

İSA MESİH'İN TARİHSELLİĞİ SORUNU MİTOLOJİDEN ARINDIRMA MESELESİ BAĞLAMINDA

Emir KUŞÇU*

ÖZET

Bultmann'ın varoluşçu hermenötiği, mit-varoluş, tarihsel İsa ve Mesih-Hadisesi gibi ayrımlara odaklanır. Bultmann'a karşı, Ebeling, beşeri varoluşun lengüistik yapısının Hristiyan kerigmasını eskatolojik mitolojiden arındırmaya mani olmasından dolayı, tarihsel İsa ve Mesih Hadisesi arasında ayırım yapmanın mümkün olmadığını kanıtlamaktadır. Ebeling asla mitolojiden arındırma kavramını reddetmedi, fakat onun için, mitolojiden arındırma, varoluşun dilini kurma anlamına gelir. Pannenberg Hristiyan kerigmasını tarih temeli üzerine kurma konusunda Ebeling'le hemfikirdir. Özellikle Mesih-İsa'nın çarmıh ve yenden diriltirme hadiselerini rasyonelleştirme ve tarihselleştirme noktasında Collingwood'un felsefesine müracaat eder. Hem Pannenberg hem Moltmann, kendi teolojik kavramlarını Yahudi apokaliptik geleneğinden elde ederler ve modern tarihselciliğin ötesinde apokaliptik hakikat anlayışına işaret ederler. Apokaliptik vaadin ışığında Mesih-İsa'nın tarihselliğini anlamak üzere, Pannenberg, tarihsel birlik görüşüne sahipken, Moltmann, acı ve umut arasındaki diyalektik ilişkiye işaret eder. Bultmann'ın mitolojiden arındırmasını tenkit etme ve modern tarihselcilikle apokaliptik tarih anlayışını uzlaştırma noktasında Ebeling'in mitolojiden arındırması onların teolojisiyle uyuşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İsa-Mesih, Teolojik Hermenötik, Mitolojiden Arındırma, İlahi Vaat, Tarihsellik

ABSTRACT

THE PROBLEM OF HISTORICITY OF JESUS CHRIST-IN THE CONTEXT OF THE PROBLEM OF THE DEMYTHOLOGİZATION

Bultmann's existentialist hermeneutics focuses on the distinctions such as myth-existence, historical Jesus-Christ-Event. Against Bultmann, Ebeling demonstrates that it isn't possible to make a distinction between historical Jesus and Christ Event, since linguisticity of human existence prevents to demythologize Christian kerygma from eschatological mythology. Ebeling has never rejected the concept of the demythologization, but for him, it means establishing language of the existence. Pannenberg agrees with Ebeling about establishing Christian kerygma on the basis of the history. Especially he applies to Collingwood's philosophy in order to rationalize and historicize cross and resurrection of the Jesus-Christ. Both Pannenberg and Moltmann get their own theological concepts from Jewish apocalyptic tradition and point beyond modern historicism to conception of the apocalyptic truth . In order to understand historicity of Jesus-Christ in the light of the apocalyptic promise, while Pannenberg has a view of historical unity, Moltmann signs dialectical

* e-mail: emirkuscu@hotmail.com

relationship between the suffering and the hope. Ebeling's demythologization coincides with their theology in order to criticize Bultmann's demythologization and to reconcile modern historicism and view of apocalyptic history.

Key Words: Jesus-Christ, Theological Hermeneutics, Demythologization, Divine Promise, Historicity.

Teolojik hermenötik konusunda yazılmış en yetke eserlerden biri olan *Teolojik Hermenötik: Gelişimi ve Önemi*¹ adlı eserin esas ilgilerinden birisi, Bultmann'ın mitolojiden arındırma yöntemi ve onun sonraki Protestan teoloji geleneğinde yarattığı tartışmaları irdelemektir. Fakat Werner Jeanrond, bu konuda son derece detaylı analizler yapmakla birlikte, özellikle Moltmann ve Pannenberg gibi ilahiyatçıların söz konusu tartışmaya yaptıkları katkılara hiç değinmemiştir. Bu durum, Jeanrond'un modern teolojik hermenötüğün felsefi temel kurucuları arasında Schleiermacher ve Ricoeur'nün isimlerini sivirtirken, neden Collingwood'u es geçtiğini de açıklamaktadır. Bu yüzden Jeanrond, Bultmann'ın öğrencisi olan Ebeling'in Bultmann'a yönelttiği eleştirilerle, özellikle Pannenberg'in mitolojiden arındırma eleştirileri arasındaki ilişkiyi gösterme şansını yitirdiği gibi, Collingwood'un modern teolojik hermenötik geleneğindeki kurucu rolünden hiç bahsetmemektedir. Biz bu makalede, en azından, Jeanrond'un değinmeden bıraktığı bu meselelerin bir kısmını tartışmaya açmayı amaçlamaktayız.

Ebeling, Pannenberg ve Moltmann'ı birleştiren ortak husus, tarihsellik sorununu hermenötiksel bir tarzda düşünmeleri ve İsa Mesih'in tarihselliği meselesi bağlamında Bultmann'ın hermenötüğünü eleştirmeleridir. Onlar özellikle Gadamer ve Collingwood'un hermenötik düşüncülerini teolojiye buyur etmek suretiyle teolojik hermenötüğü Bultmann'ın varoluşçu hermenötüğünün ötesine taşıdılar. Onlar, olgu-anlam, mit-tarih, ya da bilim-varoluş gibi Bultmann'ı dikotomilere itibar etmediler ve hatta bu tür dikotomileri yıkmaya çalışarak, imanın Mesih'i ve tarihin İsa'sı arasındaki bütünlüğü göstermeye çalıştılar.

