olan bir davet içermektedir; Tanrı'nın Mesih'teki yeni fiili, ahdin sınırlarını milletleri içine alacak şekilde genişletmiş ve inayet, ritüel ve ırkın yerini almıştır. Pavlus bu yüzden, Yasa'nın daha ırkçı ve daha inhisarcı kısımlarına karşı çıkmıştır⁸³³.

Silinmiş: .

Silinmiş: Hellenistik

Silinmiş: ı

Silinmiş: a

Silinmiş: i

Silinmiş: Findlay

Silinmiş: Findlay

⁸²⁶ Yasa'nın en fazla ele alındığı Romalılara mektubunun gönderildiği Roma'daki kilise, onun tarafından kurulmayan bir kilisedir. Mektup probleminden kaynaklanan bir özelliğe sahip olmayan tek mektuptur. Ancak buradaki kilise mensupları çoğunluk it/Barıyla yahudiler olduğu için, Pavlus tanımadığı bu kiliseye kendisini anlatırken Yasa'dan oldukça çok bahsetmek zorunda kalmıştır.

⁸²⁷ Dawies, "Ethics in The New Testament", *IDB*, III, 100.

⁸²⁸ Arthur Darby Nock, *EARly Gentile Christianity and Its Hellenistik Background*, s. 77.

⁸²⁹ Pavlus, Şerat'ın ırkî ayrımları çağrıştıran uygulamalara karşı olduğu şeklindeki bir ayrım, bir çok bakımdan mantıkî bir açıklama tarzı g/Bi görünmekle birlikte, mektupların konjunktürel olması yüzünden, bazan de bunlara kabul ettiğini, reddetmediği anlamına gelecek ifadeler de kullanır. Mesela, Gal. 5/11 ve 6/12 kendisinin sünneti tebliği ettiği incilden kaldırdığı suçlamasına karşılık etrafında toplanan milletleri memnun etmeye çalışır. Munck, *a.g.e.*, s. 91.

⁸³⁰ Rowland, *Christian Origins*, s. 222

⁸³¹ Aynı yaklaşımı biraz tersinden Findlay de yapar. Ancak o, sünnetin dini anlamını yitirmekle birlikte, milli bir adet olarak varlığını devam ettirdiğini, ahit işareti olmaktan çıktığını onun yerini vaftizin aldığını söyler. *DBH*, "Law", s. 536.

⁸³² Findlay, a.g.m., *DBH (Dictionary of The Bible of Hastings)*, s. 536.; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 284.

⁸³³ Stegnar, "Paul The Jew", *DP*, s. 510-511.

Bu yaklaşıma benzer bir yaklaşımı da Prudy gösterir. Ona göre, Pavlus Tanrı'yla ilişkileri düzeltme anlamında alındığında Yasa'nın geçersiz olduğunu ileri sürerken, ahlakî bir norm olarak varlığının hâlâ geçerli olduğunu kabul ettiğini söyler⁸³⁴.

Silinmiş: /

Buraya kadar söylenenler iki başlık altında toplanabilir: Yasa'nın Mesih'in gelişiyle ilga edilmesi ve onun hala hırısıyanların hayatlarındaki ahlaki norm olarak varlığını devam ettiriyor olmasına rağmen, ırkî özellikleri ön plana çıkaran emirlerinin Pavlus tarafından geçersiz sayılmış olmasıdır.

Yine Pavlus'un mektuplarından⁸³⁵ hareketle ileri sürülen Pavlus'un Yasa'ya bakışıyla alakalı bir diğer yaklaşım ise, Yasa'nın ilga edilmediği aksine tamamlandıdır⁸³⁶. Rowland, çoğu yorumcunun bu yaklaşımı kabul ettiğini ve bu yaklaşımın da Pavlus'un mektuplarından elde edilen delillere uygun olduğunu söyler⁸³⁷. Sevgi, Pavlus için Yasa'nın tamamlanmasıdır ve bu da imandan kaynaklanmaktadır⁸³⁸.

İkinci. yüzyıl kilise mensupları, Pavlus'un iki Yasa arasını ayırdığını iddia ederler: Bunlardan birincisi merasime yönelik istekleri içeren ancak tam olarak yerine getirilemeyen; ikincisi ise, yerine getirilmesi mümkün olan ahlaki emirleri içeren Yasa'dır. Pavlus'un Mesih'in Yasa'sı diye yazması, İskenderiyeli Klement'e göre, İsa Mesih'in Yasa'nın sonu olması anlamından ziyade, Yasa'nın Mesih'te kemale erdiği anlamını kast ettiğine işaret eder⁸³⁹.

Şimdiye kadar Pavlus ve onun Yasa'ya bakışına dair söylenen bunca söz, bu konu hakkında söylenenlerin yalnızca bir kısmı olmasına rağmen, bunlar bile meselenin kolaylıkla çözüme kavuşturulmaktan uzak olduğunu gösterir sanıyoruz⁸⁴⁰. Bu yüzden Pavlus'un Yasa ile ilgili yaklaşımlarını anlamaya çalışmakla birlikte, bunların yahudilerle çekişme ortamında söylenmiş sözler olduğu gözden ırak tutulmamalıdır⁸⁴¹.

D. ŞERİAT-KURTULUŞ İLİŞKİSİ

Yahudi tarzında, Yasa'nın kurtuluş vasıtası oluşunun Pavlus tarafından reddedilmesi, ne teolojik bir dogmadır; ne de kişisel bir tecrübeye dayanır. Kurtuluş, Yasa'nın emirlerine değil, Tanrı'nın vahyettiği ve Mesih'in ölümünde ve dirilişinde verdiği şeye yani, Mesih'in ölümü ve dirilişinin bizatihi kurtarıcı rolüne imana dayanır⁸⁴².

Pavlus için Mesih'in ölümü, büyük bir tersine dönüşü ifade eder. Çünkü, Tevrat'ın Mesih hakkındaki yargısı, Mesih'de Tanrı'nın Tevrat hakkındaki yargısı haline gelir. Bu tersine dönüş çok radikal bir olgudur. Çünkü Pavlus, Mesih'in ölmünü, yahudi cehaletine ya da bireysel bir suça bağlamaz; onu bir insan hatası olarak değil, Tanrı'nın kurtuluş planının bir parçası olarak kabul eder⁸⁴³.

Hem yahudilik hem de Pavlus, Yasa'yı müstakil teolojik bir bütün olarak görürler. Yasa, Mesih'e imanla yarışan bir kurtuluş yoludur⁸⁴⁴. Bu yüzden Pavlus, Yasa'nın yahudilikteki sosyal fonksiyonuna değinmezken, Yasa'nın kurtuluş fonksiyonu iddiası onun

⁸³⁴ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701; [Hastings](#), "Law", *DCR*, II, 690.

⁸³⁵ "Öyleyse biz iman aracılığıyla Yasa'yı geçersiz mi sayıyoruz? Hayır tersine, Yasa'yı doğruluyoruz" Rom. 3/31.

⁸³⁶ "Öyleyse biz iman aracılığıyla, Kutsal Yasa'yı geçersiz mi kılıyoruz? Hayır, tam tersine, Yasa'yı doğruluyoruz". Rom. 3/31.

⁸³⁷ Christopher Rowland, *Christian Origins*, SPCK, London, 1983, s. 220.

⁸³⁸ Hatch, *The Pauline dEA of Faith*, s. 32.

⁸³⁹ [Davies](#), "Law in The New Testament", *IDB*, III, 100; Grant, *Saint Paul*, s. 103.

⁸⁴⁰ Stegnar, "Paul The Jew", *DPL*, s. 511.

⁸⁴¹ Weiss, *EARliest Christianity*, II, 553.

⁸⁴² Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, s.138.

⁸⁴³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 186. Pavlus'nu bu yaklaşımlarına yakın bir şekilde anlama gayretini Marcion'un yaklaşımları olduğuna dair bkz aynı yer.

⁸⁴⁴ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 696.

için problem doğurur⁸⁴⁵. Çünkü, onun için Mesih'e imanla kurtuluşun kazanılması bir aksiyomdur. Bu hem yahudi hem diğer milletlere aynı şekilde uygulanabilir⁸⁴⁶. Hristiyanlar Yasa dışında bir kurtuluş yolu bulduklarından, artık o, kurtuluşun bir şartı değildir. Bu yüzden de Yasa, kurtuluş yolunda bir engeldir⁸⁴⁷.

Pavlus'un Yasa'ya ve onun emirlerini yerine getirmeye karşı tavrı, kurtuluşun yalnızca Mesih'le olcağından, kurtuluş için başka bir yol takip etmenin yanlışlığı kanaatinden kaynaklanmaktadır⁸⁴⁸.

Kurtuluş, Tanrı'nın adaletini yani, atalara yapılan vaadin gerçekleşmesini içerir. Yahudilik'te bu, Yasa'nın yerine getirilmesiyle tamamlanırken Pavlus kutsal metinlerin yardımıyla da baş vurarak imanla adaletin bağıni ortaya koyarak, vadin ve onun gerçekleşmesinin imanla aklanmaya bağlı olduğunu gösterir. Aklanmanın imanla (burada kastedilen, İsa Mesih'e imandır) bağı ortaya konulduktan sonra Yasa'nın ve imanın birbirlerini dışlayan alternatif iki kurtuluş yolu olduğu da kesinlik kazanır. Pavlus'a göre, Yasa'yı tam olarak yerine getirmek mümkün olmadığından hiç kimse onun vasıtasıyla aklanmayı elde edemez (*Gal. 3/10, 5/3, krş. 6/13*)⁸⁴⁹.

Sayısal ve yoğunluk olarak günahı arttıran Yasa, insanları onun olmadığı anda yaşadığından daha bedbaht bir duruma düşürdü. Tanrı'nın gazabı⁸⁵⁰ endişesini, laneti ve ölümü⁸⁵¹ doğurdu⁸⁵². Ölüm Adem'in günahının sonucu olarak insanlık üzerinde hakimiyet kurdu (*Rom. 5/14; Kor. I 15/21 vd.*). Ancak günahın varlığına rağmen insanlar onun varlığını daha az hissettiler⁸⁵³. İnsanlığı kurtarmaya karar veren Tanrı onlardan birini seçti. Seçtiği halkın babası olarak İbrahim'e, tek şartı iman olan Vadi=kurtuluş vadini verdi. Arkasında ona denk ya da onun yerini alma özelliği olmayan, İsa Mesih'e iman yoluyla aklanma⁸⁵⁴ dışında bütün yolları geçersiz kılacak kadar günahı ve onun gücünü arttıran Yasa'yı verdi. Yasa'nın, Mesih gelinceye kadar, Tanrı halkını gözetme (pedagog) görevi vardır. O, ahlaki koruyucumuzdu. Bu yüzden onun kurtuluştaki payı, bundan fazla değildir⁸⁵⁵.

Yasa'nın yerine getirilmesi, artık kurtuluşa götüren bir yol değildir. Çünkü kurtuluş, bir lütf olarak evvelce garanti edilmişti; o, lütfun bir sonucudur. Kurtuluşun bir yolu olması açısından Yasa iptal edilmiştir. Ancak o iyi ve Tanrı'nın kutsal iradesinin bir ifadesi olduğu müddetçe bedene göre değil de Ruh'a göre hareket etmekle tamamlanır. Bu da sevginin emirlerinin Yasa'nın bütün emirlerini içerdiği anlamına gelir. Pavlus'un sevgi tarafından içerildiğini düşündüğü emirler tabii ki, Yasa'nın ahlaki emirleridir (komşu sevgisi gibi; *Gal. 5/14; Rom. 13/8-10*)⁸⁵⁶.

Yasa'nın aklamayı, amellerin karşılığı olmasına rağmen, imanla aklanma, Tanrı'nın karşılıksız olarak verdiği bir lütuftur. İnsandan yapılması istenen şeyler onun kendi gücüyle gerçekleşecek şeyler olduğunda, kurtuluşu kendi fiileri sonucu kazanmış olarak kabul edilir. Oysa Pavlus'un imanla aklanma da kulun hiçbir dahli yoktur. Bu süreci başlatan da, onu tamamlayan da bizatihi Tanrı'dır⁸⁵⁷.

⁸⁴⁵ Rahner, "Law", SM, III, 281.

⁸⁴⁶ Rahner, a.g.m., SM, III, 281.

⁸⁴⁷ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 553.

⁸⁴⁸ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 550; Rowland, *Christian Origins*, s. 220.

⁸⁴⁹ Rahner, a.g.e., SM, III, 281. [Pavlus'un bu yaklaşımının Filistin teolojik yaklaşımının bir yankısı olduğuna dair bkz. Alexander, The Ethics of St. Paul, s.37.](#)

⁸⁵⁰ Rom. 4/15; Gal. 3/10.

⁸⁵¹ Rom. 7/10, 24; Kor. II 3/6-9; Kor. I 15/56.

⁸⁵² Hastings, "Law", *DAC.*, II, 689.

⁸⁵³ Hastings, a.g.m., *DAC.*, II,

⁸⁵⁴ Gal. 3/6-25; Rom. 4/13 vd.

⁸⁵⁵ Gal. 4/1-2.

⁸⁵⁶ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 205.

⁸⁵⁷ Peter Blaser, "Law", s. 490.

E. TABİİ HUKUK ANLAYIŞI

Pavlus'un, "Zira Yasa'sı olmayan milletler, Yasa'nın işlerini tabii bir surette yaptıkları zaman, onların Yasa'yı olmayarak kendi kendilerine Yasa'dır" ve "tabiat bile size öğretmiyor mu ki, erkeğin uzun saçlı olması kendisi için hürmetsizlik, fakat kadının uzun saçlı olması kendisinin izzetidir (Kor. I 11/14-15)"; "Yasa'yı bilmeyen milletler kendiliklerinden bu Yasa'nın gereklerini yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile, kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle, Yasa'nın göğüslerinde yazılı olduğunu gösterirler (Rom.2/14)" ifadelerinden, onun tabii hukuk düşüncesine sahip olduğunu kabul etmenin kesinlik ifade etmekten öte olduğunu söyleyen Fitzmayer'in aksine Weiss, Pavlus'un Musa'nın yazılı Yasa'yı ile Stoiklerin yazılı olmayan akıl yasası *nomos agrophos* arasında bir sentez yaptığını düşünür⁸⁵⁸.

VIII. GÜNAH ANLAYIŞI

A. GÜNAH NEDİR ?

Yeni Ahid'de günah için kullanılan otuzdan fazla kavramın en az yirmi dördünü, Pavlus, kullanır⁸⁵⁹. Günahla ilgili olarak bu kadar çok kelime kullanmasına rağmen, günahkar olmanın sonucu olan suçluluk terminolojisini kullanmaz. Sıfat olarak "suçluluk (*enochost*) yalnızca Korintlilere I. Mektup 11/27'de ("Bu nedenle kim uygunsuz şekilde ekmeği yer ya da Rab'in kasesinden içerse, Rab'bin bedenine ve kanına karşı suç işlemiş olur"), yer alır. Bu da Pavlus'un günahı suçluluk doğuran, tövbe ve aflu ortadan kaldırılacak bir şey olarak anlamadığı düşüncesine götürmüştür⁸⁶⁰. Genel yaklaşımı bu şekilde olsa da, bazen konunun bağlamından, günahkar insanın aynı zamanda suçlu olduğu anlaşılabilir⁸⁶¹.

Günah anlamında kullandığı kelimelerden "*parabasis*" ile, tanrısal Yasa'nın isteyerek ihlal edilmesini (Rom. 2/23, 25, 27), Adem'in Tanrı'nın açık emrine isteyerek itaat etmediği zaman yaptığı şeyi (Rom. 5), *Anomia* ile de, Yasa'sız olmayı ifade eder⁸⁶².

Pavlus, kendi tecrübesinden⁸⁶³ hareketle günahın evrenselliğini vurgulamasına ve bazen Adem'in yaptığı şeye günah olarak gönderme yapmasına rağmen, onun soyut bir tarifini yapmaz⁸⁶⁴. Günahı, bireysel ya da kişisel değil ortak ve bireyüstü bir bakış açısından ele aldığı gibi⁸⁶⁵, günahı hem insanlarla hem de Tanrı'yla ilgili olarak kullanır. İnsanlara karşı işlenen suç Tanrı'yla olan doğru ilişkinin kopmasına vesile olsa da, Pavlus için temel önemi haiz olan Tanrı'ya olan ilişkilerde işlenen ve günah özelliği taşıyan suçlardır⁸⁶⁶.

Soyut bir günah tarifini yapmamasına rağmen, Pavlus'un günahı ne anladığını tespit etmek mümkündür.

⁸⁵⁸ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 550; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 102-3.

⁸⁵⁹ İsim olarak "günah" için *hamartia* (elli sekiz kez), "ihlal etmek" anlamında *paroptoma* (dokuz kez), "günah işlemek" *hamartana* (yedi kez), "günahkar" için *hamartolos* (dört kez), "kötü" için *kakos* (on beş kez) ve "doğru olmamak" için *adikia* (yedi kez) kullanılır. Morris, a.g.m., *DPL*, s. 877; Green, *The MEAning of Salvation*, s. 155.

⁸⁶⁰ Sanders, *Paul andn Palestinian Judaism*, s. 503

⁸⁶¹ L. Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 877.

⁸⁶² Green, *The MEAning of Salvation*, s. 155.

⁸⁶³ Rom. 7/7-25; Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 695. Stendahl, Pavlus'un tek günahının Tanrı'nın kiliseni takibatı uğratması olduğunu söyler. Zira o, kendisinin Yasa hususunda emsallerinden daha ilerde olduğunu Yasa'ya bağlılığı sadetinde söyler. Bu yüzden de, Rom. 7 bölümdeki ifadeleri kendisinin konumunu anlatan bir içe bakış olarak anlamaz. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.; Ridderbos da bu metinleri biyografik bir anlatım olarak kabul etmez. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 129.

⁸⁶⁴ J.G. Simpson, "Sin", James Hastings, *A Dictionary of Christ and The Gospels*, II, Edinburg, T and T Clark, 1907, 623; Morris, a.g.m., *DPL*, s. 877.

⁸⁶⁵ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 125-6.

⁸⁶⁶ Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 877. Eski Ahid'de günahın tanrıya karşı isyan olması ya da Eski Ahid'de günahın anlamının yanı sıra günahın yalnızca emirleri çiğneme olmadığı hakkında bkz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s.51.

Tanrı'nın kanunlarını çiğnemek, Tanrı'nın standartlarına ulaşamamak, Tanrı'nın sevgi kuralına karşı isyan, Pavlus'un günahıtan anladığı şeylerin başında gelir. Bu özellikler ise hem yahudiler hem de milletlerde hüküm sürmektedir (*Rom. 1-3*). Bu yüzden de bütün dünya Tanrı'nın huzurunda suçludur. (*Rom. 3/19*)⁸⁶⁷.

Günah, Tanrı'ya övmekten uzaklaşmaktır (*Rom.3/23*). İnsanın Tanrı'dan uzaklaşması, O'ndan bağımsızlaşması, kendi gücüyle ve kendi hikmeti seviyesinde hayatın gerektirdiği şeyi yapabileceğine güvenmesidir (istiğna)⁸⁶⁸. Bu, tam bir günahıdır.⁸⁶⁹ Pavlus'un bu yaklaşımı, Eski Ahid'in kullandığı "Tanrı'ya karşı isyan" anlamının bir devamı olarak görülebilir.⁸⁷⁰ Bu bağlamda günah, Tanrı'nın Yasa'sını çiğnemekten daha çok, Tanrı'ya karşı olma ya da O'na bir isyandır.⁸⁷¹ Tanrı'ya itaat etmemek ve hakiki insanlıktan ayrılmak, aynı zamanda, Yasa'nın emirlerini çiğnemek anlamına da gelir. Zira Yasa, insanın Tanrı'yla olan ilişkisi ve hakiki insanlık için Tanrı tarafından norm olarak tayin edilmiştir. Bu yüzden de günah, aynı zamanda Yasa'nın emirlerini yerine getirmemektir. Bir başka ifadeyle günah, Tanrı tarafından insanlar için belirlenmiş olan Yasa'nın çiğnenmesidir (*Kor. I 15/56*)⁸⁷².

Yahudilikte günah, haddi aşmak, ihlal itaatsizlik anlamına gelir. Pavlus da günahın haddi aşmak, ihlal etmek ve itaatsizlik olduğunu kabul eder. Bu yüzden de, günahı, kurtuluşa ermek için kendisinden azade olunması gereken bir güç olarak görür. Günah hem bizim tercih ederek ve isteyerek yaptığımız bir şey hem de, basit istekle hakimiyetinden kurtulamayacağımız bir güçtür.⁸⁷³ Bundan dolayı da, günahın Rab'liğinden Mesih'in Rab'liğine geçilmelidir.⁸⁷⁴ Günah, kozmik değil ahlaki bir niteliktir. Yani, Tanrı karşısında yer alan insanın ve dünyanın kendi iradesi dışında maruz kaldığı müstakil bir prensip değildir.⁸⁷⁵ Bir insan vasıtasıyla dünyaya girmiştir.⁸⁷⁶

İradî yönüyle günah, Tanrı'dan daha küçük şeylere dönme ve yüce olmayana yüceymiş gibi davranmadır.⁸⁷⁷ İnsandaki günah, bir yabancılaşmadır; bu yüzden de, varlığı gerçek olmakla birlikte istisnai bir şeydir.⁸⁷⁸

Pavlus, zaman zaman günaha bağışlanması (*Rom. 3/25*) gereken bir borç olarak göndermede bulunmasının yanı sıra, günahı ifade etmek için kullandığı kavramlar, onun günahı şahsiyeti olan dışsal bir varlık, şeytani bir güç olarak gördüğünü akla getirir: "Günah dünyaya geldi (*Rom. 5/12*)" gibi. Ayrıca, günahı, beşeri varlıkların tamamına sıyan ve onun bütün doğal ve bedensel eğilimleriyle teşvik edilen bir güç olarak ele alır. Bu yüzden de, insanların bireysel yanlış fiilleri, "ihlal" (*Gal. 3/19; Rom. 2/23, 4/15*), "suç" tur (*Gal. 6/1; Rom. 5/15-18, 20*) ve "günah"tır (*Rom. 7/11*).

⁸⁶⁷ Green, *The MEAning of Salvation*, s. 155.

⁸⁶⁸ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692.

⁸⁶⁹ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 192.

⁸⁷⁰ S. V. McCasland, "Sin , sinners", *IDP*, IV., 361; [Alexander, Ethics of St. Paul, s. 35](#); Ali Erbaş, *Hristiyan Ayinleri (Sakramentleri)*, s. 127. Miladi birinci yüzyıl Yahudiliğine göre günah, Yasa'nın emirlerini çiğnemek ya da onun emirlerinden ya da yasaklarından birini ihmal etmektir. Daha geniş bilgi için bkz. Moore, *Judaism*, II, 319. Pavlus'un günah düşüncesinin Yahudilikten aldığına dair bkz. Powell Davies, *The First Christian*, s. 141.

⁸⁷¹ Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 692; Whiteley, a.g.e., s. 209. Yahudilikte günah Tanrı'ya isyan, baş kaldırmadır. Yahudilikteki bu günah anlayışı ve ona bu şekilde bakan Rabbinik metinler için bkz. Arthur Hertzberg (ed), *Judaism*, George Braziller, New York, 1962, s. 195.

⁸⁷² Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 106, 7.

⁸⁷³ Ziesler, *Paul and His Theology*, s. 75. Yahudilere göre de, günah dokunmaçlarını bütün dünyaya yayan ve hissedilecek bir tarzda insanın kalbini etkileyen karşı konulmaz bir güçtür. Bultmann, a.g.e., s. 70.

⁸⁷⁴ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 547.

⁸⁷⁵ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.101.

⁸⁷⁶ Günah Adem ve insanların günahla ilişkilerine dair bu çalışmanın günahın kaynağına dair başlığa bakılabilir.

⁸⁷⁷ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 75; *Rom. 1/18-32*.

⁸⁷⁸ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 153.

Pavlus, hem ölümü hem de günahı, insanlığın tarih alanındaki aktörleri olarak kişileştirir. *Hamartia*, beşeri varlığa sızan aktif kötü güçtür. İnsanın "içinde yaşar" (*Rom. 7/17, 23*), onu aldatır ve onu öldürür (*Rom. 7/11*)⁸⁷⁹.

İnsanların tanrı ile olan ilişkileri hususunda günahın ne anladığı üzerinde durduktan sonra kurtuluş tarihi yaklaşımı bağlamında Pavlus'un günahın ne anladığına kısaca işaret edilebilir: Bu bağlamda günah, insanın kendisini Tanrı'nın yerine koyması, imanın karşıtı bir tavır alması ve kurtuluş planına karşı baş kaldırmasıdır⁸⁸⁰.

B. GÜNAHIN KAYNAĞI

Günahın kaynağı Pavlus'un düşüncesinin merkezinde değil, ikincil bir yer tutar⁸⁸¹. Bu yüzden de, günahın kaynağına dair soruyu nadiren sorar. Sorduğunda ise verilen cevap, açık olmaktan uzaktır. *Romalıların'a Mektup 5/12-21*'de günahın dünyaya bir insan vasıtasıyla ve ölümün de günah vasıtasıyla geldiğini söyler ki bu ima edilen kişi Adem'dir⁸⁸². Ancak son dönem Pavlus yorumcuları, Pavlus'un "Adem'in düşüşünde hepimiz günah işledik" düşüncesinden çok, ondan beri herkesin günah işlediğiyle ilgilendiği hususunda hem fıkirdirler⁸⁸³. Onun yaşadığı dönemde, kötülük prensibinin maddede yer almasına dair doktrine yönelik bir eğilim olsa da, bu Pavlus'da bulunmaz. Aksine, onun için hiçbir şey bizatihi kötü değildir (*Rom. 14/5*)⁸⁸⁴.

Pavlus için beden, Tanrı'dan uzaklaşma ve ona karşı olmak anlamında günahı gösterir. Yalnızca bedene göre yaşamak değil (*Rom. 8/5*) aynı zamanda onda olmakta günahdır (*Rom. 7/5, 8/8, 9*)⁸⁸⁵. Bu yüzden, günahla beden arasında doğrudan bir bağ vardır. Bundan dolayı da Pavlus, günaha köle olmamak için günahkar bedenin ortadan kalkması gerektiğini ifade eder. Çünkü beden, insanın günaha kulluk etmeyi bırakmasına engeldir (*Rom. 6/6, 12*). Ridderbos, bu metinlerden bedenle günah arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışır ancak, bunlardan ortaya çıkan, sebep-sonuç anlamındaki bir bağdan ziyade, kendi başına nötr olan bedenin, günahın hakimiyeti altında, onun bir vasıtası olarak hizmet görüyor olduğunu. Pavlus'un kendi isteklerini yapmadığını, kendisine günahın hakim olduğunu ifade etmesi ve kurtulmak için yardım bekliyor olduğunu ortaya koyan sözlerinden de böyle bir sonuç, yani bedenin günaha sebep olduğu sonucu çıkartılamaz⁸⁸⁶. Çünkü, var olan hiçbir şey bizatihi kötü değildir (*Rom. 14/5*); ancak, günahla bedenin bir arada bu kadar çok zikredilmesi, günah olarak yansıyan şeylerin, bedenden kaynaklanıyor gibi görünmesine yol açmıştır.

Günahkarlığın her türü, özellikle de cinsî olanlar⁸⁸⁷ Tanrı'dan uzaklaşma ve tanrı olmayanlara dönüşten kaynaklanır. Pavlus, günahın kendisini çoğaltma eğilimini Tanrı'nın gazabının bir ifadesi olarak görür. Çöküş ve bozulmanın hızlanması Tanrı'dan diğer varlıklara dönüşün işaretleridir⁸⁸⁸.

⁸⁷⁹ Prudy, *Paul and His Theology*, IDP, IV, 692; [Fitzmyer, "Pauline Theology", NJBC](#), s. 1403; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 547. Qumran yazmalarında günah, elinden kurtulunması gereken bir güç değildir. Seçilmiş olanlar bile onunla birlikte varlıklarını devam ettirirler. Onlara göre kurtuluş ahit içinde kalmayı sürdürmektir, bedenin gücünden kurtulmak değil. A.g.y.

⁸⁸⁰ Cullmann, *Salvation in History*, s. 265.

⁸⁸¹ Prudy, "Paul The Apostle", IDP, IV, 695; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

⁸⁸² Prudy, a.g.m., IDP, IV, 692. Weiss, bu ilk günahın cinsel bir günah olduğunu söyler. Weiss, *Earliest Christianity*, II, 580.

⁸⁸³ F.R. Tennat, "Original Sin", *ERE*, IX, 559-560; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

⁸⁸⁴ Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 20.

⁸⁸⁵ Ridderbos, Paul: An Outline of His Theology, s. 103.

⁸⁸⁶ [Beden-günah ilişkisini kabul edenler için bkz. Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 81](#); Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 124-125; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 17, 20; Käsemann, *Perspectives On Paul*, s. 25

⁸⁸⁷ Pavlus'un cinsel hayatı, bu konudaki varsayılan problemleri ve ilgili diğer meseleler hakkındaki yaklaşımı için bkz. Grant, *Saint Paul*, 23-25.

⁸⁸⁸ Ziesler, *Paul and His Theology*, s. 75-6.

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: DPL.,

Pavlus Hristiyanlık öncesi yahudi literatürün⁸⁸⁹ aksine olarak, yalnızca ölümün değil aynı zamanda günahın da dünyaya gelişini Adem'e atfeder⁸⁹⁰. Adem'in asli kusursuzluğunu değil, günahkarlığını vurgular. Şimdiye kadar ki insanlığı Adem'de kabul eder⁸⁹¹. "Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak (Kor. I 15/21/22)". Pavlus, yalnızca bütün insanları etkileyen toplam günah halini değil, şahsi günahlar tarafından ortaya konulmuş olan günahın bulaşmasını da, Adem'e atfeder (Rom. 5/12-14)⁸⁹². Ancak, Adem'i konu aldığı Rom. 5'teki araştırmasında, günahın asli yaratılışın bir parçası olmadığı sonucuna ulaşır⁸⁹³.

Blinzer, günah-ölüm arasındaki ilişki hakkında, Pavlus'un, ölümün irsi olarak alınmış bir ceza olduğuna dair doktrinini net olarak ortaya koymadığını kabul eder⁸⁹⁴. Ona, göre, burada detaylı olarak açıklanmamakla birlikte Pavlus, bütün insanların Adem'in cezasını paylaştıklarını; ceza, suçluluğu gerekli kıldığından açıkça Adem'in suçuna da ortak olduklarını zihnen kabul eder. Kor. I 15/22 vd. ile Rom. 5/12 ve devamını günahın sonucu olan ölümün, irsi olarak geldiği anlamındaki, Katolik öğretisi ışığında yorumlar⁸⁹⁵. Bir takım Katolik yorumcular ise, Pavlus'un Romalılar'a Mektup'da çocukların günahkarlığından ziyade mevcut günah durumunda bireysel sorumluluk üzerinde durmaktadır⁸⁹⁶. Rom. 14/12'deki "imdi öyleyse, her birimiz kendisi hakkında Tanrı'ya hesap verecektir", bu kişisel sorumluluk bağlamında anlaşılabilir.

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

Moris ise, Pavlus'un günahı, Adem tarafından dünyaya getirilmiş, hepsi günah işledikleri için, günahı bütün insan ırkı tarafından işlenmiş olarak gördüğünü belirtir⁸⁹⁷. Herkes kendi günahını işledi, ancak bir şekilde Adem'in günahına katıldılar⁸⁹⁸. Günahı, Tanrı'nın yaratığı, insanın doğasının bir parçası olarak görmediği gibi, kusurlu bir yaratılış için de O'nu sorumlu tutmaz. Bu yaklaşım tarzı, Adem'in günahının ciddiyetini arttırır⁸⁹⁹. Zira, günah, Adem dünyanın tozlarından yaratıldığında değil, o Tanrıya itaatsizlik ettiği zaman bu dünyaya girmiştir⁹⁰⁰.

C. GÜNAHIN EVRENSELLİĞİ

Pavlus, Romalılar'a Mektup'una milletlerle başlar⁹⁰¹; yahudiler de dahil bütün insanlığın günahkar olduğunu bir varsayım olarak ortaya koyar. Mesih'ten önceki dönemde insanların

⁸⁸⁹ *Apocalypse of Baruch, Life of Adam and Eva, Apocalypse of Moses, Ezra IV*'da ilk günahın sebebi olarak Havva zikredilir. Blinzler, a.g.m., EBT., III, 621-22. Moore, *Judaism*, I, 474-475.

⁸⁹⁰ "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi". Rom. 5/12.

⁸⁹¹ Ziesler, *Pauline Religion*, s. 56.

⁸⁹² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 73; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s. 1402. Pavlus'un günahın ve ölümün Adem'in düşüşü olduğuna dair teorisine benzerlikler Eski Ahid'de vardır. Ancak Yahudilik, hiçbir zaman insanın bütün olarak iyi işler yapma hususunda yeteneksiz olduğu farzetmez. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 183.

⁸⁹³ Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692. Pavlus'da sonraki hristiyan anlayış anlamında bir asli günah doktrinin bulunmadığına, ancak, onun konu ile ilgili ifadelerinin belirsizliğinden dolayı, asli günah doktrinini ele alan yaklaşımlara desteğin Pavlus'un metinlerinde bulunabileceğine dair, bkz. F. R. Tennat, "Original Sin", *ERE*, IX, 559-560.

⁸⁹⁴ Kor. I 15/21 vd. Blinzler, a.g.m., EBT., III, 622. Grant da, Pavlus'un Adem'in günahı ile diğer insanların günahkarlığı hakkında illi bir bağın olduğunu iddia etmek istese bile, bu ilişkinin doğasını belirsiz bırakmaktadır. Grant, *Saint Paul*, s.30. Ayrıca aynı konu hakkında bkz. Ismai'l Ragi Al-Faruqi, *Christian Ethics, A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant IDEAs*, Montreal, McGill University Press, 1967, Netherlands, s. 204.

⁸⁹⁵ Blinzler, a.g.m., EBT., III, 623-24.

⁸⁹⁶ Blinzler, a.g.m., EBT., III, 624.

⁸⁹⁷ Rom. 3/23; Morris, a.g.m., *DPL*, s. 878; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 692.

⁸⁹⁸ "...bir kimsenin söz dinlemezliği ile bir çok kişi öldü" Rom. 5/15.

⁸⁹⁹ Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878.

⁹⁰⁰ Goudge, *The Theology of St. Paul*, "Anew Commentary On Holy Scripture", s. 406.

⁹⁰¹ Rom. 1/18-32.

Silinmiş: .

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: n

Silinmiş: .

hepsi günahkardılar. Doğru olarak yaşama gayretlerine rağmen yaratıcı tarafından kendileri için takdir edilen yücelik hedefine asla ulaşamadılar. "Biz daha önce, ister Yahudi iste Grek olsun, herkesi günahın buyruğu altında olmakla suçladık (Rom. 3/9)"; "zira hepsi günah işlediler ve Tanrı'nın izzetinden mahrum kaldılar (Rom. 3/23)". Pavlus günahın bütün dünya üzerindeki hakimiyeti hakkındaki öğretisinde *Eski Ahid*'e dayanır (*Tekvin* 6/5; *Kral. I* 8/46; *İşa.* 64/5; *Eyyub* 4/17, 15/14, 25/4; *Vaiz* 7/20; *Süleyman'ın Meselleri* 20/9, 130/3, 143/2; *Sir.* 8/5 "Tövbe eden bir günahkar utanmasın, hatırla hepimiz suçluyuz"). Günah eğilimi doğustandır (*Mez.* 51/5). İnsan günahı geçicidir (*Yer.* 9/13-14). Bu tür günah çağdaşların (*Tekvin* 11/1-9; *Sam. II* 24/1-17; *Say.* 16/22) ve haleflerinin (*Mez.* 79/8; *Çık.* 20/5; 34/7) arasında bir dayanışma oluşturur⁹⁰². Burada kastedilen asli günah değil, tecrübe, gözlem ve tarihi tanıklıkla desteklenen genel bir kanının ifadesi olan günah⁹⁰³. Pavlus için önemli olan, ilk günahın nasıllığından daha çok günahın nasıl yayıldığı ve günahın evrensel olduğu ve bütün insanların onun hakimiyeti altında olma bakımından eşitliğidir⁹⁰⁴. Ona göre, bütün insanlık günaha bulaşmıştır. İnsanların ara sıra iyi işler yapmaları bu durumu değiştirmez. İyiliklerin var olması günahın hakimiyetinin yokluğu anlamına gelmez. Günah, küçük bir problem değildir. Çünkü, bütün insan ırkını kapsamıştır ve bu günahlar, sonucu felaketler olan etkilere sahiptirler⁹⁰⁵.

D. YASA-GÜNAH İLİŞKİSİ

Silinmiş: DPL.,

Bu konuyla ilgili olarak aynı başlığı taşıyan ilgili bölümde yeterince durulduğundan burada aynı şeyler tekrarlanmayacak, yalnızca Yasa'nın günah duygusunu uyandırdığı, Tanrı'nın insanı aklamak için gönderdiği halde bu fonksiyonunu günahın hakimiyeti altında kaldığından yerine getiremediği hatırlatılmakla yetinilecektir.

Silinmiş: , Cambridge, Harvard University Press, 1950,

⁹⁰² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 71.

⁹⁰³ Joseph, "Original Sin", *EBT*, III, 620; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 71; [Fitzmyer, "Pauline Theology", NJBC](#), s. 1402. Faruqi, Pavlus'un mektuplarında doğru [dan](#) 'asli günah' olarak anlaşılacak bir atfin bulunmadığını söyler. Faruqi, *a.g.e.*, s. 206. Voltaire göre, "ne Beş Siferde ne Peygamberlerde ne sahte, ne doğru bilinen incillerde ne de *İlk Kilise Babalar* denilen yazarların hiç birinde bu ilk günah uydurmasına dokunan bir tek sözcük bile yoktur". Voltairre, *Felsefe Sözlüğü*, s. 267. [Alexander de, Pavlus'un zihninde her hangi bir kötülüğün kökenine dair bir teori geliştirmedigine inanır. Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 76.](#) Cullman asli günah hususunda biraz daha farklı bir yaklaşımı vardır. Varlığa ilk vahiy, imana yol açmayı hedefler. Ancak insan kendini yaratıcının yerine koyarak iman tavrını kabul etmedi. İbadet ve onu yüceltme (Rom. 1/21) vasıtasıyla Tanrı'nın vahyine cevap verme yerine bir tür bilgi nesnesi olarak yaratıcının kendi kendisini ifşasıyla ilgilenebileceğini düşündü. Cullmann bunu asli günah olarak kabul eder. Bu asli günah, Tanrı'nın gazabı ve Mesih'teki inayeti anlamındaki kurtuluş tarihini daha ileri gelişimini belirler. Yahudilerin günahkar olması da aynı anlamdadır. Onlar da vahiyde gereken iman tavrını kabul etmediler, bunun yerine yaratıcıyı ve yaratılanı teoride değil ama pratikte karıştırdılar. Bunu da, şeri emirleri kendi güçleriyle yapabileceklerine inanarak yaptılar. Bu yüzden de Tanrı'nı gazabı, bütün azıllara karşı "vahyedildi" (Rom. 1/18). Cullmann, *Salvation in History*, s. 226.

⁹⁰⁴ Rom. 5/18-21; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125. İsa'nın kurban olarak ölümünün bir suçun cezasının o suçun cinsinden olmasından hareketle ilk günahın, babalarını öldüren çocukların günahı yani katl olduğunu Freud söyler. Bu konu ve ayrıca ilk günahın bir diğer kaynağı hakkında da bkz. Freud, *Totem ve Tabu*, s. 222.

⁹⁰⁵ Morris, "Sin, Guilt", *DPL*, s. 878; Pavlus'un günaha karşı bu yaklaşımı tamamen Eski Ahid kaynaklı olarak kabul edilebilir. Eski Ahid metinlerinde -Pavlus'un iktibas ettikleri de dahil- günaha bulaşmamış hiçbir insanın olmadığı, doğru adam bulmanı mümkün olmadığını ifade eden çok sayıda metin vardır. Bunlara örnek olmak üzere bkz. *Kral. I* 8/46; *Tarihler II* 6/36; *Mez.* 14/3-2; *İşa.* 9/17; *Eyyub* 4/17-19; *Vaiz* 7/20. McCasland, *a.g.m.*, *İDP*, IV, 361. Birinci yüzyıl Yahudilikte günahsız hiçbir kimsenin olmadığı dair örnekler için bkz. George Foot Moore, *Judaizm, In The First Centuries of The Christian Era The Age of The Tannaim*, I, 467-68.

E. GÜNAHIN ETKİLERİ

1.Ölüm

Pavlus, ölümle günah arasında bağlantı kurar. Ölümün “günah vasıtasıyla geldiğini”, “herkes günah işlediğinden, ölüm herkese geldi⁹⁰⁶” diye ifade eder. Adem sonrası işlenen günahlar onunkine denk olmamakla birlikte, Adem bütün insanlığın sembolü olmasından dolayı ölüm bütün insan ırkına hakim olmuştur⁹⁰⁷. Basit bir ifadeyle ölüm, günahın karşılığıdır (Rom. 6/23). ~~Biyografik ifadeler olarak kabul edildiğinde Romalılar’a Mektup 7/9-10’da, günah, Yasa vasıtasıyla Pavlus’u öldürmüştür.~~

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş: R

Günahın sonucunun ölüm olduğuna dair Pavlus’un bu yaklaşımında, onun yahudi eğitiminin etkisini görmek mümkündür. Çünkü, cennete konulan Adem ve Havva’ya, Tanrı hayat ağacını kastederek “ondan yemeyin, ve ona dokunmayın ki, ölmeyesiniz⁹⁰⁸” der. Pavlus, bu yasağı çiğnemenin doğuracağı sonuç olan ölümün, Adem’le dünyaya geldiğini kabul eder. Tanrı’dan ayrılan, O’nun için yaşamayan, kendisi ve günah için yaşayan ölüme maruz kalır (Rom. 6/10).

Günah yalnızca insanın kendi başına kalmasına yol açan aykırı davranışlardan kaynaklanmakla kalmaz, insanın Tanrı önündeki hakiki insanlığını bozar ve onu gınahtan başka bir şey yapamayacak hale getirir (Rom. 8/7). İnsanın bu durum karşısında çektiği acı, var olan durumu ortadan kaldırmadığı gibi, daha çok ölüme yol açar. Gerçekten de günah, ölümün sebebidir: “Günah dünyaya bir adam vasıtasıyla geldiği ve ölüm de günah vasıtasıyla geldiği gibi, böylece ölüm de bütün insanlara yayıldı. Çünkü, bütün insanlar günah işledi” (Rom. 5/12).Günah, ölümden hakimiyet sürer (Rom. 5/21) ve ‘günah bedeni’ (Rom. 6/6) ‘ölümlü bu beden’ ile eşittir (Rom. 7/24). Hristiyanlık öncesi hayat, gerçekten ‘günahın gücü altındadır’ (Rom. 3/9). Augustin’e göre, bir kimsenin günah işlememesi ihtimali yoktur, çünkü, herkes günahın kölesi durumundadır (Rom. 6/20)⁹⁰⁹

Günah ve ölüm, bu dünyada Yasa’nın ve beden fonksiyonunu belirleyen eski çağın yüce güçleridir. Onlar, müttefiklerdir ve kişileştirilmiş güçler ya da uknumlar olarak görünürler. Her ikisi de eski çağın hakimleridir (Rom.5/12-21)⁹¹⁰.

Pavlus’un, günahın evrenselliği düşüncesinden hareketle ölümün de evrensel olduğu düşüncesine vardığı kabul edilir. Onun için ölümün evrensel oluşu yukarıda, günahın insanlara hakim olmasının sebebi olarak yer yer ifade edilen şu iki şekilde açıklanır: İnsanlar, ya Adem’in soyundan olmalarının bir sonucu olarak onun günahına katılmışlar ya da bizzatıhi herkesin kendisi günah işleyerek, Adem’in maruz kaldığı sonuca yani ölüme mahkum olmuşlardır⁹¹¹.

a. Ölümden Kurtuluş

Günahın hakimiyeti ile ölümün hakimiyeti birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bu yüzden de, ölen herkes gınahtan kurtulur (Rom. 6/7). Mesih’in ölümüne katılış, onun ölümden kurtuluşuna katılıştır. Çünkü, gınahtan kurtulma sebebiyle artık ölüm onun üzerinde hakimiyetini sürdüremeyecektir⁹¹².

⁹⁰⁶ Rom. 5/12. Morgan, günahın karşılığının ölüm olduğu düşüncesinin kaynağının yahudi kaynaklı değil, hellenistik kaynaklı olduğunu söyler. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 92.

⁹⁰⁷ Rom. 5/14. Morris, “Sin, Guilt”, *DPL*, s. 878; Prudy, “Paul The Apostle”, *IDP*, IV, 692; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

⁹⁰⁸ Tekvin 2/17. Ancak, Bultmann, birinci yüzyıl yahudiliğinin Adem’in yaptığının sonucunun ölüm olması hususunda aynı şeyi düşünmez ve şöyle der: “Eski Ahid’de günahkar vaktinden önceki bir ölümle cezalandırılır. Ancak Eski Ahid’de ölümden sonra ceza düşüncesi yoktur. Adem’in emri ihlalinin cezası, ölüm değildir. Fakat cennetten çıkarılma ve güç bir hayat lanetidir”. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 47

⁹⁰⁹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 214-215; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 113.

⁹¹⁰ Beker, *Paul The Apostle*, s. 214.

⁹¹¹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 132.

⁹¹² Rom. 6/9; Leander, *Paul and His Letters*, s. 125.

Mesih'in ölümü ve dirilişiyle günahın üstesinden gelindiye o zaman nasıl oluyor da ölüm hala hakim oluyor? Mesih'in dirilişi, Mesih'in ölüm üzerindeki hakimiyetini ilan ediyorsa, o zaman ölüm, yüce bir güç ve 'son düşman' olarak 'Mesih'de olanlar da bile' nasıl hala hakim durumdadır?

Silinmiş: Fitzmyer, "Pauline Theology"

Silinmiş: ,

Pavlus'un "eski benliğimiz onunla çarmıha gerildi (Rom. 6/6)" gibi antropolojik ifadeleriyle; "ancak biz Mesih'le birlikte öldüysek, biz inanıyoruz ki onunla birlikte yaşayacağız (Rom. 6/2)" gibi kristolojik ifadeleri arasındaki kesin bir uyumsuzluk vardır. Mesih hem günahı hem de ölümü yendiği halde ölümün yenilgisinin gelecekte olduğu beyan edilmesine rağmen, Pavlus hala günahın ve ölümün ortadan kalkmış olduğunu nasıl söyler?

Beker, Pavlus'un ölüm-günah ilişkisi ve bunların Mesih'in ölümü ve dirilişiyle ortadan kalkmaları gerektiği yaklaşımıyla, reel hayatta hala ölümün varlığını devam ettirmesini ontolojik ve antropolojik alanlar (siferler), arasındaki bir uyumsuzluk olarak anlamaya çalışır. Günah antropolojik bir gerçeklik, ölüm ise kozmolojik bir gerçekliktir. Kozmik düzen Pavlus'a göre günahkardır ve insanlığın günahkarlığı (Rom. 8/20) sebebiyle ölüme tabidir. Öyleyse günahın gücü antropolojiktir; ancak, kozmik bir sonucu vardır (Rom. 5/12-21; 8/18-27) bu yüzden de günahın sonucu olan ölüm, gelecekte son bulacağı ana kadar varlığını devam ettirecektir⁹¹³.

2. Kölelik

Günahın bir diğer sonucu ise, köleliktir. Pavlus, Roma'daki inananlara, Hristiyan öncesi dönemlerinde "günahın köleleri"⁹¹⁴ olduklarını hatırlatır. Kendisinin de, "bedensel olarak günaha köle gibi satıldığını", "akılla Tanrı'nın yasasına, doğal benlikle günah yasasına kulluk/kölelik ediyorum" der⁹¹⁵.

Pavlus'a göre günahkar yaptıklarıyla kendisini Tanrıya yabancılaştırır ve yaratılış maksadının zıddına davranmaya başlar. Tanrı da, bu halleri sebebiyle onları terk eder. Tanrı'nın onları terk etmesiyle, Tanrı'yla aralarında O'na ulaşmalarını engelleyen bir boşluk ortaya çıkmış olur⁹¹⁶. Tanrı'ya ulaşmak zor bir hal alınca, araya Mesih öncesi dönemin güçleri olan "çağın yöneticileri, yönetimler, güçler, şeytan, dünyanın temel ilkeleri, günah ve onun sonucu olan ölüm"⁹¹⁷ girer ve insanı kendi köleleri haline getirirler.

F. ADEM/HAVVA-GÜNAH İLİŞKİSİ

Pavlus'un günah-ölüm ilişkisini anlatırken gönderme yaptığı *Tekvin* 2.-3. bölüm, insanın içinde bulunduğu günahkar durumun nasıl başladığını sebep-sonuç ilişkisini ele alan (etiological) bir anlatımdır. Metindeki sembolizme rağmen, Adem ve Havva'yı dünyaya günahı getirenler olarak tasvir eder. Anlatım, günahın Tanrı'dan kaynaklanmadığı, insanla başladığı ve insan var olduğundan beri onunla günahın da var olduğunu öğretir⁹¹⁸. Bu günah sebebiyle insan, Tanrı'yla olan yakın ilişkisini kaybetti ve ölüme ve bütün beşeri acılara maruz kaldı. Günah, kadının doğumu vasıtasıyla nesilden nesile aktarılacak ve insan, Tanrı gibi olmaktan şeytan tarafından her zaman alıkonacaktır⁹¹⁹. Yaratılıştaki bu anlatıma rağmen, Eski Ahid'in proto-kanonik kitaplarında bu yaklaşım hemen hemen hiçbir yankı bulmaz. Adem'e yapılan göndermeler, genel olarak olumludur. İbranice *Sirak* "Adem'in yüceliğinden" bahsederken⁹²⁰; Adem hakkındaki bu iyimser anlayışının aksine, 25/24'de "günah bir kadınla başladı ve onun yüzünden hepimiz ölüyoruz" diye devam eder. Böylece günahın kaynağı

⁹¹³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 221-22.

⁹¹⁴ Rom. 6/17, 20.

⁹¹⁵ Rom. 7/14, 23.

⁹¹⁶ Rom. 1/21-25.

⁹¹⁷ Kor. I 2/6-9; Kor. I 15/24; Rom. 8/38; Gal. 4/3.

⁹¹⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 72; Fitzmyer, "Pauline Theology", *NJBC*, s.1402.

⁹¹⁹ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 72.

⁹²⁰ *Sirak* 44/1.9

Havva'ya kadar götürülür ve insanların ölümleriyle günah arasında bir sebep-sonuç ilişkisi kurulur. Ölüm, Havva'nın yaptıklarından dolayı onun bütün soyunu etkiler⁹²¹.

Daha sonraki Hristiyanlık öncesi-yahudi literatüründe, Tanrı'nın suretinde yaratılması sebebiyle Adem'i yüceltme eğilimi vardır. Ancak Adem yüceltilirken günah, ölüm ve kötülük Havva'ya bağlanır. "Onun (Adem) için bir eş yarattım ki, onun yüzünden ölüm Adem'e geldi"⁹²². "Adem Havva'ya dedi, 'bütün ırkımıza hakim olan büyük azabı (ölümü) bize getirecek ne yaptın'⁹²³". Bu geç dönem literatüründen yalnızca *Adem ve Havva'nın Hayatı* (*Life of Adam and Eva*) 44/2'de "bütün soyumuzun günahı ve emirleri çiğnemesi, Adem ve Havva'ya birlikte atfedilir"⁹²⁴.

Silinmiş:

Silinmiş:

Adem hakkındaki Hristiyanlık öncesi bu geç dönem-yahudi geleneğinden ayrılan Pavlus, yalnızca ölümü değil günahı da Adem'e atfeden daha evvelki *Tekvin* 2-3 geleneğine geri döner. Günahı, ölümü bir kişiye atfeder: "Ölüm bir insan aracılığıyla geldiğine göre (..) Herkes Adem'de nasıl ölüyorsa, herkes Mesih'te yaşama kavuşacak"⁹²⁵. *Romalıların'a Mektup*'ta 5/12'de daha ileri giderek yalnızca ölümü değil, bizatihi günahın da insan hayatına girmesine yol açan günah-ölüm ilişkisini, Adem'e atfeder: "Günah bir insan yoluyla, ölüm de günah yoluyla dünyaya girdi. Böylece bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi"⁹²⁶. Günahın dünyaya ve insan hayatına girmesinin Adem vasıtasıyla oluşunu kabul etmesine rağmen, bunun nasıllığını açık bir şekilde ortaya koymamıştır. Bunun nasıllığı, kendi ifadelerinden hareketle - yukarıda günahla ilgili konuların ele alındığı farklı yerlerde ifade edildiği için, tekrara düşmemek için onları burada bir kez daha yinelemeye gerek yoktur.

