

YENİ AHİT VE MİTOLOJİ*
Yeni Ahit'in Mesajındaki Mitolojik Unsurlar
ve Onların Yeniden Yorumlanması Problemi

Rudolf BULTMANN
Çev.: Cengiz BATUK**

I

Yeni Ahit'in Öğretisinde Mitolojiden Arındırma Görevi

A. Problem

1. Dünyanın Mitolojik Görünümü ve Kurtuluşun Mitsel Olayları

Yeni Ahit'in kozmolojisi, temel olarak mitik bir karaktere sahiptir. Dünya, ortada yeryüzü, üstte gök ve altta yeraltı âlemi olan üçlü bir yapı olarak öngörülmektedir. Gök, Tanrı'nın ve melekler gibi göksel varlıkların ikametgâhıdır. Yeraltı âlemi eziyet, acı ve ceza yeri olan cehennemdir. Hatta yeryüzü, günlük doğal olayların, önemsiz döngülerin ve ortak eylemlerin mekânından daha fazlasıdır. Tanrı'nın ve meleklerinin başlangıçtan beri doğaüstü aktivitelerinin mekânı olduğu gibi Şeytan'ın ve onun yardımcıları olan kötü ruhların (daemon) da eylemlerinin de mekânıdır. Böylelikle doğaüstü güçler doğanın işleyişine ve tamamıyla insanların düşündüklerine, istediklerine ve yaptıklarına müdahale ederler. Mucizeler, hiçbir surette nadir değildir. İnsanlar kendi yaşamlarını kontrol edemedikleri gibi kötü ruhlar onları kontrolleri altına da alabilirler. Şeytan, insana kötü düşünceler ilham edebilir. Yine karşıt olarak da Tanrı insanın düşüncelerine ilhamda bulunabilir ve amaçlarını gerçekleştirirmede rehberlik yapabilir. O (Tanrı) insana göksel vizyonlar verebilir/bahşedebilir. O, insanın, isteklerini ve taleplerini duymasına izin verebilir. Ruhlarının doğaüstü güçlerini ona verebilir. Tarih kırılmayan düz

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

** Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

bir istikamet takip etmez; tarih, bu doğaüstü güçlerin kontrolünde ve bir devinim içerisinde düzenlenmiştir. Bu ölçülemeyecek kadar uzun zaman dilimi (aeon) Şeytan, günah ve ölüm (“güçler” için tam olarak onların olduğu şeydir) tarafından kontrol altında (zincir altında) tutulmaktadır ve hızla sona doğru götürülmektedir. Son, çok yakında gelecek ve kozmik bir felaketin bir formu (kıyamet) gerçekleşecektir. Son, zamanın “acı”sıyla başlatılmış olacaktır. Sonra gökten Yargıç inecek, ölümler dirilecek, son yargı başlayacak ve insanlar ebedi kurtuluşa ya da azaba (cehenneme) gireceklerdir.

Bu, Yeni Ahit’in öğretisinin ana konusu olan kurtuluş olayının gerçekleştiğini/gerçekleşeceğini varsaydığı zamanki mitsel dünyanın görünümüdür. Mitolojinin dilinde kıyametin şimdi gelmekte olduğu açıkça gösterilmiştir. “Vadesi dolduğunda” Tanrı, varlık öncesi ilahi bir Varlık olan oğlunu gönderecek, o yeryüzünde bir insan olarak ortaya çıkacak.¹ O, çarmıhta insanların günahlarının kefareti² olması için bir günahkârın ölümünü³ öldürdü. Onun yeniden dirilişi, kozmik felaketin başlangıcını işaret gösterir. Âdem’in günahının sonucu olan ölüm, kaldırılmış⁴ ve şeytani güçler güçlerinden yoksun bırakılmışlardır.⁵ Ölümünden dirilen Mesih (Krist) cennetteki Tanrı’nın sağına yüceltilmiş⁶ ve “Rab” ve “Kral” yapılmıştır.⁷ O göğün bulutları arasından kurtuluş işini tamamlamak için tekrar gelecek ve insanların (ölümünden) dirilişleriyle yargılanmaları gerçekleşecektir.⁸ Günah, acı çekme ve ölüm tam olarak ortadan kaldırılmış olacaktır.⁹ Aynı zamanda tüm bunlar çok kısa bir sürede olacaktır. Bu yüzden de Pavlus, kendi

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

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

³ “Tanrı, Mesih sayesinde kendisinin doğruluğu olalım diye, günahı bilmeyen Mesih’i bizim için günah yaptı.” 2 Kor., 5:21; Doğal insan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa’nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz oğlunu günahlı insan benzerliğinde günah için kurban olarak gönderip günahı insan benzerliğinde yargıladı” Rom., 8:3.

⁴ 1 Kor. 15:21; Rom., 5:12 vd.

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

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

⁷ Filip., 2:9-11; 1 Kor., 15:25.

⁸ 1 Kor., 15:23 vd.;50 vd.

⁹ Vah., 21:4.

yaşamında bu hadiselerin gerçekleştiğini göreceğini düşünmekteydi.¹⁰

Mesih'in kilisesine ait olan her şey ve Vaftiz ve Evharistin aracılığıyla Rab'le birleşme uygunsuz davranışlar yüzünden kaybedilmeksizin kurtuluş için yeniden dirilişin kesinliğini gösterir¹¹. Hıristiyan inanlılar, kurtuluşun ilk bölümü olmaktan daima hoşlandılar, Ruh'un¹² onların arasındaki görevi, onların Tanrı'nın oğulları¹³ olduklarına tanıklık etmek ve onların nihai kurtuluşlarına kefil olmaktır.¹⁴

2. Eski Dünyanın Mitolojik Görünümü

Bütün bunlar mitolojinin dilidir ve bu temaların birçoğunun orijini aynı dönemdeki Yahudi apokaliptik mitolojisi ve Gnostisizmin kurtuluş mitlerinde kolayca bulunabilir. *Kerygmanın bu kapsamı modern insan için inanılmazdır. Çünkü modern insan, dünyanın mitsel görüntüsünün geçmişte kaldığına inandırıldı.* Bu yüzden bugün biz İncil'in (Gospel) mesajını vazetdiğimizde, yalnızca İncil'in mesajı hakkındaki kabullerimizi değiştirmesini değil aynı zamanda dünyanın mitsel görünümü hakkındakileri de değiştirmesini umup umamayacağımız sorusuyla kuşatılmış olduk. Yeni Ahit'i mitsel yapısından bağımsız bir hakikat olarak somutlaştıramaz mıyız? Şayet bunu yapabilirsek, teoloji Kerygma'nın mitsel çatısından arındırılmasını yani *mitolojiden arındırma* görevini üzerine almalıdır.

Hıristiyan öğretisi, modern insanın dünyanın mitsel görünümünü hakikat olarak kabul etmesini bekleyebilir mi? Böyle olsaydı bu hem saçma hem de imkansız olmuş olurdu. Saçma olmaktadır çünkü burada, özellikle de Hıristiyanlık için dünyanın mitsel görünümünde hiçbir şey yoktur. O, basitçe bilim öncesi

¹⁰ "Rabbin sözüne dayanarak size şunu bildiriyoruz: biz yaşamakta olanlar, Rabbin gelişine dek diri olarak kalacak olanlar, gözleri yaşama kapanmış olanların önüne asla geçmeyeceğiz. Rabbin kendisi bir emir çağrısıyla, baş meleğin seslenmesiyle ve Tanrı'nın borazanıyla gökten incek. Önce Mesih'e ait ölümler dirilecek. Ondan sonra biz, yaşamakta olanlar, diri kalmış olanlar, onlarla birlikte Rabbi karşılamak üzere bulutlar içinde alınıp götürüleceğiz. Böylece sonsuza dek Rable birlikte olacağız. İşte birbirinizi bu sözlerle teselli edin." 1 Sel. 4:15-18; Pavlus'un benzer ifadeleri için bkz. 1 Kor., 15:51 vd., Mark., 9:1.

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

¹² Rom., 8:23; 2 Kor., 1:22; 5:5.

¹³ Rom., 8:15; Gal., 4:6.

¹⁴ Rom., 8:11.

çağların kozmolojisidir. Tekrar, imkansız olmalıdır, çünkü hiçbir insan kendi iradesinden dünya hakkında bir görüş ortaya koymaz – gerçekte onun tarihteki konumu tarafından ona determine edilir-. Ne yazık ki, bir görüş tam olarak değiştirilemez değildir ve bireyler onu değişimine katkıda bulunabilir. Fakat o, bunu ancak kendisinin dünya hakkındaki önceki görüşlerini değiştirmesi için onu zorlayan gerçeklerin yeni bir formuyla karşı karşıya kaldığında yapabilir. Kopernik'in keşifleri ve atom teorisi bunun örnekleridir. Yine aynı şekilde romantizm keşifleriyle insan kavramını daha zenginleştirmiş; idealizmin açıkladığından ve Nasyonalizmin insanların geleneği ve tarihin öneminin realizasyonu ile ortaya koyduğundan daha fazla aydınlığa kavuşturmuş ve kompleks hale getirmiştir.

Sığ bir aydınlanmanın antik mitler konusundaki sonradan yeniden keşfedilen algıları ya da kavrayışları yetersiz kılması aynı derecede iyi olabilir. Teologlar, bu meselenin tam olarak Yeni Ahit'le ilgili olup olmadığını mükemmel olarak kanıtladılar. Aynı zamanda safiyane bir düşünceyle eski, fosilleşmiş dünya görüşünü yeniden diriltmek imkânsızdır ve kesinlikle mitsel bir görüş de değildir. Bütün bunlardan dolayı bugün bizim görüşümüz, modern bilimler tarafından değiştirilemez bir şekilde tanzim edildi. Yeni Ahit mitolojisinin körü körüne bir kabulü keyfi, rasgele olmuş olmalı ve imanın bir bölümünün, imanı amele dönüştürecek bir unsur olarak kabulü için baskı oluşturmuş olmalıdır. Wilhelm Hermann başka şeylere de işaret eder ki, onun açılması ikna edici olduğu düşünülmelidir. –Keskin bir şizofreni ve ikiyüzlülük formu şeklinde- Tek bir sonucu olan zihnin bir kurbanını içerebilir. Bu ise bizim gündelik yaşantımızda inkâr ettiğimiz, imanımız ve dinimizdeki bir dünya görüşünün kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bizim miras olarak aldığımız modern düşünce *Yeni Ahit'in dünya görüşünün* eleştirisiyle birlikte ele alınmalıdır.

İnsanın bilgisi ve dünyanın kontrolü/ hakimiyeti, yakın zamanlarda Yeni Ahit'in dünya görüşünden hiçbir şey taşımayan bilim ve teknolojinin kapsamının genişlemesiyle gelişti ve gerçekte bu noktada yapabilecek bir şey de yoktur. Örneğin, imandaki “cennete düşmek” ya da “cennete çıkmak” gibi birçok kavramı birleştirebilmemizin anlamı nedir? Biz ne zamandır imanın kabul gördüğü üç katlı evren tasavvuruna inanıyoruz. İmanın kabul edilebilecek tek doğru yolu hakikatin üzerindeki kutsal olarak

kabul edilip korunan –ki hiçbir hakikat ifade etmediği ileri sürülen- mitolojik çerçeveyi kaldırmaktır. Ki bunlar tamamıyla teolojini sormuş olduğu sorulardır. Artık akılı başında hiç kimse Tanrı'yı gökte ikamet eden bir varlık olarak düşünmez. Artık kelimenin geleneksel anlamında olduğu gibi bir cennet yoktur. Yine aynı şekilde ayaklarımızın altındaki mitsel bir yeraltı dünyasındaki cehennem de yoktur. Şayet bu böyleyse o takdirde Mesih'in cehenneme inişi ve göğe/cennete yükselişi öyküsü birlikte gerçekleşir ya da sona erer. Biz ise artık İnsanoğlu'nun göğün bulutları arasından dönüşünü bekleyebilir ya da inananların gökte toplanmasını umut edebiliriz (1 Sel. 4:15 vd.).¹⁵

Şimdi, tabiat yasaları ve güçleri keşfedildi ve artık bizim için iyi ya da kötü ruhlara inanma sona erdi. Biz yıldızların insanoğlunun kendilerine hizmet etmesi için köle yapan şeytani varlıklar olmadıklarını, hareketleri evrenin yasaları tarafından kontrol edilen fiziksel varlıklar olduklarını biliyoruz. Onların insan yaşamı üzerindeki herhangi bir etkileri olağan tabiat yasalarının terimleriyle anlaşılabilir olmalı; onların kötü niyetlerine hiçbir şekilde bağlanmamalıdır. Hastalık ve aynı şekilde hastalığın tedavisi de doğal sebeplere bağlanmalıdır; onlar şeytani güçlerin ya da kötü büyü aktivitelerinin bir sonucu değildir.¹⁶ *Yeni Ahit'in mucizeleri* mucizevi bir şekilde durdu. Heyecanlı bozukluklar ya da hipnotik etkiler yardımıyla onların tarihselliğini müdafaa etmek yalnızca gerçeklerin altını çizmeye yarar. Biz hala gizemli ve bilinmeyen olayları tahsis ettiğimiz psikolojik fenomenler ve tam bir psikolo-

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

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

jiyle birlikte bulunuyorsak, hala olayları onlara bağıyorsak, bu uzaklık onları makul bir bilimselliğe kavuşturmaya çalışmaktır. Hatta büyüçülük bir bilimmiş gibi durmaktadır.