Yeni hermenötik projesine bağlı kalarak Ebeling, hakikatin diyalektik bütünlüğüne vurgu yapan Gadamer'in etkisi altında,

¹ Werner Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, çev. Emir Kuşçu, İstanbul: İz, 2007.

tarihsel olanla aşkın olanın birliğinin hermenötiğini yapmaya çalıştı. Bultmann, kerigmanın tarihselliğini inkâr ederken, Ebeling, sadece tarihsel bir temelde kerigmanın anlaşılabilirliğini savunur. Pannenberg, Ebeling'in tartışmaya kazandırdığı yeni boyuttan istifade ederek, mitolojiden arındırmanın pozitivizmin bir başka türü olduğunu keşfettiğinde, Easter imanının pozitivizme düşmeden tarihsel olarak kanıtlanabileceği Collingwoodcu bir yolu fark etti. Moltmann ve Pannenberg, Bultmann'ın gözden çıkardığı apokaliptik geleneğin mitolojiden arındırılmayacağını savundular. Bultmann, Pavlus ve Yuhanna'nın İsa-Mesih anlayışını varoluşçu kavramlar çerçevesinde yorumlarken, Moltmann ve Pannenberg, onu Yahudi apokaliptik vaat kavramında ima edilen hakikat anlayışıyla ilişki içinde düşündü. Bununla birlikte Pannenberg'in antropolojik yaklaşımını kısmen eleştiren Moltmann'ın ilgileri daha etik ve siyasidir.

1. Ebeling'te İsa-Mesih'in Tarihselliğinin Hermenötiksel Anlamı

Ebeling'in temsil ettiği yeni hermenötiğin yeniliği, hermenötiği metnin kendisinin ışığında anlaşılabilirliği temel ilkelere oluşturma disiplini olarak değil, beşeri ifadenin hermenötiksel işlevini araştırma ameliyesi olarak değerlendirmesidir. Diğer taraftan yeni-hermenötik, psikolojizm ve tarihselcilik ekseninde tebarüz eden yöntemsel çatışmadan metin-yorum sürecini özgürleştirebilmek için "anlama" olayının ontolojik yönünü göstermeyi amaçlar.²

Bultmann, mitolojiden arındırmayı varoluşçu bir biçimde yorumlasa da, onun teolojisi Yeni Kantçı felsefenin etkisinden kurtulamadığından, mitolojiden arındırmayı yöntemsel bir inceleme gibi düşündü. Buna karşılık Ebeling açısından mitolojiden arındırma, Yeni-Ahit'e yönelik yöntemsel bir incelemeden çok, metin ve yorumcu arasında gerçekleşen hermenötik bir dairenin dışında hiçbir şeye atıf yapmaz. Bu bakımdan, mitolojiden arındırma daha çok diyalojik bir süreç olarak anlaşılır.

² Raymond F. Surburg, "The New Hermeneutics Versus the Old Hermeneutics in the New Testament Interpretation", *The Springfielder*, (January 1974), Vol. 38, No:1, s. 14.

Bultmann, sual sorma biçimi anlamına gelen *Fragestellung* kavramını Heidegger'den ödünç alarak, teolojiye tatbik etmişti. *Fragestellung*, teolojik sualleri, insanın Tanrı'yla olan varoluşsal ilişkisinden doğan sualler olarak ele almaktadır. Başka bir tabirle, kutsal metin, insan varoluşuyla ilgili ifadelerdir.³ *Fragestellung*, sorunun sorulma tarzının, cevabın verilme tarzını belirlemesi anlamında da kullanılmaktadır. Metin ve yorumcu arasındaki hermenötik daire, burada barizdir. Fakat Bultmann'ın mitolojiden arındırmayı daha çok, epistemolojik bir yöntem gibi ele alması, hermenötik dairenin gerçek özelliğine tam manasıyla vakıf olamamasından ileri gelir. Zira hermenötik daire, yorum yapmayı sağlayan bir yöntemden çok, anlamının her türünün yapısal bir unsurudur.⁴

Hermenötik, içinde metnin varoluşa bir cevap olarak anlaşıldığı felsefi bir çatı kurmak anlamına gelir. Konuştuğum dil aracılığıyla hakikati aydınlatmamı sağlayacak olan metindir. Bu yüzden, varoluşumu aydınlatmayı sağlayacak suallerle metne yaklaşmalıdır. Ebeling, metnin sahici işlevlerini yerine getirmeyi sağlayacak suallerin varoluşsal sualler olduğuna işaret eder. Bultmann gibi, bu bağlamda temel kavramlar çatısı anlamına gelen *Begriflichkeit* kavramına başvurur. Bultmann'a göre, İncilleri yorumlamak için kullanılması gereken *Begriflichkeit* varoluşu anlamayı sağlayan en uygun kavramları ihtiva eden varoluşçu felsefeden çıkarılmaktadır.⁵

Diğer taraftan, Ebeling daha çok Gadamer'in felsefi hermenötiğinden yola çıkarak kendi teolojik hermenötiğini inşa etti. Ebeling Bultmann'ın varoluşçu yaklaşımını, varoluşun lengüistik tabiatına uygun olarak yeniden yapılandırmayı amaçladı. Ebeling, Bultmann'ın yolunu takip etmesine rağmen, Bultmann'ın tarih yazınsal İsa ve imanın Mesih'i arasında yaptığı ayrıma karşı çıktı. O, tarih yazının İsa'sıyla imanın Mesih'i arasında Bultmann'ın açtığı uçurumun üstesinde gelmek ister. Bu bakımdan o, İsa-Mesih'in tarihselliğini tartışırken, tarihe geri dönülmesi gerektiğini, İsa-Mesih'in varoluşu ve eylemi arasında sıkı

³ John Macquarries, *An Existentialist Theology: A Comparasion of Heidegger and Bultmann*, London: SCM Press, 1955, s . 11

⁴ Paul Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutics*, Philadelphia: The Westminster Press, ss., 120-121.