G. GÜNAHTAN KURTULUŞ

Pavlus günahı, hem iradi olarak seçilen bir davranış ve hem de hakimiyetinden kurtulmanın başılamadığı bir güç olarak, düalist bir tarzda anlar⁹²⁷. Onun günaha dair bu yaklaşımı, çağının en kötümser (pesimist) yaklaşımlarından birini temsil eder. Bu yaklaşıma bir ilave olarak, çağdaşların aksine Pavlus, insanların, günahın bu hakimiyetinden tövbe ve sonucunda af edilmekle kurtulamayacaklarını kabul eder. Oysa, yahudiler, eğer gerçekten istenirse tövbe edip af dilemek ve sonra Tevrat'ın emirlerini yerine getirmekle doğru bir hayata ulaşılabilir⁹²⁸ olduğunu kabul ederler. Yahudilikte temel bir uygulama olan tövbenin Pavlus'da yokluğu ise, onun düşüncesinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü, insanlar isteseler de istemeseler de, bir kez günahın gücünün kontrolü altına girmişlerdir ve ondan kurtulmaları mümkün değildir. Tövbe ve bağışlama yeterli değildir. Ahlaki hayat kadar kurtuluşun da olmazsa olmazı (*sin qua none*) olan Ruh'a sahip olduktan sonra, yerini daha basit ve etkili olan bir çözüm yolunun alması anlamında olan tövbe, günahtan kurtulma yolu olarak kullanılmaz⁹²⁹. Günahtan kurtulmak için, tövbe ve bağışlama yeterli değildir. Pavlus, kötülük eğilimine karşı bir silah olmasına rağmen Yasa'yı da günahtan kurtuluşu gerçekleştireceğini kabul etmez. Zira, kendi tecrübesinden bunun olmayacağını bilir⁹³⁰.

Mesih'in ölümü, günaha, kölelerinin serbest kalmasına razı olması için verilmiş bir karşılık olarak görünür. Günah, köle kıldığı insanlığın kendisine itaat etmesi hususunda resmi bir hakka sahiptir. Bu hak, kendisinin muadili olan bir karşılık ödenmeksizin ortadan kalkmayacaktır. Mesih, hayatını insanlığın hayatının dengi olarak sunma anlamında ölmüştür.

⁹²¹ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 72; [Fitzmyer, a.g.m., NJBC](#), s. 1402.

⁹²² Enok II 30/17.

⁹²³ Apokrif Mos. 14; Ezra 3/7.

⁹²⁴ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 73.

⁹²⁵ Kor. I 15/21-22.

⁹²⁶ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 73.

⁹²⁷ Ziesler, *Pauline Religion*, s.75.

⁹²⁸ Yahudilikte Yasa, şeytani itki ve güce karşı koruyucu ve kurtarıcı bir kaynaktır. Tanrı'dan ve Tanrı'nın Ruh'unun insana yardımından bahsedilmekle birlikte, Yasa'nın yolundan daha doğru ve daha mükemmel olan bir yol yoktur. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 133.

⁹²⁹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 501

⁹³⁰ Filip. 3/6; Gal. 1/13. [Powell Davies, The First Christian](#), s. 142.

Onun başkalarının yerine ölümü ya da onun vasıtasıyla ölmeye, inananlar aklanır ve günahtan özgür kalırlar. Zira günah artık onların üzerinde hakim olmadığı için onlar da günaha itaat etmek zorunda değildirler. Sonuç, günahın gücünden bir kurtuluş değil, onun hukuki hakkından kurtuluştur⁹³¹.

Mesih olayı, günahın gücünü sona erdirmiştir. Pavlus'da bu konuda herhangi bir belirsizlik yoktur; aksine bu onun için kesin bir kanıdır: "Eski insan Mesih'le birlikte çarpmışa gerildi" ve "günah bedeni ortadan kaldırıldı"; "ölen kimse günahtan özgür kılındı"; "siz Yasa'nın değil de inayetin hakimiyeti altında olduğunuzdan, artık günah sizin üzerinizde hakim olamayacak"⁹³².

Silinmiş: .

Silinmiş: .

IX. VAFTİZ ANLAYIŞI

Türkçe'de vaftiz olarak kullanılan ve Yunanca "batırmak, daldırmak" anlamını ifade eden *baptein* fiilinden türeyen *baptism* kelimesi, ne genel batırmak, daldırmak anlamında *baptismos*, ne de bir dine giriş ritüeli anlamında daha hususi bir anlamda, *baptisma* olarak Yetmişler tercümesinde (Septuaginte) görünmez. Sözlük anlamı olarak, banyo yapma manasında *baptisein* iki kez (*Kral. II 5/14* ve *Yudit 12/7*), mecazi anlamda bir kez (*İş. 21/4*) ve bir kez de ritüel banyo anlamında (*Sir. 31/30*) kullanılır. Bu tür banyoları ifade etmek için kullanılan daha erken ve daha kullanışlı bir kelime ise, *Yeni Ahid*'le kullanımının ifade ettiği gibi (*Elç. İşl. 22/16; Kor. I 6/11*), arındırma nesnesine aktif katılma anlamını vurgulayan *lanesfay* (*Lev. 14/8, 15/5*) kelimesidir. *Yeni Ahid*'le birlikte *baptiseyn*, dinî arınma anlamında kullanılmaya başlanır. *Baptismos* ve *baptismadan* birincisi hususi anlamı da içermekle birlikte, daha ziyade genel anlamda (*Markos 7/4*); ikincisi ise, yeni bir dine girişte arındırıcı giriş ritüeli (*Markos 1/4; Luka 7/29; Elç. İşl. 1/22, 10/37, 13/24, 18/25, 19/31; Kor. I 1/14, 17*) anlamında kullanılır⁹³³. Aynı kelime, daha sonra ise bir Hristiyan sakramentini ifade eden bir alem isim halini almıştır.

Hristiyanlık öncesi zamanlarda da vaftiz⁹³⁴ bir arındırma ritüeli olarak önemli bir yere sahiptir. İlkel diye kabul edilen dinlerde tabu olarak isimlendirilen ve kendilerine dokunmanın tehlikeli olduğu şeylerden kaynaklanan kirlilikleri temizlediği düşünülürdü. Yahudilikte banyolar, ölü beden, ay başı halindeki kadın, domuzun bedeni gibi kirli olarak kabul edilen şeylere dokunulduğunda meydana gelen kirlenmeden temizlenmede etkin bir fonksiyon icra ederdi. Ancak ne Eski Ahid'te ne de yahudi yazılarında yıkanmanın ahlaki lekeleri uzaklaştıran aklayıcı bir özelliğinin olduğuna dair bir delil yoktur. Ancak, onu bir ritüel olarak kabul etmeyen büyük peygamberlerde vaftiz bir temizleme sembolü olarak görünür (*İş. 1/16; Hezek. 36/25; Zek. 13/1; Mez. 51/7*).

Bilinen şekliyle vaftize ahlaki bir önem atfeden ilk kişi Vaftizci Yahya'dır. Onun vaftizi yahudi proselit vaftizinden alınmıştır ve günahlardan tövbeye yönelik olan bir *tövbe vaftizidir*. Sakrament olmaktan ziyade bir semboldür⁹³⁵. Hristiyan vaftizi, Yahya'nın vaftizi modeline uygun olarak yapılmış ve aslen aynı anlamdadır⁹³⁶. Bu vaftiz, tövbenin ve affin bir

⁹³¹ Rom. 6/1-14; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 101

⁹³² Beker, *Paul the Apostle*, s.215.

⁹³³ H.G. Wood, "Baptism (New Testament)", *ERE*, II, 375; A. Scott, "Baptism", *DAC*, I, 82; W. F. Flemington, "Baptism", *IDB*, I, 348; Ali Erbaş, *Hristiyan Ayinleri (Sakramentleri)*, s. 69-70.

⁹³⁴ Vaftizi andıran ritüeller Yunan dünyasında da oldukça yaygındır. Vaftize benzeyen ritüellerin bulunduğu kültürler arasında şunlar sıralanabilir: Eleusis ritüeli, Sabazios misteri, Attis kültü, Isis misteri, Mitra ve Dionysis kültleri vs. S.J. Huga Rahner, *Greek Myths And Christian Mystery*, London, Burns & Oates, 19633, s. 70; A.A. Nock, "Hellenist Mysteries and Christian Sacraments", *MNEMOSYNE BIBLIOTHEC Series IV*, vol. V, 1952, s.178-184; Karl Ludwig Schmidt, "The Eucharist", *I The Eucharist in The New Testament and The Primitive Church*, *TCTM*, I, s. 294; Louis Berkhof, *Systematic Theology*, Cox & Wyman Ltd, London, 1976, s.622.

⁹³⁵ Angus, *The Religious Quests...*, s. 149; Madaleine-Miller, "Baptism", *HBD*, s. 60.

⁹³⁶ Hristiyan vaftizinin Yahya'nın vaftiziyle ve özellikle de eskatolojik çağrışımları çok yakın bir benzerliğe sahip olması hususunda bkz. Eduard Schweizer, "Dying and Rising with Christ", *NTS*,

semboldür⁹³⁷. Vaftizci Yahya, proselite uygulanan vaftizi, bütün yahudilere teşmil etmiştir. Yahya bu yaklaşımında, yahudiler İsrail'in kurtuluşu için fiziksel olarak İsrail'li olmanın yetmeyeceğine inandıklarından, pisliklerin yıkanmayla giderilmesi yoluyla yeniden doğması gerektiğine inanır görünmektedir. Akan suda gerçekleştirilen bu vaftiz eskatolojik bir ortamda yapılır; ayrıca, onun vaftizi, proselit vaftizi⁹³⁸ gibi, kendi başına yapılmaz⁹³⁹. Yahya'nı vaftizini bu şekilde uygulaması, onu Qumran vaftizinin gerisinde yer alan düşünceyle mukayese etmeye götürmüştür. Her ikisinin vaftizi de, hazırlık niteliği taşır. Büyük temizlik, gelecekte gerçekleşecektir. Her iki vaftizde, gelecekte yerlerinin bir başka şeyin alacağını kabul eder¹³⁰.

Silinmiş: m

Yahya'nın vaftizi, yalnızca geleceğe işaret eder ve yalnızca daha sonra vuku bulacak olan kurtuluş tarihinin gelecek yönüyle ilişkilidir; yani eskatolojik bir özvekkilik taşır⁹⁴⁰. Bu yüzden de, onun vaftiz anlığı -Pavlus'un anlayışında olduğu gibi- her hangi bir "şimdiden"i ortaya çıkarmaz⁹⁴¹. Günahların affına dair Vaftiz, "şimdiden" haç üzerinde Mesih'in kendisi tarafından tamamlanan hristiyan vaftizi gibi hususi bir olaya dayanmaz. Keza, hristiyanların yaşadığı "şimdiden-henüz değil"⁹⁴²den kaynaklanan gerilim benzeri bir olayı yaşamadığı için, gerilim türü bir şey Yahya'da yoktur⁹⁴³.

Vaftiz, Pavlus'a göre onun aslı görevi değildir. Misyonunda ikincil bir yere sahiptir. Çünkü, Mesih onu vaftiz etmek için değil değil, İncil'i insanlara bildirmek için göndermiştir. Vaftize ikincil bir yer verme sebeplerinden bir diğeri ise, onda sembolik olarak yeniden yaşanan olayların gerçekliğinin imanla bilinir olmasıdır. Bu yüzden de iman, her şeyden önce gelir. Pavlus için vaftiz seremonisi, inananın imanın sonuçlarını taşımasını mümkün kılan bir mekanizmadır. İman olmaksızın vaftiz kullanışsızdır. Mesih'in kurtarıcı ölümüne iman, vaftizin merkezinde yer alır ve vaftiz bütünüyle bu olaya dayanır⁹⁴⁴.

Mesih'in kendisini vaftiz için değil, İncil'i insanlara bildirmek için göndermiş olduğunu söylemesine rağmen, mektuplarının hristiyan okuyucularının hepsinin vaftiz olduklarını varsayması sebebiyle vaftizin onun misyonun bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Zira Pavlus, vaftizi, tekrar tekrar argümanlarını dayandırdığı bir temel yapar ki, bu da vaftizin tebliğine aradığı karşılığın temel bir unsuru olduğunu gösterir⁹⁴⁵. Pavlus'da vaftiz, tek başına

vol. XIV, s. 4. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak Albert, Schweitzer, *The Mysticism of Paul The Apostle*, s. 101-140.

937 Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.208-9. Sır dinlerinde de vaftiz günahların cezasının affı ve yeniden doğum anlamını ifade eder. Angus, *The Religions Quests...*, s. 167.

938 Proselit vaftizi, yeni muhtedilerin Yahudiliğe kabul edildiği bir seremonidir. Eski Ahid'de zikredilmemesine rağmen, Mısna'dan hareketle proselit vaftizinin birinci yüzyılda var olan bir uygulama olduğunu söylemek mümkündür. H.H. Rowley, proselit vaftizinin bir arındırma ritüeli olmayıp, temel sakramental özelliğinin yanı sıra, kişinin kendisini Tanrı'yı adadığı bir fiildir. der. Flemington, "Baptism", IDB, I, 349. Proselit ve Yahudilik'teki anlamı için bkz. Madeliene & Miller, "Proselyte", HBD, s. 586-87.

939 Proselit ve Yahya'nın tövbe vaftizi ve Hristiyan vaftiziyle aralarındaki farklar için bkz. Louis Berkhouf, *Systematic Theology*, s. 622-623.

940 Wood, "Baptism (New Testament)", *ERE*, II, 375; Green, *The Meaning of Salvation*, s. 92-93; Flemington, "Baptism", IDB, I, 349.

941 Flemington, "Baptism", IDP, I, 349.

942 Pavlus'un vaftiz anlayışı hakkında bu cümlede kullanılan ve daha sonra/ları da diğer düşüncelerini ele alırken kullanılacak olan "şimdiden", "henüz değil" kullanımları, Mesih'in çarmıha gerilmesi, ölümü ve dirilmesi ile başlayan ancak ikinci gelişyle (parousi) tam kemale erecek olan kurtuluş anlayışını ifade etmek için kullanılmaktadır. İnsanların vaftiz olmalarıyla kurtuluş olayı 'şimdiden' başlamış ancak tam olarak kurtuluşun gerçekleşmesi 'henüz değil'dir.

943 Bu kavramlar, Mesih'in ölmesi ve dirilmesiyle yeni çağın, yeni hayatın, yeni bir var oluş tarzının başladığı ancak, tam kemaline henüz ermediği, onun henüz gelmediğini ifade ederler. Daha çok Pavlus'un eskatolojik anlayışından kaynaklanmakla birlikte düşüncesinin diğer yansımalarında da etkin bir rol oynayan bu kullanımlar, zikredilen bağlamda anlaşılmalıdır.

944 Cullmann, *Salvation in History*, s. 260.

945 Grant, *Saint Paul*, s. 122. Kor.I 1/14-17.

946 Leander, *Paul and His Letters*, s. 56; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 397.

bir anlam ifade etmez. Bunu, başına bir nitelendirme takısı getirilmeksizin zikretmemesinden çıkartmak mümkündür. Pavlus için anlamlı olan vaftiz, Mesih'e izafeten kullanılan vaftizdir: Mesih'te vaftiz ya da daha özel olarak da onun ölümüne vaftiz gibi (Gal. 3/27; Rom. 6/3).

Vaftizi ilk hristiyanlar icat etmedikleri ve İsa'nın kendi misyonundan da kaynaklanmadığı az önce ifade edilmişti. Ancak insanları Mesih'e ve hristiyan cemaata (kiliseye) katılmasını sağlayan bu giriş ritüeli anlamında, ilk hristiyanların ihtida edenleri vaftiz ettikleri bilinmektedir. Onikiler, vaftizi, dini arınma olarak gördükleri gibi, şirk diyarındaki kiliselerde onun yerine getirilmesini, Hristiyanlığın kabulü olarak algılamışlardır. Pavlus'un vaftizle ilgili olarak kullandığı ifadeler⁹⁴⁷, muhtemelen ilk vaftizle ilgili inançların bir yansıması olabilir. Ancak "Mesih'te" (Gal. 3/26-27) vaftizden dolayı, hristiyanların iman vasıtasıyla "Tanrı'nın oğulları olduklarını" öğreten ve bugünkü anlamını ona kazandıran Pavlus'tur⁹⁴⁸.

İlk hristiyanlar, Kutsal Ruh'un lütfunun vaftize bağlı olduğunu ve vaftiz olan herkesin Ruh'u alacağına inanırlardı⁹⁴⁹. Pavlus da vaftizi bu ortak kabule uygun olarak takdim etmiştir. Ritüel, Yahya'nınkiyle aynı ritüel, ancak yorumu farklıdır. Buradaki vurgu, Yahya'daki gibi, günahlar için tövbe yerine Mesih'in ölümüne katılmaya kayar. Bu yorum Filistin yahudi Hristiyanlığında gelişmiş olmasına rağmen, Pavlus tebliği ile tanışmayan Roma'daki hristiyanlara yazarken, "Mesih İsa'ya vaftiz edilenlerimizin hepsinin O'nun ölümüne vaftiz edildiğini bilmez misiniz?" derken, helenistik yahudi ve milletlerden olan Hristiyanların da "Mesih'te vaftiz" düşüncesini bildiklerini var sayar⁹⁵⁰.

Vaftizle hristiyan, gerçekte ölüm, gömülme ve dirilişinde Mesih'le birleşir, onunla aynileşir⁹⁵¹. İlk dönem kilise, İsa'nın kendi ölümüne "vaftiz"⁹⁵² (Mark.10/38; Luka 12/50) olarak gönderme yaptığı bir koleksiyonu muhafaza etmiştir. Ancak Pavlus'un Mesih olayının etkisine dair görüşü, vaftizi hristiyanları Mesih'in kurtarıcı faaliyetinin temel safhalarıyla özdeşleştirir: "ve hepsi uğruna biri öldü öyleyse, hepsi öldüler (Kor. II 5/14)". Pavlus'un vaftizi ölüm, gömülme ve Mesih'in dirilişiyle karşılaştırılması, suya daldırma ritüeline ima ettiği şeklinde düşünülür. Ölümde Mesih'le özdeşleştirilen Hristiyan, Yasa ve günah için ölür (Gal. 2/19; Rom. 6/6,10, 7/4). Vaftizde eski insan, Mesih'in kurtarıcı ölümüyle birleşerek çarmıha gerilir. Bu, günaha köle olmuş olan bedeninin yok olması içindir (Rom.6/6). Böylelikle çarmıha gerilen, sakramental ölümle günahın hakimiyetinden ve insanların suçlu doğasından özgür kalmış olur⁹⁵³.

Morgan'a göre, vaftizdeki sakramental⁹⁵⁴ düşünceler, Pavlus'un zamanında yaygın olmakla birlikte, bu yaygın oluştan onun da bu düşünceleri paylaştığı anlamı çıkmaz. Pavlus'da banyo suyunun tabiatüstü bir değerle vasıflandığını göremeyiz. Var olan yalnızca, mühtedinin suya dalması ve yeniden çıkmasıyla ölme ve dirilme arasındaki yüzeysel benzerliktir. Vaftizle

⁹⁴⁷ "Çünkü biz, gerek yahudi gerek Yunanlı, gerek kul, gerek hür, hepimiz bir beden olmak üzere, bir Ruh'da vaftiz olunduk ve hepimize bir Ruh'tan içirildi (Kor.I 12/3)".

⁹⁴⁸ Yıkanan hristiyanlar, kutsandılar ve aklandılar. Kor. I 6/11. Fitzmyer, "Pauline Theology", NJBC, s. 1408; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 87.

⁹⁴⁹ Peygamberlerde Yahve'nin Ruh'unun vecd halindeki insanlara onları boyun eğdirmek ve onları kendisi için birer vasıta yapmak için indirdiği inancı vardır. Daha fazlası için bkz. Morgan, The Theology and Religion of Paul, s. 21-22.

⁹⁵⁰ Morgan, *a.g.e.*, s. 210.; Leander, *Paul and His Letters*, s.57; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 397.

⁹⁵¹ Hinnels, "Baptism", DR, s. 62; Wood, "Baptism (New Testament)", ERE., II, 386-87; Erbaş, Hristiyan Ayinleri (Sakramentleri), s. 103.

⁹⁵² "İsa onlara 'Benim içeceğim kâseden siz de içeceksiniz, benim vaftiz olacağım gibi siz de vaftiz olacaksınız' dedi".

⁹⁵³ Fitzmyer, "Pauline Theology", NJBC, s.1408; Amiot, The Key Concepts of St.Paul, s. 241; Ridderbos, Paul: An Outline Of His Theology, s. 397.

⁹⁵⁴ Sakramentalizm, İbadet ve ayinlerde ya da sır dinlerindeki törenlerde, yapılması gereken davranışların bizatihi bir etkiye sahip olması ve böylece fiilin sembolize ettiği şeyi gerçek kıldığını kabul eden anlayışı tarzını ifade eder. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, s. 212.

ilgili kesin tanımların olmamasından dolayı vaftiz, ölümünde ve dirilişinde Mesih'le birleşmenin canlı bir sembolünden başka bir şey değildir. Etkili olacak sebeplere değindiği zaman Pavlus, ritüele değil, Tanrı'nın gücüne ya da iman işine veya mistik birleşme işine baş vurur⁹⁵⁵. Oysa, Morgan'ın Pavlus'daki sakramental düşüncenin yokluğunu ima eden bu yaklaşımlarına karşın, mesela, Galatya'da Evharistiyaya katılanların uygunsuz katılımları yüzünden hastalık ve ölümlerin olduğunu ifade etmesi, sakramental yaklaşımı çağırıştır. (Kor. I 11/27-30). Keza yine Rom. 6/1-11'de vaftizin bu özelliğe sahip olduğunu vurgular: Vaftize katılan kişi, Mesih'in ölümünün bir parçası haline gelir⁹⁵⁶.

Vaftizin sakramental bir özelliğe sahip olduğunun bir diğer göstergesi de, Pavlus'un bu konuda selefleri olan ilk dönem hristiyanların bunu sadece sembolik olarak yerine getirmedikleri gibi, onun asıl anlamının sembolize ettiği şeyde saklı olduğunu düşünmeleridir. Çünkü genelde bütün kadim milletler için ritüeller, bir şeyler yapacak fiili bir güce sahiptirler. Bu yüzden de, ilk hristiyanların vaftizi, sakramental bir fiil olarak gördükleri kesindir⁹⁵⁷.

Dirilişte Mesih'le özdeşleştirilen kimse, yeni bir hayatı ve dirilen Mesih'in ve onun Ruhu'nun gerçek gücünü paylaşır: "Fakat Rabb'e yapışan onunla bir ruh olur (Kor. I 6/17)". Vaftiz yalnızca ferdi bir şey değildir; onunla özel bir hristiyan birliği olduğu için aynı zamanda birleştirici özelliği olan bir şeydir de⁹⁵⁸. Bu yüzden insanlar, kurtuluşçu bir cemaate (*Heilsgemeinde*) ve "Mesih'in bedenine" katılmakla kurtuluşa ulaşırlar. Bu aynı zamanda Pavlus'un niçin vaftizi İsrail'in kızıl deniz tecrübesiyle karşılaştırdığını da açıklar (Kor. I 10/-2): Vaftiz sularında Tanrı'nın yeni İsrail'i şekillenir⁹⁵⁹.

Vaftiz olan hristiyanlar, "kutsal ruhun mabedi" (Kor. I 6/11) haline gelirler ve Ruh'un aktarılması (Gal. 4/6; Rom. 8/9, 14-17) sebebiyle Tanrı'nın sonradan edinilmiş çocuğu, evlatlığı olurlar: "Çünkü Tanrı'nın Ruhu'yla sevk edilenlerin hepsi Tanrı'nın oğullarıdır (Rom. 8/14)". Bu şekilde alınan Ruh, oğul olmanın temel prensibi ve hristiyan hayat ve amelinin dinamik kaynağı haline gelir.

Vaftizle ilgili bilinen formülü Pavlus bir kez ve dolaylı bir şekilde kullanır⁹⁶⁰. Nakledilen bu şekliyle, Pavlus'un ekmek-şarapta olduğu gibi, vaftize de, deruni bir anlam kazandırdığını gösterir. Gal. 3/27'de "vaftizde Mesih'le birleşenlerinizin hepsi Mesih'i giyindi" der. Bundan kastedilen muhtemelen, vaftiz olan hristiyanın Mesih'le bütünleşmiş olmasıdır. Bu yorum, Pavlus'un söylemediği bir şeyi ona isnat etmek değildir. Zira, hristiyan, vaftiz ırmağına/küvetine girmekle sembolik olarak ölümler diyarına girer, üç defa dalmakla da üç gün sonra kabrinden kalkan Mesih gibi çıkar ve onun tebcil edildiği gibi, bir gün yüceltileceğine inanır⁹⁶¹.

Vaftiz alan, suya batırıldığında Mesih'in ölümüne ve gömülmesine katılmış olur. Vaftizden çıkışı ise Mesih'in dirilişi ile irtibatlandırılır. İkisi bir ve aynı şeydirler ve birbirinden

⁹⁵⁵ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.211.

⁹⁵⁶ Leander, *Paul and His Letter*, s. 58; Rahner, *a.g.e.*, s. 74. Diğer mektuplarında sakramental özelliğin yokluğuna rağmen Kor. I'de bunun bulunduğu dair bkz. G.H.Clayton, "Eucharist", DAC, II, 374. Pavlus'daki sakramental anlayışların olduğu şeklindeki yaklaşımlar ve bunlara yönelik eleştiriler için bkz. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, s.195-200.

⁹⁵⁷ Leander, *Paul and His Letter*, s. 56. Ayinsel yıkanma ya da vaftiz sır dinlerinde yer alan sakramentlerden biridir. Su, mistik bir aklanma vasıtası olarak kabul edildiği g/Bi, yeniden doğuş düşüncesi ile bağlantılı oldunun gösteren işaretler de vardır. Morgan, *The Theology of Religion of Paul*, s. 140.

⁹⁵⁸ "Çünkü biz gerek Yahudi, gerek Yunanlı, gerek kul, gerek hür, hepimiz bir beden olmak üzere bir Ruhta vaftiz olunduk" Kor. I 12/13.

⁹⁵⁹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 87.

⁹⁶⁰ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 88. "Kimse benim ismime vaftiz olundunuz demesin, diye.." Kor. I 1/14. "...fakat Rab İsa Mesih isminde ve Tanrı'mızın Ruhun'da salih kıldınız" Kor. 6/11.

⁹⁶¹ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 140. Pavlus'un vaftiz anlayışının özelliğini vurgulayan çalışmalar ve bunların gerçeği ifade etmekten uzak olduklarını göstermeye çalışanlar için bkz. Rahner, *Greek Myths And Chrisian Mystery*, s. 9-10.

ayrılmazlar. Mesih günah için ve günah adına öldü ve mezarda bedeninin günahın sonucu olan zayıflıklarını bıraktı. Şimdi o, Tanrı'nındır, ölümsüzdür ve zaman ve mekanın bütün sınırlamalarından bağımsızdır (*Kor. I 15/45*). Vaftiz edilen kişinin evvelki tabiatı, Mesih'le birlikte çarmıha gerilir. Aynı şekilde vaftiz edilen Mesih'le dirilir ve onun gibi, yalnızca Tanrı için yaşar⁹⁶². Üstelik, Mesih'te vaftiz, yeni Adem'e katılmadır. Mesih'e bu katılma şuurlu bir aynileşme ya da Mesih'te kaybolma değildir. Mesih'te vaftiz olma, Mesih'in hakimiyeti altında olan yeni bir güç alanına geçiş anlamına gelmektedir⁹⁶³.

Silinmiş: .

İman ve vaftizle hristiyan, Mesih'le çok yakın bir 'bir'liğe girer. Bu, yalnızca bir değişim meselesi değil fakat o aynı zamanda, günah tarafından asla durdurulamayacak bir hayata katılma ve Mesih'le gerçekleştirilen mistik bir birleşmedir⁹⁶⁴. İbrahim'in vaadedilen soyu Mesih'tir. Mesih'te olmakla iman vasıtasıyla hristiyanlar Tanrı'nın oğulları olurlar. Zira vaftiz olmakla herkes Mesih'i giyinir. Bunun sonucu olarak da aralarındaki bütün ayrımlar kalkar. Pavlus'un böyle düşünmesinin sebebi, vaftizin vaftiz olanı, Mesih'e kattığına inanmasıdır. Bunu aynı zamanda dirilen Mesih'in muhteşem hayatına katılma olarak da görür⁹⁶⁵.

İsa'nın mesih oluşunu kabul etme ve Mesih'e kendini adama ve Mesih adına vaftiz gibi özellikleriyle⁹⁶⁶ hristiyan vaftizi, diğer vaftizlerden özellikle de, Yahya'ninkinden ayrılır⁹⁶⁷. İnananı kilisenin bir üyesi yapan, Ruh'a sahip olmasıdır ve Ruh vaftizle verilir. Vaftiz ihtida ile yakından ilgilidir. Mühtedi açık bir iman itirafı yapar ve kilise üyeliğini alır⁹⁶⁸. Ancak, Mesih'in kabulünü içermesi ve Mesih'e hasredilmesi vaftizin ayrıcalık özelliklerini tüketmez. Pavlus için vaftizin üç temel işlevi daha vardır: Kiliseye giriş, arıttıcı ve yeniden doğma ritüeli olması⁹⁶⁹.

Vaftizin arındırma işlevi vardır⁹⁷⁰; arındırdığı şey ise vaftiz olanların günahlardır⁹⁷¹. Ancak, inananların vaftizle aklarındıkları günahlar, hristiyan olmadan önce işlemiş oldukları günahlardır. Vaftiz sonrası günahlar için hiçbir etkisi yoktur⁹⁷². Bu özelliğine rağmen vaftizin arıttıcı temel vasfı, ne günahı temizleme ve ne de Ruh'un verilmesidir; daha ziyade Mesih tarafından temsil edilen hayat tarzına ve onun bedenine giriş olarak bir işlev görmesidir. "Mesih'in ölümüne vaftiz olma", "ölümüne vaftiz edilme" gibi ifadeler, vaftizin bir kimseyi Mesih'e ve onun temsil ettiği hayata bağladığı genel düşüncesinin arıttıcı bir özelliği olarak görülebilir; özellikle de *Galatyalılar'a Mektup 3/27*'de kastedilen budur.

Vaftizle gerçekleştirilen, Mesih'in bedenine katılarak onun yaşadıklarını yaşamaktır. Vaftizle ölmek, Mesih'le ölmektir ve vaftizle dirilmek Mesih'le dirilmektir. Mesih'in ölümü insanlığın ilk günahını ortadan kaldırdığı gibi, vaftizle onun bedenine katılarak yaşadıklarını

⁹⁶² Amiot, *The Key Concepts Of St. Paul*, s. 138.

⁹⁶³ Leander, *Paul and His Letter*, s. 58.

⁹⁶⁴ Amiot a.g.e, s. 142.

⁹⁶⁵ Leander, *Paul and His Letters*, s.58; Rahner, *Greek Myths And Christian Mystery*, s.74.

⁹⁶⁶ Eduard Schweizer, "Dying and Rising With Christ", NTS, s.6-7.

⁹⁶⁷ Yahya'nın vaftizi ölme ve dirilme olarak düşünülmez. Ancak bir takım farklılıklarla birlikte, ortadoğu toplumlarında yaygın olan sembolik, ritüel yaygın bir yıkanmadır. Peygamber Elisha'nın uzun bir süre önce düzenlediği suyla yıkanma ve temizlenme olan, "sembolik" tövbe ve günahların affı anlamı taşıyan bir uygulamaydı. Yahya'nın vaftiz uygulaması, Qumran cemaati tarafından uygulanan arındırıcı ritüel banyoyla ortak tarafları olmakla birlikte, Qumran cemaatinin banyoları kendi kendilerine alırlarken, Yahya'nın başkası tarafından yapılmasıyla onlardan ayrılır. Grant, *Saint Paul*, s. 121. Martin Schian, "Baptism In Canon Law", TCTM, I, 300.

⁹⁶⁸ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 206; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 399.

⁹⁶⁹ Morgan, a.g.e., s. 205.

⁹⁷⁰ "Bazılarınız böyleydiniz; ama yıkandınız, takdis olundunuz. Rab İsa Mesih'in isminde ve Tanrımızın Ruhunda salih kıldınız". Kor. I 6/11. Rahner, a.g.e., s. 70.

⁹⁷¹ Wodd, "Baptism (New Testamen)", ERE, II, 387; Erbaş, *Hristiyan Ayinleri(Sakramentleri)*, s. 102.

⁹⁷² Morgan, a.g.e., s. 152-123.

yaşayanlar da artık günahın hakimiyetinde olmayacaklardır (*Rom. 6/3-4*)⁹⁷³. Vaftizle, onlar eskiyi çıkartıp yeniye giymişlerdir. Zira Mesih’le çarmıha gerilmeyle (*Rom. 6/6*) eski insan bir kenara bırakılmıştır. Bu yüzden vaftiz, bu eşsiz olaya katılımı ifade eder. Vaftiz inananı, Mesih’in ölümü ve dirilişiyle ilişkilendirir. Mesih’e vaftiz olmak ve vaftizle onun bedenine katılmak, Ruh’a vaftiz olmaktır. Ve bu yalnızca günah için ölmeyi değil, aynı zamanda yaşamak ve Ruh’un yeni durumuna hizmet etmek anlamına da gelir (*Rom. 6/12, 7/4*)⁹⁷⁴. Keza vaftizle, İsa’nın faaliyetini devam ettirsin diye geride bıraktığı Kutsal Ruh, insan üzerindeki etkisini gerçekleştirme fırsatı bulur⁹⁷⁵.

Silinmiş:

Pavlus’da yer alan “şimdiden”, “henüz değil” ayırımından birincisi özellikle, Vaftiz ve Son Akşam yemeğinde açıkça görülür. “Şimdiden”in işaret ettikleri doğrudan Vaftize bağlıdır. Vaftizin “şimdiden”i, aynı zamanda ileriye, gelecekte gerçekleşecek olana ve haç üzerindeki kesin olaya dair geçmişe yönelik bir işaret taşır. Bu, her ikisinin eskatolojide birbirine yakından bağlı olduğu bir tarzda yapılır. Vaftizde, inananlar şimdide, -geçmişte tamamlanmış ve gelecekte beklenen- kurtuluş tarihinin bütününe katılırlar. Aynı şey, Rabb’in akşam yemeğinin durumu için de doğrudur. Bu yüzden Pavlus için sakramentler yalnızca kurtuluş tarihi içinde bir anlama sahiptir. Sakramentlerin her birinde, inananlar “şimdiden” hem geriye hem de ileriye doğru bakarlar ve bu şekilde şimdiki an, bir *ara* olarak anlaşılır. Kurtuluşun geçmiş ve geleceği, kurtuluş tarihindeki mevcut ara durum boyunca vaftizde bir araya gelir⁹⁷⁶. Vaftiz ve haç olayları bir arada vuku bulmamışlardır; ancak ikisi de, kurtuluş olayına katılım anlamını ifade ederler.

Pavlus’da sakramentlerin önemi, gelecek sona yönelik olmalarından başka, kendilerinde geçmiş olayların şimdi olmasından kaynaklanır. Sakramentlerin mitlerle değil de, ilk ve son kez gerçekleşen olaylarla bağlantılı olmasının kendisini, diğer vaftiz benzeri sır dinlerinden ayrıldığı bir özgünlük olarak kabul edilir⁹⁷⁷.

Vaftizin kendi kurtuluş tarihi vardır ve şu safhaları izler: Eski Ahid’in bir işareti olarak sünnet, gelecek bir ahit düşüncesine uygun olarak günahların affına yönelik olan Vaftizci Yahya’nın suyla vaftizi, bir çok kimse için genel bir vaftiz özelliği taşıyan İsa’nın haçı ve suyla günahların affedilmesi; Ruh’un verilmesi için suyla vaftizle insan, ilk haline geri döndürülür. Günahların affı ve Ruh’un verilmesi, Mesih’in ölümü ve dirilişi ile gerçekleşir. Vaftizin kurtuluş tarihine yönelik bu unsurlarını, Pavlus teolojik olarak düşünür. Vaftize rağmen sünneti sürdüren yahudilerin hatası, kurtuluş tarihinden vazgeçmiş olmalarıdır. Sünnetin vaftizde tamamlanmış olduğunu ve bu yüzden de Mesih’in ölümünde vaftizle birlikte sünneti sürdürmek imkansız olduğunu görmezler. Sünneti sürdürmekle, kurtuluş tarihine göre düşünmedikleri ortaya çıkar. Pavlus’un sünnetle mücadelesi nihai anlamda, kurtuluş tarihini kabul, vaftizin sünneti izlediğini ve Yeni Ahid’in İsa’nın ölümündeki yeni mührünün, eski mühürlü Eski Ahid’i izlediğini kabul etme mücadelesidir. Yahudiler kurtuluş tarihine göre düşünmezler ve vaftizin “şimdiden”ini ciddiye almazlar. Onlar, Eski Ahid’e teslimiyetleri, Mesih’in haçı üzerinde gerçekleşen kesin olayla yeni bir temele konulmamış gibi Eski Ahidin mührünü yeninin yanına koymak isterler⁹⁷⁸.

Eski Ahidin bir devamı olduğu düşünüldüğünde ancak vaftizin yeni ahidin bir mührü olması anlamlı hale gelir. *Romalılar’a Mektup* 2/25 vd, 4 ve *Galatyalılar’a Mektup* 3-4’de Pavlus’un argümanın gerisinde Eski Ahid’in yeni ile karşılaşması yer alır. Fakat bu, kurtuluş tarihi perspektifinde eskinin, yeni tanrısal olayla ortadan kaldırılması ve ancak Yeni Ahid’in

⁹⁷³ Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 400-401. Grant’a göre, Pavlus’un *Rom. 6/3-4*’de “unuttunuz mu” şeklinde sorması onun bu anlayışı daha önceki hristiyanlardan aldığı anlamına gelir. Grant, *Saint Paul*, s. 121.

⁹⁷⁴ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology.*, s. 403-404; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 203.

⁹⁷⁵ [Grant, St. Paul, s. 121.](#)

⁹⁷⁶ [Cullmann, Salvation in History, s. 260.](#)

⁹⁷⁷ Cullmann, *Salvation in History*, s.259.

⁹⁷⁸ Cullmann, *a.g.e.*, s. 261; [Erbas, Hristiyan Sakramentleri, s. 125.](#)

eskiyle bir devamlılık içinde görülmesi tarzında olur. Bu yüzden eski mührün önemi yenini ışığı altında azalmaz, fakat Eski Ahid’de ona atfedilen önemi artar⁹⁷⁹.

Hiristiyanlığı kabul edenlere uygulanan, bir giriş ritüeli özelliği taşıyan ve daha ritüalist bir açıdan bakıldığında yaşayanların kurtulmasının kaçınılmaz bir şartı olan vaftiz, ölmüş olanlar için de gereklidir. Mesih tarafından cehennemlerde doğruların vaftiz edilmesi fikri veya bu fikrin yayılışından daha sonraki bir aşamada, onun ardından yer altı dünyasına inen havariler tarafından vaftiz edilmesi düşüncesi, işte buradan ortaya çıkmıştır⁹⁸⁰. “Diriliş yoksa, ölümler için vaftiz olanlar ne yapacaklar? Ölümler hiç dirilmezse, insanlar neden ölümler için vaftiz oluyorklar?”⁹⁸¹.

Pavlus için vaftizin bir sonucu da, insanlar arasındaki farklılıkların ortadan kalkmasıdır. İnsanlar arasındaki farkın ortadan kalkmasının ifadesi, insanların vaftizle tek bir beden haline gelmiş olmalarıdır: “İster yahudi ister Grek, ister köle, ister özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh’ta vaftiz olduk ve hepimizin aynı ruhtan içmesi sağlandı”⁹⁸². “Vaftizde Mesih’le birleşenlerinizin hepsi Mesih’i giyindi. Artık ne yahudi ne Grek, ne köle ne özgür, ne erkek ne dişi ayırımı vardır. Hepiniz Mesih’te birsiniz. Ve eğer Mesih’e aitseniz. O zaman İbrahim’in soyundansınız, vaade göre de mirasçılarsınız”⁹⁸³.

Pavlus’un vaftiz anlayışının yahudi proselit vaftizi, Yahya’nın tövbe vaftizi ve Qumran Essenilerinin vaftiz anlayışından radikal anlamda kopuşu ve ona farklı anlamlar yüklemesi, onun vaftiz anlayışına zikredilenler dışında kaynaklar aramaya sebep olmuştur.

Alman “Dinler Tarihi” okulu, ilk hiristiyan sakramentlerini özellikle de vaftizi, Mesih’in ölümü ve dirilişine katılmanın helenistik sır dinlerindeki ölen ve dirilen tanrı anlayışından alındığını, A. J. M. Wedderburn ise, helenist sır dinlerinin Pavlus’un vaftiz anlayışına etki etmediklerini göstermeye çalışmışlardır⁹⁸⁴. Bu iki zıt kutbun orta yolu ise Rahner’dir. Genel olarak vaftizin diğer sır dinlerinden kaynaklanmadığını esas itibarıyla hiristiyan menşeli olduğunu kabul etmesine rağmen o da, Hiristiyanlığın boş bir ortamda ortaya çıkıp gelişmediğini, belli bir kültürün hakim olduğu ortamda gelişip serpiştiğini kabul eder. Rahner’e göre Pavlus, sır dinlerinin, vaftizin şekillenmesindeki etkisini reddetmekle beraber, yukarıdaki yaklaşımına uygun olarak vaftizin taşıdığı anlamı insanlara nakletmek için yaygın kültürün bir takım kalıplarını kullanır. Ancak bunları özellikle bularak kullanmadığını, bunlara, Pavlus’un sahip olduğunu söyler. Sır dinlerinden alınan ifade unsurları, sözler, imajlar ve jestlerden oluşmaktadır⁹⁸⁵.

İleri sürülen bu teklifleri de dikkate alarak, vaftiz ve onun sır dinleri ile ilişkisi hakkında şunları söylemek uygun gibi görünmektedir.

Pavlus’un yeni bir hayata başlamanın kapısı olarak gördüğü bu ayin, köken itibarıyla yukarıda da ifade edildiği gibi, hiç yokken ortaya çıkmış, onun tarafından icat edilmiş bir şey olmadığına, kısmen değinilmişti. Vaftiz, şeklen Yahya’nın uyguladığı vaftizdir. Yahya’nın uygulamasının daha öncesi ise, yahudiler tarafından milletlerden yahudi olanlara uyguladıkları proselit vaftizi olarak bilinendir. Hem yahudilerin, hem de Yahya’nın vaftizinin arındırıcı bir özelliğinin olduğu bir şekilde kabul edilebilir. Ancak, Pavlus’un ifade ettiği anlamda, bu insanların vaftizde, belli bir şahısla, onun ölümünü takliden -Pavlus’da bu bazen takliden ötesinde bir gerçekliğe sahiptir- ölmesi ve onun dirilişiyle dirilmesi ve bununla eski hayatından tamamen farklı bir hayata/yaşam tarzına geçmesi şeklindeki bir anlayış tarzı, ne yahudi proselit vaftizinde ne de Yahya’nı günahlara tövbe vaftizinde yoktur. İsa’nın vaftiz ettiğinden ise bir

⁹⁷⁹ Erbaş, *Hiristiyan Ayinleri (Sakramentleri)*, s. 104.

⁹⁸⁰ Marcel Simon, “Yeni Ahid’in Kurtuluş Düşüncesine Bakışı” trc. Ali Erbaş, (Fransızca metin Brandon tarafından yayınlanan *The Savior God* içinde s.144-159), s. 10.

⁹⁸¹ kor. I 15/29.

⁹⁸² Kor. I 12/13. Vaftizle, sosyal ve etnik ayrılığa rağmen bütün ayrılıklar tek bir organizmada bütünleşir. Aynı metnin dip notu..

⁹⁸³ Gal. 3/27-29.

⁹⁸⁴ Aune, “Greco-Roman Religions”, *DPL* s. 793.

⁹⁸⁵ Rahner, *Greek Myths And Christian Mystery*, s. 14.

yerde bahsedilir ve burada da vaftiz, Pavlus anlamında bir şeyler ima etmez⁹⁸⁶. Bu yüzden de Pavlus'un üzerinde durduğu vaftiz, bu kaynaklardan gelmiş olsa bile, onun bu uygulamaya yüklediği anlamın, başka bir kaynaktan geldiğini söylemek mümkündür: bu kaynak ise çok büyük bir ihtimalle sır dinleridir⁹⁸⁷. Bu yaklaşım, vaftizle ilgili öncekilerin yaklaşımının bir devamı, Pavlus'un vaftiz anlayışının tek kaynağının sır dinleri⁹⁸⁸ şeklindeki bir açıklama gayreti olmaktan ziyade, yahudi proselit vaftizini, Yahya'nın vaftizi ile onun İsa'yla bağlantısını kabul etmekle birlikte, Pavlus'un bu uygulamaya yüklediği anlamı anlamaya yönelik bir ifadedir. Daha önce de söylenildiği gibi, Pavlus'un helenistik sır dinlerinin bilindiği, bilinmekle de kalmayıp uygulandığı Tarsus gibi bir yerde yaşamış olması, Guignebert'in teklifi kabul edildiğinde, Antakya'da eğitimini almış olması ve Şam vizyonu sonrası, - muhtemelen yaşadığını düşündüğü şeylere belli bir açıklama getirmeye çalışmak için- Arabistan'da üç yıl nerede olduğu bilinmeyen bir yere inzivaya çekilmesi bu açıklamayı mazur gösterecek işaretler olsa gerektir⁹⁸⁹.

X. EVHARİSTİYA/EKMEK ŞARAP AYİNİ⁹⁹⁰

Rabb'in "Son Akşam Yemeği"nin müesseseseleşmiş hali olan evharistiyanın *Matta'nın* Aramca versiyonu dışında⁹⁹¹, Yeni Ahid'deki en eski anlatımı Pavlus'un mektuplarından *Korintliler'e I. Mektup* 11/23-25'te bulunur. Bu metin, kaynak itibarıyla *Luka'ya Göre İncil*'in (22/15-20) anlatımıyla aynı ve *Markos'a Göre İncil* (14/22-25) ve *Matta'ya Göre İncil*'in (26/26-29) anlatımlarından bir şekilde farklı olsa da, evharistiyaya dair Antakya kilisesinden alınmış olan geleneksel bilginin, müstakil bir şekilde nakledilmiş halidir⁹⁹². Pavlus, onu gelenek tarzında nakleder; ancak nakil tarzı, gören bir kimsenin yaptığı nakil gibi değildir. Mesela,

⁹⁸⁶ Yuhanna 3/22. Ayrıca bkz. Ali Erbaş, *Hristiyan Ayinleri (Sakramentleri)*, s. 79-82.

⁹⁸⁷ Ayrıca burada ayrıntısına girmek istemediğimiz sır dinleri –Orfizim, Mitraizm, Gnostisizm- ve bunlarda vaftizi, ölme-dirilme ve tanrıyla birleşerek kurtulma anlayışları ve uygulamaları için bkz. Walter Woodburn, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia-Oxford University Press, London, 1986; Powell Davies, *The First Christian*, A Mentor Book, Published by New American Library, 1959; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, The Camelot Press Ltd., Southamton, 1956; Joachim Wach, "Din ve Felesfede Kurtuluş Düşüncesi", *Dinler Tarihinde Kurtarıcı (Kurtarıcı Düşüncesi)*, trc. Ali Coşkun, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII-XV, 249-261.

⁹⁸⁸ Sır dinlerinde uygulanan vaftizinin Hristiyan vaftizine kaynak olamayacağı hususundaki itirazın bir dayanağı olarak, birincisinde ahlaki bir endişenin olmaması zikredilmiş ve bu itirazın aksine onlarda da bu özelliğin varlığını kabul edenlerin olduğu söylenmişti. Burada, birincilerin ikinciye kaynak olamayacağına dair ileri süren diğer farklılıkları da zikretmek gerekmektedir. Louis Berkhof'a göre bu farklılıklar şunlardır. Sır dinlerinin giriş ritüelleri bir tanrıyı kabul etmekle birilikte, belli bir Tanrı adına vaftiz yoktur. Sır dinlerinde, vaftiz türü banyolarda, tanrısal ruhun bir etkisi olduğuna dair bir delil yoktur. Pavlus tarafından ortaya konulan ölüm-diriliş ilişkisi sır dinlerindeki tam olarak uymaz. Son bir itiraz noktası da, bu sır dinleri vaftiz uygulamaları arasında Hristiyan vaftizine benzeren Mitraizmedeki *Taurobolium* uygulamasıdır. Bu uygulamayı Yeni Ahid uygulamasına yabancıdır. Üstelik, sır dinleri Roma dünyasında, Pavlus'dan önce henüz ortaya çıkmamıştı. Lois Berkhof'un bu tür itirazlarına burada cevap vermek gibi bir niyetimiz yoktur. Ancak, mesela, Mitraizm'in Avrupa içlerine kadar yayıldığı ve Pavlus öncesine kadar uzanan bir tarihe sahip olduğunu söylemek yeterlidir. Louis Berkhof, *Systematic Theology*, s. 622. Sır dinleri hakkındaki bilgiler için bkz. bu çalışmanın farklı yerlerinde verilen ve Sır dinlerini ele alan çalışmalar. Mitraizm'le ilgili müstakil ve yetkin bir çalışma olarak, bkz. Franz Cuman, *the Mystries of Mithra*, trs. by Thomas J. McCormack, Dover Publications Inc. New York, 1956.

⁹⁸⁹ Tarsus'un dini yapısı ve Arabistan hakkında bilgi için, bu çalışmanın Tarsus'un dini yapısıyla ilgili bölüm ve Arabistan'ın neresi olduğuna dair ayrıntılı bilginin verildiği dip nota bakınız.

⁹⁹⁰ Bu konu için bkz. Ziesler, *Pauline Religion*, s. 14-15.

⁹⁹¹ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 193; Leander, *Paul and His Letters*, s.62.

⁹⁹² Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 93-94; Evharistye anlatımında Pavlus ve Luka'nın arkaik bir ifadeyi muhafaza ettiklerine dair bkz. Amiot, *a.g.e.*, s. 196. İncillerdeki ve Pavlus'un anlatımı arasındaki aynılıklar ve farklılıklar için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 218-219.

vaftizle ilgili metinlerinde, kaynağının Mesih olduğunu “size iletmişimi ben Rabb’den öğrendim” şeklindeki sözleriyle ifade eder. Ancak, bu ifadelerinden Pavlus’un İsa Mesih’den doğrudan aldığı şeklinde anlamak yerine, dolaylı bir şekilde ona ulaşan bir kaynaktan aldığı şeklinde anlamak daha uygun görünmektedir⁹⁹³. Zira, Pavlus’un Mesih’i dünyevi hayatında görmediği hususunda neredeyse tam bir uzlaşma vardır⁹⁹⁴.

Pavlus, İsa Mesih’in şakirtlerine emrinin bir sonucu olduğunu kabul ettiği⁹⁹⁵, ekmek-şarap ayinini, müstakil bir olay olarak ele almaz; diğer problemleri tartışırken ona da göndermede bulunur (*Kor. I 11*) Bu göndermeler de, konuya yönelik karışıklıklar olduğu zaman yapılırdı⁹⁹⁶. Onikiler, şakirtlerden birinin evinde toplandıklarında, ekmeği cemaat halinde yerlerdi. İsa’nın yapmış olduğu bu uygulama, onlar için birliğin sembolü olmuştu. “Ekmek kırma” ile Mesih’in ölümü arasında her hangi bir bağ kurduklarına dair bir delil olmadığı gibi, onu dini bir sembol olarak gördükleri de söylenemez⁹⁹⁷. Bu yaklaşımın, Pavlus’un evharistiya anlayışında da, var olmayı sürdürdüğü söylenebilir. Yani, onun için de evharistiyadaki ekmek-şarap yalnızca bir sembol değildir. Onlar, katılımcı için, Mesih’in bedeni ve kanıdır⁹⁹⁸.