Elektrik ışığını, telsizi/radyoyu, bize yararı dokunan modern medikal ve cerrahi keşifleri kullanmak ve aynı zamanda Yeni Ahit'in ruhsal ve mucizevi dünyasına inanmak imkansız görülmektedir.¹⁷ Kendi hayatımızı kontrol edebileceğimizi düşünebiliriz. Fakat diğerlerinin de böyle yapmasını ummak, Hıristiyan imanını modern dünya için anlaşılabilir ve kabul edilmez kılmaktır.

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

Tabiat bilimi yalnızca Yeni Ahit'in sahip olduğu mitolojiye meydan okuma değildir. Burada hâlâ modern insanın kendi anlayışıyla ciddi bir meydan okuma vardır. Modern insan garip bir ikileme (dilemma) karşı karşıyadır. O, kendi kendisine saf bir doğayı (tabiatı) ya da saf bir maneviyatı (ruhsallığı) kabul edebilir. Nihai noktada da kendi varlığının temel bölümünü doğadan ayırabilir. Oysa diğer bir noktada ise insanın temel olarak bir bütünlüğe sahip olması durmaktadır. İnsan, kendi duyguları, düşünceleri, arzu ve amaçlarının temel sorumluluğunu tek başına bir bütün olarak kendisi taşır.¹⁸ İnsan, Yeni Ahit'in önerdiği gibi onu kendisi dışındaki güçlerin müdahalesiyle karşı karşıya bırakan garip bir ikiliğin (dikotomi) kurbanı değildir. Şayet onun harici tavırları ve iç kondisyonu mükemmel bir harmoni oluşturuyorsa bir şeyler kazanmış demektir ve diğer insanlar onun iç bir-

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

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

liğin şeytani güçlerce parçalanmış olduğunu düşünselerdi o kimse bu takdirde şizofren olarak adlandırılırdı.

Biyoloji ve psikoloji insanı yüksek derece bağımlı bir varlık olarak tanımlamalarına rağmen, bu kendisinden ayrı ve yabancı güçlerin etkisi altında olduğu anlamında değildir. Bu bağımlılık insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır ve o, kendi kişisel gizimini yeniden elde etmek ve yaşamını aklı temeller doğrultusunda organize etmek için yalnızca anlamaya ihtiyaç duyar. Şayet kendisini ruh olarak öngörse de, o bilir ki, varlığının bedensel bölümü olan fiziksel yönü tarafından sürekli olarak kontrol edilmektedir. Fakat o, kendi gerçekliğinden onu ayırır ve bilir ki, o bağımlıdır ve dış dünya üzerindeki egemenliği için sorumluluk yüklenebilir.

Diğer bir örnekte insan, Yeni Ahit'in "Ruh" ve tam olarak gariplik ve akıl almaz sakramentler hakkında söylediği şeyleri bulur. Biyolojik insan, *doğaüstü bir varlığın* nasıl olup da doğal güçlerin kapalı yapılarının içine girebildiğini ve onları iş yapmak için nasıl düzenlediğini göremeyebilir. İdealist anlama bir Ruh'un doğal bir güç gibi nasıl çalışabildiğini ve insanın aklına ve ruhuna nasıl etki edebildiğini kavrayamaz. Yine kendi ahlaki sorumluluklarına sahip olan bilinç, bundan sonra karar ve uygulamaların hepsinin suda vaftiz olmak suretiyle akıl almaz şeylere nasıl dönüştüğünü anlayamaz. O, fiziksel yiyeceklerin nasıl ruhsal güçlere dönüştüğünü ve layık olmayanın Evharistinin kabul görmemesinin fiziksel hastalık ve ölüm sonucunu doğurabildiğini göremez ve anlayamaz (1 Kor. 11:30). Tek olası açıklama, onun önerme olması dolayısıyladır. O, her hangi bir kimsenin ölüm için nasıl vaftiz olduğunu anlayamaz (1 Kor. 15:29).

Ne idealist ne de naturalist olarak modern dünya görüşünün (*Weltanschauung*) birçok formunun detaylarını test etme ihtiyacı duymayız. Yalnızca Yeni Ahit'in teolojiyle ilgili olarak kritiği için modern insanın duruşunun dışında bir zorunluluk ortaya çıkar. Biyolojik dünya görüşünün, örneğin, karşılaştırmalı durumlar dışında bir gereklilik doğurmaz. Bizler hala özgürce onu benimsemeye ya da seçmeye devam ediyoruz. Teologlarla ilgili tek sorun diğer dünya görüşlerini temel alan bir biyolojinin adaptasyonu olan temel kanıdır ve bu kanı modern bilim ve doğaüstü güçlerden etkilenmeyen bir varlık olarak insan doğasına ilişkin modern kavramlarca şekillendirilen dünya görüşüdür.

Yine ölümün *günahın cezası* olduğu şeklindeki Kitabı Mukaddes doktrini, ölümü doğal bir zorunluluk olarak gören idealizm ve naturalizm için aynı oranda nefret uyandırıcıdır. Naturalistlere göre ölüm bir problem değildir. İdealistlere göre ise birçok nedenden dolayı bir problemdir. Çünkü insanın temel ruhsal varlığının dışına çıkması, onu aktüel olarak yıkmaktadır. İdealistler bir paradoksla karşı karşıyadır. İnsanın bir elinin üzerinde ruhsal bir varlık vardır ve bu yüzden de temel de bitki ve hayvanlardan farklıdır. Ve diğer eli de doğaya mahkûmdur. Onun doğumu, yaşamı ve ölümü hayvanlarınkıyla aynıdır. Ölüm bir problemle birlikte gelebilir. Fakat o günah için basit bir ceza olduğunu göremeyebilir. İnsan varlığı herhangi bir günahla karşılaşmadan önce de ölümün subjesidir. İnsan ölümlülüğünü Adem'in düşüşüne bağlamak bütünüyle saçmalaktır. Bulaşıcı/nesilden nesile geçici bir hastalık olarak asli günah ahlak dışı, akıl dışı ve absürddür.

Yine aynı görüşler İsa'nın insanın günahlarını çekerek cezasını ödemesi (Atonement) doktrini konusunda da ortaya çıkar. Bir adamın suçunun cezası nasıl olurda günahsız bir adamın –şayet cidden günahsız bir adamdan söz edilebilirse- ölümüyle çekilmiş olur? Suçun ilk nosyonu nedir ve adalet, doğruluk bunu mu gerektirmektedir? Tanrı'nın ilk düşüncesi nedir? Genel olarak kurbanın rasyonelliği, ne yazık ki "atonement" teorisi üzerine bazı ışıklar atabilir (aydınlatılabilir). Fakat bununla birlikte yine de ilahi bir varlığın vücut bulduğu ve kendi kanıyla günahkâr insanların affedilmelerini sağlayan ilkel bir mitoloji midir? Ya da mahkeme salonundan bir anolojiyi birisi adapte edebilir ve Mesih'in ölümünü Tanrı ve Tanrı'nın hoşnut olmasını istediği insan arasındaki hukuki bir muamele olarak açıklayabilir. Fakat günahı adli bir konu haline getirmek, bir emre harici bir ihlalden daha fazla anlam yüklemek ve bizim bütün ahlaki standartlarımızı anlamsız kılmaktır. Bundan başka şayet bir ölümle ölen Mesih, varlık öncesi "Tanrı'nın Oğlu" ise, onun için ölümün anlamı ne olmalıdır? Belli ki, üçüncü günde tekrar dirileceğini bilmesi çok küçük bir ihtimaldir.

Sakramentlerle kendimize mal ettiğimiz yaşayan doğaüstü bir varlığın kurtarılması anlamında *İsa'nın dirilişi*, modern insan için anlaşılması zor bir hadisedir. Biyolojistlere göre ölüm, bütünüyle bir problem olarak görmedikleri için dil kadar anlamsızdır. İdealist ölümden uzak bir hayat düşüncesini hedeflemez fakat o, ölü

bir kişinin yeniden dirilmesiyle elde edilebilecek bir yaşama da inanmaz. Şayet bu Tanrı'nın yaşamı insanlar için elde edilebilir yapmasının yoluysa, onun aksiyonu içinden çıkılmaz bir şekilde doğal bir mucizeyi gerekli kılar. İdealist bunu delice bir fikir gibi akıl almaz bulur. Çünkü o Tanrı'yı yalnızca kişisel yaşamını gerçekliğinde ve onun değişimiyle meşgulken görebilir. Fakat tamamen mucize gibi inanılmazlıklardan ayrı olarak, o, nasıl Tanrı'nın işleri gibi bir olay olduğunu göremez ya da kendi yaşamını nasıl etkilediğini fark edemez.

Gnostik etkinin öne sürdüğü ölen ve tekrar dirilen bu Mesih fikri, saf olarak bir insan varlığı değil bir Tanrı –insandır. Onun ölümü ve yeniden dirilişi yalnızca kendisiyle ilgili olan gerçeklerden izole edilmiştir. Fakat bizim istediğimiz kozmik bir olayın içinde olmasıdır.¹⁹ Yalnızca modern insan entelektüel bir atmosfer içerisinde kendisini düşünebilmesinin etkisiyle o, asla kendisi için bunu kabul etmez. Çünkü insanın temel varlığı hem doğal ve hem de doğanın bir sürecinden kurtuluş olarak iddia edilir. Bu aynı zamanda varlık öncesi göksel bir Mesih düşüncesini söylemektir ve ruhun göksel elbiseleri giymeyi ve havalı bir vücudu kabul etmesinin beklendiği, ışığın göksel dünyasına çevirmemiz düşüncesiyle ilgili olarak sadece rasyonel olarak kabul edilemez olduğu değil aynı zamanda bizim içinde hiçbir şey ifade etmediği söylenebilir. Çünkü, biz içinde yaşamımızda gerçekleştirdiklerimizin yer aldığı bu kurtuluşu anlamıyoruz. Niçin kurtuluş bu özel formda yer alıyor? Niçin, bu insan hayatının ifa edilmesi ve insanın gerçek varlığının realize edilmesi olmaktadır?

B. Öncelikle Yapmamız Gerekenler

1. Seçme ya da Çıkarma Yok

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

Bir şey kesindir ki: Biz kerymayı özelliklerinden bazılarını seçerek ya da diğerlerini çıkararak koruyamayız. Bu yapılan işlemlerde mitolojinin miktarını azaltmaz. Örneğin, Pavlus'un layık olmayanın Kutsal Komünyon'a kabulü ve ölümler için vaftiz ya da ruhsal bir etkiye sahip olabileceği düşünülen fiziksel yiyecek ve içeceklerle ilgili inanca sıkı sıkı sarılmak hakkındaki öğretilerini çıkarmak imkânsızdır. Şayet biz bir düşünceyi kabul edersek,

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

Yeni Ahit'in Vaftiz ve Kutsal Komünyon hakkında söylediği her şeyi kabul etmeliyiz. Henüz bu düşünce, yani, Yeni Ahit'in her söylediğini mutlaka kabul etmemiz gerektiği düşüncesi bizim için kabul edilemez.

Elbette, Yeni Ahit mitolojisinin bazı özelliklerinin diğerlerinden daha büyük öneme sahip oldukları iddia edilebilir; onların hepsi muhtelif kitaplarda benzer düzenlilikte ortaya çıkmaz. Burada yalnızca bir örnek vardır; o da Bakire'den doğum ve Yükselme öyküsüdür; Pavlus ve Yuhanna bunlardan tamamıyla habersiz olarak ortaya çıkarlar. Fakat biz onları sonraki ilaveler olarak alsak da bütünüyle kurtuluşun mitolojik karakterini etkilemezdi. Şayet biz bir kez daha kerygmadan ayıklama işlemini başlatabilirsek, sınırı nerede belirleyeceğiz? Dünyanın mitsel görünümü bütün olarak kabul edilebilir ya da reddedilebilir olmalıdır.