⁵ Macquarrie, *a.g.e.*, ss., 11-14.

bir ilişkinin bulunması nedeniyle, Bultmann'ın yaptığı gibi varoluş ve eylem arasında hiçbir ayrımın yapılamayacağını belirtir.

Ebeling, Bultmann gibi Lutherci iman ile aklanma öğretisini, tarihsel bir bağlamda vahiy ile karşılaşmanın personel boyutunun anlamak üzere bir mercek olarak kullanmak ister. Ebeling, imanla aklanma öğretisinin, her teolojik anlayışın kendisine bağlı olduğu temel olduğunu ifade eder. Bu bakımdan imanla aklanma sadece diğer iman esasları içinde yer alan herhangi bir ilke değildir, aksine o, hakiki Hristiyan imanını temellendiren zemindir.⁶

Ebeling, bir tek kelimenin bile hermenötik bir işleve sahip olduğunu belirtir. Bu, hermenötik araştırma yapılmaksızın hiçbir semantik incelemenin yapılamayacağı anlamına gelir. Ebeling dilin sadece teknik bir enstrüman olmadığını ifade edebilmek için, kelime-hadisesi (Wortgeschehen) tabirini kullanır. Ona göre, kelime-hadisesi Tanrı'nın insanla iletişime girmesinin tek yoludur. Ebeling, kelime ve sakrament arasında bir antitez olduğunu düşünür. Ona göre kelime insanı Tanrı'dan, Tanrı'yı insandan uzaklaştırırken, sakrament insanı tanrısalla birleştirir. Burada kelime karanlık olarak düşünüldüğü için, dilin zayıflığından kaynaklanan bu durum sadece İncillerin hermenötik tecrübesi ile düzeltilir. Ona göre İncillerin hermenötik bir tecrübesi Tanrı'nın kendisinden çok Tanrı'nın huzurundaki varoluşun tecrübesidir. Tanrı ve insan arasındaki ilişki kelime ve iman arasındaki diyalektik ilişkidir.⁷

Ebeling, anlamın temeli olan kelime-hadisesinin herhangi bir nedenle engellenmesi durumunda hermenötiğe ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu anlamda hermenötik, "kelimenin hermenötiksel işlevini gerçekleştirebilmesi için, yolundaki engelleri kaldırmak anlamında kullanılır. Ebeling'e göre, hermenötik, dili anlamaya çalışmaz, daha çok dil aracılığıyla anlar. Ebeling, metni anlama göreviyle bizi karşılaştıran şeyi anlama arayışına uzanacak kadar

⁶ Robert W. Bertram, "Recent Lutheran Theologies On Justification by Faith", *Justification by Faith*'in içinde, ed. H Anderson, T. Murphy, J. Burgess, Minneapolis: Augsburg, 1985, ss., 243-244

⁷ Ebeling, "New Hermeneutics and Early Luther", *Theology Today*, (April 1964), Vol: 21, No:1, s. 37.

hermenötiğin alanını genişletir⁸ Ebeling diğer taraftan hermenötiğin esas konusunun, daha önce işaret ettiğimiz gibi, kelime-hadisesi olduğunu savunur. “Anlama nazariyesi olarak hermenötik, kelimeler nazariyesi olmalıdır”.⁹ Hermenötik, kelime nazariyesiyse, teolojik hermenötik de, Tanrı’nın kelamının nazariyesidir. Ebeling, Yeni Ahit’in dilinin mitolojiden arındırılması gerektiğini kesin olarak müdafaa eder.¹⁰

Ebeling, metnin varoluşsal anlamının geleceğe nasıl iletildiği سوالini yeniden tartıştığı için, dilin Tanrı’yla olan ilişkisi meselesini ele aldı. Dili ve hadiseyi birbiriyle sıkı sıkıya ilişkili kavramlar olarak gördü. Zira dil, sadece bir şeyi ifade etmeye yarayan bir alet değil, sözün iletildiği bağlamı aydınlatan hermenötiksel bir varlıktır. Dil sayesinde, insan varoluşunun aydınlanmayı bekleyen imkânları ifşa olur. İnsanın geleceğin ışığında karar alması, sadece dilde açıklığa kavuşan insan varoluşunun imkânları ışığında karar alması anlamına gelir. Dil hadiseleri, insan varoluşunun anlaşıldığı bağlama işaret ederler. Anlama ve varoluş, dilin işlevleri olduğu için, ayrıca tarihin işlevleridir

Yeni Ahit metni, kaynağını, dil hadisesi olarak anlaşılması gereken Mesih figüründen alır.¹¹ Bilindiği gibi, Bultmann, dilin imanı anlamak için normatif bir değer taşıdığı görüşünü kabul etmemektedir. Ebeling, mitolojiden arındırma meselesini, dil Tanrı ilişkisi üzerinde hermenötik yaparak daha geniş bir bağlama taşımış gibi görünüyor. Bu yeni bağlam içinde, özellikle metnin tarihselliği ve normatifiği arasındaki ilişki meselesi ön plana çıkmaktadır. Burada İsa’nın dilinin, ona uzak olan bir dünyada modern insan için geçerli olup olmadığı suali ortaya çıkar. Ayrıca Yeni Hermenötik, Mesih’i tıpkı Pavlus’un anladığı gibi, Yeni Ahit’i anlamayı sağlayan hermenötik bir ilke olarak kabul etti. Hermenötik ilke kavramıyla, metnin, gerçek niyetini ifşa etmesini sağlayan bir prensibi anladı. Yeni Ahit’i anlamak, Mesih’in bugün için ne anlama geldiği سوالini cevaplamaktan geçer. Yeni Ahit’i mitolojiden arındırmak, hermenötik bir ilke olarak Mesih’in bugün için ne anlama geldiği سوالini sorabilmektir. Mitoloji, hermenötik ilkenin herkesin kendi imanı hakkında sorduğu suali

⁸ Gerhard Ebeling, *Word and Faith*, Philadelphia: Fortress Press, 1963, s. 319.

