

## İLK DÖNEM İSA'YA İNANANLAR TOPLULUĞU: YAHUDİ İÇ GÖÇÜNDEN Mİ İBARETTİ YOKSA YENİ BİR DİNİ Mİ TEMSİL EDİYORDU?<sup>1</sup>

Dieter GEORGI  
Johann Wolfgang Goethe-Universität

Çev. Ramazan ADIBELLİ  
Erciyes Ü., İlahiyat F.  
adibelli@erciyes.edu.tr

Bu makale<sup>2</sup>, alışlageldiği şekliyle farklı olduğu biçimde tanımlanan “Hıristiyan”

<sup>1</sup> Dieter Georgi, “The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion?”, *Harvard Theological Review*, Vol. 88, No. 1 (1995), s. 35-68’in çevirisidir.

<sup>2</sup> Bu makale, 1984’te Frankfurt am Main’deki Johann Wolfgang Goethe-Universität’te verilen açış konferansının metninden ibarettir. Şu andaki İngilizce şekliyle 1988 yılında Harvard Divinity School’da ve 1990’da Anna Arbor’daki University of Michigan’da konferans bildirisi olarak sunulmuştur. Bundan sonra pek çok düzeltmeler yaptım. Bu makale Yahudi karşıtlığı ve Yeni Ahit konulu bir konferansta okunan eski bir bildiriye sunulan gözlemleri ve düşünceleri geniş bir biçimde ele almaktadır. Bu konferansta sunulan bildiriler daha sonra Willehad Paul Eckert, Nathan Peter Levinson ve Martin Stöhr tarafından yayımlanmıştır (Anti Judaism im Neuen Testament (Munich: Kaiser, 1967). Benim bildirimim başlığı şöyleydi: “Der Kampf um die reine Lehre im Urchristentum als Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der an Israel ergangenen Offenbarung Gottes,” (ss. 82-94).

“İlk dönem kilisesi” (early church) terimi bu makalede geleneksel anlamda, yani İsa’yı ölümünden sonra Tanrı’nın korunmuş vekili olarak kabul edenlerin anladığı şekliyle kullanılmıştır. Bu geleneksel kullanımın incelikli olmadığını göstereceğim. Çünkü Pavlus’un mektupları gibi metinlerde terimin daha incelikli anlamı vardır ve ölümüne rağmen İsa hakkında abartılı görüşleri olanların hepsi tarafından kullanılmamıştır.

Mesele, bilim adamlarının Paskalyadan Önceki Cuma’dan sonraki İsa inananlarının farklı dallarını içine alan daha iyi bir terimi henüz bulamamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Son zamanlardaki Kutsal Kitap bilim adamları tarafından git gide daha çok kullanılan İsa hareketi kavramını denedim. Fakat bu kavram yerine oturmadı. Bu terim, ölümünden önceki Nasıralı İsa ile ölümünden sonra yaşadığını iddia eden topluluklar arasındaki apaçık ayrılığı bulanıklaştırmaktadır. “İsa hareketi” (Jesus movement) terimi, henüz İsa hayattayken az çok organizeli bir hareketin onun etrafında oluştuğu şeklinde kapalı ama ispat edilemez iddiasıyla işlemektedir. Aynı zamanda bu terim, tarihi İsa etrafında bir cemaat oluşturan bu insanlar grubunun İsa’nın ölüm felâketini sağ salım atlattıkları ve İsa’nın hatırası üzerine yoğunlaşan bir organizasyon olarak yaşamaya devam ettikleri şeklindeki muhtemel olamayan iddiayı içermektedir. Dolayısıyla bu grup, hatırası vasıtasıyla kendilerine aşkın olan İsa’nın tarihsel figürüne doğru kendilerini yönlendirmiş oluyordu. Ben, “devam eden İsa” (con-

kimliği meselesini ele almaktadır. Biyografik bir gözlemlerle konuya girmek istiyorum. Frankfurt am Main'de 1939 yılında girdiğim Klasik Diller Okulu ile Yahudi Lisesi aynı çatı altındaydı. Otuzlu yılların sonunda Nazi Almanya'sındaki propaganda ve siyasi faaliyet gözönünde bulundurulduğunda bana bu durum çok ilginç geliyor. Yahudi Lisesi, XIX. yüzyıl Frankfurt'unun meşhur bilgin ve rabbisi olan Rafaël Hirsch'in ismini taşıyordu. Binanın bizden tarafta olan kısmında, okul hakkındaki sorularıma cevap verecek kimse yoktu. Bir müddet sonra çocukluk merakım sona erdi. Alman savaş gücünün bir unsuru olan askerî sansür kompleksi, binanın Yahudilere ait olan kısmına yerleşti ve Liseye kilit vurdu. Yahudi öğrenciler ve öğretmenleri ortadan kayboldular. Binanın Yahudilere ait olmayan kısmındaki öğrenciler olarak biz, öğrenimimiz süresince bunların ve okulumuzun etrafında bulunan bir sürü Yahudinin nereye gittiğini merak edip durduk. Yahudi vatandaşların elbiseleri üzerindeki sarı yıldızlar ortaya çıkmaya başladıkça biz gençler için etraftaki Yahudilerin sayısının git gide azaldığı belirgin hâle geliyordu. Naziler okulumuzun yakınındaki tramvay durağı yakınına "sadece Yahudiler için" bir market açtıkları vakit ızdırap ve açlık, Davut Yıldızı'nı taşıyan bu insanların yüzlerinden daha çok okunuyordu. Bunların sayısı gözle görülür bir şekilde azaldı. Önce erkekler, daha sonra sırasıyla kadınlar ve çocuklar ortadan kayboldular. Okul veya evdeki yetişkinler, Yahudilerin başına gelenler hakkındaki sorularımıza cevap vermek istemiyorlardı. Merakımız durgun ve cevapsız kaldı. Böylece şehrimiz ve okulumuzun oluşturduğu Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki diyalog potansiyeli mahvolup gitti.

Okulumuz eğitim felsefesinin amacı, klasik Yunan ve Roma geleneğiyle Hıristiyan geleneği arasındaki uyumu ve bağlantıyı bizlerin kafasına yerleştirmekti. Hatta bu felsefede, hâkim Nazi ideolojisine karşı kapalı bir iddia bulunmaktaydı. Ancak bu bağlılık ve uyuşma sürecinde Yahudiliğe hiçbir yerde kendini ifade etme izni verilmemek suretiyle bu felsefenin hâkim Nazi ideolojisinin benzeri olduğu gösterilmiş oldu. Tabii ki bu dışlama hadisesi tarihe aykırıydı. Biz okulda İskenderiyeli Philo'nun ismini 1945'den önce duymamıştık. 1945'den sonra bile okulumuzdaki eğitim, kelimenin literal ve en kötü anlamıyla tamamen Yahudilikten arındırılmış (judenrein) bir vaziyetteydi. Savaş sonrasında Okul ve Devletin Yahudi geleneğine karşı duyarsızlığı, okulun savaşta hasara uğrayan Yahudilere ait kısmının tadil edilmemesiyle filen gösterilmiş oldu. Okulun Yahudilere ait olmayan kısmı olduğu gibi bırakılırken Yahudilere ait olan kısım bizim okul binamıza yeni ve çirkin bir ilave hâline getirilmişti. Kelimenin tam anlamıyla bu icraat bir Yahudi okulunun

tinuing Jesus) düşüncesinin Paskalyadan Önceki Cuma'dan sonra herkesçe paylaşılmadığını ve bu düşünceye sahip olanların bunu, İsa'yı tarihsellikten kurtarma pahasına yaptıklarını göstereceğim. Bkz. Helmut Koester, "Jesus the Victim", *JBL* 111 (1992) 3-15, özellikle s. 6 dip. 14. Eleştirel katkılarından dolayı Lukas Bormann, Kelly Del Tredici, ve John Huddleston'a, aynı zamanda Kerstin Ruoff'a çok teşekkür ederim. Onlar, bu makaleyi büyük ölçüde geliştirmişlerdir.

hatırasını temelinden kazımış oldu.

Genç öğrenciler olarak bizim, Hıristiyan kimliğinin, İsa'nın ve Hıristiyanlığın farklı oluşunun Yahudilik üzerinde ve ona karşı olarak ilişkilendirildiği yönündeki iddiamıza kimse karşı çıkmadı. Hıristiyan eğitimiyle klasik eğitim, bu fikri bizim içimize sindirdi ve biz, Alman kimliğimizin bu farklılık üzerine inşa edildiğine inandırıldık. Biz, Yunan ve Latin kültürünün bize Yahudi kültüründen daha yakın olduğunu öğrendik. İsa'nın ve Hıristiyanlığın eşsizliğinin ispat edilebilir ve tarihi bakımdan doğrulanabilir olduğu bizlere gösterildi. Daha sonra bir İlahiyat öğrencisi olarak bu eşsizliğin Kutsal Kitap vahyini ve Hıristiyan inancını anlamak için esas kabul edildiğini öğrendim.

Ayrıca muhafazakâr bilginlerin Yahudi geleneğinin Eski ve Yeni Ahit'in ruhuna daha yakın olduğu iddiası, Yahudi kimliğini olduğu gibi ciddi bir şekilde değerlendiremediklerinden kaynaklanıyordu. Bu muhafazakâr akım, Yahudi kutsal kitaplarının ve geleneğinin geleneksel Hıristiyanlık tarafından gasp edildiğini varsayıyordu. Bu görüş, Yahudilik dininin ve entelektüel bütünlüğünün devam etmesine mahal bırakmıyordu. Yahudilik, Kutsal Kitap ve Kutsal Kitap dışındaki Yahudi metinlerinin Hıristiyan yorumuna herhangi bir meydan okumadan alı konuldu. Muhafazakârlar nazarında artık Hıristiyanların bu metinler ve onların yorumu üzerinde hermenötik imtiyazı vardı.

### ***Yeni Bir Dinin Temsilcisi Olarak İlk Dönem İsa'ya İnananlar Topluluğu***

Bu makalenin başlığı, ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun bir Yahudi iç göçünden mi ibaret olduğunu yoksa yeni bir din mi oluşturduğu meselesini sorgulamaktadır. Dindar Hıristiyanlar ve diğer birçokları bu soruya kolayca cevap vermektedirler: İsa'ya Tanrı vekili olarak inananlar yeni bir din mensubuydular. Tabii gibi gözüken bu iddiayı desteklemek için birçokları Yeni Ahit'te, Yahudi gruplara, kurumlara ve genel olarak Yahudilere karşı bulunan sert polemiklere yönelmektedir. Bu tür polemiklerin var olması, İsa ile Yahudilik arasındaki ayrılığı ve özellikle de İsa'nın ölümünden sonraki tilmizleriyle Yahudilik arasındaki kesin bir ayrılığı gösterir mi?

İncil'inin yirmi üçüncü bölümünde, Matta, İsa'yı Ferisîlere ve kâtiplerin aleyhine konuşuyor olarak tasvir etmektedir. İsa, bunlara "Vay hâlinize" demekte ve bunlara "ikiyüzlüler", "kör budalalar", "körler", "yılanlar", "engerekler nesli" diye hitap etmektedir.<sup>3</sup> Mâbed'in temizlenmesi hikâyesinde, Markos İncil'i'nin İsa'sı, Yahudi liderlerini şu şekilde suçlamaktadır : "Benim evime, tüm Milletlerin dua

<sup>3</sup> Bkz. Matta 23:13-36.

evi denecek' diye yazılmamış mıdır? Ama siz burayı haydut inine çevirdiniz." (Markos 11:17). Yine Markos'ta, İsa Yahudiliğin dinî merkezi olan Kudüs Mabedi'nden şöyle bahsetmektedir : "Bu büyük yapıları görüyor musun? Burada taş üstünde taş kalmayacak, hepsi yıkılacak!" (Markos 13:2). Yahudilerin birlik bağı olan şeriat hakkında Pavlus şöyle demektedir : "Mesih, şeriatın sonudur." (Rom. 10:4). Vahiy bölümünde Yahudi sinagoguna "Şeytanın sinagogu" denilmektedir (Vahiy 2:9). Bu polemik söylemler İsa ve ona inananların Yahudiliğin karakteristik kurumlarından kesin bir şekilde ayrıldığına işaret ediyor gibi gözükmektedir.

Yahudilere karşı yöneltilen başka birçok sert polemigi, Yuhanna'da, Resullerin İşleri'nde ve Romalılara Mektup'ta bulmak mümkündür. Yuhanna'nın İsa'sı, Yahudileri şu şekilde suçlamaktadır : "Siz babanız İblis'tensiniz ve babanızın arzularını yerine getirmek istiyorsunuz. O başlangıçtan beri katildi. Hakikate bağlı kalmadı. Çünkü onda hakikat yoktur. Yalan söylemesi doğaldır. Çünkü o yalancıdır ve yalanın babasıdır" (Yuhanna 8:44). Resullerin İşleri'nin son kısmında İstefanos şöyle demektedir : "Ey dik kafalılar, yürekleri ve kulakları sünnet edilmemiş olanlar! Siz tıpkı atalarınıza benziyorsunuz, her zaman Kutsal Ruh'a karşı direniyorsunuz" (Resullerin İşleri 7:51). Pisidia'da bulunan Antakya sinagogundan kovulan Pavlus'a, Luka şöyle dedirtmektedir : "Tanrı'nın sözünü ilk önce size bildirmemiz gerekiyordu. Siz onu reddettiğinize ve kendinizi ebedî hayata layık görmediğinize göre, biz şimdi diğer Milletlere (Gentillere=kafirler) gidiyoruz" (Resullerin İşleri 13:46). Aynı şey Rom. 2:17-21'de ifade ediliyor gibi gözükmektedir : "Fakat sen, eğer Yahudi adını taşıyor, şeriata dayanıyor ve Tanrı'yla övünüyorsan ve şeriattan öğretilmiş olarak Tanrı'nın iradesini biliyor ve en üstün değerleri beğeniyor ve şeriatta ilmin ve hakikatin suretine malik olarak, körlerin kılavuzu, karanlıkta olanların ışığı, akılsızların mürebbsisi ve çocukların muallimi olduğuna kani oluyorsan; imdi başkasına öğreten kendine öğretmez misin?" Şeriata muhalefet eden Yahudilere karşı bir takım suçlamada bulunduktan sonra Pavlus şu sonuca varmaktadır : "Şeriatla övünen, şeriati tecavüzle Tanrıyı tahkir mi edersin? Çünkü yazılmış olduğu üzere, sizin yüzünüzden Milletler (Gentiller=kafirler) arasında Tanrı'nın ismine küfrediliyor" (Rom. 2:23).

İsa müntesipleriyle Yahudiler arasındaki bu cedelleşmeler Yeni Ahit'te nakledilen ihtidalarda da kendini göstermektedir. İhtida olayı, Resullerin İşleri'nin ana konusudur. Burada en önemli örnek Pavlus'un ihtida öyküsüdür. Luka, bu hadiseyi o kadar önemli görür ki onu üç defa nakleder.

Resullerin İşleri'ne göre misyonerlik faaliyetleri ilk önce Yahudilere yönelik yapılmıştır. Yahudiler, ihtida etmeleri ve Mesih İsa'ya inananlar topluluğuna (church) girmeleri için ısrarla teşvik edilmektedirler. Pentikost hikayesinin sonu, Luka'nın genel amacının yani ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun misyonunu tasvir

etmede bir örnek hâline gelmiştir. Petrus'un Resullerin İşleri 2:14-36'daki Pentikost konuşmasından sonra dünyanın dört bir tarafından gelen Yahudi hacılar (Resullerin İşleri 2:5) Petrus ve arkadaşlarına "Kardeşler, ne yapmalıyız?" sorusunu sorunca Petrus onlara şu karşılığı verdi: "Günahlarınızın bağışlanması için tövbe edin, her biriniz İsa Mesih'in adıyla vaftiz olsun. Böylece Kutsal Ruh armağanını alacaksınız" (Resullerin İşleri 2:37-38). Daha sonra Luka, bu başarıyı şöyle anlatmaktadır: "Onun sözünü benimseyenler vaftiz oldu. O gün yaklaşık üç bin kişi topluluğa yani Mesih İsa'nın topluluğuna katıldı" (Resullerin İşleri 2:41). Dolayısıyla bu yeni bir din midir?

Birçokları Pavlus'un Gentillere yönelik misyon faaliyetini ilk dönem İsa'ya inananlar topluluklarının Yahudilikten ayrılmasının delili olarak kabul etmektedir. Özellikle 2 Kor. 3 gibi metinlerde Pavlus'un şeriata ve Yahudilere karşı polemigi bu bölünmeyi vurguluyor gibi görünmektedir. Meselâ Pavlus, şeriat sahibi Musa'nın risaletini "ölüm hizmeti" (2 Kor. 3:7) olarak tarif etmektedir. Pavlus, İsrailoğullarını, kalpleri katılmış diye kınamaktadır. Bu katılıma şeriatın okunması neden olmuştur. Polemik ikiye ayrılmayı tamamlamak için Pavlus, Mesih olarak kabul ettiği İsa müntesipleri olan "bizleri" Yahudilerin karşıtı olarak (Korintoslulara İkinci Mektub 3:17-18) değerlendirmektedir. Artık şeriat "Eski Ahit"tir. Ve bu "eski" şeyler hakkında Pavlus, "Eski şeyler geçmiş, her şey yeni olmuştur." (2 Kor. 5:17) demektedir.

Tüm bu deliller, Kiliseyle birçok teolojik ve Kutsal Kitap araştırmasını, ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun Yahudilikten ayırt edilebileceği —hatta ayırt edilmesi gerektiği— sonucuna sevk etmiştir. Terminolojik delil de M.S. 30'lara doğru Hıristiyanlığın yeni bir din hâline geldiği sonucunu doğruluyor gibi görünmektedir. Resullerin İşleri 11:26'da Luka şöyle demektedir: "İsa'nın tilmizlerine ilk kez Antakya'da *Hıristiyanlar* ismi verildi". Buradan hareketle bilim adamları, çok erken bir tarihten itibaren İsa tilmizlerinin kendilerini "Hıristiyanlar" olarak telakki ettiklerini, böylece de kendilerini Yahudilerden farklı gördükleri sonucuna varmışlardır. En eleştirici Yeni Ahit bilginleri bile Pavlus ile ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğu üzerine yapılan tarihî-eleştirel incelemelerde "Hıristiyanlık" ve "Hıristiyan" terimlerini kullanmada hiç endişe duymamaktadırlar.