Bu noktada tam bir açıklık ve acımasız bir dürüstlük hem akademik teologlar hem de kilise din adamları için zaruri olmalıdır. Kilisenin kazancı olarak aradıkları bu şeyler kendi kendilerine borçlu oldukları bir görev, hizmet ettikleri kiliseye karşı bir görevdir. Onlar dinleyicilerin kabul etmesini ya da etmemesini umdukları konularda daha açık olmak zorundadırlar. Ne pahasına olursa olsun vaizlerin gizlice temizlediği şeyler hakkında halkını karanlıkta bırakmamalıdır. Kendisi hakkında da karanlıkta olmamalıdır. Karl Barth'ın *The Resurrection of the Dead (Ölümden Diriliş)* adlı kitabında "kronolojik olarak tarihin sonu" anlamında kozmik eskatoloji mitolojik olmayan bir "tarihin sonu" olarak kastettiği şeyin lehinde giderildi. O, Pavlus'un ve Yeni Ahit'in varlık konusundaki yorumları hakkında kendisini yanıltabilir. Çünkü O, anlamı bozan bir yoruma onu bağlı kılmak suretiyle Korintlilere 1. Mektuptaki her şeyi mitolojik olarak görüp ortadan kaldırır. Fakat bu imkansız bir yöntemdir.

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

2. Mitin Doğası

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

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

Mit, bizim kritiğimizi gerektiren unsurlar içerir. –Yani onun tasvirleri, objektif geçerlik iddiasıyla ortaya çıkarlar. Mitin gerçek amacı dünyayı ve insanı kontrol eden insan üstü güçler hakkın-

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

²¹ Mit burada “Dinler Tarihi” tarafından popülerize edilen anlamında kullanılmıştır. Mitoloji, bu dünyanın terimleriyle öte dünyayı, insan yaşamının terimleriyle ilahi yaşamı, bu tarafın terimleriyle öte tarafı açıklamak için imgeler kullanmaktadır. Örneğin, ilahi üstünlük ya da kozmosun dışında olma, uzaysal uzaklık terimleriyle ifade edilmektedir. Bir kültür, maddi anlamı maddi olmayan güçleri ifade etmekte kullanan bir aksiyon olarak anlamayı kolaylaştıran ifadenin bir türüdür. Mit, pratik olarak ideolojiye eşdeğer olarak kabul gören modern düşüncede kullanılmaz.

da konuşmaktır. Fakat bu amaç, açıklamadaki terimler tarafından anlaşılmaz kılınmış, engellenmiş ve karanlıkta bırakılmıştır.

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

3. Yeni Ahit'in Doğası

Yeni Ahit'in kendisi kritisizmin bu şeklini istemektedir. Onun mitolojisinde yalnızca pürüzlü uçlar yoktur fakat onun özelliklerinin / görünüşünün bir kısmı aktüel olarak çelişiktir. Örneğin, Mesih'in ölümü bazen bir kurban olarak bazen de kozmik bir olay olarak sunulur. Bazen onun kişiliği Mesih olarak yorumlanır, bazen de İkinci Adem olarak. Varlık öncesi Oğul'un (2 Filip.2:6 vd.) kenosisi²² onun Mesihsel amaçlarının kanıtları olan mucizevi öykülerle uyumsuz. Bakire doğum, onun varlık öncesi (pre-existence) iddialarıyla bağdaşmaz.

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

4. İlk Mitolojiden Arındırma Teşebbüsleri

Yeni Ahit mitolojisi yeniden nasıl yorumlanabilir? Teologların bu işi düşünmeleri ilk kez olmamaktadır. Gerçekten de bizim şimdiye kadar söylediklerimizin hepsi otuz, kırk yıl kadar önce benzer yollarla söylenilmiştir. Bu, bütün benzer gerekçeleri, dayanakları tekrar oluşturmanın gerekli olduğu çağdaş teolojinin

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

iflasının bir işaretidir. Bunun sebebi göremeyeceğimiz kadar uzakta değildir. Son yüzyılın liberal teologları, yanlış yollar üzerinde çalışıyorlardı. Onlar, yalnızca mitolojiyi atmakla kalmıyorlar fakat aynı zamanda kerygmanın kendisini de atıyorlardı. Onların yaptığı doğru muydu? Yeni Ahit'in kendisi böyle bir davranışı gerektirmekte midir? Bu, bugün bizim yüz yüze kaldığımız sorudur. Son yirmi yıl kritisizmden uzak ve kerygmayı safiyâne bir biçimde kabul etmeye dönmeyi öngören bir harekete tanıklık etmektedir. Hem teoloji bilimi hem de Kilise için tehlike, Yeni Ahit mitolojisinin bu (öldükten sonra) yeniden canlanmasının İncil'in mesajını modern dünyada anlaşılabilir kılabilir olmasıdır. İlk neslin kritik işini ses çıkarmadan reddedemeyiz. Biz onları kaldırmalıyız ve de onları yapısal kullanımlara yerleştirmeliyiz. Başarısızlık olması, ortodoksi ve liberalizm arasındaki eski savaşın bütün yönleriyle yeniden başlamış olması anlamına gelecektir. Hiçbir kilise ya da hiçbir teolog bütünüyle onlarla mücadele etmeyi üstlenemez. Belki biz şematik olarak bunu şöyle açıklayabiliriz; eski liberaller Yeni Ahit mitolojisini elimine etmek için kritisizmi kullandılar oysa biz bugün onu yorumlamak için kritisizmi kullanıyoruz. Ne yazık ki, mitoloji hâlâ elimine edilmesi gerekli olarak burada ve orada durmaktadır. Fakat, uygulanan kriter modern düşünceden alınmış değildir. Yeni Ahit'in kendisini kutsal kabul ettiği²³ insan varlığı anlayışı/bilgisinden almıştır.

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

Eski literal teologların karakteristik özelliği, mitolojiyi rölatif ve geçici olarak öngörmeleridir. Bundan dolayı, onlar güvenli bir şekilde onu diğerleriyle değiştirebileceklerini düşündüler ve yalnızca din ve etiğin temel prensipleri konusunda bir genişlik oluş-

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

turdular. Onlar, dinin kaynağı olarak alınanlarla geçici olarak alınan özelliklerin arasını ayırdılar.

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

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

Fakat Yeni Ahit, Tanrı'nın insanın kurtarma olayından bahseder. Onun için, aslında İsa son derece önemli şeyler söyleyen ve daima kutsal şeylerden bahseden bir öğretmen değildir. Fakat son analizde öğretisini özümseyenler için onun kişiliği, tinseldir. Diğer taraftan onun şahsiyeti Yeni Ahit'in kurtuluşun nihai eylemi olarak sunduğu bir şeydir. Yeni Ahit bu kişi hakkında mitolojik terimlerle konuşur. Fakat bu mitolojiden başka bir şeyin olmadığı yerde tamamiyle kerygmayı reddettiğimiz anlamına mı geliyor? İşte bu sorundur.

Sonra dinler tarihi ekolü gelecektir. Yeni Ahit'in mitoloji tarafından nüfuz altına alınan boyutunu ilk keşfedenler bu ekolün temsilcileridir. Yeni Ahit'in önemi, onların söylediklerine göre, din ve ahlak konusundaki öğretisinin içinde yatmaz. Fakat daha ziyade içerdiği bütün dogmalara oranla, nispetle onun aktüel din

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

ve dindarlık anlayışında yatar. O yüzden açık nesnelliğine rağmen bütün mitolojik betimlemeler ikinci derecede önemli ya da tamamıyla önemsizdir. Yeni Ahit'in aslı onun betimlediği dinsel hayatta yatar; onun yükseklik filigranı Tanrı'nın sembolik form kazandığı Mesih'le mistik birleşme tecrübesidir.

Bu kritikler önemli bir gerçeği ortaya çıkardı. Hıristiyan imanı aynı zamanda dinsel bir idealizm değildir; Hıristiyan hayatı, toplumun ilerlemesi ya da dünyanın daha mükemmel bir yer haline getirilmesi noktasında bireysel kişiliğin gelişmesine bağlı değildir. Hıristiyan hayatının anlamı dünyadan uzaklaşma, ondan ayrılmasıdır. Fakat dinler tarihi ekolünün kritikleri Yeni Ahit'te bu ayrılmanın temelde eskatolojik olduğunu mistik olmadığını görmeyi başaramadı. Onlara göre din, insanın dünyanın üzerine yükselme ve onu dönüştürme arzusunun bir ifadesi, dışı vurumdur: din, dünyevi her şeyden uzaklaşarak insanın dünyanın ötesindeki, şeylere, yalnızca ruhun olduğu yer olan öteki alanın keşfine, duyduğu arzudur. Dine göre üstün güçlerle donatılmış Tanrıyla gerçek dünyada tek başımıza birlikteyizdir. Ve din, pratik olarak değil fakat uygulanması imkansız kültlerle ifade edilmiş, açıklanmıştır. Dinsel bir hayat Yeni Ahit'te aşıkardır, yalnızca bir örnek olarak değil aynı zamanda elde edilen bir şeyler olarak, canlandırma olarak ve sorumluluk verme olarak ... Böylelikle Yeni Ahit, bizim dinsel yaşantımız için sürekli varolan güçlü bir kaynak olarak ortaya çıkar. Nitekim, Mesih (Christ), Hıristiyan toplumunun ölümsüz bir kültüsel sembolüdür.²⁵ Kilise (toplum), burada tamamen kültüsel bir toplum olarak anlaşılmıştır. Ve bu eski liberalizm üzerinde büyük bir etki göstermiştir. Bu ekol, kiliseyi dinsel bir kurum olarak yeniden keşfetti. İdealistlere göre burada gerçekten Kilise için hiçbir yer yoktur. Şayet toplumun dinsel idealler doğrultusunda yeniden düzenlenmesinin hiçbir anlamı yoksa, Yeni Ahit Ecclesia (Kilise) kavramının bütününü keşfedilip keşfedilmediği problemi hâlâ sorun olmaya devam ediyor demektir. Çünkü Yeni Ahit'te Ecclesia, kurtuluş tarihinin ve eskatolojinin değişmez bir fenomenidir.

Tüm bunlarla birlikte Dinler Tarihi ekolü, yeni Ahit'in kerygma olarak karakterini kaybettiği noktasındaki eleştirilerinde haklıdır. Liberaller gibi onlarda kurtuluşun bir konusu olarak

²⁵ bkz. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen, 1911.

Mesih'in ilan ettiklerinde Tanrı'nın belirleyici işleri/rolü hakkında sessiz kalırlar. Bu yüzden biz hâlâ, bu konu ve İsa'nın şahsiyetinin mitolojiden daha fazla bir şey olup olmadığı sorusuyla baş başa kalırız. Onların her ikisi de, Yeni Ahit'te mitolojik terimlerle ifade edilmiştir. Dolayısıyla kerygma mitolojiden bağımsız olarak yorumlanabilir mi? Biz kerygmanın gerçekliğini insanlar için yeniden sağlayabilir miyiz? Kerygma olarak onun karakterinden hiçbir şey kaybetmeksizin mitolojik terimlerle düşünmeyen insanlar için kerygmanın gerçekliğini yeniden kazanabilir miyiz?

5. Tek Çözüm Existansiyalist / Varoluşçu Yorum

Birçok yorumu kapsayan teolojik çalışma, yalnızca en geniş dış hatları kabaca resmedebilir ve birkaç örnekle açıklayabilir. Şayet hepimiz doğru formülü keşfetmek ve işi tam yerinde noktalamak zorundaysak ışığın ve kolay yolun etkisinden kaçınmalıyız. Bu iş tek bir kişinin eliyle yapılamayacak kadar muazzam ve büyüktür. Bir teolojik jenerasyonun bütün emek ve zamanını alacaktır.

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

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

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

Bizim görevimiz benzer bir çizgide durmakta olan Yeni Ahit'in düalistik mitolojisinin varoluşçu bir yorumunu üretmektir. Örneğin, kötü ruhların dünyayı yönetimlerini ve insanları köleleri olarak tuttuklarını okuduğumuzda insan varlığının anlamının altında bugünün mitolojik olmayan aklı için kabul edilebilir bir olay olan insan hayatının bilinmeyenleri için dilin sunduğu çözümler yatmakta değil midir? Ne yazık ki, Yeni Ahit bize bir antropolojiyle birlikte sunduğu bu imaları, modern bilimin bize verdikleri gibi alamayız. Onlar, mantık tarafından kabul edilemez ya da müracaat edilen fiili bir olay olarak gösterilemez. Bilimsel antropologlar daima -bilim adamı farkında olarak yapsın ya da yapmasın- baştan sona düşünülüp değişmeyerek gelen bir kararın sonucu olan varlık kavramının bir tanımını sunarlar. Ve bu, Yeni Ahit'in sunduğu insanın kendisi hakkındaki bir kavrayışı fark etmesi nedeniyledir.