⁹ Ebeling, *a.g.e.*, s. 319.

¹⁰ Ebeling, *a.g.e.*, s. 323.

¹¹ Achtemier, *a.g.e.*, s. 118.

soramaz. Zira mitoloji, kozmolojik bir gerçekten bahsetme iddiasına sahip olmakla, asla kozmolojik bir gerçeğe dayanmayan Hıristiyan imanının dili olamaz. Mit insanın kendi varoluşu hakkında sual sormasına engel teşkil eder. İmanın diliyle varoluşun dili aynıdır. Bultmann için mitolojiden arındırma sahici kararı alabilmekle ilgiliyken, Ebeling, onu, varoluşun dilini kurabilmenin bir yolu olarak anladı.¹²

Ebeling, modern dünya görüşünün en belirgin özelliğinin, dünya kavramının tarihselleştirilmesi olduğunu belirtir. Bu bakımdan, hakikat meselesi tarihsellik meselesine indirgendiğinden, gerçek dediğimiz şeyin mutlaka tarihsel olması gerekmektedir. Ona göre tarihselleştirme, sadece geçmiş değil, bugünü de görelileştirici sonuçlara gebedir. Modern dünya görüşünde ilk defa ortaya çıkan şey, insanın kendi tarihselliğinin belirleyici bir farkındalığının sonucu olarak kendi gerçekliğini tarihsellik olarak anlamasıdır. Tarihinin totalleştirilmiş olması da, sadece modern zamanlara mahsus bir durumdur.¹³ Ona göre, modern tarihselciliğin en önemli özelliği, onun insanlığı geçmişinden özgürleştirmeye çalışmasıdır. Gerçeklik hakkında modern insanın anlayışında, gerçeklik hesaplanabilir bir şey olarak düşünülür. Modern insan tarihte varolan hesaplanabilir olguları keşfetmeye çalışır. Bunun yanı sıra modern insan, kendi zihnini mutlaklaştırarak, kendini her şeyin ölçüsü zannetmektedir. Ebeling'e göre, nihilizm denen şey de, tam bu noktada zuhur etmektedir. Ebeling'e göre, dünyanın tarihselleştirilmesinin, dünyanın sekülerleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Ona göre, sekülerleşme olgusu, temelde iki sonuca sahiptir. İlk olarak, her şeyin tarihsel olarak anlaşılması, her şeyin dünyevi olarak anlaşılmasıyla paraleldir. Burada hakikat, dünyevi gerçeklikten, tarih de dünyevi tarihten ibaret kalır. İkinci olarak sekülerleşme, teolojik hakikatin vaaz edilmesine karşı bir meydan okuma özelliği taşır. Başka bir deyişle, sekülerleşme, gerçeklik hakkındaki modern anlayışla Hıristiyan imanı arasında bizi bir tercih yapmaya zorlar. Bu bağlamda Ebeling, modern tarihselciliğin Hıristiyan karşıtlığı olup olmadığı sualini sorar. O bu suali cevaplarırken, batıda tarih anlayışının oluşumunda önemli bir rol oynayan Eski Ahit geleneğine geri döner. Eski Ahit geleneğinde, Tanrı ve tarih arasında sıkı bir ilişki

¹² Achtemier, *a.g.e.*, ss., 125-127.

¹³ Ebeling, *Word and Faith*, , ss., 363-367.

vardır. Hatta Eski Ahit'e göre, Tanrı'dan bahsetmekle, onun tarihle olan ilişkisinden bahsetmek aynı kapıya çıkar. Ebeling, Hıristiyanlıkta da tarihle olan ilişkinin, Hıristiyan imanının bir unsuru olduğuna dikkat çeker. Ona göre tarih hakkındaki Hıristiyan anlayışın temeli, imanın zemini olarak anlaşılması gereken Nasıralı İsa'dır. O, modern tarihselliğin gelişimiyle Hıristiyan geleneği arasında tarihsel bir ilişkinin varolduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, Ebeling, Hıristiyan imanı temelinde modern tarihselciliğin izah edilemeyeceğini ve de aklanamayacağını savunur. Ebeling'in öne sürdüğü çözüm, modern tarih bilinciyle, Hıristiyan imanı arasında bir işbirliği geliştirmektir. Ona göre, tarihsel bilinç, Hıristiyan imanını metafizik yorumlardan arındırmada Hıristiyanlığa yardımcı olabileceği gibi, Hıristiyan imanı da, modern düşüncenin hakikati keşfetmesi konusunda ona yardımcı olabilir.¹⁴

Ebeling, özellikle tarihsel İsa'yla imanın Mesihi arasındaki ilişkiyi hermenötüğünün gündemine alırken, modern tarihsellik kavramıyla Hıristiyan tarihsellik anlayışı arasında geliştirdiği işbirliğinden yararlanır. Yani Ebeling, tarihsel İsa'yla imanın Mesihi arasını bulmayı, her ikisini uzlaştırmayı amaçlayan bir nazariyeyi izledi. Ebeling bu sayede, dogmatik teoloji ve tarihsel teoloji arasındaki çatışmayı da uzlaştırmayı amaçlıyormuş gibi görünür. Ona göre, tarihsel İsa, kristolojinin ölçütü olduğundan, ilahiyatçı, İsa'ya ilişkin tarihsel araştırmanın gerekliliğini inkâr edemez. Bununla birlikte Ebeling, tarihçinin sorması gereken soru, "olgular nedir?" ya da "olaylar nasıl izah edilebilir?" soruları yerine " ifade edilen nedir?" sorusunu sorması gerektiğini savunur. Buna göre, ilahiyatçının sorması gereken soru, "İsa'da dile gelen nedir?" sorusudur.