O hâlde, Antakya'daki İsa inananlarına ne zaman "Hıristiyanlar" diye hitap edilmiştir? Esasen Luka bunu bize söylemiyor. O, bizi bu terimin, tasvir ettiği erken dönemde kullanıldığına inandırmak istiyor. Fakat bunu da açıkça söylemiyor. Aslında Luka kendi dönemi olan M.S. 90'dan öncesinde Antakya'daki "Hıristiyan" teriminin kökeni hakkında açık bir kapı bırakmaktadır. Luka "Hıristiyan" (Mesihçi) terimini Yahudi Kral Herod Agripa'ya atfen Res. 26:28'de tekrar kullanmaktadır. Bu terim 1 Pet. 4:16'da tekrar ortaya çıkmaktadır. Ne bu iki pasajda ne de Did. 12:4'de geçen

“Hıristiyan” (Mesihçi) terimi belirli bir dini topluluğa mensubiyeti göstermektedir. Bu pasajların ayrı bir dine mensubiyeti göstermeleri daha da uzaktır.

“Hıristiyanlık” (Christianity)<sup>4</sup> teriminin “Hıristiyan” (Christian=Mesihçi) terimiyle birlikte sıkça kullanılması ilk kez Ignatius’un mektuplarında<sup>5</sup> görünmektedir. Ignatius, bu kelimeleri açıkça İsa topluluğunu ve bu topluluk üyelerini Yahudilerden ve Gentillerden ayrı göstermek için kullanmıştır. Ancak Ignatius’un yazılarındaki bu özelliğin daha geniş bir eğilimi yansıtmadığını veya ne derece yansıttığını bilmiyoruz. Bu terimi zikreden dokümanların hepsi M.S. 90 ile 120 arasında yazılmıştır. Aynı dönemde, daha doğrusu Ignatius’un çağında “Hıristiyan” teriminin görüldüğü ilk putperest (pagan) kaynaklar, üç Romalı arkadaş olan Tacitus<sup>6</sup>, Pliny<sup>7</sup> ve Suetonius’un<sup>8</sup> yazılarıdır. Bu yazarların üçü de devlet memuriyetinde buldukları Küçük Asya [Anadolu] ve Roma ile ilişkilidirler. Birinci yüzyılın sonuyla ikinci yüzyılın başında “Hıristiyan” ve “Hıristiyanlık” terimlerinin izleri harita üzerinde Roma’dan Küçük Asya’ya oradan da Suriye’ye uzanan bir güzergah çizmiştir.<sup>9</sup>

En şaşırtıcı olan şey, bu coğrafî güzergahın dışında bulunan ve İsa’yı Tanrı vekili olarak kabul eden toplulukların M.S. birinci yüzyıl civarında ortaya koydukları yazıların çoğunluğunda “Hıristiyan” ve “Hıristiyanlık” terimlerin bulunmamasıdır. İkinci yüzyılın büyük bir bölümü için de durum aynıdır. Yuhanna İncili, Yuhanna’nın Mektupları, Yuhanna’nın Vahyi, sahte-Pavlus’un Selanikilere 2. Mektubu, İbranilere Mektup, 1 Clement, Barnabas, Hermas’ın Çobanı, veya M.S. ikinci yüzyılda kaleme alınan sahte-Pavlus’un Pastoral Mektupları gibi metinlerde bu terimler zikredilmemektedir. Ne sözde Yahudi-Hıristiyan literatürü<sup>10</sup> ne de çağdaş İsa yanlısı gnostik dokümanlar bu terimleri bilmektedir.<sup>11</sup> M.S. 100’lere doğru İsa inananlarının çoğunluğu -ve bunların çevreleri- kendilerinin Yahudilik ve Yahudilerden ayrırt

<sup>4</sup> Ignatius’da yedi kez geçiyor : 2 Ef. . 11. 2; 14. 2; Magn. 4. 1; Trall. 6. 1; Rom. 3. 2-3; Poly. 7. 3.

<sup>5</sup> Ignatius’da dört kez geçiyor : Magn. 10. 1, 3; Rom. 3. 3; Phld. 6. 1.

<sup>6</sup> Tacitus Annales 15. 44.

<sup>7</sup> Pliny Epistles 10. 96-97.

<sup>8</sup> Suetonius Nero 16. 2; in Vita Claudii 25. 4, ifade genellikle “Judeos impulsore Chresto” şeklindedir.

<sup>9</sup> Ignatius gibi Luka ile geleneği Antakya ve Batı Anadolu’yu kapsamakta; Didache, Antakya’nın doğusundan gelmektedir; 1. Petrus Roma ve Anadolu’yu kapsamaktadır. Bu üç Romalı Roma ve Anadolu’yu temsil etmektedir.

<sup>10</sup> Nasrallıların, Ebiyonitlerin, İbranilerin, Mısırlıların İncilleri ve Kerygmata Petrou’nun hepsi Wilhelm Schneemelcher’in, *New Testament Apocrypha*’sında bulunmaktadır (2 c. ; Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1991).

<sup>11</sup> M. Ö. ikinci yüzyılın ortasından önce, Justin gibi teologların da bu terimi keşfettiği zaman. Tek istisna ikinci yüzyılın başlarına ait olan Basilides’tir, in 1. Pet. 4:16’ya bağlı olan Clem. Alex. Strom. 4. 12.

edilmek üzere sosyo-dinî bakımdan isimlendirilmeleri için müstakil bir terime ihtiyaç duymuyorlardı.

Bildiğimiz gibi Hıristiyanlığı mucidi olarak çoğu kez övülmesine veya yerilmesine rağmen Pavlus'un "Hıristiyan" ve "Hıristiyanlık" terimlerini hiç kullanmamış olması daha da ilginçtir. Bu durumda Pavlus'un sükûtu manidardır. Pavlus bu terimleri kullanmamıştır; çünkü o bunları bilmiyordu. Eğer Pavlus bunları biliyordu ise o hâlde neden kullanmamıştır? Pavlus, İsa'yı Mesih diye adlandıran Antakya cemaatinin liderlerinden biri ve de temsilcisiydi. Dolayısıyla Pavlus'un sükûtu, "Hıristiyan" [Mesihî] teriminin Antakya'da M.S. birinci yüzyılın 30 ile 40'lı yıllarında bilindiği yönündeki iddiayı çürütmektedir.

"Hıristiyan" veya "Hıristiyanlık" gibi terimlere bağlı kalmaktan ziyade ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğu, muhtelif Paskalya tecrübelerini, kutsallar<sup>12</sup>, seçilmişler<sup>13</sup>, dürüstler<sup>14</sup> ve fakirler<sup>15</sup> gibi Kutsal Kitap'ın Yahudi geleneğinden türeyen kavramlara çevirmiştir. Kutsal Kitap Yahudi terminolojisinin bu kullanımı, Yahudi kolektif bilincine işlemiştir. Bu terimlerle herkesten önce Yahudilerin içli dışlı olması lazımdı ve bunların onlara tercüme edilebilir olması gerekirdi. Bu terimler, Yahudi bağlamında Kutsal Kitap Tanrısının korunmuş vekili olan İsa'ya katılmanın hangi anlama geldiğini açıklamıştır. Bu terimleri benimseyerek İsa inananları, kendilerini Tanrı'nın eskatolojik kullarının başlangıcı ve merkezi ile özdeşleştirmişlerdir. Yahudiler, İsrailoğullarından yeni bir topluluğun meydana geleceği fikrini ahir zamanda İsrailoğullarından yenilenmiş bir ahit topluluğunun çıkacağı şeklindeki peygamber kehanetlerinden biliyorlardı. Bu topluluk, İsrail'den tamamen farklı olmayıp, ıslah olmuş dolayısıyla yeni bir İsrail, Tanrı'nın geleceğinin öncüleri olarak düşünülüyordu. Kutsal Kitap peygamberlerinin ifadeleriyle Esseniler gibi Yahudi gruplarının oluşumu ve tecrübesinde bu tür tasavvurlar için modeller vardı.

Tanrı'nın vekili olarak İsa'ya inanan ve onun mesajını vaaz eden insanlar Diasporaya dağılınca, teşkilatlarını tanımlamak için ἐκκλησία [Ekklesia] terimini seçmişlerdir. ἐκκλησία teriminin tercih edilmesinin Yahudi-karşıtı bir amaç taşıdığı iddia edilmiştir. Bu terimi benimseyerek İsa inananlarının kendilerini Hellen şehirlerinde bulunan sinagoglardan ayırt etmek istedikleri ileri sürülmüştür.<sup>16</sup> Bu

<sup>12</sup> Res. 9:32, 41; 26:10; Rom. 1:7; 15:25-26, 31; 16:2, 15; 1 Kor. 1:2; 16:1; 2 Kor. 1:1; 8:4; 9:1, 12; Flp. 1:1; Kol. 1:2; Ef. 1:1 gibi.

<sup>13</sup> Meselâ, Rom. 8:33; Mark 13:20, 22, 27; Matt. 22:14; Luka 18:7; 1 Pet. 1:2:9.

<sup>14</sup> Matt. 13:43, 49; Rom. 5:19; 1 Pet. 3:12.

<sup>15</sup> Gal. 2:10; Rom. 15:26.

<sup>16</sup> Bkz. Wolfgang Schrage, "Εκκλησία und Συναγωγή: Zum Ursprung des urchristlichen Kirchenbegriffs," *ZThK* 60 (1963) 180-86; ve aynı yazar, "συναγωγή," *TDNT* 7 (1971) 798-841. Önce Schrage'in argümanını benimsedim; fakat daha sonra bu terimin tercihiyle ilgili sözde Yahudi karşıtı tezat hakkında yeni düşüncelere sahip oldum. Schrage'i eleştirim hakkında şu kitabıma bkz. *Theocracy*

kavramın kullanıldığı birinci yüzyıl Kilise dokümanlarında Yahudi-karşıtı herhangi bir imada bulunulduğuna dair hiçbir delil göremiyorum. Bu kelime, genel anlamıyla tiyatrodan toplanan hür vatandaşların mahallî meclisi anlamındaki “halk meclisi” anlamına gelmektedir.<sup>17</sup> Her Hellen şehrinin sakini tarafından bilinen ve seküler, siyasî ve Kutsal Kitap dışı olan bu terimin benimsenmesi bir rekabet durumuna işaret etmektedir. İsa adına Tanrı kültü için toplanan halk, yerel tiyatrodan toplanan hür yurttaşlar meclisiyle rekabet etmiş oluyordu.<sup>18</sup>

### ***Yahudi İç Göçü Olarak İlk Dönem İsa’ya İnananlar Topluluğu***

İsa, bir Yahudi olarak dünyaya geldi ve Kudüs’e hacca giden bir Yahudi olarak öldü. Onun söylemi Yahudi varsayımlarına dayandırılarak daha iyi anlatılabilir. İsa, Kutsal Kitap’taki tecrübî Yahudi hikmetinin formlarını ve muhtevasını kullanmıştır. Zira o, zamanın çok yakın olan sonuna doğru hızlandığını gördüğünden Tanrı’nın kaçınılmaz kanunu ışığında günlük işlerini bırakmaları için Yahudi yoldaşlarını uyarmıştır. Böyle bir söylemde eleştiri vardı; ancak bu Kutsal Kitap malzemesine ve Yahudi eğilimlerine dayanıyordu. Bu eleştiri, Tanrı’nın İsrailoğullarıyla olan ahdini sorgulamıyor ya da bu ahde bir karşı motif sunmuyordu.

Buna mukabil İncil geleneği, Yahudilerin İsa’ya muhalefet ettikleri imgesini kuvvetlendirdi ve gittikçe yaygınlaştırdı. İncillere göre Yahudiler, bilinçli bir şekilde İsa’ya karşı olarak ondan yüz çevirmişlerdir. Ayrıntılarıyla ele alınca İncil kıssalarında İsa’nın ölümü çok önemli bir rol oynamaktadır. İsa çarmıha gerildiği için İnciller açıkça Romalıları sorumlu tutmaktadırlar. Pontius Pilate, Yahudileri dinleyen ve onları söylediklerini kabul eden bir kişi olarak bilinmiyordu. Ancak İnciller ve Resullerin İşleri, ilk dönem İsa’ya inananlar topluluğunun suçu Romalıların üzerinden alıp Yahudilere yüklemekteki git gide artan ilgisini göstermektedir. Bu suçlama Yahudi

*in Paul’s Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991), s. 57, dip. 70.

<sup>17</sup>. Res. 19:23-40’da Pavlus ile Demetrius arasındaki kavga gibi.

<sup>18</sup>. Bu rekabet sinagogla değil, pagan siyasî kurumlarıydı. Pavlus’un Gal. 2:8-10’da naklettiği Kudüs toplantısının anayasal ittifakı, James, Yuhanna ve Petrus gibi Yahudilerin Torah kanunları içerisinde yaşamaya devam etmelerine açık kapı bıraktı; fakat aynı zamanda neden Ferisi ve Esenilerin kuralları altında yaşamaya da açık kapı bırakmış olmasın? Bu Yahudiler mutlaka Şabat servislerine sinagogda katılmaya devam edeceklerdi. İsa’yı Mesih olarak kabul edenler topluluğunun haftalık ibadet günü olarak Pazar’a işaret eden ilk kaynak olan 1 Kor. 16:2 pasajı o günden “haftanın ilk günü” imiş gibi bahsetmektedir. Ancak, büyük ölçüde paganlardan oluşan bir cemaata yazılmış olan bu Grekçe mektup haftayı ἕβδομάς olarak değil, σάββατον yani Yahudi tarzda haftanın son günü Şabat olarak tanımlamaktadır. Korintos cemaatinin mensupları için bile hafta iki Şabat günü arasında olan süreydi. Sonuç besbellidir: İsa ibadetinin Pazar günü olması İsa’ya iman edenlere hem Pazar günü toplu hâlde ibadet etme imkânı veriyor, hem de sinagogda Şabat günü ibadet etme imkânı veriyordu. Lukas Bormann beni Gos. Thom. 27b’ye yöneltti : “Şabatı Şabat olarak devam ettirmeyeniz Baba’yı görmeyeceksiniz.”



otoriteleriyle sınırlı kalmıyordu. Yeni Ahit'tin başından sonuna kadar bu suçlama git gide tüm Yahudi halkına teşmil edilmiştir. Yeni Ahit'te çarmıha geriliş hadisesine dair göndermelerin tamamen ortadan kaldırıldığına dair ve çarmıhın hiç zikredilmediği pasajlar bile vardır.<sup>19</sup> Bu durumlarda Romaluların dahli ve tipik Roma infaz şekli hakkında okuyucu yanıltılmaktadır. Tüm bunlar sonradan uydurulmuş şeylerdir. İsa'nın Romalılarca infaz edilmesinin üzerinde durulması İsa'ya inananlar topluluğunu tehlikeye sokabileceğinden İsa'ya inananların korkması bu gerçeği yalnızca kısmen açıklamaktadır. Bu uydurma, İmparatorluğun idareci otoriteleri tarafından mahkûm ve idam edilen bir mücrimin takipçileri olarak kendilerini göstermekten sakınan İsa'ya ilk inananların teşebbüsünün bir parçası olabilir. Sonraki dönemler Kilisesi daha da öteye giderek Yahudileri İsa'nın ölümünden sorumlu tuttu; onları Tanrı'nın vekiline karşı dolayısıyla da ilahî vahiy ve ahide karşı isyankâr olarak tasvir etti. Bu durum, kendini Tanrı'nın kurtuluş planında İsrail ve Yahudilerin yerine geçiyor gibi gören temelde Gentil Kilisesine yol açtı.

Hâlbuki İsa geride hiçbir organize hareket, bundan da öte yeni bir din bırakmamıştır. Kilise dediğimiz şey birçok farklı tecrübenin sonucuydu. Belirli bir takvim dilimiyle sınırlı kalmasalar da daha uygun bir terim bulunmadığı için bu tecrübeler "Paskalya tecrübeleri" denilebilir. Birçok yönden bu tecrübeler farklı delillere dayanarak İsa'nın öldükten sonra dirildiğini savunmuşlardır. Yine Paskalya şahitleri ve bunların etrafında oluşan topluluklar Paskalyadan önceki Cuma krizi gibi ondan sonra vuku bulan tecrübeyi açıklamak için de Kutsal Kitap rivayetlerine müracaat etmişlerdir. Bu "Paskalya tecrübeleri", Yahudi Kutsal Kitap kavramları ışığında yorumlanmıştır. Dolayısıyla bu kişiler, özellikle Yahudi kutsal yazılarının hermenötik ufkunda, Yahudiliğin daima değişen dinî tecrübeleri alanında, hikmetin çok sayıdaki şekillerinin içinde kaldılar.

Tanrı ve şeriatı karşı küfürle itham edilen İstefanos'un etrafında oluşan radikal grup hakkında ne demeli? Resullerin İşleri 6 ve 7'nci bölümlerin sunduğu rivayetin gösterdiği gibi İstefanos böyle bir küfürle mahkum edildi ve idam edildi.<sup>20</sup> Onun

<sup>19</sup> Res. 2:23; 3:15; 5:30; 10:39. 1 Se. 2:14-16'nın şimdiki versiyonunda haçtan bahsetmeksizin İsa'nın ölümünden bahseden Pavlus, Yahudileri İsa'nın ölümünden tamamen sorumlu tutmaktadır. Birger Pearson ("1 Thessalonians 2:13-16, A Deutero-Pauline Interpolation," HTR 64 (1971) 79-94) inandırıcı bir şekilde göstermiştir ki 1 Sel. 'deki bu pasaj Pavlus'a ait olmadığı açık olan bu mektuba sonradan yapılmış bir değişikliktir. Başka bir yerde Pavlus'un çarmıh olayına ve İsa'nın hacına vurgu yapması, onun İsa'yı kimin öldürdüğünü bildiğini göstermektedir.

<sup>20</sup> Özellikle Res. 6:11. Daha sonra olan Luka'nın rivayetinde bu suçlamadan artık söz edilmemektedir.