Pavlus için “Akşam Yemeği” (*Kor. I 11/20*) her şeyden önce Tanrı’nın yeni halkının, “manevi yiyecek” yediği ve “manevi içecek” tükettiği (*Kor. I 10/3-4*) bir yemektir ve sakramental bir özelliğe sahiptir⁹⁹⁹. “Mesih’in bedeni” kullanımını, Mesih’in evharistik bedeni anlamını ifade etmek için kullanır: “Kırdığınız ekmeğe gelince, Mesih’in bedenine bir katılma değil midir?” (*Kor. I 10/16*). Pavlus onu, yalnızca inanların Mesih’e katılması değil, diğer hristiyanların da birbirlerine katılmaları (*Kor. I 11/25*, *Krş. Yer. 31/31; Çık. 24/8*) olarak kabul eder. Hristiyan cemaatinin birliği, “tek bir bedene vaftiz olma” ve tek bir ekmekten yemenin sonucudur¹⁰⁰⁰. Bu yeni halkın birleşmesi (komünyon), yalnızca kendilerinin Mesih ve diğerleriyle birleşimini değil aynı zamanda mesih-olayını ve onun eskatolojik karakterini de gösterir¹⁰⁰¹.

Evharistiya Pavlus tarafından hristiyan birliğinin kaynağı olarak kabul edilir. Bu şunlara dayandırılır:

1. Bu ritüelle Mesih’in halkıyla olan beraberliği somut hale gelir. Pavlus’un öğretisinde Mesih’in evharistik yiyeceklerle özdeşliğinin gerçekliği tartışılmaz (*Kor. I 11/27-32*). Bu ayniyetin nasıl gerçekleştiğini açıklamasa da bu böyledir. Bu varlığı sayesinde evharistik Mesih, Pavlus’a göre, inananların birliğini doğurur¹⁰⁰².

2. Mesih’in kurban olarak ölümünün bir hatırası ve onun bir ilanı olarak evharistiya, yeniden bir buluşma noktasıdır. “Çünkü bu ekmeği yediğiniz ve bu kaseyi içtiğiniz zaman,

⁹⁹³ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 194.

⁹⁹⁴ İsa Mesih-Pavlus ilişkisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bkz. bu çalışmanın ilgili yeri.

⁹⁹⁵ “Ele verildiği gece Rab İsa eline ekmek aldı, şükredip ekmeği böldü ve şöyle dedi: “Bu sizin uğrunuza feda edilen benim bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın”. Aynı şekilde yemekten sonra kâseyi alıp şöyle dedi: “Bu kâse benim kanımla gerçekleşen yeni antlaşmadır. Bunu her içtiğinizde beni anmak için böyle yapın”. Bu ekmeği her yediğinizde ve bu kâsedan her içtiğinizde, Rabb’in gelişine dek Rabb’in ölümünden ilan etmiş olursunuz”. *Kor. I 11/23-26*.

⁹⁹⁶ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 94; Amiot, *a.g.e.*, s. 202.

⁹⁹⁷ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 139.

⁹⁹⁸ Clayton, “Eucharist, DAC, II, 375.

⁹⁹⁹ *Kor. I 11/29*; Amiot, *a.g.e.*, s. 202.

¹⁰⁰⁰ Leander, *Paul and His Letters*, s. 64; Clayton, “Eucharist”, *DAC, II, s. 375*. Putperest kurbanlarında bu özelliğin bulunması sebebiyle, aralarında benzerliğin olduğuna dair bkz. Clayton, *a.g.m., a.y.*

¹⁰⁰¹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 94.

¹⁰⁰² Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 94. Fitzmyer’in bu yaklaşımını desteklemek yerine susmayı sağlayacak daha çok mülâhazanın olduğunu söyler. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.225.

kendisi gelinceye kadar Rabbin ölümünü ilan edersiniz” (Kor. I 11/26)¹⁰⁰³. “Bunu benim zikrim için (beni anmak için) yapın (Kor. I 11/24)”.

Bununla Pavlus, ekmek-şarapda İsa’nın insanlığı kurtarmak için çektiği ızdırıp arasında bir bağlantı kurarak onu, kefareti, Tanrı’ya yaklaşma, tanrısal birliğe katılma maksadıyla kendini feda etmenin bir sembolü olarak gördü. Böylece onu, sıradan bir hatırayı yad etmekten çıkararak, bir sır haline dönüştürdü¹⁰⁰⁴. Bu ritüelin sürekli tekrarlanmasıyla ona katılanlar Mesih’in ölümünün kurtarıcı etkisine katıldılar. Evharistik kasede yer alan şarap, “yeni ahid”in kanıdır. Buradaki ima, Musa tarafından kurbanlık hayvanların kanıyla eski ahidin belirlenmesinedir: “Ve Musa kanı aldı, ve kavmin üzerine serpip dedi: İşte, bütün bu sözler hakkında Rabb’in sizinle ettiği ahidin kanı (Çık. 24/8)”¹⁰⁰⁵.

Amiot, bir kurbanla birleşmenin en azından moral olarak kurbanın kendisine sunulduğu tanrı ile birleşmek anlamına geldiğini ifade eder. Paganlar put kültlerini takdim ettikleri kötü ruhlarla komünityona girerken¹⁰⁰⁶, kurbanları yiyen yahudiler, altarla¹⁰⁰⁷ sembolize edilen Tanrı’yla birleşirler¹⁰⁰⁸.

Bu ifadeleriyle, pagan ve yahudilerin kurbanlarını Tanrı’yla birleşme yolu olarak kabul eden Amiot, her halükarda takdim edilen kurbanın olduğu ve bu kurbanın yenildiğini söyledikten sonra, evharistiya durumunda da kana, Mesih’in kanına katılmanın yahudi mabetlerinde takdim edilen kurbanların yenmesi kadar gerçek olduğunu söyler. “Tanrı’ya şükrettiğimiz şükran kasesiyle Mesih’in kanına paydaş olmuyor muyuz? Bölüp parçaladığımız ekmekle Mesih’in bedenine paydaş olmuyor muyuz (Kor. I 10/16)? Evharistiya’da ayrıca beden ve kanın ayrı olarak zikredilmesiyle gösterilen kurbanın boğazlanmış haliyle hazır olması gibi kurbana ait bir karaktere de sahiptir. Evharistiya’da Mesih’in gerçek bir var oluşu söz konusudur; kurban hakikaten gerçekleşir, sembolik olarak değil¹⁰⁰⁹. Rabb’in bedeninde ve kanında birleşme için komünion (κοινωνία/koynonia) kelimesinin kullanımı, gerçek var oluşu ve ondan kaynaklanan yakın birliği destekler¹⁰¹⁰.

Evharistiya’daki birleşme mekanda değil, zamanda gerçekleşen bir birleşmedir, “bu ekmeği her yediğinizde ve kaseden her içtiğinizde, Rabb’in gelişine dek Rab’bın ölümünü ilan etmiş olursunuz (Kor. I 11/26 .¹⁰¹¹)”(Evharistiya’da gerçekleşen birleşme ile imanla başlayan ve vaftizde gerçekleşen katılım arasında bir fark var mıdır ?

Evharistik var oluş daha içten bir birleşme meydana getirir. Hristiyanların“ bir ekmeği ”almaları ile, Rab onları hem bireysel hem de kollektif olarak kendisine dönüştürür/kendisinde birleştirir (Kor. I 10/1). Vaftizin etkisi daha yoğun ve daha uzun olmasına rağmen, evharistiyadaki Mesih’in kurbanısal varlığı geçicidir; ancak etkisi hayatını verme olarak devam eder. Mesih’in“ hayat veren ruh ”olan bedeni, Kutsal Ruh’la kuşatılır. Onu kutsal bedeni, hristiyanların Kutsal Ruh vasıtasıyla kendisiyle

¹⁰⁰³ Morgan, incillerde yer almayan bu ifadenin Pavlus tarafından eklendiğini ifade eder. Bu aynı zamandan Pavlus’un bu meseleyi nasıl düşündüğünün de bir göstergesidir. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 224.

¹⁰⁰⁴ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 139.

¹⁰⁰⁵ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 94-95.

¹⁰⁰⁶ Pavlus’un evharistiyada kurbanı dilini kullanır. Ancak, burada kullanılan kurban dili, semitik hayattan daha fazla olarak, Yunan dini ve ilkel kabile dinleri ile ilişkilidir. “Eucharist (to end of Middle Ages). ERE, V, 547b

¹⁰⁰⁷ Çeşitli dinlerde üzerine kutsal objeler konan taş, ağaç ya da metalden yapılmış olan masa benzeri nesneler, Hristiyanlıkta “Evharistik Masa” için bu terim kullanılır. Şınası Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 27. Ayrıca “altar” ve onun yahudi dini tarihindeki yeri için bkz. Madaline & Miller, “Altar”, *HBD* s. 13-14.

¹⁰⁰⁸ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, 197.

¹⁰⁰⁹ Amiot, *a.g.e.*, s. 197

¹⁰¹⁰ Amiot, *a.g.e.*, s. 198.

¹⁰¹¹ Amiot, *a.g.e.*, s. 200.

tam olarak asimile olduğu vasıta haline gelir. Evharistiya’da, mümini bedeninin bir parçası yaparak inananları Mesih’le birleştirmedeki Mesih ve Kutsal Ruh’un ortak çalışmasını) Gal.3/26-28) görmek mümkündür.¹⁰¹²

Mesih’in bedeninden ve kanından bahseden yerler, bununla İsa’nın kendisinden bahsetmezler. Bu kullanım daha ziyade kurban terminolojisi içinde bir anlam kazanır. Bu yüzden de, Son Akşam yemeğinde kaseenin “benim kanımda Yeni Ahid” olarak tanımlanması, kurban düşüncesi gözönüne alınmaksızın taşıdığı derin anlamdan mahrum kalır. Bu anlam, Mesih’in kanının, Tanrı ile halkı arasındaki barışmanın kendisiyle gerçekleştirildiği bir vasıta olduğu ve günahların bağışlanması ve yeni ilişki için onun akmasının zorunlu olmasıdır.¹⁰¹³ Mesih’in kurban olarak sunulmasıyla Tanrı ile insan arasında gerçekleştirilen barışmayı bu yemek temsil eder. Son akşam yemeği, hristiyan cemaatinin birliğinin bir göstergesidir. Onlar bu yemeğe katılmakla, onun tanrısal-beşeri tabiatından bir pay alır ve Mesih’in bedeni haline gelirler. Bu aynı zamanda hristiyan birliğini de oluşturur.¹⁰¹⁴ Mesih’in bedenine ve kanına katılma, onun halkının Mesih’in ölümüne katılmaktan başka bir anlam ifade etmez.

Pavlus’un, Mesih’in ölmesi ve dirilmesi ile başlayan ancak onun ikinci gelişiyi tamamlanacak olan kurtuluş anlayışının yansıması olan “şimdiden” “henüz değil” arasındaki gerilim onun bütün düşünce tarzında yansır. “Henüz değil” noktası yalnızca evharistiya da ortadan kalkar.¹⁰¹⁵ Evharistiya’da geriye ve ileriye olmak üzere iki yön ifade edilir. Aynı zamanda ileriye bakarak, inanan “henüz değil”i unutmaz. “Bu ekmeği her yediğinizde ve bu kâseden her içtiğinizde, Rabb’in gelişine dek Rab’bin ölümünü ilan etmiş olursunuz” (Kor. I 11/26).

Pavlus, inananın ekmeğe ve kaseye katılımının çarmıha gerilen ve dirilen Rab’bin bedenine ve kanına katılmadığı, diyerek Rab’bin Son Akşam yemeğinin “şimdiden” oluşunu vurgular. Bu sakrament boyunca “şimdiden”, geçmişin takdimi ve geleceğin beklenmesinden dolayı özel bir tarzda gerçekleşir. Pavlus, “Henüz değil”i ise acı bir şekilde hisseder (Kor. I 11/30).¹⁰¹⁶

Hahn, vaftizin ve evharistiyanın tebliği ile hristiyanın Mesih’in çağdaşı haline geldiğini söyler. Yani, hristiyan imanı vasıtasıyla inanan, Golgota’da yaşanan geri döner ve dirilişin gücüne katılan biri haline gelir. Stanley, Hahn’ın bu yaklaşımının zafiyetinin bu düşüncenin Pavlus’da olmaması, olduğunu söyler.¹⁰¹⁷ Ancak bir düşüncenin Pavlus’da olup olmadığı düz metin okumalarıyla karar verilecek bir şey değildir. Onu söylediklerinden böyle bir şeyin var olduğu çıkartılabilir. Yoksa kendisinden önceki hristiyanların ulaşmadığı bir takım sonuçlara nasıl ulaştığını net olarak ortaya koymak mümkün olmaz.

Pavlus’un evharistiya ilgili ifadelerinin Yahudi kaynaklı bir özellik taşıyıp taşımadığı sorusuna, Paskalya ile bazı benzerlikler taşısa da, ilişkinin varlığına dair metinlerden hareketle kesin bir cevap verilmez. Yahudilerde yemekten önce Tanrı adına şükretme olmakla birlikte, hristiyan evharistiyasının önceki benzerleri olabilecek ve eklemek ve şarabın ilahla bir olmayı mümkün kılacağına inanılan ritüel bir yemek yoktur. Kan içme gibi bir uygulama ise Yahudilere tamamen yabancısıdır.¹⁰¹⁸ Böyle olmakla birlikte Pavlus, hem Vaftiz hem de Evharistiya için Eski Ahid’den örnekler bulma gayreti göstermekten geri durmaz “Kardeşler, atalarımızın hepsinin bulutun altında korunduğunu ve hepsinin denizden geçtiğini bilmenizi istiyorum. Musa’ya bağlanmak üzere hepsi bulutta ve denizde vaftiz edildi. Hepsi aynı ruhsal kayadan içtiler ve o kaya Mesih’ti...” (Kor. I 10-5).

¹⁰¹² Amiot, *The Key Concepts of Paul*, s. 202.

¹⁰¹³ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 190.

¹⁰¹⁴ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 424.

¹⁰¹⁵ Cullmann, *Salvation in History*, s.258.

¹⁰¹⁶ Cullmann, *a.g.e.*, s. 260.

¹⁰¹⁷ Stanley, *Christ’s Resurrection in Pauline Soteriology*, s. 7-8.

¹⁰¹⁸ Grant, *Saint Paul*, s. 126. [Evharistiya’nın yahudi kökenin Passover değil de, Kiddush olduğu ve Kiddush ile arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bkz. G. B. H., “Jewish Antecedents of The Eucharist”, JTS, vol. III, 1902, s. 356-369.](#)

Pavlus'un evharistiya ilgili düşüncesinde bu musevi hatıralar birincil bir önem taşır. Ancak Mesihî yemeğin liturjik selefi *İşaya*'da daha önceden ifade edilmiş olan şeydir. Bu yönüyle evharistiya, "bu ekmek, İsrail'in Mesihidir" sözlerinin eşlik ettiği Qumran'daki yemekleri andırır. Mesih'in gelişini beklemede bu yemeğe katılanlardan her biri, şahsi bir temsilci olarak hareket eder. Bu ruhla Pavlus tarafından konulan ritüelin kutlamaları, İsa'nın dünyaya ilk gelişini ortadan kaldıran geçmişteki Son Akşam Yemeğini hatırlamakla kalmazlar aynı zamanda, onun ikinci gelişini de sabırsızlıkla beklerler¹⁰¹⁹.

Evharistiya, hristiyanların hayatında, Tanrı'yla ve Mesih'le ilişkinin sürdürülmesi anlamında önemli bir rol oynar ve bu yüzden de her hangi bir doktrinden daha önemlidir. Pavlus, onun detayları üzerinde durmakta oldukça dikkatlidir. Bu yüzden de, bu seremonin uygun bir şekilde yerine getirilmesi hususunda mektup yazdığı cemaatleri uyarır¹⁰²⁰.

Pavlus tarafından tasvir edildiği şekliyle Evharistiya'da önce, ekmek sonra yemek ve arkasından da şükran gelirdi. Ancak Pavlus'un ölümünden sonra belli olmayan bir zamanda, ekmek ve şükranın arası ayrıldı ve şükran ayrı, yeniden düzenlenmiş bir ritüel halini aldı¹⁰²¹.

A. SİR DİNLERİ VE EVHARİSTİYA

İsa öncesi kurtarıcı tanrı -Mitra, Suriye Baali, Kibele vs.- inançlarında, tanrıyla kurtulma anlamında birleşme, aynisel bir takım uygulamaların yanısıra tanrının parçasını temsil eden bir parçayı toplu olarak hususi yemeklerde yenmesiyle de gerçekleştiği kabul ediliyordu. Bu dini yemekler, inananlar arasındaki kesin kardeş oluşu sembolize ediyor şeklinde yorumlanıyordu. Cumon, bu yemeğe katılan insanların, yedikleri hayvanın etini ilahın eti olarak kabul ettiklerini ve sonuç olarak, tanrıyla birleşeceklerini ve öz ve sıfat olarak onun aynileşmeyi beklediklerini nakleder¹⁰²².

Justin, Mitra sır dininin, o zaman bilinen bir takım dualarla birlikte mümine bir parça ekmek ve bir kase şarap sunulmasını gerekli kılan bir kısım ritüeli içerdiğini nakleder; ancak bunların neler olduğunu açıklamaz. Mitra'nın benzer şekilde Kibele inancında da tabilerin katıldıkları kutsal yemekler vardır. Bu yemeklerde Kibele ile özdeşleştirilen bir müzik aleti olan Santur ve Attis ile özdeşleştirilen müzik aletlerine ekmek ve şarap konulur ve bu ekmekten yer şaraptan içilirdi. Bunlar, kurtarıcı tanrının yenilmesini ve onun özünün içilmesini sembolize etmekteydi¹⁰²³.

Bultmann, Mesih'in bedeninin bir parçası olmak şeklindeki Pavlus'un düşüncesinin gnostizmden, onun ölümüne katılmanın ise, sır dinlerinden¹⁰²⁴ alınma düşünceler olduğunu söyler. Ancak, çağdaş kurtuluş öğretilerinden almış olsa da, bunların Pavlus'un gerçek düşüncesine göre yorumlanması gerektiğini söyler. Bu yaklaşımlarda insanın büyüsel bir değişimi yoktur, daha ziyade eskinin yerini alan yeni bir ben anlayışı vardır¹⁰²⁵.

Pavlus'tan Aziz Augustin'e kadar bütün kilise mensupları hristiyan ekmek şarap ayini ile bu ilk dönem kurtarıcı tanrıyla ilgili dini yemekler arasındaki benzerliklerin farkındaydılar ve buna gerekli ihtimamı gösterdiklerine dair yeteri kadar delil vardır. Ancak benzerliğin farkında olmalarına rağmen onu farklı şekilde yorumlarlar: Bu benzerlikler, Şeytan'ın Mesih'e

¹⁰¹⁹ Grant, *Saint Paul*, s. 125.

¹⁰²⁰ Grant, s. 126.

¹⁰²¹ Pavlus'daki bu ekmek şarap sırası ve onun yahudi benzeri yemeklerdeki ve daha sonraki Hristiyan tarihindeki uygulamaları için bkz G.B. H., "Jewish Antecedents of The Eucharist", JTS, vol. III, 1902, s. 356-369; Grant, *Saint Paul*, s. 126.

¹⁰²² Guignebert, *el-Meshiyye*, s. 99.

¹⁰²³ Guignebert, *a.g.e.*, s. 99.

¹⁰²⁴ Genel olarak sır dinleri ve bunlardaki uygulamalar hakkında bkz. Mircae Eliade, "İlkel Toplumlarda Gizli Kadın ve Erkek Toplulukları", P.S.İ, I, 2, 1988, s.133-151; Lena Weishaupt, "Kadim Mister Dinleri", a.g.d., I, 2, s. 152-160; Lena Weishaupt, "Misterler, Ezoterizm ve İnisiyasyon", a.g.d., I, 2, s. 161- 166.

¹⁰²⁵ [Bultmann, TNT, I, 310-11.](#)

benzemek isteğini ve kilisenin ritüel ve ayinlerinin müşriklerin kendi sır dinlerinde takip etme isteklerinden kaynaklanmaktadır¹⁰²⁶.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi, ilk dönem sır dinleri ve onlarla Pavlus'un takdim ettiği ve bugün hristiyanların sakramentlerinden biri olarak bilinen evharistiya arasındaki bu tür benzerliklerin olmasından dolayı, benzerliklere yönelik açıklamalar getirilmek zorunda kalınmıştır. Bu açıklama tarzları, Pavlus'un sakramentler olarak isimlendirilenleri, yukarıda zikredilen sır dinlerinden aynen aldığı, bunlara yeni anlamlar kazandırdığı ya da bu sır dinlerinin Pavlus daha doğrusu, Hristiyanlık sonrası olduğu¹⁰²⁷, bu yüzden de etkilenmenin tersinden olduğu veya şeklen aralarında benzerlik olsa da, vurgularının farklı yönlerde olmasıyla birbirinden ayrıldığı şeklindedir.

Hristiyanlıkla, yukarıda zikredilen ilk dönem sır dinleri arasındaki benzerlik yalnızca belli bir takım ritüellerle sınırlı da değildir. Benzerliğin boyutu daha da geniştir¹⁰²⁸. Bazılarının savunma babında söyledikleri gibi, evharistiyanın ya da mesela, vaftizin sır dinlerindeki uygulamalardan farkı, ahlaki boyuta daha fazla önem vermesi değildir. Çünkü sır dinleri de tabilerinden, hristiyan inancının istediği ahlaki erdemleri onların gerekli gördüğü boyutta olmasa da, yerine getirmelerini isterler¹⁰²⁹. Bu yüzden, vaftizi ele aldığımız bölümün sonunda söylediğimiz şeyi, aynı şekilde vaftizin yerine evharistiyaı koyarak söylemek mümkündür. Bu ayin de, incillerin anlattığı anlamda köken olarak İsa'ya ve ondan önce de yahudi kutsal yemeklerine¹⁰³⁰ kadar gitse de, Pavlus'un bu yemeğe kazandırdığı -Mesih'in etini yiyerek ve kanını içerek onunla bir olma- anlam, bu yemeklerin hiçbirisinde yoktur. Böyle bir anlam içeriyor olsalar bile en azından bize kadar gelmemiştir.

B. VAFTİZ VE SON AKŞAM YEMEĞİ (EVHARİSTİYA)

Hem vaftiz hem de evharistiya; birincisi, onun ölümüne katılma, ikisincisi ise, Mesih'in etine ve kanına katılma anlamında¹⁰³¹ Mesih'in ölümüyle ilişkilidir. Keza Mesih'in bedeni olarak kilisenin birliği de, ikisine bağlıdır. Vaftiz, giriş ve bedene katılma olarak; Evharistiya ise, bedeninin birliği olarak bir ekmeğin yenilmesiyle tekrar tekrar alınır ve yeniden ifade edilir. Hem vaftiz hem de evharistiya, kurtuluşun vasıtaları olarak ayrı fonksiyonlara

¹⁰²⁶ Grant, *Saint. Paul*, s. 126.

¹⁰²⁷ Ancak bu yaklaşım tarzı günümüzde savunulması mümkün değildir. Tercih edilen, Hristiyanlığın aracı bir kurtarıcıyla insan oğlunun ebedi kurtuluşunu temine ehemmiyet veren çevredeki dinlerden etkilenmiştir. Bu inancı muhafaza eden ve onu belli merasimlerle ve bu anlamda yorumlanan dinler ondan önce da vardılar ve Pavlus'un yaşadığı Yunan dünyasında bunlar oldukça yaygındı.

¹⁰²⁸ Daha fazlası için Guignebert'in *el-Mesihîyye*, s. 100; Evharistiya ve Trakya dionisos ritüelleri arasındaki benzerlikler için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 214.

¹⁰²⁹ Guignebert, *el-Mesihîyye*, s. 101; Amiot, sır dinlerinin Pavlus üzerinde etkisinin olmadığını söyler. O da, bu ritüellerin ahlak meselesini bir kenara bırakmalarıyla Pavlus'un bakış açısından farklı olduğunu ileri sürer. Bu inasasyonların, mekanik olarak etkisini icra edeceği öğretilir. İnisiye edilenin kendi adına mutlu bir hayat için birleşmeyi istediği ifade eder. Kurtuluş meselesi olmadığını ve tanrıların hiç birinin günahkarların bağışlanması için ölmediğini söyler. Bu pagan sır dinlerinde, Pavlus'un bütün hristiyanlar için arzıladığı tabiatüstü menfaatla ortak hiçbir yönleri yoktur. Amiot. *The Key Concepts of St.Paul*, s. 46. Amiot'un buradaki yaklaşımı onun genel tavrının bir yansımasıdır. O, Pavlus'un yetiştiği ortamdan yalnızca Yahudi eğitiminin onu düşünce tarzını belirlediğini ortaya koymaya çalışır.

¹⁰³⁰ Pavlus'un evharistiya anlayışının yahudi kutsal yemeklerinin mesela, Passover'le benzer özellikler taşıdığı, dolayısıyla yahud kaynaktan geldiği yaklaşım için bkz A. D.Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne BIBliotheca Classica Batava Serias*, IV, vol:V, 1952, 178-210. Ayrıca, Mesih'in kanın içilmesi ve etinin yenilmesi kullanımının dışında, evharistiyanın yahudi Passover'le bağlantısı için bkz.W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 242-251.

¹⁰³¹ Grant, *Saint Paul*, s. 124. Ortak bir amaçları olmakla birlikte, Evharistiya, vaftiz olmaksızın hem kadın hem de erkek tarafından uygulanabilir. Uygulamalarının yanyana olması gerekmez. Grant, *a.g.e.l*, s. 124.

sahiptirler. Vaftiz, “günah için ölümden” “Tanrı için yaşamaya” geçişi (*Rom. 6/11*) ve eski insandan yeni insana geçişi temsil eder. Bu yüzde de, kurtuluşun birleştirici vasıtasıdır; ilk ve son kez yapılmıştır ve bir daha tekrarlanamaz. Evharistiya, Mesih’in ölümünün kurtarıcı önemini sürekli bir şekilde ilan edilmesidir. Hem “şimdiden” hem de “henüz değil”i temsil eder. Ekmek ve şarapla, Yeni Ahid’in kurbansal yemeğinin tamamlanması olarak şimdiden kutlandığı gibi, hem Mesih’in ölümünün hatırlanmasında hem de onun beklenmesinde de kutlanır. Bu yüzden vaftiz, evharistiya için uygun olan yolu açar. Her ikisi de, aynı ölümü ve onun kurtarıcı önemine katılımı mümkün kılar. Bu yüzden ikisi de aynı imanı gerektirir¹⁰³².

XI. KİLİSE ANLAYIŞI

İncillerde nadir olarak yer almasına rağmen (*Matta.16/18, 18/17*), Pavlus külliyyatında kelime sık sık kullanılır. *Elç. İşl.*’inde ilk dört bölümde bulunmaz. Ancak Pavlus’un hikayesinin anlatımından önce “kilise/inananlar topluğu” anlamında yalnızca (*5/11*) bir kez kullanılır. Pavlus’un hayatını anlatmaya başladıktan sonra ise 21 kez kullanılır. Pavlus’un kendisine izafeti sahih olan mektuplarında 44 (Pavlus’a izafeti tartışmalı olanlarda 15, Pastoral mektuplarda ise, 3) kez kullanılır. Buradan ilk hristiyanların bir *ekklesia/kilise* olarak Mesih’teki birleşmelerinin farkına varmalarının bir müddet sonra gerçekleştiği anlamı çıkartılabilir. Pavlus’un Şam vizyonunu konu edinen rivayetlerde, ne *Mesih’in Bedeni* ve ne de *kilisenin* yer almaması, Pavlus’un o zaman hristiyan toplumunu bu ifadelerle düşünmediği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü bu iki kavramı, mektuplarında hristiyan cemaatını ifade etmek için kullanır¹⁰³³. Pavlus’un bu kelimeyi kullanması, Yeni Ahid’in diğer metinlerinin kullanımlarından önce olduğu için Pavlus’un kullanımının anlaşılması onların kullanımının anlaşılması için de önemlidir¹⁰³⁴.

Pavlus’un kullandığı *ekklesia* (ἐκκλησία) kelimesinin anlamını tesbit ederken dikkatli olmak gerekmektedir. Pavlus’un Yunanca *ekklesia* (ἐκκλησία) kelimesiyle yeni toplum anlamını vurgulamak iki bakımdan uygun değildir. Birincisi, Pavlus hristiyanlar için “kutsallar”¹⁰³⁵ (yirmiden çok)”; ortak inanca gönderme yapıldığında “kardeşler (yaklaşık yüz kez) ve Tanrı’nın gerçek İsrail’ini oluşturan yeni topluluğuna işaret etmek için “bütün inananlar (*Rom. 4/11*)”; “vaadin çocukları (*Gal. 3/29, 6/16; Filip. 3/3*)” ve “hakiki sünnet” gibi farklı ifadeler kullanır. İkincisi, Yunanca *ekklesia* kelimesinin arkaplanında Aramca ve İbranice vardır, bu yüzden de hem linguistik hem de kök olarak kelimenin arkaplanı çok net değildir¹⁰³⁶.

Yukarıda inanlar topluluğunu ifade etmek için *ekklesia* dışında kullanılan diğer kavramlardan bahsedildi. Bunların yanı sıra kullanılan ve kilise/inananlar topluluğu/toplantısının kastedildiği iki kavram daha vardır. Birincisi, mecazi olarak Tanrı’nın halkına işaret etmek için kullanılan *mabettir*. Pavlus bu kelimeyi, Kutsal Ruh’un takdis edici faaliyeti sayesinde Tanrı’nın ikamet ettiği yeri oluşturan kurtulmuş toplum anlamında ve Korint’teki topluluk arasında ayrılık tehlikesi baş gösterdiğinde yazdığı mektubunda kullanır¹⁰³⁷.

Kiliseye gönderme yapıyor olarak anlaşılabilir bir diğer kavram da *beden* benzetmesidir. “İster yahudi ister grek, ister köle isterse özgür olalım, hepimiz bir beden olmak üzere aynı Ruh’ta vaftiz olduk ve aynı Ruh’tan içmemez sağlandı”¹⁰³⁸. Ancak, Pavlus, bu

¹⁰³² Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 425.

¹⁰³³ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 95; Prudy, “Paul The Apostle”, *IDP*, IV, 699.

¹⁰³⁴ P.T. O’Brien, “Church”, *DPL*, 124.

¹⁰³⁵ Weiss, bu kullamin yahudilikten alındığını İsrail’in *idEAl* haklarının mirasçılarının olduğu anlamında kullandıklarını söyler. Weiss, *Earliest Christianity*, II, 626.

¹⁰³⁶ Prudy, a.g.m., *IDP*, IV, 699.

¹⁰³⁷ Kor. I 3/16-7; Kor. II 6/16-8. İnanların Tanrı’nın içinde ikamet ettiği bir yapıyı oluşturdıkları ve ayrılığın bu yapıyı kirletmek anlamına geleceğini ifade eder. İnanların yaşayan Tanrı’nın mabedi olduğunu tekrarlayarak Eski Ahid’deki Tanrı’nın halkıyla birlikte olduğu düşüncesini daha da ileri giderek, O’nun hakikaten aralarında mevcut olduğunu söyler. O’Brein, “Church”, *DPL*, s. 127.

¹⁰³⁸ Kor. I 12/13.

benzetmeyi karşılıklı davranışlarında herhangi bir ölçü tanımayan inanların birbirlerine iyi davranmaları gerektiğini göstermek için kullanır. Ona göre, beden birdir, ancak, her azanın bir görevi vardır. Kilise atomik fertlerden değil, birinin acısıyla diğerinin de etkilendiği (Kor. I 10/17), herkesin bir fonksiyonun bulunduğu bir organizmadır¹⁰³⁹. Bu yüzden de, insanların birbirlerinden ayrı yaşamaları mümkün değildir¹⁰⁴⁰. Burada kullanılan *beden* benzetmesini, bir cemaat anlamında değil, bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zaten Rom. 12/4-5 de aynı benzetmeyi inanların birbirleriyle ilişkileri anlamında kullanmıştır¹⁰⁴¹.

Bu gün kilise olarak tercüme edilen kelimeyi Pavlus'un serbestçe kullanıyor olması, bu kelimenin kendisi için özel bir anlamı olmadığını, ancak mektup yazdığı hedef kitlenin kavramı bildikleri içinde tarife ihtiyaç göstermediği anlamında da kabul edilebilir. Kelimeyi hem tekil hem de çoğul olarak kullanması, onun tek bir kiliseden bir çok kiliseye oradan da evrensel kilise anlayışına gittiği değil de tersinin doğru olduğu kabul edilir. Pavlus kiliseyi, yeni ve küçük bir varlık olarak değil, Korint'te var olan ve gerçek İsrail olarak *Qahal-Yahveh* karşılığı "Tanrı'nın kilisesi" yani, belli bir ikametgahı bulunan (Kor. 1/2) bir cemaat olarak düşünür.

Pavlus, takibâta uğrattıklarını da "Tanrı'nın kilisesi" ve "kilise" olarak zikreder (Kor. 15/9; Gal. 1/13; Filip. 3/6). Burada kastedilen kilise, eskatolojik bir toplumdur. Ancak, burada eskatolojik beklentide bir müessese olarak kilisenin yeri olduğu anlamında değil¹⁰⁴² de, eskatolojik bir toplum olarak kilisenin, tanrının krallığının yakın gelişini bekleyen bir hareketin kalbi olması şeklinde anlaşılması gerekir¹⁰⁴³.

Mektuplarındaki kullanımlardan hareketle "kilise" kelimesiyle kastettiği anlamlarda kesin bir gelişimin olduğu görülebilir. *Selaniklilere I. Mektup*'ta Pavlus'un, *ekklesia* kullanımı hem yerel kilise (1/1. krş. *Sela. II* 1/1) hem de "Tanrı'nın kilisesi" (*Sela. I* 2/14) anlamına gelir. İkinci anlamda kelime, ortak iman ve ibadetlerinden gelişen Selanikliler birliğini/beraberliğini gösterirken, birincisinde ise Pavlus tarafından primitif yahudi cemaatleri için tercih edilen bir sıfat olarak kullanılır¹⁰⁴⁴.

Yetmişler tercümesinde *ekklesia*, özellikle göçebe çöl hayatında İsrail meclisine verilen bir ad olan *qahal* teriminin karşılığı olarak yer alır: "Rabb'in cemaatı/*ekklesia* (*Tes.* 23/2), "Tanrı kavminin toplantısında/*ekklesia* (*Hakim.* 20/2) kullanımları gibi. Kelime aynı zamanda liturjik toplantı halindeki İsraililere işaret etmek için de kullanılırdı (*Kral. I* 8/55; *Tarih.* 29/10)¹⁰⁴⁵.

¹⁰³⁹ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.202.

¹⁰⁴⁰ Kor. I 12/27; O'Brein, a.g.m., *DPL*, s. 127.

¹⁰⁴¹ "Bir bedende ayrı ayrı görevleri olan çok sayıda üyemiz olduğu *gİBi*, çok sayıda olan bizler de Mesih'te bir bedeniz ve birbirimizin üyeleriyiz" O'Brein, a.g.m., *DPL*, s. 127.

¹⁰⁴² Ekklesia/kilisenin organize yerel bir kilise anlamında olduğuna dair bkz.Weiss, *The Earliest Christianity*, II, 620; Leander, *Paul and His Letters*, s. 60.

¹⁰⁴³ Pruduy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 699.

¹⁰⁴⁴ Amiot, *The Key Concepts Of St. Paul*, s.204; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 96.

¹⁰⁴⁵ Amiot, *a.g.e.*, s. 204. Ekklesia "toplantı" kelimesi *ek-kalō* 'celbetmek, bağırarak çağırmak', bir orduyu toplanmaya çağırmak için kullanılan bir fiilden türemiştir. Fiil. Euripides ve Herodotus'dan (m.ö. v. yy) beri bilinir ve Grek şehir devletlerinin vatandaşlarının halka açık toplantısını gösterir. Eski ve Yeni Ahid'in tercüme edildiği zamandan önceki yüzyıllarda, siyasi bir fenomen olarak karakterize edilirdi. Eski Ahid'in Yunanca tercümesi olan Yetmişlerde ise, İbranice *qahal*ın karşılığı olarak tercüme edilir. Kelime, dini olduğu kadar dini olmayan anlamlarda, bir ordunun savaş için toplanması (Sam. I 17/47; Kor. II 28/14), serkeş ya da tehlikeli bir kalabalığın toplanması anlamında kullanılır. Özel anlamda ise, İsrail oğullarının Tanrı'yı dinlemek için yılda üç kez Sina ve daha sonra Sion dağında toplanmalarına işaret eder. Bazan da kabilelerin reislerinin toplanması anlamında kullanılır. Josephus da, farklı yerlerde siyasi, dini ve kendiliğinden toplantılar için aynı kelimeyi kullanır. Philo da kelimeyi klasik Yunancaki anlamında kullanır. Böylece Yeni Ahid'den önce ve onun döneminde *ekklesia* kelimesi, hem yunan hem de yahudi dünyasında, halkın toplanmasını ya da bir araya gelmesi anlamını ifade ediyordu. Bir "organizasyon"u ya da bir "toplum"u göstermiyordu. Esas olarak dini bir anlamı olmamasına ve seküler bir karakterde olmasına rağmen, Yetmişler tercümesinde Tanrı'nın sözü

Eski Ahid kitaplarındaki kullanımlarına rağmen Pavlus'un kelimeyi kullanırken verdiği anlamın tam eşiti Qumran Literatürün'de (IQM 4/10) bulunur. Qumran cemaatinde, "Tanrı'nın cemaati" eskatolojik savaşta taşınacak bayraklardan birinin üzerine yazılmıştır. Tabire Filistin yahudi arka planının verilmesi, hristiyan tarihinde teşekkül eden ilk birlikler ve özellikle de yahudi kökleri vasıtasıyla "eski cemaate" bağlanan İsrail'in ilk yahudici cemaati için uygundur¹⁰⁴⁶. Ancak, Klaus Berger de, kelimenin hristiyanı anlamının helenistik ve helenistik yahudi kullanımından alındığını (*Elç. İşl.* 1939) ve ibadet için toplanan cemaati ve sonuç olarak yalnızca bu maksatla toplanmış olan grupların sürekliliğine işaret ettiğini göstermiştir¹⁰⁴⁷.

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

Pavlus'un *ekklesia* kelimesini ikili anlamda kullanımı, büyük mektuplarında (*Rom. Kor. I-II Gal.*)¹⁰⁴⁸ yer alır. Yahudiye'daki ilk kiliseler için kullandığı "Tanrı'nın kiliseleri" tabirini Korint kilisesi için de kullanır "... yani, Korintos'da olan Tanrı'nın kilisesi (*Kor. I 1/2*)". Pavlus'un Filistin'deki ana kiliseler için kullandığı tabiri Korintos cemaati için de kullanması, onun *ekklesia* anlayışının genişlediğini ve hristiyan cemaatını yerel engelleri aşan bir şey olarak düşünmeye başladığını gösterir. Bu kullanım, Pavlus'un evrensel kilise anlayışının tohumunu oluşturur¹⁰⁴⁹. Pavlus için, "kilise" Mesih'in kurtuluştaki rolüne dair düşüncesindeki gelişmeyi temsil eder. Kilise, "tek bir Ruh'da tek bir beden oluşturmak için (*Kor. I 12/13*)" vaftiz olunan insanlardan oluşan Mesih'in somut ifadesidir. Yerel engelleri aşan tek bir bedendeki inananların birliği anlamında kilise, Pavlus'un hristiyan teolojisine yaptığı en büyük katkıdır. Pavlus'o göre, inananlardan oluşan bu birlik, Mesih İsa'da insanların kurtuluşunu hedefleyen plandan doğmuştur. Pavlus için nihai anlamda "Tanrı'nın kilisesi", hem yahudileri hem de yunanlıları aşan ancak, inandıklarında onları birleştiren bir ünedir "Yahudilerin ve Greklerin ya da Tanrı topluluğunun tökezleyip düşmesine neden olmayın (*Kor. I 10/32*)"¹⁰⁵⁰.

Silinmiş:

Tarihsel Pavlus için kilise, her şeyden önce Tanrı'nın hakimiyetinin gelecekteki gelişini bekleyen, geçici eskatolojik bir cemaattir. 'Mesih'in bedeni (=kilise)', dirilen Mesih'in bedeni ile aynı değildir. Ve kilisenin organik gelişimi, Mesih'in İkinci gelişinin (*Parousia*) yerini almaz. Kilise Tanrı'nın krallığı ile de aynileştirilemez. Kilise, Pavlus'un düşüncesinde merkezi bir yere sahip olmakla birlikte, onun ilgisi, kiliseyi tanımlayan iki merkez: eskatoloji ve kristoloji tarafından belirlenir. Bunlar, Pavlus'un kilise anlayışının kurucu unsurlarıdır. Onların karşılıklı ilişkilerinin doğası, kilisenin karakterini ve fonksiyonunu tayin eder¹⁰⁵¹.

Ekklesia eskatolojik önemi olan bir özelliğe sahip olmasına rağmen, gelecekte gerçekleşek bir cemaat anlamındaki eskatolojik bir kullanım, Pavlus'da yoktur. Çünkü Pavlus, ekklesiyayı gelecek bir gerçeklikten ziyade mevcut bir gerçeklik olarak görür. Semavi kilisenin apokaliptik tasviriyle ya da gerçek kilisenin gelecekte bir araya gelişiyile ilgilenmez. Bu yüzden

dinlemek için bir araya geldiklerinde oluşan topluluğu için de kullanılır. Yahudi kutsal metinlerinde yahudi cemaatını ifade etmek için kullanılan kelimeler ve kullanım sıklıkları için bkz. Beker, *Paul the Apostle*, s. 315; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 328. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 96; O'Brien, "Church", *DPL*, 124.

¹⁰⁴⁶ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 96.

¹⁰⁴⁷ Beker, *Paul the Apostle*, s. 317. Aynı maksat için biraya gelen insanlar anlamında kullanıldığı hakkında bkz. Grant, *Saint Paul*, s. 143. Hobbes da, kilisenin bir ev anlamında alınmadığı zaman, Grek toplumunda ifade ettiği şeyle aynı anlama gelir yani, magistranın onlarla konuşmasını dinlemek için toplanmış cemaat ve yurttaşlar topluluğu; Roma toplumunda ise, buna *concio* denilirdi: konuşan kişi ise, *ecclesiastes* ve *consionator* olarak anılırdı. Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, II. baskı, İstanbul, 1995, s. 324.

¹⁰⁴⁸ Galatyalılara Mektub'da, Yahuda, Mekadonya ve Kenrae yerel kiliseleri anlamında, Gal. 1/2, 22; Kor. II 8/1; Rom. 16/1. Yahuda'daki ilk kiliseleri ifade eden "Tanrı'nın kiliseleri" anlamında ise, Kor. I 11/16.

¹⁰⁴⁹ Barrett, *Paul An Introduction to His thought*, s. 122; Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 96; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 204; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 329. Bir bütün olarak kilise anlamında kullanımın Efeslilere dışında Pavlus'un mektuplarında nadir oluşu, Morgan'ı, Efeslilere'nin otantik olmadığının bir delili olarak kullanılır. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 199

¹⁰⁵⁰ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 97.

¹⁰⁵¹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 303.

de, yahudi helenistik Hristiyanlık'ta yaygın olarak bulunan 'Senin kilisen dünyanın sonunda bir araya gelebilir/gelecektir' gibi eskatolojik ümit ifadeleri Pavlus için düşünülemez¹⁰⁵².

Kiliseye katılma şartı, Mesih'de tamamlanır ve kişisel gayretle bu katılım gerçekleştirilemez. İnananların katıldığı kilise, kutsallığını Mesih'de kazanır (Kor. I 6/11). Bu yüzden hristiyanlar, şimdi 'kutsal', 'çağrılmış' ve 'seçilmişler'dir.

Aralarındaki ırki ve cinsi farklılıkların kalkması anlamında Mesih'te inananların eşitliğini vurgulanmasına rağmen, bu eşitlik cemaat toplantılarında pek yankısını bulmaz. Kadınların toplantılarda soru sormamaları gibi şeyler var olmaya devam eder¹⁰⁵³.

Mektuplarının hiçbirinde kilise görevlilerinden bahsetmez. Pavlus dönemi kilisede (hristiyan cemaatinde) 'sabit görevler' ya da papazlığa atanma ritüelleri yoktu. Kullanılan otoritenin meşrulaştırıcı unsuru, 'ruhsal lütuflar' olarak kabul edilen tabii lütuflardı. Cemaatlerin (kiliselerin) liderleri, muhtemelen ev sahipleri, idarî memurlar ve hususi kehanet ve yorum lütuflarına sahip olarak kabul edilen halktan insanlardan oluşuyordu ('peygamberler' ve 'öğretmenler' krş. Kor. I 12/28). Bu görevleri yerine getirenlere yönelik verilen ve kilisedeki hiyerarşiyi ifade eden isimlerin ilk ve son defa zikredilişi *Filipeliler*'de yere alır. *Filipeliler*'in daha selamlama kısmında, gözetmenlerden (bishop) ve şammaslardan (deacon) bahseder. Pavlus'un sahih mektuplarından *Filipeliler* dışında bu görevlilerden bahsedilmemesine rağmen, pastoral mektuplarda bu hiyerarşinin her yerde kurumsallaştığını gösteren ifadeler yer alır¹⁰⁵⁴.

Pavlus ekklesia kelimesini farklı birkaç anlamda kullanılır. Bu anlamlar kullanıldıkları bağlamlardan hareketle şu başlıklar altında incelenebilir.

A. YEREL TOPLANTI YA DA HİRİSTİYAN MECLİSİ ANLAMDA KİLİSE

Kronolojik olarak ilk kez kilise, *Selanikliler'e I. Mektup* 1/1'de "Selanikliler kilisesi (*ekklesia*)/Selanik inananlar topluluğu" şeklinde kullanılır. Aynı tabir şehirdeki yunan ve yahudi toplulukları içinde kullanılır. Ancak hristiyan topluluğu, Baba Tanrı'ya diyerek yunanlılarınkinden ve Rab İsa Mesih'e ait diyerek de yahudililerinkinden ayırılır. Buradaki kullanımın bir araya gelme anlamında olduğu, mektubun sonunda, onun erkek ve kız kardeşlere okunmasını istemesinden anlaşılır. Keza, kelimenin tekil kilise ve çoğul kiliseler kullanımlarında aynı anlamı, yani her birinin kendine özgü bir organizasyonu olan¹⁰⁵⁵ yerel toplantıları ya da yerel hristiyan cemaati ifade eder. Bu kullanımlardan hristiyanların günlük ve düzenli olarak bir araya gelen bir grup özelliğine sahip bir topluluk olduğu çıkartılabilir¹⁰⁵⁶. Weiss, hem tekil hem de çoğul kilise kullanımlarının tek bir topluluğu gönderme yaptığını¹⁰⁵⁷ ancak bütün hristiyanları¹⁰⁵⁸ ifade eden şekilde de kelimenin kullanıldığını söyler¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵² Beker, *a.g.e.*, s. 316-17

¹⁰⁵³ Kor. I 12/25; Kor. I 8-10; Beker, *Paul the Apostle*, s. 323.

¹⁰⁵⁴ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 213. Kilise görevlileri ve kilisedeki önem sırası hakkında bkz. Barrett, *Paul, A Introduction to His Thought*, s. 123; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 450 vs.

¹⁰⁵⁵ "Tanrı'nın kiliseleri" Sel. II 1/4, Yahudiye'deki "Tanrı'nın kiliseleri" 2/14; Gal. 1/2; Kor. I 7/17; 11/16; 14/33, 34; Kor.II 8/19, 23, 24, 11/8, 28; 12/13; Rom. 16/4, 16; Asya'daki kiliseler Kor.I 16/19; Galatyadaki kiliseler Gal. 1/2; Kor. I 16/1, Makedonyadaki kiliseler Kor.II 8/1; Yahudiyedeki kiliseler Gal. 1/22; Amiot, *a.g.e.*, s. 204; Ridderbos, *a.g.e.*, s. 328; Grant, *Saint Paul*, s. 143; Brandon, "Church", *DCR*, s. 196; Hinnels, "Church (Christian)", *DR*, s. 91; Barrett, *Paul, A Introduction to His Thought*, s. 121.

¹⁰⁵⁶ O'Brien, "Church", *DPL*, s. 124.

¹⁰⁵⁷ Kilisenin çoğul ve tekil kullanımlar için bkz. 871 nolu dip not.

¹⁰⁵⁸ Kor. I 12/28; Filip. 3/6.

¹⁰⁵⁹ Weiss, *EARliest Christianity*, II, 615. Kor. I 14/34'de yer alan "Mukaddeslerin bütün kiliselerinde olduğu gibi, kiliselerde kadınlar süküt etsinler; Çünkü onlara söylemek için izin yoktur; ancak Yasa'nın da dediği gibi, tabi olsunlar. Eğer bir şey öğrenmek isterlerse, evde kendi kocalarına sorsunlar". Bu kullanım, "topluluk" anlamını çağrıştıran bir özelliğe sahip olmasına rağmen bazen yanlış anlaşılmış ve bugün bilindiği anlamında kilise olarak tercüme edilmiş ya da Hobbes da

Birisine yani Tanrı'ya ya da Mesih'e izafeten kullanılan kilise ise, bu cemaati meydana getiren yani Tanrı'ya ait olmayı¹⁰⁶⁰ ya da kendisi vasıtasıyla cemaatin meydana geldiği kimseye yani Mesih'e ait olma¹⁰⁶¹ anlamını ifade eder¹⁰⁶².

Silinmiş: . . .

Ekklesiyayı hiçbir zaman bir polemik terimi olarak kullanmayan Pavlus, hemen hemen bütün durumlarda kiliseyi toplantılar yekününe (*Rom.* 16/4, 16; *Gal.* 1/2, 22; *Kor. I* 4/17, 7/17, 11/16, 16/1) ve yerel toplantılara (*Rom.* 16/1; *Kor. I* 11/18, 22, 14/4, 5, 12, 23, 28) gönderme yapar ve ibadet için toplanmış somut yerel cemaatlar anlamına geldiğini vurgular¹⁰⁶³. Pavlus hristiyanlardan oluşan ve dini bir topluluk anlamında olmak üzere onları zaman zaman şu sıfatlarla anar: Onlar kutsaldırlar, seçilmişlerdir (*Rom.* 8/33); bir bütün olarak kilise, sevgili ve seçilmiştir (*Rom.* 1/17; *Sel. I* 1/4; *Sel. II* 2/13); onlar aynı zamanda kurtuluşa çağrılanlardır (*Rom.* 1/6, 7, 8/21; *Kor. I* 1/2, 21). Kilisenin sıfatı olarak kullanılan bu kavramlar birbirini tamamlayan şeylerdir.

Silinmiş: . . .

B. EV ANLAMINDA KİLİSE

Bu kullanım, toplanılan yer anlamını ifade eder. Bunlar kilise evlerdir. Filumun'un evi (*Fil.* 2), Korint'te Gaius'un evi (*Rom.* 16/23) gibi. Bu ifadelerden aynı zamanda buralarda bulunan hristiyanların küçük gruplar oluşturduğunu çıkarmak da mümkündür¹⁰⁶⁴. Yukarıdaki kullanımın aksine, Pavlus kiliseyi asla, Sinagog ya da bir bina olarak isimlendirmez¹⁰⁶⁵.

Pavlus'un mektupları oldukları hususunda tartışma olan mektuplarda, onun kullanımında farklı ya da onun hiç kullanmadığı tarzda, kiliseden semavi ve eskatolojik bir varlık olarak bahsedilir. Mesih'in bedeninin kilisenin başı olduğu ifade edilir (*Kol.* 1/18). Yorumcular, bu kullanımın bütün inananların ait olduğu evrensel bir kilise anlamında olduğunu söylerler. Ancak bu kilise kullanımını, evrensel olarak anlamak, iki sebeple mümkün görünmüyor. Birincisi, kilise bir araya gelmek, toplanmak anlamına gelir. Bu yüzden onun dünya ölçeğinde kilise anlamında düşünmek zordur; bu yüzden de, *Koleseliler'e Mektuptaki* kullanım dünyevi değil semavi bir kilise anlayışıdır¹⁰⁶⁶.

C. TANRI'NIN HALKI ANLAMINDA KİLİSE

Kilise, İsrail'in devamıdır. Bir taraftan İsrail'den doğmuştur; diğer yandan ise Tanrı'nın tarihsel halkı olan İsrail'in yerini alır.