İsa'da dile gelen sadece imandır. Yeni Ahit'te İsa'nın şahsında ifade edilen şey, İsa'nın kendi imanı değil, diğer insanlar açısından varolan imana bir tanık olarak onun şahit olduğu hakikattir.¹⁵ Bu bakımdan İsa'yı anlamaya çalışan kişi, iman tanıklığını anlamaya yönelmektedir. Ebeling, hakikatin, İsa'da dile gelen kelime-hadisesinin ötesinde anlaşılamayacağını savunur. Ebeling, tarihsel İsa'da dile gelen sözün, İsa'nın şahsiyeti ve fiili arasındaki bütünlüğün temeli olduğunu söylemeye çalışır. Bu

¹⁴ Ebeling, *Word and Faith*. ss., 367-372.

¹⁵ Ebeling, *a.g.e* , ss., 295-297.

yüzden tarihsel İsa, ayrıca imanın Mesihidir de. Ebeling, Bultmann'ın ortaya attığı suali, tarihsel İsa'nın nasıl imanın Mesih'i'ne dönüştüğü سوالini yeniden sormaktadır.¹⁶ Ebeling, tarihsel İsa'nın şahsiyeti ve imanın Mesih'i arasında bir süreksizliğin değil, aksine sürekliliğin bulunduğunu savunur. O, Mesih İsa'nın yeniden diriltilmesinin, mucizevi fiiller temelinde, iman etmeyi kolaylaştıran bir hadise olarak anlaşılamayacağını belirtir. Diğer taraftan Mesih İsa'nın yeniden diriltilmesinin anlamı, tarihsel İsa'da dile gelen imana tanıklığın aynı şey olduğunu vurgular. Bu bakımdan Easter imanı, Bultmann'ın iddia ettiğinin aksine tarihsel İsa'ya imandan başka bir şey değildir. Zira ona göre, Easter'dan sonraki günlerde varolan iman, Easter'dan önceki zamanda tarihsel İsa'da dile gelen imanın hakiki anlamını ifşa eder.¹⁷

İman, Tanrı'yla ilişkiye girme edimi olarak kabul edildiğinden dolayı, İsa'ya inanmak, insana inanma özgürlüğünün bahsedilmesi, İsa'nın asli işlevi olan imanın tanığı olarak imanın temelini teşkil ettiğini anlamak anlamına gelir. İsa'nın yeniden diriltildiğine inanmak, ölüleri diriltten Tanrı'nın sonsuz kudretine inanmaktır. Tarihsel İsa'ya inanmakla, diriltlen Mesih'e inanmak aynı şeydir. Hristiyan imanının doğru bir yorumu yapılabildiğinde, tarihin İsa'sıyla, imanın Mesih'i'nin arasındaki süreklilik anlaşılabilecektir. Bu bakımdan, İsa'ya inanmak ve ona ait olmak aynı anlama gelir. İsa'nın kim olduğu sualiyle, imanın ne anlama geldiği suali, asla birbirinden ayrı olarak ele alınamaz. İman, tarihsel İsa'da bir temele sahip değilse, iman Hristiyan inancı olamaz.¹⁸ İman formel olarak açıklanabilecek bir şey değil, meselelerin gerçek özü anlamında İsa'da dile gelen vahyin konusudur. Tarihsel İsa'nın ve imanın birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasından dolayı, İsa, imanın nesnesi olmaktan çok, imanın zemini. Ebeling, imanın zemini kavramıyla, imanın iman olarak kalmasını sağlayan bir şeyi kasteder. İmanın zemini, nesnel olgularla karıştırılmamalıdır. Zira imanın zemini olarak İsa, imana tanık olarak İsa'dır. Bununla birlikte, kelam tarih içinde dile geldiğinden, imanın zemini tarihsel araştırmayla ele alınmalıdır. Ebeling bunu

¹⁶ Ebeling, *a.g.e.*, s. 299

¹⁷ Ebeling, *a.g.e.*, s. 302

¹⁸ Ebeling, *a.g.e.*, s. 204.

şu şekilde formüle eder: “Tarihsel İsa araştırması, iman hadisesinin zemini olan bu dilsel hadisenin araştırılmasıdır.”¹⁹

2. Mitolojiden Arındırmayı Aşmak: Pannenberg’ten Moltmann’a

Pannenberg ve Moltmann, diyalektik teolojiye karşı iman ve tarih bütünlüğünü vurguladılar. Fakat Moltmann ve Pannenberg’in yaklaşımları özdeş değildir, zira Pannenberg, Tanrı’nın kendini ifşası olarak gördüğü tarihsel süreçteki temel sürekliliği vurgularken, Moltmann, gerçekliğin gelecek dönüşümünün umudunu vurgulamaktadır. Her ikisi de apokaliptik edebiyattan kendi teolojik terimlerini istihraç ederler. Pannenberg’in apokaliptik odağı, gerçekliğin bütünüünün içinde ortaya konduğu nihai eskatolojik ufuk fikriyken, Moltmann’ınki, yeniçağın başlangıcında vuku bulacak olan gerçekliğin dönüşümünün apokaliptik kavramıdır.²⁰ Diğer taraftan Pannenberg, Tanrı’nın kendini ifşası olarak tarihin birliğine, Moltmann, Tanrı’nın gelecek gerçekliğiyle mevcut gerçekliğin karşıtlığına vurgu yapar. Moltmann’a göre, apokalipsin odak noktası, mevcut adaletsizlik ve acıların mevcut gerçekliğiyle uyuşmayan gelecekte Tanrının hükümlanlık anlayışıdır.²¹ Pannenberg’ten farklı olarak Moltmann, Tanrı’nın vahyini eskatolojik olarak değil diyalektik olarak ele alır.²²