II

Ana Hatlarıyla Mitolojiden Arındırma

A. Varlığın Hıristiyan Yorumu / Hıristiyan Varlık Anlayışı

1. İmanın Dışında İnsan Varlığı

Yeni Ahit "dünya", "bu dünya" ya da "bu çağ (aeon)" kavramlarından söz ettiğinde kastettiği anlam nedir? Yeni Ahit, "bu dünya" ve onun hâkimleri, prens ya da tanrı, bu dünyanın tanrısı hakkında tıpkı Gnostisizm gibi konuşur. Ve her ikisi de insanı dünyanın ve onun güçlerinin kölesi olarak önerirler. Fakat burada önemli bir fark vardır. Yeni Ahit'te bu güçlerden birisi, aşikâr bir şekilde bulunmaktadır; bu güç bizim bedenimizin fiziksel ya da ruhsal kısımları herhangi bir rol üstlenmez. Yeni Ahit, asla insan ruhunun bütünüyle, maddi bir bedende mahkûm olduğunu söylemez; asla bedensel güçlerin ruh üzerinde komple bir etkiye sahip olduklarını ifade etmez. Bununla birlikte burada bizim sorumluluğumuz ve suçluluğumuz/günahımız konusunda asla bir şüphe yoktur. Tanrı, daima insanın bedensel yaşamının sürdürdüğü dünyanın yaratıcısıdır. Aynı zamanda, insana sorumluluk verilmeden önce de Yargıç'tır. Sonuç olarak bu dünyanın rabbi, efendisi olarak Şeytan'ın rolü özel olarak sınırlandırılmış oldu ya da Tanrı'nın yaratıcılığı olarak dünyayla özel dialektik bir ilişki üzerine oturuyor demektir.

"Bu dünya" geçici ve ölümün dünyasıdır. Bunun Tanrı'nın yaratığı olması nedeniyle olmadığı açıktır. Çünkü ölüm dünyaya

sadece Adem'in düşüşünün bir sonucu olarak gelmiştir (Rom. 5:12). Bu yüzden geçicilik ve ölüm başka bir nedene değil günaha dayanmaktadır. Gnostisizme göre biraz trajik bir kaderle, saf, temiz göksel ruhlar beden içine hapsedilmişlerdir. Ölüm günahın bedeli, karşılığıdır (Rom. 6:23 ayrıca krş. 1 Kor. 15:56). Gerçekten de Pavlus, insanoğlunun atası olan Adem'in düşüşünün etkilerini Gnostiklerle benzer şekilde öngörür. Fakat, o daha sonra Adem'in ölümü bütün insanlara getirdiğini söyleyerek bireysel sorumluluk düşüncesine döner; "çünkü bütün insanlar günahkar oldu." (Rom. 5:12). Burada Adem teorisine biçimsel bir itiraz bulunmaktadır. Muhtemelen onun söylediği şeyin anlamı Adem'le birlikte ölümün kaçınılmazdan da öte bir şey haline geldiğidir. Bununla birlikte olabilir ki, Pavlus'un düzenli olarak Adem teorisine birlikte tekrar ettiği diğer bir düşüncede ölümü içeren flesh (beden)'ten türetilen günah teorisidir (Rom. 8:13; Gal. 6:8 vd.). Fakat flesh'in anlamı nedir? İnsan (varlığının) doğasının fiziksel ya da bedensel yanı değil, fakat görülebilir alan, somutlaşmış, dokunulabilir ve ölçülebilir gerçekliktir. Mesela aynı şekilde ölümün ve bozulmasının alanıdır. Bir insan tamamıyla yaşamayı seçerse ve bu küre için ya da Pavlus'un işaret ettiği gibi insan, "flesh'e göre yaşarsa bir "güç"ün şeklini üzerine almış olur. Flesh'e göre yaşamamanın farklı birçok yolu vardır. Burada doğal hayatın bedensel arzuları ve başarmanın gururu üzerinde ya da Pavlus'un ifadesiyle "Yasa'nın işlerine göre" birisinin hayatının esas yollarının düzeltilmesi, rafine edilmesi vardır. Fakat bu farklar nihai noktada önemsizleşir. Çünkü "flesh" sadece hayatın maddi şeylerini değil bütün insan yaratılışını; bazı maddi ödüller uğruna başarmanın takibini örneğin Yasa'nın uygulanması gibi şeyleri kapsamaktadır (Gal. 3:3). "Flesh"e göre olmak her pasif özellik ve dokunulabilen, somut alanın, içinde sahip olunan tüm maddi gerçeklikleri kapsar (Filip. 3:4 vd.).

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

Böyle bir davranış insanın gerçek durumuyla uyuşmamaktadır. Çünkü biz gerçekten bütünüyle güvenlik içinde değiliz. Ger-

çekten de, bu yol, gerçek yaşamını kaybettiği ve efendisi olmayı arzuladığı ve kendisine güven vermesini istediği alanın kölesi olduğu bir yoldur. Oysa, şimdiye kadar o, Tanrı'nın yarattığı olarak dünyadan hoşlanmıştı şimdi ise “bu dünya” Tanrı'ya karşı isyan içindeki dünya oldu. Bu, varlığın içine nüfuz ederek insan yaşamını kontrol eden “güçler”in dünyasıdır ve böylelikle onlar mitsel varlıkların karakterlerini elde ederler.²⁷

Çünkü görülebilir ve somut alan asıl olarak geçicidir, yaşamını onun üzerine tesis eden insan yozlaşmanın mahkûmu ve kölesi olur. Bunun bir örneği bizim kendi güvenliğimizi sağlama tarzımızda görülebilir çünkü güvenliğimizi sağlamak için diğerleriyle çatışma içine girebiliriz; bizler kendimiz için güvenliği diğerleri pahasına, onlara rağmen arayabiliriz. Bir taraftan bu, kıskançlık, öfke, hasetlik ve benzeri şeyleri doğurken diğer taraftan anlaşma, mukavele günlük kararlar ve standartların doğmasına neden olur. Tüm bunlar daima bizim her birimizi kapsayan ve kararlarımıza rehberlik eden; her birimizin tekrar ve tekrar kabul ettiğimiz; ve bizim her birimize sürekli yeniden kurmamıza yardım eden bir atmosfer yaratır.

Bu tüm kararlarımızı kontrol eden, bütünüyle ona saygı duyduğumuz, her şeyi kapsayan bir atmosfer yaratır. Böylelikle insan kaygının kölesi olur (Rom. 8:15). Herkes kendi yaşamını ve mal mülkü hızlı tutmaya çabalar çünkü bütün bunların fark etmeden kendisinden çekip gideceği şekilde gizli bir duyguya sahiptir.

İmanın Hayatı

Otantik hayat diğer bir deyişle görülmeyen, kavranamayan gerçeklikler üzerine bina edilmiştir. Böylelikle hayat, güvenliğin bütün bireysel tasarımlarının yıkılması anlamına gelir. Bu Yeni Ahit'in “Ruha göre hayat” ya da “imanın hayatı” dediği şeydir.

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

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

Tanrı'nın lütfu/inayeti *günahın affedildiği* anlamına gelir ve geçmişin bağlarından kurtuluşu getirir. Somut güvenliğin eski araştırması, somut gerçeklikleri arzulaması ve fani objelere bağlı olması, günahıdır. Çünkü onunla biz görülemez gerçekliği kendi hayatımızın dışına atıyoruz ve Tanrı'nın bize lütuf olarak sunduğu geleceği reddetmiş oluyoruz. Fakat öncelikle Tanrı'nın lütfu için kalbimizi açmalıyız, günahlarımız bağışlanmıştır; biz geçmişten kurtulduk, özgür bırakıldık. Bu "iman" tarafından amaçlanılan şeydir: Fakat aynı zamanda iman itaati gerektirir çünkü iman, özümze geri dönmek ve her türlü teminattan –imanın dışındaki- vazgeçmek anlamına gelir. Onun anlamı hayatımız için bir uygun yer açma amacıyla yapılan her türlü girişimden vazgeçmek, kendi özgüvenimize teslim olmak ve ölüleri diriltten ve varlık halinde olmayanları da çağıran Tanrı'ya (Rom. 4:17), sadece tek başına Tanrı'ya güvenmekle/iman etmekle halletmektir (2 Kor. 1:9).²⁸ Tanrı'ya radikal bir boyun eğiştir. Her şey Tanrı'dan beklenilir ve kendimizden hiçbir şey beklenilmez. Böylelikle dünyadaki elden çıkarılabilecek olan her şeyden uzaklaşmak feragat etmek, dünyadan bağımsız, özgür varlığın davranışlarının ortaya çıkmasına öncülük eder.

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

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

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

olsa açıkça ortaya çıkar (2 Kor. 4:7-11; 12:9 vd.). Onlar, kendilerinin hiçbir şeyleri olmadığını fark ettiklerinde onlar bir şeye sahip olabilirler ve bütün her şey Tanrı'nın sayesinde olabilir (2 Kor., 12:9-10; 6:8-10).

Şimdi, bu eskatolojik varlık olması; “yeni bir varlık” olması anlamına gelir (2 Kor. 5:17). Yahudi apokaliptik eskatolojisi ve Gnostik eskatoloji, mitolojiden azat edildiklerinden dolayı bir ölçüde kurtuluş çağı, inananlar için aydınlanır olmuştur ve gelecek yaşam hâlihazırdaki bir gerçeklik olmuştur. Dördüncü İncil (Yuhanna) bu verileri, apokaliptik eskatolojinin taşıdığı her şeyi tamamıyla çıkarmak, elimine etmek suretiyle, akli bir sonuca taşır. Nihai yargı artık çok yakın zamanda gerçekleşecek olan kozmik bir olay olmaktan çıkar. Çünkü İsa, bu dünyaya gelmiş ve insanları inanmaya çağırmıştır (Yuh. 3:19; 9:39; 12:31). İnananlar burada ve şimdi hayata sahiptirler ve onlar ölümden, sonsuz hayata geçmişlerdir (Yuh. 5:24-25). Dışarıda olan her şey önceden olduğu gibi kalır, inanalar için hiçbir şey değişmez. Fakat onların dünya ile ilişkileri radikal bir şekilde değişir. Dünya bir daha onlar üzerinde bir hakka, emele sahip olamaz. Çünkü iman, dünyayı mağlup ederek zafer kazanmaktır (1 Yuh., 5:4).

Yahudi apokaliptisizminin mitolojik eskatolojisinin aşılması gibi Gnostisizmin eskatolojisi de aşılmıştır. İnananlara yeni bir “tabiat” verilmiş ya da onların varlık öncesi tabiatlarının özgür kılınmış değil ya da onların ruhlarının göksel bir yolculuk yapacak olması güvence altına alınmış değildir. İmanın içindeki Yeni Hayat, tasarruf yetkisine ya da bağışlanmaya bir garanti değildir. O sadece özgürleşmeye öncülük eder. O sadece gösterilen terimlerle ifade edilemez; onu tanımlamaya bir zorunluluk gerektirir. Diğer bir anlatımla, imanın kararı asla bir son değildir; o her yeni durumda sabit, değişmeyen bir yenileşmeye ihtiyaç duyar. Bizim özgürlüğümüz insan olarak duruşumuzdan kaynaklanan taleplerin affedilmesi, serbest bırakılması anlamına gelmiyor; çünkü özgürlük itaat içindir (Rom. 6:11 vd.). İnanmak, kavramak anlamına değil, kavratılmak anlamına gelir. O, daima “şimdi olan” (already) ve “henüz olmayan” (not yet) arasında gidip gelen bir yolculuk anlamına gelir ve o, daima izlenen takip edilen bir amaçtır (Filip. 3:12-14).

Gnostisizme göre kurtuluş kozmik bir olay olarak anlaşılmıştır; kurtarılan şimdi ve burada iştirak ettirilerek ayrıcalık tanımıştır. Bununla birlikte temel olarak aşkın iman aslında var

olan tasarruf yetkisine indirgenmiş olmaktadır. Onun harici işaretleri özgürlük, güç, pnömatik fenomen (pneumatic phenomena) ve hepsinin üstünde bir ruhun bedenden ayrılıp Tanrı'yla birleştiği vecd (ectasy) halidir. Son çare olarak, Yeni Ahit, prensip olarak öte dünyaya ait olup da bu dünyada verilen şeyleri kapsayan hiçbir fenomenden söz etmiyor. Pavlus'un vecd(ectasy)'i bildirdiği doğrudur (2 Kor. 5:13; 12:1 vd.).²⁹ Fakat o, "Ruh'un iyeliğinin direnci olarak kabul etmeyi reddeder. Yeni Ahit asla mistik bir tecrübe içinde ruhun taşınması hakkında konuşmaz ya da Hıristiyan hayatının zirvesi olarak vecd(ectasy)'den söz etmez. İman, psişik bir fenomen değil hayatın ayırt edici özelliğidir.