Pavlus kiliseyle Tanrı tarafından kendi halkına yapılan vaadin, hristiyanlarda gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışır. Zira yahudiler, Mesih'i reddederek bu vaadin kendilerinde gerçekleşmesine engel olmuşlardır. Pavlus, yeni bir Tanrı halkı tanımını Yeni Ahid bağlamında yapar. Bu yeni tanım İsrail'in seçilmesini ve halkıyla ilgili Tanrı'nın maksadının içeriğinin gerçek doğasını takdim eder. Tanrı halkı anlayışının yeni tanımı, tarihsel İsrail ile bağını koparmaz. İsrail, inançsızlığına rağmen, Tanrı'nın seçilmiş halkı olarak O'nun vaadinin gerçekleşmesinde önemli bir unsur olarak varlığını korumaya devam eder.

Bu yeni tanımda esas olan, tabii, milli ya da törensel gereklilikler değildir. Gerekli özellikler, Mesih'de olmak, ona inanmak ve Ruh'un lütuflarında pay sahibi olmaktır¹⁰⁶⁷. Bunlar İbrahim'in soyundan olmanın tanımlandığı yerlerde ifadesini bulur: Yasa'ya bağlı olanlar değil, İbrahim'in soyundan olanlar, İbrahim'in imanına sahip olanlar (*Rom.* 4/16); Mesih'e ait olmak İbrahim'in soyundan olmak anlamına gelir ve vaade varis olacaklar da onlardır (*Gal.* 3/29).

olduğu gİBi bu şekilde anlaşılmıştır. Ancak İncil'in Türkçe'ye en son tercümelerinden biri olan ve Yeni Yaşam Yayınları arasında çıkanda bu metin "topluluklar" olarak yer alır. Hobbes, *Leviathan*, s.324.

¹⁰⁶⁰ Kor. I 1/1; Kor. II 1/1 "Tanrı'nın Korint'teki kilisesi" gİBi.

¹⁰⁶¹ Rom. 16/16.

¹⁰⁶² O'Brien, "Church", *DPL*, s. 125.

¹⁰⁶³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 315.

¹⁰⁶⁴ O'Brien, "Church", *DPL*, s. 125.

¹⁰⁶⁵ Beker, *Paul the Apostle*, s.315.

¹⁰⁶⁶ O'Brien, a.g.m., *DPL*, s. 125.

¹⁰⁶⁷ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.333.

Yahudi olmanın bir göstergesi olarak kabul edilen dış sünnet önemli değildir. Asıl olan kalbin sünnetidir (Rom. 2/28, 29)¹⁰⁶⁸.

İsrail’li kavramını yeniden tanımlama ne Pavlus’a ne Yeni Ahid’in diğer yazarlarına has bir olgu değildir. Bu dönemde yaygın olarak bulunan yahudi hareketlerinde de böyle eğilim vardı. Pavlus’la bu yahudi hareketleri arasındaki temel fark, Pavlus, yahudi olmaktan bahsederken ırkı ve kan bağıını dışarıda bırakan, dışsal alametleri sembolleştiren ve yahudi olmayı kalben yahudi olmakla, Ruh’da olmakla, Mesih’e ve onun inayetinin lütuflarına imanla tanımlarken, başkaları bu yeni İsrail tanımını, Yasa ve milliyetçi yahudilik alanında düşünürler. Pavlus’un yeni tanımından dolayı, İbrahim’e kan bağıyla bağlı olma anlamında onun soyundan gelme, Tanrı halık olmadaki belirleyici özelliğini yitirir¹⁰⁶⁹.

Pavlus’da Yeni Ahid’in temeli, cemaatin Evharistya’da katıldığı, Mesih’in haç üzerinde dökülen kanıdır. Yeni Ahid, mürekkeple değil, yaşayan Tanrı’nın Ruh’uyla taştan levhalara değil, kalpteki beden levhalarına yazılmıştır. Pavlus, Yeni Ahid’le ilgili bütün vaadleri (Yer. 31/33; Hezek. 11/19, 36/26) yansıtır görünmektedir. Yeni Ahid’in hristiyan cemaatinde gerçekleştiğini düşündüğünden Eski Ahid’deki Tanrı’nın halkıyla ilgili bütün özelliklerinin kiliseye geçtiğini düşünür¹⁰⁷⁰. Pavlus için hristiyan cemaati, Tanrı’nın gerçek halkı, Mesih’de ortaya çıkan kurtuluş sebebiyle, Tanrı’nın vaadinini kendisine uygulanabilecek olan eskatolojik İsraildir.

Pavlus’un ekklesia kullanımında, kavramın İsrail ile ilişkisi çok net değildir. Ancak kesin olarak ekklesia, Tanrı’nın ‘eskatolojik’ halkıdır. Çünkü o, ‘kutsalları (*hagioi*)’, ‘seçilmişleri (*ekklesia*)’ ve Tanrı’nın ‘çağrılmışlarını (*klētoi*)’ eskatolojik birlikte toplar. Ekklesia, ibadet için bir araya toplananlar ve evvelce ‘yüceliği Tanrı’ya’ imanla vermede kutladıkları Tanrı’nın gelen yüceliğine şahitlik edenler olmaları hasebiyle Tanrı’nın eskatolojik halkını temsil ederler. Bu anlamda, ekklesianın kurtuluş tarihsel yönü, ekklesia Tanrı’nın halkı İsrail’e vaadinin tasdikinin yaşayan şahidi olması itibarıyla Pavlus’da oldukça belirgindir¹⁰⁷¹.

D. DİNÎ BİR TOPLULUK ANLAMINDA KİLİSE

Kilisenin yukarıdaki anlamlarının yanı sıra bir diğer anlamı da, dini bir topluluk anlamında kullanılmasıdır. Bu özellikle Kor. I 14/34 vd. açıktır. Pavlus burada kelimeyi, bir yerde yapılan dinsel anlamlı bir toplantıyı kastetmektedir. Zira, burada kadınların susmalarını ve öğrenmek istedikleri bir şey varsa onu evde kocalarına sormalarını istemektedir¹⁰⁷².

E. MESİH’İN BEDENİ OLARAK KİLİSE

Mesih’in bedeni anlamındaki *ekklēsia* kelimesi, Antakya kilisesinden alınmıştır ve bu yüzden de Pavlus’un mektuplarında bu anlamdaki kullanımı nadiren görülür. Mesela, *Romalılar’a Mektup*’ta *ekklēsia* terimi, Pavlus’a aidiyeti tartışmalı olan 16. bölüm dışında olmadığı gibi, Mesih’in bedeni motifi yalnızca *Romalılar*’ın parentez cümle özelliği taşıyan bölümlerinde (12/24) yer alır. Pavlus hiç bir zaman, kilise Mesih’in bedenidir demez, onun

¹⁰⁶⁸ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 334. Pavlus’un burada kullandığı kalbin sünneti ifadesi, Tesniye 10/16, 30/6’da yer alan bir kullanımdır ve gelecekte bir kurtuluş lütfu olarak verilecek olan bir şey anlamındadır. Pavlus, buradan, sünnetin ayırıcı dışsal bir özellik olmadığı asılolanın Tanrı’nın emirlerini yerine getirmek olduğu sonucuna ulaşır. Sünnet Pavlus’da manevi bir anlam kazanır. Ridderbos, *a.g.e.*, s. 335. Pavlus için dışsal bir öneme sahip hale gelen sünnet, diaspora Yahudiliği için, Şabat’la birlikte kendilerini komşularından ayıran temel göstergelerden biridir. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 94.

¹⁰⁶⁹ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 335

¹⁰⁷⁰ Tanrı halkının özellikleriyle ilgili olarak bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 337.

¹⁰⁷¹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 317.

¹⁰⁷² Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 329. Yazar buradan sanki bu “ev-kilise” karşıt kullanımından dini maksatlı evden ayrı bir yapı anlamak ister görünür. Ancak adı geçen dönem için böyle bir şeyin söz konusu olması mümkün görünmemektedir. *A.g.e.*, a.y.

yerine, “Mesih’in bedeni aracılığıyla”, “Mesih’in bedeninde...” ve Mesih’in bedenisiniz” gibi ifadeler¹⁰⁷³ kullanır.

Ekklesia kelimesini yahudi-helenistik bir özellik taşıyan Antakya kilisesinden almış olmasına rağmen beden mecazını Hristiyan diline sokan Pavlus’tur¹⁰⁷⁴. Beden mecazını, yalnızca *Korintliler’e I. Mektup* 12 ve *Romalılar’a Mektup* 12’de ve teolojik bir bağlamda kullanılır. Pavlus, bedene Mesih’in bedeni olarak gönderme yaparken, ekklesiyayı münhasıran Tanrı’nın ekklesiası olarak kullanır (*Kor. I* 10/32, 19, 23-24). Bunu ise, hristiyan bir topluluğu siyasi helenistik Romalı topluluklardan ayırmak için yapar. Bu ayırmadan şu sonuç çıkarılabilir: Beden mecazı, mesih merkezli (kristosentrik) iken, ekklesia kavramı, tanrı merkezlidir (teosentrik)¹⁰⁷⁵.

Bu beden mecazı muhtemelen Gnostik mitolojiden değil de Stoik felsefeden alınmıştır. Fitzmyer’e göre ise “Mesih’in bedeni” kavramı, devlet hakkındaki bölgesel helenistik düşüncelerden alınmıştır. Bu düşünce çok eski dönemlerde Aristo’da bulunmaktaydı ve sonra Stoacı felsefenin bir parçası haline gelmiştir. Bu açıklamayla, kavramın nereden geldiği çözülmüş olmakla birlikte, kelimenin kökeni hususundaki belirsizlik, Pavlus’un onu teolojik ve pragmatik sebeplerle kullandığı gerçeğini değiştirmez¹⁰⁷⁶.

Genel olarak konuşulduğunda, Mesih’in bedeni anlamında kullanılan kilise ile, Mesih’le inananları arasındaki hususi ve yakın ilişki kastedilir¹⁰⁷⁷. Bu ilişkinin neliğine dair iki yaklaşım vardır: Bunlardan biri mecazi birliktelik, diğeri ise, gerçek ve şahsi birliktelik. Birinci yaklaşım hem katolik hem de protestan yorumlarında kabul gören daha geleneksel bir anlayış tarzıdır. “Mesih’in bedeni” kilise ile Mesih arasındaki hayati bağın sembolik bir ifadesidir. “Beden”, tarihsel, gerçek, Mesih’in kutsanmış bedeni değildir. Birliktelik anlamında, Mesih’tir. Protestanlar için Mesih’in bedeni olarak kilise, yüceltilen Mesih’le birleşme temelinde kilisenin ruhsal varoluş tarzıdır. Bu bağlamda, Mesih’in bedeninden *görünmeyen kilise* (invisible church) olarak söz edilir.

Roma Katolik yorum geleneğinde ise, Mesih’in bedeni olarak kilise, ilk planda ruhsal olarak değil, fakat, Mesih’in tanrısal-beşeri doğasıyla kilisenin birleşmesinin bir sonucu olarak görülür. Ancak buradaki tasvir de, yine mecazi bir özelliği kendinde taşır. Son dönemlerde yapılan -hem katolik hem de protestan cemaatları- çalışmalar, mecazi anlayışların Pavlus’da olmadığını ortaya koymuşlardır. Hareket noktaları farklı olmakla birlikte, yol açtıkları sonuç itibarıyla ikisi de birdirler: Mesih’in bedenin mecazi olarak anlaşılmadan, gerçek olarak anlaşılma geçişi¹⁰⁷⁸.

Mesih’in bedeni şeklindeki kilise kullanımını, yunanların kullanımını çağrıştırmaktadır. Onlar da, bedenin azalarının herbiri organik bir ilişki içindedirler. Pavlus’un başlangıç noktası burasıdır. Buradan ileriye doğru bir gelişmenin olması ise tabiidir. Kilisenin birliğini evharistye’den çıkaran Pavlus, Mesih’in bedeni olarak ekmekten pay alarak onun bir parçası haline gelmiş olduklarını kabul eder. Bu olay sonunda ortaya çıkan beden gerçek ve kişisel bir bedendir; bu beden, kelimenin sözlük anlamında, Hristiyan dünyasındaki birliğin kaynağı ve merkezi noktasını meydana getirir¹⁰⁷⁹. Kilisenin Mesih’in bedeni olarak tasviri, karşısında kilise içindeki ayrılığa bir alternatif olarak değil, hristiyan cemaati anlamındaki kilisenin Mesih’de ve Mesih’le birliğin göstergesidir.

¹⁰⁷³ Rom. 7/4, 10/16; Kor. I 12/27; Beker, *Paul The Apostle*, s. 307, 315.

¹⁰⁷⁴ Bultmann’a göre, Pavlus’un hristiyan cemaati ifade etmek için “Mesih’in Bedeni” kullanımını Gnostik kaynaklıdır. Mesih’in Bedeni’ne fertler vaftiz ve Son Akşam Yemeği sakramentleriyle katılırlar. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 178.

¹⁰⁷⁵ Beker, *Paul the Apostle*, s. 314.

¹⁰⁷⁶ Fitzmyer, “Pauline Theology”, *N JBC*, s. 1409; Beker, *a.g.e.*, s. 307.

¹⁰⁷⁷ Mesih’le beden olma için bkz. Prudy, “Paul The Apostle”, *IDB*, IV, 699; [Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 344.](#)

¹⁰⁷⁸ Bu yaklaşımlar ve onların tartışılması ile ilgili olarak bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s. 365.

¹⁰⁷⁹ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 367

▼ Bu kavram ne reel ne de ruhsal anlamda Mesih'in kilisede bulunduğu anlamına değil, daha ziyade, kurtarıcı tarih anlamında, kilisenin Mesih'te, herkesin birde olduğu anlamına gelir. Kilisenin tarihsel ve yüceltilen Mesih bedeniyle aynileştirildiği açık değildir. Beden olarak kilise, evharistiyada Mesih'in kurban olarak sunulan bedenine katılmasına dayanır. Tarihsel ve yüceltilen Mesih'in bedeniyle birleşme bu bedeni oluşturmaz¹⁰⁸⁰.

Pavlus'a aidiyeti tartışmalı olan mektuplarda *ekklesia*, "Mesih sırrının" hayatı bir parçası olarak önemli bir rol oynar. Yahudiler ve yunanlılar arasındaki engeller kalkmış ve bütün insanlar Tanrı'yla Mesih İsa'nın "bedeni olan kilise" de (*Kol. 1/7*) barıştırılmışlardır. Pavlus'un talebelerine göre, kozmik Mesih şimdi onun bedeni olan kilisenin başıdır. Bu mektuplarda kilise o kadar önemli bir hal alır ki, sıralamada Mesih'in bile önüne geçer "kilisede ve Mesih İsa'da bütün nesillere kadar ebetler ebedince izzet olsun (*Efes. 3/21*)"¹⁰⁸¹.

Mesih'in bedeni ve Tanrı'nın halkı olarak kilise, Kutsal Ruh'un yeryüzündeki faaliyetlerini yerine getirdiği yerdir¹⁰⁸². Her şeyden önce Kutsal Ruh, kilisede iş başındadır. Bu yüzden de kilise için de *şimdiden* ve *henüz değil* arasındaki gerilimin olağanüstü bir önemi vardır. Pavlus kilisenin, Mesih'in bedeni yani, onun dirilmiş bedeni olduğunu söylediğinde, söyleyebildiği en yüce şeyi söylemiş oluyordu. Mesih'in "kilisenin başı" olduğu ifadesi bile burada da gerginliğin devam ettiğine işaret eder. Gerçekte ise, kilisenin bedeni ve kilisenin başı şeklindeki iki mecazî kullanım, asla yan yana yer almazlar.

Hem kiliseyi hem de Mesih'i aynileştirerek ikisini yan yana koymanın ve her ikisini birbirinin muhalifi olarak karşı karşıya koymanın imkansızlığı, bir taraftan kilisenin sonun en mükemmel beklentisi olduğunu, diğer yandan ise, onun hala günahkar mensuplardan oluştuğunu gösterir. Bu yüzden de açıkça Pavlus'un ahlakının temelini oluşturan, (Mesih'in başından geçenleri takliden ya da gerçekten yaşayarak, inananların vaftizle nasıl bir konumda olduklarını) *haber verme* ve (bu duruma uygun hareket etmeleri gerektiğini ifade eden) *emirlerde* yer alan birbirinin zıddı olan ifadeler kilise-mesih ayrılmazlığıyla ilişkilidir. "Siz Ruh'u aldınız" ve "Ruh'a göre yürüyün" (*Gal. 5/16*). Pavlus'da gerilim olmaksızın *emir* olanı, *haber vermenin* yanında yer verildiğini görmek imkansızdır. Bunun en iyi örneğini *haber vermeyi* içeren *Romalılar'a Mektup 6/11* ve *emiri* içeren *Romalılar'a Mektup 6/12-19*'da görmek mümkündür. Eğer gerilim Pavlus'un kilise kavramı için temel bir öneme sahipse, bu kilisenin her zaman mevcut olan (*şimdiden* ve *henüz değil* arasındaki) *aranın* kurtuluş tarihsel önemi ile tanımlanan kurtuluş tarihsel bir varlığa sahip olduğu anlamına gelir¹⁰⁸³.

XII. AHLAK ANLAYIŞI

Patristik yazarlar, ortaçağ skolastikleri ve reformasyon dönemi teologları Pavlus'un ahlak öğretilerini, moral teoloji üzerine olan çalışmalarına konu edinmişlerdir. Pavlus'un ahlak anlayışı üzerine yapılan çalışmalarda, iman ve Yasa'dan kurtulmaya dair Reformasyon tartışmasının izleri hakimdir¹⁰⁸⁴. A. Schweitzer, Pavlus'un ahlak anlayışını üzerindeki, reformasyonun etkisi olan aklanma doktrininden kurtararak onun eskatolojik yönünü vurgulamaya başlayan Schweitzer, Pavlus ahlakının, geçici bir karaktere sahip olduğunu ve hristiyanın "Mesih'in ölmesi ve dirilmesinde pay sahibi" olması olan mistisizmde temellendiğini söyler. Bu doktrini, tam olarak Pavlus'un mistik doktrini değil, etik doktrini diye isimlendirilir¹⁰⁸⁵.

Bultmann ise, Pavlusçu ahlakın, imanla aklanma kavramından alındığını göstermeye çalışır. Sanders, Schweitzer'in Mesih'le bir olma hususundaki vurgusunun, Pavlus'un imanla aynı zamanda Ruh'un da alındığı şeklindeki ifadelerini görmezden geldiğini; Bultmann'ın ise,

¹⁰⁸⁰ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 376.

¹⁰⁸¹ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 97.

¹⁰⁸² Tanrı halkı ve Mesih'in bedeni olarak kilisenin tanımlanmasının birbiriyle olan ilişkileri hakkında bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theolog*, s. 393, 95.

¹⁰⁸³ Cullmann, *Salvation in History*, s.257.

¹⁰⁸⁴ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 99.

¹⁰⁸⁵ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 99, 69.

Pavlus'un Ruh'a göre yürümenin aklanma olmayıp, Ruh'ta yaşam olmasının (Gal. 5/16-25; Rom. 8/1-17) noksanlığı dışında doğru olduğunu söyler¹⁰⁸⁶

Silinmiş: Paul: An Outline of His Theology

Schweitzer'in aralarını ayırmaya çalıştığı ve reformasyon etkisi olan, imanla kurtuluş ve ahlak arasındaki ilişkiyi yeniden kuran Bultman, Pavlusçu *haber verme* "sen aklanmış bir hristiyanın (*indicative*)" ile Pavlusçu *emir* "o zaman bir hristiyan gibi sev (*imperative*)" arasında bir ayırım yaptı¹⁰⁸⁷.

Silinmiş: Paul: An Outline of His Theology

Bultmann'ın ortaya koyduğu bu yaklaşım, Pavlus'un ahlakında ya da daha genel bir ifadeyle dünyaya bakışında önemli bir yere sahiptir. Bunlardan birincisi olan *haber verme* (*indicative*), Mesih'le ölme ve dirilme, onunla birleşmenin sonucu olarak ortaya çıkan yeni durumla ilgilidir. O sadece *haber vermekle* yetinmez, bunların gerekleri olan şeyleri de yapmalarını ister. İşte bu da *emir* (*imperative*) kısmını oluşturur. Bunları birbirinden ayrı düşünmek, Pavlusyen anlamda vaadin ve kurtuluşun gerçekleşmemesi demektir (Rom. 5/13-14)"

Pavlus'un diğer bütün yaklaşımları gibi ahlak öğretisi de, sistematik bir tarzda takdim edilmez. Ahlak anlayışı ve ahlak kurallarına bakışı hep konjonktürel olarak ortaya konulmuştur. Ahlakla ilgili yaklaşımları, şartların ya da soruların güncellik kazandırmış olduğu şeylerdir¹⁰⁸⁸. Yaklaşımlarının konjonktürel olması bazılarını, onun sistematik bir ahlak anlayışı ortaya koymayı düşünmediğini söylemeye kadar götürmüş, hatta bu tarz bir yaklaşım onun ahlak anlayışı ile ilgili tartışmalarda genel bir kabul bile görmüştür. Hans von Soden de, bu durumu, Pavlus'un 'kutsal büyüklüğü' olarak kabul bile eder.

Pavlus'un etiği, hristiyan toplumu inşa etmeye yöneliktir¹⁰⁸⁹. Bu yüzden de, hristiyan olmayanların davranışlarının şekillenmesiyle ilgilenmez¹⁰⁹⁰. Pavlus'a göre Hristiyanlık saf ahlak olmadığı gibi, bizzatihi ahlak da saf ahlak değildir; ahlak, Pavlus'un bütün düşüncesinin temeli ve ayrılmaz bir parçası¹⁰⁹¹ olduğu gibi, Pavlus'da din ve ahlakın birbirinden ayrı olmaları asla düşünülemez. Ahlak her zaman dine bağlıdır (Rom. 1/21-25). Ahlak anlayışını imanla aklanma düşüncesinden çıkartmadığı gibi, onun ahlak anlayışı, yeni ahidle de bağlantılı değildir. Ahlak anlayışı, hepsinden daha çok, Ruh'u almaya bağlıdır¹⁰⁹².

Hristiyanların hayatı çift yönlü bir özellik gösterir. Bir taraftan, Mesih'le birleşmiş olmaları sebebiyle onlar yeni dünyaya aittirler, mevcut dönemden kurtulmuşlar ve Mesih'in krallığına girmişlerdir (Kor. II 5/17; Gal.1/ 4). Diğer yandan, hala bedendedirler ve bu yüzden de mevcut dünyaya aittirler (Gal. 2/20). Bu ikili hali yaşamak, Pavlus'un ahlaki davranış tarzını belirler¹⁰⁹³.

Bu yüzde de, Cullmann'a göre, Pavlus'un bütün ahlakı, bir gerilim ahlaki olarak anlaşılabilir. Pavlus'un ahlaka dair ister bireysel isterse cemaatin bu dünya ile ilişkisiyle alakalı ahlak sorularına dair birbiriyle çelişik ifadeleri olsun, "şimdiden" ile "henüz değil" arasındaki gerilimden hareket edilirse açıklanabilir. Bu, Pavlus'un mektuplarındaki ilgili yerlere bakılarak doğrulanabilir. Ahlakın temel prensibi en mükemmel ifadesini Korintlilere I. Mektup 7/29-31'de bulur: "Kardeşler, şunu demek istiyorum, zaman daralmıştır. Bundan böylece, karısı olanlar karıları yokmuş gibi, yas tutanlar, yas tutmuyormuş gibi, sevenler sevinmiyormuş gibi, malı olanlar malları yokmuş gibi, dünyadan yararlananlar alabildiğine yararlanmıyormuş gibi

¹⁰⁸⁶ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 439-40.

¹⁰⁸⁷ Leander, *Paul and His Letters*, s. 81; Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 99; Ridderbos, *Paul: Outline Of His Theology*, s. 253.

¹⁰⁸⁸ Pavlus'un bütün yaklaşımlarının konjonktürel olduğunu en güzel bir şekilde ifade eden cümle, M.A. Alexander'in Pavlus için kullandığı cümledir: "Pavlus 'İbnü'lvakı'tır". Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 6; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 276.

¹⁰⁸⁹ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 299.

¹⁰⁹⁰ Leander E. Keck, *PAUL and His Letters*, Fortress Press, Philadelphia, Pennsylvania, 1979, s. 94; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 276.

¹⁰⁹¹ D.E.H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, Oxford Basil Blackwell, 1972, s. 205, 209.

¹⁰⁹² Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 513.

¹⁰⁹³ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 301.

olsunlar. Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir”. Burada Pavlus’un insanlardan istediği şey, onlardan olmayan çağı yaşıyormuş gibi davranmalarıdır¹⁰⁹⁴. Cullmann’a göre, ahlaki *emir*, her zaman bir *haber vermeden* kaynaklanır. Bunun sebebi ise, temel ilginin kurtuluş tarihine yönelik olmasıdır. *Emir*, kendi kendini geliştirme, kurtuluş tarihini kendi kendine açma ahlakıdır. Bu özelliğiyle de o, statik, nomistik ne de ahlâkî kurallara karşı bir özelliğe sahiptir. Kurtuluş tarihinin bütün özellikleri, Pavlus’un ahlak anlayışında ortaya çıkartılabilir¹⁰⁹⁵.

Kurtuluş tarihi sürekli gelişmesi ve değişikliklere maruz kalması sebebiyle dinamik bir yapısı olduğundan, dinamik bir ahlak anlayışına sahip olmak zorundadır. Pavlus’un ahlakı, kurtuluş tarihi anlayışında temellenmiş olmasından dolayı, onda, zamanın sonu anlayışının önemli bir yeri vardır. Uyulması gereken kurallar, spekülâtif bir düşünceden kaynaklanmak yerine, somut durumlara uygun olarak istenir. Bu da “şu durumdasınız” “öyleyse şöyle davranın” şeklindeki bir tarzıdır. Ve bu tür yaklaşım Pavlus’un ahlak anlayışının en önemli tarafını oluşturur¹⁰⁹⁶.

“Şimdiden” ve “henüz değil” arasındaki gerilime uygun olarak bedenin alt edilmesi, ancak henüz ortadan kaldırılamaması yaklaşımı, bir bütün olarak bu dünyanın yapısı için de geçerlidir. Dünyanın bu özelliğinin Pavlus’un ahlak anlayışı açısından önemli sonuçları vardır. Hristiyanlara düşen görev, Tanrı’nın Krallığının gelişini bekleyerek tanrısal olarak düzenlenen bu yapı içinde onun ortadan kalkmakta olduğunu bilerek yaşamaktır. Pavlus ahlakının diyalektik yapısı bu yaklaşımda ortaya çıkar. Tanrı’nın iradesiyle varlığını devam ettiren bu yapıyı kabul etmeli, onda faaliyet göstermeyi sürdürmeli ve onu daha iyi hale getirmeye çalışmalı ancak, onun içinde kaybolunmamalıdır. Hiçbir zaman o, nihai hedef olarak görülmemelidir.

Yaşanan bu olgunun Tanrı tarafından devamının isteniyor olması, ahlaki normların bu devam eden yapıdan alınması gerektiği şeklindeki yanlış sonuca götürmemelidir. “Henüz değil” bilgisi ve beşeri günahın Tanrı’nın kurtarma planında bir yeri olması, ahlaki tavizler için bir bahane olamaz. Bütün davranışlar, Mesih’de beklenenin, “şimdiden” mülhem olmalıdır. Bu “şimdiden” bilgisiyle birlikte “henüz değil” bilgisi, yalnızca tarihteki kurtuluş planını gerçekleştirmede birlikte faaliyet gösterme hususunda, hristiyanların vicdanlarını canlı tutma anlamında ahlaki bir etkiye sahiptir. Bu aynı zamanda ahlaki kararları karakterize eden şeydir.

Onun ahlakı, bir “ara dönem” ahlakıdır ve bu yüzden de karşılaşılan her bir durum için normların formüle edilmesi gerekmektedir. Pavlus’un “zamanın kısalığı”ndan çıkardığı “evli olanların evliymiş gibi yaşamamaları; sızlananların sızlanmıyormuş gibi, sevinenlerin sevinmiyormuş gibi davranmaları, alış veriş yapanları iyi şeyler satın almıyormuş gibi yapmaları” şeklindeki sonuç, kurtuluş tarihinin “şimdiden” ve “henüz değil”i tarafından karakterize edilen bütün ahlak anlayışının yol gösterici çizgisini oluşturur. Burada vurgu “değil” üzerinedir. Zira zaten olgu olarak hala bunlar yaşanmaktadır

Pavlus’un ahlak anlayışının ayırıcı özellikleri Seleniklilere I. Mektup 1/3, 5/8; Korintlilere I. Mektup 13/13’de tekrar tekrar yer alır: Mesih olayında geçmişe, şimdiye iman; gelecek kurtuluş olayına ümit; normatif prensip olarak sevgi; imanın ve ümidin gerçekleşmesi. Bunlar kurtuluş tarihinin, ahlaki kararların “şimdi”sinde geçmişi, şimdi ve geleceği gerçek hale getirirler¹⁰⁹⁷.

Grant’a göre, Pavlus’un ahlak anlayışında orijinal olan hiçbir şey yoktur. Onun ahlaki ideal olarak ortaya koyduğu şeyler, her yerde bulunabilir. Bu yüzden de, Hristiyan ahlak sistemi denilebilecek karakteristik bir şey yoktur¹⁰⁹⁸. Pavlus’un ahlak anlayışını diğerlerinden ayıran tek şey, ahlaki emirlerin Yasa ya da başka bir şey ile irtibatlandırılması yerine, yalnızca

¹⁰⁹⁴ Cullmann, *Salvation in History*, s. 259.

¹⁰⁹⁵ Cullmann, *Salvation in History*, s. 229.

¹⁰⁹⁶ Cullmann, *a.g.e.* s. 233.

¹⁰⁹⁷ Cullmann, *Salvation in History*, s. 335-38.

¹⁰⁹⁸ Grant, *Saint Paul*, s. 194. Grant’a göre Hristiyan ahlakı, daha ziyade yahudi ahlaki kurallarının yeniden üretimidir.

Silinmiş: .

Silinmiş: hellenistik

Silinmiş: .

Mesih'le ilişkilendirilmesidir. Bütün hristiyanların yapmaya çalıştığı şey, Mesih'e uygun bir hayat yaşamaktır. Pavlus'un vurgusu da budur: "Ben Mesih'i örnek aldığım gibi, siz de beni örnek alın" (Kor. I 11/1).

Silinmiş: .

Pavlus'un ahlak anlayışındaki orijinalitenin azlığına rağmen onda yeni olan bir başka unsur da, istenilen davranışları yerine getirmede itici unsur olarak kabul edilen prensiptir. Bu motive edici unsur, İsa Mesih vasıtasıyla, Tanrı'nın devrimci aksiyonundan türer. Bu, esas itibarıyla yeni bir anlayıştır. İyi davranışın bu olaydan kaynaklanması gerekmektedir¹⁰⁹⁹.

Silinmiş: Salvation in History,

Silinmiş: Paul the Apostle,

Silinmiş: .

A. PAVLUS'UN AHLAK ANLAYIŞININ TEMELİ

Hristiyanların davranış tarzının esasını oluşturan sevginin, detaylı, somut açıklaması olarak görülmesi gereken¹¹⁰⁰ Pavlus'un ahlak anlayışının temelini, Tanrı'nın mesihi olan İsa Mesih'in ölümü ve dirilmesinde ortaya koyduğu kurtarıcı faaliyeti oluşturur. Ahlakî davranış, Tanrı'nın Mesih'inin kurban olarak ölümüyle olmalarına imkan verdiği şeye uygun olacak olan davranıştır. Bu ahlakî ilgi, Bultmann tarafından "haber verme ve emir" olarak isimlendirilir¹¹⁰¹. Yani, Mesih'te Tanrı'nın sizi dönüştürdüğü yeni varlığın, gerektirdiği karakterde olun ve onun gerektirdiği davranışı yapın. Bu yüzden de emir, manevi olarak olgunlaşmamışlar için ikincil bir uygulama özelliği taşımaz. Pavlus'un ilk mektuplarında ahlak, kutsallığın mevcut durumunu yargı gününe kadar korumak için bir vasıta¹¹⁰². 'Haber vermeden' 'emir'e geçiş, Romalılara Mektup'da açık hale gelmeye başlar¹¹⁰³. Bu da Mesih'le bir olmanın, bu bir olmaya uygun davranmayı gerektirdiği şeklindeki bir anlayışa geçişin ifadesi olarak görülebilir¹¹⁰⁴.

Pavlus için haber verme-emir (indikatif-emperatif) şeması, apokaliptik kozmik bir yapıtıma sahiptir. Emir, birincil olarak 'ben nasıl kurtulacağım?' sorusunu değil, daha ziyade 'bu dünyanın tanrı karşıtı güçleri Mesih'te bu dünya adına benim kurtarıcı fiilimde nasıl karşılaşıacaklar? sorusunu cevaplar.

Pavlus ahlakını -Korintlilere Mektuplardaki Ruh-beden ayırımı sebebiyle- Mesih'in ölümü ve dirilişi üzerine temellendirir. Korintlilere I. Mektup 15'de olduğu gibi yalnızca diriliş deliline dayanır. Mesih'in dirilişi gelecek bir bedensel dirilişi vaadedir. Bu yüzden de onun ahlak anlayışı beden ahlakı olarak da önemlidir¹¹⁰⁵.

Onun ahlakı, üstadının¹¹⁰⁶ gibi eski-yeni ikileminin ikinci yarısına özgü bir ahlaktır. İnsanlar için, İsa Mesih'in ölmesi ve dirilmesiyle yeni bir dönem, beden ve hayat başlamıştır¹¹⁰⁷. Bu dönem, Tanrı'nın gücünün ve hakimiyetinin etkin olduğu bir dönemdir. Bu yeni dönem, vaftiz temsil eder. İsa Mesih'le ölüp onunla yeniden dirilmeye inanan, eski olan herzeyi bırakmış, Mesih'le bir olarak benliğin hakimiyetini yitirdiği yeni bir bedene¹¹⁰⁸, Ruh'un, Tanrı'nın gücünün ve inayetinin hakim olduğu yeni bir hayata doğmuştur. Bu yüzden -

¹⁰⁹⁹ Grant, a.g.e., s. 97.

¹¹⁰⁰ Fitzmyer, Paul and His Theology, s. 99.

¹¹⁰¹ S.C. Mott, "Ethics", DPL, s. 269. Bu "emir" tarzının helenistik yahudilikte bulunmayıp, İbrani hukuk dökümanlarında bulunması, Pavlus ve Ölü Deniz yazmalarını kaleme alan diğer yazarların da bu kullanımı Mishna Demai, Derek Ereetz Rabba ve Zuta gIBi Rabbinik hukuk materyallerinden aldıklarını göstermektedir. Dawies, "Ethics in The New Testament", IDP, II, s. 175. Whiteley, The Theology of St. Paul, s. 208.

¹¹⁰² Sel. I 5/23.

¹¹⁰³ Rom. 6/2-11; Cullmann, Salvation in History, s. 329.1

¹¹⁰⁴ Rom. 6/12-23; Cullmann'a göre Pavlus'da yer alan, hangi konumda bulunduğunu haber vererek ondan bu konuma uygun davranmasını isteme şeklindeki Pavlus'un ahlak anlayışının temelini Eski Ahid'de de bulunduğunu söyler ve bu ahlak anlayışını da kurtuluş ahlakı diye isimlendirir. A.g.e., s. 330.

¹¹⁰⁵ Beker, Paul The Apostle, s. 175, 278.

¹¹⁰⁶ W.D. Davies, "Ethics in The New Testament", IDP, II, 168.

¹¹⁰⁷ Dawies, a.g.m., IDP, II, s. 173.

¹¹⁰⁸ "...Mesih İsa'ya ait olanlar, doğal benliğin tutku ve arzularıyla birlikte çarmıha getirilmişlerdir" Gal. 5/22-25.

teoride de olsa¹¹⁰⁹ - eskiden kendisinin kölesi olunan şeyler, bu özelliklerini yitirmişlerdir¹¹¹⁰. Ancak bu, her şeyin mübah olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu hayat, bir kölelikten, bir diğer köleliğe, Yasa'nın köleliğinden doğruluğun köleliğine geçiştir. Ancak bu zamanın köleliği, zoraki bir durum değil, gönüllü bir kabulden kaynaklanan köleliktir¹¹¹¹.

Tanrı'dan bağımsız bir ahlak anlayışı Pavlus için düşünülemez¹¹¹². Tanrı, kulun kendi maksadına uygun isteklerine göre hareket eder (Filip. 2/12/13). Mesela doğruluk, insanın Tanrı için yaşadığı hayatın sonucu değil, kurtuluşa verilen bir lütuftur. İnsanın ahlakî başarısına değil, Tanrı'nın inayetine dayanır¹¹¹³. Çünkü, ahlakî hayatı Tanrı'nın istediği anlamda başarmak, bireyin kendi gücünün ötesinde bir şeydir¹¹¹⁴.

Pavlus'un ahlak anlayışını belirleyen temel unsurlardan birisi de, sonun yakın olmasıdır¹¹¹⁵. Pavlus'un, İsa Mesih'in dönüşünün yakınlığı, ~~bazı mektuplarında konuyla ilgili bazı değişik yaklaşımlar olsa da, onun her meseleye yaklaşımında hakim bir rol oynar. Sonun yakınlığı meselesi özellikle sosyal ahlak, evlilik gibi konularda kendini gösterir~~¹¹¹⁶.

Silinmiş: .

B. AHLAKÎ DAVRANIŞTA ÖLÇÜ

Ahlak, yazılı hukuk dışında insanların birbirlerine karşı davranışlarını belirleyen kurallar toplamıdır. Bu kurallar mutlak olarak iyi ya da insanların yaşam tarzından kaynaklanmış kabul edilirler. İnsanların nasıl davranmaları gerektiğini belirler: İyi nedir, kötü nedir/doğru nedir, yanlış nedir'in? ölçüsünü koyarlar. Davranışlar, bu kurallara göre övgüye ya da yergiye hedef olurlar; doğru ya da yanlış olarak kabul edilirler. Doğru ve yanlışın ölçütlerinin neler olduğunun tespiti ve yaptırım güçleri onların kaynaklarının, uygulayıcıları tarafından ortak olarak kabulüne bağlıdır¹¹¹⁷. Bu bütün ahlak ya da yaptırım gerektiren şeylerde, yasalar vb. inde böyle olduğu gibi Pavlus için de böyledir. O da, insanlardan yapmalarını istediği şeyleri, belli bir kabul, ortak kabul üzerine oturtmaya çalışır.

Pavlus, Mesih'in ölüp-dirilmesiyle yeni bir dönemin/toplumun oluşmaya başladığını ileri sürer. Bu yeni dönem, hristiyanların davranışlarını dikkate almak zorunda oldukları bir model işlevi görecektir¹¹¹⁸. Sistematik olarak ele aldığı bir ahlak anlayışı geliştirmese de Pavlus, bu yeni dönemden dayanacağı ahlakî davranış normlarının dayanaklarının neler olduğunu yer yer zikreder¹¹¹⁹. Bunları aşağıdaki gibi tespit etmek mümkündür.

İlahi dinlerde, ahlakî davranışlarda neyin iyi neyin kötü olduğunun kaynağı dinin sahibi olan Tanrı'dır. Bundan dolayı, iyi-kötü Tanrı tarafından belirlenmiş ve vahyedilmiştir; onlar,

¹¹⁰⁹ Teoride böyledir. Zira birazdan görüleceği üzere, ahlakî yargılar konusunda pek yeni bir şey yoktur. Pavlus'un ahlakî tavsiyelerinde daha ziyade, Eski Ahid ahlak kuralları hakimdir.

¹¹¹⁰ Leander, *Paul and His Letters*, s.89. Bu yeni dönemdeki en büyük yenilik Pavlus tarafından Yasa'ya karşı takınılan tavidir. Bu konuyla ilgili yerde de ifade edildiği gibi, Yasa'nın yahudi ırkının bir göstergesi olan kurallara karşı yok sayıcı, hatta daha kesin bir ifade ile Mesih'in Yasa'nın sonu olduğu şeklinde bir tavır Pavlos tarafından savunulmuştur. Bkz. bu çalışmanın "Pavlus'un Yasa Anlayışı" adlı bölüm.

¹¹¹¹ Rom. 6/15-20; Leander, *Paul and His Letters*, s.89. Pavlus'un Mesih'in Yasa'nın sonu olduğunu, ilan etmesinin doğal bir sonucu olarak yeni hristiyan olanlar, haram-helal sınırlarının kalktığını düşünüp ona göre hareket etmeye başlamaları ve diğer havarilerin Pavlus'un helal-haram, iyi-kötü sınırlarının olmadığı eleştirisine bir karşılık olmak üzere, her şeyin serbest olmadığını vurgulayan bu ifadeleri kaleme almak zorunda kalmıştır.

¹¹¹² Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 209.

¹¹¹³ Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 99.

¹¹¹⁴ [Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 134.](#)

¹¹¹⁵ [Alexander, a.g.e., s. 169.](#)

¹¹¹⁶ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.185, 193.

¹¹¹⁷ Ahlak'la ilgili olarak bkz. Ahmet Cevizci, "Ahlak", *Felsefe Sözlüğü*, Ekin, Ankara, 1996, s. 14-23; Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, s. 8-10, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982; İbrahim Agah Çubukçu, *Ahlak Tarihinde Görüşler*, s. V, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1994.

¹¹¹⁸ Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 99.

¹¹¹⁹ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

iman vasıtasıyla Tanrı'yla kurulan ilişkinin içeriğine dayanılarak sübjektif olarak temellendirilen bir şey değildir¹¹²⁰. “Kardeşlik sevgisi hakkında kimsenin size bir yazmasına gerek yoktur. Çünkü Tanrı size birbirinizi sevmeyi öğretti” ifadesi neyin doğru olduğuna dair gerekli vasıtaları doğrudan Tanrı'nın sağladığı anlamına gelir¹¹²¹.

Tanrı'nın nazarında iyi ve kötünün neler olduğunu bilmenin yolu da O'nunla doğrudan bağlantısı olan kişilerin nasıl davrandıklarına bakmaktır. Böyle bakıldığında Rab İsa'nın sözleri -Pavlus'un mektuplarında çok az sayıda yer verilmiş olsa da¹¹²²- ve davranışları bir norm özelliği taşıdığı gibi¹¹²³ İsa da ideal bir insanın somut örneği olarak takdim edilir¹¹²⁴. Bu yüzden Pavlus, kendisinin Mesih'e uyduğu gibi, onların da kendisine uymalarını bağlılarından ister¹¹²⁵.

Silinmiş: J.Christian

Silinmiş: Fortress Press, Philadelphia, 1984,

Ruh, benliğin isteklerine zıt şeyler istediğinden onun davranış kuralları, benliğin hakim olduğu döneminkinden farklı olacaktır. İsa'nın ölüp ve dirilişi ile başlayan yeni dönemde, Ruh hakim bir rol oynadığından, Ruh'a sahip olmak onun isteklerine göre yaşamak anlamına gelmemektedir¹¹²⁶. Ruh ahlaki hayatın gerisindeki güçtür. Ölümlü bedende, Ruh'un dünyadaki hakimiyetini ifşa etmeleri için onlara ahlaki görevlerini gösterir¹¹²⁷.

Yenilenen insan aklı da, kriterleri değiştiği için, iyinin belirlenmesinde önemli bir role sahip¹¹²⁸ olarak kabul edilir.

Monoteist ahlakî mirasa sahip bir yahudi olarak Pavlus, insanla Tanrı arasında doğru ilişkiler meydana getirme yeteneğinin olması bakımından Yasa'yı reddetmekle birlikte Yasa'nın kendisi için ahlaki anlamda geçerli bir davranış rehberi oluşunu asla reddetmez¹¹²⁹. Yasa'nın ilgası anlamına gelebilecek ifadelerine -bazen gerçekten de onu kastetmiş olmasına rağmen, ahlak için Yasa hala ölçüt olmayı sürdürmektedir. Bu devamlılığı, ahlaki öneme sahip olan emirlerin onda dokuzunun, Eski Ahid ve Apokrif metinlerin ahlaki standartlarına oldukça yakın olmasında görmek mümkündür¹¹³⁰. Yasa'nın emirleri içinde On Emir'in özel bir yeri vardır ve Pavlus, bunları özellikle iktibas eder¹¹³¹.

¹¹²⁰ Mott, “Ethics”, *DPL*, s. 27; [Alexander, The Ethics of Paul, s. 32.](#)

¹¹²¹ Tanrı'nın ya da Mesih'in Yasa'yı, Tanrı'nın ya da Mesih'in iradesi ahlaki bir norm olarak düşünülür. Rom. 7/22, 12/8; Kor. I 9/21; Gal. 6/2; Sel. I 4/9; Whiteley, *a.g.e.*, s. 211.

¹¹²² Weiss, *Earliest Christianity*, II, 554; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 180. Bu konun geniş bir tartışması ve İsa'nın Yeni Ahid ve de Pavlus'un mektuplarında ne kadar zikredildiği hakkında bkz. S. Kim, “Sayings of Jesus”, *DPL*, 481.

¹¹²³ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 513. Whiteley, spekülatif olduğu kaydını koyarak, Pavlus'un, Mesih'in yalnızca sözle değil, örnekle, yalnız enkarne hayatıyla değil, bedeni olan kilisede devam eden hayatının örneği ile de öğrettiğini kabul ettiğini söyler. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 213; Mesih'in örnek alınması hristiyan hayatının temeli olduğundan dolayı, Pavlus Mesih'in örnek alınmasını söylemeyi ihmal etmez, Kor. I 11/1.

¹¹²⁴ [Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 104-106.](#)

¹¹²⁵ Kor. I I 4/15-16, 11/1. Prudy, *a.g.m*, *IDP*, IV, 701; Weiss, *a.g.e.*, II, 554.

¹¹²⁶ Gal. 5/13-17; Rom. 8/5-11. Weiss, *a.g.e.*, II, 556; Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 213; Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 99; Beker, *Paul The Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, s. 289; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 282; Powell Davies, *The First Christian*, s. 145; Rowland, *Christian Origins*, s. 221.

¹¹²⁷ Beker, *a.g.e.*, s. 289; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 204-5.

¹¹²⁸ Rom. 12/2; Filip. 1/9-10; Sel. I 5/21.

¹¹²⁹ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 550-51-52; Prudy, “Paul The Apostle”, *IDP*, IV, 701; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 513.

¹¹³⁰ Grant, *Saint Paul*, s. 97.

¹¹³¹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 285. Yeni Ahid'de bir davranış kuralı olarak Eski Yasa devam etmektedir. Yeni bir Yasa getirmez. Ancak o, bütün kurtuluş tarihinin tamamlanması ışığında eskiyi uygular. Zeytin Dağı konuşmasında bile Hz. İsa yeni bir Yasa getirmez. Fakat, her durumda eski Yasa'nın, gelmesi çok yakın olan Tanrı'nın Krallığı ışığında radikal olarak nasıl tamamlanmış olduğunu gösterir. Cullmann, *Salvation in History*, s. 331

Bir toplum tarafından kabul gören ve uygulanan gelenek, ahlakî davranışın iyi ya da kötülüğü konusunda bir ölçüdür. Çünkü, Pavlus, inananlara nasıl davranmaları gerektiğini yazarken, onlardan halkın gözünde iyi olanı yapmaya dikkat etmelerini özellikle ister¹¹³².

Pavlus, diğer milletlerin ahlakî uygulamalarına karşı oldukça eleştireldir. Ancak, onların Yasa'ya sahip olmadıkları halde Yasa'nın emirlerine uygun davranacaklarını kabul etmesi¹¹³³, tabiatın öğrettikleri için kullanılan Stoik "uygun/tabii" kavramını alması¹¹³⁴, ahlakî kuralların evrensel olduğunu kabul ettiğini düşündürür¹¹³⁵. Böyle bir yaklaşım doğru olduğunda, ahlakî kuralların esas kaynaklarından biri de, bizatihi insan tabiatının kendisi olmaktadır. Bu konuda özellikle, paganların cinsel davranışlarını -homoseksüel ve lezbiyen ilişkilerini- eleştirirken, kullandığı "tabii/doğal" kelimesini¹¹³⁶, Stoacıların kullandığı anlamda "doğa yasası"¹¹³⁷ anlamında kullanması, bu yargıyı desteklemektedir. Tanrı tarafından vahyedilen Yasa ile tabiatı var olan düzen arasında bir benzerliğin olduğunu düşünen helenistik yahudiliğin, Pavlus'un bu yaklaşımında etkisi olduğunu söylemek de mümkündür¹¹³⁸.

İnsan tabiatının bizatihi iyi-kötünün tespitinde bir ölçü olarak kabul edilmesini andırır tarzda ahlakî davranışlarda ölçü olarak Pavlus tarafından kullanılan bir diğer unsur da, vicdandır¹¹³⁹. Bunu ifade etmek için Pavlus *syneidesis*¹¹⁴⁰ kavramını kullanır. Eski Ahid ve Qumran Literatüründe karşılığı olmayan ancak Yahudi geleneğine Yetmişler tercümesi (Septuaginta) ile giren bu kavramın¹¹⁴¹, geçmiş ve gelecekteki davranışların iyi-kötü olarak adlandırılmasında bir kriter olarak kullanılabileceğini kabul eder. Milletler bunu vicdanları sayesinde Musa'nın Yasa'sının bir takım emirlerini yerine getirirler¹¹⁴² diyerek ifade eder. Bu kabul, Yasa olmaksızın, vicdanın doğruyu yanlış ayırabilecek ölçüt olduğunun bir ifadesidir¹¹⁴³. Pavlus'daki *vicdan* anlayışının Stoik felsefeden alınmasına dair yaklaşım, tartışmalı olmasına rağmen, Helenistik felsefeden alındığı ihtimali oldukça güçlüdür¹¹⁴⁴.

¹¹³² Rom. 12/17-18. Kış. Kor. II 8/21; Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 276-277.

¹¹³³ "Kutsal Yasa'dan yoksun uluslar, Yasa'nın gereklerini kendiliklerinden yaptıkça, Yasa'dan habersiz olsalar bile kendi yasalarını koymuş olurlar. Böylelikle, Kutsal Yasa'nın gerektirdiklerinin yüreklerinde yazılı olduğunu gösterirler. Vicdanları buna tanıklık eder..." Rom. 2/14-15.

¹¹³⁴ Rom. 2/15-16.

¹¹³⁵ Findlay, "Law", *DBH*, s. 536; Rom. 3/9-19.

¹¹³⁶ "...çünkü onların kadınları tabii kullanışı tabiate muhalif olana çevirdiler; ve aynı suretle erekekler de kadının tabii kullanışını bırakarak şehvetlerinde birbirlerine kızıştılar."

¹¹³⁷ Dawies, a.g.m., *IDP*, II, s. 175; Bu tür kullanımlarına rağmen Morgan, Pavlus'un ahlak anlayışını Stoik tabii yasa anlayışı üzerine oturtmadığını söyler. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.179. Stoik tabii yasa hakkında bkz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 137.

¹¹³⁸ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 550; Mott, "Ethics", *DPL*, s. 272. Pavlus'un hem yukarıdaki Rom. 2/15-16 ve tabiatın kadınların saçlarını uzatmalarının onlar için bir izzet olduğunu, ifade etmesi de Yasa-tabî düzen özdeşliğinin kabulü olarak görülebilir. Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 102-3.

¹¹³⁹ Rom. II 15; Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s. 66.

¹¹⁴⁰ Pavlus tarafından popüler kullanımdan alınan bu kelime *syneidesis*, basitçe "vicdan azabı" anlamına gelir. Bu da bir şey yaptığımızda eğer bir vicdan azabı duyuyorsak, bu o davranışın yanlış olduğunu ifade eder. Daha sonra üçüncü yüzyıldan itibaren Hristiyanlar, onu, Aristo'nun pratik hikmet dediği *phronēsis* olarak anlamaya başladılar. Bu, bir işi yapmadan önce onun yanlış ya da doğru olup olmadığını bilme anlamına geliyordu. Pavlus'un kullandığında kastettiği anlam da budur. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 210.

¹¹⁴¹ Fitzmayer, a.g.e., s. 101-102. Eyyub 27/6.

¹¹⁴² Rom. 2/14/15; Kor. I 10/23-29.

¹¹⁴³ Pavlus'un vicdanın ahlakî bir ölçü olarak kullanıldığı yerlerde gönderme yapılanlar yalnızca paganlardır. Yahudiler için bu ölçü, yazılı Yasa, inanlar için ise, onda sakin olan Ruh'tur. Rom. 2/12-17 vd. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 288.