Bunun yerine İsa'nın yargılanması hakkındaki efsanevi gelenek tarafından İsa'ya karşı iftirayı yansıtan iddia geçmiştir (6:19). Res. 6 ve 7'deki Luka'nın anlatımı sözde bir linç haberiyle sona ermektedir. Res. 21:27-36'deki Pavlus'un Kudüs'te tutuklanması hikayesinin tersine Mabet'teki Romalı kuvvetler

arkadaşları Kudüs dışına sürüldüler.<sup>21</sup> Ancak bunların hiçbirisi Yahudiliğin saflarından ayrılmadı. Pavlus tarafından zikredilen Flp 2:6-11'de İsa'nın tesbih edilmesi olayının (christological hymn) kristolojik ilkenin İstefanos grubundan, belki de bizzat İstefanos'un kendisinden kaynaklandığı başka bir yazıda öne sürmüştüm.<sup>22</sup> Burada İsa'nın tesbih edilmesi, İsa'nın akibetinin hermenötik perspektifiyle kaynaşan bir Yahudi hikmet tesbihine dayanmaktadır.

Bir hermenötik anahtar olarak özel bir tarihî şahsiyet merkezli İsa'ya yapılan bu gönderme, Yahudiliğin ötesinde önemli bir adım mıdır? Böyle olduğuna inanmıyorum. Kumran tarikatı da tarihî bir şahsiyeti -Doğruluk Öğreticisini- benzer bir merkezî hermenötik konuma getirmektedir.<sup>23</sup> Bu öğretici, bu topluluk için yönelim noktası hâline gelmekte ve öldükten sonra da bu konumda kalmaya devam etmektedir. Filipelilere Mektup'un ikinci bölümünde (9-11 cümle) inkarcı bir aşama gerçekleşmektedir; "her ismin üstündeki isim" olan Kutsal Kitap Tanrısının ismi başka birine yani İsa'ya intikal etmiştir. İsa sadece bir insanoğlu değil, o aynı zamanda idam edilerek, yani çok murdar (impure) bir şekilde ölen bir şahıstır. İsa'nın ululanması ve tanrısal ismi almasından bahsetmek kesinlikle Kutsal Kitap Yahudi itikadına bir tecavüzdü. Pavlus, bir de çarmıha gönderme yaparak bu tecavüzü vurgulamaktadır (Fil. 2:8).<sup>24</sup> İstefanos'un daha sonra da Pavlus'un bu radikal kristolojisi yalnızca Yahudilik içerisinden değil, hem ilk dönem hem de daha sonraki İsa'ya

Stephen'i taşıyan kalabalığa engel olmamaktadır. Romalı kuvvetler neden Stephen'i kurtarmamış da sonraları Pavlus'u kurtarmıştır? Sanhedrin, Mabet'in çevresinde, böylece de Romalıların Yahudilere hukukî otoriteyi bütünüyle bahsettikleri kutsal mntıka içerisinde bulunmaktaydı. Luka'nın Res. 6-7 ile Res. 21'de Roma askerlerinin tavrını tarif etmesindeki fark Luka zamanındaki değişken hukukî durumlara mı işaret etmektedir? Pavlus'un Roma vatandaşı olması, bu farklı muameleyi açıklayamaz; çünkü Res. 21:27-36'daki Roma askerlerinin komutanı bunu biliyor olamazdı. Sanhedrin'in yeri hakkında bkz. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (ed. Geza Vermes, et al.; 3 c.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1973-87) 2. 223-24.

Birinci Yahudi savaşıdan önce Kudüs'teki Yahudi otoritelerinin dini konularda ölüm cezası verme hakkının olmadığı yönündeki iddia sıkça ortaya atılmaktadır. Bu iddia, büyük ölçüde Hıristiyan kaynaklardan gelen taraflı metinlere bağlıdır. Bu metinler Romalıları temize çıkarmak ve Yahudileri itham etmekle ilgilenmektedir. Pavlus'un geçmişte taşlanma kurbanı olduğu yönündeki ifadesi (2 Kor. 11:25) Yahudilerin n ölüm cezasını icra etme haklarının olup olmadığı hakkında sayısız araştırmalarda neredeyse hiç zikredilmemiş olması ilginçtir. Ancak Pavlus tecrübe ettiği hukukî cezaları sıralarken taşlanmış olduğuna gönderme yapmaktadır. Onun ölümcül muameleden sağ kalması bu gerçeğin geçerliğini ortadan kaldırmaz.

<sup>21</sup> Res. 8:1, 4; on iki tilmiz ve çevrelenin tersine.

<sup>22</sup> "Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11," in Erich Dinkler ve Hartwig Thyen eds., *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1964) 263-93.

<sup>23</sup> 1 QpHab 1, 13; 2, 1-2; 5, 9-12; 7, 3-5; 8, 1-3; 9, 9-10; 11, 4-6; CD 1, 11-12; 6, 11; 20, 32.

<sup>24</sup> Ayrıca İsa'nın çarmıha gerilmesinin anlamının Pavlus tarafından tarifinde Tes. 21:23 ve 27:26 kullanımına bkz.: bu lanetleme kategorisini gerektirmektedir (Gal. 3:13).

inananlar topluluğu içerisinde atılmıştır. Özellikle geleneksel gelişimi esnasında Kilise, kristolojisinin ve teolojisinin bu inkârcı boyutunu yok etmek için elinden gelen her şeyi yapmıştır. Gerçi inkârın sorumluluğunun İsrail-Yahudi geleneğinde uzun bir tarihi vardır. Yahudi dinî edebiyatı, özellikle Tanrı görüşleriyle ilgili olarak birbirlerini sapkınlıkla suçlayan müelliflerin yazılarını ihtiva etmektedir. Yeremya 28'de Yeremya Hanania'na karşı, Amos ve proto-İsaiah Nahum ve Habakkuk'a karşı, Tesniye Süleymanın Meselleri 10-29'a karşı ve Eyub 28 Sirach 24'e karşı.

Buna ilaveten Filipelilere Mektup'un ikinci bölümündeki pasaj özellikle Hanok (Enoch)'un (Tek. 4:17-18 ve 5:18-24) Kutsal Kitap'daki şahsiyetiyle ilgili olarak ululama fikrinin uzun bir tarihi olduğunu varsaymaktadır.<sup>25</sup> *1 Enoch*'un özellikle 70. ve 71. Bölümleri, Enoch'un vecde geldiği düşüncesinin bir tercümesi şeklinden ululama şekline geldiğini göstermektedir. Enoch karakteri bu gelişmede mertebe kazanmıştır. O, önce melekvarî bir karakterdir, sonra Cebrail (1 Enoch 24:1) gibi Tanrı'nın tahtının yanındadır, daha sonra "göksel topluluğun başı"dır<sup>26</sup>, ve nihayet o, Ademoğluyla özdeşleştirilmektedir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Enoch'un ululanması, tanrılaştırma unsurlarını ihtiva etmektedir. *3 Enoch*'da ve hekhalot edebiyatın diğer yerlerinde Enoch'un Metatron ile özdeşleştirilmesi bu noktayı kuvvetlendirmektedir.<sup>28</sup> Bu

<sup>25</sup>. Bu iki farklı metinde çelişkili Enoch figürünün kullanılması Kutsal Kitap geleneklerinin gelişimindeki önemli çelişkilere bir örnektir. Tek. 4:17-18 (Yahwist)'e göre Enoch figürü, katil Cain'in evladıdır ve bu da olumsuz bir eğilim doğurmaktadır. Tek. 5:18-24 (priestly code)'e göre Enoch, Seth'in soyundan gelmekte ve olumlu bir ışıktan tanımlanmaktadır. Onun cennetsel dünya için kendinden geçmesi tanrısal bir mükafaat olarak görülmektedir. Bir arada bulunan fakat çelişik olan geleneklerle karşı karşıya gelen sonraki Yahudi okur ve yorumcular bu birleşmeyi farklı şekillerde anlamlandırmışlardır.

<sup>26</sup>. I Enoch 70; Sigmund Mowinckel, *He that Cometh* (trans. G. W. Anderson; Oxford: Blackwell, 1959) 441.

<sup>27</sup>. I Enoch 71; bu bölüm bir önceki bölümü tashih etmekte ve onu daha radikal bir biçimde yorumlamaktadır. (Bu bölümlerin ilişkilerinin hafif farklı bir yorumu için bkz. Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* [AGJU 14; Leiden: Brill, 1980] 42-43.) Mowinckel'in her iki bölümün mesajını paralel kılma ve Enoch'un İnsanoğluyla olmakla, İnsanoğluyla aynı olmamakla ululandığını söyletme teşebbüsü yapay kelimedir (apologetics). Bu durum özellikle Mowinckel'in "İnsanoğlu"nu kendi bağlamından ayrı –önceden var olan göksel bir varlık olarak değil de insan ifadesi olarak (ibid., 362 n. 1)—okumak istediği I Enoch 71. 14 için geçerlidir. Bu ayeti daha sonraki bir şerh olarak dışarıda bırakmak için benzer apolojetik tavrı takınılmıştır. "Sen İnsanoğlusun." ifadesi Enoch'u Tanrı'yla aynı tahtı paylaşan yarı tanrısal İnsanoğlu figürüyle özdeşleştirmektedir. Bu, Enoch'a verilen vasıfların Kutsal Kitap'taki tanrısal övgü terminolojisi üzerine şekillendiği 16. ayette vurgulanmaktadır.

<sup>28</sup>. 3 Enoch göreceli olarak geç döneme ait bir vesikadır. Ancak, yüksek seviyede çok daha eski geleneklerin bir derlemesidir. Metatron'un karakteri ve anlamı hakkında özellikle bkz. Saul Lieberman, şu eserin ekinde: Gruenwald, *Apocalyptic*, 234-41. Gruenwald da 3 Enoch'u incelemektedir (ss. 191-208) ve Enoch/Metatron'un yükselişi (ss. 196-200, 203-6). Enoch'un Metatron ile özdeşleştirilmesinin bir tanrılaştırılma olduğunu Gruenwald reddetmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Peter

özdeşleştirme sadece Henoch'u ulaştırmakla kalmaz, aynı zamanda Metatron'u da insanileştirir. Enoch/Metatron özellikle küçük Yahweh olarak isimlendirilmese de<sup>29</sup> bu özdeşleştirmenin inkârcı potansiyeli açıkça hissedilmiştir.<sup>30</sup>

İsa ile İstefanos gibi Pavlus da tamamen Yahudi geleneğine dâhilinde kalmıştır. Son mektubunu Romalılara yazarken Pavlus, kendini hâlâ bir Yahudi olarak görüyordu. Özellikle bu mektubun 9-11. bölümleri buna ışık tutmaktadır. Rom. 9:2-5'de Pavlus şöyle der :

“Yüreğimde büyük bir keder, dinmeyen bir acı vardır. Kardeşlerimin, soydaşlarım olan İsraililerin uğruna, ben kendim lanetlenip Mesih'ten uzaklaştırılmayı dilerdim. Evlatlığa kabul edilenler, Tanrı'nın yüceliğini görenler onlardır. Ahitler, buyrulan Kutsal şeriat, ibadet ve vaatler de onlarındır. Büyük atalar onların atalarıdır. Mesih de bedence onlardandır. O, her şeyin üzerinde hüküm süren, sonsuza dek övülecek Tanrı'dır.”

Pavlus, Romalılara Mektup'un 10. ve 11. bölümlerinde benzer ifadeler kullanmaktadır. Kudüs'e yaptığı son ziyarete Mabet de dahildi, ki bu onun dindar bir Yahudi

---

Schäfer (*Der verborgene und offenbare Gott: Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik* [Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991]). Burada o, literatürde geçen tüm Metatron pasajlarını yorumlamaktadır (Index'de Metatron'a bkz. ). Schäfer 3 Enoch'u incelemekte (ss. 120-21; 126-29) ve mistisizmdeki Metatron'un özetini vermektedir (ss. 136-38; 142-44). Gruenwald ile Schäfer'in her ikisi hekhalot metinlerin büyüsel boyutunun altını çizmektedirler. Gruenwald, hekhalot metinlerden önce gelen apokaliptik metinler için de aynı fikri ileri sürmektedir. Gnostik metinlerin büyüye karşı eğilimleri olduğu iyi bilinmektedir. Bana göre hekhalot literatürde Metatron'a defalarca yapılan göndermeler Metatron ile Tanrı arasındaki çizgiyi bulanıklaştırma eğilimindedir.

<sup>29</sup>. Bu durum özellikle Metatron'un ne zaman ve nerede oturduğu konusundaki tartışmada apaçıktır. Oturma hakkı –hatta imkânı—meleklerle değil sadece Tanrı ve insanlara verilmiştir. Gruenwald (*Apocalyptic*, 66-67, 90) ilgili rabbinik metinleri tartışmaktadır. Ayrıca bkz. Schäfer, *Der verborgene Gott*, 127 dip. 20.

<sup>30</sup>. Bkz. 3 Enoch 12. 5; Ayrıca bkz. , Lieberman, in Gruenwald, *Apocalyptic*, 197-98, 236; ve Schäfer, *Der verborgene Gott*, 127. Bu özdeşleştirme, 3 Enoch'da daha fazla yapılmamıştır ve bu ayetin tamamı daha ziyade tecrit edilmiş gibi görünmektedir. Bu ayet muhtemelen daha erken bir geleneğe aittir. Bu görüş, 3 Enoch zamanında çokça artan Tetragrammaton'un istismarı hakkındaki rabbinik endişe tarafından desteklenmektedir. Dolayısıyla o dönemin rabbinik çevresinde böyle bir özdeşleştirmenin yaratılmış olmasını tasavvur etmek zordur. 3 Enoch 12. 5, muhtemelen tanrısal ismin en eski şekli olan Tetragrammon'u remzetmektedir. Zira 3 Enoch 12. 5'in ve diğer hekhalot metinlerin bunların apokaliptik seleflerinin yazarları büyüsel metinlere ilgi göstermişlerdir. Bunların, Yahudi halk büyüünde, büyüsel metinler ve taşlarda ΙΑΩ ve diğer tanrı isimlerinin kullanımından haberdar olduklarını tahmin ediyorum. Bu metinlerden bazıları şu kaynakta zikredilmektedir: David Noel Freedman ve P. O'Connor, "JHWH," *ThWAT* 3 (1982) 533-54, özellikle 541-42; ve burada daha fazla kaynak zikredilmektedir. Şimdiye kadar elde edilen malzemenin tamamı Ryszard Ganschinietz tarafından, "Iao," *PW* 17 (1914) 698-721'da zikredilmiştir. Yahudilik, Gnostisizm ve Hıristiyanlığı anlamamız açısından Yahudi halk büyüünün ilişkisi şimdiye kadar yeterince incelenmemiştir.

olduğuna delildir.<sup>31</sup> Bu ziyaret, Pavlus'un tutuklanmasına neden olmuştur.

Dolayısıyla ben, Yeni Ahit'in Yahudilere ve Yahudilere ait olan şeylere karşı olan polemiklerinin Kutsal Kitap Yahudi adetleri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürüyorum. Yahudi rivayetleri ihtilaf ve antitezlerle doludur. Sertlik ve muhalefetin sıkça eleştirilmesi bu mücadeleleri tasvir eden metinlerde yaygın bir biçimde bulunmaktadır. Çoğu zaman Yahudilere karşı olan Yeni Ahit polemiğini ılımlı gösteren nüanslar bulmaktayız.

Meselâ Davut ile Süleyman'ın imparatorluğunun bölünmesinden sonra İsrail ile Yahuda, yani kuzey ve güney krallıkları arasındaki ihtilaf ortadadır. Çıkış'ın 32. bölümünde anlatılan gayet sert altın buzağı hikayesi, kuzey krallığındaki kültün karikatürünü ve Yahuda tarafının sert eleştirisini gözler önüne sermektedir. Kuzeyin teologları ve kıssacıları güneydeki kültü eleştirmekten muhtemelen geri kalmamışlardır. Uzun vadede Yahuda muzaffer olduğu için kuzeyin bu eleştirisi bize ulaşmadan kaybolmuştur. Zira tarihi, genellikle muzaffer olanlar yazmaktadırlar.

Herhangi bir Yeni Ahit polemiğinden daha sert bir biçimde Amos 5:21-23'de Amos, İsrail Evini yani kuzey krallığını şu şekilde suçlamaktadır :

*“Bayramlarınızdan nefret ediyorum, onları hor görüyorum ve bayram toplanmalarınızdan hoşlanmam. Yakılan takdimlerinizi ve ekmek takdimelerinizi bana arz etseniz de razı olmayacağım ve besili hayvanlarınızdan selâmet takdimelerine bakmayacağım. İlahilerinin gürültüsünü benden uzaklaştır; çünkü santurlarının ahengini de dinlemeyeceğim.”*

Yeremya Amos'tan daha da sert görünmektedir. O, Mabet'i hırsızlar ini olarak kınamaktadır (İsa'nın Mabet'i temizlemesi hikâyesinde zikredilmişti).<sup>32</sup> Yeremya, bir çömlekçiden toprak testi alarak ihtiyarları ve rahipleri Harsit Kapısı'na götürmesi gerektiğini bize anlatmaktadır. O, testi orada kırıp, şöyle der: *“Orduların Rabbi şöyle diyor: Nasıl ki çömlekçi kabını kırarlar, o da bir daha onarılmaz, ben de bu kavmi ve bu şehri öyle kıracağım “ (Yer. 19:11). Yer. 15:1'de peygamber, Rabbin sözlerini şöyle açıklamaktadır:*

*“Musa ile Samuel karşımda dursalar bile, yine canım bu kavme yönelmez; onları karşımdan at da çıksınlar! Ve vaki olacak ki, sana : “Nereye çıkalım?” dedikleri zaman onlara diyeceksin : “Rab şöyle diyor: Ölüm için olan ölüme ve kılıç için olan kılıca ve kıtlık için olan kıtlığa; sürgün için olan da sürgüne. Ve onların üzerine dört*

<sup>31</sup>. O bunu 1 Kor. 7'deki iddiasını tamamlamak için yapmaktadır. 9:20'deki iddiasının gerçekleşmesi için yapmaktadır: “Yahudilere Yahudi gibi davrandım, şeriat altında olanlara şeriat altında olan gibi. . . . şeriatı olmayanlara şeriatı olmayan gibi. . . .”