Elbette ki, Pavlus, Ruh'un mucize içersinde kendisini ortaya çıkardığı şeklindeki zamanın popüler inancını paylaşır ve anormal psişik fenomeni onun etkisine bağlar. Fakat, Korintlilerin gayretleri ve çok kuşkulu karakterleri iyice anlamasını sağlamıştır. Bu yüzden o, Ruh'un armağanlarının onların "ahlaki eğilimleri" için değer yargılarına göre hüküm verilmesi, değerlendirilmeleri konusunda ısrar eder. Böyle yapmakla da diğer doğal güçlerden her hangi birisi gibi işleyen bir aracı olarak Ruh'un popüler görünümünün ötesine geçer (Bkz. 1 Kor. 14:26). Gerçekten, o, Ruh'u insanın içinde ikamet eden gizemli bir varlık olarak ve insanın yeniden dirilişinin teminatı olarak önerir (Rom. 5:11). O, doğaüstü materyalin bir türü olması hakkında konuşur (1 Kor. 15:44 vd.). Şu ana kadarki en son yerde o açık olarak, imanla açılan yeni bir hayatın olabirliğini "Ruh"la ifade eder. Ruh, doğaüstü güçler gibi çalışmaz ya da inananların sürekli egemenliği altındadır. Yeni bir hayatın imkânı maksatlı bir çözümle ayrılmış olan yeni bir hayatın olasılığıdır. Bu nedenle, Pavlus paradoksal kararı: "Eğer Ruh uyarınca yaşıyorsak, yaşam yolunda yürüyüşümüzde de Ruh uyarınca olsun."dur (Gal. 5:25). "Ruh'un liderlik ettiği varlık" (Rom. 8:14) doğanın otomatik bir oluşumu değildir. Fakat zorunlu bir şartın yerine getirilmesi gerekir: "Ruh'tan sonra yaşam, flesh'ten sonra değil" (Gal. 5:16) zorunluluk ve işaret etmek, göstermek (indicative) bitişiktir. Ruh'un egemenliği asla gereksiz bir karar vermek değildir. "Şunu diyorum: Ruh'un yö-

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

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

netiminde yaşayın, o zaman benliğin arzularını asla yerine getirmezsiniz.” (Gal. 5:16) Bu, “Ruh” kavramı mitolojiden arındırılmıştır.

Ruh’un meyvelerinin Pavluscu katalogu: “sevgi, sevinç, mutluluk, barış, iyilik, şefkat, nezaket, imanlılık, nefse hakim olma” (Gal. 5:22). İmanın insanın dünyadan ayrılmasıyla toplumdaki duygu birliğinin imanı nasıl muktedir kıldığını gösterir. Şimdi insanın şüpheden ve görülebilir dünyanın somut gerçeklerine sıkı sıkıya sarılmaktan kaynaklanan hayal kırıklığından kurtarılması onu diğerleriyle duygu birliği içine girme konusunda özgür kılacaktır. Bu nedenle iman, “sevgi yoluyla çalışmak” (Gal. 5:6) olarak tanımlanmıştır ve bu, yeni bir varlık anlamına gelir (Krş. Gal. 5:6’yı 6:15’le).

B. Kurtuluş Olayı

1. Hıristiyanların Mesih Olmaksızın Kendilerini Anlamaları Mümkün mü?

Biz şimdi, Hıristiyan Varlık anlayışının mitolojik olmayan bir yorumunu öneriyoruz. Fakat, bu yorum Yeni Ahit’e uygun mu? Bizim önemli bir noktayı gözden kaçırdığımız görülmektedir. Bu nokta Yeni Ahit’te imanın daima “Mesih’e iman” olduğu noktasıdır. Kelimenin tam anlamıyla iman, sadece tarihteki belirli bir anda vardır. O, açığa çıkarılmış; gelmiştir (Gal. 3:23,25). Bu, insanın ruhsal gelişim hikâyesinin bir bölümü olarak alınabilir. İmanın sadece tarihte bir olayın –Mesih olayının- sonucundaki belli bir noktada olanaklı olduğu iddia edilebilir. İman, itaat duygusunda bireysel kişisel bağlılığı ve dünyadan içsel ayrılığı ancak İsa Mesih’e iman edildiğinde sağlayabilir.

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

Okuyucu Mesih’in kesin durumunun elimine edilmesi konusunda Dinler Tarihi ekolü hakkındaki kritiklerimizi hatırlayacaktır. Bizim varoluşçu terimlerle Hıristiyanlığı yeniden yorumlama çabamız tam olarak benzer bakış açılarına kapı aralamış mıdır?

Mesih hadisesi hâlâ elimine edilmeyi bekleyen mitolojinin bir hadisesi olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu, ciddi bir problemdir ve şayet Hıristiyan imanı kendine güveni yeniden kazanırsa bu-

nunla baş etmeye çalışabilir. Çünkü imkansızlıkları ya da fazlalıkların olasılığını sonuna kadar düşünmeye hazır olunursa, kesin hakikat olması yeniden elde edilebilir.

Bizim Yeni Ahit'te bulduğumuz şey basitçe ilk kez keşfedilen ve kısmen ifade edilen bir varlık anlayışı, Mesih olmaksızın Varlığın Hıristiyan anlayışına sahip olunabileceğini ortaya çıkarabilir. Modern varoluşçu felsefede açık olarak yorumunun verildiği gibi mitolojinin örtüsüyle örtülü olan, temel olarak bizim tabii kişisel anlayışımızdır. Bunun anlamı, varoluşçuluğun yaptığı şey basitçe mitolojik örtüyü kaldırmak ve Yeni Ahit'te bulunduğu gibi Varlığın Hıristiyan anlayışını doğrulamak ya da daha fazla akli sonuca taşımak mıdır? Teoloji basitçe varoluşçuluğun habercisi ya da kabaca örneği midir? Demode olarak kalan bir şeyden gereksiz bir sıkıntıdan daha fazlası değil midir?

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

Graf Yorck von Wartenburg³⁰ Wilhelm Dilthey'e 15 Aralık 1892'de şöyle yazdı: "Dogmatikler, en yüce tarihsel hayatın bir ontolojisini oluşturmaya teşebbüs ettiler. Hıristiyan dogmatikler kaçınılmaz olarak entelektüalizmin antitezidirler. Çünkü Hıristiyanlık en yüksek mertebede hayatiyettir."³¹ Dilthey'de aynı fikirdedir: "...bütün dogmaların insanların hayatı için evrensel değerlerine indirgenmeleri zorunludur. Onlar, öncelikle tarihsel koşulların sınırlandırılması altında formüle edildiler. Öncelikle onların bu sınırlandırmalardan kurtarılmaları gerekmektedir. ... o takdirde onlar saf ve basit tarihsel tabiatın hem duyu hem de zeka üstü olarak bilinci olurlar... Burada "Tanrı'nın Oğlu" olarak birçok sembolleri ihtiva eden temel Hıristiyan dogmaları -onları Hıristiyan hikâyesinin hakikatlerini sınırlandırdığı kadarıyla- savunulamaz. Fakat öncelikle onlar bütün tarihin yaşayan en üst formu olarak açıklanan evrensel ilkelerin/Ruh'un açıklamaları olarak yeniden yorumlanır. Onlar bu değişmezliklerinin ve ayrıcalıklarının kaybını, İsa'nın kimliğine refere ettiler ki planlı ola-

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

³¹ *Age.* s.154.

rak düşünülüp taşınarak bütün diğer referansları hariç tutulmuştur.”³²

Yorck, Mesih’in kurbansal ölümü (affetme) ve asli günahı referans göstererek yeni bir yorum örneği sunar. O, bunları tarih içinde doğru bir seyir halinde dönen “hayati bağlantı” olarak adlandırdığı şeyin ışığı altında anlaşılır olarak bulur.” “İsa evrensel bir hakikatin tarihsel görünümüdür. Çocuk annesinin fedakârlığından yararlanır. Bu erdem ve gücü tarihin imkânsız kılması olmaksızın bir kimseden diğerine nakletmeye neden olur. [Not: yalnızca Hıristiyan tarihi değil, bütün tarih gücün transferini sağlar.] Bu rasyonalizmin tarih kavramına kör olması nedeniyledir. Ve günah -yanlış yapılan spesifik eylemler değil, insanın genel anlamda günahkarlığıdır- dindar bir adamın kendi tecrübeyle bildiği gibi, tam olarak önceden bilinemez. [Dilthey’in asli günah doktrinini ayıpladığı gibi] Hastalık ve yoksulluğun nesilden nesile geçmesi daha mı az anormal ve iğrençtir. Buradaki Hıristiyan sembolleri tabiatın çok ortalarından (derinliklerinden) çizilmiştir. Dinin kendisi için –Hıristiyanlığı kastediyorum- doğaüstüdür yoksa doğal olmayan değil.”³³

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

³² age., s.158.

³³ age. s.155.

problem karşısında kör olduğunu gösterir. Ben şaşkıncu bir şey olarak felsefenin Yeni Ahit’le aynı şeyi söylediğini ve onu tamamıyla Yeni Ahit’ten bağımsız olarak söylediğini ifade ediyorum.

Bütün sorular, Wilhelm Kamlah tarafından en son kitabında yeniden ortaya konuldu.³⁴ Kamlah’ın, özellikle Hıristiyan Varlık anlayışının eskatolojik karakterine saldırdığı doğrudur. Fakat, bu onun imanın bir sonucu olarak dünyadan ayrılma konusunu yanlış yorumlaması nedeniyledir. O, bu meseleyi diyalektik olmayan bir biçimde (mantıksızca) dünyanın basit bir inkârı olarak anladı ve bu yüzden Pavlus’un mektuplarının karakteristiği olan “sanki değilmiş”in ana unsurlarına hakkını vermede başarısız oldu. Kamlah, felsefi olarak geliştirdiği varlık anlayışı bizim Hıristiyanlıkta bulduğumuz şeyin açıkça sekülerize edilmiş versiyonudur. Çünkü o, Hıristiyanların iman kavramı yerine “teslim olma/bireysel bağlanma” tabirini kullanır. Bu kavram, “evrensel gerçekliğe teslim olmak” ya da bütün varlıkların kaynağı olarak Tanrı’ya teslim olmayı ifade eder. Teslimiyet özerkliğin zıttıdır. O, evrensel gerçekliğin anlamıyla birlikte ortaya çıkar. Ayrıca, o azat olmak, özgürleşmektir; arzusunun bütün bireysel itirazlardan kurtularak özgürlüğün içine girmektir. Kamlah, bunun Hıristiyan iman kavramına ne kadar yakın olduğunu farkına vardığı. O, şöyle söyler: “Teologlar bu hakikat yeteneğinin paradoksal kabiliyetini dikkate alırlar. En azından imanın başlangıcıyla ilgili olduğu kadarıyla... Şayet iman Tanrı’nın bir lütfu armağanıysa ve insanın çabasıyla kazanılmazsa ve bireylerin bütünüyle inanamaya nasıl gelecekleri/nasıl inanacakları ve şayet insanın kapasitesinin sınırlarının dışındaysa iman nasıl talep edilebildiği genellikle sorulmaktadır. Soru çoğunlukla cevaplanmadan bırakılmıştır. Çünkü teologlar bunu bir problem olarak görmekte başarısız oldular. Kaldı ki, problem sadece Hıristiyanlığa özgü değildi. Fakat bizim tabii varlık anlayışımızın temel yapısıyla doğrudan ilgilidir.”³⁵

Tam olarak anlaşılan Hıristiyan imanı, keşke Kamlah’ın görüşündeki gibi tabii, kişisel teslimiyetle benzer olabilse. “O varlığın doğru anlayışını sunduğu için felsefe tabii teslimiyeti serbest

³⁴ christendum und Selbstbehaup

³⁵ age. s.321.

bırakır ve keşfedilmiş olan şeyin olmasını mümkün kılar.”³⁶ Bu, hiçbir vahye ihtiyaç duymaz.

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

Fakat, en sonunda Yeni Ahit’te, insanın doğal mizacının, yaratılışının iman tarafından anlamlandırıldığı, bütünüyle gerçek midir? Açık olarak “tabii/doğal” bu kontekstte “tecrübi” (empirical) anlamında değil fakat “insanın otantik varlığına özgü olarak oluşturulmuştur. Ama Kamlah’a göre bu vahiy gerektirmez. Bütün bu zorunluluklar, felsefi yansımalar, düşüncelerdir. Bu anlamda iman insanın doğal mizacı mıdır?

Hem evet, hem hayır. Evet, çünkü iman doğaüstü gizemli bir nitelik değil insanlığın hakiki yeteneğidir. Benzer şekilde sevgi, gizemli bir doğaüstü gücün etkisi sonucu değil “doğal” insanın yeteneği/halidir. Yeni Ahit, iman eden insanı, “Yeni bir yaratık” olarak adlandırdığı zaman Kamlah’la birlikte yolun aynı bölümünde gider. Onun içeriği imanla insanın orijinal olarak yaratıldığı bir hayata girmesidir.