Pannenberg ve Moltmann, Biblikal metinlerin pozitivist tarihselcilik ve Bultmannçı varoluşçuluk arasına sıkıştırılmasına karşı çıkmışlardır. Pannenberg, İsa Mesih’in yeniden diriltilmesinin Hristiyan imanının temeli olduğunu ve eskatolojik temelli bir Mesih anlayışının oluşumu için, evrensel tarih kavramına dayalı bir tarih felsefesine ihtiyaç duyulduğunu belirtir. O bir taraftan, Barth ve Bultmann tarafından çaptan düşürülmüş akıl noktai nazarından Hristiyan imanının eskatolojik temellerini izah etmeyi amaçlarken, diğer taraftan rasyonalist bir yaklaşımla Hristi-

¹⁹ Ebeling, *a.g.e.*, s. 304.

²⁰ Michael Gilbertson, *God and History in the Book of Revelation: New Testament Studies in Dialogue with Pannenberg and Moltmann*, Cambridge University Press, s. 2.

²¹ Moltmann, Pannenberg’in hermenötiğinde ilahi adalet sorununun tartışılmasını eleştirir. Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, London: SCM Press, 2001, s. 181.

²² Michael Gilbertson, *a.g.e.*, s. 143-144.

yanlığın teolojik iddialarının evrenselliğini kanıtlamaya çalışır.²³ Moltmann ise, İsa'nın yeniden diriltirme hadisesini ölümlerin yeniden diriltilmesinin bir antisipasyonu olduğu konusunda Pannenberg'le hemfikirdir. Diğer taraftan İsa-Masih'in tarihselliği sorununu, umut teolojisine dayalı kristolojik bir temelde çözmekle ilgilenir.

2.1 İsa-Mesih Anlamanın Apokaliptik Bağlamı

Pannenberg'in teolojik yöntemi, amaçları açısından düşünüldüğünde, Moltmann'inkiyle benzerlikler taşısa da, Moltmann'inkine göre daha felsefi ve rasyonel olduğu ayrıca belirtilmelidir. Ayrıca Pannenberg, Bultmann'ın yaptığı olgu yorum ayrımının tarihin tabiatına ilişkin yanlış bir ön kabulden doğduğunu ileri sürdü. Zira ona göre, Bultmann olgu ve anlam arasında ayrım yaptığından pozitivizmin etkisi altındadır, bu bakımdan onun varoluşçuluğu gizli bir biçimde pozitivizmi tasdik eder. O, anlamı olmayan hiçbir olgunun varolamayacağını belirtirken, ayrıca teolojinin yapması gerekenin, olgular ve onların anlamı arasında bir bütünlük, birlik tesis etmesi olduğunu vurgular.²⁴ Ona göre, tarihi olgu değer ya da yorum ayrımına tabi tutmak, sadece Tanrı vahyini öznellettiği için değil, ayrıca artık modası geçmiş bir tarih anlayışının ürünü olduğu için de reddedilmelidir.²⁵ Pannenberg'e göre, olgu anlam ayrımını aşmamıza yardım edecek olan şey, evrensel tarihtir. Evrensel tarih, tarihi olayların akışını anlama kavuşturacak ve tarihsel olaylar arasında birlik sağlayacaktır.²⁶ Pannenberg'in evrensel tarih anlayışı, bir taraftan Hegel'in spekülative felsefesine dayanırken diğer taraftan Colingwood'un tarih felsefesiyle ilişkilidir.

Pozitivist tarihçilik sadece tarihsel olguları araştırmayı amaçlarken, evrensel tarih, sadece olguları tahlil etmekle ilgi-

²³ Christoph Schwöbel, 'Wolfhart Panenberg', *Modern Theologians*, ed. David Ford, Oxford: Blackwell, 1996, s., 203.

²⁴ Panenberg, olguların ait oldukları bağlam içindeki anlamlarıyla beraber anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu bakımdan, hadiseler ve onların yorumu, sadece orijinal tarihsel bağlamlarının birliği içinde anlaşılmalıdır. Bkz. McGrath, *The Making of Modern German Christology*, Michigan: Apollos, 1994, s. 191

²⁵ Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Theology*, London: SCM Press, ss., 18-19

²⁶ Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Theology*, s. 325

lenmez, ayrıca tarihsel olguları tarihsel bir anlatının ışığında yorumlamak suretiyle tarihi evrensel bir bütünlük biçiminde değerlendirebilir. Bu bakımdan, pozitivizm, tarihin anlamı hakkındaki suali reddetmek suretiyle, tarihi felsefenin konusu olmaktan çıkarmıştır. Pannenberg ise, bu noktada tarihi yeniden felsefenin alanına taşıyormuş gibi görünür. Pannenberg, tarihi potansiyel anlamda teolojik bir memba gibi düşünür. Ona göre tarih, Hristiyan imanının içinde yeşerdiği bir ufuktur. Tarih içinde Tanrı'nın insanla beraber olduğu, insanlık sayesinde de, diğer bütün mahlûkatla beraber olduğu zemindir. Tarih, dünyada tam olarak bilinmeyen fakat daha önce Mesih-İsa'da ifşa olan bir geleceğe doğru yol alır. Vahiy ise, Tanrı'nın fiili olan evrensel ve genel bir tarihsel olaydır.²⁷