<sup>32</sup>. Yer. 7:11; Mat. 21:13.

*çeşidini koyacağım. Rab diyor; öldürmek için kılıcı, parlamak için köpekleri ve yeyip bitirmek ve helâk etmek için göklerin kuşlarını ve yerin canavarlarını. Ve Yahuda kralı Hizkiya oğlu Manasse'nin yüzünden, Kudüs'e yaptığı şeylerden ötürü, bütün dünya ülkeleri arasında öteye beriye atılsınlar diye onları ele vereceğim."*

İsrail'i bu kadar vahşice eleştirmesine rağmen Yeremya yine de bir İsrail peygamberi olmaya devam etmektedir.

Makkabe devri esnasında ve ondan önceki dönemde Suriyeli IV. Antiochus ile olan mücadele genelde Yahudilerle yabancı bir kral arasında gerçekleşmiş gibi görülmektedir. Ancak, Kudüs yüksek rahibi gibi bazı Yahudiler, Seleucid kralını desteklemeye devam etmişlerdir. Hem sadakatlarından dolayı hem kendi anlayışlarına göre: daha geniş yasal haklar, daha güçlü bir siyasî nüfuz ve daha yüksek refah seviyesi olmak üzere Yahudilerin menfaatlerini korumak nedeniyle M.S. III. yüzyılın sonundan itibaren Yahudi rahiplerin çoğu da böyle yapmıştır.<sup>33</sup> Bu rahipler, kendi dinlerine karşı hainlik ettiler ve Yahudiliği ortadan kaldırıp yerine yeni bir din ikame eden yabancı bir otoriteyle işbirliği yaptılar diye kolaylıkla suçlanabilirler mi? Kralın tarafında olan hizbin liderleri de Kudüs rahiplerinden oluşmaktaydı.<sup>34</sup> Bunlar hem Kudüs'ün içinde hem de çevresinde güçlü bir destek bulmuşlardı. Bu sözde Helenleştiriciler de, Yahudi Kutsal Kitap geleneğinin içerisindeki evrenselci konumlara dayanan Yahudi menfaatlerini açıkça dile getirmemişler midir? Her halükarda Makkabeler kadar Helenleştiricilerden her iki grup da ciddi mücadelelerinde Kutsal Kitap argümanlarını kullanmışlardır. Güce sahip olana dayanarak her bir grup gerçek Yahudi geleneği olarak algıladıkları şey adına diğer grubu bertaraf edebilirdi. Dolayısıyla Seleucidlere karşı yapılan savaş, aynı zamanda Yahudiler arasında sivil bir kavga idi.

Yeni Ahit dönemine daha yakın olan Josephus, bir Mısır Yahudisinin üç bin arkadaş toplayıp bunlarla İsrail'in hicret ettiği yolu takip ederek yani Mısır çölünden geçerek Kudüs'e gittiğini rivayet etmektedir.<sup>35</sup> Bu insanlar ve peygamberleri Kudüs'ün karşısında bulunan Zeytin Dağı'na ulaşmışlardır. Mısırlı Yahudi peygamber, bir kelimeyle Kudüs duvarlarını yıkacağını ve böylece şehre giden yolun bu takipçilerine açılacağını vaat etmiştir. Bu, bozulmuş, düşman ve artık Tanrı şehri olmayan yani tam anlamıyla Kutsal Kitap'taki kıyamet günü kehanetine uygun bir biçimde Kudüs'e karşı bir ifadeydi. Bu alay hiçbir askerî tehdidi barındırmamaktaydı. Galiba bu Peygamber ve takipçileri muhteşem bir mucizenin meydana geleceğini umuyorlardı. Bu muhteşem hadisenin cereyan etmesini bekliyorlarken Kudüs Yahudilerini yedek kuvvet olarak yanlarına alan Roma orduları onlara karşı hareket etmiştir. Kudüs

<sup>33</sup>. Meselâ bkz. , 1 Makk. 1:11-15; 2 Makkabeliler 4 ve 5.

<sup>34</sup>. 2 Makkabeliler 4 ve 5'te açıkça varsayılmaktadır.

<sup>35</sup>. Josephus Bell. 2. 261-63.

Yahudileri, Mısırlı Yahudilerin imhasına iştirak etmişlerdir. Yahudilerin Yahudilere karşı olan bu polemik çekişmesine rağmen hiç kimse burada Yahudilik içinde bir hizipleşmeden veya iki dine bölünmeden bahsetmemektedir.

Birinci yüzyıl Yahudiliği, renkli ve çoğulcu bir fenomendi. İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun buna katmış olacağı çeşitlilik fazla bir farklılık arz etmiş olamazdı. İsa'ya Tanrı vekili olarak inananların çoğunluğu birinci yüzyıl Yahudilik ortamında yaşamaya devam etmiştir. Bugün olduğu gibi, ilk yüzyıl Yahudiliği dünya çapında bir dindi; daha doğrusu bir dünya diniydi. Yahudilik sadece Akdeniz'in ötesinde yayılmakla kalmamış, aynı zamanda özellikle Part İmparatorluğu olmak üzere Roma İmparatorluğunda da yayılmıştır. Onun muhtelif grupları Mabet ve Esfâr-ı Hamse (Pentateuch) ile olan özel bir ilişki altında birleşmekteydiler. Ancak Torah haricinde kutsal metinlerin mecmuu (canon) henüz özel bir anlamda mevcut değildi. Muhtelif grupların kutsal kabul ettikleri çok sayıda metin vardı. Fakat bunlar kişilere göre farklılık arz etmekteydi.

Çok sayıdaki Mabet rahiplerine rağmen din adamları tamamen birleşmiş değildi. Meselâ Makkabelilerin isyanı esnasında ve ondan önceki mücadeleler, farklı din adamları ailesi ve grupları arasında farklılıkların ve ciddi münakaşaların var olduğunu göstermektedir. Örnek olarak iki olayı zikretmek yeterlidir.

Birincisi, M.S. 160 civarında azledilerek öldürülen III. Onias'ın oğlu IV. Onias bir Mısır şehri olan Leontopolis'de bir mabet kurmuştur.<sup>36</sup> IV. Onias, eski zamanlardan beri yüksek rahiplik makamını ellerinde bulunduran Zadokites ailesinin meşru evladı ve vârisiydi. Bu yüksek rahiplik vârisi, gayrı meşru bir şekilde Kudüs Mabeti'nden uzak tutulmuştur. IV. Onias'ın Mısır'da bir mabet kültü tesis etmesi Tesniye kurallarına aykırıydı. Böyle yapmakla o, yeni bir din mi kurmuş oluyordu ? Hayır, IV. Onias, hakikî bir Yahudi olarak kalmaya devam etmiştir. Ona göre bu adım o dönem için hakikî Yahudiliğin zarurî bir ifadesiydi.

İkinci olarak Kumran'daki yerleşim de rahiplerin protestosu sonucunda ortaya çıkmıştı.<sup>37</sup> Bazı rahipler Kudüs yüksek rahibinin ve temelde kült takvimiyle ilgili farklı görüşlerden kaynaklanan ibadetlerin meşruluğundan şüphe ediyorlardı. Bu yüksek rahip muhtemelen Makkabeli Simon'du. Bu eleştiri, Mabet kültü için gerekli olan temizlik ve kutsallığa ciddi bir meydan okumaydı. Protestocu grubun rahip lideri,

<sup>36</sup> Josephus Bell. 1. 33; 7. 427-32; Ant. 13. 65-73.

<sup>37</sup> Eseniler hakkında birçok bilim adamının Esenilerin merkez topluluğunun düşünce ve uygulaması olarak gördüğü Kumran belgelerine bkz. Daha fazla bilgi için bkz. Philo Quod omnis probus 80, 84, 86; ve Hypothesica 11. 5; ve Josephus Bell. 2. 119-66; Ant. 8. 171-73; 18. 11-25. Ölü Deniz metinlerinde Kudüs'teki yüksek din adamına karşı itirazın din adamları grubundan kaynaklandığı apaçiktir. Pliny the Elder Naturalis Historia 5. 15; 73'de de Eseniler hakkında bir rivayet vardır. Schürer, History, 2. 555-90'daki incelemeye bkz.

Doğruluk Öğreticisi diye isimlendirilmiştir. O ve adamları, Kudüs'ü terk etmek ve Ölü Deniz'e yerleşmek mecburiyetinde kalmışlardır. Onlar burada bir manastır ve bir yerleşim yeri inşa etmişler ve uygun mabet kültürünü eski hâline iade etmesi için Tanrı'nın eskatolojik girişimini beklemişlerdir. Bu eskatolojik yenilenme beklentisi tüm memlekete yayılan bir düzenin oluşmasına neden olmuştur. Bunlar genelde Philo ve Josepus'un tasvir ettiği Essenilerin bir bölümü olarak bilinmişlerdir. Kumran belgeleri bu rahipler topluluğunun iç görünüşünü arz etmektedir.

Josephus, bir tek ve aynı Yahudilik içerisinde nasıl çeşitli inanç ve uygulamaların farklı parçaları bulunduğunu ve bunların ayrı dinler şeklinde var olmadığını anlatmaktadır.<sup>38</sup> Sadukiler diğer rahipler grubunu oluşturmaktaydı. Bu grup, kült kurumunun tüm rahiplerini dahil etmemiştir. Son olarak, meslek ve ziraat çevrelerinden gelen ve rahip olmayan kişiler grubundan müteşekkil bir birlik olan Ferisiler vardı. Sadukiler, daha aristokrat eğilimliyken, Ferisiler daha demokratiktir. Sadukiler, kutsal metinleri Pentateuch'e münhasır kılarken, Ferisiler, kutsal metin olarak peygamberler ve diğer dokümanları kullanıyorlardı. Bu yazılı dokümanların yanında Ferisiler meşrû irfanı (legal lore) da kutsal saymışlardır. Josephus, birçok mesihî hareketi de biliyordu. Daha önce Mısırlı peygamberi tasvir etmiştim. Yahudi Savaşının daha geniş bağlamında Sicariiler ve Zealotlar önem kazanmışlar ve Yahudilik içerisindeki güçleri bölmüşlerdir.

Sürgün ve sürgün sonrası dönemlerde hikmet hâlâ var olmaya devam ederken eski dönem İbrani hikmeti -tecrübî hikmet- farklı dalları<sup>39</sup> bulunan bir hikmet hareketi hâline gelmişti. İsa b. Sirach'ın çalışması, tecrübî hikmeti, karizmatik diye tabir ettiğim bir tür hikmetin içerisinde dahil etmektedir. Bu hikmet dalında, profesyonel bilge kâtipler Tevrat'ı halk için ahlakî kaideler olarak yorumlamak amacıyla ilahî bir bağış olarak dirayetli anlayışı birleştirmek ve öğretmek istemişlerdir.<sup>40</sup>

İsa b. Sirach ile aynı zamanda yani M.S. üçüncü yüzyılın sonunda çoğunlukla Yahudi apolojettiği diye tabir edilen başka bir hikmet dalı gelişmiştir.<sup>41</sup> Bu teoloji

<sup>38</sup>. Saddukiler hakkında bkz. Schürer, *History*, 2. 404-41; Esseniler hakkında önceki sayfaya ve dip. 36'ya bkz. ; Ferisiler hakkında s. 52'ye bkz. Yahudi grupları hakkında ayrıca bkz. Hartmut Stegemann, *Die Essener, Kumran, Johannes der Täufer und Jesus* (2d ed. ; Freiburg: Herder, 1993) özellikle 198-271.

<sup>39</sup>. Kutsal Kitap Yahudi hikmet hareketi hakkında bkz. Georgi, *Theocracy*, 3-16.

<sup>40</sup>. Yirmi dördüncü bölümdeki meşhur hikmet ilahisinde Jesus b. Sirach göksel hikmetin "Ben"ine hikmet öğreticisinin "Ben"inden daha kolay bir biçimde girmektedir. İlahinin sonundaki şahsın daha önce konuşan şahıstan (göksel hikmet) ayrı, farklı biri (özellikle hikmet öğreticisi Jesus b. Sirach) olduğu ancak ikinci bir bakışta belli olmaktadır. İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun bazı dalları bu konuşma ve özdeşleştirme tarzını daha sonraları İsa'ya uygulamışlardır. İlerideki s. 57'ye bkz. ; ayrıca bkz. Matt. 11:25-30, sonraki geleneğe bağlı olan Sir 6:23-28.

<sup>41</sup>. Bu herşeyden önce günümüze ancak parçaları ulaşmış ve başlangıçta hacimli bir edebiyat üretimi



türü de dirayetliydi. Bu teoloji daha sonra Philo ve Josephus gibi kişiler tarafından temsil edilmiştir. Bu Teoloji hakkında savunmacı hiçbir şey yoktu. Bu teolojinin temsilcileri emindiler. Bunlar, her insanî hikmetin ilahî bir hikmetten kaynaklandığını biliyorlardı. Bu ilahî hikmet de ana fikrini Yahudi kutsal metinlerinde, ilk başta da Pentateuch'de bulunduruyordu. Patrikler zamanından başlayarak onların gününe kadar bu hikmet halk arasından mülhem Yahudi şahsiyetlerde yaşamıştır. Her pagan hikmet bu ana hikmetin sadece bir kopyasıydı. “Yahudi apolojistiği”, ikna edici yollarla putperestlerle muhatap olan ve Yahudiliği o günün en başarılı misyonerlik hareketine, hatta bir dünya dinine çeviren aktif ve etkili bir Yahudi misyoner teolojeydi.<sup>42</sup>

olan edebî bir fenomendir. Philo ve Josephus'un hacimli ürünleri de bu edebiyatın içinde olsa da bunların çalışmaları da tamamen muhafaza edilememiştir. Bu edebiyat, Yahudi meselelerini ve diyalog içindeki malzemeyi çevredeki kültüre ait sorular, kriterler ve temalarla sunmaktadır. Şimdilerde bu edebiyatın sırf Yahudiler tarafından ve Yahudiler için, Yahudi topluluğunun kendi kullanımı için yazıldığı ya da aynı zamanda pagan dünyayla aktif ve ikna edici diyalogu yansıttığı hususunda bir tartışma vardır. Son şık doğrusu bu, edebî bir fenomenden ötedir. Bu, sadece Yahudilerle değil Yahudi olmayanlarla da iletişim kuran Diaspora sinagoglarının çift yönlü rolü üzerinde bir tefekkürdür. Bu, Helenistik dünyada başarılı misyonerlik ve bütünleştiricilik faaliyetinin temeliydi.

Ben son görüşten yanayım. Şu kitabımda: *The Opponents of Paulus in 2 Corinthians* (Philadelphia: Fortress, 1986) 83-151, ve şu araştırmamda: *Theocracy*, 12-16; 81-82, bunun ispatını ve argümanını sunuyorum ve İsraili-Yahudi hikmet hareketinin aktif bir şekilde propaganda yapan kolunun ince bir tasvirini sunuyorum. Yahudi ve diğer misyonerlik propagandaları hakkındaki tartışmalardan derlenen şu denemelere bkz. Elisabeth Schüssler Fiorenza, ed. , *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976). Bu cilt propaganda ve misyonerliği daha geniş bir kültürel ve sosyal ölçekte tartışmaktadır. Bu denemeler koleksiyonunda ve daha sonraları Louis Feldman, Yeni Ahit döneminde aktif ve başarılı bir Yahudi misyonerliğinin varlığı ve tabiatı hakkında daha fazla malzeme ve deliller sunmaktadır. Onun en son araştırmasına bkz. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton: Princeton University Press, 1993) ve burada zikredilen incelemelere bkz.

<sup>42</sup> Son zamanlarda başarılı bir Yahudi misyonu olduğu iddiasına itirazlar yöneltildi. Bu iddialar Yeni Ahit'teki Yahudiliğin temelde biyolojik yayılma ve göçle intişar ettiği yönündeki eski görüşü yeniden canlandırmaktadırlar. Özellikle Thomas Kraabel, Shaye Cohen, ve Scot McKnight Yeni Ahit zamanında aktif herhangi bir Yahudi misyonunun bulunmadığını bir kez daha ileri sürmektedirler (Thomas Kraabel, “Immigrants, Exiles, Expatriates, and Missionaries,” in Lukas Bormann, et al. , eds. , *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World* [Leiden: Brill, 1994]) 71-88'deki bibliyografik referanslara bkz. Eğer aktif bir Yahudi misyonuna karşı bu bilim adamlarının getirdikleri argümantasyon çizgisini biz aktif bir “Hristiyan” misyonu gerçeğine tatbik etmiş olsaydık Konstantin'den öncesine ait agresif bir Hristiyan misyonuna dair doğrudan çok az bir tanıklık kalırdı veya hiç kalmazdı. Doğrudan tanıklık sadece Pavlus'un yazıları, Luka'nın yazdığı Resullerin İşleri, “Hristiyanların” git gide Hristiyanlık dışı metinlerde zikredilmiş olması ve “Hristiyan” edebiyatının büyümesidir. İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğuyla ilgili Luka'nın daha ziyade ideolojik ve manipülasyon amaçlı olan tasvirini çok büyük dikkatle okunmalıdır. Bilinçli olarak aktif bir misyona dair ortada kalan tek şahidimiz Pavlus'tur. Fakat Pavlus kesinlikle “Hristiyan” olmayıp, daha ziyade bir Yahudiydi.

Yahudi misyoner teolojisi yabancılara açık hikmet teolojisiyken, apokaliptizm, içeriye ve yukarıya doğru bakan bir hikmetti. M.S. ikinci yüzyılın apokaliptikçilerinin M.S. üçüncü yüzyılda halefleri olmuştur. Daniel apokalipsi gibi kitaplara bakıldığında eskatolojik yönelimli çevrelerin hikmeti yalnızca cennette var olarak ve apokalipse iştirak edenlere göksel bir bağış olarak görüyorlardı. Genelde bun-

“Hıristiyan” misyonerlerin Yahudi misyonerlik uygulaması ve deneyiminden faydalanmış olamayacağı ve olmaması gerektiğini ileri süren bilim adamları “Hıristiyan” misyonunun hiç bir şeyden başlamadığı iddiasına dayanmaktadır. “Hıristiyan” misyonu hiç bir şeyden başlamamış; buna rağmen tam teşekküllü bir misyonerlik teşkilatı olmuş, kendi sınırlarının ötesine hemen erişebilecek güce erişmiş, çoğalmış ve dengeli ayrı yapılar kurarak, hazırlıksız ve idmansız olmasına rağmen tam bir başarı öyküsü olmuş. Bu gerçek Luka mucizeleri topluluğu bilimsel analiz ve açıklamanın yerini almaktadır.