Sorun, insan tabiatının Yeni Ahit olmaksızın keşfedilip keşfedilemeyeceği değildir. Tam tersine Yeni Ahit olmaksızın keşfedilmeyecektir; Yeni Ahit olmaksızın hiçbir modern felsefe bunu yapamayacaktır; Yine Martin Luther ve Kierkegard’a şükran borçludur. Fakat bu, basitçe entelektüel tarihle tam bir ilişkinin yorumudur ve modern felsefenin varlık anlayışı, onun tarihsel orijinleri tarafından materyal olarak doğrulanmamıştır. Diğer taraftan, Yeni Ahit’in iman kavramı, sekülerize edilerek kanıtlanabilmesine karşılık, Hıristiyan varlığı hiçbir şekilde gizemli ve doğaüstü değildir.

³⁶ age. s.326.

³⁷ Age. s.337.

Hayır; soru insan “tabiatı”nın gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceğidir. Olması gereken şeyi insana göstermek yeterince basit değil mi? Otantik varlığını, sadece bir yansıma eylemiyle oluşturabilir mi? Felsefenin de, teolojiden hiç de az olmayan bir oranda, insanın daha büyük ya da daha küçük bir dereceye kadar hata yapabileceğini ve doğru yoldan sapabileceğini ya da en azından sürekli olarak yaptığı işlerin tehlikesi altında olduğunu daima kabul ettiği açıktır. Yine de idealistler bize gerçekte olduğumuz şeyi –yani aslında ruh olduğumuzu ve bu yüzden şeylerin dünyasında kendimizi kaybetmemizin yanlış olduğunu göstermeye çalışırlar. Olduğunuz şey olun/Neyseniz o olun! Çünkü Heidegger’e göre insan kendi kişiliğini kaybetmiştir ve bu yüzden o, insanı gerçek benliğini yeniden bulmaya çağırır. Kamlah, “gerçek tarihsel varlık” olarak adlandırdığı şeyi, yani gizlenmiş olabilecek olan ve hayalin döküntüleri arasında saklanan şeyi tekrar ortaya çıkarır. Özellikle Aydınlanmanın gecikmeli yan etkilerinden acı çektiğimiz zaman olan bu günkü durumu realize eder. Kamlah da aynı şekilde bireysel-teslimiyetin modern insanın doğal mizacı olmadığını farkındadır. Fakat istem, sürekli olarak onun üzerine dışarıdan empoze edilir. İtaat olmaksızın özgürleştirme olamaz.³⁸

Aynı zamanda, bu filozoflar bizim ihtiyaç duyduğumuz bütün şeylerin insanın “tabiatı” gerçekleştirmek için onun hakkında konuşmak olduğuna inanmışlardır. O, Varlığın gerçek anlamı olduğundan dolayı felsefe, insana uygun olan ve onun tam soyutlama ulaşmayı mümkün kılan bireysel teslimiyeti serbest bırakır.”³⁹ –açıkça, bunun anlamı; o, gerçek teslimiyet için insanı özgürleştirir. Felsefe, insanın gerçek tabiatı olarak “özgürlüğü”⁴⁰ arar.

Bu felsefecilerin özgüveni doğrulanabilir mi? En azından cevap ne olursa olsun bu, onların Yeni Ahit’le ilişkiyi kestikleri nokta olduğu açıktır. Çünkü (sonrakiler) en son insanı düşmüşlük durumundan kurtarmak için insanın bütünüyle güçsüzlüğünü ifade ederler. Böylelikle de kurtuluş yalnızca Tanrı’nın eylemiyle/müdahalesiyle gerçekleşir. Yeni Ahit, bize insanın otantik

³⁸ age., s.403

³⁹ age., s.326.

⁴⁰ age., s.337.

tabiatının doktrini olan bir “tabiat” doktrini sunmaz. Yeni Ahit, Mesih’te işlenmiş olan kurtuluş olayını bildirir.

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

Felsefeciler ve Yeni Ahit insanın ne olduğu ve ne olabileceği konusunda hemfikirdirler. Örneğin idealistler yalnızca insanı temelde ruh olarak önerdiklerinden dolayı ruhsal hayatın mümkün olduğuna inanırlar. Olduğunuz şey olun/Neyseniz o olun! Benzer şekilde Heidegger de bizi ölümün karşısındaki benlik olarak varlığı çözümlenmeye davet eder. Çünkü o, hiçliğini içine “fırlatılmış (thrownness)”⁴¹ biri olarak kendi durumumuz hakkında gözlerimizi açar. İnsan daima olduğu şeyin olması için teşebbüste bulunabilir. Aynı şekilde Kamlah’a göre kendimizi bireysel teslimiyetten özgürleştirmeye davet makuldür. Çünkü o, bizim tecrübi hayatımızın daima bir bireysel teslimiyet hayatı olduğunu görür. Biz daima yararlarını kabul ettiğimiz ve sürdürülmesine katkıda bulunduğumuz bir toplumun üyesiyiz.

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

Yeni Ahit ve Felsefeciler, otantik hayatın yalnızca bazı durumlardaki maliklik sayesinde mümkün olduğu görüşündedirler. Fakat burada bir fark vardır: -Yeni Ahit bunu yalnızca Hıristiyan

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

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

inanlılara, Tanrı'nın kurtarma planına kalplerini açanlara söyler. Bunları asla tabii insana söylemez. Çünkü o, insan hayatına malik değildir ve onun kötü hali bir umutsuzluk durumudur.

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

Sonra, düşüş tam olursa, düşüşün etkileri bütün her şeyi kaplamışsa, insan onun kötü halinin (plight) farkına nasıl varabilir? Felsefeciler kendi kendilerine teyit ettikleri gibi insan kesinlikle onun farkındadır. İnsan düşüşün her şeyi kapladığının ve kişiliğinin özüne kadar yayılmadığının nasıl farkına varabilir? Otantik doğal varlığın farkındalığı insan hayatının temelidir ve o olmaksızın insan, insan olamaz. Fakat onun otantik doğası yaratılışın bir bağışı değildir ya da kendi sahip oldukları düzenin bir tasarruf hakkı değildir. Felsefeciler bundan daha uzak görüşte olmalılar. Çünkü onlar aynı zamanda insanın otantik doğasının tartışılmış çözümlerle kavranılabileceğini bilirler. Fakat onlar, bütün insanların ihtiyaçlarının kendi otantik doğaları hakkında konuşulanlar olduğunu düşünürler. Bu doğa, asla onun gerçekleştirmediği şey değildir. Fakat her dakikada onun gerçekleştirmeye muktedir olduğu şeyi yapabilirsin, çünkü yapmalısın. Fakat felsefeciler, gerçek bir şey ile kuramsal bir olanağa şaşırırlar. Çünkü Yeni Ahit'in onu gördüğü gibi insan, aktüel imkânını kaybetmiştir ve otantik insanlığın farkında olsa bile saptırılmış, doğru yoldan çıkarılmıştır. İradesine hükmedebilme yeteneğine sahip olduğu inancının aldatmasıyla gösterilmektedir.

Düşüş, bu aktüel olasılığı neden yıkmıştır? Cevap, onun hâlihazırdaki durumundaki insanın itici gücü, düşmüş bir varlığın dürtüsü/itkisi olmasıdır. Pavlus, bunu Yahudilerin durumuyla açıklar. Onlar doğruluğu ararken birçok konuda yanılgıya düştüler. Onlar gerekçeyi kendi işlerinde aradılar; Tanrı'dan önce bir mutluluk/şeref zeminine sahip olmayı istediler. Burada insanın halinin ki Yahudilerin hummalı bir şekilde kurtuluşa ulaşmak

için çalıştıkları flesh'teki esaretin mükemmel bir açıklaması izahı vardır. Bu esaret kendini övmeye ve kendini öne çıkarmaya (self-assertion) kaderimizi kontrol etmek için umutsuz bir denemeye liderlik eder. Şayet insanın otantik hayatı kişisel teslimiyetin bir parçası ise hayat yalnızca -kabaca- kişisel iddiayla değil aynı zamanda kendi çabalarıyla da teslimiyeti elde etmeye çalışan kişiler tarafından ıskalanmıştır. Onlar, teslimiyetin yalnızca Tanrı'dan bir armağan olarak alınabileceğini görme konusunda yandıdılar.

Yasaya bağlılık durumundaki bir Yahudinin mutluluğu ve bilgelik içindeki bir Gnostığın mutluluğu hem insanın baskın tutumunun hem de sonunda hayal kırıklığına düşmeye öncülük eden otonomi ve bağımsızlığın açıklamalarıdır. İdealizmdekileri *deus in nobis* 'indekilere benzer şeyler olarak buluruz:

Kendi iradenle Tanrı'yı kabul et,

Ve dünyaların üzerindeki tahtından aşağı indir.

Heidegger'in bakış açısında tutumun ahlaksızlığı, daha o kişisel teslimiyet olarak karakterize çözümleme yapmadığı için daha az belirgindir. Fakat ölümün karşısında kaderin kazasının kabul edilmesi gerçekten de aynı şekilde insanın bölümlenmesi üzerine radikal bir şekilde kendini öne çıkarmadır. Kamlah, bireysel teslimiyetin buyruklarının yerine getirilebilir olduğunu beyan ettiğinde Hıristiyan pozisyonuna oldukça yaklaşmaktadır. Çünkü Tanrı, kendisinin bir yorumunu verir⁴³ ya da teslimiyeti kendi sahip olduğu anlamın açığa çıkarılmasıyla insan için mümkün kılar⁴⁴, ya da teslimiyet "Gerçeklik" in kendisinden, kendi sahip olduğu anlayışın bir belirtisini kabul eder.⁴⁵ Fakat Gerçekliğin anlaşılabilirliğini iddia etmek bana göre umutsuzluk tavsiyesidir. Kamlah'ın "Gerçekliğin anlaşılabilirliğinden bütünüyle şüphe etmek mümkün değildir."⁴⁶ diye söylemesi de umutsuz bir dayatma/ keyfilik değil midir? Bu, gerçekte insanın Mesih'ten ayrı, bağımsız olmayı benimsemesi için tek makul tutumu gösteren bir umutsuzluktur. Yani otantik Varlığını gerçekleştirememe olasılığının umutsuzluğudur.

⁴³ Age. ss. 341-353.

⁴⁴ Age. s. 298.

⁴⁵ Age. s. 330.

⁴⁶ Age. s. 358.

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

Bu, Yeni Ahit'in dilinde insanın bir günahkâr olduğu anlamına gelir. Bizim konuştuğumuz kendini öne çıkarma tıpatıp günaha benzerdir. Günah, kendini öne çıkarma (self-assertion), kendinle övünmedir (self-glorying). Çünkü "Hiçbir flesh Tanrı'nın önünde övünmesin." "...övünen Rab'le övünsün." (1 Kor. 1:29, 31; 2 Kor. 10:17). Ontolojik bir önermenin gereksiz bir mitolojizasyonundan daha fazlası değil midir? İnsan, kendini öne çıkarma suçu işlediğini ve bundan ötürü kişisel olarak Tanrı'ya karşı sorumlu olduğunun farkına varabilir mi? Cevabı Pavlus'un Korintlilere söylediği sözlerle oluşturacağımız açıklamadır; "Kim seni başkasından üstün kılabilir? Sahibi olduğun ne var ki Tanrı'dan almadınız? Madem aldın, öyleyse niçin almamış gibi övünüyorsun?" (1 Kor. 4:7). Bu bütün insanlara hiçbirini ayırt etmeksizin uygulanabilir mi? ya da yalnızca Hıristiyanlara mı uygulanabilir? Bu her halükarda gayet açıktır: Kendini beğenme şayet nankörlük olarak anlaşılırsa bu suçtur. İnsanın otantik hayatını elde etmeyi imkânsız kılan radikal bir şekilde kendini beğenmesi, günahla birlikte tanımlanıyorsa insan için tamamıyla Tanrı'nın bir armağanı olarak kendi varlığını anlamak daha açık olarak mümkün olur. Fakat kendine güvenin kendini anlamayı imkânsız kılan radikal bir kendini beğenme olduğu doğrudur. Çünkü kendini beğenme kendi varlığının kendi anlayışı içinde bir ödül olduğu düşüncesi içinde insanı yanılgıya sürükler, aldatır. Kör adama durumunun nasıl olduğu, iradesine karşı insanın üzerine bırakılan bir sorumluluk olarak hayatla ilgilenen pesimizm ya da hayata dair "doğru" bir şey hakkındaki konuşma içinde ve "mutlu" olunması iddiası içinde vb. şeklinde gösterilir. İnsanın radikal olarak kendini beğenmesi, gerçekliğine karşı onu kör yapar ve bu onun düşmüş bir varlık olmasının en açık delilidir. İnsan bir günahkar olduğu için insana hiçbir iyi şey söylemez. O yalnızca bir mitoloji olarak reddedilebilir. Fakat onun doğru olduğu sonucu çıkmaz.