¹¹⁴⁴ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 101-102. Alexander, bu kavramın Stoa kaynaklı olduğunu söyler. Alexander, *The Ethics of St. Paul*, s.70.

Ahlakî davranışların bir diğer ölçüsü de, (*agape*) sevgidir. Hristiyan davranışı için sevgi, bir norm niteliği taşır¹¹⁴⁵. Pavlus'a göre sevgi kaynaklı davranışlar, aynı zamanda Yasa'nın desteklediği davranış kurallarıdır¹¹⁴⁶. Sevginin bir davranış normu olması Weiss'e göre kesinlikle Pavlus'un kendisinin ortaya koyduğu bir şey değil, yahudi bir temelden kaynaklanır¹¹⁴⁷.

Hristiyanın davranışının ahlakî bir özellik kazanmış olması için Pavlus, kendisinin de örnek alınmasını ister¹¹⁴⁸. Yukarıda Mesih'in ölçülüğü zikredilirken değinildiği gibi, Mesih'i takip ettiği için kendi yaptıklarının da ahlakî bir davranış ölçütü özelliği taşır. Kendisinin bu özelliğe sahip olduğunun bir diğer göstergesi de, yaptığı herşeyi kendisi değil Tanrı'nın lütfu sonunda gerçekleşmiş olmasıdır¹¹⁴⁹.

Pavlus açısından, bir davranışın ahlaken iyi ya da kötü oluşunun göstergesi olarak göz önünde tutulması gereken bir diğer ölçü de, başkalarının dikkate alınmasıdır. Pavlus kendisinin özgür olduğunu ilan etmekle birlikte, her istediği davranışı yapamadığını söyler¹¹⁵⁰. Zira bazı durumlarda bir davranışın bizatihi iyi ya da kötü olmasından daha önemlisi, o davranışla inanan bir kardeşe zarar vererek onun yoldan çıkmasına sebep olmamasıdır. Bunun bir yansıması olarak da Pavlus, içsel olarak kabul etmediği şeyleri inciline taraftar toplamak ya da taraftarlarının ahlakını bozmamak için benimsiyormuş gibi davranmaktan çekinmez¹¹⁵¹. Pavlus'un bu bakış açısı ve davranış tarzı, kendi anlayışı çerçevesinde insanları kurtarmak maksadıyla yapılan tam bir pragmatizm örneği olarak kabul edilebilir.

C. İYİ DAVRANIŞLAR

Schweitzer, Pavlus'un, iyi işler yapmaya irsi olarak yeteneksiz olan insanın nasıl bu yeteneği kazandığı sorusuna, bu kapasiteye, aklanma sayesinde ulaştığını söyleyerek cevapladığını ifade eder. Bu kapasite, yalnızca İsa Mesih vasıtasıyla ve imanla aklanma doktrinine göre elde edilmiştir¹¹⁵².

Aklanma ile elde edilen iyi davranış kapasitesiyle gerçekleştirilen iyi davranışların davranışların neler olduğuna geçmeden önce, bu davranışların kendilerinden kaynaklandıkları şeyler olarak kabul edilenlere işaret etmek gerekmektedir.

Pavlus için iyi davranışların kaynaklarından ilki, vaftiz ile aldığımız Ruh'tur. Ahlakî yaşam, Ruh'un isteklerine uygun olan yaşamdır¹¹⁵³. Zira Ruh, benliğin zıttı olan davranışları arzular¹¹⁵⁴.

¹¹⁴⁵ Rom. 13/8-10, 14/15; Kor. I 13/16, 14; Gal. 5/6.

¹¹⁴⁶ Gal. 5/22-25; Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

¹¹⁴⁷ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 552. Komşu sevgisinin yahudi kaynaklı olduğu ve Hilell tarafından bunun bütün Yasa olduğu yaklaşımı için bkz. a.g.y; George Foot Moore, *JUDAISM*, II, 85-87.

¹¹⁴⁸ Filip. 3/17.

¹¹⁴⁹ Kor. I 15/10; Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 32.

¹¹⁵⁰ Pavlus için kötü/pis olan hiçbir şey yoktur. Çünkü herşey Rab'bindir. Onun doluluğunu barındırır. Rom. 14/14; Kor. I 10/23-26, 3/22, 23.

¹¹⁵¹ "Ben özgürüm, kimsenin kölesi değilim. Ama daha çok kişi kazanayım diye herkesin kölesi oldum. Yahudileri kazanmak için Yahudilere yahudi *gİBi* davrandım. Kendim Yasa denetimi altında olmadığım halde, Yasa altında olanları kazanmak için onlara Yasa altındaymışım *gİBi* davrandım. Tanrı'nın Yasa'sına sahip olmayan değil de Mesih'in Yasa'sı altında olan biri olarak, Yasa'ya sahip olmayanları kazanmak için Yasa'ya sahip değilmişim *gİBi* davrandım. Güçsüzleri kazanmak için güçsüzlerle güçsüz oldum. Ne yapıp yapıp bazılarını kurtarmak için herkesle her şey oldum. Bunların hepsini, Müjde'de payım olsun diye, Müjdenin uğruna yapıyorum" Kor. I 19-23.

¹¹⁵² Schweitzer, *The Mysticism Of Paul the Apostle*, s. 295.

¹¹⁵³ Gal. 5/13-17, 22-25. Pavlus'un sevgi üzerindeki bu vurgusu sebebiyle, Hristiyanlığın sevgi ile özdeş olduğu, onun doğduğu zamandaki Yahudiliğin ise, kuru ve soğuk bir emirler bütünü olduğu, sevgiye yer vermediği genel olarak kabul edilen bir yaklaşım tarzıydı. Bu yaklaşımın sonucu olarak da Pavlus'un sevgi üzerindeki vurgusu, eskiden yok olan, onunla önem kazanan bir

İkincisi ise sevgidir. Yeni dönemin bütün davranışlarının temeli sevgi üzerine oturtulur. Sevgi, Yasa'nın tamamlanmasıdır. O, Yasa'nın yerini almaz, daha ziyade, onun ahlakî isteklerini yerine getirme ve anlamada yeni bir güç işlevi görür¹¹⁵⁵. Bu yüzden bu dönemin ahlakî davranışları, sevgiden kaynaklanmalı, Ruh'a uygun olmalıdır. Çünkü iyi davranış, Ruh-dolu-hayatın normal bir ifadesidir¹¹⁵⁶.

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: dığı

Silinmiş: hakkında

Pavlus açısından ahlakî anlamda iyi olan davranışların neler olduğunu, hem doğrudan yapılmasını istediklerinden, hem de yapılmasını istemediği davranışların zıttının, yapılmasını istediği davranışlar olduğu var sayımından hareketle tespit edilebilir. Tesbit edilebilecek bu davranışları toplumsal ve bireysel yönü ağır basanlar olarak iki gruba ayırmak da mümkündür.

İnsanlar arasındaki ilişkilerde samimi olmak, birbirlerine karşı şefkat göstermek, misafirperver olmak, ihtiyaç içinde olanlara yardım etmek, kötü davranışa karşı iyilikle karşılık vermek, zulmedenler hakkında iyilik dilemek, mütevazı olmak, toplumda hor görülenleri koruyup gözetmek gibi davranışlar, Pavlus'un mektuplarında kabul gören fertler arası/toplumsal özelliği olan davranışlardır.

Sevmek, sıkıntılara karşı sabretmek, iyiyi kötünden ayırmak, iyi olana sıkı sıkıya sarılmak, bağlılık, başkalarının çektiklerini hissederek acılarını paylaşmak, kızmamak, başkalarına karşı düşmanlık beslememek, onlar hakkında hayır dilemek, özgece davranmak¹¹⁵⁷, yumuşak huylu olmak, kendine hakim olmak, Rabb'e kullukta daim olmak ve duaya kendini vermek gibi davranışlar, ferde yönelik övülen ahlakî tavırlardır¹¹⁵⁸.

Silinmiş: ¶

D. AHLAKÎ OLMAYAN DAVRANIŞLAR

İyi davranışlar Ruhtan ve sevgiden kaynaklandığı gibi, kötü davranışlar da doğal benlikten kaynaklanırlar. Bu yüzden de Ruh'un hakim olduğu yeni hayata aykırı olan davranışlardır ve onlardan kaçınmak gerekmektedir¹¹⁵⁹. Kaçınılması gereken davranışların neler olduğu, yoğun bir şekilde Korintlilere Mektup, Galatyalılara Mektup ve Romalıları Mektup'da yer alır. Bunların bir kısmı kadın erkek arasındaki cinsel ilişkiyle alakalı olanlardır: Zina¹¹⁶⁰, cinsel sapıklıklar -lütillik ve lezbiyenlik- ve eş cinsellik¹¹⁶¹ gibi.

şey olarak kabul edilirdi. Oysa birinci yüzyıl Yahudiliği hakkında yapılan çalışmalar, Pavlus'un sevgiye dair yaklaşımının yalnızca onunla gündeme gelmediği, o dönemde sevgi ve özellikle de komşu sevgisine ("...ve Komşunu kendin g/Bi seveceksin" Levililer 19/18) dair vurguların hayli fazla olduğu ortaya koyduğu g/Bi, Pavlus'un sevgi-Yasa ilişkisine dair yaklaşımlarının temellerinden birinin birinci yüzyıl Yahudiliği olduğunu da göstermiştir. Bu bakış açısı için bkz. Moore, *Judaism*, II, 85-87.

¹¹⁵⁴ Gal. 5/13-17.

¹¹⁵⁵ Mott, "Ethics", *DPL*, s. 271; Şeratin tamamlanmasına dair bkz. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 81.

¹¹⁵⁶ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

¹¹⁵⁷ "...çünkü eğer yiyecek sebebi ile kardeşin mahzun olursa, artık sevgiye göre yürümüyorsun. Onun uğruna Mesih'in öldüğü kimseyi yiyeceğin ile helak etme". Rom. 14/15.

¹¹⁵⁸ Pavlus tarafından ahlakî olarak kabul edilen ve övülen davranışlar/tavırlar Sel. I 5/14, 15-16, 21; Gal. 5/19-21, 22-25; Rom. 12/9-18 g/Bi metinlerinden alınmıştır.

¹¹⁵⁹ Kor. II 7/1, Gal. 5/13-17, 19-21.

¹¹⁶⁰ Pavlos'un ahlak öğretisinin Yahudi kaynaklı olduğunun delillerinden biri de, Kor. I 5/9-127'deki zina suçu işleyen inan^{an}ların ceza olarak cemaatten kovulmasıdır. Pavlus'un kendi ifadesiyle "kötü adamı kendi aranızdan çıkarın". Eski Ahid'de bu ceza, Levililer 20/5-6'da "...ve Molek'in ardınca zina etmek üzere kendi ardınca zina edenlerin hepsini, kavmlarının arasından atacağım. Ve cincilerin ve bakıcıların ardınca zina etmek üzere, onlara dönen cana karşı döneceğim, ve onu kavminin arasından atacağım" şeklinde yer alır. Bu metin dışında Eski Ahid'deki zina ilgili diğer hükümlerin tamamına yakını, bu tür fiilleri işleyenlerin taşlanarak öldürülmesini ve kötülüğün İsrail arasından kaldırılmasını emreder. Levililer 20/10-21; Tesniye 22/22-27. Yahudi kaynağı kullanmakla birlikte Pavlus zina ilgili en hafif cezayı seçmiş görünmektedir. Pavlus'un zinaya karşı takındığı tavrın aldığı Yasa eğitimi arkaplanından kaynaklanmasının yanı sıra, vaftizle inananın öldüğü ve yeniden dirildiği, İsa Mesih'in çektiklerini yaşayarak onunla bir olması ve Ruh'u almış olduğunu kabul etmesi yatar. Vaftiz sonrası, artık kendisi yaş^amıyor, İsa onda

Bu tür davranışların yasaklanma sebebi, bunların doğrudan olarak bedenle alakalı olmalarıdır. Zira inanların bedenleri kendilerine ait değildir. Onlar İsa Mesih'in kendisinde yaşadığı şeylerdir. Bu yüzden de, bedenin dahil olduğu bu tür davranışlar, yalnız ferden kendi bedenine karşı işlenmiş bir suç değil, aynı zamanda İsa Mesih'e karşı işlenmiş birer suç olduklarından, çirkin görülmüş ve yasaklanmış davranışlardır.¹¹⁶²

Ahlaki olmayan diğer davranışlar ise, putperestlik, tamahkarlık, küfürbazlık, ayyaşlık, gâsıp olmak; fucur, iki yüzlülük, böbürlenme, bilgiçlik taslamak; büyücülük, çekişmek, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıkçılık, çılgın eğlenceler vb. leridir.¹¹⁶³

Pavlus'un ahlaki ve ahlaki olmayan bu davranışları eskatolojiyle ilişkilendirmesi, bunların Pavlus öncesi ilmiyal eğitiminin unsurları olduğu ve bunları kendisinden öncekilerden miras aldığını ve kullandığını gösterir.¹¹⁶⁴

E. SOSYAL AHLAK

Bu başlık altında ahlaken övülen davranışlar içinde yer alan ancak, toplumsal yönü ağır basanlar -yukarıda kısa da olsa bahsedildiği için- ele alınmayacak, daha çok Pavlus'un sosyal statülere bakışı ele alınacaktır.¹¹⁶⁵

İnsanlar ihtida ederek Mesih'e katıldıklarında, yeni bir yaratık haline gelirler. Bu yüzden de artık insanlar eski dünyevi ölçütlerle değerlendirilemezler.¹¹⁶⁶ Vaftizle Mesih'i giyinmeleri sebebiyle ne yahudi, ne yunanlı, ne özgür ne köle, ne kadın ne de erkek ayrımı vardır. Çünkü, herkes Mesih'te birdir.¹¹⁶⁷

Pavlosu'nun bu eşitlikçi yaklaşımı, her bir ferden kurtuluş ihtiyacı içinde olması ve eşit olarak Tanrı'ya ulaşabilmesi anlamında yani, tamamen dini anlamdadır. Pavlus bu yaklaşımıyla bir kısım insanların Tanrı huzurunda ayrıcalıklı konumda olmalarını ortadan kaldırmış, günahkarlık, kurtuluşa muhtaç olma ve kurtuluşu elde etmede bütün insanları -yahudi, yunan, pagan- aynı konumda eşitlemiştir.¹¹⁶⁸

Yoksa onun bu ifadelerinden sosyal statüleri kaldırdığı ya da kaldırılmasını istediği anlamı çıkmaz; zaten Pavlus'un bunu ima eder türden bir ifadesi de yoktur. İncil'i de var olan

Silinmiş: de

Silinmiş: *The Religion and Theology of Paul,*

Silinmiş: i

yaşamaktadır. Beden inananın olmaktan çıkmış Mesih'in yaşadığı beden haline gelmiştir; kutsiyet kazanmıştır. Zina, kutsal olanın kirletilmesi anlamına geldiğinden kimsenin zina türü bir davranışla kendisinin olmayan bir bedeni kullanma ve kirletme hakkı yoktur. Ayrıca, beden Ruh'un da mabedidir. Bütün günahlar bedeninin dışında gerçekleşiyor olmasına rağmen zina bizatihi bedende vuku bulan ve iki kişinin bir beden olduğu bir fiildir. Bu yüzden de Pavlus buna özel bir itina gösterir. Zinaya beden ilişkisi bağlamında bakan metinler için bkz. Kor. I 6/12-20, 12/27. Gal. 2/19-20. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 213-15; Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.189.

¹¹⁶¹ Sel. I 4/3-5; Kor. I 5/9-12, 6/9-11; Rom. 1/26-27.

¹¹⁶² Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 225; Morgan, *a.g.e.*, s. 189.

¹¹⁶³ Kor. I 5/9-12, 6/9-11; Gal. 5/19-21; Rom. 12/9-18.

¹¹⁶⁴ Fitzmyer, bu ahlaki-gayr-i ahlaki davranışların Hellenistik, Stoik felsefi yazılarla ve Filistin'deki Yahudi metinleriyle (Essenilerinkiyle) karşılaştırılmasının yanlış olacağını ifade eder. Fitzmayer, *Paul and His Theology*, s. 100-101. Pavlus'a aidiyeti tartışmalı olanlarla Pastoral mektuplarda da davranış listeleri yer alır. Bunlar Greko-Roman dünyasındaki aile üyelerinin, karı-koca, çocuk, köle ve efendilerin görev listesidir. Bu listeler, Pavlus'un bu talebeleri zamanlarının ahlaki problemlerini aldıklarını ancak onları genelleştirmeksizin naklettiklerini gösterirler. Fitzmayer, *a.g.e.*, s. 101.

¹¹⁶⁵ Pavlus'un ve İsa'nın ahlak anlayışlarının sosyal oluşu ve ikisinin ahlak anlayışları arasındaki benzerlikler için bkz. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.194-95.

¹¹⁶⁶ Kor. II 5/17; Gal. 6/15.

¹¹⁶⁷ Gal. 3/27-28.

¹¹⁶⁸ Alexander, *The Ethcis of St. Paul*, s. 113-347; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 585; Ernest Troeltsch, *The Social TEaching of Christianity*, s.61'den nakleden, Weiss, *a.g.e.*, II, 586; Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 317

düzeni güçle değiştirmek için sosyal bir program sunmaz¹¹⁶⁹. Kadının erkekler karşısındaki durumuyla alakalı ifadeler de, bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır¹¹⁷⁰. O, yeryüzündeki düzenin Tanrı tarafından konulduğunu bu yüzden de onun devamını sağlayacak türden davranışların sürdürülmesini, herkes ne haldeyken çağrıldıysa o halde kalmasını ister¹¹⁷¹. Köle, köle olarak kalmalıdır. Köle ya da özgür olmak Tanrı huzurunda bir avantaj değildir¹¹⁷². Hangi konumda olunursa olunsun asıl olan, Tanrı'nın iradesine uygun olarak yaşamaktır¹¹⁷³. Pavlus, sosyal eşitsizliğe karşı devrimci değil, geleneksel, hatta muhafazakar bir tavır sergilemiştir. Bunlar hususundaki geleneksel yaklaşımdan tek farkı, geleneksel olarak var olan yükümlülükleri ahlakî alana (sifere) yükseltmeye çalışmış olmasıdır¹¹⁷⁴. Sosyo-ekonomik özgürlük önemli değildir; önemli olan, Mesihte'ki iç özgürlüktür¹¹⁷⁵.

Pavlus'un mevcudu muhafaza etmek anlamındaki yaklaşımı, onun devlete karşı tavrında da görünür. Pavlus'a göre, bütün yönetimlere boyun eğmek gerekir, çünkü bütün yönetimler Tanrı'dandır¹¹⁷⁶.

Silinmiş: .

Cemaat içindeki kardeşlere yönelik sürekli olarak inananları teşvik etmesi, bazıları tarafından sosyal dayanışmayı esas alan bir ahlakî kaygı olarak görülmek istenmiştir. Bu kaygı cemaat içi dayanışmayı esas alan cemaat etiği mi, yoksa bir sosyal etik midir?

Pavlus'un ihtiyaç içinde olanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik tavsiyelerinin tamamı cemaat içi yardımlaşmaları desteklemeye yöneliktir. Ahlakî davranışların bir kısmında,

¹¹⁶⁹ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 316-317.

¹¹⁷⁰ Kor. I 11/2-16; 14/35-37. Bu metinlerdeki kadınlara yönelik yaklaşımlara karşı farklı çözüm yolları ileri sürülmüştür. Anderson Scott'a göre, Kor. 14/34-35 metinleri sonradan asıl metne katılmıştır. Dolayısıyla sahtedir. Ghoshide, buradaki ifadelerin bir ayımcılık değil, kadınların da kehanette bulunmaları anlamına geldiği için bir lütuf olarak kabul eder. Heiring de Ghoshide yakın bir tarzda, bu metinlerin, örtülü olduğu zaman kadının kehanette bulunabileceği anlamına geldiğini kabul ederek bir ayırımın olmadığını söyler. Ancak Whiteley, Mesih'te olmayla aradaki bütün farklılıklar kalkmış olsa da, evlilikteki ikincil durumuna ek olarak kadının cinsiyeti sebebiyle Pavlus'un onları daha aşağı bir statüde bulunduklarına inandığını söyler. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 224-225.

¹¹⁷¹ "Herkes ne durumda çağrıldıysa, o durumda kalsın. Köleyken mi çağrıldın, üzülme. Ama özgür olabilirsen, fırsatı kaırma! Rabb'in çağrısını oldığı zaman köle olan kimse, şimdi Rabb'in azatlısıdır. Özgürken çağrılmış olan da Mesih'in kölesidir. Bir bedel karşılığı satın alındınız. İnsanlara köle olmayın. Kardeşler, herkes ne durumda çağrıldıysa, Tanrı önünde o durumda kalsın". Kor. I 7/21-24.

¹¹⁷² Kor. I 7/21-24. [Pavlus'un köle ve özgür anlayışı ve bu anlayışının Roma Hukukundaki köle ve özgür insan anlayışıyla aynı olduğuna dair bkz. G. M. Toyler, "Roman Law in The Writings of Paul -The Slave and The Freedman", NTS, 1970-71, XVII, 73-79.](#)

¹¹⁷³ Mott, a.g.m., *DPL*, s. 273-74. Pavlus'un Mesih-Tanrı ve Kilise-Rab ilişkisinden hareketle Kor. I 11/2-16'daki kadın erkek hakkında yaptığı benzetmelere dair Whiteley, Pavlus'un bu konulardaki yaklaşımının ebedi özellikle şeyler olmak yerine yaşadığı dönemin toplumsal şartlarının bir sonucu olduğunu ve eğer Pavlus farklı bir medeniyette yaşamış olsaydı farklı benzetmeler kullanırdı, der. *The Theology of St. Paul*, s. 223.

¹¹⁷⁴ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 587, 89; McArthur, "Ethical Teaching of St. Paul", s. 246; Leander, *Paul and His Letter*, s. 95-96, 98, Beker, *Paul the Apostle*, s. 324. Pavlus adını kullanarak mektup kaleme alanlar, mevcudu koruma hususunda Pavlus'tan daha da muhafazakardırlar. Kadının ev hizmetlerini yapması, kilise hizmetlerine katılmaması Tim I 2/11-12; kadının kocasına, kocanın karısına tabi olması Efes. 5/22; Koles.3/18; Titus 2/3-5; kölenin efendisine itaat etmesi Efes. 6/5-8; Koles. 3/22, 4/1; Tim.I 6/1-2.

¹¹⁷⁵ Leander, *Paul and His Letters*, s. 95; Rowland, *Christian Orgins*, s. 214 Beker, *Paul the Apostle*, s. 323. Pavlus'un bu iç özgürlük anlayışının Stoiklerdeki iç özgürlük anlayışı arasındaki benzerlikle ve farklar için bkz. Leander, *Paul and His Letters*, s. 96.

¹¹⁷⁶ Rom. 13/1-7. Morgan, bu yaklaşımın sebeplerinden birinin imparatorluğun kendisine iyi davranması ile ilgili kişisel tecrübesi olabilir. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.186. Pavlus'un yönetimlerle ilgili bu yaklaşımının farklı yorumları için bkz. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 228-29.

“samimi olmak”, “şefkat göstermek”, “misafirperver olmak”, “ihtiyaç içinde olanlara yardım etmek”, “kötü davranışa karşı iyilikle karşılık vermek”, “zulmedenler hakkında iyilik dilemek” gibi, cemaat dışı insanları da içine alacak türden evrensel davranış kuralları gibi görünüyorsa da, bağlamları göz önüne alındığında böyle bir sonuç çıkarmak kadar, tersi bir sonuç çıkarmak da mümkündür.

Ancak, yine de bu tavırların bir kısmını evrensel, bir kısmını ise cemaat içi dayanışma örnekleri olarak görmenin gerekli olduğunun işaretlerini çıkarmak/bulmak da mümkündür: Evrensel özelliğe sahip olanlar için mesela, “sevgi”¹¹⁷⁷, “düşmanlara karşı iyilik dilemek”¹¹⁷⁸, “misafirperverlik”¹¹⁷⁹. Kutsallara yardım edin, kardeşleriniz içinde ihtiyaç içinde olanların ihtiyaçlarını giderin, birbirinize karşı hoşgörülü olan gibi ahlakî emirler ise, cemaat içi olan, ancak cemaat dışı sosyal ahlak denebilecek bir özelliğe de sahip emirler olarak da kabul edilebilir.

Pavlus, ekonomik meseleleri sorgulamaz ya da refahın fakir ve zengin arasında eşit olarak yeniden dağıtılması anlamında ekonomik meseleleri alt üst etmeyi düşünmez. Mesih’deki eşitliği ekonomik eşitliğe götürmez. Bir diğer ifadeyle, Pavlus, sosyo-ekonomik ayrımlarla uğraşmaz; kendisini bireysel davranışlara hasreder¹¹⁸⁰.

Pavlus Mesih’deki özgürlüğü, eşitliği vurgulamasına rağmen, bunların yaşandığı toplum hayatına yönelik tavrının muhafazakar bir nitelik taşımasını Elaine Pagels, çifte standart olarak vasıflar ve şöyle der: “Pavlus, kölelerin ve kadınların kurtuluşunu iddia ederken, onların mevcut madunluklarının ifadesi olan sosyal yapılara meydan okumakta tavsar”. “Yahudiler ve milletler durumunda ‘yeni insanlık’ Pavlus için yeni, mevcut bir sosyal gerçeklik oluşturur. Ancak Pavlus, köleler ve kadınlar ayırımını ve madunluğunu düzenleyen müesseselere meydan okumaz. Pagels’in ifade ettiği gibi, bunu çifte standart olarak da görmek mümkündür: Kosher kurallarını devam ettirmek, “Mesih’in kendisi için öldüğü özgürlüğü reddetmektir”; ancak sosyal, siyasi ve evlilikle ilgili kuralları ve gelenekleri devam ettirmek kabul edilebilir hatta tavsiye edilmeye devam edilir. ‘Yeni insanlık’ yahudi ve milletler arasındaki bütün ilişkileri değiştirmekle birlikte Pavlus, inananların sosyal, cinsî ve siyasi ilişkilerin bütün yapısına bu değişikliğin yansımaya izin vermez”¹¹⁸¹.

Sosyal ahlak çerçevesi içinde yer alacak bir diğer vurgu da, Pavlus’un başkalarına zarar verecek olan bir takım davranışlardan kaçınması ve inananlardan da bu tür davranışlardan kaçınmalarını istemesidir. Kendisine her şeyi yapmasına izin verilmiş olmasına rağmen her şeyin cemaat için faydalı olmadığını zikretmesi bunun bir ifadesi, ya da hristiyanların davranışları için bir prensip olarak vaz edildiğini söylemek daha doğru olacaktır¹¹⁸².

F. AHLAKÎ DAVRANIŞLARIN ESKATOLOJİYLE OLAN BAĞLANTISI

Pavlus için hristiyanların yaşadıkları an, iki devrenin arası olan bir geçiş dönemidir. Mesih’in ölümü, dirilmesi ve Tanrı tarafından yüceltilmesi, Tanrı’ya düşman olan güçler üzerindeki hakimiyetini başlatmış ancak, tam teslimiyet, Mesih’in dönüşünde gerçekleşecektir¹¹⁸³. Onun dönüşüyle Tanrı’nın iradesine muhalif olan bütün güçler ve en son olarak da ölüm ortadan kalkacaktır¹¹⁸⁴. Son başlamış ancak, henüz tamamlanmamıştır. Tanrı’nın iradesine muhalif olan güçler tam olarak ortadan kalkmadığı gibi, günah da varlığını

¹¹⁷⁷ “Rab, birbirinize ve bütün insanlara olan sevginizi, bizim size olan sevgimiz ölçüsünde çoğaltıp, arttırsın” Sel. I 3/12.

¹¹⁷⁸ “Size zulmedenler için iyilik dileyin, İyilik dileyin, lanet etmeyin” Rom. 12/14.

¹¹⁷⁹ Rom. 12/13-14.

¹¹⁸⁰ Beker, *Paul the Apostle*, s. 323.

¹¹⁸¹ Beker, *a.g.e.*, s. 324.

¹¹⁸² “Bize herşey serbest, ama her şey yararlı değildir. Her şey serbest, ama her şey yapıcı değildir. Herkes kendi yararını değil, başkalarının yararını gözetin” Kor. I 10/23. Ayrıca bkz. Kor. I 6/12. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles*, s.61.

¹¹⁸³ Filip. 2/9/11.

¹¹⁸⁴ Kor. I 15/24-26.

sürdürmektedir. Mesih'le yeni bir dönemi yaşayan hristiyanlar, eski dönem tam olarak ortadan kalkmadığı için geçiş dönemi sıkıntısını yaşamaktadırlar¹¹⁸⁵.

Pavlus'un ahlakı da bu sıkıntılı durumun etkisini üzerinde taşır. Günah, varlığını devam ettirdiği için ve ~~günah işleyenler de gelecek olan Tanrı'nın krallığında payları bulunmayacağından~~ Pavlus, inananları uyarırken, günah işleyenlerin Tanrı'nın krallığını miras alamayacaklarını, özellikle vurgular¹¹⁸⁶. Sonraki çağda pay sahibi olmak için, bedene değil, Ruh'a uygun bir hayat yaşamalarını onlardan ister¹¹⁸⁷. Hristiyanlar, herkesin yaptıklarına göre yargılanacağı o günde Tanrı'nın ya da Rabb'in arzularını yerine getirerek erdemli fiillerle doğruluğunu ortaya koymalıdır. Bu *ara dönemde*, vaftizle günahların affı da mümkün değildir. Çünkü vaftizin bu fonksiyonu, vaftiz öncesi olanlara hasredilmiştir¹¹⁸⁸.

Pavlus'un evlilik ve bekarlıkla ilgili yaklaşımları bile büyük oranda eskatoloji ile bağlantılıdır¹¹⁸⁹. "Kardeşler, şunu demek istiyorum, zaman daralmıştır. Bundan böyle, karısı olanlar karıları yokmuş gibi, yas tutanlar yas tutmuyormuş gibi, sevinenler sevinmiyormuş gibi, malı olanlar malları yokmuş gibi, dünyadan yararlananlar alabildiğine yararlanmıyormuş gibi olsunlar. Çünkü dünyanın şimdiki hali geçicidir¹¹⁹⁰".

Pavlus'un dışsal bir takım olumsuz uygulamalara reform türü yaklaşımlarda bulunmaması, onun bu yaklaşmış olan eskatolojik anlayışı ile yakından ilişkili¹¹⁹¹ olarak kabul edilebilir. Bu yaklaşım, "muhafazakar" bir tarzı doğurmuştur. Bunun sonucu olarak da herkesin bulunduğu hal üzere kalmasını ve sosyal rollerini değiştirmemelerini ister¹¹⁹². Pavlus'un öğretisinde şimdiki her şey gelecek tarafından gölgelendiği için şimdiki kurumlar, önemlerini kaybederler¹¹⁹³.

Buradan hareketle, Pavlus'un ahlak anlayışının temelini, yeni dönemin hakimi ve her türlü bağlayıcılığın normu haline gelen kristolojinin ve gerçek anlamda kurtuluşun gerçekleşeceği Mesih'in ikinci gelişi, Parousia üzerine kurulduğunu söylemek uygun gibi görünmektedir¹¹⁹⁴.

G. PAVLUS AHLAKININ ARKAPLANI

Pavlus'un ahlakî öğretisi, hususi ve somut tavsiyelerinde, onun Ferisi- yahudi ve helenistik ve kilise geleneğini yansıtır¹¹⁹⁵. Bu yüzden de, Pavlus'un ahlakî öğretisini oluşturan üç unsur birbirinden ayırmak mümkündür:

1. Yahudi- Ferisi Arkaplanı

Pavlus yahudidir ve kendi ifadesine göre de, Yasa'ya Ferisi¹¹⁹⁶ bir perspektiften bakar. Pavlus'un bu yönü, teolojiyi, ahlâkî/dini ve davranışı aynileştirmesinde, Yasa'ya karşı olan saygısında ve ahlakî öğretisinin ayrıntılarında -mesela, cinsi ahlaka karşı tutumunda¹¹⁹⁷ ya da hristiyanlar arasındaki davalara bakışında¹¹⁹⁸ - yansımasını bulur. Pavlus'un devraldığı ahlakî monoteizm, dinde kaynağı olmayan bir davranış ve davranışa yansımayan bir dini düşüncüyü

¹¹⁸⁵ Mott, "Ethics", *DPL*, s. 272.

¹¹⁸⁶ Gal. 5/19; Kor. I 6/9.

¹¹⁸⁷ Gal. 5/13-17.

¹¹⁸⁸ Bultmann, "Eschatology in The New Testament", *NTS*, s. 15; Weiss, *Earliest Christianity*, II, 559-562

¹¹⁸⁹ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 563,581; Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. 215-216.

¹¹⁹⁰ Kor. I 7/29-31.

¹¹⁹¹ McArthur, "Ethical TEaching of St. Paul", s. 246-47; [Alexander, The Ethics of St. Paul, s. 112.](#)

¹¹⁹² Kor. I 7/17-24; Leander, *Paul and His Letter*, s. 95.

¹¹⁹³ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.192.

¹¹⁹⁴ Leander, *Paul and His Letters*, s. 89, 95. [E. C. Devick, "Eschatology", DAC, s.362.](#)

¹¹⁹⁵ Bunlar için bkz. Ziesler, *Pauline Religion*, s.116-26.

¹¹⁹⁶ Filip. 3/5.

¹¹⁹⁷ Bu konuda daha ayrıntılı bir anlatımı için bkz. yukarıda ahlakî olamayan davranışlar kısmı.

¹¹⁹⁸ Kor. I 5-6.

imkansız kılar¹¹⁹⁹. Kadınların, çocukların, kölelerin ve ailenin diğer üyelerinin görevlerinden bahsederken farkında olmayarak, Yahudilikten kaynaklanan geleneksel öğretiyi ifade eder. Rom. 13/9'da zina, cinayet, hırsızlık ve kıskanmayı yasak olarak kabul ettiğinden, on emiri esas alır. Ahlakî ve törensel olanlarla Yasa arasında bir ayırım yapmasına rağmen, ahlaki öğretisinin çoğunu Eski Ahid'den alır¹²⁰⁰.

2. Helenistik Arkaplan

Tarsus'daki Stoacılar, felsefelerini Sokrates gibi gezerek toplum içinde icra etmeye çalışıyorlardı. Pavlus'un bütün öğretisinde olduğu gibi, helenistik özellikleri içselleştireceği düzenli bir eğitimi görmemiş olsa da Tarsus gibi bir yerde yaşamış olması, o ortamda bulunmanın sonucu olan bir takım etkileri kaçınılmaz kılmaktadır¹²⁰¹. Kullandığı kavramların bir kısmı ancak, helenistik arkaplan kabul edildiği zaman açıklamak mümkündür. Gerçi Filistin Yahudiliği ve Hellenistik Yahudilik hakkındaki son çalışmalar, helenistik unsurların Filistin'e kadar sızdığını ve mesela, bir Filistin-Helenistik Yahudilik ayırımının çok net olarak savunulamayacağı ortaya konulmuş olsa da, Stoacılığın asıl olarak batı kökenli olması, bu tür etkileri, helenik unsurlar olarak kabul etmek yanlış olarak kabul etmemek gerekir.

Pavlus'un ahlak öğretisindeki helenistik unsurlar olarak -yukarıda da ifade edildiği gibi- "tabii vahiy" ve doğal Yasa¹²⁰² ile "vicdan"¹²⁰³ ahlakî bir norm olarak telakki edişi, kabul edilebilir. Grant, helenistik unsurları, ahlak anlayışına farkında olmaksızın katmış olmasına rağmen, bu etkinin baskın olmadığı ve Pavlus'un Qumran cemaatinin yaptığı gibi, yahudi ahlak kodunu esas aldığını söyler¹²⁰⁴.

3. Kilise Geleneği

Bu üçüncü başlığın altında, İsa hakkında anlatılanlar, ilk dönem kilise hayatı ve Pavlus'un kendisine özgü Hristiyanlık tecrübesine yer verilebilir.

Artan bir şekilde bilim adamları arasında ilk Hristiyan cemaatinin yerleşmiş ahlakî bir geleneği olduğu ve Pavlus'un mektuplarına da bunların yansıdığı, savunulmaya başlanmıştır¹²⁰⁵. Weiss, Pavlus'un ahlaki kaynaklarından biri olarak bunu zikreder ancak, bunun Pavlus'a yaptığı etkiyi bu tür bilgileri içeren kaynaklar elimizde olmadığından bilemiyoruz, diye de ekler¹²⁰⁶.

İsa'nın ahlak anlayışı, aşkın ya da eskatolojik bir ahlaktır. Ancak bu, gelecek yargılamaya beklentisinin, davranışlar için bir kaide olması anlamına gelmez. Onun ahlak anlayışında, Eski Ahid'in "bunu yap, kurtulacaksın" gibi şeyler olmadığı gibi, ahlakında asketizme de yer yoktur. Ahlakı, aşkın bir ahlak anlayışıdır. İsa'nın ahlak anlayışı hakkında böyle kaba bir çerçeve çizmek mümkün olmasına rağmen, onun adına nakledilen ve ahlaki emirler olarak kabul edilecek şeyler hususunda kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Zira, onun diye nakledilen sözlerin ne kadarının ona ait olduğu hususunda tatmin edici bir sonuca ulaşmak da aynı ölçüde mümkün değildir¹²⁰⁷.

¹¹⁹⁹ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 701.

¹²⁰⁰ Whiteley, *The Theology of St. Paul*, s. Grant, *Saint Paul*, s.97.

¹²⁰¹ Whiteley, *a.g.e.*, s.211. Angus, Platinizm'in Hristiyan teolojisinde ve felsefesinde etkili olduğu gibi, Stoizm de ahlak öğretilerinde etkili olmuştur der. S. Angus, *The Religious Quests of The Graeco-Roman World*, John Murray-Albemarle Street, London, 1928, s. 69. Pavlus'un Stoacı kavramlar kullanmasıyla ilgili olarak bkz. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 180-181.

¹²⁰² Rom. 1-2.

¹²⁰³ Rom. 2/15, 9/1, 13/5 vs.

¹²⁰⁴ Grant, *Saint Paul*, s. 97.

¹²⁰⁵ McArthur, "Ethical TEaching of St. Paul", s. 245-46.

¹²⁰⁶ Weiss, *Earliest Christianity*, II, 558.

¹²⁰⁷ Grant, *Saint Paul*, s. 194.

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

XIII. TARİH ANLAYIŞI

Yunanlar için tarih çevrimsel bir özelliğe sahiptir. Sonsuz bir yeniden başlamalar vardır. Yahudiler için ise, tarih lineer, doğrusal bir özelliğe sahiptir. Onlar için merkezi nokta, ileridedir. Bu an, Mesih'in geleceği ve tarihi yeniden başlatacağı andır¹²⁰⁸.

Hem Elohistik hem de Tesniyeci redaksiyon için tarih, geçmişe bakmak ve geleceği uyarmak anlamını ifade eder. Tarih, Tanrı'nın İsrail'i kendi halkı olarak seçtiğini gösterir. O, tanrısal inayet, milletin günah işlemesi, tanrısal yargı, insanın tövbe etmesi ve tanrısal affı ortaya koyar. İsrail tarihi felaketle bittiği kadar, kurtuluş ümidiyle yeniden başlar.

Din adamları anlatımında da, tarih geçmişte Tanrı'nın hakimiyeti ve gelecek için vaadine işaret eder. Geçmiş tedricen açılan vahiy safhalarına ayrılır. Adem, Nuh ve İbrahim'in oluşturduğu üç safhayı, Musa'ya olan vahiy izler. Bu tarihin maksadı, sürgünden halkın geri dönüşü ve halkın Yasa'nın emirlerini yerine getiren âbid bir cemaat haline getirilmesidir. Bu anlamda tarih, Tanrı'nın planına göre işler. Tanrı, halkına gelecek refah için rehberlik edecek ve serkeşliklerine karşın planını gerçekleştirecektir. Halkının maruz kaldığı bir takım afetlere rağmen, Tanrı'nın vaadi devam etmektedir. Gerçekleşmeme sebebi, halkın günahı¹²⁰⁹ olan vaad edilen gelecek mutlu günler, tabiatüstü renklerle boyanmış olsa bile bu dünyada gerçekleşecektir¹²¹⁰.

Pavlus'un tarih anlayışı, İsrail tarihi üzerindeki düşünmesinden değil, insan anlayışından kaynaklanır. Tarihi, Ademle başlayan Yasa vasıtasıyla Mesih'e doğru doğrusal tarzda ilerleyen bir süreç olarak takdim eder¹²¹¹. Tarih, süre giden çevrimsel bir süreç değil, Adem ve Mesih'in ait oldukları iki alanın zıtlaşmasıdır. Teolojisi bu zıtlaşmayı yoğun bir şekilde, ölüm-hayat, günah-kurtuluş, Yasa-İncil arasındaki mücadele olarak gözler önüne serer. Bu birbirini takip eden apokaliptik iki dönemin günümüze taşınmasıdır¹²¹²: o, bir kurtuluş tarihidir

Tarih Pavlus'la birlikte bütüncül bir geçmiş anlamı kazanır. Başlangıçta Adem yer alır. Onunla günah ve ölüm bu dünyaya girmiştir¹²¹³. Tarihsel süreç, İbrahim'e doğru ilerler. İbrahim, vaad lütfunu almıştır¹²¹⁴. Kesin tarihsel bir adım, Musa ve emirleri çiğnetmek için gelen Yasa ile atılır¹²¹⁵. Bu süreçteki hedef, günahtan, Yasa'dan kurtuluşun kendisiyle yaşanacağı, eskatolojik lütufların ve Ruh'un döküleceği Mesih'tir¹²¹⁶.

Pavlus'un tarih anlayışı, tarihin belirlenmiş tanrısal bir plana göre gerçekleştiğini kabul ettiği ölçüde¹²¹⁷, Eski Ahid geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Ancak bu tarih anlayışı, apokaliptik eskatolojiyle belirlenmiş ve Pavlus tarafından da oldukça değişikliğe uğratılmıştır¹²¹⁸. Pavlus'da geçmiş tarih, önemli bir yere sahiptir. Tanrı'nın tarihteki kurtuluş planına dair derin bilgi, Pavlus'a geçmişi, şimdi haline getirir. Pavlus'un sünnet ve vaftiz düşüncesinin yaygın olarak bulunmadığı bağlamda bile, İsrail tarihine gönderme yapmasının maksadı, kurtuluş tarihinin kaldırıldığını göstermek değildir. Aksine, yeni olaylarla başlayan geçmişteki sürekliliği aydınlatmayı ister. Bu yolla da Pavlus, şimdiyi geçmişin tamamlanması olarak anlamaya çalışır¹²¹⁹.

¹²⁰⁸ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 278.

¹²⁰⁹ Rudolf Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", *NTS.* V, I 1954-55, Chambridge, s. 6.

¹²¹⁰ Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", *NTS.* s. 6.

¹²¹¹ Bultmann, a.g.m., *NTS.* s. 12.

¹²¹² Käsemann, *Perspectives On Paul*, s. 67, 96.

¹²¹³ Rom. 5/12 vd.

¹²¹⁴ Gal. 3/6 vd.

¹²¹⁵ Rom. 5/20; Gal. 3/19.

¹²¹⁶ Gal. 4/6. Bultmann, a.g.m., *NTS.* s. 12.

¹²¹⁷ Käsemann, a.g.e., s. 96; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 13

¹²¹⁸ Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", *NTS.* s. 11; Apokaliptik iki çağ anlayışı üzerine tarih anlayışını bina etmiştir. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 241.

¹²¹⁹ Cullmann, *Salvation in History*, s. 262-63.

Pavlus'un kurtuluş teolojisinde geçmiş hiçbir zaman basit bir geçmiş değildir. Geçmiş, bu günün ışığında kurtuluş tarihi olarak görülür. Bu gün, hiçbir zaman geçmişin olumlu 'takdimi' olmaksızın kurtuluş tarihi olarak kabul edilemez. Geçmişin olumlu takdimi ise, Tanrı'nın kurtuluş planının tarihsel gelişiminin vahyedilmesidir. Bu türlü takdimden maksat, "henüz değil" in tam olarak geçmişte olduğunu göstermek değildir. Geçmişin bu şekildeki takdimi, Tanrı'nın planını gösterdiği müddetçe, geçmişte varolan "evvelceyi" göstermektir. Şimdinin "evvelcesi", geçmişin "evvelcesi" ile ilişkisiyle birlikte kabul edilir. Bu yüzden de geçmişin "evvelcesi" geride bırakılan kurtuluş tarihindeki her şeyle birlikte kesin bir gerçek olmaya devam eder. "Eski ortadan kalkmış ve yeni gelmiş" olmakla birlikte, tanrısal bir plan geçmiş, şimdiyi ve geleceği birbirine bağlaması sebebiyle, geçmiş gerçek, bitmez ve vazgeçilmez olmayı sürdürür¹²²⁰.

Geçmiş tarih, artık İsrail'in değil, bütün insanlığın tarihidir. İsrail merkez olmakla birlikte, onun yerini Tanrı'nın planına uygun olarak diğer milletler almıştır. İsrail tarihi, bütün olarak insanlığın günah tarihidir. Bu günah onları, Mesih'e ve Hristiyanlığa karşı inanmamalarına yol açmıştır. İsrail'in itaasızlık günahı, onların doğruluğa yanlış yerde bulmaya çalışmalarındaki gayretlerinin sonucudur¹²²¹.

Her yahudi gibi Pavlus da, tarihin iki çağa ayrıldığını kabul eder¹²²². Tanrı'ya açıkça isyan edildiği günahın yaygınlaştığı şimdiki kötü çağ ve tanrısal hakimiyetin yeniden kurulduğu, evrensel kabul gördüğü, yanlışlıkların doğrultulduğu ve baskı altındakilerin özgür kılındıkları gelecek çağ. Bu tarih anlayışı, yahudilerde uzun bir süredir, sürgün döneminden beri vardır ve siyasi, ahlakî ve dini terimlerle milli bir yenilenmeyi bekliyordu. Bu yenilenmeyi de yalnızca Tanrı gerçekleştirebilirdi¹²²³.

Eskatolojik diye isimlendirilen bu bekleyiş yerini ondan daha radikal olan, ve o ana kadar saklanmış olan Tanrı'nın "gizli planını" açığa çıkarmayı ima eden, *Apokaliptik* olana bırakmıştır¹²²⁴. İsrail tarih anlayışının hedefi, vaaddir. Ancak bu vadin gerçekleşmesi Seçtiği Halkının itaatine bağlıdır. Apokaliptik anlayışta, tarihin sonu, Tanrı tarafından belirlenmiştir, bu yüzden de zorunlu olarak gelecektir. Birincisinde, tarihsel süreç, hedefe doğru rehberlik eden tanrısal adalet bilgisiyle bilinirken, ikincisinde tarihsel süreç, Tanrı'nın gizli planının bilgisiyle bilinir hale gelir. Birincisinde fertlerin sorumluluğu, halkın sorumluluğu ile bir kabul edilirken ikincisinde, fert yalnızca kendinden sorumludurlar. Çünkü, son, refahı ve yargıyı getirecektir; bu yüzden de, bireysel gelecek, onun kendi yapıp etmelerine göre kararlaştırılacaktır¹²²⁵.

Silinmiş: ,

Silinmiş: Davud'un krallığını yenileyecek, Mesih'in yönettiği halkı için muhteşem gelecek ümidi devam etti.

Silinmiş: r

Silinmiş: gerçekleşmeyecek

Silinmiş: olan

Silinmiş:

Silinmiş: meyecek

Silinmiş: sonunun

Silinmiş: acağı

Silinmiş:

Silinmiş: bir

Silinmiş: ar

Silinmiş: e

Silinmiş: a

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

¹²²⁰ Cullmann, a.g.e., s. 263.

¹²²¹ Rom. 9/31.

¹²²² "Geç Yahudilik'te bu iki çağ anlayışının bir sonucu olarak, Davud'un krallığını yenileyecek Mesih'in yönettiği halka yönelik muhteşem gelecek ümidi anlamında bir ümit olan, bu dünyadaki refah ümidi varlığını devam ettirdi. Bunun yanı sıra artık bu dünyada ve Tanrı'nın sebep olduğu tarihsel bir kriz ile değil de, kozmik bir afet sebebiyle gerçekleştirilecek ve maksadı, ölümlerin dirilmesi, Son Yargının olduğu, mutlu bir geleceğe yönelik başka bir ümit ortaya çıktı. Davudî Mesih'in yerini, Tanrı'dan ayrı bir kurtarıcı olarak "İnsan Oğlu" figürü alır. İşte bu ikinci ümit, geç yahudiliğin iki çağa ayrılmasıyla ilişkilidir. Bu teorinin olduğu dönem, büyük dünya hanedanlarının değiştiği bir dönemdir". Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", NTS, s. 6.

¹²²³ Bkz. Yer. 30-33; İsa., 40-55. Bultmann, a.g.m., NTS, s. 6.

¹²²⁴ Yalnızca bu çağın bir yenilenmesini değil, yeni bir gök, yeni bir yeryüzü, ulusal olmaktan ziyade kozmik boyutta eski dünyanın ortadan kalktığı, adaletin, barışın ve doğrunun var olduğu tanrısal bir krallık, Apokaliptik bekleyişte yer alır. Zeisler, *Pauline Religion*, s. 9-10. Her iki yaklaşımda geleceğe yöneliktir. Eskatolojik bakış, tarihin anlamının Tanrı'nın halkının tarihinde açıldığını kabul ederken, apokaliptik anlayış için tarihin bir hedefinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak tarihin bir parçası olmayan bir sondan bahsedilebilir. Tarih eski çağın sona ermesiyle biter. Refah, yeni çağın bir özelliğidir.

¹²²⁵ Bultmann, "History and Eschatology in The New Testament", NTS, s. 7.

Apokaliptik çevrelerde tarih, bir çok şekilde beşeri özgürlüğün alanı olmaktan çıkar ve su götürmez bir şekilde kötü ve ölümün sahası haline gelir. Bu ruh haliyle Pavlus, “bu dünyanın tanrısı” olarak Şeytan’dan (Kor. II 4/4) ya da “bu çağın önderleri (Kor. I 2/8), “gökyüzündeki, yeryüzündeki ve yer altındaki güçlerden (Filip. 2/10) söz eder.

Bultmann’ın varoluşsal bakış açısından birey olarak insanın sorumluluğunu merkeze oturtan bu yaklaşımına rağmen, tamamen kaderci bir bakış açısıyla Pavlus’un tarihe bakışını okumak da mümkündür. Tarih’in gerçek aktörleri birey değil, Tanrı ve Mesih’dir. İnsanlar çömlekçinin elindeki çamur gibidirler. Olan her şey Tanrısal öngörüye ve belirlemeye göre olmaktadır. Bu plana göre insanlar günah işler ve günah bataklığına batır, onlar kendilerinin kurtuluş için hiçbir yeteneklerinin olmadığını anladıklarında kurtuluş gerçekleşecektir. İnsanın kurtuluşu başından beri Tanrı’nın işidir. Tanrı yaptığı her şeyi Mesih aracılığıyla yapar. Bütün beşerüste şeylerin gerisinde Ruh’un aracılığı yatar. İnsanların kurtuluşu elde ettikleri iman bile, Tanrı’nın işidir (Kor. I 2/4; Rom. 12/3). Kurtuluş süreci, insan iradesinin ortak bir çabası olmaksızın takdim edilir. Tanrı’nın hakimiyeti ve tek sebep oluşu, Pavlus’un yalnızca tarih anlayışının değil bütün teolojisinin köşe taşı oluşturur¹²²⁶.

İnsanlık tarihi, tanrısal bir planın gerçekleşmesidir, ve bir gün bu plan gerçekleşecektir (İş. 55/8-11)¹²²⁷. Bu planın gerçekleşmesinde Pavlus kendisinin önemli bir yeri olduğunu düşünür. Ezelden beri gizli kalmış olan, Tanrı tarafından tasarlanan ve Mesih İsa’da gerçekleşen kurtuluş planını, yahudiler kadar milletlerin de paylaşması için onlara açıklayan biri olarak görmektedir.