Daha önce İsrail’in aktif bir biçimde kendi sınırlarının ötesine göz diktiği olgusuna neden göz yumulmaktadır? Meselâ: Tekvin 1’deki yaratılış hikayesi evrensel bir teması takip eden İsrail’in tarihini sunmaktadır. İsrail tarihinin bidayetine bir muhtedi olan İbrahim’i yerleştirmektedir (Tekvin 12). İbrahim yabancı krallarla becayiş yapmıştır (Tekvin 14). Yusuf hikayesi Firavunu İsrail hayranı kılmaktadır (özellikle Tekvin 39-41). Milletlerin ileride Kudüs’e hacc için geleceği vizyonu uzak bir eskatolojik an anlamına gelmektedir (Bkz. Isa 25:6-9 veya Zech 8:20-21). Fakat bu aynı zamanda trito-Isaiah (Isaiah 60)’da daha yakın bir realitedir. Isa 56:6-7 yabancılardan kült bakımından tam olarak sindirilmesinden bahsetmekte ve Isa 66:19-21’de aktif bir misyonerlik faaliyeti görülebilmektedir. Trito-Isaiah, deutero-Isaiah’nın gerçekleşmiş eskatolojisini, özellikle de milletlere bir nur olan Rabbin kulununukini önceden varsaymaktadır (Isa 42:6; 49:6; 51:4). 2 Krallar 5’deki Naaman’ın hikâyesinden, Nebuchadnezzar’ın sarayında Daniel hakkındaki efsanelerden vs. bahsedilebilirdi. Ancak Jonah kitabı hepsinden daha açık bir şekilde Gentiller arasında aktif bir Yahudi propagandasını tavsiye etmektedir. Bkz. Eckhard von Nordheim, “Das Buch Jona und die Anfänge der hellenistisch-jüdischen Mission,” in Cornelius Mayer, Karlheinz Müller, ve Gerhard Schmalenberg, eds., *Nach den Anfängen fragen* (Gießen: Fachbereich Evangelische Theologie und Katholische Theologie der Universität Gießen, 1994) 441-60.

Tüm bunlar ve daha fazlası Yahudi hikmet edebiyatının ötesinde bile İsraililer ve Yahudiler arasında aktif evrensellikten bahsetmektedir. Bu evrenselci etosa Eski Dünyanın hiç bir yerinde erişilmediği - İsrail ve Yahudilikte tartışılmaz ve tek biçimli olmamasına rağmen. Bu etos misyonerlik motivasyonu ve deneyimi için hazırlık çalışmasına sevketti. Bu etos, etnik hatta kolonyalist veya emperyalist tarzda da değildi. Esasen Yahudiliğin etnik yayılmacılığının olumlu teorik temelleri yoktu. Tanrısal yargı kavramı Diaspora esnasındaki bu fiziki dağılımı açıklamıştır.

Evrenselci etos, onları yabancılara açmak için ilk önce müntesiplere seslenmiştir. Caesar’a karşı yaptığı bir propaganda konuşmasında bu yabancılara seslenmekte (Legatio ad Gaium gerçek durumları yansıtmaktadır) reflects actual occurrences), ve Josephus İmparatorluktan aldığı maaş ile Yahudi olmayanlar için propaganda edebiyatı yazmaktadır. Şam’a çağırıldıktan sonra Pavlus’un İsa’ya inananlarla herhangi bir teması ihtiyacı yoktu. Fakat o, hemen faal bir misyoner oluvermiştir. Şam’daki Diaspora sinagogunda geçirdiği zaman esnasında misyon hakkında bilme ihtiyacı duyduğu herşeyi öğrenmiş olduğu makuldür.

Beni eleştirenlere karşı gelecek bir makalede daha gelişmiş argüman sunacağım. Aynı zamanda bu makalede Kraabel’in bu dipnotun başında geçen makalesinde kullandığı önemli Aphrodisias yazıtını tartışacağım. Kanaatimce bu yazıt, Yahudi misyonunun varlığı ve başarısı hakkında daha fazla deliller sunmaktadır.

lar hikmeti, dünyada bulunmayan şey olarak görüyor ve dünyayı kötülük olarak telakki ediyorlardı. Bunlara göre hikmet sadece cennette mevcuttu. Ona ulaşmak için ise cennete gitmek gerekiyordu. Apokaliptik görüş sahipleri bunu yapabiliyordu ve bunların apokalipsleri cennetsel dünya hakkında spekülative anlayışları ortaya çıkarmıştır. Görücüler, yukarıdan yani cennette gördükleri şekliyle zaman ve dünyanın gerçek durumu hakkındaki vukufiyetlerini bu küçük topluluklardaki müminlere ifşa etmişlerdir.

Hem Yahudi misyoner teolojisinden hem de apokaliptizmden etkilenen Yahudi gnostik hikmet hareketi, M.S. ikinci yüzyılın ortasında başlamıştır. Bu hareket, ilk olarak Süleyman'ın Hikmeti'nde belgelenmiştir.<sup>43</sup> Burada hikmet daha ziyade çarpıcı bir şekilde bir gnosis, yeni bir bilinç durumu olarak sunulmaktadır. Bu yeni bilinçlilik, sözde bu gerçek dünyanın Tanrı'nın dünyası olmadığı, dolayısıyla da yanıltıcı olduğunun farkına varma sürecidir. Bu bilinç artışı okuyucuyu tanrının cennetsel dünyasına çevirmektedir. Dolayısıyla bilinçlenme süreci bu görünen kölelik dünyasını aşmak anlamına gelmektedir. Bilinçlilik, sabit bir tatmin ve emniyet hâli olmayıp, bunun yerine, sükun ve hareketlilik arasında sürekli bir etkileşim, sürekli akıp giden bir tasavvurdur. Bu, Yahudilik de dahil herhangi bir kurumun içinde bulunduğu bozulmuş bir dünyanın tehditlerini sona erdirmektedir.

Ferisî rabbiler de birinci yüzyıl Yahudiliğinin çeşitliliğini yansıtmaktadırlar. M.S. birinci yüzyılda Yahudiliğin gelecek tarihini geniş çapta etkileyecek olan yeni bir ittifak kurulmuştur. Ferisîlerin rahip olmayanlar (laik) hareketiyle Hillel gibi kişilerin temsil ettiği kâtipler meslek grubu arasındaki ittifakı kastediyorum. O ve diğer kâtipler, Ferisîler grubuna katılmış ve git gide çok sayıda Ferisî kâtiplik mesleğine girmiş gibi görünmektedir. Sinoptik İncil metinlerinin tarihinde birinci yüzyılın ortasına doğru bu durumdaki rabbilerin çoğaldığını görebiliriz. Dolayısıyla bunlar, sinoptik İncil geleneğinin büyümesinden ve gelişmesinden sorumlu olan ilk dönem Kilise yazarlarıyla muhtemelen içli dışlıydılar. Kâtipler meslek grubuyla Ferisîler arasındaki ittifak M.S. 66 tarihinde patlak veren birinci Yahudi savaşından önce hatırı sayılır bir kuvvete erişmiştir. Birinci yüzyılın son on yıllarında, Romalılar tarafından desteklenen bu Ferisî rabbiler, Filistin'deki Yahudiliğin yeniden yapılmasına ön ayak olmuşlardır.

Ferisî rabbiler, yorum yoluyla, Ferisîlerin mutat geleneği olan Halakhah ile uyumlu bir Torah'nın etrafında restore edilebileceği iddiasının temeli üzerine Yahu-

<sup>43</sup> Süleyman'ın Hikmeti ve onun Gnostisizm ile olan ilişkisine dair benim dipnotlandırarak Almcancaya çevirdiğim Süleyman'ın Hikmeti'ne bkz. in Werner Georg Kümmel, ed. , Jüdische Schriften (5 c. ; Gütersloh: Mohn, 1980) 3. 4. 391-478. Ayrıca şu makaleme bkz. : "Das Wesen der Weisheit nach der 'Weisheit Salomos'" in Jacob Taubes, ed. , *Gnosis und Politik* (Religionstheorie und Politische Theologie 2; Munich: Fink, 1984) 66-81, özellikle 90-91.

diliği restore etme vaadinde bulunmuşlardır. Halakhah, şifahi bir hukuk, emsal teşkil eden ortak ve meşru bir irfan türüydü. Bu Ferisî rabbilere göre kutsal kitaplar sadece Pentateuch'den ibaret değil, —kâtiplik mesleğinin özellikle ilgi duyduğu dirayetli dokümanların da dâhil olduğu— profetik ve diğer yazılardan oluşmaktaydı. Kutsal Kitap ve geleneğin bu karışımı müstakbel Yahudilik için geçerli ve uygun gelenek hâline geleceği düşünülüyordu.

Bu rabbinik Ferisî çabanın Yahudi savaşımdan sonra Filistin Yahudiliğini yeniden yapılandırmak için sarf edilen rekabete yönelik birçok gayretten sadece bir tanesi olduğuna dair bir hayli delil mevcuttur. Bu tür teşebbüsün meşhur örneklerinden biri Dördüncü Ezra diye adlandırılan apokaliptikdir. Bu kitap M.S. birinci yüzyılın son on yılında yazılmıştır. Dördüncü Ezra, (Kudüs ve Mabet'in ilk defa yıkılışından mecaz yoluyla bahsederek) bu savaşı sona erdiren felâketi öngörmektedir. Müellif, Ferisî rabbilerin yeniden kurma programlarını biliyor ve buna itiraz ediyor. Dördüncü Ezra'ya göre, Ferisî rabbiler tarafından meşru irfanlarının yorumunda ortaya konulan kutsal metinler koleksiyonun Yahudiliği restore edemezdi. Eğer bu kutsal metinler gizli vahiylerin ışığı altında yorumlanırsa ancak o zaman İsrail restore edilebilir. Bu vahiyler (revelations), Dördüncü Ezra gibi apokaliptik yazılarda bulunmaktadır. Şeriatın fiilen yerine getirilmesi, cennetsel karşılığının yani apokaliptik vizyon sahiplerinin ve onların toplumlarının belirttikleri şekliyle Tanrı'nın aslı ve apokaliptik hikmeti bağlamı içine konmuştur.<sup>44</sup>

Matta İncil'i'nin, M.S. 70 sonrası Yahudiliğini rekabete dayalı olarak yeniden yapılandırma programı olduğu hususunda William D. Davies<sup>45</sup> ve diğerlerine katılıyorum. Restorasyon sürecinde çeşitli Yahudi menfaat grupları rekabete dayalı olarak farklı programlar sunmuşlardır. Bu süreçte Ferisî rabbilerin rekabete dayalı programı sonuçta galip gelmiştir. Bu şekilde olması, temelde, ülkede iktidarı ellerinde bulunduran Romalılar için en tahammül edilebilir durum olmasından kaynaklanmıştır.<sup>46</sup> Yanlış bir biçimde bu süreç, aslında bu sürecin tamamı için uygun bir

<sup>44</sup>. Michael Edward Stone yorumunda biraz farklı bir görüş bildirmektedir: *Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990).

<sup>45</sup>. William David Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (New York: Cambridge University Press, 1964); aynı yazar, *The Sermon on the Mount* (New York: Cambridge University Press, 1966) 1-32.

<sup>46</sup>. Filistin'de Yahudi hezimet ve Romalı güçlerin tamamen muzaffer olmasından sonra yeniden canlanma sürecinin Romalıların bilgisi ve hoşgörüsü olmaksızın gerçekleşmiş olması imkânsızdır. Her otonomi kararı başlangıçta Romalıların onayına ve onların sürekli iznine muhtaçtı. Dolayısıyla Romalılarla işbirliği yapmak otonom hâkimiyet kazanan herhangi bir grup için mutlak zaruretli. Meselâ, Vespasian'ın imparatorluk makamına yükseleceği yönündeki Josephus'un kehanetinin (Bell. 3. 399-408) Yohanan b. Zakkai hakkındaki efsanevi geleneğe nakledilmesi (Midrash Lam. 1. 5) işbirliğe hazır oluşu yansıtmaktadır. Bu durum Ferisî-rabbinik geleneğin savaş sonrası gelişmesinin kökeninin Romalıların himayesi altında olmuş olduğunu ispat etmektedir. Bu gerçek Vespasian'ın

terim olan Yavneh veya Jamnia sinodu denmiştir.

Matta'yı Yahudiliğin ilerlemeci tarafından ziyade onun muhafazakâr tarafında görmek daha kolaydır. Matta, İsa'ya şöyle dedirttiğinde bu durumu en açık şekilde ifade etmektedir:

*“Şeriatı veya peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben ilga etmeye değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim, gök ve yer ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden, Şeriattan ufacık bir harf ya da bir nokta bile eksilmeyecek. Bu nedenle, bu emirlerin en küçüklerinden birini kim çiğner ve başkalarına öyle yapmayı öğretirse, göklerin melekûtunda en küçük sayılacak. Ama bu buyrukları kim yerine getirir ve başkalarına öğretirse, göklerin melekûtunda büyük sayılacak. Size şunu söyleyeyim: doğruluğunuz din bilgilerinizle Ferisilerinkini kat kat aşmadıkça, göklerin melekûtuna asla giremezsiniz!” (Matta 5:17-20).*

Bu ifadeler, Matta'nın 23. bölümü gibi metinler tarafından da desteklenmektedir. Bu bölümde İsa'nın şöyle dediği rivayet edilir : *“Kâtipler ve Ferisiler Musa'nın kürsüsünde otururlar. Bu nedenle size söylediklerinin tümünü yapın ve yerine getirin, ama onların yaptıklarını yapmayın. Çünkü söyledikleri şeyleri kendileri yapmazlar.”* (Matta 23:2-3). Matta, dünya çapında misyonerlik faaliyetini emreden İncilin sonundaki görevlendirmeyi, Matta 23:15'de *“Siz kâtipler ve Ferisiler, bir muhtedi yapmak için kara ve denizi dolaşırsınız.”* şeklinde bahsedilen küresel Ferisî misyon faaliyetiyle açıkça zıt bir paralellik olarak görmüştür.<sup>47</sup>

Yohanan'ın lütuf dilemesine izin verdiği ve rabbın Yavneh/Jamnia ve onun bilgilerinizle R. Gamaliel'in ailesi için lütuf dilediği b. Git. 56b'deki referans tarafından desteklenmektedir. Olayın aynen bu şekilde gerçekleşmiş olması şüphelidir. Fakat, Romalılara karşı şovenist bir tutum Ferisî-rabbînik konumun gelişmesine yardımcı olamazdı. Ferisî rabbilerin başarısının bir saltanat şehrinde meydana geldiği göz ardı edilmemelidir. Salome'nin onu Augustus'un karısı Livia'ya verdiği zamana kadar Yavneh/Jamnia Princepslerin özel mülkiyetiydi (Josephus Ant. 18. 31 158).

<sup>47</sup> Matta İncili ve onun zamanındaki Yahudi çerçevedeki tarihi farklılaşma eksikliği ve bundan kaynaklanan karışıklık, Matta İncili hakkında en son yorum olan şu eserde gösterilmektedir: Ulrich Luz (Das Evangelium nach Matthaeus [EKKNT 1; Zurich: Benziger and Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1985]). “Matta ve Yahudilik” konusunu ele alan giriş kısmında Luz, her ikisi de tekil olarak kullanılan Gemeinde (“topluluk”, “cemaat”) ve Synagoge (“sinagog”) kavramlarını bir birine karşıt olarak göstermektedir (s. 70-72). Luz Matta topluluğu veya cemaatinden bahsederek işe başlamaktadır. Fakat, hemen bir sonraki cümlede tablo genişlemiş görünmektedir: “Der Bruch zwischen Gemeinde und Synagoge ist endgültig” (“Cemaatle sinagog arasındaki kopukluk kesindir”). Eşsiz tekbiçimli bir yapı olan sinagog ne Matta İncili'nde ne de Yeni Ahit'in başka bir yerinde hiçbir tarihi temeli veya referansı olmayan ve genel olarak Yahudilik içinde daha da az tarihi dayanağı olan dogmatik bir Hıristiyan yapıdır. Aynı şey Gemeinde için de geçerlidir. Sadece Matta İncili'nde bile hem kalabalık hem de yapıları bakımından da farklı bir çok İsa-yönelimli topluluğun var olduğu aşikardır. Matta 10 ve Matta 28'deki tilmiz kurullarının mukayesesi özel bir geçmişle evrensel bir hâli hazır arasında tarihi bir ayırmaştırma yoluyla kesinlikle uzlaştırılmaz olan özel ve evrensel eğilimler arasındaki şiddetli karşıtlığı göstermektedir. Bunlar çağdaş tercihlerdir.

Birinci yüzyıl esnasında Filistin Yahudiliği, toplam Yahudi nüfusunun sadece bir azınlığını teşkil ediyordu.<sup>48</sup> Yahudilerin tamamının 2/3'si diasporada yaşıyor, çoğunluğu ise muhtedilerden veya muhtedilerin çocuklarından müteşekkildi. Yahudilerin tamamı, Roma İmparatorluğu nüfusunun takriben 1/7'ini teşkil ediyordu. Birçok Yahudi, Roma İmparatorluğu sınırlarının ötesinde, özellikle de Mezopotamya'da yaşıyordu. Diaspora Yahudiliğinin edebi kalıntıları çok renkli bir görünüm arz etmektedir. Bu görünüm arkeolojik buluntularla daha da çeşitlenmektedir. Bu buluntular, Ferisî rabbiliğın ve bunların normatif bir Yahudilik fikrinin son yüzyıllarda bile Diasporaya ancak yavaş bir biçimde hâkim olduğunu göstermektedir.