Pannenberg açısından Tanrı daha ziyade, tarihteki olayları bütünlük içinde anlamamıza yardım eden birlik ilkesidir. Tanrı'nın birlik ilkesi olması, Collingwoodcu anlamda varlığın birliğinin mutlak bir ön kabul olması biçiminde anlaşılmalıdır. Tanrı, tarihteki birliğin kaynağı olmakla birlikte, sadece tarihsel süreç içinde kendini ifşa etmek suretiyle bilinebilir. Tarihin anlamı sadece tarihin sonunda bütünüyle anlaşılacağından ötürü, Tanrı'nın planı, ölümlerin yeniden diriltileceğiyle ilgili apokaliptik beklentinin ışığında anlam kazanır. İsa-Mesih, tarihin sonunun beklenmesinin sembolünden ibarettir. Bu bakımdan, İsa-Mesih'in diriltilmesi, evrensel tarihi anlamının merkezi haline getirilirken, onun tarihsel bir hadise olarak anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Pannenberg, tarihin doğaötesi olaylarla açıklanması gerektiğini söylemeye çalışmıyor. Onun anlatmaya çalıştığı daha çok, İsa'nın yeniden diriltilmesinin rasyonel ve tarihsel bir izahının yapılması gerektiği ve yapılabileceğidir.²⁸

Ebeling'in hermenötiğine paralel bir biçimde, İsa-Mesih, tarihi yorumlamayı sağlayan bir anahtar olarak düşünülür. İsa-Mesih, tarihin sonunun ve anlamının kendisinde ifşa olduğu kimsedir. İsrail'in tarihi Tanrı'nın fiillerinin evrensel plandaki bir merhale olarak anlaşılmalıdır.²⁹ Bu bakımdan, Yahudi apokaliptik eskatolojinin Yeni-Ahitteki tezahürleri Bultmann'ın iddia ettiği gibi kerigmayı anlama noktasında gözden çıkarılabilir mitler ola-

²⁷ McGrath, , a.g.e., s. 188

²⁸ Macquarrie, a.g.e., s. 326.

²⁹ Schwöbel, a.g.e., s.182.

rak düşünülemez. Aksine apokaliptik eskatoloji, Mesih'in yeniden diriltilmesinin sadece kendisinde yorumlanabileceği hermenötiksel bir çatıdır.³⁰

Tanrı kendini doğrudan doğruya değil, fakat tarihteki fiilleri aracılığıyla dolaylı bir biçimde ifşa eder. Vahiy, başlangıcında değil, sadece tarihin vahyedici sonunda tamamen kavranabilir. Burada vahiy artık Bultmann'da olduğu gibi, kelamla kişisel bir karşılaşmanın ötesinde hakikatin bütününe ifade eden tarih açısından anlaşılır. Tanrı'nın tarihteki vahyi, şahıslara verilen özel ilhamlar gibi değil, onu gören herkese açık olan genel ve evrensel bir niteliğe sahiptir. Pannenberg, Barth'ın teolojik görüşleri çizgisinde gelişen iman tarih diyalektiğinin sonunu getirir. Zira o imanı artık, nesnel tarihin bilgisinden ayrı ve izole edilmiş bir tecrübe olarak görmez, bilakis imanın bilgisi ve nesnel tarihin bilgisi arasında bir koşutluk bulunduğu tezini ispatlamaya çalışır. Bu bakımdan tarihsel ve tenkidi yöntemle biblikel metinlerde ortaya konamayan şey, Hristiyan inancı açısından doğru olarak telakki edilemez.

Diğer taraftan Tanrı'nın evrensel vahyi, İsrail tarihinden bütünüyle kavranamaz. İsa-Mesih'in çarmıha gerilmesi ve yeniden diriltilmesi, tarihin sonunun beklenmesi için bir mihenk noktası olduğundan, vahyin anlamı Nasıralı İsa'nın hayatına uzanır. Tanrı'nın vahyi, Yeni-Ahit Eski-Ahit geleneğinden kopartılarak anlaşılabilir, daha çok vahiy, Eski-Ahit bağlamı göz önünde tutularak anlaşılmalıdır.³¹

Ebeling gibi Pannenberg de modern tarihsellik kavramının kendi içinde yetersiz kaldığının farkındadır. Pannenberg, aydınlanma felsefesine dayalı tarihselciliğin ve rasyonalist tenkitçiliğin Yeni Ahit metinlerinin apokaliptik bağlamını değerlendirebilme noktasında yetersiz kaldığını belirtir. Zira modern tarih bilinciyle apokaliptik metinlerin tabiatı arasında bir gerilim vardır. Modern tarih anlayışını onlara dayatmak yerine apokaliptisizmin modern tarih bilincinden farklı olan özelliklerinin farkına varılması gerekir. Pannenberg, apokalips kavramının Hristiyan imanının hem ön kabulü hem de ufku olduğunu savunur. Apokaliptik hakikat Eski-Ahit'te emeth kavramıyla ifade edilir ve *emeth* Yunanlılar