Pavlus’un tarihi, tanrısal kurtuluş planının temelini oluşturan ve ifadesini haçta bulan, Tanrı’nın sevgi sıfatının temelini oluşturduğu¹²²⁸ tanrısal kurtuluş planına göre anlaması¹²²⁹, Tanrı’nın “amacı”na (Rom.8/28, 9/11), “iradesi”ne (Gal. 1/4; Kor. I 1/1; Kor. II 1/1, 8/5; Rom. 1/10, 5/32), “takdiri”ne (Rom. 8/28-30) ayrıca “zamanın doluluğu”na (Gal. 4/4), Tanrı’nın “tayin edilmiş zamanına” (Kor. 7/29-32), “Adem’dan Musa’ya” kadar olan döneme (Rom. 5/14), “çağların sonunun” karşılaşmasına (Kor. I 10/11), “Rabb’in “günü”nün yaklaşmasına (Rom. 13/11-14) ve “şimdi kurtuluş günüdür” (Kor. I6/2) şeklindeki göndermelerinde görülebilir. Bu plana uygun olarak, Tanrı seçer ve insanları kurtuluşa veya izzete çağırır (Sel. I 5/9; Rom. 1/16, 11/11)¹²³⁰.

Pavlus’da tarih eskatolojide tüketilir. Onunla eskatoloji, tarihin hedefi olarak anlamını kaybeder. Bu bakış açısından geçmişin tarihi, inayet altındaki hayat için gınahtan, ölümden, Yasa altındaki hayattan kurtulan insanın tarih tipi olur¹²³¹. Kesin tarih, dünyanın, İsrail halkının ve diğer halkların tarihi değil, ancak bizatihi kendisini tecrübe eden herkesin tarihidir. Bu tarihte, Mesih’le karşılaşma kesin bir olaydır. Çünkü, bu olayla eskatolojik olarak da var olmaya başlaması sebebiyle birey tarihsel olarak var olmaya başlar¹²³².

Pavlus, tarihi bir takım şahısların aktör olarak faaliyet gösterdikleri bir dönem olarak kabul eder. Bu aktörler arasında zaman zaman *Ego* “ben”(Rom. 7/9) diye de isimlendirilen

¹²²⁶ Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s. 246.

¹²²⁷ Goudge, *The Theology of St. Paul*, “*Anew Commentary On Holy Scripture*”, s. 406.

¹²²⁸ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 44; Reicke, “The Law and This World...”, s. 275.

¹²²⁹ Aşağıda sıralanan ifadelerle rağmen yorumcuların tamamı Pavlus’un tanrısal kurtuluş tarihinin terimleri ile konuştuğundan emin değildir. S. Schulz “helenist Luka’nın kurtuluş tarihi anlayışının ortaya koyucusu olduğunu kabul eder. Bu tür bir yaklaşım Luka öncesi Yeni Ahid yazarlarında benzer düşüncelerin olmadığını ima eder. Buna rağmen bu yaklaşıma cevaben E. Kümmel, yalnızca Pavlusyen kurtuluş tarihi düşüncesini yeniden ileri sürmekle yetinmez; onun teolojisinin bir yönü olarak bunu kabul eden yorumcuların adlarını da sıralar (Bultman, DIBelius, Feine, Holtzman ve diğerleri). Bu kabule rağmen kurtuluş tarihi anlayışı, tek anlamlı değildir. Hem Pavlus’un hem de Luka’nın kendilerine özgü kurtuluş tarihi anlayışları vardır. Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 44.

¹²³⁰ Fitzmyer, *Paul and His Theology*, s. 44.

¹²³¹ Bultmann, “History and Eschatology in The New Testament”, *NTS*, s. 13. Rom. 4/14.

¹²³² Bultmann, *a.g.m.*, *NTS*, s. 13.

Silinmiş: e

Silinmiş: l

Silinmiş: nin

Silinmiş: yaratıcısı

Silinmiş: ve

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Silinmiş: NTS.,

Silinmiş:

Antropos “insan” (Rom. 7/1), *Hamartia* “günah”, *Thanatos* “ölüm” (Rom. 5/12) ve *Nomos* “Yasa” (Rom. 7/1) ve *Grace* “inayet” yer alır. İnayet dışında kalanlar aktörler olarak şahıslarştırılırlar (Rom. 5/21). Bu roller Pavlus’un onları şahıslar olarak düşünmesinden, onlara “girdi”, “yerleşti”, “hakim oldu” “yeniden hayata kavuşma/canlanma” gibi beşeri fiiller atfetmesinden kaynaklanır¹²³³.

Silinmiş: olarak

Silinmiş: kavramının

Pavlus için tarihin önemli anı Mesih’in ortaya çıkışıdır. Bu ortaya çıkış insanlık tarihini ikiye böler: Mesih’in çıkışına kadar olan ve onun ikinci gelişine (Parousia) kadar ki dönem. Mesih’in ortaya çıkışıyla, tarihin sonu yaklaşmıştır. Ancak Parousia’ya kadar devam edecektir. Mesih’in gelişi, tarihin sonudur. Çünkü Mesih, Yasa’nın sonudur ve bu, onun gelişinin tarihin sonu olmasıyla aynı şeydir¹²³⁴. Bu peygamberler tarafından ilan edilen, beklenen sondur¹²³⁵. Bu son aynı zamanda tarihin kemale^{ermesidir}. Ancak, bu kemal, Mesih’in gelişinin yanı sıra bir diğer olayın gerçekleşmesine, İsrail’in ona tam olarak katılmasına bağlıdır (Rom. 11/26)¹²³⁶.

Silinmiş: e

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Mesih ile tarihin sonu arasında ara bir dönem vardır. Bu “ara dönem”, gelenin Mesih olması sebebiyle bir mutluluk dönemidir; ancak aynı zamanda sabır, katlanma, acı çekme ve bekleme zamandır da. “Ara dönem”, saf olarak bireyselci bir tarzda değil, fakat, tarihsel materyalistik gerilim olarak karakterize edilir. Bu “ara dönem”, henüz kurtulmamış olan alemin messianik çağın nimetlerine katılmasını ve bedeninin nihai kurtuluşunu bekler (Rom. 8/23); öyle ki, beden daha önce hristiyanların Ruh’da evvelce almış olduklarına uygun bir hal alabilsin¹²³⁷.

XIV. ESKATOLOJİSİ

Eskatoloji, Yunanca “son şeyler” anlamına gelen *eschatodan* (τά ἐσχατα) gelir¹²³⁸. *Sirak* 7/36’dan “bütün yaptıklarında sonunu hatırla” ifadesinden alındığı tahmin edilmektedir. Eskatolojinin ne zaman Yunanca’dan alındığı ve ilk kez ne zaman kullanıldığı belirlenmese de, dünyanın teolojine dair şeylerin bilgisi anlamında olan kelime¹²³⁹, on dokuzuncu yüzyılda sistematik teolojinin bir kısmına isim olarak kullanılmaya başlandı. Bu başlık altında, dünyanın geleceği, ölüm, diriliş, yargı, ezeli hayat, cennet-cehennem ya da ortak veya milli eskatolojik konular, Hristiyan Kilisenin veya Yahudi halkının geleceği (yani, Mesih’in gelişi, büyük sıkıntı, ölümden diriliş, yargı, Mesih’in İkinci Gelişi, geçici Mesianik krallık, Tanrı’nın krallığının gelişi, evrenin yeniden yaratılışı) gibi konular yer alır¹²⁴⁰.

Bazen eskatoloji *apokaliptik*le karıştırılır ve birbirlerinin yerine kullanılır. Apokaliptik, “açmak, ifşa etmek, gizli bir şeyi göstermek” anlamına gelen Yunanca *apokalipsist*’ten (ἀποκαλύπτω) alınmıştır. Yahudilerin m.ö. 200 ile m.s. 200 arası döneme özgü dünya görüşünü ve bunların yazıya geçirmiş hali olan edebi bir türü ifade eden modern bir kullanımdır¹²⁴¹.

¹²³³ Fitzmyer, *a.g.e.*, s. 76.

¹²³⁴ Bultmann, “History and Eschatology in New Testament”, *NTS*, s.13.

¹²³⁵ Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 278-79.

¹²³⁶ Beker, *Paul the Apostle*, s. 346.

¹²³⁷ Beker, *a.g.e.*, s. 346.

¹²³⁸ J.A. MacCulloch, “Eschatology”, *ERE*, V, 373; H.Z.H., “Eschatology”, *EJ*, V, 860; Goring, “Eschatology”, *DBR*, s. 163; Hinnels, “Eschatology (BIBlical)”, *DR*, s.117; Brandon, “Eschatology” *DCR*, s.262.

¹²³⁹ Cullmann, Varoluş felsefesi bağlamında Yeni Ahid’i anlamlandırmaya çalışan Bultmann ve talabelerinin kavramı, ‘her zaman karar anında olma’ şeklinde anlamının genişletilmesinin uygun olmadığını söyler. Eskatoloji, zamanın sonu ile ilgilidir, karar anı ile ilgili değildir. Her son an bir karar anıdır, ancak her karar anı bir son an değildir. Bu yüzden de *eskatoloji* ve *eskatolojik* kavramları mevcut anı değil, gelecekte ve bir kez olacak olan *son an* için kullanılması gerektiğini ekler. Keza ona göre, *son an* ifadesi kurtuluş tarihi bağlamında bir anlama sahiptir. Varoluşsal felsefe bağlamında anlaşılabilir. Cullmann, *Salvation in History*, s.78.

¹²⁴⁰ Madleine & Miller, “Eschatology”, *HBD*, s. 171; L.J. Kreitzer, “Eschatology”, *DPL*, 253; Brandon, “Eschatology”, *DCR*, S. 262; Peter Toon, “Eschatology”, *NIDB*, s. 322.

¹²⁴¹ Rist, apokaliptisizmin esas olarak Zerdüsti kaynağa sahip olduğunu ve sürgün ve sürgün sonrası dönemde yahudiler tarafından alınarak hristiyanlara nakledildiğini söyler. M. Rist, “Apocalypticism”, *IDB*, I, 157.

Birbirine muhalif iki kozmik güce, –Tanrı ve şeytan–; birincinin şeytanın hakimiyetinde olduğu iki çağa –şimdi ve gelecek– ve Tanrı’nın hakimiyeti altında olan gelecek, mükemmel ve ebedi çağa dair düalistik, kozmik ve eskatolojik inanç olarak tanımlanabilen apokaliptisizm¹²⁴², Tanrı’nın halkını kurtarmak için, mevcut kozmik düzeni yok etmesi onu yeniden yaratması ya da restore ederek eski kusursuz haline getirmesi, seçilmiş halkının düşmanlarını cezalandırmak maksadıyla insanlık tarihine kesin müdahalesi üzerine odaklanır. Tanrı’nın, dünyanın sonuyla alakalı bu ezeli kurtuluş planı, seçilmiş kişilere rüyalar ve vizyonlar yoluyla bildirilir¹²⁴³.

Yuhanna’nın Apokalipsi/Vahyi (Esini) ve *Çoban Hermes (Shepherd of Hermes)*, en erken Hristiyan apokaliptik çalışmalardır. Hristiyanlıkta da bu tür çalışmaların olması, kavramı, erken dönem Yahudilik ve ilk dönem Hristiyanların eskatolojik beklentilerinin karakteristik türünü ifade etmek için kullanılmasını yaygın hale getirmiştir¹²⁴⁴.

Apokaliptisizmin, eskatolojiyle aralarında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da vardır¹²⁴⁵. Benzerlikleri, ikisinin de dünyanın sonunda gerçekleşecek olan şeylerle ilgilenmiş olmalarıdır. Farklılıklar, karşılıklı olarak eşit anlamda kullanılamayacak kadar belirgindir¹²⁴⁶. Ancak aşağıda anlatılacak olanlardan anlaşılacağı üzere bunları özellikle Pavlus’ta birbirinden ayrı olarak kullanmak uygun değildir. Birbirleriyle iç içe girdiklerinden dolayı müstakil birer eskatolojiden ya da apokaliptisizmden bahsetmek yerine Pavlus’un bu konuya dair düşüncesini ifade etmek için apokaliptik eskatoloji¹²⁴⁷ terimini kullanmak da uygun görünmektedir¹²⁴⁸.

Silinmiş: Apokaliptisizmin özellikleri olan, yeni bir dünya, iki çağ anlayışı, genel diriliş, kötücül varlıklar ve onların ortadan kalkması, mesih beklentisi ve ona atfedilen sıfatlar için bkz.

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: Diğer yandan ise ifade, eskatolojiden ayrı ve daha çok aşağılayıcı bir özellik farzetmeye yönelik bir eğilim gösteren önemli bir araştırma konusu da vardır. Bu anlamıyla kelime,

Silinmiş: k

¹²⁴² Rist, “Apocalypticism”, *IDB*, I, 157; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 8-15; Yahudi apokaliptik literatürünün ortaya çıkışı ortaya koyduğu ürünler ve bu ürünlerin taşıdığı ayırıcı vasıfları hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. D.S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 200 BC-AD 100, The Westminster Press, Philadelphia, SCM Press Ltd, 1964 ve Rist, “Apocalypticism”, *IDB*, I, 157-161.

¹²⁴³ Aune, “Apocalypticism”, *DPL*, 25-34; Brandon, “Apocalyptic Literature”, *DCR*, s. 90; Mehmet Paçacı, “Hadis’te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı”, *İslâmiyât*, Ankara, 1998, s. 35. J.A. MacCulloch, “Eschatology”, *ERE*, V, 379.

¹²⁴⁴ Aune, a.g.m., *DPL*, 25

¹²⁴⁵ Cullmann, apokaliptiği, eskatolojiden ayırmak için, başlangıç noktası olarak, apokaliptik olarak tertip olunan geç dönem yahudi kitaplarının içeriğinin alınmasının adet olduğunu söyler. Bu kitaplarla ilgili bütün konular, zaman ve araştırma konusu olarak ele alındığı zaman, apokaliptik olarak isimlendirilir. Bu anlamda kelime, geç dönem yahudiliğine ait bir edebiyat türünün sıfatı anlamında kullanılır. Kelime, kurtuluşla, gerçek herhangi bir ilgisi olmayan, yalnızca beşeri merakı tatmin hizmeti göreceğ olan geleceğin saf, spekülâtif bir tasviri özelliğini taşır ve bu tür eserleri apokaliptik olarak isimlendirmek adettir. Ancak bu aşağılayıcı vasıf, kelimenin etimolojisiyle desteklenemez. Eskatolojiden farklı olarak *apokaliptik*, objeyle değil, bilgi vasıtalarıyla ilgilidir; doğrudan Tanrı’dan kaynaklanan bir vahiy. Eskatolojinin konusu tabii ki, yalnızca tanrısal vahiy yoluyla kabul edilir. Bu yüzden eğer, etimolojik anlamda ‘vahiy’ olarak tertiplenmiş son hakkındaki bilgiye *apokaliptik* şeklinde gönderme yapılırsa, bu yalnızca derecede bir farklılık anlamına gelir. *Apokaliptik*, peygamberlere emanet edilen alışılmış vahiylerin ötesinde yer alan nihai, tanrısal sırlar hakkındadır. Bu sırlar, bizim şahit olduğumuz olaylarla doğrudan bir bağlantısı olmayan olaylarla ilgilidir. Ve bu olaylar, münhasıran değilse bile, birincil olarak kozmik olaylardır. Apokaliptiğin diğer ayırıcı özellikleri için bkz. Cullmann, *Salvation in History*, s.80.

¹²⁴⁶ Birincisi mutlak anlamda dünyanın sonuyla alakalı şeyleri konu aldığından hemen hemen insanlık tarihinin her anında, onları ilgilendirmiştir. İkincisi ise, Tanrı tarafından evrenin yaratılışından itibaren var olan ve tarih içinde açılanan plana uygun olarak planın tamamlanması anlamında bir dünyanın sonuyla ve bu sonun alametleriyle ilgilenir.

Bu temel farkın yanı sıra, peygamberi eskatoloji ile apokaliptik eskatoloji arasında bir ayırım yapılır. Peygamberi eskatoloji, tarihsel süreç vasıtasıyla Tanrı’nın bozulmamış eski asli temiz ânâ geri döndüreceğini kabul anlamında iyimser bir bakış açısına sahiptir. Apokaliptik eskatoloji, geleceği bu gündeki bir kırılma olarak gördükleri için kötümserdirler. Aune, a.g.m., *DPL*, 25-34; Brandon, “Eschatology”, *DCR*, s. 90; Paçacı, a.g.m., s. 35.

¹²⁴⁷ Apokaliptik eskatoloji kullanımı hakkında geniş bir çalışma için bkz. John J. Collins, “Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death”, *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press Philadelphia; SPCK, London, 1983, s. 61-84.

Silinmiş: a

Silinmiş: a

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Pavlus'un eskatolojisinin *apokaliptik eskatoloji* olduğunun bir göstergesi de, Mesih'in ölümü hakkındaki yorumunda görülür. Mesih'in ölümü, apokaliptik güçlerin yenilmesini gösterir ve bu yüzden de yalnızca ahlaki bir olay değil aynı zamanda apokaliptik bir olaydır da. O, eski çağın sonuna işaret eder. Mesih'in ölümü Pavlus'a göre, eski çağın güçleri üzerindeki hakimiyetinin bir ifadesidir. Bu güçler ontolojik güçlerdir ve beşeri konumu, Tanrı'nın yaratılmış düzeni bağlamı içinde determine ederler. Bu güçleri Pavlus, "idareciler", "rabblar" "tahtlar" ve "karanlık dünyanın idarecileri" şeklinde antropolojik olarak yorumlar. İnsanın içinde yer aldığı bu yaratılmış düzen, ölüm, günah, Yasa ve beden alanıdır. Mesih'in ölümü, bir anlamda bu grubun yenilmesi demektir (bkz. *Kor. I 15/24-26*)¹²⁴⁹.

Silinmiş: .

Silinmiş: .

Silinmiş: DPL.,

Pavlus burada yalnızca yahudi apokaliptik düşüncesinin şiddetini arttırmaz, onu değiştirir de; öyle ki, Mesih'in ölümü, hem ölümden sonraki hayat hem de yahudi apokaliptizminin partikularist görüşünü değiştirir. Dahası, Mesih'in ölümü onun dirilişi ile de ilişkilidir. Çünkü diriliş apokaliptik-kozmik bir olaydır. Tanrı'nın kozmik hakimiyetini başlatır. Diriliş, Mesih'in ölümünü apokaliptik yörüngeye çeker. Pavlus, Mesih'in ölümünün ve dirilişinin kurtarıcı etkilerini apokaliptik tarzda arda arda gelen bir şey olarak değil, diyalektik olarak yorumlar¹²⁵⁰.

Pavlus'un eskatolojik yaklaşımı evvelkilerinin değiştirilmiş, aynı zamanda da devamı niteliğini taşır¹²⁵¹. Apokaliptik türü esas alan çalışmalar, yahudi dünyasına has olmamakla birlikte¹²⁵², Pavlus'un öncelleri yahudi kültür coğrafyasına özgü olanlardır. Bunlar da, özellikle, birinci yüzyıl yahudi-hıristiyan dünyasının apokaliptik eserleri olan, *Enok I, Ezra IV, Baruh II* gibi, Pavlus'la önemli paralellikler gösterenlerdir¹²⁵³.

Pavlus'u nlamaya yönelik çalışmalarda apokaliptizm, anahtar kavram özelliği kazanmaya başlamıştır. Mesela, Ernest Käsemann, "Pavlus da dahil *Yeni Ahit*'i anlamının anahtar kavramı, apokaliptizmdir"¹²⁵⁴, der. Beker, apokaliptik dünya görüşünü Pavlus'un

¹²⁴⁸ [Pavlus'un eskatolojisinin apokaliptik olduğuna dair bkz. Richard N.Longenecker, "Paul's Early Eschatology", NTS, vol. XIII, 1985, s. 93.](#)

¹²⁴⁹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 189-190. [Pavlus'un bu şeylerin neler olduğuna dair bkz. G.H. Macgregor, "Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought", NTS, I, s. 17-28.](#)

¹²⁵⁰ Beker, *a.g.e.*, s.189.

¹²⁵¹ [Pavlus'un eskatoloji anlayışının, yahudi eskatolojik form olduğuna dair bkz. Devick, "Eschatology", DAC, II, 362.](#)

¹²⁵² Yahudi apokaliptizminin özellikleri ve nasıl bir ortamda gelişip ortaya çıktığı ile ilgili olarak bkz. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 6-7, 9-11. [Bu konuda daha ayrıntılı bir çalışma olarak bkz. bkz. D.S. Russel, The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100, adlı kitabın ilgili yerleri.](#)

¹²⁵³ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 254.

¹²⁵⁴ Kesemann için, "apokaliptik, bütün Hıristiyan teolojisinin anahtarıdır", Kaseman, "Beginings", s. 102'den nakleden, Kreitzer, *a.g.m.*, *DPL*, s. 254; Morgon, Pavlus'un bakış açısının temelde yahudi apokaliptik olduğunu ve başka kaynaklardan aldığı kavramları apokaliptik temel esaslara kattığını söyler. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 6. Pavlus'un apokaliptik kullanımları onun bu tarz düşüncenin göstergesi olan kalıplarda görülebilir: "İlk önce", "o zaman", "bu yüzden" (Rom. I 15/23, 24; Sel. II 2/3). Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 510. Beker, Pavlus'a açıklamak için eskilerin yaklaşımlarından da yararlanmakla birlikte –özellikle Kasemann'ın apokaliptikle ilgili yaklaşımını- onları biraz daha ileri götürür. Beker'e göre de, Pavlus'un mesajının temeli apokaliptizmdir. Ancak, apokaliptizm, onun tutarlı merkez/coherent center dediği şeyi oluşturur. Bu merkez her zaman aynı kalmakla birlikte farklı zamanlarda farklı ihtiyaçlara uygun olarak belli bir takım kavramlarla yorumlanır. Değişmeyen merkezi olgu, tarihin apokaliptik anlamda kemale ermesi olarak Mesih-olayı, "sembolik yapı ya da derin yapı"; onun yorumlanmasındaki ikincil önemdeki sembolik dili ise "yüzeysel yapı" diye isimlendirir. Pavlus'un merkezi olguyu yorumlamak için kullandığı semboller Beker'e göre, "doğruluk, aklanma, barışma, özgürlük, evlat edinme, Mesih'te olmak, Mesih'le olmak, ihtişam vb. Beker, apokaliptik merkez olan Mesih-olayını, askeri yönetim karargahına benzetir. Buradan savaş bölgelerinin kendi bulundukları yere uygun olarak ihtiyaç

uyumlu merkezi (coherent center) olarak tasvir eder¹²⁵⁵. Ona göre, apokaliptik, yalnızca bir başlangıç noktası değil, aynı zamanda, Mesih-olayının yorum çerçevesini de oluşturur¹²⁵⁶. Böylece Käsemann'da "imanla aklanma", Schwitzer'de "Mesih mistisizmi" olan Pavlus'un düşüncesinin merkezi, Beker'le "apokaliptisizm" döner¹²⁵⁷.

Pavlus'un İncili, apokaliptiğin temel unsurları içinde formüle edilmiştir. Apokaliptik düşünce, Pavlus'da derin bir değişikliğe maruz kalmış olmakla birlikte, bu Pavlus'daki apokaliptik beklentilerinin yoğunluğunu etkilemez. Pavlus'un apokaliptik yaklaşımı, hem onda yapılan değişiklik hem de, Mesih olayıyla belirlenir. Apokaliptik anlayışın Pavlus'da uğradığı değişiklikler şunlardır: 'Bu çağ' şeklindeki geleneksel apokaliptik terminolojiyi 'gelecek çağ'ınla birlikte kullanmaz. Geleneksel anlamdaki iki çağa uygun olan apokaliptik düşünce ve onların katı geçici düalizmi, Pavlus'da önemli bir yer tutmaz. (Kor. I 10/11; Gal. 4/4). Zamanın sonundaki şer güçlerin artışı hakkındaki geleneksel apokaliptik düşünceyi önemli ölçüde değiştirir. 'Tanrı'nın krallığı' ya da 'Rabb'in günü' deyimlerini nadiren geleneksel bağlamda kullanır¹²⁵⁸.

Apokaliptik bakışla Pavlus'u yorumlamak onda eskatolojik perspektifin olmadığını söyleyenlere karşı takınılmış bir tavır değildir. Eskatolojisiyle apokaliptik yaklaşım örtüşmüş olsa da, apokaliptikten bağımsız eskatolojik olgu da Pavlus'da vardır. İki boyutlu bir eskatoloji

Silinmiş:

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş:

Silinmiş: DPL.,

duydukları şeyler buradan gönderilir. Mesela, Roma ve Galatya için doğruluk sembolü uygun iken, hikmetin kullanılmasının gerektiği Korint için uygun bir sembol değildir. J. Chritian Beker, *Paul the Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, s. 11-18. Beker'in bu yaklaşımına yöneltilen eleştiriler ve onlara verdiği cevaplar için bkz. *a.g.e.*, "Preface to the First Paperback Edition", XII-XXI; Beker'in Pavlus'un Mesih-olayını şartlara bağlı yorumu olan *contingence* anlayışı, mektupların yazıldığı ortamların tam olarak bilinemediği için Pavlus'un yorumlanmasında tam bir çözüm olamayacağına dair bkz. Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 255.

Silinmiş: hellenistik

Beker, Pavlus'a açıklamak için eskilerin yaklaşımlarından da yararlanmakla birlikte –özellikle Käsemann'ın apokaliptikle ilgili yaklaşımını– onları biraz daha ileri götürür. Beker'e göre de, Pavlus'un mesajının temeli apokaliptisizmdir. Ancak, apokaliptisizm, onun tutarlı merkez/coherent center dediği şeyi oluşturur. Bu merkez her zaman aynı kalmakla birlikte farklı zamanlarda farklı ihtiyaçlara uygun olarak belli bir takım kavramlarla yorumlanır. Değişmeyen merkezi olgu, tarihin apokaliptik anlamda kemale ermesi olarak Mesih-olayı, "sembolik yapı ya da derin yapı"; onun yorumlanmasındaki ikincil önemdeki sembolik dili ise "yüzeysel yapı" diye isimlendirir. Pavlus'un merkezi olguyu yorumlamak için kullandığı semboller Beker'e göre, "doğruluk, aklanma, barışma, özgürlük, evlat edinme, Mesih'te olmak, Mesih'le olmak, ihtiyaç vb. Beker, apokaliptik merkez olan Mesih-olayını, askeri yönetim karargahına benzetir. Buradan savaş bölgelerinin kendi bulundukları yere uygun olarak ihtiyaç duydukları şeyler buradan gönderilir. Mesela, Roma ve Galatya için doğruluk sembolü uygun iken, hikmetin kullanılmasının gerektiği Korint için uygun bir sembol değildir. J. Chritian Beker, *Paul the Apostle, The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, s. 11-18. Beker'in bu yaklaşımına yöneltilen eleştiriler ve onlara verdiği cevaplar için bkz. *a.g.e.*, "Preface to the First Paperback Edition", XII-XXI; Beker'in Pavlus'un Mesih-olayını şartlara bağlı yorumu olan *contingence* anlayışı, mektupların yazıldığı ortamların tam olarak bilinemediği için Pavlus'un yorumlanmasında tam bir çözüm olamayacağına dair bkz. Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 255.

Silinmiş: havasını o

¹²⁵⁶ Beker, *a.g.e.*, s. 19.

¹²⁵⁷ Öncekilerden aldığı apokaliptik düşünceyi, Pavlus'un artık işlev göremeyecek kadar değiştirdiğini düşünen Bultman, apokaliptizmi, mitten arındırarak onu varoluşsal benlik anlayışına (existential self-understanding) indirgedi, Conzelmann, onu Pavlus'un inancını yorumlamada ikincil bir unsur olarak kabul etti; Dodd ise, Pavlus'un düşünce gelişiminin psikolojik bir parçası gördü. Käsemann, apokaliptiğin Yeni Ahid teolojisi için önemini vurgulamasına rağmen, "eskatolojik rezervasyon" kullanımından onun, *hellenistik* hristiyan hamasetine karşı bir şey *gibi* düşündüğünü çağırır. Beker, *a.g.e.*, s.18. Keza Beker'a göre apokaliptik, Pavlus için periferik bir özellik taşımaz, ilk hristiyan düşünürlerin çoğu *gibi* onun düşüncesinin merkezi *ini* oluşturur. Başkaları (William Marxsen, Conzelmann) bunu reddetseler de, ilk mektubu Selanikliler I ve son mektubu Filipeliler'de *bu*, açıktır. Beker, *Paul the Apostle*, s. 144.

¹²⁵⁸ Beker, *Paul the Apostle*, s. 144.

ayırımına gider: Şimdiki-gelecek, içkin-aşkın eskatoloji. Bazen bu kategorileştirme, dikey-ufki ya da dünyevi-uzaysal şeklinde de yapılır.¹²⁵⁹

Pavlus'un düalizmi, bu dünya ya da gelecek dünyayı hor görme anlamındaki gnostik düalizm değildir. Düalizmi, yalnızca eski düzeni olumsuzlayan değil, fakat, yoldan çıkan ve çöküşten kurtulmayı (Rom. 8/20) arzulaması sebebiyle sıkıntıda olan varlığın değişme ümidini de başlatan, Mesih olayıyla belirlenir. Tanrı'nın yüceliği, düşmüş bu dünyaya zorla girecek olmasına rağmen, onu ortadan kaldırmayacak, yalnızca onun mevcut ölümlü yapısını durduracaktır. Çünkü, Tanrı'nın yüceliği, kozmosu değiştirmeyi hedefler, onun ontolojik hiçliğini desteklemeyi değil.¹²⁶⁰

Pavlus'un mektuplarının tam gözden geçirilmesi, onun eskatoloji öğretisinde, hem zaman hem de mekan dilini kullandığını gösterecektir.¹²⁶¹ Pavlus'un dünyevi tarihi iki zaman dilimine ("şimdiden" ve "henüz-değil") ayırması, yahudi kültürünün onun üzerindeki bir etkisidir ve bu ayırım eskatolojisinde önemli bir rol oynar. "Şimdiden" ve "henüz değil" arasındaki gerilim, Pavlus'un eskatolojisinde göze çarpar ve kurtuluş tarihinde Pavlus'la Mesih arasındaki en önemli bağı oluşturur.¹²⁶² Pavlus yahudi apokaliptik dünya görüşünü almış ancak, yahudi apokaliptik dünya görüşü, Mesih'in dirilişinin ona katılması ile önemli bir değişikliğe uğramıştır.

Bultmann, Pavlus'un eskatolojisinde gelecekle ilgili boyutun, temel önemde olduğunu kabul eder. Pavlus eskatolojiyi antropolojik temelde yorumlar. Yani, eskatolojik şimdi ve gelecek, beşeri varlığın hususi bir şekilde anlaşılmasının ifadesidir. Bultmann'a göre Pavlus, dirilişin, yargının, ihtişamın vs.nin apokaliptik resmini reddetmez; ancak gerçek kurtuluş, doğruluk, özgürlük ve Kutsal Ruh'ta mutluluktur. Bu yüzden de kurtuluş, bireyseldir. Bultmann'a göre eskatolojik görüşler, Pavlus'un tebliğinin özünü oluşturmaz. Bu özü, antropolojik görüşler oluşturur.

Pavlus'un eskatolojisi tanrı merkezli (teosentrik) bir özellik taşır. Bu eskatoloji, Tanrı'nın Mesih'de gerçekleşen ve gerçekleşecek olan kurtarıcı faaliyetiyle belirlenir. Pavlus'un Eski Ahid ve yahudi eskatolojisinin malzemelerinin kavramsal yardımıyla Mesih'in gelişinin önemini ifade etmesi, onun eskatolojik anlayışının bunlardan alınmış kavramlarla oluşturulduğu şeklinde açıklanamaz. Pavlus'un eskatolojisinin yahudi eskatolojisinden ayrılan tarafı, geleneksel bütün kavram ve düşüncelerden kaçınmakla çağdaş yahudi eskatolojisinin beklentilerinden ayrılması ve bütünüyle müstakil bir özellik taşımasıdır. Bu, onun eskatolojisinin herhangi geleneksel bir şema tarafından değil, ancak Tanrı'nın Mesih'deki gerçek faaliyetiyle belirlendiğini gösterir.¹²⁶³

Yalnızca günahın suçundan aklanmak değil, günahın gücünden kurtulma, yenilenme, kutsallık ve iman, Pavlus için Mesih'in gelişle ortaya çıkan yeni dönemin başladığının işareti olan eskatolojik gerçeklerdir. Kutsal Ruh'un faaliyeti de tamamen bu bağlamda gerçekleşir. Mesih'in ruhu anlamında Ruh da, bu yeni dönemin ruhudur. Onun yenilediği, yeniden yarattığı ve değiştirdiği şeyler, eskatolojik "yenilik" içinde yer aldıklarından yeni ve farklıdır.¹²⁶⁴

¹²⁵⁹ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 254.

¹²⁶⁰ Beker, *Paul the Apostle*, s. 149.

¹²⁶¹ Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 255.

¹²⁶² Bunun bir örneği, bir taraftan şeytan ve onun bütün gücü Mesih'in gücüne tabi kılındığı ifade edilirken (Rom.16/20), diğer yandan, şeytanın gücünün ve etkisini inanlar üzerinde devam etmesinin ve (Kor. I 7/5, Kor.II 2/11, 11/14; Sel. I 3/5) tam hakimiyetinin Mesih'in ikinci gelişinde ortadan kalkacağını söylemesidir. Bu tür şeylerin hala var oluşu, kurtuluşun tam anlamıyla gerçekleşmemesiyle açıklanır. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 269. Cullmann'a göre, "evvelce" ve "henüz" arasındaki gerilim, onun Kutsal Ruh, Kilise, sakramentler ve ahlakını belirler. Bu gerilim hiçbir şekilde yalnızca bireyin varlığı ile ilgili değildir. Bütün varlığın temeli ve önceden var sayılanı olan *aratın* kurtuluş tarihi oluşuyla ilgilidir. Cullmann, *Salvation in History*, s. 255.

¹²⁶³ Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s.50, 52.

¹²⁶⁴ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 205.

Yahudi eskatolojisinde olduğu gibi (Sina dağında Tanrı'nın Hz. Musa'ya görünmesi sırasında duyulan gürültü gibi, *Çıkış* 19/16), Pavlus'un eskatolojik anlayışında, eskatolojik tasvirlerinde de, "son davul" (*Kor. I* 15/32), "Tanrı'nın davulu" (*Sel. I* 4/16) şeklinde kullanılan trampetin önemli bir yeri vardır. Pavlus, için son trampet, dirilişi ilan eder¹²⁶⁵.

Mesih'le birlikte geleceği söylenen, melekler, azizler, davul, ölülerin dirilmesi, yaşayanların değiştirilmesi gibi şeyler, ikinci gelişte yer alacak olan şeylerdir. Ayrıca bulutlar da bu anlatımın geleneksel bir parçasını oluşturlar. Pavlus, *Selanıklilere I. Mektup* 4/17'de bulutları, Mesih'le birleşmenin ve onunla karşılaşmanın başlamasının bir işareti olarak kullanır. Bu bağlamda, ölülerin dirilişi anlamına da gelmektedir. Mesih'in ortaya çıkışı, davulla haber verildiğinde, ilk önce ölülerin dirilişi, gerçekleşecektir. Bundan sonra da yaşayanların ve ölülerin Mesih'le birleşmeleri gerçekleşecektir¹²⁶⁶.

Mesih'le tek bir şahıs olup, günah için onunla birlikte ölen ve dirilişiyle vaade katılan insan, kurtuluşa katılmakla birlikte değişim, Rab dönünceye kadar gerçekleşmez. Bu haliyle günahın gücünden ve suçun kirliliğinden kurtulan insanın davranışları yeni durumla belirlenir. Mesih bütün insanları kurtarmak için öldüğünden herkesin günahın hakimiyetinde olması gerekir. "Beden'de olmak", "Ruh'da olmak"dan farklı bir şeydir. Bu tarz bir düşünüş tarzının, "katılımcı eskatoloji" olarak isimlendirilmesi makul görünmektedir.

Pavlus, hristiyan olmadan önce apokaliptik düşüncelere sahip bir diaspora ferisi olmasından dolayı, Hristiyan Pavlus, dönemin apokaliptik ideolojisine çok şey borçludur. Pavlus için apokaliptisizm, Tanrı'nın geçmişteki faaliyetlerini bastırarak ve değişmiş bir alem ortaya çıkaracak olan gelecekte, Tanrı'nın yeni faaliyeti hakkındaki peygamberî vaatleri canlı tutar. Tanrı'nın krallığının apokaliptik görünümü, Pavlus'un kristolojisinin bir parçasıdır. Çünkü, Mesih'in gelişi, Tanrı'nın tarihte açıkça görülen varlığının bir göstergesidir. Bu yüzden Pavlus'un kristolojisi, Mesih'in İkinci Gelişi (Parousia) olmaksızın yaşayamaz; bu ayrılmazlık yüzünden Pavlus, eskatolojiyi kristoloji içinde dağılmasını önleyemez¹²⁶⁷.

Pavlus'un eskatolojik anlayışı, onun kristolojisiyle yakından ilgilidir. Kristolojisi iki odaklıdır. Bu iki odaklılık arasında bir gerilim vardır. Mesih gelmiş ancak, onun krallığı henüz gelmemiştir. Pavlus, hem Mesih'in Tanrı'nın vaatlerinin ruhsal gerçekleşimi hem de Tanrı'nın krallığının ayincilik (sakramentalizm) ve din adamcılığı (klerikalizmi) şeklindeki kilise kurumuyla özdeş olması şeklindeki *gerçekleşmiş eskatolojiyi* kabul etmez. Keza Pavlus, hristiyanların çarmıha gerilen ve dirilen Mesih itirafı ve ona katılımının, nihai olarak ortadan kalkacak olan ve bütünüyle kurtulunmamış anın ortasında yapılması gerekeni ilan eden yeni bir peygamber ya da yeni bir kanun yapıcı olarak İsa hakkında bir iddiaya dönüştüğü yerde, *geleceğe yönelik eskatolojiyi* de kabul etmez¹²⁶⁸.

Mesih'in şahsında ve faaliyetinde meydana gelen ve Sanders gibi bazı bilim adamları tarafından yukarıda ifade edildiği gibi, "gerçekleşen eskatoloji" olarak isimlendirilen kurtuluş olayının başlamış olması olgusunu, helenistik dünyaya taşırken yahudi eskatolojik düşüncesine ait olan kavramlarla bunu yapmanın güçlüğüne fark edince, eskatolojinin kurtarıcının yeryüzünde görünmeye başladığı hususunda hemfikir oldukları gnostik terimleri kullanmak zorunda kalmıştır. Çünkü, yahudi eskatolojik düşüncesi, kurtuluşu gelecekte gerçekleşecek bir olay olarak kabul etmekte ona uygun terimler kullanmaktadır. Pavlus, yahudi eskatolojisinin bir parçası olan, ancak Mesih'in yeryüzüne inışıyle başlayan, gerçekleşen kurtuluşu şimdiki bir olarak kabul edip ve buna uygun olan Gnostik kavramları kullanmakla birlikte, hala Parousia hakkındaki apokaliptik remsi, ölülerin dirilişini ve yargılamalarını bir araya toplayarak birlikte zikreder. Bununla ifade etmeye çalıştığı, kurtuluşun tam olarak gelecekte gerçekleşecek olmasıdır¹²⁶⁹.

¹²⁶⁵ Ridderbos, *a.g.e.*, s. 534.

¹²⁶⁶ Pavlus'un bu apokaliptik-eskatolojik anlatımını kaynaklarını bulma çabasına ve bunların neler olabileceğine dair bkz. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.535-36.

¹²⁶⁷ [Beker, *Paul the Apostle*, s. 345.](#)

¹²⁶⁸ Beker, *a.g.e.*, s. 346.

¹²⁶⁹ Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 199, 200.

A. PAVLUS ESKATOLOJİSİNİN MERKEZİ KONULARI

1. İsa'nın Mesihliği

İsa, Pavlus için Eski Ahidin vadedilen Mesih'idir¹²⁷⁰. Öyle ki, onu İsa isminden daha çok kullanır¹²⁷¹. Mesihî, İsa Mesih'in şahsını ifade etmenin dışında, mutlak anlamda mesih olarak kullanmayan Pavlus, diğer mesihî sıfat ve tasvirleri de İsa için kullanır: Tanrı'nın Oğlu¹²⁷², Davud Oğlu¹²⁷³, Rab¹²⁷⁴.

Silinmiş: kötücül

Nasıralı İsa'nın Mesih olarak ilanı, Pavlus'un eskatolojisinin temelini oluşturur¹²⁷⁵. Onun Mesihliğinin garantisi ise, ölümden dirilmesidir. Zira dirilmeyle eskatolojik çağ başlamış olmaktadır¹²⁷⁶. Ölümü ve dirilişi ile yeni bir dönemin başladığı Mesih, İsrail'in Mesih'idir (Rom. 1/2-4,9/5). Bu mesihde Tanrı, kendi halkını bir araya getirecek ve onları kurtaracaktır (Kor. II 6/16 vd). Pavlus'un kullanımlarında Mesih, İsa'nın bir ismi haline gelmiş olmakla birlikte, bu onun tarihsel olarak İsrail'e özgü anlamını kaybettiğini ifade etmemektedir¹²⁷⁷. Pavlus'un eskatolojisinde İsa'ya mesih olarak verilen büyük rolün aksine¹²⁷⁸, İsa, kendisinin Mesih olduğunu söylemediği gibi, kendisinden ayrı olarak bir mesihin geleceğini de ilan eder¹²⁷⁹.

Silinmiş: DPL.,

2. Eskatolojik Çağın Varlığı

Pavlus yahudi apokaliptizminin en belirgin özelliği olan iki çağ düşüncesini devam ettirir: Şimdiki çağ ve gelecek çağ¹²⁸⁰. Bu tür bir ayırımı kabul ettiğinin ifadesi olarak, "bu çağ"

¹²⁷⁰ Yahudi apokaliptik kitaplarda Mesih'e dair referanslar bir kısmında yokken *Daniel* ve *Assumption of Moses* gibi, diğerlerinde ise çok azdır. Yalnızca *Enok Kitabı*nda ve *Süleyman'ın Mesellerinde* Mesih önde gelen bir şahsiyettir. Mesih sahneye çıktığı an o artık ehli Davud'dan bir prens ve peygamberi beklentinin idEAl teokratik bir kralı değildir. Mesih, diğer varlıklardan önce yaratılmış ve Tanrı tarafından uğursuz saate kadar gizlenilen semavi bir varlık haline gelir. Ona has kılınan rol de, onun insanüstü yapısına uygun bir roldür. Bulutlarla birlikte indiğinde Tanrı'nın bir temsilcisi ve vasıtası olarak hareket edecektir. Yargı kürsüsüne oturacak ve kralları ve milletleri yargılayacak; onun elinde doğru olan kurtulacak, günahkar ve ser güçler yokluğa mahkum olacaklar. Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 9-10.

Silinmiş:

Silinmiş:

Silinmiş:

¹²⁷¹ Pavlus'a aidiyeti tartışmasız kabul edilen mektuplarında Mesih'i üç yüz iki kez kullanırken, İsa ismini yalnızca yüz otuz üç kez kullanır. Müjde-İncil'in ABC DİZİNİ, Mesih ve İsa maddeleri.

¹²⁷² Rom. 14, 9, 5/10, 8/3, 29,32; Kor. I 1/9, 15/28; Kor.II 11/19; Gal. 1/16, 2/20.

¹²⁷³ Rom. 1/3.

¹²⁷⁴ Kor. I 8/6; Filip. 2/11.

¹²⁷⁵ Pavlus'da mesih düşüncesinin onun eskatolojisinin esasını teşkil etmesine rağmen, yahudilikte eskatolojiye dair olan apokaliptik çalışmalarda, mesih ya hiç görünmez, görüldüğünde ise, ikincil bir rol oynar. Rahip ekolünün teokratik idEAlleri ve katiplerin (*soferim*) legalizmi messiyanik krallığa gerçekten mantiki bir yer bırakmaz. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 82.

¹²⁷⁶ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 256.

¹²⁷⁷ Pavlus'un hristiyan olmasından önce, ferisi Saul, mesihin Romalıları yenerek İsraili özgürlüğüne kavuşturacağına inandığına dair, bkz. John W. Fraser, "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", *NTS*, 17, 301.

¹²⁷⁸ Yahudi apokaliptik literatüründe mesih, esaslı bir yere sahip değildir. Bazan metinlerde yer alır, bazan da almaz. Ancak çoğunlukla yahudi apokaliptik metinlerinde mesihe yer verilmez. *Apocalypse of Abraham*'da mesih sınırlı bir role sahip görünür, ancak Rist, bu metnin de muhtemelen daha sonra bu metne eklendiğini söyler. Rist, "Apocalypticism", *IDB*, I, 159.

¹²⁷⁹ Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 50-51; Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 90. Pavlus'un Mesih anlayışı hakkında daha geniş bilgi için bkz. bu çalışmanın Pavlus'un Kristolojisi adlı bölümü.

¹²⁸⁰ Pavlus'un bu iki çağ ayırımı yahudi apokaliptik kaynaklı bir yaklaşımdır. Leander, *Paul and His Letters*, s. 77; Morgon, *The Theology and Religion of Paul*, s. 8; Bultmann, *a.g.m.*, s. 83; Rist, "Apocalypticism", *IDB*, I, 157. Bütün apokaliptik düşünce bu ikili şema içinde işler. Mevcut ve gelecek, gerçek ve idEAl düalistik bir şekilde birbirine karşı karşıya getirilir. Morgon, *a.g.e.*, s. 8. "En yüce olan, tek bir çağ değil, fakat iki çağ kıldı" (Ezra IV 7/50). Keza apokaliptik yazarlar,

tabirini kullanır. Bunun karşılığında ise, “gelecek çağ” yer alır¹²⁸¹. Bunlar, yalnızca manevi değil, kurtuluşa özgü-tarihî ve eskatolojik anlamda da birbirlerinin karşıtı olan çağlardır. Bu çağ, kötü ve bu dünyanın sakinleri ise, günahkar ve ahlaksızlardır. Eski şeyler günah ve acı içindeki kurtarılmamış dünyayı temsil ederler; yeni şeyler kurtuluşu ve Mesih’in dirilişı ile ortaya çıkan yeniden yaratılışı temsil ederler.¹²⁸²

Pavlus’un geleceğe yönelik eskatolojik ümidi, şimdinin sınırını aşacak görünmektedir. Eski yok oldu, yeni geldi¹²⁸³, çağın sonu geldi¹²⁸⁴, bu dünyanın şekli sona eriyor¹²⁸⁵, Pavlus bunları, eski çağın bittiği/bitiyor olduğu, yeni çağın başladığını ifade etmek için kullanır¹²⁸⁶. Bu eskatolojik çağ “yeni bir evren-dünya” anlamını ifade eder. Ancak Pavlus, bunu nasıl olacağına dair bir açıklamada bulunmaz¹²⁸⁷. Eskatolojik çağın başlamış olması, aynı zamanda, Tanrı’nın oğlunu göndermesinin yakın olduğu anlamına gelmektedir¹²⁸⁸.

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

Gelecek, şimdinin uzatılması değil, şimdinin alternatifidir. Şimdi tam olarak gerçekleşmemiş olana katılarak yaşamak, beklemeye katılımla yaşamaktır. Gelecek çağın vakti olduğunu söylemek, şimdinin sınırlarını aşmak demektir. Mesih’in ölümüne katılma, geleceğin ulaşılabilirliğini; kurtuluşu bekleme, inananın katılacağı şeyin gelecekte olacağını vurgular. Mesih’in ölümüne katılma, “şimdiden”i, bekleme ise “henüz değil” vurgular¹²⁸⁹.

Pavlus’un iki çağ düşüncesini kabul ettiğini, farklı bağlamlarda kullanılan, Adem-Mesih¹²⁹⁰, eski benlik-yeni benlik¹²⁹¹, dışsal benlik-işsel benlik¹²⁹², fiziki şahıs-ruhi şahıs¹²⁹³ gibi ikilemelerde de görmek mümkündür.

Silinmiş: DPL.,

Eskatolojik çağın başladığını ifade eden sözlerine rağmen, onun için eskatolojinin nihai gelişı hala gelecektedir. Bu dünyanın düzeninin değişmesi, inananın nihai kurtuluşu ve son yargı gibi olaylar, hala beklenmektedir. Bu çağ, “şimdiyle” (İsa Mesih’in ölümü ve dirilişı) ve “gelecekle” (zamanın sonunda bekenen İsa’nın İkinci Gelişıyle (Parousia) belirlenir¹²⁹⁴.

eski çağ-yeni çağ arasındaki dönüm noktasının yakın olduğu kanaatindedirler. Bultmann, *a.g.e.*, s. 83.

1281 Bu kullanıma imalar olmakla birlikte bu şekilde sahih kabul edilen mektuplarda kullanılmaz. Bu şekildeki kullanım, Efes. 1/21’de görülür. Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 77.

1282 Gal. 1/4 ; Filip.2/15. Pavlus’un Yahudiliğe yönelttiği eleştiriler de bu iki çağ anlayışının bir yansımasıdır. Yasa’nın kurtuluş için yetersizliği, İncil’in yeterliliği. Yahudilikte inayet anlayışının yokluğu, imandan ziyade amale güven, birincisinde beden ve karşılığın ikincisinde inayet ve Ruh’un hakimiyeti g/Bi. Pavlus’un burada yaptığı, hakim bir takım yaklaşımları soyutlamak ve bunlara mantiki sonuçlarına götürmektir. Bu yaklaşım tarzı Pavlus’un Yahudilik hakkında verdiği bilgilerin bir çoğunun doğru olmaktan uzak olmasına yol açmıştır. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.85; Ridderbors, *Paul, An Outline of His Theology*, s.45.

1283 Kor. II 5/17.

1284 Kor. I 10/11.

1285 Kor. I 7/31.

1286 Kreitzer, “Eschatology”, *DPL*, s. 256.

1287 Leander, *Paul aul and His Letters*, s.77.

1288 Kreitzer, *a.g.m.*, *DPL*, s. 257.

1289 Leander, *Paul aul and His Letters*, s. 81. Grant, Pavlus’un “şimdiden/alreay” ve “henüz değil” şeklinde anlayışını İsa’dan, ölümünün hemen arkasından şakirtlerinin acılı düşüncelerinden aldığını söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 132.

1290 Rom. 5/14-15. [Adem-Mesih karşıtlığının tamamen yahudi arkaplana uygun olduğu hakkında bkz. N. T. Wright, “Adam İn Pauline Christology”, SBL Seminal Papers, 1983, s. 371](#)

1291 Rom. 6/6.

1292 Rom. 7/22; Kor. II 4/16.

1293 Kor. II 2/14-16.

1294 Kreitzer, “Eschatology”, *DPL*, s. 257.

3. Tanrı'nın/Mesih'in Krallığı

Pavlus, yahudi apokaliptisizminin genel bir özelliği olan ve merkezini Tanrı'nın krallığını getirecek olan Mesih'in dirilişinin teşkil ettiği, Tanrı'nın/Mesih'in¹²⁹⁵ krallığı düşüncesini kabul eder; ancak bunu mektuplarında açıkça kullanmaz. Pavlus, açıkça ifade etmese de¹²⁹⁶, İsa Mesih'in hayatının ve görevinin bir şekilde Tanrı'nın krallığını başlattığını¹²⁹⁷, ancak kemalinin gelecekte olduğuna dair, genel bir kabul vardır¹²⁹⁸.

Pavlus, Tanrı'nın/Mesih'in krallığından gelecekte beklenen bir şey olarak bahsetmesine rağmen, hristiyanların hayatında mevcut olan krallık gerçeğini de ima eder. Başlatılan ve hristiyan hayatında var olan Tanrı'nın Krallığı, Ruh'ta hayat ya da Mesih'in bedeni içinde hayat olarak betimlenebilir¹²⁹⁹. - Bu imalara rağmen, günah işleyenlerin Tanrı'nın/Mesih'in krallığından paylarının olmayacağı/miras alamayacakları¹³⁰⁰ gibi ifadeler, gerçek anlamıyla krallığın, eskatolojik nihai gerçekleşmeyle vuku bulacağı şeklinde düşündüğünü ortaya koyarlar¹³⁰¹.

Tanrı'nın Krallığı-Mesih'in Krallığı meselesinde, Schweitzer gibi, *Korintliler I. Mektup* 15/20-28'den hareket edenler, kaçınılmaz olarak iki diriliş doktrini düşüncesine ulaşırlar. Birincisi, azizlerin geçici messianik krallıkta katıldıkları diriliş; ikincisi ise, gelecek çağ gelmeden önce, yargılanmak için olacak olan genel diriliş. Bu, Mesih'in krallığının onun ikinci gelişi (Parousia) ile başladığı, Tanrı'nın krallığının gelişinde sona ereceği ve Mesih'in hakimiyetinin bu iki olayla ilgili iki diriliş arasında olduğu anlamına gelmemektedir.