Fırat'ın doğu kıyısında bir şehir olan Dura Europos'da M.S. dördüncü yüzyıldan kalma sinagogun keşfedilmesi tamamen bir sürpriz olmuştur. Buradaki freskolar, sinagog tezyinatı hakkındaki rabbinik Ferisî yazıların emrettiği her şeyle ters düşmektedir.<sup>49</sup> Sardis'de yeni keşfedilen sinagogla ilgili artık benzer gözlemler yapılabilir.<sup>50</sup>

Daha o zamanlar Kudüs'te birçok sinagog vardı.<sup>51</sup> Luka'nın Resullerin İşleri 6. babında kullandığı rivayet beş sinagogdan bahsetmektedir. Bunlardan bir tanesi hürriyetlerine kavuşturulmuş esir köleler olan Libertinlere aitti. Diğer biri, Kuzey Afrika'da bulunan Cyrenaice Yahudilerine, başka bir tanesi ise İskenderiye Yahudilerine aitti. Nihayet bir tanesi Kilikya Yahudilerine, bir tanesi de Anadolu'nun kalan kısımlarındaki Yahudilere aitti. Aynı şey Diaspora için, özellikle de İskenderiye<sup>52</sup>,

---

Luz, Matta'nın İsrail halkıyla artık iletişim kurmadığını savunmaktadır (s. 71). Bu, delilleri ve tartıştığı konular sadece geçmişin kayda alınması değil, Birinci Yahudi Savaşı felâketinden sonra Yahudiliği ayağa kaldırmaya çalışan Yahudi çağdaşlarıyla gerçek iletişim olan Matta'nın tüm yapısına aykırıdır. Matta, Yahudi Savaşından sonra Yahudiliğın yeniden canlandırılması konusundaki sert tartışmalara bir katkıdır. Matta, Ferisîlerin yeniden canlandırma programıyla yakın bir rekabet içindedir. Luz'un Yavneh/Jamnia sinodunun asla vuku bulmadığına gönderme yapması (s. 71 dip. 169) hiç bir şeyi ispat etmez. Çünkü Yahudiliğın uygun bir şekilde yeniden ayağa kaldırılması hakkındaki yarışmacı tartışmanın oluşu şüphe götürmez.

<sup>48</sup> Bkz. Georgi, *Opponents*, 93-94; 175-77.

<sup>49</sup> Josef Gutmann ("Art, Early Jewish," IDBSup, 68-71) makalesinin ilk paragrafında şunları söylemektedir: "Yeni arkeolojik keşifler, Hıristiyanlığın ilk dönemi esnasında rabbinik Yahudilik içinde sert bir ikonoklazmın varlığını iddia eden bilim adamları için sürpriz doğurmamıştır. Gerçekte Yahudi tarihi esnasında tasvirlere karşı hiçbir tekbicimli, değişmeyen tavır egemen olmamıştır. Bundan ziyade, her çağda dinî otoriteler tarafından tasvirlerin kabul edilebilirliğinin farklı yorumları ve bir birinden ayrılan görüşler bildirilmiştir."

<sup>50</sup> Georg M. A. Hanfmann, *Sardis from Prehistoric to Roman Times: Results of the Archaeological Exploration of Sardis, 1958-1975* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

<sup>51</sup> Kudüs'teki sinagogların sayısı hakkında bkz. Schürer, *History*, 2. 445.

<sup>52</sup> Philo Legatio ad Gaium 132-33.

Antakya<sup>53</sup> ve Roma<sup>54</sup> için geçerli olmalıydı. Meselâ Anadolu'daki Pamphilia'nın bir şehri olan Side'deki bir yazıt, "ilk sinagog"dan bahsetmektedir.<sup>55</sup> Bu olay, şehirde en az başka bir sinagogun varlığını ima ediyor gibi görünmektedir.

Muhtelif suretteki bu tablo, diasporanın bulunduğu daha büyük şehirlerde, özellikle de İskenderiye, Antakya ve Roma gibi büyük metropollerde daha da gerçekçi olmalıydı. Amerika Yahudilerinin tecrübesine benzer bir gelişmenin Yeni Ahit zamanındaki Yahudilikte de cereyan ettiği görülmektedir. Halk, sadece eskileri dar geldiği zaman değil, bir takım insanların kurulu bir sinagogun geleneği veya cemaatiyle anlaşamadıklarında da yeni sinagoglar inşa etmiştir. Teoloji kadar kültürel farklılıklar da bu sürece tesir etmiş olmalıdır.

Bu birinci yüzyıl Yahudiliğinin çoğulculuğu bazılarına kapsamlı hatta büyük çaplı gibi gözükse de aslında seçiciydi. İsrail'in hermenötik ufkunun kutsal yazıları içinde daha birçok grup biliyoruz. Torah'a bağlı olan diğerlerinden daha sadık bir şekilde Pentateuch'e sarılan Samiriler vardı.<sup>56</sup> Philo, Mısır'da bir Yahudi tarikatı olan Therapeutae'yi zikretmektedir.<sup>57</sup> Başka birçok Yahudi fenomeni bölük pörçük ortaya çıkmıştır. Bu konuyu tam olarak ele almak istersek, Robert Charles<sup>58</sup> veya James Charlesworth'in<sup>59</sup> neşrettikleri Yahudi apocrypha ve pseudepigraphasını taramak gerekir. Bunu yapmak yine de yeterli olmaz. Paul Riessler'in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* [Helenlik-Roma Dönemindeki Yahudi Yazıları] isimli eserde topladığı<sup>60</sup> Yahudiliğe ait malzeme daha fazladır.<sup>61</sup> Nag Hammadi gnostik kütüphanesi de birçok orijinal Yahudi belgesi bulundurmaktadır.<sup>62</sup>

<sup>53</sup> Schürer, *History*, 3. 141.

<sup>54</sup> Bu bakımdan Roma özellikle dikkat çekmekteydi. Zira Antik çağdan bu yana orada tescil edilen az on (Bkz. Schürer, *History*, 3. 96-98), belki de on dört sinagog vardı (Bkz. Robert M. Grant, "Rome, city of," IDB 4 [1985] 127).

<sup>55</sup> CII 2. 781.

<sup>56</sup> Samiriler hakkında bkz. James D. Purvis, "Samaritans," IDBSup 776-77.

<sup>57</sup> Therapeutae hakkında bkz. Schürer, *History*, 2. 591-97. Therapeutae'nin "Filistinli Essenî hareketinin Mısırlı kolu" olduğu şeklindeki Schürer'in iddiası (s. 597) hakkında şüphem vardır.

<sup>58</sup> Robert Henry Charles, ed. , *The Apocrypha ve Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford: Clarendon, 1913).

<sup>59</sup> James H. Charlesworth, ed. , *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 cilt; Garden City: Doubleday, 1983-85).

<sup>60</sup> Paul Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburg: Filser, 1928).

<sup>61</sup> Werner Georg Kümmel et al. , eds. , *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (Gütersloh: Mohn, 1973-).

<sup>62</sup> Şu eserde kolayca bulunabilir: James Robinson, ed. , *The Nag Hammadi Library in English* (3d ed.; San Francisco: HarperCollins, 1990). Bu Yahudi-Gnostik literatürün bir kısmını, özellikle de the Apocalypse of Adam'ı inceledim (*Theocracy*, 41-43).

## *İlk Dönem İsa'ya İnananlar Topluluğunun Tarihi Durumu ve Paskalyadan Önceki Cuma ile Paskalya Teolojik Problemi*

İsa'nın ölümü ve onun tekrar dirilmesinin muhtelif Paskalya tecrübeleri, ister ferdi isterse de kolektif olsun, teolojik izah ve yorum gerektirmiştir. İsa'ya bağlı kalmaya devam edenlerin cevapları bunların Yahudi yorum geleneğinin daha geniş bir topluluğuna ait olduklarını göstermektedir. Halkın tek bir şekilde değil de bir çok şekilde hareket etmesi bunların Yahudi geleneğiyle olan temel ilişkilerini göstermektedir. Muhtelif Yahudi tercihleri, erken dönem İsa'ya inananlar topluluğunun Paskalyadan Önceki Cuma'ya ve Paskalya tecrübelerine olan cevaplarını bildirmiştir. Bu cevaplardan hızlı bir şekilde çok biçimli ve çok renkli bir hareketin meydana gelmesi hadisesi, Yahudilik içerisinde erken dönemdeki iç göçlere, özellikle de hikmet hareketi içindeki gelişmelere tekabül etmektedir.

Matta ve Luka'nın kullandıkları sözlü kaynak, Thomas İncili ve Matta'ya has olan kaynak, İsa'yı Paskalyadan Önceki Cuma'dan hiç etkilenmemiş bir hikmet öğreticisi olarak görmektedir. Bu metinler, Paskalya tecrübesini bizatihi ele almamaktadırlar. Bunun yerine, onu dolaylı yoldan yansıtmaktadırlar. Bu metinler, İsa'nın cennetsel hikmetin sürekli sesi olduğunu iddia ederek bu işi gerçekleştirmektedirler.<sup>63</sup> Burada yansıtılan tecrübe, İsa'nın hikmet olarak kendi topluluklarında yaşamış olmasıydı. Bu tecrübeler, İsa'nın müsebbibi olduğu hikmet öğretisinin gücü sayesinde genişlemiştir. Böylece o, bu kesintisiz bilgece beyanlar sayesinde topluluklarda mevcuttu. İsa figürünün bu kesintisiz kendi-yorumunda halk İsa'yı canlı ve devamlı olarak tecrübe etmiştir.

Başkaları, Paskalyadan Önceki Cuma ve Paskalya'yı İsa'nın hiçbir yorumsal yardım getirmediği krizin büyük inkıtayı olarak tecrübe etmişlerdir. Bu öğreti, —kadınların, on iki tilmizin, 1 Kor. 15:6'daki beş yüzden fazla olanların— Paskalya tecrübesinin kolektif boyutunu açıklamamaktadır. Yorum arayanlar, krizlerin tanımlanmaları için yazılı ve şifahî rivayetlere bakmışlardır. Bu rivayetlerde eskatolojik bir krizin doğrulanmasını görmüşler ve bunları ahiretin kesin yaklaşmasının bir işareti olarak hâli hazırda uygulanabilir kılmışlardır. Böylece, gerçek vaziyet hem deneme ve yargı hem de yeniçağı evvelden yaşama zamanı, İsrail ile Tanrı'nın tekrar vaatleşmesi olarak görülmüştür. Bunlar, hâli hazırdaki hadiseleri bu tür kolektif var oluşun temeli olarak anlamış ve yorumlamışlardır. Eseniler veya Vaftizci Yahya'nın müntesipleri gibi eskatoloji yönelimli gruplar, hâli hazırdaki hadiseleri kolektif var oluş bakımından tanımlama modellerini sunmuşlardır.

<sup>63</sup> İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğundaki İsa'nın hikmeti ile ilişkisinin anlaşılması, İsa b. Sirach'ın durumunda olduğu gibi çeşitli ilhak kavramları üzerine ilham düşüncesinden (Bkz. yukarıdaki dip. 39), önceden var olan İsa ile bizzat göksel olan hikmetin tamamen özdeşleştirilmesine kadar tüm bu konuları kapsayabilmektedir.



İsa'ya inan bu kişiler, tecrübelerini, eskatolojik bir topluluğa ait olduklarının belirtileri olarak anlamışlardır. Eskatolojik düşünceli diğer Yahudi gruplar bunu, rahipler, aristokratlar, kâtipler gibi güçlü olan gruplarla Yahudi özerk hükümetinin küçük kalıntısı olan Sanhedrin arasına bir mesafe koymak için yapılan bir çağrı olarak okumuşlardır. Bu şekilde anlaşıldığı zaman, Paskalya tecrübeleri, İsrail'in mucizevi şekilde yeniden yaratılışının şimdiden gerçekleşiyor olduğunun işaretleriydi. Bu inanca sahip olanlar, kendilerini Tanrı'nın yeniden oluşmuş halkının öncüleri, başlangıcı ve özü olarak görmüşlerdir.

Flp. 2:6-11'de<sup>64</sup> Pavlus'un zikrettiği İsa tesbihinde, Paskalya tecrübesinin aynı zamanda gnostik hikmet, yani Süleyman Hikmeti 2-5'in ışığında da yorumlandığını göstermektedir. Bu metinde, tanrı vekilinin bu dünyaya ait olan kaderi göksel bir sona ermiştir. Bu hadise, göksel dünyayı hayat dünyası olarak göstermekte ve yeryüzünü ölüm dünyası olarak açıklamaktadır. Bu durum, tüm değerlerin ters yüz olmasına neden olmuştur. Her şeye hâkim olma ve idare etme iddiasında bulunan görünen bu gerçeklik, aslında sadece hayalî bir komedi ve yalnızca bir gölgedir. Böylece vahiy, kurtarıcı ve özgürleştirici bir gerçeklik hâline gelmektedir.

Bu açıdan yazılan Süleyman'ın Hikmeti 2-5'deki gnostik hikmet ve Flm. 2:6-11'in meydana getirdiği orijinal şiir bilgeliğin var oluşunun dünyevi boyutlarının hayalî karakterini vurgulamaktadır. Pavlus'un zikrettiği bu hikmet şiirinin İsa istikametli edisyonu, İsa'nın beşer durumunu ve ölümünün gerçekliğini vurgulamakta ve bunu, onun risaletinin başlıca tebliğ fonksiyonu olarak görmektedir. Bunun için Tanrı, insan ölümünün gerçekliğinden ayrı değil, onunla irtibatlıdır. Beşer olan İsa'nın beşerî duruma karşı itaati, tanrısal şerefının sırrı hâline gelmektedir.

Tanrı'nın ulûhiyetiyle beşerî durumun birleşmesi, ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun bir icadı değildi. İsrail'e birinci emirde görülen Tanrı, görünürde Tanrı tarafından terk edilen küçük bir grubun tarihine kendisini bağlı kılıyordu. "Seni Mısır diyarından esirlik evinden çıkararak Rabbin Tanrı benim" (Çıkış 20:2). Tecessüd kavramı İsrail tarihinde de mevcuttu. Kutsal Kitap Yahudi geleneğinde başka birçok tecessüd motifleri vardır. Bu gelenek, kudretinden ve hakkından feragat eden Tanrı tecrübeleriyle doludur. Bu gelenek, tarihin görünen talihleri ve değersiz şeyleri içinde saklanan birçok ilahî kimlik örneği tanımaktadır. Tüm bu tecessüm hadiseleri, hepsi de çok beşerî olan insanlarla Tanrı arasındaki tesanütü ifade etmektedir. Böyle olması, bu tür ifadelerin her zaman geleneğin genel eğilimi içerisinde kaldığı anlamına gelmez. Ancak, Kutsal Kitap ve Yahudi tarihinin her ikisi de Kutsal Kitap Tanrısının adını savunduğu hâlde çoğunluk tarafından kötü mua-

<sup>64</sup>. Bkz. yukarıdaki dip. 21.

meleye tabi tutulan güçlü dinî inançlar taşıyanlar hakkındaki hikâyelerle doludur.<sup>65</sup> Fakat en azından kendi nazarlarında ve arkadaşlarıyla hayranlarının nazarlarında kötü muameleye tabi tutulanlar İsraililer ve Yahudiler olmuştur.

Stephen, şeriat karşısındaki radikal tavrına rağmen Yahudi geleneğinin içinde kalmıştır. Bu infaza sevk eden suçlama sadece Tanrıya karşı bir inkârdan değil, Musa'ya ve daha geniş bir çerçevede Torah'a karşı bir isyandan da bahsetmektedir.<sup>66</sup> İncil'i ve Resullerin İşleri'nin diğer yerlerinde Luka, Tanrı ve Tanrı nizamına inancı savunmaktadır. Dolayısıyla Resullerin İşleri 6'da Stephen'e karşı yöneltilen bu suçlamalar, müellife sıkıntı vermiş olmalıdır; bu ayrıntıyı o icat etmemiştir. Pavlus'un şeriatı eleştirisi, genellikle Pavlus'un bizzat kendisinden kaynaklandığı sanılmaktadır.<sup>67</sup> Ancak, Stephen'e karşı yöneltilen suçlama, şeriata karşı eleştirel bir tavrın önceden Kudüs cemaatinde, yani bazı Helenistik-Yahudi üyeler arasında zuhur ettiğini ima etmektedir. Stephen'in aksine Pavlus'un Yahudi ellerinde ölmediği rivayetine dayanarak Pavlus'un şeriata karşı olan tavrının Stephen'inkinden daha az radikal olduğundan şüphe bile edebiliriz.

Radikal şeriat eleştiriciliği Yahudiliğe tamamen yabancı değildi. Süleyman'ın Hikmeti, Musa şeriatının bu ölümlü dünya şeriatını eleştirisinden ötürü onu dolaylı yoldan eleştirmektedir. Süleyman'ın Hikmeti 2'nin Tanrı tanımazı için Torah gibi bu dünyevî kanunu "Doğruluk Kanunu" olarak tasvir etmektedir (11. cümle).<sup>68</sup> O, ölümle bir ahitleşme olmasına rağmen ahitleşme kanunu olarak da gösterilmektedir.<sup>69</sup> Bu "ölümle ahitleşmenin" düzeni ve gücü kaos ve fesattır. Nag Hammadi gnostik kütüphanesinde bulunan eski Yahudi gnostik rivayetleri, Yahudi gnostik hikmetinin Tanrı-karşıtı dünyayı güçlü bir iradeye sahip sahte tanrısal bir otorite tarafından esir edilmiş ve idare ediliyor olarak gösterdiğini ortaya koymaktadır.<sup>70</sup> Dünyaya bu şekilde bakılınca görünen yaratış ve yaratıcı Tanrı git gide Yahudi gnostik eleştirisinin hedefi hâline gelmiştir. Bu çağın sonuna doğru, eleştiri, sonunda yazılı Torah'a

<sup>65</sup> Matt. 23:35, 37 ve Res. 7:52 Yahudi tecrübesi taşıyan özet ifadeler sunmakta ve Yahudi tartışma uygulamasını temsil etmektedir. Bkz. Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT 23; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1967) özellikle 26-50; 256-69.

<sup>66</sup> Res. 6:11.

<sup>67</sup> Birçok İsa'nın hayatı teolojisinde yapıldığı gibi şeriatın böyle bir eleştirisini haksız yere İsa'ya atfetmedikçe bu duruş genel olarak kilisenin Paskalya ile havari olarak Pavlus'un daveti arasındaki eleştiriciliği unuttuğunu farz etmektedir.