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

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

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

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

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

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

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

Bizim kendi teslimiyetimizden daha büyük olan Tanrı’nın bu teslimiyetinin klasik durumu Romalılar 8:32’de bulunmaktadır: “Öz Oğlunu bile esirgemeyen, O’nu hepimizin uğruna ölüme teslim eden Tanrı, onunla birlikte bize her şeyi bağışlayacak mı?” Yuhanna’nın metinleriyle karşılaştırın: “Tanrı, dünyayı öylesine sevdi ki, biricik Oğlunu verdi. Öyle ki, O’na iman edenlerin hiçbiri mahvolmasın, ama hepsi sonsuz yaşama kavuşsun.” (Yuh. 3:16). Yine İsa’nın bizim için kendisini feda etmesi hakkındaki konuşmalarında da benzer metinler, ifadeler vardır: “...bizi şimdiki bu kötü dünyadan kurtarmak için kendisini bizim günahlarımıza karşılık feda etti.” (Gal. 1:4). “Mesih’le birlikte çarmıha girdim. Artık yaşayan ben değilim. Ben de Yaşayan Mesih’tir.

Şimdi bedende (fleshde) sürdürdüğüm yaşamımı, beni seven ve uğruma kendini feda eden Tanrı Oğluna imanla sürdürüyorum.” (Gal. 2:20)

Burada Yeni Ahit ve varoluşçuluk arasında Hıristiyan imanıyla Varlığın doğal anlamı arasında çarmıhsal bir ayrım vardır. İnsan teslimiyete, imana, sevgiye ve otantik yaşama muktedir olduğu için Yeni Ahit Tanrı'nın bir eyleminden söz eder ve iman da bunu bilir.

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

2. İsa Mesih Olayı

Tanrı'nın işi hakkında konuşmanın tamamıyla mitolojik bir dil olduğunu ileri süren herhangi bir kimse, Mesih'te Tanrı'nın bir işini bir mit olarak düşünmeye şartlanmış demektir. Fakat bu sorunu bir an için önemsememeliyiz. Kamlah bile Tanrı'nın işi hakkındaki mitolojik dili kullanmanın felsefi olarak haklı görülebileceğini düşünür.⁴⁸ Şimdilik tartışma konusu, Yeni Ahit'in Tanrı'nın işi ve O'nun sevgisinin vahyi –yani İsa Mesih olayı- olarak gördüğü özel bir olayın temelde mitsel bir olay olup olmadığıdır.

a. İsa Mesih Olayının Mitolojiden Arındırılması

Şimdi, problem, Yeni Ahit'in İsa Mesih olayını mitsel terimlerle sunmasının ötesindeki bir sorundur. Problem, bunun tek mümkün sunumu olup olmadığıdır. Ya da, Yeni Ahit'in kendisi mitolojik olmayan terimlerle İsa Mesih olayının yeniden oluşturulmasını ister mi? Şimdi, Mesih olayının Grek kült-mitlerinden ya da Helenistik dinden tamamıyla farklı bir düzenleme olduğu başlangıçtan beri açıktır. İsa Mesih, kesinlikle Tanrı'nın Oğlu yani varlık öncesi bir Varlık ve bu yüzden de mitsel bir figürün uzanımı olarak sunulmuştur. Fakat o aynı zamanda tarihin somut bir figürü–Nasıralı İsa–dür. Onun hayatı mitsel bir olaydan

⁴⁸ age. s.353.

daha fazlasıdır: çarmıh trajedesinde sona eren bir insan hayatıdır. Biz burada tarihin ve mitin eşit bir kombinasyonuna sahibiz. Yeni Ahit, anne ve babası çağdaşları tarafından iyi şekilde bilinen (Yuh. 6:42) bu tarihin İsa'nının aynı zamanda varlık öncesi Tanrı'nın Oğlu olduğunu iddia eder ve tarihsel çarmıh olayıyla tarihsel bir olay olmayan dirilişi kararlı bir şekilde yan yana yerleştirir. Yeni Ahit materyalleriyle kesin olarak bağdaşmayanlardan görülebildiği için mit ve tarihin bu kombinasyonu bazı zorlukları içinde barındırır. Pavlus ve Yuhanna tarafından sunulduğu şekilde Mesih'in varlık öncesi doktrinini Matta ve Luka'nın bakire doğum öyküsüyle uzlaştırmak zordur. Diğer taraftan biz şunu duyuyoruz: "O, yüceliğinden soyunarak kul özünü aldı ve insan biçimine bürünmüş olarak..." (Filip. 2:7) ve diğer taraftan biz mucizelerinde tanrısallığını gösteren, her şeyi bilen ve gizemli, esrarengiz bir İsa'nın İncil portrelerine sahibiz. Elçilerin İşleri'nde de bu İsa, "Nasıralı İsa, Tanrı'nın kendisi aracılığıyla aramızda yaptığı mucizeler, harikalar ve belirtilerle kimliği kanıtlanmış bir kişidir." (Elç. İşl. 2:22) ifadeleriyle benzer şekilde tanımlanmaktadır. Diğer taraftan çarmıhtan ya da mezardan İsa'nın yükselmesi olarak diriliş hadisesine sahibiz ve yine boş mezar ve (İsa'nın) göğe yükselmesinin diğer öykülerine sahibiz.

Biz bütün bu mitolojik dilin İsa'nın tarihsel figürünün anlamını ve onun hayatının olaylarını diğer bir ifadeyle bir figür ve kurtuluş olayı olarak bunların işaretlerini açıklama konusunda basit bir girişim olup olmadığını sormakta zorlanmaktayız. Şayet böyle olursa, biz onların şekil aldıkları (kalıba döküldükleri) nesnel formlardan vazgeçebiliriz.

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

mından anlaşılması olamaz. Mitolojik dilde, -onun sonsuzluktan geldiği şeklindeki bir anlam- onun orijini bir insan ya da doğal bir şey değildir.

Bununla birlikte biz onun hayatının daha uzak noktalarındaki özel olayların incelenmesini amaçlamıyoruz. Sonunda konunun can alıcı noktası çarmıh ve dirilişte yatar.

b. Çarmıh

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

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

Çarmıh'ın tarihsel olayı, kozmik boyutlara sahiptir. Kozmik bir olay olarak çarmıh hakkında konuşmak suretiyle tarihsel bir olay olarak onun anlamı, tarihsel olaylar hakkında olağanüstü düşünce yolları uyarınca ve ilişkiler kozmik terimlerle sunularak anlaşılır kılınabilir. Bu yüzden onun tam bir anlamı belirgin olarak kurtuluşa götürülür. Çünkü biz, çarmıhta dünyanın yargılanması ve bu dünyanın yöneticilerinin yenilmesini görüyorsak (1 Kor. 2:6 vd.) çarmıh bizim, yani "dünya"nın güçlerinin kölesi olan düşmüş varlıkların yargısı olarak gelir.

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

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

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

Haç ve Büyük Çile (İsa'nın çektiği acı ve ıstıraplar) sürekli varolan gerçekliklerdir. Onların ilk Kutsal Cuma'nın olaylarını ne kadar az sınırladıklarını, Mesih'in Havari Pavlus'un ağzına yerleştirdiği sözleri tarafından tecrübî olarak gösterilmektedir: "Şu

anda sizler yararına katlandığım işkenceler içinde sevinç duy-
maktayım. Üstelik Mesih'in bedeni olan kilise topluluğu yararına
O'nun eksik kalan acılarını kendi etimde ve kanımda bütünle-
mekteyim." (Kol. 1:24)

Kurtarıcı görünümde Mesih'in Çarmıhı, mitsel bir olay olma-
sının ötesindedir. Fakat tarihsel olayda ortaya çıkarken tarihi
(geschichtlich) gerçek İsa'nın çarmıha gerilmesidir. Çarmıhın an-
lamına bağlı kalmak, dünyanın yargılanması, insanın kurtuluşu
ve yargılanmasıdır. Buna göre Mesih "bizim için" çarmıha geril-
miştir, herhangi bir kurban teorisi ya da özür af dileme anlamın-
da değil. Mitolojik bir olayda çok sabit (kalıcı) bir gerçek olarak
çarmıhın bu yorumu, herhangi bir geleneksel yoruma göre geç-
miş olayın kurtarıcı anlamının hakkını daha fazla gözetir. En so-
nunda mitolojik dil, tarihsel (historisch) olayın kendine özgü an-
lamıyla yeni bir tarihi (geschichtlich) durum yaratmıştır. Kurtu-
luş olayı olarak çarmıh öğretisi, onu duyan, işiten herkesi, bu
anlamı kendine özgü kılmaya, Mesih'le birlikte çarmıha gerilmeyi
istemeye davet eder.

Fakat şu sorulacaktır: bu anlam geçmiş tarihin aktüel ola-
yında anlaşılabilir anlam mıdır? Tabiri caizse, o bu olaydan okuna-
bilir mi? Ya da çarmıh Mesih'in çarmıhı olması nedeniyle bu an-
lama taşınabilir mi? Diğer bir ifadeyle, Mesih'in anlamına ilk biz
mi ikna olmalıyız ve çarmıhın gerçek anlamının onda anlamak
için ilk biz mi inanmalıyız? Şayet çarmıhın gerçek anlamını algı-
larsak İsa'nın çarmıhını geçmiş tarihin bir figürü olarak mı an-
lamalıyız? Tarihin İsa'sına geri gidebilir miyiz / gitmek mümkün
mü?

İncillerin ilk vaizlerinin ilgilendiklerine göre bu kesinlikle ol-
muş bir olaydır. Onlar için çarmıh kişisel ilişki halinde yaşadık-
ları birisinin çarmıhıydı. Çarmıh, onların kendi yaşamlarının bir
tecrübesidir. O, onlara bir sorunla gösterilir ve O, anlamını onla-
ra ifşa eder. Fakat bizim için bu kişisel ilişki yeniden oluşturu-
lamadı. Bizim için çarmıh, kendi anlamını ifşa edemez: o geçmiş-
teki bir olaydır. Biz asla kendi hayatımızdaki bir olay olarak onu
elde edemeyiz. Bizim bildiğimiz her şey tarihsel raporlar-
dan/bildirimlerden çıkarılmıştır. Fakat Yeni Ahit İsa Mesih'i bu
şekilde bildirmez. Çarmıhın anlamını tarihsel araştırmalar tara-
findan yeniden ortaya çıkarılmaya ihtiyaç duyulan bir hayat,
geçmişin bir figürü olarak İsa'nın hayatından söz etmez. Aksine
İsa, sadece çarmıha gerilmiş olarak sunulmaz; O, aynı zamanda,

ölümünden dirilendir. Çarmıh ve diriliş ayrılmaz bir birlik oluştururlar.

c. Diriliş (Resurrection)

Fakat Mesih'in diriliş hakkındaki şey nedir? O, saf ve basit mitsel bir olay değil midir? Diriliş öyküleri ve Yeni Ahit'teki dirilişin bütün diğer ifadeleri basitçe, çarmıhın anlamını ifade etme çabası olarak anlaşılabilir mi? Yeni Ahit'in İsa'nın ölümünden dirildiğini kesin olarak söylemesi, onun ölümünün normal bir insan ölümü gibi olmadığı, fakat dünyanın kurtuluşu ve yargılanması, ölümün gücünden yoksun bırakılması anlamında mıdır? Çarmıha gerilen bir kişinin ölmediğini fakat ölümünden dirildiği iddiasındaki gerçeği tam olarak açıklamaz mı?

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

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

Fakat İsa'nın dirilişinin genellikle mucizevi bir delil olarak Yeni Ahit'te kullanıldığı da inkar edilemez. Örneğin bu, Resullerin İşleri 17:31'de ön plana çıkar. Burada biz Tanrı'nın ölümden diriltmek suretiyle Mesih'in iddialarını doğruladığını söyleyebiliriz. Sonra diğer diriliş öyküleri hem boş mezar öyküsü hem de Rabbin dirilen bedeninin fiziksel gerçekliğine dayanarak ortaya çıkan öykülerdir (özellikle bkz. Luka, 24:39-43). Fakat bunlar kesin olarak ilk dönem geleneğinin en son süslemeleridir. Pavlus, onlar hakkında hiçbir şey söylemez. Bununla birlikte Pavlus, tek bir yerde görgü tanıklarının bir listesini de vermek suretiyle diri-

liş mucizesini göstermeye çalışır (1 Kor. 15:3-8). Fakat bu tehlikeli bir yöntemdir. Karl Barth'a göre istem dışı olarak gösterilmiştir. Barth, Korintlilere 1. Mektubun 15. bölümün gerçek anlamını, görgü tanıklarının listesinin dirilişi kanıtlamak için kullanılmadığını fakat havarilerin öğretilerinin ilk Hıristiyanların öğretisi ve dirilen Rab olarak İsa'nın öğretisi gibi (tıpkısı) olduğunu kanıtlamak için konulduğunu iddia ederek açıklamaya çalışır. Bu nedenle görgü tanıkları dirilişin gerçekliğinin teminatı değil Pavlus'un öğretisinin teminatıdır. Zira ölümden dirilişi içeren tarihsel bir gerçeklik bütünüyle tasavvur edilemez.