Ancak, Pavlus iki krallık arasını ayırmadığı gibi, iki diriliş doktrini öğretmediği için de, bu yaklaşım kolayca kabul edilir bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Çoğu bilim adamı, Tanrı'nın krallığının kemalinin gelecekte olduğunu söylemesine rağmen, bunun zorunlu olarak krallık anlayışında bir dikotomiye (Tanrı'nın Krallığı-Mesih'in Krallığı ayrımını) gerektirmeyeceğine işaret etmişlerdir. Bunlar, Mesih'in krallık üzerindeki hakimiyetinin genel olarak haç üzerinden başlayarak kabul ederler. Ancak bu yaklaşımı kabul etmek, Pavlus'un eskatolojisi ile ilgili bir konu hususunda onu uyumlu hale getirme anlamında bir gayret olarak görülmemektedir. Çünkü onun eskatolojisiyle ilgili bu tür gerilimler zaten vardır. Tanrı'nın Krallığından Mesih'in Krallığı şeklindeki bir tanımlamaya geçiş, aralarındaki yakın ilişkinin bir sonucudur. Klappert, Tanrı'nın Krallığının Mesih'in Krallığıyla eşitlenmesinin, gizli bir kristolojiden açık bir kristolojiye geçişin sonucu olarak görülebileceğini söyler¹³⁰².

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

¹²⁹⁵ Pavlus'da Tanrı'nın krallığı ve Mesih'in krallığı kullanımı birbirinden net olarak ayrı kullanılmadığından, bu bölümde yukarıda görüldüğü gibi iki terimin ayrılmazlığını ifade etmek için Tanrı'nın/Mesih'in krallığı şeklindeki bir kullanım tercih edilmiştir.

¹²⁹⁶ Prudy, "Paul The Apostle", *IDP*, IV, 702.

¹²⁹⁷ Tanrı'nın Krallığı, Şeytan ve diğer bütün şer güçleri ve son olarak da ortadan kaldırılacağı bir dönem kastedilmektedir. Tanrı'nın krallığı, ölümün ve Şeytan'ın gücünü kırmak için Mesih şahsında dünyaya gelmiştir. Mesih'in bu güçlerin yok edilmesini tamamlayacağı ikinci gelişinde kemale erecektir. Tanrı'nın Krallığının mevcut hakimiyeti sebebiyle, inananlar onun mutluluk sahasına girebilirler. Ancak, daha büyük lutüflar Mesih'in tekrar gelişinde olacağını da beklerler. Bu kısa açıklamadan sonra, "Tanrı'nın krallığını şöylece tarif edebiliriz: Tanrı'nın Krallığı, kendisinin üzerlerinde hakim olduğu bir halk yaratarak ve kendi hakimiyetinin tecrübe edildiği bir alan ya da alanlar meydana getirerek düşmanlarını yenmek için Mesih'de tezahür eden Tanrı'nın mutlak yönetimidir". George Eldon Ladd and Peter Toon, "Kingdom of God", *NIDB*, s. 568-569. Tanrı'nın Krallığı için ayrıca bkz Goring, "The Kingdom of God", *DBR*, s. 285; Madelein & Miller, "Kingdom of God", *HDB*, s. 367-368.

¹²⁹⁸ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257; Kritzer, "Kingdom of God/Christ", 524; Ridderbos'a göre çok fazla kullanmamakla birlikte bu yaklaşım Pavlus'un tebliğinin dinamik temelini oluşturmaktadır. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology*, s. 48.

¹²⁹⁹ Rom. 14/17; Kor. I 4/20. Kreitzer, "Kingdom of God/Crist", *DPL*, s. 525.

¹³⁰⁰ Kor. I 6/9-10, 15/50; Gal. 5/21.

¹³⁰¹ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257.

¹³⁰² Kreitzer, "Kingdom of God/Christ", *DPL*, s. 525-26.

4. İsa Mesih'in Ölümünden Dirilişi ve İkinci Kez Dönüşü (Parousia)

Parousia kelimesi, “geliş”, “ulaşma” ve “var olma” anlamını ifade eder. Genel olarak terim, teknik ya da hususi bir anlamda olmaksızın bütünüyle nötr bir anlamda kullanılır. Helenistik dünyada, tanrıların ortaya çıkarak görünmeleri kadar büyük adamların, kralların, generallerin ziyaretlerini ifade etmek için de kullanılırdı¹³⁰³. Parousia terimi, Pavlus'da, özellikle de *Sel. I-II*'de, bu teknik anlama sahiptir. Burada ve *Kor. I 15/23*'de “geri dönüş” anlamını ifade etmez ve Pavlus'da parousia Mesih'in birinci gelişi için kullanılmaz¹³⁰⁴. Rab'bin Parousia'sı, Mesih'in ihtişamının nihai ve kesin ifşası olarak onun beklenen tezahürünü gösterir¹³⁰⁵.

Silinmiş: DPL.,

Silinmiş: DPL.,

Mesih'in ihtişam içindeki (*Sel. I 1/7*) ikinci gelişini ifade etmek için Parousia'nın yanı sıra “görünmek (revelation/apokalypsis)” kelimesi de aynı maksat için kullanılır¹³⁰⁶. Bu kullanım, Mesih'in başka bir şeyi değil de, şu an bulunduğu gizlilikten ortaya çıkışını gösterir. Yine, onun ikinci gelişine “gün” ifadesiyle gönderme yapılır. Bu kelime bazen mutlak anlamda kullanılır (*Sel. I 5/4*). *Rom. 2/5*'de ise “gün” ve “görünme” birlikte kullanılır: “...Tanrı'nın adil yargısının açıklanacağı gazap günü...”. Rabb'in günü de, bu anlamı ifade etmek için kullanılır (*Sel. I 5/2; Sel. II 2/2; Kor. I 5/5*). Pavlus'un Mesih'in ikinci gelişi için kullandığı “gün” kavramı, Eski Ahid'den alınmıştır. Burada Yahve'nin gücünün gelecekte ortaya çıkması anlamını ifade eder. Rabb'in günü kullanımlarından bir kısmını “Tanrı'nın günü” şeklinde anlamak da mümkündür. Ancak Pavlus'un fazladan yaptığı şey “Rabb'in (Yahve'nin) gününü”, Rabb'in gününe (Mesih'in gününe) dönüştürmesidir¹³⁰⁷.

Yahudilikte Rabb'in günü, hem kurtuluşu hem de yargıyı ifade eder (*Amos 5/18* vd). Tanrı'nın bir gün yargılayacağı bir aksiyomdur. Pavlus, (*Rom. 3/5* vd.) Tanrı'nın adil davranmayacağı düşüncesini reddederken, Tanrı'nın her şeyden sonra dünyayı yargılayacağı gerçeğine başvurur. Tanrı herkesi, yaptıkları işlere göre yargılayacaktır (*Rom. 2/6*). Bu genel beklenti, Mesih'in ikinci gelişine bağlıdır.

Yargılamayla ilgili olarak bazen Tanrı'nın yargı kürsüsünden (*Rom. 14/10*), bazen da, Mesih'in yargı kürsüsünden (*Kor. II 5/10*) söz edilir. Pavlus, Mesih'in yargısı hakkında, şimdiden gerçekleşen bir şey olarak bahseder. Ancak buna rağmen, yargı hakkındaki bildirgesinin esas merkezi, Mesih'in gelişine yöneliktir¹³⁰⁸. Tüm bu kelimelerle ifade edilmeye çalışılan şey, Mesih'in gelişile birlikte ortaya çıkacak olan büyük gelecektir.

Parousia, yeni çağın tamamlanmasına eşlik edecektir. O, Mesih'te ölenler için bedeninin dirilişi ve canlı olanların bedeninin değişimi anlamına gelir. Ölüm, zaferle ortadan kaldırılacaktır (*Kor. I 15/54*). Kurtulanlar değişmiş karakterlerinin ifadesi olarak Mesih'inkine benzer bir bedenle Rab'leri gibi, dirilen bedenler Mesih'in bedeni gibi olacaklardır. Bu dünyada iki ortak dayanışma, iki beden vardır: Adem ve Mesih. Adem'le ilişkili olanlar Adem'in benzerliğini, Mesih'le ilişkili olanlar da, Mesih'in benzerliğini taşırlar. Adem'deki eski dayanışma, fiziki bedeni karakterize eder ve onun gibi ölümle sonuçlanır (*Rom. 15/22, 28*).

¹³⁰³ Ali Erbaş, “Pavlus’a Göre ‘Diriliş’ ve ‘Ruhun Ölümsüzlüğü’ Meselesi”, (yayınlanmamış makale), s. 5.

¹³⁰⁴ Parousia'yı, Yeni Ahid onu bazan seküler anlamda, bazende en yüksek derecede varlığını gösterecek olan ihtişam içinde Mesih'in gelişini ifade etmek için kullanır (*Sel. I 2/19; 3/13; 4/15; Sel. II 2/1*. Mesih'in bu ikinci gelişini ifade etmek için, epifany (*Sel. 2/8*), apokalip (*Sel. II 1/7; Kor. I 1/7*) ve Yahve'nin Günü karşılığı olarak (*Amos 5/18*) Rab'bin günü *Sel. I 5/2; Sel. II 1/10, 2/2; Kor. I 1/8, 3/13, Kor. II 1/14*), Rab'bin gelişinden (*Sel. I 2/19, 3/13, 4/15, 5/23; Filip.4/5*). Keza Pavlus bu olayı ifade etmek için, bazan Tanrı'nın hakim olacağında (*Rom.2/16, 3/6*), bazan da, Mesih'in hakim olacağında bahseder (*Kor. II 5/10*) Amiot, a.g.e., s.259; Leander, *Paul and His Letters*, s. 47.

¹³⁰⁵ Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s.529.

¹³⁰⁶ Peter Toon, “Eschology”, *NIDB*, s. 322.

¹³⁰⁷ Kreitzer, “Eschatology”, *DPL*, s. 259; Ridderbos, *Paul: An Outline Of His Theology*, s.231, 522

¹³⁰⁸ Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 259; Ridderbos, a.g.e., s. 553, 530.

Aynı şekilde, Mesih'le olan yeni dayanışma da, manevi hayata işaret eder ve onun gibi hayatta ortaya çıkar¹³⁰⁹.

Mesih'in dirilişi, Tanrı'nın yüceliğinin değiştirmeyi hedeflediği düşmüş bu dünyanın değişim sürecinin başlamasını gösterir. Bu yüzden de, Pavlus için hayatı bir öneme sahiptir. Bu, aynı zamanda yalnızca tarihin sonunu değil, tarihte sonun görünmesine de işaret eder¹³¹⁰.

Pavlus'un mektuplarında Mesih'in ikinci gelişi doktrini ya da tasviri ve bu gelişte gerçekleşecek olaylar hakkında tam bir bilgiye rastlanmaz. Tanrı'nın planında gizli olan bu olaylar hakkında sistematik bir yorum vermek yerine, sadece mektupların yazılmasını gerektiren şartlara uygun olarak detaylı bilgiler verir.

Mesih'in gelişi ve bu gelişte ona eşlik edeceklerin neler olduğu, Pavlus'un tebliğinin en merkezi ve en güçlü motividir. Hatta o, ihtidayı ve hristiyan hayatını, "Tanrı'nın ölümler arasından kaldırdığı, inananları gelecek olan azaptan koruyacak olan oğlu İsa'nın semadan dönüşünü bekleme olarak tarif edebilir¹³¹¹.

İsa'nın dirilişi, yeni çağın geldiğini ortaya koyan eskatolojik bir olaydır. İsa'nın çarmıhta ölümü, onun suçsuzluğunun ortaya konulması ve Tanrı'nın sağ elinde bulunan¹³¹², kutsallar adına müdahaleyi sağlayan güce ulaşmasıyla yakından bağlıdır. Diriliş, Tanrı'nın eskatolojik fiilidir. İsa'nın dirilişi farklı bir boyutta olmasına rağmen bedensel bir şeydir¹³¹³. Mesih'in dirilişi, Pavlos için hayatı bir öneme sahiptir. O'nun bütün öğretisi İsa'nın ölmesi ve dirilmesi üzerine kurulmuştur¹³¹⁴. Bu yüzden, dirildiğini kabul etmemek, onun bütün emeklerinin boşa gitmesi anlamına gelmektedir¹³¹⁵. Mesih'in dirilişi diğer inananların dirilişinin garantisidir¹³¹⁶. Onu diriltten Rabb, insanları da diriltecektir¹³¹⁷. Eskatolojik çağın ilk meyvesi olarak Mesih dirilmiştir. Arkasından, Mesih'in gelişinde hazır olanlar, sonra da geri kalanlar dirilecektir¹³¹⁸.

Diriliş sonrası giyilecek olan beden, göksel bir beden olacaktır¹³¹⁹. Zira Pavlus'a göre insanlar çürüyen bedenle gömülecek, çürümez bedenler kalkacaklardır¹³²⁰. Dirilen bedenler, yaşayanlarla birlikte semadan incek olan Mesih'i karşılayacak ve oradan alınıp götürülecekler ve sonsuza kadar, Rabb'le birlikte olacaklardır¹³²¹. Pavlus, Parousia'nın yakın olduğunu ve kendi elçiliğini de onun gelişine hazırlık olarak kabul eder. Bu sebeple Pavlus'un başarısı, son yargı gününde eskatolojik mükafatı (Sel. I 2/20; Filip. 2/16, 4/1) ve muhtemel bir başarısızlık, onun ezeli hayattan kovulma sebebi (Kor. I 9/27; Sel. I 2/19) olacaktır¹³²².

¹³⁰⁹ Green, *The MEAnin of Salvation*, s. 188-189.

¹³¹⁰ Beker, *Paul the Apostle*, s. 149.

¹³¹¹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 488.

¹³¹² Rom. 8/34.

¹³¹³ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 257

¹³¹⁴ Ölüm ve diriliş birbirinden ayrılmaz. Amiot, *a.g.e.*, s. 106. Kendisinden önceki havarilerle bu konuda Pavlus'un anlaştığına dair bkz. Ridderbos, *a.g.e.*, s. 48; [Eliade, A History of Religious Ideas](#), II, 330.

¹³¹⁵ ["Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanımız da boştur. Bizim Tanrı'yla ilgili tanıklığımız da yalan olmuş olur. Ama ölümler gerçekten dirilmezlerse, Tanrı Mesih'i de diriltmemiştir. Çünkü ölümler dirilmezlerse Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, imanımız boştur. Siz hala günah içindesiniz"](#). Kor. I 15/14-17.

¹³¹⁶ Kor. I 15/15-16.

¹³¹⁷ Kor. I 6/14.

¹³¹⁸ Kor. I 15/23; Sel. I 4/; 16.

¹³¹⁹ Pavlus, geleneksel yahudi yaklaşımı olan, insanların gömüldükleri bedenleriyle doğacakları düşüncesini yeni eskatolojik çağa uygun bir olan "göksel bedenler-dünyasal bedenler" kullanımı, gnostisizmin bedensiz varlıklar inancını çağırıştırılmaktadır. Weiss, *a.g.e.*, II, 533.

¹³²⁰ Kor. I 15/51-52, 54; Filip. 3/20,21; Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre 'Diriliş' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü' Meselesi", (yayınlanmamış makale), s. 8.

¹³²¹ Sel. I 14/17.

¹³²² Beker, *Paul the Apostle*, s. 160.

Yeni çağın başlamasından haber veriyor olmasına rağmen Pavlus'un kullandığı sembolik anlatımlardan -hasadın toplanması ile ilgili örnekte olduğu gibi¹³²³ - inananların bedenlerinin dirilişinin hala gelecekte olacağı anlaşılmaktadır.

Pavlus ve onunla birlikte olanların Mesih'in gelişinde, yaşayacak oluşlarını ifade eden metinlerle, öleceklerini ima eden metinlerin bulunması, İsa Mesih'in ikinci gelişinin (Parousia) zamanına dair önemli bir problem teşkil eder. Mesih'in dönüşünün yakın oluşu, gecenin bitişine ve sabahın gelişine, hırsız gibi beklenmedik bir anda geleceğini, kendilerinin Rabb'in gelişine kadar yaşıyor olacakları şeklindeki ifadelerde yer alır¹³²⁴. Pavlus'a aidiyeti tartışılan ama çoğu kişi tarafından sahihliği kabul edilen *Selanikler II*'de durum değişmeye başlamaktadır¹³²⁵. Parousianın gerçekleşmesini, messianik düşmanlar öncelerler (*Sel. I 2/39*). Mesih'in ikinci gelişinin zamanı için ölümden, kendi ölümünden hatta *Sel. II*'de "Tanrı tanımaz adam"ın çıkması, imandan dönüşün başlaması gibi şartlar ileri sürülmeye başlanır¹³²⁶. Deccalın apokaliptik zamanı henüz gelmemiştir. Gizemli biri tarafından engel olunmaktadır. Deccal'in zamanının gelişini engelleyen, muhtemelen, elçilik faaliyetleriyle Pavlus'un kendisidir¹³²⁷.

Silinmiş: Beker, *Paul the Apostle*, s.161.

Mesih'in ikinci gelişinde kendisinin hayatta olacağını düşünürken, artık ikinci gelişte kendisinin bulunmayacağını ima eden bir dil kullanır. *Korintliler I-II*'de "içinde yaşadıkları çadırın yıkılacağından ve bedenden ayrı olmak¹³²⁸" şeklinde ölümden, *Filipeliler*'de ise, "bu dünyadan ayrılmak ve Mesih'le bir olmak¹³²⁹" şeklinde -Pavlus en eski mektubu olan *Sel. I 5/10*'da- kendi ölümünden ima yolu da bahseder.

Bütün tebliğinin özü, Mesih'in gelişi, ölümü ve dirilişi ile başlatılan kurtuluşun eskatolojik zamanın açıklanması ve bildirilmesi olmasına rağmen, Pavlus'un Parousia zamanının yakınlığına dair çıkarımları, her hangi özel bir bilgiden kaynaklanmamaktadır. Çünkü o bu konudaki cehaletini kabul etmektedir (*Sel. I 5/1, 2*). Yakınlığı ile ilgili yaklaşımları daha ziyade, Mesih'in birinci gelişiyile evvelce başlamış olan kurtuluşun eskatolojik anının baskın öneminden kaynaklanmaktadır¹³³⁰.

Beker da, Pavlus'un *Selanikliler'e I. Mektup 4/15* ve *Korintliler'e I. Mektup 15/50-52*'deki ifadelerinden onun Parousia'da yaşıyor olacağını beklemesine; *Filipeliler'e Mektup. 1/20* ve muhtemelen *Korintliler'e II. Mektup 5/1-11*'de (krş. Kor. II 1/9) ise Parousia'nın ortaya çıkışından önce ölümünü düşünmeye başladığını ancak buna rağmen son mektuplarından birinde "artık sizin için uykudan uyanma saati gelmiştir, çünkü şimdi kurtuluşumuz, ilk iman

¹³²³ Kor. I 15/20, 23.

¹³²⁴ "Bunu yaşadığımız zamanın bilincinde olarak yapın. Artık sizin için uykudan uyanma saati gelmiştir. Çünkü şimdi kurtuluşumuz, ilk iman ettiğimiz zamandan daha yakındır. Gece ilerlemiş, gündüz yaklaşmıştır..." Sel. I 14/14-15. "Ondan sonra biz yaşamakta olanlar, Rabb'in gelişine kadar diri kalacak olanlar", Sel. I 4/15. "İşte size bir sır açıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz", Kor. I 15/51-54. "Çünkü şimdi kurtuluşumuz, ilk iman ettiğimiz zamandan daha yakındır. Gece ilerlemiş, gündüz yaklaşmıştır..." Rom. 13/11. Burada yer alan ve Pavlus'un Rab'bin ikinci gelişinin yakınlığını ifade eden kendi metinlerine rağmen Amiot, Pavlus'un Parousia'dan normal olarak yargı gününden bahsederken atıfta bulunduğunu söyleyerek, Parousi'nin yakınlığına dair bir şey söylemediğin iddia eder. Bu iddianın İsa Mesih'in dönüşünün beklenilen aksine oldukça geçikmiş olması olgusuna harakete Pavlus'un sanısını revize etme gayreti olarak görmek mümkün olsa gerektir. Bunun için bkz. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 245. Ridderbos ise, Pavlus'un parousia hakkındaki sözlerinden onun bu olayın olacağı zamanın çok uzakta olmadığını düşündüğünü söyler. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 489.

¹³²⁵ Kor. I 15/32; Filip. 2/21-24.

¹³²⁶ Sel. II 2/3-12.

¹³²⁷ [Beker, Paul the Apostle, s.161. Pavlus'un ikinci gelişten önce olması gerekenleri sayarken kullandığı dil, yahudi apokaliptizminin dilidir. Pavlus yeni bir dil ortaya koymak yerine, var olanı olarak kendi anlatmak istedikleri için kullanmaktadır. E.C. Devick, "Eschatology", DAC, II, 362.](#)

¹³²⁸ Kor. II 5/1, 8.

¹³²⁹ Filip. 1/23.

¹³³⁰ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 493, 44.

ettiğimiz zamandan daha yakındır” yazmasını, Parousia’nın gecikmesinin farkında olmasına rağmen, beklenilenin yakın oluştunda ısrar ediş olarak anlar¹³³¹.

Bu metinlerin kendilerinde taşıdıkları aynı konu hakkındaki birbirine aykırı iki yaklaşıma, John Hurd, Pavlus’un bu teolojik yaklaşımıyla onun kronolojisi arasında bir ilişki kurarak, Walter Schmithals gibi kıta Avrupası bilim adamları ise, mektupların polemik ortamında yazılmasıyla açıklamayı teklif ederler. Yeni hermenötik anlayıştan hareket eden ikinci yaklaşıma göre, Hristiyan edebiyatı, kerygmanın yeni şartlara sürekli olarak tercümesi şeklinde anlaşılmalıdır. Robert Funk, *Korintliler’e II. Mektup’u*, Korint’teki hususi tartışma dilinde İncil’in bir takdimi olarak bakar. James M. Robinson ise, bu farklılığı apokaliptikten gnostik formülasyonlara, eskatolojik olmayan bir apokaliptik şekle doğru bir geçişle açıklamaya çalışır. Bu bakış açısına göre, dilde bir değişim olmasına rağmen , anlamda bir devamlılık vardır¹³³².

Keza Beker’a göre, Parousia hakkındaki bilimsel tartışma, münhasıran kronolojik hesaplama üzerinde yani, Mesih olayını ve son zamanı ayıran kronolojik bilgi üzerine odaklaşırken Pavlus için mesele, kronolojik hesaplama değil, teolojik zorunluluktur. Kronolojik yakınlık, teolojik zorunluluğun tabii sonucu olarak önemlidir¹³³³.

Değişimi kronoloji ile açıklamaya çalışanlardan Robinson’a göre, *Selanikliler’e I. Mektup* 4’deki baş meleğin çağrısı ve trampet sesi, apokaliptik bir özelliğe sahiptir. Benzer apokaliptik özelliklere *Korintliler’e I. Mektup* 15’de rastlanır. Bultmann’a göre ise, *Korintliler’e II. Mektup* 5/1-5’de Pavlus, yalnızca ifade formunda değil, aynı zamanda düşüncede de, helenistik gnostisizme yaklaşır. Parousia hakkındaki değişimin *Korintliler’e I. Mektup* 15’ten *Korintliler’e II. Mektup* 5’e doğru olduğunu kabul eden Moul ise, *Korintliler’e II. Mektup* 5 ve *Filipeliler’e I*’i, apokaliptik spekülasyondan bireyselliğe doğru bir ilgi kayması olarak görür. *Romalılar’a* 8 ise, apokaliptisizmin dar sembolizmini kırar ve geleceği, kozmik boyutlarla tasvir eder¹³³⁴. Pavlus’un düşüncesindeki bu değişimi açıklamak için “gelişim teorisi”ni ileri sürenler metinlerden kendilerine bir ölçüde de olsa, deliller bulmalarına rağmen, yine de tedricen gelişim teorisi problemsiz değildir. Geleneksel kronolojiden epey yararlanan bu yaklaşım, *Selanikliler’e I-II. Mektup’u* başa, *Filipeliler’e Mektup’u* ise sona yerleştirir. John Knox ve Jack Suggs, *Selanikleliler’e I. Mektup’u* 40’ların başlarıyla tarihlendirmeyi teklif ederler. Ancak bu kabul edildiğinde, eskatolojik yaklaşımında *Korintliler’e I. Mektup* ile arasındaki yirmi yılda gerçekleşen önemsiz değişimle, *Korintliler’e I. Mektup* ile II. Mektup arasındaki kısa zamanda gerçekleşen büyük değişikliği açıklamak kolay olmamaktadır. *Filipelilere Mektup’u* ise *Korintliler’e Mektup I*’den önce Efes’teki hapislik günlerinde yazıldığını kabul etmek, Parousia’nın gecikmesine duyarlı, helenistik bireyselliğe uygun olarak geleceği tasvir eden bir mektubu, sonun yakın olduğunu vurgulayan, eskatonu yahudi apokaliptiksizime göre yorumlayan bir mektuptan önceki bir tarihe yerleştirmek anlamına gelir¹³³⁵.

¹³³¹ Beker, *Paul the Apostle*, s. 178. Grant ise, Pavlus’un Mesih’in ikinci gelişinin o ve diğerlerinin beklediği *g/Bi*, artık yakında gerçekleşecek bir şey olmadığını düşünmeye başladığını kabul etmekle birlikte, geçmişte de asla daha önce ifade ettiği *g/Bi* ikinci gelişin mutlak olarak yakın bir gelecekte olacağını kabul etmediğinin muhtemel olduğunu, Sel. I ‘de yer alan ve kısa bir sür sonra oluşunu onun mutlak anlamda gerçekleşmesi anlamından kullandığını söyler. Grant, *Saint Paul*, s. 131.

¹³³² William Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *New Testament Studies*, 1970-71, 17, s. 314-15.

¹³³³ Beker, *Paul the Apostle*, s. 178.

¹³³⁴ Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, s. 316. Pavlus’un Mesih’in ikinci gelişini tasvir ederken kullandığı kaynaklar Eski Ahid’in apokaliptik özellikleri ile tanınan metileridir. Pavlus’un bu sahneleri tasvirde kullandığı metinler olarak şunlar sırlanabilir. Mezmurlar 16, 72, İşaya’nın ikinci bölümü, Daniel 7/13-14; 12/1-4; Mak. II 12/43-46. Ayrıca yahudi apokaliptik eserelerinden ve Qumran metinlerini de andıran anlatılar vardır. Amiot, *The Key Concepts of St. Paul*, s. 260.

¹³³⁵ Baird, a.g.m., *NTS*, s. 316.

Bunların yanı sıra gelişim teorisi, özel bir takım metinlerin hususi yorumuyla da temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak hem metinlerin kronolojisi esas alınarak bulunmaya çalışılan deliller hem de hususi yorumlar problemsiz teşebbüsler olmaktan uzaktır¹³³⁶.

Farklı eskatolojilere yönelik bir diğer açıklama ise, Pavlus'un mektuplarının farklı polemik ortamının ürünü olmalarıdır. Walther Schmithals'a göre, Korint'teki eskatolojik tartışmanın taraflarının septikler ya da helenistik ölümsüzlüğe inananlar değil, gnostik Korintliler'dir. Erhardt Güttegerns ve Bultmann da Korint'teki muhaliflerin gnostik olduklarını kabul ederler¹³³⁷. Bunlar için, son beklentisindeki farklılıklar, bu muhatapların farklılığından kaynaklanmaktadır.

Dieter Georgi yukardakilerin aksine, (iki farklı mektubun parçaları olan) *Korintliler'e II. Mektup* 2/14, 7/13'ün *Korintliler'e I. Mektup*'da hitap edilenlerden tamamen farklı muhaliflere yönlitildiğini kabul eder. Ona göre, *Korintlilere II. Mektup* 5 gnostiklere yöneltilmiş bir açıklama tarzı değil, Korint'teki gnostiklere sempati duyan yahudi-hristiyanlardır. James M. Robinson, bunların Petrus'un taraftarları olduğunu söyler. *Filipeliler'e Mektup*'un üç farklı parçadan (4/10-23; 1/1+3/1+4/4-7; 3/2+4/3+4/8-9) oluştuğunu kabul eden Helmut Koester de eskatolojik özellikteki 3/10-11'i erken dönem hristiyan gnostikler olarak isimlendirilenlere yönelik olduğunu kabul eder. Schmithals, dört farklı mektuptan oluştuğunu kabul ettiği Selanikliler I.-II. Mektupların Efes'ten Korint'teki yahudi-hristiyanlara karşı yazıldığını söylerler¹³³⁸.

Eskatolojinin zamanı ile alakalı değişmeyi, mektupların kaleme alınmasına vesile olan muhatapların farklılığıyla açıklamaya çalışanlardan ayrı olarak, bir kısım bilim adamı ise, *Korintliler'e I. Mektup* 15 ile, *Korintliler'e II. Mektup* 5/1-10 arasındaki eskatolojik farklılığı, birincisinin kollektif eskatoloji, ikincisinin ise, bireysel eskatoloji ile ilgili olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışırlar¹³³⁹.

Diğerleri ise, bu değişikliği Pavlus'un ilk mektuplarıyla aynileştirmeye çalışmışlardır. Mesela, C. L. Mearns, *Selanikliler'e I. Mektup*'da eskatolojiyi radikal düşünen Pavlus, buradaki inananların ölümüyle bu yaklaşımını yeniden kavramlaştırmak zorunda kalmıştır. İnananların ölümünün bu anlayışta sorun olduğu kesin olmakla birlikte, bunun Pavlus'un konuyla ilgili öğretilerinden kaynaklandığı kesin değildir. Çünkü Pavlus, bu mektubu yazmadan önce yaklaşık yirmi yıllık misyoner olarak çalışmıştır. Bu arada inananlar topluluğundan ölenlerle karşılaşmaması ve daha o zamanlar eskatolojik öğretisinin değişmemesi çok makul görünmüyor¹³⁴⁰.

Pavlus'un Rabb'ın gelişinin yakınlığı ile ilgili beklentisi en azından kısmen Filistin Yahudiliği ile uyudur. Ancak Pavlus'un beklentisi doğrudan Yahudilikten gelmek yerine Hristiyan gelenekten kaynaklanır. Böylece, Pavlus ve Yahudilik arasında bir benzerlik vardır. Ancak bu benzerlik detaylarda olmak yerine geneldir.

Mesih'in ikici kez gelişinin zamanı belli değildir. Ancak onun gelişinden önceki olayların sırası bildirilir. Mesih'in eskatolojik anlamda büyük öneme sahip olan ikinci gelişinde, yalnız değildir. Beraberinde ona eşlik eden varlıklar vardır. Bütün eskatolojik anlatımlarda olduğu gibi, Mesih'i' ikinci gelişinde de kendisine melekler eşlik edeceklerdir (*Sel. II* 1/7). Pavlus bazen, onunla birlikte "bütün azizlerin" in olacağından da (*Sel. I* 3/13) söz eder. Onların arasında meleklerin olduğu da anlaşılır¹³⁴¹.

¹³³⁶ Baird, a.g.m., *NTS*, s. 317.

¹³³⁷ Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, XVII, 318.

¹³³⁸ Baird, a.g.m., *NTS*, XVII, 319-320.

¹³³⁹ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 261.

¹³⁴⁰ Kreitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 261. Pavlus'un Parousi'ya dair görüşlerinin değişmesine dair açıklamalar için bkz. Kreitzer, a.g.m., *DPL*, s. 260-61, William Baird, a.g.m., *NTS*, XVII, 314-327. Bu değişimin inananların ölümünün sonucu ortaya çıkması hakkında bkz. Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre 'Diriliş' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü' Meselesi", (yayınlanmamış makale), s. 3.

¹³⁴¹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 509, 534.

Pavlus'un düşüncesi, çift odaklıdır. Mesih olayıyla tarih çift odaklı bir elips haline gelir. Mesih olayı ve Parousia ya da Tanrı'nın nihai hakimiyeti. İki odak arasındaki dinamik gerilim, Pavlus'un düşüncesindeki iki odağı karakterize eder¹³⁴². Hristiyanlar, bedenlerinde kurtarılmamış varlıkla, dayanışma halinde, varoluşsal olarak tamamlanmamış mevcut varlıklarının gerilimini yaşarlar. Varlığı zehirleyen ölümün gücü üzerinde Tanrı'nın zaferinden başka bir şey olmayan dirilişin tamamlanmasını beklerler¹³⁴³.

Silinmiş:

5. Tanrı'nın/Mesih'in Yargı Kürsüsü

Pavlus'un mektuplarında Rab İsa Mesih'in gelişiyle, nihai yargının yerine getirilmesi arasında yakın bir ilgi vardır. Rab İsa Mesih'in gelişi ve "Tanrı'nın önünde" yargı ifadesi aynı cümlelerde yan yana kullanılır¹³⁴⁴. Tanrı'nın son yargısı vardır¹³⁴⁵, o insanların gizli olan şeylerini, İsa Mesih vasıtasıyla yargılayacaktır¹³⁴⁶.

Silinmiş:

Bu yargılamalardan ayrı olarak Pavlus, yargı tahtından da bahseder. Bu motifin önemli tarafı, hem Tanrı'nın (Rom. 14/10) hem de Mesih'in yargı tahtından (Kor. II 5/10) bahsetmesidir¹³⁴⁷. Mesih'in yargılaması hakkında, şimdiden gerçekleşen bir olay olarak bahsetse de, yargılama hakkındaki bildirgesinin esas merkezi, Mesih'in gelişine yöneliktir. İnananlar ve inananmayanlar aynı şekilde yargılanmaya gelmeyecekler. İnananlar, daha ziyade Mesih tarafından güvenlik altına alınmış bir şekilde yargılanmaya geleceklerdir (Sel. I 1/10).

6. Şer Güçlerin Ortadan Kalkması

Silinmiş: DPL.,

Pavlus mektuplarında Tanrı'ya düşman ve kutsallar için kötülük düşünen bir varlık olarak Şeytan'dan sık sık söz eder¹³⁴⁸. Onu, iğvacı ήο πειραζον (ho-peyrazon) olarak nitelendirir¹³⁴⁹. Pavlus'un şer güçlere bakışı onun yahudi apokaliptisizmde var olan eskatolojik düalizmi¹³⁵⁰ muhafaza ettiğinin bir delili olarak kabul edilir. "Bu çağın tanrısı", gibi kullanımlar, yahudi apokaliptik kullanımıdır¹³⁵¹. Şeytanın yanı sıra melekî varlıklar da bazen olumlu bazen de olumsuz sıfatlarla vasıflanırlar. Bu melekî varlıklar, "bu çağın yöneticileri"¹³⁵², "yönetimler ve güçler"¹³⁵³, "dünyanın temel ilkeleri ve güçleri olarak

¹³⁴² Beker, *Paul the Apostle*, s. 160.

¹³⁴³ Beker, *a.g.e.*, s. 179

¹³⁴⁴ Sel. I 3/13.

¹³⁴⁵ Kor. I 3/12-15,

¹³⁴⁶ Rom. 2/16.

¹³⁴⁷ "Öyleyse sen, kardeşini neden yargılıyorsun? Ya sen, kardeşini neden hor görüyorsun? Tanrı'nın yargı kürsüsü önüne hepimiz çıkacağız" Rom. 14/10. "Bedende yaşarken gerek iyi gerek kötü, yaptıklarımızın karşılığını almak için her birimizin Mesih'in yargı kürsüsü önünde görünmesi gerekir" Kor. II 5/10. Pavlus'un bu yaklaşımının bir kısım öncülleri, yahudi pseudepigrafik metinlerden mesela, Enok I 37-71'de Tanrı'yla onu messiyanik vasıtası arasında vardır. Orada da, Tanrı yerine bazen messiyanik şahıs kullanılır. Pavlus, yukarıdaki metinlerden Kor. I 50/11-13'de cemaat üyelerinin birbirlerini yargılamaktan kaçınmalarını, çünkü, asıl yargılayıcının Tanrı, olduğu vurgusunun yanı sıra, kutsalların ve hatta meleklerin eskatolojik yargıyı uygulayacaklarına ima etmesi (Kor. I 6/2-3), Tanrı'nın/Mesih'in yargı kürsüsünün zamanla Mesih'in aracısı olarak Kiliseyi içine alacak kadar genişletilmesine sebep olmuştur. Krietzer, "Eschatology", *DPL*, s. 261. Morgan, yargı, Pavlus için günahkarla doğru olanın ayrılması olduğundan ve bu daha önceden gerçekleştiği için, yahudi apokaliptiğinde olduğu gibi, gelecekteki işlevi bakımından fazla bir önemi yoktur. Morgan, *The Religion and Theology of Paul*, s.240.

¹³⁴⁸ Sel. I 2/18; Kor. I 5/5, 7/2; Kor. II 2/11, 11/14, 12/7; Rom. 16/20.

¹³⁴⁹ Sel. I 3/5.

¹³⁵⁰ Pavlus'un düalizmi, metafizik düalizm olmaktan ziyade, tarihsel bir düalizmdir. Beker, *Paul the Apostle*, s. 191-192. Bultmann, Babil vastasıyla ve İran mitolojisinin etkisi altında, Yahudi dünya görüşünün pesimistik bir düalizm çizgisine doğru değiştirildiğini söyler. Bu dünya, Tanrı'nı hakimiyetinin muhalifine olarak, Şeytan'ın başkanlığında kötü ruhların yurduydı. Bultmann, *Primitive Christianity in its Contemporary Settings*, s. 82.

¹³⁵¹ Keitzer, "Eschatology", *DPL*, s. 262.

¹³⁵² Kor. I 2/6/9.

¹³⁵³ Kor. I 15/24; Rom. 8/38.

göndermeler yapılır¹³⁵⁴. Şeytan ve melekî güçlerin nihai yargıları ve yenilgileri Pavlus'un mektuplarında, özellikle de *Rom. 16/20*'de resmedilir. Şeytanın hakimiyetinin, bu geçmiş ve gelecek boyutları adalet ölçüsünün dayanağı olan Mesih'in haçı ile dengelenir¹³⁵⁵.

Bu şer güçlerin arasına, *Selanikliler'e II. Mektup 2/12*'de Mesih'in dönmesinden önce çıkması beklenen Yasa tanımaz adamı da katmak gerekir. Çünkü, o da Mesih'in ikinci gelişiyile ortadan kalkacak olan mutlak bir kötülük örneğidir. Mucizelerle, gücünü ortaya koyarak kendisinde tanrılık bulunduğunu iddia edecek kadar şeytanî bir varlıktır. Ortaya çıkması, eskatolojik sonun yaklaştığının ve Mesih'in ikinci gelişinin yakın olduğunun ifadesidir¹³⁵⁶.

Pavlus'da yer alan bu şeytânî güçler, Tanrı ve dünya ya da Tanrı ve güçler arasındaki bir düalizme kadar götürülmez. Bunların hepsi yaratılmışlardır ve yaratma da Tanrı'ya özgüdür (*Rom. 8/39*). Bu güçlerin dünya üzerinde hakiki bir kontrolleri olmamasına rağmen yine de, onların hakimiyeti Pavlus'un bakış açısını belirler¹³⁵⁷.

Bu şer güçler, hakimiyetlerini Mesih'in ortaya çıkmasıyla kaybetmeye başlamış olsalar da, mutlak anlamda yenilgileri, Mesih'in ikinci gelişiyile gerçekleşecektir.

7. Kutsal Ruh'un Eskatolojik Lütufları

Pavlus'un eskatolojisinin en şaşırtıcı özelliği, dirilen Rab İsa ile, Kutsal Ruh arasındaki ilişkidir. Kutsal Ruh, bazen Mesih'in Ruh'u ve Tanrı Oğlu'nun Ruh'u, diğer pasajlarda ise, Tanrı'nın Ruh'u olarak betimlenir¹³⁵⁸.

Yahudi eskatolojisi, geleneksel olarak gelecek olan çağın doğuşunu Tanrı'nın Ruh'unun ihsan edilmesiyle ilişkilendirir. Pavlus bu düşüncüyü, inananın hayatında Tanrı'nın Ruh'unun mevcut olmasıyla destek bulan, dirilen Rab İsa Mesih hakkındaki doktriniyle teyit eder.

Ruh, imanın ilk meyvesidir¹³⁵⁹. Hatta Kutsal Ruh'un kendisi, Eski Ahid kehanetine göre, eskatolojinin önde gelen bir lütfudur¹³⁶⁰. Mektuplarında Pavlus, Ruh'un verilmesi/Ruh'u alma lütfunu, Tanrı'nın garantisi olarak vasıflandırır¹³⁶¹. Burada garanti edilen şey, Kutsal Ruh'a sahip olmaya dayanan, nihai kurtuluştur¹³⁶². İbrahim vasıtasıyla vaadedilen kurtuluş, onun soyundan olmakla kazanılacağı Pavlus'un öğretisinin bel kemiğini oluşturur¹³⁶³. Çünkü, Tanrı'nın halkı olmak, İbrahim'in soyundan olmakla mümkündür. Tanrı halkından olmayı, kan bağı gerektirmeyen bir temelde tarif eden Pavlus, Tanrı'nın evlatları olmakla elde edilir. Tanrı halkı olma anlamındaki, Tanrı'nın evlatları olmanın temeli, Ruh'a sahip olmaktır. Hristiyanların vaftizle ona sahip oldukları ise, mektuplarının her yerinde açıkça ifade edilir¹³⁶⁴.

¹³⁵⁴ Gal. 4/3. Tartışılmayan bu mektuplarında da yukarıda yer alan isimlerin yanı sıra daha ziyade gnostik kullanımları çağrıştıran, "mevcut bu karanlık dünyanın yöneticileri ve yüksek yerlerdeki günahkar manevi ordu" şeklinde göndermelere de yer verilir. Efeslilere 6/13.

¹³⁵⁵ Pavlus'un melekî kullanımlarıyla ilgili dili, hem manevi güçleri (*Rom. 8/38-39*), hem de siyasi güçleri (*Rom. 13/17*; *Kor. I 2/6-8*) çağrıştırmaktadır. Krietzer, "Eschatology", *DPL*, s. 262.

¹³⁵⁶ Pavlus'un anlaşılır bir tarzda ifade etmediğinden burada adı geçen kim olduğu tartışlara konu olmuştur. Burada kastedilen, Şeytan'ın sembolü mü, yoksa onu bir aracı mı? Yoksa tarihsel bir şahsiyet mi? Ezekeil'in Tyre kralı hakkındaki pajanı andırmakla birlikte Pavlus'un bu kullanımdan neyi kastettiği tam olarak belli değildir. Yuhanna'nın Vahyi'ndeki Anti-Krist (Mesih karşıtı-Deccal-) aynı pasaj üzerindeki vurgunun bir daha fazlası olarak anlaşılabilir. Krietzer, a.g.m., s. 262.

¹³⁵⁷ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 92.

¹³⁵⁸ Bu kullanımlar için bkz. *Rom. 8/9*; *Filip. 1/19*; *Gal. 4/6*; *Kor. I 3/16*; *Filip. 3/3*; *Sel. I 4/8*.

¹³⁵⁹ *Rom. 8/23*.

¹³⁶⁰ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s. 87.

¹³⁶¹ *Kor. II 1/22*.

¹³⁶² Krietzer, "Eschatology", s. 263.

¹³⁶³ *Kor. I 6/9-10, 15/50*; *Gal. 5/21*.

¹³⁶⁴ Krietzer, a.g.m., *DPL*, s. 264.

8. Kozmosun Değiştirilmesi

Apokaliptik eskatolojinin değişmez özelliklerinden biri de, gelecek çağın ortaya çıkışının etkileri sonucu olarak yaratılmış düzenin değişmesidir. Yahudi ve daha sonraki apokaliptik özellik taşıyan Hristiyanı eserlerde (mesela, Yuhanna'nın Esini/Vahyı) ortaya konduğu gibi net bir değişimden söz etmez. Pavlus'un mektuplarında bu boyut, yaratılış ve kurtuluş arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir bağlamda yansır. Pavlus'un mektuplarında kozmik kurtuluş, içsel anlamda, insanın kurtuluşuyla bağlantılıdır. Hem yaratılan düzenin hem de insanın kaderi, Mesih'in ölüler arasından dirilmesiyle belirlenir. Bu kaderin gerçekleşmesi, onun Rab oluşunun bir sonucudur.

Pavlus *Romalılar'a Mektup* 8/19-23'te yaratılmış olanların da yanlış yola sevk edilmekten acı çektiğini ve bundan kurtulmak istediğini, bu isteğin ancak Tanrı'nın evlatları olarak kabul edilmekten geçeceğini söylerken, bu arzuyu aynı zamanda insanın da taşıdığını ona ekler. Bu yüzden de, Tanrı'nın oğulları, yalnızca insanların kendi kurtuluşları için çağrılmış değillerdir. Onların kurtuluşu, yalnızca kendilerinin değil, aynı zamanda içinde yaşadıkları kozmosun kurtuluşu anlamına da gelmektedir¹³⁶⁵.

Filipeliler'e Mektup'ta ise mesele, dirilişin gücüyle, inananın fiziksel bedeninin parlak bedenlere dönüşmesi şeklinde ele alınır. Bu metinlerinde Pavlus, antropolojik tasvirin sınırlarını aşarak ve ona kozmik bir işareti dahil eder. Diriliş, her şeyi kendisine tabi kılan bir güç olarak kabul edilir. Sonuç olarak, insanlığın değişimi ve kozmosun baş eğmesi, birbirleriyle ilişkili düşüncelerdir¹³⁶⁶. İsa'nın Mesih olması sebebiyle onun dirilişi, önceki ölülerin dirilişi şeklinde müstakil bir olgu değil, aynı zamanda kendisinde vaad edilen kurtuluş zamanındaki eski çağdan yeni çağa bir geçiştir.

9. Adem-Mesih Karşıtlığı

Pavlus Mesih'i Adem'in karşısında konumlandırır. Adem'e "ilk insan" dediği gibi, Mesih'e de "son insan" der (*Kor. I* 15/45 vd.). Pavlus'un "son insan" kullanımı onun tebliğinin eskatolojik karakterinin tipik bir özelliğidir. Yeni insanlığın başlatıcısı olarak betimlenen Mesih, bu özelliği dirilişin sonrasında elde eder: "Ölüm, bir insan aracılığıyla geldiğine göre, ölümden diriliş de bir insan aracılığıyla gelir. Herkes nasıl Adem'de ölüyorsa, herkes Mesih'de yaşama kavuşacak". "Nitekim şöyle yazılmıştır; 'ilk insan Adem, yaşayan bir can oldu'. Son Adem ise yaşam veren bir can oldu"¹³⁶⁷.

Mesih'in ve Adem'in karşı karşıya getirilmesi Adem'in devrinin Mesih'in ölümü ve dirilişi ile sona erdiği ve yeni bir dönemin başlamış olması anlamındadır. Bu iki şahsın iki dünyanın, iki varlık tarzının, eskinin ve yeninin temsilcileri olmaları aynı zamanda, onlara mensup olanların onların temsil ettikleri şeye aidiyetlerini kaçınılmaz olarak belirler. Bu tarz, "Adem'de", "Mesih'de" olmak şeklinde formülleriyle ifade edilir. Birinci-ikinci Adem ebedi, dūalistik prensipleri ya da birbirlerine muhalif varoluş tarzlarını değil, kurtuluş tarihinde iki farklı durumu ifade ederler. Kurtuluş ekonomisinde, Adem birinci, İsa ikinci ya da sonuncudur. Bu yüzden de, İsa öncesi insanlar, birincisinin benzerinde olduğu gibi, İsa'ya inananlar da ikincisinin benzerinde olacaklardır. Birincisinin topraktan, dünyevi, ölümlü olması, günahın hakimiyetinde bulunmasının bir sonucu olarak ona tabi olanların aynı özellikleri taşımaları gibi, ikincisinin semavi, ölümsüz, günaha hakim olması gibi özelliklerine ona uyanlar da sahiptir¹³⁶⁸.

Adem-Mesih ayrımının bir benzeri de, Musa-İsa ayrımında görülür. Pavlus; Musa'yı İsa ile seçilmiş kurtarıcı olarak karşılaştırmaz. Musa, kurtarıcı değil, herkesi mahkum eden

¹³⁶⁵ William Sanday and Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to Romans*, Charles Scribners Sons, New York, 1920, s.212.

¹³⁶⁶ Krietzer, "Eschatology", *DPL*, s.264.

¹³⁶⁷ Rom. 15/21, 22; Kor. I 15/45.

¹³⁶⁸ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.60-61;543-44.

Yasa'nın temsilcisidir¹³⁶⁹. Bu yüzden de Mesih, yeni Musa olarak değil, ikinci Adem olarak isimlendirilir¹³⁷⁰.

B. ESKATOLOJİ-KRİSTOLOJİ İLİŞKİSİ

Pavlus'un eskatolojisini yahudi eskatolojisinden ayıran temel farklılık, onun eskatolojisinin kristolojik bir özellik taşımasıdır. Bu, onun anlayışının bu dünyanın sonunun yakın olduğu şuuruyla belirlenmediği; Mesih'de daha önce ortaya çıkan ve ileride gerçekleşmesi beklenen kurtuluşun tek bir kurtuluş olması düşüncesiyle belirlendiği anlamına gelir. İnananlar şimdi bile, hem hayatta, hem ölümden, hem de bu ve hem de gelecek dünyada Rableri olan Mesih'e aittirler¹³⁷¹.

Silinmiş: DPL.,

Pavlus'un eskatolojisi, Mesih-eskatolojisidir; tarihe yaklaşımı ise, Mesih'e imandır. Bu yüzden kristolojisine bu şekilde bir bakış, bir şekilde Pavlus'un eskatolojisi ile kristolojisi arasındaki ilişkinin ayrılmazlığını gösterir¹³⁷². Bu ayrılmazlık, kristolojisinin eskatolojisinden kaynaklanması yerine, eskatolojisinin fonksiyonel bir kristolojiye dayanmasında, özellikle de, Tanrı'nın nihai yargısının yerine getiricisi olarak, Mesih'in rolünde rahatlıkla görülebilir¹³⁷³. Mesih'in bu özelliğini ifade etmek için Pavlus, Sinoptik İncillerde yaygın bir kullanıma sahip olan, İnsan Oğlu, sıfatını kullanmadığı gibi, ona denk olan düşünce ve imajları da kullanmaz. Mektuplarında Eski Ahid'in Rabb'in Günü'ne dair teofonik gelenekler, yeni anlamlar kazanır ve bu anlamlar Rab İsa Mesih'e hamledilir. Burada, Rab kavramı, messianik anlamda Tanrı'dan İsa Mesih'e kayar.

Pavlus'un eskatolojisinin merkezi özelliği olan Mesih'in ölümlerden dirilmesi, tamamen teolojik bir beyandır. Bunun böyle olduğu, Mesih'in dirilişinde Tanrı'nın aktif olduğunun söylenmesiyle delillendirilebilir. Mektuplarda bir çok yerde, İsa'nın dirilişinin sorumlusu olarak Tanrı'dan¹³⁷⁴ söz edildiği gibi,¹³⁷⁵ her şey Mesih'in hakimiyeti altına verildikten sonra, her şeyi Baba'ya tabi kılacağını ifade etmesi de bunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir.

C. PAVLUS'UN KULLANDIĞI ESKATOLOJİK DİL

Pavlus'un eskatolojik öğretisindeki özellikle Parousia ve ona bağlı olarak ölüm ve ölümlerin dirilişi anlayışlarındaki değişikliklerin yanı sıra eskatolojik dilinde de değişiklikler yaşanır. Eskatolojik dilindeki bu değişimler, kısmen yazıldığı yerin şartlarının değişmesi sebebiyledir. Eskatolojik mesajını aktarmak ve onu anlaşılır kılmak için mevcut dili kullanır.