<sup>68</sup> Ayrıca bkz. Wis 14:16.

<sup>69</sup> Wis 1:16. Şeriat terimi bizzat doğrudan görünmese de burada ahitleşme terminolojisi kullanılmaktadır.

<sup>70</sup> The Apocalypse of Adam çoğu kez demiürjün irade ve emirlerinden bir kural koyucu olarak bahsetmektedir. Bkz., meselâ, 74. 14-20.

karşı yöneltilmiş olmalıdır. Halk bunu daha az tereddütle yapmış olabilir çünkü bazı Kutsal Kitap rivayetlerinin ve Helenistik tercihlerin ortak tesiri altında yazılı olmayan, şifahi veya dünya-ötesi ebedî olan bir kanuna karşı Yahudilik içerisinde kuvvetli bir saygı yayılmıştır. Philo, yazılı şeriatı bile tamamıyla reddeden bir Yahudi grup tanımaktadır.<sup>71</sup>

Antakya cemaati yavaş yavaş Musa şeriatı karşısında arabulucu bir konum geliştirmiştir. Pavlus, bu cemaatin temsilcilerinden biri olmuştur. Gal'in birinci bölümünün sonuyla ikinci bölümün sonunda Pavlus, faaliyetlerini Antakya cemaatinin bir misyoneri olarak tarif etmektedir. O, Nebatî Arabistan'a ve daha sonra Kudüs'e yaptığı müstakil misyon seyahatinden kısaca bahsetmektedir. Antakya kilisesi adına gerçekleştirdiği on yıldan fazla bir süreye kapalı bir şekilde telmihte bulunmaktadır. Daha sonra o, Antakya delegeleri olarak Kudüs'te kendisi ve Barnabas'ın yaptığı müzakerelerden bahsetmektedir. Nihayet, o, Petrus (ve Barnabas) ile aralarında vuku bulan anlaşmazlıktan dolayı Antakya cemaatinden kopuşunu anlatmaktadır.<sup>72</sup> Pavlus'un anlattıklarından şu sonucu çıkartıyorum: Antakya misyon faaliyetinde Gentiller, sünnet uygulamasına zorunlu tutulmadan kabul edilmişlerdi. Gentillerin Yahudi şeriat ayinine uymadan yaşayabildikleri ortaya çıkmaktadır. Mahallî kilisede Yahudiler onlarla bir araya geliyorlardı. Josephus de, kült şeriatıyla bu derece liberal bir ilişkiyi belgelendirmektedir. O bunu, Adiaben'e başarılı bir şekilde Kutsal Kitap mesajını götüren Yahudi bir misyonerden öğrenmiştir.<sup>73</sup> Bu misyoner ihtida edenlerden sünnet olmalarını talep etmiyordu. Josephus'un rivayetine göre daha sonra Ferisî bir misyoner ortaya çıkmış ve sünnetin yerine getirilmesini emretmiştir.<sup>74</sup>

Gal. 2 : 11-21'de Pavlus, Petrus ve Barnabas'ı, James namına Kudüs'ten gelen, İsa'ya inan ve âyin kanunlarına riayet eden ziyaretçileri eğlendirmeye izin veren Antakya'daki bir tür liberalliği eleştirmektedir. Antakya cemaati, ziyaretçileri tecrit edecekleri yerde Petrus ve Barnabas'a, yemek kurallarına bir süre uyulması ve onlarla sofrada arkadaşlığı yapma hususunda müsaade etmiştir. Cemaat, Kudüs'ten gelen ve ritüel temizliği üstlenmiş hisseden bu dost inananlarla pragmatik bir birleşme tesis etmek için bu tavizi vermiştir.

Pavlus, şeriata karşı Petrus ve Barnabas tarafından gerçekleştirilen bu pragmatik-liberal tavrı kınamaktadır. Gal'in ikinci bölümünde Pavlus, şeriata karşı ispat edilmiş tam imanı değil, aynı cemaat içerisindeki bir ve aynı kişinin pragmatik gelip gitmelerini eleştiriyor. Bu olay, Pavlus'a şeriatı genel olarak eleştirel bir şekilde

<sup>71</sup>. *De Migratione Abrahami* 89-90.

<sup>72</sup>. Gal. 2:11-14. Konuşmasının bir sonraki aşamasında Pavlus, o zamanın sınırlarını açıkça aşmakta ve mektubun durumunun gerçek problemlerine yaklaşmaktadır.

<sup>73</sup>. Josephus, Ant. 20. 24-42.

<sup>74</sup>. Ibid. , 43-48.

yeniden gözden geçirme fırsatı vermektedir. Eleştirel görüşlerinde Pavlus kendisini Tevrat'ın çalışmalarıyla sınırlı kılmayıp, şeriatın neden olduğu ve sadece dinî olanlar değil, sosyal ve kültürel icraat ve gelişmelerden de bahsetmektedir. Dünyanın şeriatı Pavlus'un aklındaydı.<sup>75</sup>

Bu bağlamda iman kavramı daha aşkın ve kişiselleştirilmiş hâle gelmektedir. "İman gelmeden önce şeriat altında hapsedilmiştik" (Gal. 3: 23). "Artık iman geldiğinden mürebbî altında değiliz" (Gal. 3: 25). Bu mitolojik iman anlayışı Eugnotus'un Mektubu ve Adem'in Apokalipsi gibi gnostik metinlerde görülmektedir.<sup>76</sup> Bu metinler, Pavlus'un şeriata karşı eleştirel argümanlarını, bu dünyanın efendisi veya efendilerinin iradesine karşı aşkın ilahî güçler atfeden gnostik Yahudi fikirlerine dayanarak inşa ettiğini göstermektedir.

Pavlus, şeriat münakaşasına insan trajedisinin daha geniş bağlamını verdiği Rom. yedinci bölümde benzer bir tavrı benimsemektedir. O, burada sadece Yahudi Pavlus'tan veya yalnız Yahudilikten bahsetmemektedir. O, daha ziyade İsa'nın çarmıha gerilme tecrübesinin ışığında görüldüğü şekliyle tüm insanlıktan bahsetmektedir. Bu tecrübe, beşerî var oluşun trajik tabiatını ortaya çıkarmaktadır. Meşru iradenin ahlakî bütünlüğü ve kişisel benliği de parçalayan sosyal ve ferdi irade çatışmasına bölünen şeriata katılmasıyla özellikle trajik olmaktadır. Meşru insan trajedisi adına Pavlus, bu trajik şahsı hiddetle söyletmektedir : "Ne zavallı insanım! Ölüme götüren bu bedenden beni kim kurtaracak ?" (Rom. 7:24). Bu, şeriatın trajik boyutunu ve şeriatla ben-merkezci bir biçimde karışmış bulunan beşeriyeti tanımlamanın doruk noktasıdır.

İsa'dan şeriatın sonu olarak bahseden Rom. 10:4'deki meşhur ifade Pavlus'un İsa'yı her kural koyucu ve denetleyici gücün sonu olarak algıladığı anlamını taşır. Bu, aynı zamanda Tanrı'nın prestiji de dâhil olmak üzere bu tür güçle birlikte bulunan tüm prestijlerin sonu demektir. Pavlus, sözde bu güçten türeyen tüm korumanın sonunu görmektedir. Pavlus, apokaliptizmden, bu dünya yasasının kaosu yarattığını ve ayakta tuttuğunu öğrenmiştir. Yahudi gnostisizmi, Musa şeriatının bile bu kaosunun haricinde tutulmasının mümkün olmayacağını gittikçe iddia etmiştir. Rom. 7 ve 10:4'ün "şeriatı" kaosa neden olan bu şeriata işaret etmektedir.

Ancak Pavlus, şeriattan olumlu bir anlamda da bahsedebilmektedir. Bu, hem gnostiklerin ebedî Tanrı'nın ilahî iradesi fikrine tekabül etmekte hem de Tanrı iradesinin peygamberî (prophetic) anlayışını sergilemektedir. Pavlus, şeriattan İsa'nın şeriatı (Gal. 6:2), iman kanunu (Rom. 3:27) ve hayat ruhunun kanunu (Rom. 8:2) şeklinde bahsetmektedir.

<sup>75</sup>. Bu durumu Gal. 4:1-11'de açıkça görmektedir.

<sup>76</sup>. Bu konuyu *Theocracy*, 43-45'de ele aldım.

Rom. 3:27-31 pasajına göre İsa'nın, Tanrı'nın sadakat ve tesanüdünün tezahürü olarak ilan edilmesi şeriatı kendi aslına döndürmektedir. Bu pasaj, daha yoğun bir şekilde Rom. 1:16-17'nin anlamını tasvir etmektedir. Bu bölümün özellikle, 3:27-31 cümleleri şeriatı sadakat kanunu, daha doğrusu sadakat anlamına gelen kanun olarak sunmaktadır.<sup>77</sup> Sadakat anlamına gelen bu kanun, fiiller, yani husule getirilmiş şeyler anlamına gelen kanunla tezat teşkil etmektedir. Daha sonra gelen meşhur cümlede sadakatten şu şekilde bahsedilmektedir: "İnsan, şeriatın işleriyle değil, imanla aklanır" (Rom. 3:28). Bu düşünce Rom. 3:31'de de devam etmektedir. Burada Pavlus şu soruyu sormaktadır: "Öyleyse biz iman vasıtasıyla şeriatı hükümsüz mü kılıyoruz?" Dolayısıyla öncelikle Tanrıya, daha sonra da Mesih İsa'ya ait olan bu sadakat, şeriatla uyumlu ve ahenkli hâle, yani Tanrı'nın insanlarla sadakat ve tesanüde birleşme hakkı hâline getirilmiştir. Bu sadakat, Pavlus için bir soyutlama değildir. Bu, somut bir şekilde var olan insanlarla Tanrı'nın somut olarak var olan tesanüdü anlamına gelmektedir. Rom. 3:31'de şeriatın kaldırılmasından bahsederken Pavlus, şeriatın özgürleşmesini kastetmektedir. Buradaki şeriat statik değil, karşılıklı güvenin gerçekleştiği ortak bir geleceğin kapısını açan Tanrı'nın ahdedtiği irade ve fiildir. Bu, Tesniye'dekine yakın bir şeriat kavramıdır.<sup>78</sup>

Pavlus, Romalılara Mektup'ta olduğu gibi Galatyalılara Mektup'ta da Torah ile uzlaşma sağlayan bir Yahudi konuma yerleştiğine inanmaktadır. Aslında bu, Tevrat'ın göksel bir güç olarak gerektirdiği bir konumdur. Bu konum Yahudiliğin dışında doğmuştur ve otantik Yahudi Kutsal Kitap düşüncesini temsil etmektedir. Gal. 3:8'de kutsal yazı (scripture) kavramının kullanılması, Gal. 4:21-31'de şeriat-tan alınan argümanların kullanılması ve Rom. 3:21-31'de imanla şeriatın yan yana konması bunu göstermektedir.

İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun şeriat anlayışının tartışmasına ilaveten, ilahî inayetin sınırsızlığı fikrinin Yahudilikte yeni bir şey olduğu tezini ileri sürmeliyim. Mezmurların okunması böyle bir tezi zayıflatabilir.<sup>79</sup> Kumran metinlerinin keşfinden bu yana genel olarak inayetin Yahudi geleneği tarafından iyi bilindiği hususunda çok az şüphe oldu. Şükran tesbihleri şöyle der:

<sup>77</sup>. *Theocracy*, 36 dip. 10'da Pavlus'ta Grekçe bir terim olan πίστις teriminin alışla gelmiş çevirisinin "iman" şeklinde yapılmasını birçok bağlamda kelimenin anlamıyla uyuşmadığını gösteriyorum. "Sadakat" veya "güven" daha iyi karşılıklardır. Romalılara Mektup 3'ün sonunda bu kelimenin anlamı "sadakat"tır.

<sup>78</sup>. Tesniye 6, Tanrı şeriatının Tanrı'nın özgürleştirici fiili, yapıcı sadakatini tıkayan Tanrı'nın faal ah-dinin gösterilmesi bakımından tüm kitabın mesajına bir örnektir ve minnettarlık şefkat duygusu içinde itaate davet etmektedir.

<sup>79</sup>. Meselâ Ps 103, 106, ve 108, Tanrı'nın vaad ettiği lütfun methine dair geniş bir örnek sunmaktadır. Bu lütfü ahit topluluğunun bir tek ferdi kadar halka da şamildir. Vaadedilmiş lütfü topluluk kolektif ve ferdi tarihinde tecrübe etmiştir.

Günahkârlığım içerisinde derim: “Ahit tarafından terk edildim.” Fakat elin kudretine ve merhametin yüceliğine boyun eğmeye davet edildiğimde ayağa kalktım ve dimdik durdum ve ruhum musibetin karşısına kuruldu. İnyet ve merhametlerin çokluğu üzerine eğiliyorum. Çünkü kötülüğü sen affedecek ve doğruluk sayesinde bir kişiyi günahattan temizleyecek olan sensin.<sup>80</sup>

Ve “*Bana gelince eğer tökezlersem, Tanrı'nın merhameti benim ebedî selâmetim olacaktır. Bedenimin günahı yüzünden sendelersem, mezeretim Tanrı'nın doğruluğuyla olacaktır.*”<sup>81</sup>

Bu örnekler, birçoğu arasından sadece iki tanesidir. Bunlar, Yeni Ahit zamanında bazı Yahudilerin Tanrı inyeti ve tesanüdünü tarihle birleştirdiklerini ispat etmektedir. Bu durumda, özel bir topluluğun (belki de Eseniler) tarihi, topluluğun temeli ve ferdî giriş söz konusudur. Bunların hepsi, Tanrı'nın tanrısızları (godless) doğrulamasının ispatlanması olarak görülmektedir.

Ancak Pavlus'a göre İsa hadisesi ve İsa topluluğuna dâhil olma, Mesih'in bedeni (hem beyan edilen hem de tecrübe edilen) Tanrı'nın tanrısızlarla tesanüdüdür. Pavlus'un inyet, mesihbilim ve eklezioyoloji telakkileri, Kumran veya diğer Yahudi kavramlarının sadece birer kopyaları değildi. Ancak, bunlar ne bütün bir şekil veya madde değişimi ne de önceden misli görülmemiş yeni bir tür tecrübeye, düşünceye ve söyleme adım atmak da değildi.

Yahudiliğin sosyal meselelerle ilişkisi, benzer iç çeşitlikler arz etmektedir. Bu da ilk dönem İsa inananlarıyla ilgili gelişmelerin yeniliği meselesini tekrar gündeme getirmektedir. Yahudiler, toplumun geneline karşı çok farklı hatta bazen de zıt konumlara yerleştiler. Onlar, aktif dirençle pasif inkâr, aktif işbirliğiyle kaba despotizm arasında gezinip durdular. Yeni araştırmalar gösteriyor ki Yeni Ahit zamanındaki Yahudiliği tepkisel olmasa da temelde muhafazakâr bir güç olarak görmek yanlıştır. Bernadette Brooten, Yahudiliğin özgürleştirici aktif tecrübe<sup>82</sup> payından daha fazlasını temin ettiğini göstermiştir. Bu sadece gnostik Yahudilik için doğru değil, —diğerleri arasında— Ferisi rabbilerin Yahudiliği için de geçerlidir. İsa ve ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğunu Yahudilikte kadınların köleleştirilmesine karşı olarak göstermenin ötesinde kadınların özgürlüğe kavuşturucusu olarak görmek Yahudi anavatanında ve diasporadaki bugünkü gelişmelere büyük haksızlık olur. Kutsal Kitap bilginleri sıkça İsa ve Kilise lehinde böyle bir duruşu benimsemektedirler. Bu, Yeni Ahit zamanından günümüze kadar Hıristiyan geleneğinin kadın düşmanlığına

<sup>80</sup>. 1 QH 4, 35-37.

<sup>81</sup>. 1 QH 11, 11-14.

<sup>82</sup>. Bernadette Brooten, *Women Leaders in the Ancient Synagogue* (BJS 36; Chico, CA: Scholars Press, 1982).

karşı belli bir kinaye taşıyan şoven bir tavidir.

Sinoptik gelenek, Mar. 2 ve 3'de Şabat hakkındaki veya Mar. 7'de temizlik hakkındaki tartışmalar gibi polemik öykülerini taşımaktadır. Burada Markos'un topluluğu ve selefleri, İsa'nın kendi zamanında değil de hikâyelerin kaynaklandıkları zamanlardaki Yahudi grupların temsilcileriyle ağız kavgası yaptığı ideal sahneler yaratmışlardır. Bu son zamanların ihtilaflı meseleleri tartışılmaktadır. İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun bu son gruplarının bazı eleştirel eğilimleri apaçık hâle gelmektedir. Ancak burada bile Yahudi varlığına karşı hakikî bir protesto veya mukavemet yoktur. Bilakis, bu ihtilaflar ihtilali değil dinî reformu davet etmektedir. Bu durum mucize hikâyeleri için de geçerlidir. Bu sonuncular, muhtelif Helenistik dinlerin aktif propagandaları tarafından icra edilen misyonerlik yarışı bağlamına aittir.<sup>83</sup> Rekabet ile reform, ferdî dinlerin içinde olduğu kadar aynı dinin farklı dallarının temsilcileri arasında da meydana gelmiştir.

Dinlerin içinde ve arasındaki reform yönelimli bu yarış, umumiyetle Helenistik toplumun kültürel ve sosyal eğilimlerini yansıtmıştır. Pazar, Helenistik toplumu belirlemiş ve dolayısıyla da toplumu yarış ve başarıya sürüklemiştir. Harikulade olanın yayılması ve sergilenmesi, günlük hayatın önemli bir parçası hâline gelmiştir. Roma dönemindeki dönüşümler de dâhil olmak üzere Helenistik toplumun ve bunun kültürünün tamamının harikulâdelik üzerine kurulmuş ve ona doğru yönlendirilmiş olduğunu başka bir yerde göstermişim.<sup>84</sup> Mucizeler böyle bir toplumun yakıt maddesiydi ve tanrısallık somut tecrübesine şükranla bulunmak onun toplumsal iç yağıydı.