Elbette, İsa'nın dirilişi, septiğin Mesih'e inanmakta zorlanabileceğinden dolayı mucizevi bir delil olamaz. Zorluk, basitçe ne ölü bir kişiyi diriltmek gibi mitsel bir olayın inanılmazlığıdır. Çünkü bu dirilen Rabbin fiziksel anlamla kavranılması gerçekliğiyle gösterildiği gibi dirilişi ifade eden şeydir. Ne de, öncelikle şüphe götürmez teminatları ve bütün problemlerin birlikte inanılmış olabileceği kabul edilmiş gibi, birçok tanıklardan söz edilmesine karşın sadece nesnel tarihsel dirilişini oluşturmanın imkânsızlığıdır. Hayır, gerçek zorluk imanın bir bölümü dirilişinin bizzat kendisidir ve siz imanın bir bölümünü diğerine başvurmadan oluşturamazsınız. Siz çarmıhın kurtuluşsal etkilerini dirilişe başvurmaksızın gösteremezsiniz. Çünkü diriliş imanın bir bölümüdür. Fakat bir kadavranın canlandırılmasından çok daha fazlası, -eskatolojik bir olaydır. Bu yüzden o, mucizevi bir kanıt olamaz. Çünkü onun güvenilirliğinden tamamen uzak, yalın mucize, ölümün yok edildiği, eskatolojik hakikat hakkında hiçbir şey söylemiyor. Bununla birlikte birçok mucize gerçekte mitolojinin bilmediği şeyler değildir.

Ancak Yeni Ahit'in basitçe ve sadece olağanüstü (*par excellence*) bir eskatolojik olay olduğu için Mesih'in dirilişiyle ilgili olduğu oldukça açıktır. Onunla Mesih ölümünü ortadan kaldırdı, hayatı getirdi ve ölümsüzlüğü aydınlığa çıkardı (2 Tim. 1:10). Bu, Pavlus'un dirilişinin anlamını aydınlatmak için Gnostik dili neden kullandığını açıklar. İsa ölmüşse herkes ölmüştür (1 Kor. 5:14-15). Fakat Pavlus, yalnızca bunu söylemiyor: "Mesih'te herkes eşit olacak"; o aynı zamanda bizim onunla ölümümüz hakkında konuştuğu gibi geniş zaman kipinde Mesih'le yeniden dirilme hakkında konuşur. Vaftiz sakramentiyle Hıristiyanlar yalnızca Mesih'in ölümüne iştirak etmezler aynı zamanda onun dirilişine de iştirak ederler. Hayatın yenilenmesinde onunla bir-

likte yürüyebilmemiz ve dirilişte onunla birleşebilmemiz kolay değildir (Rom. 6:4-5). Biz bunu şimdi ve burada yapıyoruz: “Tıpkı bunun gibi sizlerde kendinizi günah karşısında ölü, Mesih İsa bağlılığında Tanrı karşısında diri kişiler sayın.” (Rom. 6:11)

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

Bu yolla diriliş, çarmıhın etkilerini koruyan bir düzen içinde ileri sürülen mitsel bir olay değildir. Fakat çarmıhın kendi anlamında tam olarak olduğu gibi imanın bir parçasıdır. Doğrusu, dirilişe iman gerçektende Mesih’in çarmıhı olarak çarmıhın etkilerinin korunmasındaki imanla benzer şeylerdir. Bu yüzden ilk olarak Mesih’e inanmalısın ve sonra çarmıha iman etmekten dolayı inanmalısın. Mesih’e iman etmenin anlamı Mesih’in çarmıhı olan gerçeklikten çıkarılmıştır: bu koruyucu etkiye sahip olduğu için Mesih’in çarmıhı olmuştur. Etki olmaksızın büyük bir insanın trajik bir sonu olur. Tekrar arkadaki eski soruya dönelim. Mesih’in çarmıhı olarak ve olağanüstü eskatolojik bir olay olarak çarmıha nasıl iman ettik? Çarmıhın koruyucu etkisine nasıl iman ettik?

Burada tek bir cevap vardır: Bu çarmıhın resmen açıklanması yoluyla. O daima dirilişle bir arada sunuldu. Mesih bizi çarmıha gerilen ve dirilen olarak öğretisiyle karşılar. O, bize başka hiçbir şeyle değil öğretisinin sözleriyle karşılar. Paskalya (Easter) iman da tam da bu-öğretinin sözlerindeki iman-dur.

Bu noktada, bu öğretinin tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı probleminin yeniden yükselmesi yanlış olacaktır. Sanki bu onun hakikatliğini kanıtlamıştı. Bu, tarihsel araştırmaların sonuçlarına göre Tanrı'nın sözüne imana bağlanmış olacaktır. Öğretinin özü, Tanrı'nın sözü olarak bizim karşımıza gelir. Onun yapısına ilişkin soru bizim için değildir. Sorgulanan şey; 'biz söze inanacak mıyız yoksa onu reddedecek miyiz'dir. Bu sorulmaktadır. Fakat cevapta bu soru, Tanrı'nın sözü, ölüm ve eskatolojik bir olay olarak Mesih'in dirilişi olarak öğretisinin sözünü kabul etmede, kendimizi anlamamızın bir fırsatı olarak verilmektedir. İman ve inançsızlık asla körü körüne, rasgele ya da keyfi bir karar değildir. Onlar, tek başına bizim kendimiz hakkındaki anlayışımızı aydınlatan kabuk etme veya reddetme arasında bize alternatif sunarlar.

Gerçek Paskalya imanı, aydınlanmayı getiren öğretinin sözüne imandır. Şayet Paskalya günü olayı çarmihın olaylarına eklenen herhangi bir tarihsel olaya, Rabbin doğumundaki imanın doğuşundan başka bir şey değildir. Çünkü havarisel öğretiye liderlik eden bu imandır. Dirilişin kendisi geçmiş tarihin bir olayı değildir. Tarihsel eleştirinin inşa edebildiğinin tümü ilk havarilerin dirilişe inanıyor oluşlarıdır. Tarihçiler, muhtemelen yeryüzü hayatı boyunca İsa'yla birlikte olan havarilerin kişisel dostluklarından kaynaklanan imanını bir dereceye kadar açıklayabilirler ve bu yüzden dirilişin subjektif vizyonların bir türü olarak ortaya çıkmasını reddedebilirler. Fakat tarihsel problem dirilişteki Hıristiyan inancıyla ilgili değildir. Çünkü Paskalya imanın ortaya çıkışının tarihsel olayı, bizim için de ilk havarilere ifade ettiği anlamı ifade eder. Yani Rabbin dirilişine kişisel tanıklık, çarmihın kurtuluş olayında Tanrı'nın işinin tamamlanmasıdır.⁴⁹

Biz diriliş konusunda, *kendi imanımızı* ilk havarilere göre ve dirilişe imanın daima içerdiği risk unsurlarını elimine ederek güçlendirebiliriz. İlk havariler için dirilişe iman, kendisinin ve imanın bir bölümü olan eskatolojik olayın parçasıdır. Diğer bir ifadeyle, Paskalya günü olayının kaynaklık ettiği havarisel öğreti-

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

nin kendisi eskatolojik kurtuluş olayının bir parçasıdır. Ölümü dünyanın hem yargılanması hem de kurtuluşu olan Mesih'in "barıştırmaya görevi" ya da "barıştırmaya sözü"nü resmen başlatır (2 Kor. 5:18-19). Bu söz, çarmıhı tamamlar ve onun koruyucu etkilerini imanın istekleri tarafından kolay anlaşılabilir kılar ve insanları Mesih'le birlikte çarmıha gerilen ve dirilen insan olarak kendilerini anlayıp anlayamayacakları sorusuyla karşı karşıya bırakır. Çarmıh ve diriliş öğretisi sözü vasıtasıyla burada gerçekleştirilir: eskatolojik "şimdi" buradadır ve İşıya 49:8'de ki vaadi yerine getirilmiştir: "Uygun zaman şimdidir. Kurtuluş zamanı işte şimdidir." (2 Kor. 6:2) Bu havarisel öğretinin taşıdığı yargı nedniyledir. Bazı havariler için "ölüme götüren bir ölüm kokusu"yken diğerleri için "hayata götüren bir hayat kokusu"dur (2 Kor. 2:16). Pavlus, diriliş hayatının tam bir imanda etkin olması dolayısıyla aracıdır (2 Kor. 4:12). İsa'nın dördüncü İncil'deki vaadi, onun ilan ettiği öğretilerine bariz olarak uygulanabilir: "Size doğrusunu söyleyeyim sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir. Size doğrusunu söyleyeyim, ölümlerin Tanrı Oğlunun sesini işitecekleri ve işitenlerin yaşayacakları saat geliyor, geldi bile." (Yuh. 5:24-25) Öğretisinde ve tek olarak burada dirilen Rab'le karşılaşırız. "Demek ki iman haberi duymakla, Mesih'le ilgili sözün yayılmasıyla olur." (Rom. 10:17)

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

Sonuç

Biz şimdi Yeni Ahit'in demitolojizasyonu için bir programı bitirdik. Hâlâ mitolojinin izinden arta kalan bir şey var mı? Tanrı'nın bir işi ya da kesin mitolojik olarak eskatolojik bir olay hakkında göz önünde bulunduranlar için kesin olarak vardır. Fakat geleneksel anlamda mitoloji değildir; mitsel dünya görüşünün yıkılmasıyla modası geçmiş olan mitolojinin bir çeşidi değildir. Çünkü bizim konuştuğumuz kurtuluş mucizevi, doğüstü, bir

olay değildir. Fakat zamanın ve mekanın/uzayın içinde ortaya çıkan tarihsel bir olaydır. Biz, bu yeniden ifade etmeyle Yeni Ahit'in gerçek anlamını ve kerygmanın paradokslarını daha iyi ifade edebileceğine inandık. Çünkü kerygma, Tanrı'nın eskatolojik görevlisi belirli geçmiş tarihsel somut bir figür olmasının, onun eskatolojik aktivitesinin bir insan kaderinde yapılmasını ve bu yüzden seküler bir delili içermeyen eskatolojik karakterde bir olay olmasını devam ettirir. Burada Filip. 2:7'nin paradoksu vardır: "O, yüceliğinden (kendi özünden) soyunarak"; 2 Kor. 8:9'un "...zengin olduğu halde, sizin uğruna yoksul oldu.", 1 Tim. 3:16: "O, felshte (bedende) gömüldü" ve bütün bunların üstünde, Yuhanna'nın 1:14'deki klasik formülü gelir: "Söz, flesh (beden-insan) oldu".

Tanrı'nın hâlihazırdaki varlığı ve aktivitelerinin temsilcisi dünyayla barışmasında kendi içindeki arabulucu, tarihin gerçek bir figürüdür. Benzer şekilde Tanrı'nın sözü bazı gizemli kehanetler değildir. Fakat bir insanın, Nasıralı İsa'nın yaşamının insanlar için koruyucu etkiye sahip olan gerçek, ciddi bir olaydır. Elbette, kerygma insanın ruhsal gelişim öyküsünün bir bölümü olarak hesaba katılabilir ve savunulabilir Dünya görüşü için bir temel olarak kullanılabilir. Henüz, bu bildiri Tanrı'nın eskatolojik sözü olduğunu iddia etmez.

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

Bütün bu iddialar felsefi tartışmalar tarafından ortadan kaldırılmayacak olan bir saldırdır. Fakat yalnızca imanla ve itaatle giderilmeyecektir. Bütün bunlar tarihsel sosyolojik ve psikolojik gözlemin fenomen konusudur. Onun dokunulmazlığı, Hıristiyan öğretisinin mitolojik bir varlığın saldırılarına karşı koymasını sağlayan güçten kaynaklanmaktadır. Tanrı'nın aşkınlığı mitte içkinliğe indirgenmiş değildir. Tam tersine hâlihazırda mevcut olan, tarihin içinde aktif olan aşkın bir Tanrı'nın paradoksuna sahibiz: "Söz flesh/beden oldu."