Rabb'in muzaffer dönüşü, yalnızca Korintlilere I. Mektup ve Selaniklilere I. Mektup'ta παρουσια (parousia) olarak tasvir edilirken, Korintlilere II. Mektup 4/14 ve Filipelilere Mektup 3/20'de farklı dille tasvir edilir. Selaniklilere I. Mektup ve Korintlilere I. Mektup ölüm için edebi bir ifade olan, κοιμαω (κοιμω) kullanılırken, Filipelilere Mektup 1/23'de onun yerini ανλω (anlō) alır. θαντοδ (tantod) kelimesi Selaniklilere I. Mektub'da hiç yer almazken, Korintlilere I. Mektub'de çok sık olarak kullanılır. Mesih'in dirilişi için kullanılan Απιστεμ (apistem) gelecekte gerçekleşecek olan diriliş için hiçbir yerde kullanılmaz. İsa'nın dirilişine göndermede kullanılan Έγειρο (egeiro) Korintlilere I. Mektup 15'te on beş kez kullanılırken, Selaniklilere I. Mektup'de yalnızca bir kez kullanılır. Bunlardan Pavlus'un eskatolojik dilinin standart olmadığı, dolayısıyla da karmaşık olduğu sonucuna ulaşılabilir¹³⁷⁶ ya da bu farklı

¹³⁶⁹ [Pavlus'un olmadığı hususunda genel bir kabul olan İbraniler'de, Musa-İsa karşılaştırması yapılır. Buradaki karşılaştırmanın konusu, Musa'nın Tanrı tarafından yapılan, sadık bekçisi iken, Mesih, evin üzerinde hakim olan sadık hizmetkârıdır. Musa, daha sonra söylenecek sözlerle tanıklık etmek için vardır. İbraniler 3/2-6.](#)

¹³⁷⁰ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, s. 512.

¹³⁷¹ Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, s.313.

¹³⁷² Mesih'in gelişi ve zaman dolunca Tanrı'nın Oğlunu göndermesi g/Bi ifadeler eskatoloji-kristoloji ayrılmazlığının birer örneğidirler. Ridderbos, *a.g.e.*, s. 49.

¹³⁷³ [Richard N.Longenecker, "Paul's Early Eschatology", NTS, vol. XIII, 1985, s. 89-90.](#)

¹³⁷⁴ Sel. I 1/9-10; Kor. I 6/14, 15/15; Kor. II 4/14; Gal. 1/1; Rom. 4/24, 10/9.

¹³⁷⁵ Krietzler, "Eschatology", *DPL*, s. 265.

¹³⁷⁶ Baird, "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", *NTS*, 324.

Silinmiş: i

Silinmiş: l

Silinmiş: i

kavramlar ve farklı anlatım tarzlarının kullanılması bir anlamda, geleceğin gizli olmasından dolayı kesin olarak tanımlanmalarının imkansız olmasından kaynaklanıyor olarak da anlaşılabilir.

Eskatolojisinde apokaliptikten, kozmik unsurlara varıncaya kadar uzanan kavramları kullanan Pavlus'un eskatolojik dilinin kaynaklarının bir kısmı yahudi apokaliptik metinler, bir kısmı ise, helenistik merkezli, diğerleri ise yahudi-hristiyan apokaliptik geleneğinden kaynaklanır. Bunları, elimizdeki mevcut metinlerden çıkarmak mümkündür¹³⁷⁷.

Silinmiş: helenistik

Silinmiş: NT

Silinmiş: .

Pavlus, sona dair, açık ve basit bir apokaliptik resme sahip değildir. Dili dış kaynaklardan alınmıştır ve tutarlı değildir. Ölümünden sonraki hayata dair farklı bir helenistik doktrini yoktur. Bu tür kavramları çağrıştıranlar ise, farklı ve yahudi apokaliptik unsurlarla lekelenmiştir.

¹³⁷⁷ Yahudi apokaliptiğinde benzeri bulunanlar, Rabbin gelişi, Mika 1/3; baş melek, IV Ezra 4/36; Trompet, IV Ezra 6/23; bulutlar, II Enoh 3/1; Sel. I 5/5, Rom. 13/13'daki ışık oğulları, Qumran 1QM'yı hatırlatır; Rabbin günü sembolü, Amos 5/18 ve Zek. 14/1'de ve Mesih'in tahtının önünde görünme Enoh 62/3-5'de görünür. Baird, a.g.m., NTS, 324. Hellenistik kullanımlar Kor. II 5. bölümde yer alır. Ruh'un bedenden ayrılışının sembolik ifadesi olan, çıplaklık, Nag Hammadi metinlerinde vardır. Çıplaktan korkmak, bir yahudi kullanımı olmakla birlikte çıplak bedensiz ruh, Plato ve Philo'da vardır. Pavlus'un erken Hristiyan apokaliptiğinden alınmış kullanımlar için, Sel. I 5/1'deki "gece beklenmeden gelen hırsız" (Matta 24/43, Vahiy, 3/3) kullanımı örnek olarak verilebilir. Kor. II 5, Davies tarafından yahudi kavramlarıyla temellendirilmeye çalışılmış, J.N. Sevenster tarafından ise farklı anlamlı helenistik terminoloji kullanıldığı gösterilmiş, Bultman da pasajın helenistik kullanımı betimlemiştir. Baird, a.g.m., NTS, 324. Bkz. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 308 vd; Bultmann, *TNT*, I, 201 vd.

SONUÇ

Hristiyan tarihi içindeki yerine rağmen, Elçilerin İşleri ve kendi mektupları dışında, hakkında tarihi diyebileceğimiz miladi birinci yüzyıla ait hiçbir kaynakta bilgi bulunmayan Pavlus'un hayatına dair söylenen ve bu iki kaynak dışında yer alanlar; spekülatif ve efsanevi bir özellik taşırlar. Hayatı hakkında bilgi veren iki kaynaktan biri olan Elçilerin İşleri'nde nakledilenler ise, mektuplardan sonra en eski kaynak olma itibarıyla bir ayrıcalığa sahiptir; yoksa mutlak anlamda güvenilir bir kaynak olarak kabul edilmez. Çünkü -kesin olmamakla birlikte- metnin yazarı olarak kabul edilen Luka, Pavlus konusunda çok rahattır; hatta bazen yazdıklarıyla Pavlus'un mektuplarında yer alanlar arasındaki tutarsızlıklar göze çarpmak kadar belirgindir.

Yahudi bir anne-babadan doğan Pavlus, yetişme döneminin tamamına yakın bir kısmını, Yahudi dininin merkezi konumunda olan Kudüs dışında geçirmiştir. Yasa'ya bağlı katı bir yahudi olarak yetişmiş olsa bile, milletlere (gentil) karşı daha açık ve Yahudiliği onlar arasında yaymaya hevesli olmakla Kudüs yahudi toplumundan farklı bir özelliğe sahip olan diaspora üyesidir. Bir diaspora yahudisi olmanın izlerini özellikle Hristiyan olduktan sonra, kurtuluşun milletleri kapsayacak kadar genişletilmesi tavrında görülmesi gibi, sürekli olarak üzerinde taşır. Ayrıca Pavlus, genel özelliği doğu-batı kültür ve dinlerinin karşılaşması ve karışması olan helenistik dönem insanıdır. Bu dönemin onun hayata bakışında ve yaşadığı olayları okumasında bir etken olduğu da aşırı olmamak kaydıyla- genel olarak kabul edilir.

İsa'nın kendisine görünmesiyle Pavlus, bir dönüşüm yaşar; İsa tarafından, milletlere elçi olarak görevlendirildiğine kesin olarak inanır. Bu dönüşüm, yeni bir dinle değil, eski dinin, yaşadıkları bağlamında yeniden yorumlanmasıyla sonuçlanır. Bunu, dönüşüm sonunda ulaştığı noktayı hep eskiden hareketle açıklamayla çalışmasından, yahudi ve ferisi olmakla övünmesinden, farklı kullanımları olsa da, Yasa'ya karşı tavrından çıkarmak mümkündür.

Hayata bakışı ve din anlayışı, geçmiş birikimlerinin yardımıyla, kendisine görünen, böylece bir anlamda içinde bulunduğu sıkıntılardan onu kurtaran İsa'nın yaşadıkları üzerindeki yorumundan kaynaklanmaktadır. Din anlayışının merkezinde, İsa'nın yaşadıkları ve kendisine görünerek onu milletlere elçi olarak görevlendirmesiyle sonuçlanan kendi yaşadıkları yer almaktadır.

Hristiyanlık hakkındaki bilgilerinin, dünyevi vasıtalar dışında olan bilgilendirme yollarından kaynaklandığını iddia eder. Bilgilendirilme yollarından dolayı, bu bilgiler tanrısal bir özellik taşır; bu yüzden de, bu bilgilerle ulaştığını düşündüğü sonuçların sorgulanmasını hiçbir zaman kabullenmez ve karşı eleştirileri, beşeri kaynaktan geldiğini düşündüğü için de küçümser. Oysa, yıllarca takibata uğrattığı insanlar hakkında hiçbir bilgiye sahip olmaması mümkün değildir. Üstelik, yaşadığı tecrübenin arkasından hristiyanlardan, kendisinin ismen naklettiği Hananya ile tanışır ve Kudüs'te Yakup ve Petrus'la on beş gün bir arada kalır. Barnaba ile birliktelikleri ise, daha uzun bir dönemi kapsar. Bu birlikteliklerden, İsa ve öğretisi hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Zaten, durumun böyle olduğu bazı şeyleri kendisinden önceki hristiyanlardan aldığını ifade eden, "aldığımı verdim" şeklindeki bir dili kullanmasından da kolaylıkla anlaşılabilir.

Yaşadığı tecrübe ile ilgili yorumlarında, kendi katkıları da olmakla birlikte, bu yorumlarla ilgili olarak yahudi ve helenistik kaynaklar bulmak da mümkündür. Bu kaynakların, onun yaşadıklarını ifade etmesinde en azından kavram düzeyinde etkili oldukları genel olarak kabul görür. Pavlus'un yaşadığı-yetiştirdiği ortamın ve edindiği bilgi birikiminin, İsa'nın kendisine görünmesinden itibaren yaşadıklarını yorumlamasını sağlayacak sağlıklı bir düşünme ortamının olması gerekmektedir. Bu ortamı, Pavlus'un hayatının 'kayıp yılları' olarak

isimlendirilebilecek olan üç yılını geçirdiği Arabistan'da bulmuş olması mümkündür. Bu üç yılda yaşadıklarını, sahip olduğu birikimle açıklamaya ve anlamlandırmaya çalıştığını düşünmek uygun görünmektedir. Ancak, yaşadıklarına dair bu tutarlı temellendirmelerin, konjonktürel olan mektuplarının tutarsızlıklar ve çelişkiler taşımalarından dolayı tam olarak yansımadağı düşünülebilir.

Hristiyanlık hakkındaki bilgi kaynaklarının tanrısallığına dair yaklaşımının bir diğer sonucu da, kendisinin İsa Mesih tarafından milletlere havari olarak gönderildiği inancında görülebilir. İsa'nın ilk tâbîleri olan yahudi-hristiyanlar tarafından kabul edilmese ve eleştirilse de, Pavlus bu konudaki iddiasını sürdürmek için her türlü savunmaya başvurmaya hazırdır. Hatta, İsa'yı dünyevi hayatında tanınmanın havarilik için gerekli olduğu ve Pavlus'un ise, onu dünyadayken hiç görmediği eleştirilerine karşı, havariliğini savunmak için İsa'yı dünyevi olarak tanınmanın önemli olmadığını söyler. Ancak havariliği hususundaki kendi vurgusu ve havari olarak atanma tarzının diğerlerinden farklı olduğu hususundaki ısrarlarına rağmen, Pavlus'un bu iddiası Kudüs'teki merkez hristiyan cemaat tarafından hiçbir zaman kabul edilmemiş görünmektedir. Bu kabul edilmemişlik, Pavlus'un, dolaştığı her yerde takip edilmesi ve kendisinin de mektuplarında sürekli olarak Kudüs cemaatine yönelik atıflarında ve onlar nezdinde meşruluk arayışlarında görülebilir..

İsa'nın kendi yaşadıkları ve Pavlus'a görünmesi, onun İncil anlayışının özünü oluşturur. İsa'yı ve yaşadıklarının Pavlus'un kendi yaşadıkları ve geçmiş birikimi süzgecinden geçerek mesaja dönüşmüş hali olan incil, yazılı bir metin değil, Tanrı'nın İsa vasıtasıyla gerçekleştirdiği/gerçekleştireceği kurtuluşun mesajıdır/müjdesidir. Hristiyanlık hakkındaki bilgi kaynağının tanrısasal oluşunu vurguladığı gibi, İncil'inin de kaynağı itibariyle tanrısasal olduğunu söyler. Kendisinin tebliğ ettiği incil, gerçek İncildir. Bu yüzden, hiçbir kimse onun aksini iddia edemez ve onu yok sayamaz. Hatta melekler bile, onun incilinin aksine bir incil getirme hakkına sahip değildirler. İncili kurtuluş mesajını taşıy ve kurtuluş tarihinin gizli planı, onunla aşikar hale gelir.

Tanrı'nın İsa vasıtasıyla gerçekleştirdiği/gerçekleştireceği kurtuluşun mesajı olan İncil'i kabul imandır. Bu mesaj, İsa'nın ölüp dirilerek kazandığı Rab sıfatını kabulü de içermektedir. Bu yüzden de iman, Rab İsa Mesih'in öldüğünün ve ölümler arasından dirildiğinin kabulüdür. Bu kabul, Hristiyan oluşun ve Hristiyanlığın bir din olarak mevcudiyetinin temel şartıdır. İman, tebliğle yani mesajı içitmeyle elde edilir. Bu yüzden de, iman ve havarilik birbirinden ayrılmaz bir özellik arzederler.

İsa'nın kendisine görünmesinden sonra bir dönüşüm geçirmiş olmasına rağmen, Pavlus'un önceki tanrı anlayışında her hangi bir değişiklik olmamıştır. O, yine tek, her şeyin yaratıcısı, insanları yargılayan ve onlara karşı sevgisi diğer tavırlarına baskın olan Tek Tanrı'dır. Değişiklik, yahudilerin tanrısı olan ve yalnızca onları kurtarmayı hedefleyen bir tanrı anlayışından tüm insanları kurtarmayı hedefleyen, bunun için ödenmesi gereken kefarete olarak kendini oğlunu vermekten çekinmeyen bir Tanrı anlayışına geçiş ve Tanrı'nın yargılama fonksiyonuna Mesih'in ortak olmasıdır. Ancak, kendi içinde sıkıntılar doğuracak ifadeler olsa da, Pavlus mektuplarında Tanrı'nın tekliğini muhafaza hususunda gayretlidir.

Pavlus'un bütün tecrübesinin ve onun ifadesi olan din anlayışının temelinde Rab İsa Mesih oturmaktadır. İsa'nın ölmesi ve dirilmesinin kabulü, imanın içeriğini oluşturduğu gibi, iman nesnesini de Rab İsa Mesih oluşturmaktadır. Pavlus için İsa, Mesih'tir. İsa, Rab ismi gibi Mesih ismini de diriliş sonrası kazanmıştır. Ancak, mesih yahudilerin beklediği gibi, onlara siyasi özgürlüklerini geri vererek eski dünyevi ihtişamlarını kazandıracak siyasal görevi olan bir mesih değildir. Bu mesih, insan görünüşünde olmakla birlikte, yalnızca insan değil, Tanrı'yla aynı özden, ancak bu özelliğinden, insanların kurtuluşunu gerçekleştirmeyi isteyen Tanrı'nın planına uygun olarak sıyrılarak haç üzerinde çarmıha gerilmeye razı olan biridir. Tanrı'nın bu isteklerine gönüllü olarak boyun eğmesinden dolayı, Tanrı onu her şeyin üstünde olan bir sıfatla, Rab sıfatı ile mükafatlandırmıştır. Bununla, yeryüzündeki her şey üzerinde hakim olması sağlanmıştır. Rab kavramı, köken ve kullanım itibariyle kendisinden önceki yahudiler ve hristiyanlar tarafından bilinmekte ve kullanılmaktadır. Ancak, Pavlus'un kavramı

İsa için kullanım şekli onlardan farklıdır ve sıradınlerinin acı çeken, ölen ve dirilen kurtarıcı özelliğine sahip tanrıların çağrıştırmaktadır. Rab kavramı ve yahudiler tarafından kullanılan ve tanrıyla yakın ilişkiyi ya da onun tarafından belli bir görev için seçilmeyi ifade eden Tanrı Oğlu kavramı hususunda -bu kavramlarla ifade edilen kişinin Tanrı olmadığına dair- Pavlus'un çok dikkatli davranmaması yüzünden kendisinden sonra gelenler bu kavramların kullanıldığı kimseyi Tanrı'yla eşitlemişler ve İsa Mesih'i ontolojik olarak Tanrı'yla aynı statüye yerleştirmişler; böylece de İsa'yı daha sonra gelişen teslisin bir unsuruna dönüştürmüşlerdir. Pavlus'da teslisi çağrıştıracak kullanımlar olsa da, bu üç unsurun birbirinden ayrı olduğunu ortaya koymaya yönelik bir gayret içinde de olmuştur. Ancak, bu hususta çok dakik olmaması, kendisinde teslis düşüncesini arayanlara gereken malzemeyi verecek bir ortam hazırlamıştır.

Pavlus'un İsa anlayışı, günah ve Yasa'ya bakışıyla yakından ilişkilidir. Günah, Adem'in Tanrı'nın sözünü dinlememesiyle yeryüzüne girmiştir. Ancak, ister bu günahın irsi bir şekilde sonraki nesle geçmesiyle -asli günahı çağrıştıran bu yaklaşım Pavlus'da yoktur, ancak, her konu da olduğu gibi, bu şekilde yorumlanmaya müsait metinler bulmak da mümkündür- isterse, şahsi günahlarıyla bu günaha ortak olmalarının bir sonucu olsun, bütün insanlar günahkardır. Bu günah duygusunu uyandıran ise, Musa'ya verilen Yasa'dır. Yasa, günah duygusunu uyandırdığından insanları günahın, onun sonucu olan ölümün ve yeryüzünde hakim olan diğer güçlerin kölesi haline getirmiş ve insanların bu kölelikten kurtulmasını sağlayamamıştır. Zaten Yasa, bu görevi yerine getirme kapasitesine sahip de değildir. Çünkü o, kurtarmak için değil, günah duygusunu uyandırarak insanların günah içine batmaları ve günah'ın hakimiyetinden kurtulmak için Mesih'in ölümü ve dirilişiyle gerçekleşen kurtuluş yolundan başka bir yolun olmadığını kabule hazır hale gelmeler için verilmiştir. Tanrı, oğlu olan İsa'yı Yasa'nın yerine getiremediği yeryüzündeki günah ve onun sonucu olan ölümün hakimiyetinden insanlığı kurtarma görevini yerine getirmek için göndermiştir. Pavlus, yer yer Yasa'nın kutsallığını, iyi oluşunu ve tanrısal kaynaklı oluşunu kabul etse de, bu anlamda, yani kurtuluşun gerçekleşmesiyle sonuçlanan yolu hazırlama anlamında görevini tamamlamıştır. Yasa'nın iki konuda sona erdiğini düşünür. Onun için, kurtuluşa götüren bir yol olarak Yasa, İsa'nın alternatifidir. Bu anlamda İsa, Yasa'nın sonudur yani, Yasa İsa'nın hazırlayıcısı olma görevini yerine getirmiş ve ilga edilmiştir. Milletlerle yahudiler arasındaki ayrımı devam ettiren emirlerde hususunda da Şeriat geçerliliğini yitirmiştir.. Bu ayrımları konu alan şerif emirler de Pavlus'a göre ilga edilmiştir. Sünnetle, yeme-içme ile ilgili emirler artık geçerli değildir. Kurtuluş yolu olma bakımından ve milletlerle yahudiler arasındaki ayrılığa sebep olan kısımlarının ilga edildiğini söylemesine rağmen, hristiyanların davranışlarında uyulması gereken bir ölçü olma anlamında Yasa, hala geçerliliğini sürdürmektedir. Ayrıca Yasa'ya karşı tavırları sebebiyle, onu geçersiz sayıyor olduğu suçlamalarını karşılık, Pavlus zaman zaman da, Yasa'nın emirlerinin yerine sevgiyi koyarak, onu geçersiz saymak yerine onu yerine getirdiğini de söyler.

Pavlus'un Yahudi Yasa'sı hakkındaki yaklaşımları hususunda yapılmaya çalışılan bu tasnife rağmen, onun konuyla ilgili tavrı net olarak ortaya konulmuş olmamaktadır. Mektupların yazılmasının savunmaya yönelik olmasından dolayı, konunun, Pavlus'un anlaşılması en zor taraflarından birini oluşturduğuna dair Pavlus hakkında çalışanlar arasında genel bir uzlaşma vardır.

Hristiyanlar İsa Mesih'in yaşadıklarında ona katılarak, onun gibi, günah karşısında öterek, günahın hakimiyetini ortadan kaldırır ve böylece kurtuluşu gerçekleştirmiş olurlar. İsa Mesih'in yaşadıklarına katılma ise, ancak vaftizle gerçekleşir. Hristiyan, vaftiz suyuna dalmakla, İsa'nın ölmesi ve ölümler diyarına inmesi, sudan çıkmakla da, onun ölümler arasında kalkması ve her şey hakim olmasını gerçekleştirmiş olur. Vaftizle insanlar hristiyan olur ve yeni bir dönemin alamet-i fârikası olan Ruh'u alırlar. Vaftizde gerçekleştirilen fiiller, bizatihi bir etkiye sahiptir ve onu alan üzerinde bir dönüşüm gerçekleştirirler. Vaftiz olan kimse, ölmesi ve dirilmesiyle günahı ve şer güçleri alt eden Mesih'e vaftizle katıldığından, günahın ve yeryüzündeki diğer güçlerin hakimiyetinden kurtulur. Ancak, bu nihai bir kurtuluş değildir. Çünkü, günah ve onun sonucu olan ölüm hala varlığını devam ettirmektedir. Bunlardan mutlak kurtuluş, İsa Mesih'in ikinci gelişinde gerçekleşecektir.

Başlangıçta İsa'nın hatırasını canlı tutmak maksadıyla kutlanan Evharistiya, Pavlus'da yeni bir yorum ve yeni bir anlam kazanır. İnananlar, İsa'nın eti olan ekmeği yedikleri ve onun kanını olan şarabı içtiklerinde, onuna katılırlar. Evharistiya ile inananlar yalnızca İsa Mesih'le değil birbirlerine de katılırlar. O, İsa Mesih'in günahın karşılığında kefareti olarak ölüşünün sembolüdür. Bu yüzden de, ona katılanlar İsa Mesih'in ölümünün kurtarıcı etkisine katılmış olurlar. Evharistiya da sakramental bir özelliğe sahiptir. Uygulanması sırasındaki yanlış davranışlar kötü sonuçlara yol açar.

Hem vaftiz hem de Evharistiya, kendilerine şeklen benzeyen ve yahudi kaynaklı olan öncüllere sahiptir. Ancak, önceki uygulamalar, tam olarak Pavlus'un yüklediği anlamlara sahip değildirler. Pavlus'un anlamlandırdığı şekliyle bu ayinlerde gerçekleştirilen fiiller, bizatihi bir etkiye ve onları yapmada bir değişikliğe sebep olma bakımından sır dinlerinin uygulamalarını andırmaktadırlar. Pavlus ve sır dinleri arasındaki bu benzerlik yaklaşımı, sır ayinlerinde kurtuluşun gerçekleştiği ve Pavlus'un yaşadığı yerlerde bu tür sır dinlerinin yaygın olarak bulunduğu bilindiğinde daha da güçlü bir hal almaktadır.

Pavlus'un Yasa'nın geçersizliğin çağrıştıran -bazen gerçekten da o anlama gelen- ifadeleri onun davranışlarda bir ölçü gözetmediği suçlamasına maruz kalmasına yol açmıştır. Suçlama karşısında Pavlus, Yasa'yı geçersiz saymakla birlikte, davranışlarda bir ölçüsüzlüğün olduğu anlamına gelmediğini ortaya koymaya çalışır. Mesih'in gelişi, ölmesi ve dirilmesi ve kendisine katılarak onun yaşadıklarını yaşayan insanlar, yeni bir varlık haline gelmişlerdir. Bu yüzden eskinin ölçütleri, ortadan kalmış onun yerini yeni ölçütler almışlardır. Bunlar, Rab İsa Mesih, onu gören ve kendisine ölçü alan Pavlus, yeni dönemin hakim unsuru olan Ruh, vicdan ve örf gibi, yeni dönemin ahlaki kıstaslarıdır. Ancak, yeni ölçütlere rağmen, Pavlus Eski Ahid'i ve özellikle de On Emir'in bir kriter olarak varlığını devam ettirdiğini sözleriyle ortaya koyar.

Rab İsa Mesih'in gelişiyle yeni bir devir ve inananların kurtuluşu başlamış olmakla birlikte, kurtuluş tam anlamıyla İsa Mesih'in ikinci gelişinde (parousia) gerçekleşecektir. Bu bir anlamda dünyanın ve aynı zamanda da tarihin sonu olacaktır. Pavlus, bu ikinci gelişin çok yakın bir zamanda gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bu yüzden de, inanlara sonun yakın oluşuna uygun olarak davranmaya teşvik eder. Sonun yakın oluşuna dair Pavlus'un kanaati, onun düşünce tarzının tamamına yansır. İnananları günah işlemekten alıkoymaya çalışır, çünkü gelmesi yakın olan Tanrı'nın Krallığında günahkarların, ahlaksızların payları olmayacaktır.

Son geldiğinde İsa her şeye hakim olacak; tüm güçler gerçek anlamda hakimiyetlerini yitirecek ve son olarak da, ölüm ortadan kalkacaktır. Ölüler çürümeyen göksel bedenlerle dirilecek, diri olanların bedenleri ise göksel bedenlere dönüştürülecektir. İsa Mesih, her şeyi hakimiyeti altına aldıktan sonra, yani Mesihî Krallığını yani, Tanrı'nın Krallığını tam olarak hakim kıldıktan sonra, krallığı Tanrı'ya teslim edecek ve kendi Rabblığı da böylece sona erecektir. Bu, Mesih'in ilk gelişiyle başlayan ve ikinci gelişiyle her yerde Tanrı'nın Krallığının tam olarak hakim olmasıyla tamamlanan tarihin sonudur.

BİBLİYOGRAFYA

A Dictionary of Christ and Gospels, ed. James Hastings, Edinburg, I-II, 1908.

ADAM, Baki, “Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslâm’a Bakışı” Dinler Tarihi Araştırmaları I, Ankara, 1998, s. 152.

-----, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 1998.

ALEXANDER, B.D. *The Ethics of ST. Paul*, James Maclehose and Sons, Glasgow, 1912.

ALEXANDER, L.C. A., “Chronology of Paul”, DPL, s. 115-123.

ALEXANDER, M. A., *The Ethics of St. Paul*, Macmillan and Co. Ltd. London, 1910.

AL-FARUQİ, İsmail Ragi, *Christian Ethics, A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas*, Montreal, McGill University Press, 1967, Netherlands

AMİOT, François, *The Key Concepts of St. Paul*, Herder, Freiburg/Nelson, Edinburg-London, 1962.

ANGUS, S., *The Environment of Early Christianity*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1914.

-----, *The Religious Quests of The Graeco-Roman World*, John Murray-Albemarle Street, London, 1928.

ARNOLD, C.E., “Letter to the Ephesians”, DPL, s. 238-249.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 17/23.

ARSLAN, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992.

ARTZ, Frederick B., *Orta Çağların Tini*, trc. Aziz Yardımlı, İdea, İst, 1996.

AUFSTİEG und Niedergang Der Römischen Welt, (ANRW), Walter De Gruyter, Berlin, Teil: Principat, Bant 26: 2 Teilbantd, New York, 1995.

AUNE, D.E., “Greco-Roman Religions”, DPL, s.792.

BACON, Benjamin W., *Jesus and Paul*, The Macmillan Company, New York, 1921.

BAİRD, William "Pauline Eschatology in Hermeneutical Perspective", NTS, 1970-71.

BARCLAY, J. M. G., “Jesus and Paul”, 492-503.

BARELVİ, Mahmud, *Islam and World Religions*, Islamic Publications Ltd. Lahor, Pakistan, 1983.

BARLEY, John W., The First and Second Epistle to the Thessalonians, Introduction,

BARNETT, P.W., “Apostle”, DPL., s. 45-51.

BARRETT, C. K., *Paul An Introduction to His Thought*, Geoffery Chapman, London, 1994.

BEARE, Francis W., The Epistle to the Colossians, Introduction, IB., XI.

BEKER, J. Christian, “Paul’s Theology: Consistent or Inconsistent”, NTS., vol. 34, 1988, s. 364-377.

-----, *Paul The Apostle*, Fortress Press, Philadelphia, 1984.

- , "The Method of Recasting Pauline Theology: The Coherence-Contingency Schema as Interpretive Model", SBL Seminal Papers, 1986, 596-600.
- , *The Triumph of God, The Essence of Paul's Thought*, tr. Loren T. Stuckruck, Fortress Press, Minneapolis, 1990.
- BERKHOF**, Louis, *Systematic Theology*, Cox & Wyman Ltd, London, 1976.
- BLAKE**, Everett C., & Anna G. Edmonds, *Biblical Sites in Turkey*, SEV Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş. İstanbul, Ninth Edition, 1998.
- BLASER**, Peter, "Law",
- BOX**, G.H., "Pharisees", ERE., IX, 831-36.
- , "The Jewish Antecedents of The Eucharist", JTS., v. III, 1902.
- , "The Jewish Antecedents of The Eucharist", The Journal Of Theological Studies, Vol. III, 1902.
- BRANDON**, S. G. F. (ed), *A Dictionary of Comparative Religions*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1970.
- , "Apocalyptic Literatürü", DCR., s. 90.
- , "Apocalyptic Literatürü", DCR., s. 90.
- , "Eschatology", DCR., s. 262.
- , "Kyrios", DCR, s. 403.
- , "Orphism", DCR., s. 481-482.
- , *Savior God*, Manchester University Press, London, 1963
- BRAUCH**, Manfred T., "Perspectives on 'God's righteousness' in recent German discuss", Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* içinde, s. 523-42.
- BRİNG**, Ragner, "The message to the Gentiles, A Study to the Theology of Paul the Apostle", ST., v.19, AAR. Hus C, Denmark, 1965.
- BRUCE**, F. F., "Paul in Acts and Letters", DPL, s. 679-692.
- BULTMANN**, Rudolf, *Theology of New Testament*, I, ET by K. Grobel, New York and London.1988.
- , "History and Eschatology in The New Testament", NTS., V, I, Chambridge 1954-55,
- , *Primitive Christianity in Its Contemporary Settings*, ET by R. H. Fuller, London and New York, 1956.
- BURGE**, G. M., "Barnabas", DPL, s. 66-67
- BURKİTT**, F. C., *Church and Gnosis, A Study of Christian thought and Speculation in the Second Century*, Cambridge University Press, London, 1963.
- CAMPELL**, Joseph, *Batı Mitolojisi*, trc. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınları, Ankara, 1992 .
- CAMPELL**, W. S., "Judaizers", DPL., s. 512-516.
- CAVENDİŞ**, Richard, "Kadim Mister Dinleri", P.S.İ, I, 2, s. 152-160.
- CEVİZCİ**, Ahmet *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.
- CHİLDS**, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Fortress Press, Minneapolis, 1993.
- CLAYTON**, G.H., "Eucharist", DAC, II, 373-377..

- COLLINS**, John J., "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death", *Visionaries and their Apocalypses*, Fortress Press Philadelphia; SPCK, London, 1983, s. 61-84.
- COMPELL**, R. J., *The Life of Christ*, D. Appleton & Company, New York, 1921.
- CRAIG**, Clarence Ttcker, *The Begining Of Christianity*, Abindgdon-Cokesbury Press, New York, Nashville, ts.
- CULLMANN**, Oscar, *Salvation in History*, SCM Press Ltd. London, 1967.
- DAVIES**, Powell, *The First Christian*, Amentor Book, Published by New American Library, 1959.
- DAVIES**, W. D., "Ethics in The New Testament", IDP, II.
- DAVINSON**, W. T., "God", ERE; VI, 252-256.
- DAVIS**, W. D., *Paul And Rabbinic Judaism, Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, SPCK, London, 1970.
- DEANE**, Anthony C. *St. Paul and His Letters*, Hodder and Stoughton Ltd. London, trs.
- Dictionary of Apostolic Church*, ed. James Hastings, Edinburg, I-II, 1918.
- Dictionary of Bibilical Theology*, ed. Xavier Le'on Dufor, London, 1970.
- Dictionary of The Bible*, ed. James Hastings, Edinburg, 1963.
- DOUGLAS J. D.**, (Revising editor) & Merrill C. Tenney (general editor), *The International Dictionary of The Bible*, Zondervan Publishing House, Michigan, 1963.
- DUNN**, James D. G., "In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect, SBL Seminal Papers, 1995, s. 704-721.
- el-HADARÎ**, Hanâcır Hasan, *Târîhu 'l-fikrû 'l-Mesîhî*, Dâru's-sekâfe, Kahire, 1981.
- ELİADE**, Mircae, "İlkel Toplumlarda Gizli Kadın ve Erkek Toplulukları", P.S.İ, I, 2, 1988, s. 133-151
- , *Ebedi Dönüş Mitosu*, İmge Kitapevi, Ankara, 1994.
- , *İmgeler ve Simgeler*, gece Yayınları, Ankara, 1992.
- , *A History of Religious Ideas, From Goutama Buddha to the Triumph of Chistianity*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1982, I-III.
- Early Christian Writings*, Transleted by Maxell Staniforth, Penguin Books, Baltimore, U.S.A.; 1968,
- ERASMUS**, *Deliliğe Methiye*, Çev. Nusret Hızır, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992.
- ERBAŞ**, Ali, "Pavlus'a Göre 'Diriliş' ve 'Ruhun Ölümsüzlüğü' Meselesi, (yayınlanmamış makele) Sakarya, 1997.
- , *Hristiyan Ayinleri (Sakramenterî)*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- EUSEBIUS**, *The History of Church*, Penguin Books, England, 1988.
- EVERETT**, Charles Carroll, *The Gospel Of Paul*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York, 1893.
- EVERTS**, J. M., "Conversion and Call of Paul", DPL, s.156-163.
- EWERT**, Daid, *A Genaral Introduction to The Bible*, Michigan, 1990.
- F. H. A.**, "Hellenism", EJ, VIII, s. 290-303.
- FARRAR**, Frederic W., *Life and Work of St. Paul*, Cassel & Company Limited, London, Paris & Malbourn, 1891.

FİNDLEY, G. G., "Law", DAC, II, 532-537.

FİSHER, George P., *Essays on The Supernatural Origin of Christiainity*, Scribner, Armstrong & Co., New York, 1877.

FİTZMYER, Joseph A., *Paul and His Theology, A Brief Sketch*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.

FLEMINGTON, W. F., "Baptism"IDB., I, 348.

FRASER, John W., "Paul's Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More", NTS., XVII, 293-213.

FRESMONTANT, Claude, *Man Of Wisdom Saint Paul and His The Mystery of Christ*, New York, Arper and Brothers; London, Longmens.

FRUED, S., Totem ve Tabu, trc. Niyazi Berkes, Remzi Yayınları, İstanbul, 1971.

GARAUDY, Roger, *Filistîn Ardu'r-risaletü'l-ilâhiyye (PALASTİNE, Terre des message divins)*, trc. thk. tak. Dr. Abdussabûr Şâhîn, Dâru't-türâs Kahire.

GOGUEL, Mourice, *Jesus and Origins of Christianity, Volum I Prolegomania to the life of Jesus*, translated by Olive Wyon with an Introduction by C. Laslie Milton, Harper Torcbooks/Cmoister Library, New York.

GOODENOUGH, Erwin R., with A. T. Kraabel, "Paul and The Hellenization of Christianity", A Posthumous Paper,

GORİNG, Rosemary, The Wordsworth The Dictionary of Belief and Religions (DBR), W&R Chambers Ltd.Edingburg, 1992.

-----, "Eschatology", DBR., s. 163.

-----, "Salvation", DBR, s. 455

-----, "The Kingdom of God", DBR, s. 28.

-----, "Mithra", "Mithraism", DBR, s. 344.

--- -----, "Orphic/Pythagorean Movemant", DBR, s.364.

----- -, "Paul, St", DBR, s. 396.

GOUDGE, L., *The Theology of St. Paul*, "Anew Commantary On Holy Scripture, London.

GRANT, Michael, *Saint Paul*, Weidenfeld and Nicholsan, New York, 1976.

GUİGNEBERT, Charles, *el-Meshiyye, Neşetuhu ve Tatavvuruhu*, Arapçaya trc. Abdulhalim Muhammed, Dâru'l-maârif, II. baskı, Kahire,1988.

GUTHRIE D., and Martin, R.P., "God", DPL, 354-368.

GÜNALTAY, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.

GÜNDÜZ, Şinasi, "Cahiliyye Dönemi Arap Politeizmine Nebatiler'in Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları*, I, Ankara, 1998.

-----, Din ve İnanç Sözlüğü, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.

-----, "Kuran'ın nasârâ terimi üzerine Etimolojik ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Mitolojii ve İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun, 1998.

H. E.G., "God", Jewish Encyclopedia, New York and London, Furkand Waganalls Company, MDCCCCV, XI, 1-15.

H., H.Z., "Eschatology", EJ., V, 860.

H., M. S., "Hellenistic Jewish Literature", EJ., VIII, s. 303-304.

-----, “Hellenistic Jewish Literature”, EJ., VIII.

HAFEMANN, S. J., ‘Letters to the Corinthians’, DPL., s.164-179.

HANÇERLİOĞLU, Orhan, “Bilgi Kuramı”, Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.

HANSEN, G.W., ‘Letter to the Galatians’, DPL., s. 323-334.

HARMAN, Ömer Faruk, *Barnaba İncili, Kaynak ve Muhteva Açısından*, Basılmamış Profesörlük Çalışması, İstanbul,

HATCH, William Henry Pain, *The Pauline Idea of Faith, in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard University Press, London, 1917

HERZBEG, Arthur (ed), *Judaism*, George Braziller, New York, 1962.

HİNNELS, John R., *The Penguin Dictionary of Religions, From Abraham to Zoroaster*, Penguin Books, New York, 1987.

-----, “Eschatology (Biblical)”, DR, s.117

HİTTİ, Philip K., *İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1989, I-II.

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, II. baskı, İstanbul, 1995.

HOMEROS, *Odyseia*, Türkçe terc. Azra Erhat-A.Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1996.

HONIGMANN, “Nabatiler”, İA, IX.

HURTADON, L. W., “Lord”, DPL., s. 561

HYDE, Walter Woodburn, *Paganism to Christianity in The Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Oxford University Press, London, 1946, s. 40.

Interpreter’s Dictionary of the Bible, ed. New York, Nashville, I-II, 1962.

İNCİL, İncil’in Çağdaş Tercümesi, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1994.

JACKSON, J. Foakes, and Kirsopp Lake, *The Beginings of Christianity*, Macmillan and Co. London, 1920, Part I F. Hawthorne, “Letter to Philippians”, DPL, s.709.

JACOB, Xavier, *İsa Kimdir ? İncil’e Göre*, İstanbul, 1992.

Jewish Encyclopedia, New York, 1902.

JOHN W. Fraser, “Paul’s Knowledge of Jesus: II Corinthians V. 16 Once More”, New Testament Studies, 17.

JOSEPH, “Original Sin”, EBT., III

KARADENİZ, Özcan, *Roma Hukuku*, A.Ü.H.F. Ankara, 1974.

KÄSEMANN, Ernest, *Perspectives on Paul*, SCM Press Ltd. London, 1971.

Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

KRAABEL, T., “The Disappearance of The ‘God-Fearers’”, *Numen, International Review For The History of Religions*, XXVIII/2, E.J.Brill, Leiden, 1981, s.103/126.

-----, “The Disappearance of The ‘God-Fearers’”, *Numen, International Review For The History of Religions*, XXVIII/2, E.J.Brill, Leiden, 1981, s.103/126.

KREITZER, L. J., “Eschatology”, DPL, s. 253-269.

-----, “Kingdom of God/Christ”, DPL., s. 524-526.

KUTLUAY, Yaşar, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, A.Ü. İ. F.Y, Ankara, 1965.

KÜNG, Hans, *Judaism*, trs. John Bowden SCM Press Ltd., London, 1991.

- LADD**, George Eldon, and Peter Toon, "Kingdom of God", NIDB, s. 568-569.
- LEANDER**, *Paul and His Letters*, Fortress Press, Philadelphia, Pennsylvania, Fourth Printing, 1982.
- LEBRETON**, J., "Je'sus-Christ Chronologie", Dictionrie de la Bible, Supple'ment, Paris, 1949, IV, 972-973.
- LONGENECKER**, Richard N., "The Nature of Paul's Early Eschatology", NTS, vol. 31, 1985, s. 85-95.
- LUKA**, *Elçilerin İşleri*, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* ("Tevrat" ve "İncil"), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- LUTHER**, A. B. "Gospel", DPL, s. 369-372.
- LYALL**, F., "Roman Law in The Writings of Paul-The Slave and the Freedman", New Testamen Studies, Chambridge, 1970, XVII, 73-79.
- MACCOBY**, Hyam, The Mythmaker, *Paul And The Invention of Christianity*, Perennial Library, New York, 1987
- MACCULLOCH**, J.A., "Eschatology", ERE., V, 373.
- MACGREGOR**, G.H., "Principalities and Powers: The Cosmic Bakcground of Paul's Thought", NTS, 1, s. 17-28.
- MACLEAN**, A. J. "The Apostle Paul", DBH, ed. James Hastings,
-----, "God", DB, s. 299.
- MADLEİNE**, S., & J.Lane Miller, Harper's Bible Dictionary , Harper & Row, Publishers, New York, 1961.
-----, "Altar", HBD, s. 13-14.
-----, "Apostle", HBD, s. 27.
-----, "Eschatology", HBD, s. 171-172.
-----, "Kingdom of God", HDB, s. 367-368.
-----, "Shalmaneser", HBD, s. 667-668.
-----, "Tarsus", HBD, s.727-728.
- MARTİN**, Luther H., "Why Cecropian Minarva? *Hellenistic Religious Syncretism as System*", *Numen*, International Review For The History of Religions, XXX, fas. S. 131-145.
- MATHEWS**, Shailer, "Messiah", DAC, II, 607-613.
- MCARTUR**, Harvey K., "Ethical Teaching of St. Paul"
- MCCASLAND**, S.V., "Sin , sinners", İDP, IV.
- MCGRATH**, E. Alister, "Justification", DPL., s. 515-523.
- MCKENZİE**, John L., *Dictionary of the Bible*, McMillan Publishes, London, 1965.
- MEEKS**, Wayne A., "The Social Contex of Pauline Theology", Interpretation, s. 269.
-----, *The Writtings of St. Paul*, W.W. Norton & Company, New York –London, trs.
- METZGER**, "Punctuation of Rom.9/5" *Christ and the Spirit in the new Testament*, ed. B. Lindars and S.S Smalley, Cambridge, university press.
- MEYER**, Paul W., "Paline Theology: Some Thoughts For a Pause in Pursuit", SBL Seminal Papers, 1995, s. 688-703.
- MOORE**, Clifford Herschel, *Ancient Beliefs in The İmmortality of The Soul*

- MOORE**, George Foot, *JUDAISM, In The First Centuries of The Age of The Tannaim*, Cambridge, Harward University Press, 1950.
- MORGON**, William, *The Theology and Religion of Paul*, T&T Clark, Edinburg, 1917.
- MORRIS**, L., “Sin, Guilt”, DPL, s. 877-881.
- MOTT**, S.C., “Ethics”, DPL, 269-275.
- MUIRHEAD**, Lewis A., *The Times Of Christ*, T & T Clark, Edinburg, 1888.
- MUNCK**, Johannes, *Paul and The Salvation of Mankind*, SCM Press Ltd, London, 1959.
- MURPHY**, Jerome, -O’Conner, OP, *Paul A Critical Life*, Clarendon Press, Oxford, 1996.
- New American Bible* with Revised New Testament, The New Catholic Translation, Catholic Bible Press, Narshville, 1979.
- NIETZSCHE**, Freideric, *Deccal, Hristiyanlığa Lanet*, trc. Oruç Aruaba, Hil Yayınları, İstanbul, 1987.
- NOCK**, Arthur Darby, “Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, Mnemosyne, Biblioteca Classical Batava Series, Vol. V., 1952.
- , *ST. PAUL*, Oxford Press, London, New York, Toronto, 1963.
- , *Early Gentile Christianity and Its Hellenistik Backgroun*, trs.
- Numen, International Review For The History of Religions*, XXVIII/2, E. J. Brill, Leiden, 1981.
- O’BRIEN**, P.T., “Mysticism”, DPL., s. 623-625.
- , “Church”, DPL., s. 644-652.
- PAÇACI**, Mehmet, “Hadis’te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı”, İslâmiyât, Ankara, 1998.
- PANNENBERG**, Wolfhart, *Jesus-God And Man*, tr. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe, SCM Press Ltd., London, 1976.
- PARKER**, Pierson, “Paul”, Encyclopedia of America, XXI.
- PATZIA**, A. “Letter to Philemon”, DPL, s.703-707.
- Paul and His Letters*, editors: Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Intervarsity Press, Downers Grove. Illiniois USA, Leicester, England, 1993.
- PAVLUS**, “Filimuna Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- , “Filipeliler Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- , “Galatyalılara Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998
- , “Korintlilere Birinci Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- , “Korintlilere İkinci Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- , “Selaniklilere Birinci Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.
- , “Selaniklilere İkinci Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998;
- Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

-----, “Romalıhlar Mektup”, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

PE, J., “Jesus: The Christ and Chriztology”, Britannica, Micropadia, II, USA, 1990, 257.

Petrus’un Birinci Mektubu, İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998; *Kitabı-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit* (“Tevrat” ve “İncil”), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1993.

PORTER, S. E., ‘Peace, Reconcilation”, DPL., 695-699.

PURDY, “Paul The Apostle”, IDB, V,

RAHNER, S. J. Hugo “Law”, SM., III,

-----, *Greek Myhts And Chrisian Mystery*, London, Burns & Oates, 1963.

REİCKO, Bo, “The Law and This World According to Paul, Some thoughts concerning Gal.4/1-11”, JBL, s. 268.

RENAN, Ernest, *İsa’nın Hayatı*, trc. Ziya İshan, MEB. Yayınları, Ankara, 1945.

REUMANN, John, *Variety and Unity in The New Testament*, Oxford University Press, 1991.

RİDDERBOS, Herman, *Paul: An Outline of His Theology*, SPCK, London, 1977.

RİST, M., “Apocalypticism”, IDB, I

RİVKİN, Ellis, “Pharisees”, ER., XI., 269-272.

ROWLAND, Christopher, *Christian Origins, An Account of the Setting and Chracter of the most Important Messianic Sect of Judaism*, SPCK, 1983.

RUPPRECHT, G. H., “Slave, Slaves”, DPL, s.881-883.

RUSSEL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic, 200 BC-AD 100*, The Westminster Press, Philadelphia, SCM Press Ltd, 1964.

SANDAY, Willam, and Arthur Headlam, *Critical and Exegetical Commentary of The Epistle to Romans*, Charles Scribeners Sons, New York, 1920.

SANDERS, E. P., *Paul*, Oxford University Press, New York, 1991.

-----, *Paul and Paestinian Judaism, A Comparasion of Pattern of Religion*, SCM Press Ltd, London, 1977.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1983.

SCHREİNER, T.R., “Law of Christ”, DPL., 542-544.

SCHWEİTZER, Albert, *The Mystisim Of Paul the Apostle*, tr. W. Montgomery, Henry Holt and Company, New York, 1931.

-----, *Paul and His Inerpreters*, trs. W. Montgomery , Adam and Charles Black, London, 1912.

SCHWEİZER, Eduard, “Dying and Rising with Christ”, NTS, vol. 14, No. 1, 1967, s. 1-14.

SCOTT, A., “Baptism”, DAC, I, 82.

SCOTT, Ernest F., The Epistle to the Romans, Introduction, IB, XI.

SEİFRİR, M.A., “In Christ”, DPL., s. 433-436.

SİMON, Marcel, “Yeni Ahid’in Kurtuluş Düşüncesine Bakışı” trc. Ali Erbaş, (Fransızca metin Brandon tarafından yayınlanan *The Savior God* içinde s.144-159).

SİMPSON, J. G., “Sin”, James Hastings, DCG,

SİMPSON, J. W., ‘Letters to Thessalonians’, DPL., s. 932-939.

SİNANOĞLU, Mustafa, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1994.

SMART, Ninan, "Salvation", DCR, s. 552-553;

-----, "Sorteriology An Overview", ER, IX

STALKER, James, *The Life Of St. Paul*, T & T Clark, Edinburg, 1921.

STAMM, Raymod T., "The Epistle to Galathians, Introduction", IB, X,

STANLEY, David Michael, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, E. Pontifico Instituto Biblico, Roma, 1961.

STEGNER, W. R., "Paul the Jew", DPL., s. 505-511.

STENDAHL, Krister, *Paul Among Jews and Gentiles*, SCM Press Ltd, London, 1977.

STRABO, *Coğrafya*, Anadolu, Kitap XII, XIII, XIV, trc. Adnan Pekman, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, trs.

STRACK, H. L., & G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, T & T Clark, Scotland, 1991.

SULLIVAN, Katheryn, "Foreword", François Amiot, *The Key Concepts of St Paul*, Herder, Freiburg, 1961.

TANNEHILL, Robert C., "Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Patern of St. Paul's Mission in Acts, SBL Seminal Papers, 1986, s. 130.

TANYU, Hikmet, 'Ahd-i Cedid', İA, I, 503-504.

TAYLOR, Justin, "St. Paul and The Roman Empire", Aufstieg und Niedergang Der Römischen Welt, (ANRW), Walter De Gruyter, Berlin, Teil: Principat, Bant 26: 2 Teilband, New York, 1995.

The Apocryphal New Testament being The Apocryphal Gospels, Acts Epistles, and Apocalypses, With Other Narratives and Fragments Newly Translated by Montague Rhodes James, Oxford At The Clarendon Press.

The Chambridge Ancient History, IX, ed. S. A. Cook, Litt. D, F.E. Adcock, M.A., M.P. Charlesworth, M.A., Chambridge At The University Press, 1971.

The Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, T & T Clark, I-XII, New York, 1980.

The Encyclopedia of Religion, ed. Mircea Eliade, I-XVI, New York, 1987.

The Encyclopedia of Judaica, I-XVI, Jarusalem, 1972-78.

The Interpreter's Bible, ed. Nolan B. Harmon, New York, I-X, 1952.

The New American Bible, with Revised New Testament, The New Catholic Translation, Catholic Bible Press, 1987.

"The Letter of Peter to James", Wayne Meeks, *The Writings of St. Paul*, 178-183.

The New Jerome Biblical Commentary of New Testament, ed. Raymond E. Brown-Joseph A. Fitzmyer-Roland E. Murphy, London, 1991.

THIELMAN, F., "Law", DPL., s. 529-542.

TOON, Peter, "Eschatology", NIDB, s. 321-323.

TOYLAR, G. M., "Roman Law in The Writings of Paul –The Slave and The Freedman", *NTS*, 1970-71, XVII, 73-79.

TUCHLE, Bihlmeyer-H., I-IV. yüzyılda Hristiyanlık, , trc. Antun Göral, İstanbul, 1972.

Twentieth Century Theology in The Making, I, Themes of Biblical Theology, ed. Jaroslav Pelikan, Collins, Fontana Books, London; and Harper & Row, New York, Second Impression, 1970.

ÜZÜM, Hamza, “Tevrat ve Talmud’a göre Yahudi Olmayanların Statüsü”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 1994

VOLTAİRE, *Felsefe Sözlüğü*, trc. Lütfi Ay, İnkılap ve Aka Kitabevleri Kol. Şti., İstanbul, 1977.

WALLACE, Richard & Williams ,Wynne, *Tarsuslu Paulus’un Üç Dünyası*, çev. Z. Zürhe İlkelen, homer kitabevi, İstanbul, 1999.

WEBSTER’S Nighth New Colleiate Dictionary, “Gentil” Massachusetts, 1988

WEİSHAUPT, Lena, “Misterler, Ezoterizm ve İnisiyasyon”, a.g.e., I, 2, s. 161- 166.

WEİSS, Johannes, *Earliest Christianity, A History of the Periot AD. 37-50 II*, Completed after the Author’s death by Rudolf Krypt, trc ed. by Frederick G. Grant, HarperTorchbooks, Harper Brothers Publishers, New York, 1959.

WHITELEY, D.E.H., *The Theology of St. Paul*, Oxford Basil Blackwell, 1972.

WİTHERİNTON, B., “Christology”, DPL, s. 100-115.

WOOD, H.G., “Baptism (New Testament)”, ERE., II, 375.

WRİGHT, D. F., “Sexualit and Sexual Ethics”, DPL, s. 871-875.

WRİGHT, T., “Adam in Pauline Christology”, SBL Seminer, 1983.

YILDIRIM, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, DİB. Yayınları, Ankara, 1988.

ZİESLER, A., *Pauline Christianity*, Oxford New York, Oxford University Press; 1990