Böylece, harikulade olanı ispat etmek ve kabul etmek sıradan bir tecrübenin temel parçalarıydı. Yahudiler, özellikle de misyoner Yahudiler bu fenomene son derece katkıda bulundular. İsa'yı bir dahi olarak Kutsal Kitap'ta geçen büyük zatlar arasına yerleştiren misyonerler bu örneği takip etmişlerdir. Bunlar aynı zamanda kendilerini tanrısız insanlar olarak İsa ve eski kahramanların halefleri ve taklitçileri ilan etmişlerdir. Bu şekilde sosyal eğilimlere uymuş oldular.<sup>85</sup>

Romalılara Mektup'ta Pavlus, böyle rekabet tatbikatlarını ve ideoloji eleştirisini genişleterek Yahudi misyonerlik teolojisinin genel eleştirisi seviyesine çıkarmıştır. Romalılara Mektup'ta onun hasmı olan bu liberal teolojidir, Ferisî rabinizm değil. Kendi zamanındaki Yahudi reformunda bulunduğu şekliyle Pavlus, evrensel, açık ve

<sup>83</sup> Bkz. Georgi, *Opponents*, 169.

<sup>84</sup> Şu makaleme bkz: "Socioeconomic Reasons for the 'Divine Man' as a Propagandistic Pattern," in Schüssler Fiorenza, *Aspects*, 27-42; ve Georgi, *Opponents*, 390-422. Helenistik-Roman topluluğu aynı zamanda rekabet ve olgunlaşma etrafında yönlendirilmişti.

<sup>85</sup> "Tanrısız adam" kavramı hakkında Georgi, *Opponents*'daki dizindi "tanrısız adam" ve θεῖος ἀνὴρ'a bkz.

işbirlikçi Şeriat ve toplum anlayışına hücum etmektedir. O, Greko-Romen toplumla ahenk içinde olan bu Yahudiliğe hücum etmektedir. Pavlus'a göre Yahudi misyonerlik teolojisi, kendi iradesine, kendi kalbine sahip en iyi seviyesindeki toplumdur. Apokaliptik ve gnostik Yahudiliğin terbiyesinden geçen Pavlus, böyle liberal bir düzen anlayışının herkesin iyiliği için olduğu iddiasına hücum etmektedir. Yahudi kökenli Pavlus'un nazarında genel toplumsal düzene ve hatta bizzat düzene karşı bu tür tutumlar kaos doğurur. Bu kaos muhafazakar dinî veya sosyal tutumlar tarafından kesinlikle önlenemezler.

İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğundaki teşkilat modellerine dair az miktardaki bilgi, muhafazakâr eğilimler olduğu gibi özgürleştirici eğilimlerin var olduğunu göstermektedir.<sup>86</sup> Bu ikinci yaklaşımlar bile hatırı sayılır Yahudi eğilimler taşımıştır. Bu Yahudi eğilimleri, sır dinleri, bazı felsefî okullar ve diğer bazı sosyal gruplardaki, özellikle de hem Yahudi hem de gnostik hikmetteki kurtarıcı motiflere tekabül etmiştir. Bu motifler, mevcut ırk, sınıf ve din sınırlarını azaltmış ve hatta kökünden kazımıştır.<sup>87</sup> Kadınların güçlenen sayısı ve konumu, onları aşağıya doğru çeken zincirlerin hafiflediğini göstermektedir.<sup>88</sup>

Vahiy sahibi ve kurtarıcı olarak İsa'ya intisap eden gnostik çevreler bu özgürleştirici uygulamayı ve fikirleri daha da geliştirmişlerdir.<sup>89</sup> 1 Ko'daki Pavlus'a karşı muhalefet bunu göstermektedir. M.S. 90'larda Korintos kilisesine yazılmış ve I. Ko'daki Pavlus'un gnostik muhalefetinin takipçilerine karşı olan I. Clement'in sonraki polemiki, Pavlus ve muhaliflerinin özgürleştirici fikirleri arasındaki mücadeleyi yansıtmaktadır. Resullerin İşleri ve Pastoral Mektuplar gibi I. Clement bazı kilise çevrelerinin etrafı saran yarışa yönelik toplum için o kadar değerli olan tanrısal insan

<sup>86</sup> Teşkilat özelliklerine dair en doğrudan ve güvenilir deliller Kor. 14'dedir. Hem hitaplar ve tebriklerden, hem Pavlus'un mektuplarının teşvik edici birçok pasajından, hem de Rom. 6 gibi daha dogmatik olan metinlerden birçok çıkarsama yapılabilir. Resullerin İşleri'ndeki kilise teşkilatının ve kilise hayatının tasviri daha az güvenilir olmakla birlikte eleştirel inceleme için bilgi sunmaktadır. Bu, İncillerde topluluğu teşvik edici metinler, Pavlus'a ait olmayan mektuplar ve Vahiy Kitabı için de doğrudur.

<sup>87</sup> Yeni kitabım olan *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994)'in yeni baskısının ekinde İncil geleneğiyle Resullerin İşleri'nin Kudüs İsa topluluğundaki kadınların erken liderlik rolünü ve bu liderliğe karşı daha sonra Petrus ve diğer on ikinin isyanı ve başarılı komplosunu gösterdim (s. 108-16).

<sup>88</sup> 1 Kor. erkek güçlerinin dizginleri ne kadar hızlı ele yeniden geçirebildiklerini gözler önüne sermektedir. Ayrıca Pavlus mektuplarında ve buna bağlı mektuplarda görünen tecrübe genişliği hem teoride hem de uygulamada demokratikleşmeye yönelik bazı eğilimlerin varlığını ispat etmektedir.

<sup>89</sup> Muhalifler etik liberallikleri ve egemenlikleri sayesinde (1 Kor. 5 ve 7), Kutsal Kitap'ın putperestliğe karşı emrilerini ihmalleri sayesinde (1 Corinthians 8 ve 10) ve manevî tutuma karşı özgür tavırları sayesinde (1 Kor. 11, 12, ve 14) özgürlüklerini ispat ettiler.



kavramını tercih ettiklerini göstermektedir.<sup>90</sup> İsa, havari, şehit (martyr) ve piskopos figürleri şimdi tanrısal insanlar, saf galipler, sadece kilisenin değil, aynı zamanda tüm toplumun refahı için bağışlar olarak görülmektedir. Bu “Hıristiyan” idealler ve bağışlar, “Hıristiyan” misyonun Yahudi misyonunu, aksettirdiği kadarıyla sadece Yahudi misyonerlik teolojisinin kopyalarından başka bir şey değildi. “Hıristiyanlar” Yahudi misyonunun başarısını içten gasbetmişler ve kendilerine modeller hâline getirmişlerdir. Böylece “Hıristiyanlık” kendi misyonuna sahip olmuştur.

### “Hıristiyanlık Kimliği” meselesi

İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğundaki çeşitli hiziplerin, yatay bir Yahudi göçünün varyasyonları olduğunu tespit etmişim. Böylece, bu hizipler Yahudiliğin zıddı değil, bunun yerine Yeni Ahit zamanındaki Yahudiliğin genişliğini ve çapını göstermektedir. İlk dönem İsa'ya inananlar topluluğu, özellikle çok şekilliliği içerisinde Helenistik-Romalı çağdaki Yahudiliğe tipiktir. Bir adım daha ileri giderek, tam olarak Yahudi benzerlerinin bulunmadığı durumlarda kilisedeki her bir fenomenin kaybolmuş olabilecek diğer delilin yokluğunda Yahudilik içerisindeki bir varyanta delil olarak kabul edilebilir mi sorusu sorulabilir.

I. yüzyılın sonlarına doğru Yahudiler ve Hıristiyanlar, sadece biri diğerine karşı değil, aynı zamanda her ikisi için uygun olan diğer opsiyonların koskocaman sahasına karşı kendi kimliklerini geliştirmeye başladılar. Bu opsiyonlar birden bire sapkın olarak değerlendirildi. Bunun temel nedeni hem Yahudi savaşları hem de bunların sonuçları tarafından zorla gösterilen Roma İmparatorluğunun tehdit ve günaha teşvik etmesi karşısında ayakta kalmak ve yeniden inşa etmektir. Umumiyetle Yahudilik ve ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğunun farklı kollarının içerisinde yeterli miktarda insan bu kafir (gentil) siyasî kurumuyla anlaşmaya varabilirdi ve bu yapılmalıydı. Bu kişiler kendi dinî topluluklarının ayakta kalmasını tehlikeye sokmayacak bir tarzda kimlik temin edecek hedefleri ve yolları aradılar.<sup>91</sup>

Bir gelenek, bir hayat tarzı ve bir teşkilat öyle bir şekilde kristalleşmeliydi ki hem Romalı otoritelerin eleştirel nazarlarında hem de kendi seçmen kitlelerinin menfaatleri karşısında uygun olmalıydı. Terimin İngilizce anlamlarının her ikisini de kastediyorum: esaslardan taviz vermeksizin bağımsızlık ve self-determinasyon

<sup>90</sup>. Tanrısal adam, gelenek ve kanon kavramları daha sonraki gelişimleri ve etkileşimleri hakkında bkz. Georgi, *Opponents*, 390-450; ve aynı yazar, “Records of Jesus.” Ayrıca bkz. aynı yazar, “Die Aristoteles- und Theophrastausgabe des Andronikus von Rhodus: Ein Beitrag zur Kanonsproblematik,” in Rüdiger Bartelmus, Thomas Krüger, Helmut Utschneider, eds., *Konsequente Traditionsgeschichte* (OBO 126; Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) 45-78.

<sup>91</sup>. Lukas Bormann, “Die Verrechtlichung der frühesten christlichen Überlieferung im lukanischen Schrifttum,” in Bormann, *Religious Propaganda*, 283-311.

görünümü vermek ve aynı zamanda Romalıların şüpheli olarak gördükleri kişilere karşı yardım etmemek. Teşkilatın temelleri ve bunların yasallaşması, toplulukları Romalıların şüphelenmesinden korumak gayesiyle belirlenmiştir. Bunun yerine bu sistemleştirme, hoşgörünün artmasına, değilse Romalıların desteğine neden olmuş olabilir.<sup>92</sup>

Savaşın sonra Yahudiliği yeniden yapılanmasında üstünlük kazanan Yahudi gruplar gibi M.S. birinci yüzyılın sonuyla ikinci yüzyılın başlarında kilisenin muhtelif çevreleri gittikçe artarak ya İsa geleneğine ya da İsa'sız Yahudi geleneğine bir sorumluluk olarak Romalıların hüküm vereceği görüşündeydiler. Çekirdeği daha sonra geleneksel Yahudilik veya geleneksel Hıristiyanlık olacak olan bu çevrelerden her biri menfaatlerinin rekabet hâlinde olduklarını gördüler. Zira her biri diğerinin zararına olsa da Roma'nın husumetini önlemeye, devletin ve toplumun güçlerini celbetmeye çalışıyordu. Böylece çatlak meydana geldi ve aradaki ayrılık arttı.

Ta başından beri kilisenin farklı grupları arasındaki ortak özellik İsa'nın hermenötik bakımdan anahtar bir figür olarak anlaşılmasıydı. Ancak bir topluluğun bu figürü nasıl yorumladığı bu yorumun sonuçları büyük ölçüde farklılık göstermiştir. İlgili tarihi değerlendiren tarihçiler ve teologlar eski Hıristiyan kimliğinde İsa'nın, Tanrı'nın kurban edilmiş temsilcisi olduğu anlayışından başka bir ortaklık olmadığı sonucuna varmalıdırlar.

Gençlik yıllarımda Frankfurt'taki Yahudi yaşlılarımın onuruna yaptığım bu tetkikin sonuna geldim. Onlarla mümkün olabilecek herhangi bir diyalog henüz başlamadan sona ermiş oldu. Burada sunduğularım yüzyıllık geleneklerin ayırdığı; fakat ortak bir zemini paylaşan hocalar ve öğrenciler tarafından aynı çatı altında tartışılmış olabilecek şeyin bir kırtısıdır. Bunu, ukalalığın, cehaletin, dindarlığın ve ateizmin şeytani bir karışımı tarafından öldürülenlerin onuruna sundum. Yuhanna 8:44'deki argüman Hıristiyanlara geri dönmüyor mu?<sup>93</sup>

Hıristiyan çoğunluğun geçmişindeki özel Hıristiyan kimliğine dair bütün mesele başkası olmak ve daha iyi olmak iddiasına bağlıdır. Kötülükten başka bunun ilham

<sup>92</sup>. Bkz. yukarıdaki s. 42.

<sup>93</sup>. Muhakkak bu mesele Yuhanna 8:44'ün tamamen ters yüz edilmesini gerektirmektedir. Bu mesele, metnin temellerinden itibaren zamanların, durumların ve şartların son derece değişmesini istemekte ve sonuçları sunmaktadır. Yuhanna 8:44 Yahudi çoğunluğa karşı azınlık bir Yahudi grubunu savunan bir Yahudi tarafından yazılmıştır. Daha sonra Yahudileri kınamak, onlara zulmetmek ve onları yok etmek için bahane olarak kullanan Gentil Hıristiyan çoğunluk bu ifadeyi kendine mal etmiştir. "Galileliler"den seçilmek için kullanılan Ιουδαίοι'nin "Yahudalılar", Yahudi yöresinin sakinleri, eski mabet devleti şeklindeki asıl anlamını M. S. birinci asırda henüz yitirmemiş olduğunu düşünmeye sevkeden bazı nedenler vardır. Bu tabir dünyanın her yerindeki Yahudileri belirten genel bir terime tamamen dönüşmüş görünmemektedir.

edici gücü kim olabilirdi? Hıristiyanlar, neredeyse iki yüz yıl Gentil küstahlığını sezinleyerek ve kilisede içerisindeki Yahudilerin aleyhine dönerek Rom. 11:17-22'deki ikazını dinlediler: *"Ama zeytin ağacının bazı dalları kesildiyse, ve sen, yabani zeytin filizi olarak onların yerine aşılanıp öz ağacın semiz köküne ortak oldunsa.... Dallara karşı övünme.... Eğer övünüyorsan, unutmaya ki, sen kökü taşıyamıyorsun, kök seni taşıyor.... Böbürlenme, kork! Çünkü Tanrı asıl dalları esirgemediyse, seni de esirgemeyecek... Yoksa sen de kesilip atılırsın!"* Pavlus'un ikazı dikkate alınmamış ve antik çağdan günümüze kadar sayısız Yahudi karşıtı katliamlar ya doğrudan Hıristiyanlar tarafından ya da Hıristiyanların işbirliğiyle gerçekleşmiştir. Ancak bugüne kadar Gentil Hıristiyanlar kimliklerini sadece İsa ve ilk dönem İsa'ya inananlar topluluğuyla ortaya koymaktadırlar. Özellikle Holokost'tan sonra bu nasıl olabilir? İsa, Petrus veya Pavlus'un kendilerini Yahudilerle değil de Hıristiyanlarla özdeşleştirmek isteyeceğini bir kimse nasıl iddia edebilir?<sup>94</sup>

Kilisenin muvazzaf papazı olarak Yeni Ahit'in İsa'nın, Tanrı'nın imgesi/sureti olduğu iddiasını Hıristiyanların suiistimal ettiklerini söylemek zorundayım. Bu özdeşleştirmeyi sanki kilisemizde yüksek bir mihrapmış gibi onore ettik. Fakat Pavlus bu özdeşleştirmeyi 2 Kor. 3:18; 4:6 ve Rom. 8:29'da sadece Paskalya bağlamında değil, çarmıha geriliş, kurban ediliş ve Tanrı'nın kurbanla özdeşleşmesi bağlamında ifade etmiştir. Başkalarının kurban edilişi Hıristiyanlığın alameti farikası hâline geldiği için İsa'nın tebcili ikinci emri ihlal eden bir putperestlik hâline dönüşmüştür: *"Kendin için oyma put, yukarda göklerde olanın yahut aşağıda yerde olanın, yahut yerin altında sulara olanın hiç suretini yapamayacaksın; onlara eğilmeyeceksin ve onlara ibadet etmeyeceksin"* (Çıkış 20:4). İsa Mesih mihrabı terk etmiş ve kurbanlara katılmıştır. Güç sahibi olunca Hıristiyanlar Tanrı'nın İsa'daki mahrum olanla tesanütünü inkâr etmişlerdir. Hıristiyanlar, bütünlük ve kimliklerine ancak kurban edilenlerin ellerinden tekrar alarak elde edebilirler. Kutsal Kitap'ın tesanüt öğretisi ışığında yorumlanınca ikinci emir Çıkış 1'in perspektifinden görülmelidir. Tanrı'nın sadece tek sureti vardır. Fakat bu suret milyarlarca defa varolmaktadır: insan sureti, sanki Tanrı beşeriyetle her yönüyle birleşiyormuşçasına, her beşer Tanrıyı tamamıyla yansıtmakta.

Hıristiyan kuram ve uygulama, Kutsal Kitap vahyini denenebilir tarihi teklidistikametine yanlış yorumlama eğilimindedir. Hıristiyan anlayışın üstünlüğünü, Yahudi ve Hıristiyan olmayan diğer anlayışların aşağılığını iddia eden bu teklid Hıristiyanların lehine olmaktadır. Kutsal Kitap vahyi, Tanrı empatisinin, farklılıkları içerisinde tüm yaratılmışlara karşı Tanrı'nın himayesinin tezahürüdür. Bu

<sup>94</sup> Bkz. Dieter Georgi, "Das Unbehagen mit dem Juden Paulus," in Werner Licharz, ed., *Nicht Du trägst die Wurzel--die Wurzel trägt Dich* (Arnoldshainer Texte 30; Frankfurt am Main: Haag & Herchen, 1985) 78-95.

farklılıklar ortaklıklarının, Tanrı'nın insanlarla birleşmesinin ve bizim başka biriyle birleşmemizin önemli parçasıdır. Kutsal Kitap kimliği, başkalıkları da dâhil tüm diğer yaratıklarla tesanüt içinde olmak anlamına gelmektedir. Bunların başkalıkları, bunların bütünlüklerinin, bağımsız ve eşit değerlerinin önemli parçasıdır. Ve biz kendi kimlik ve bütünlüğümüzü ancak buna göre elimizde bulunduruyor ve muhafaza ediyoruz.