³⁰ McGrath, a.g.e., s. 189

³¹ McGrath, a.g.e., s. 190

için “aletheia” kavramının ifade ettiği anlamın yani zamansız hakikat olmanın ötesinde temporal bir hadiseyi ifade eder. Geleceklilik (futurity) emethin en önemli özelliğidir. Onun geleceklilik özelliği taşıması, şeylerin arkasında duran bir hakikat olmadığını daha çok gelecekte kendini gösterecek bir şey olduğu anlamına gelir.³² İsraili düşünce açısından, iman ve hakikat yakın bir ilişki içinde olduğundan dolayı, hakikatin zamanın akışı içinde doğrulanması, onun gelecekliliği sayesinde mevcut bilgi tarafından tükeltilmesinin önüne geçer. Hakikate mantıksal olarak değil tarihsel olarak aracılık yapıldığından dolayı, Yunanlı varlık anlayışındaki değişen-değişmeyen dikotomisini aşan emeth açısından Yahve, Yunan’da olduğu gibi zamansız kozmos değil, fakat kozmosta özgürce hareket eden varlık olarak kozmotsan ayırdır.³³

Biblikal metinler, tarihin sonunda bütünüyle anlaşılabilircek olan vahyin ahlaki yükümlülüklerini önceden gören ve söyleyen metinlerdir. Tarihteki diğer olaylar ve İsa’nın yeniden diriltilmesi hadisesi arasındaki en temel fark, kendinde ifşa olmuş tek tarihsel hadisenin yeniden diriltirme olmasıdır. Bununla birlikte Panenberg, yeniden diriltirmeden bahsederken onun bir haber (report) olduğu ifade eder. Fakat onun haber kelimesiyle kastettiği şey, yeniden diriltirme hadisesinin kronolojik tarihte nesnel olarak ele alınabilecek bir hadise olmaktan çok Nasıralı İsa’nın hayatında ortaya konan tanrısal ilan olduğudur.³⁴

Pannenberg, İsa’nın yeniden diriltilmesi olgusunun anlamının, havarilerin Eski Ahit geleneğinde işaret edilen ölümden diriltirme gerçeğiyle ilgili a priori bir anlayışa sahip olmalarından dolayı, bizzat olgunun içinde var olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte Panenberg, ilk Hıristiyanların yeniden diriltilemeyle anlatılmak istenen gerçek ve onun metaforik ifade biçimi arasındaki farkın künhüne vakıf olduklarını savunur. Yeniden diriltileme bir metafor olarak kabul edilmekle birlikte, beşeri tecrübenin ötesinde yer alan bir hakikate işaret etmesi nedeniyle, onun ayrıca tarihsel bir hadise olduğunu kabul etmek gerekir. Bultmann’a göre, İsa’nın yeniden diriltilmesi sadece Havarilerin kendi şahsi ya-

³² Laurence W. Wood, *Theology as History and Hermeneutics*, Emeth Pub., 2004, s. 93.

³³ Wood, a.g.e., s. 94.

³⁴ Adella Yarbro Collins, *Apocalypticism and New Testament Theology*, (22 Nisan 2005), www.yale.edu/divinity/notes/050516/Collins

şantılarında yaşadıkları bir tecrübe iken, Pannenberg açısından Havariler, inandıkları bir gerçeği vaaz etmemekte, aksine gördükleri hakikati bildirmektedirler. Bu bakımdan, yeniden diriltilmeye ilişkin itirafları, şahsi iman tecrübesinin ötesinde gerçekten vuku bulan tarihsel bir olaya dayalı tarihsel tanıklıklardır. Bultmann, havarilerin İsa'nın yeniden diriltilmesiyle ilgili iman tanıklıklarını zamanlarının mitolojik diliyle ifade ettiklerini iddia etmişti. Pannenberg ise, havariler İsa'nın diriltildiği hakikatini ifade etmelerine yarayacak a priori bir diriltirme kavramına sahip olduklarını savunur. Diğer taraftan Bultmann, Pavlus'un mektuplarında ve Yuhanna İncilinde yeniden diriltirme haberlerini tarihsel ve nesnel kayıtlar olarak ele alınamayacağını belirtir. "Bultmann imanın Mesihi'yle ilgili öykülerin, göz tanıklığı yoluyla nesnel bir biçimde bilinebilir olgular olmadığını, böylece onları tarih yazınsal olgular olarak kabul etmenin iman için bir teminat oluşturmadığını ifade eder. Gerek Mesih'in çarmıha gerilmesinden, gerekse yeniden diriltilmesinden bahseden mucizevi öyküler, iman nesnesi olarak anlaşılmalıdır. Bu olaylar eskatolojik hadiseler olduğundan, iman nesnesidir, sahih mucize haberleri değildir."³⁵ Pannenberg ise, tarihsel bir hadise olarak Yeniden diriltilmeye, ilk Hristiyanların bir kısmının gözlemlerine dayalı Pavlus'un kayıtlarında işaret edildiğini belirtir. Bu durumda İsa'nın yeniden diriltilmesi, mitolojik bir olay değil, bilakis ilk Hristiyanların tarihsel gözlemlerine dayalı tarihsel bir olaydır.³⁶ Diğer taraftan, Pannenberg, Ebeling'in kerigmanın tarihselliği tanımlanamazsa, onun bir mitten farksız olacağıyla ilgili görüşüne iştirak etmektedir.³⁷

Pannenberg, kırıstolojinin Hristiyan imanını İsa'nın geçmişte gerçekleşen etkinliği üzerinde kurma arayışı olduğunu belirtir. Yeniden diriltilmeyi metafizik bir sorun olmaktan çıkararak, onu tarihsel bir sorun haline getirir. Burada Collingwood'un metafizik kavramını geleneksel kullanımının ötesinde tarihsel bir tarzda anladığını hatırlatmalıyız. Collingwood, metafiziği tarihsel bir bilim olarak düşündüğünden, "Tanrı vardır" gibi metafizik ifadeleri, tarihte bu ön kabulü ifade edenlerin zihinlerindeki bir ifade ola-

³⁵ Emir Kuşcu, *Mitoloji ve Varoluş*, Ankara: Elis, 2006, s. 152

³⁶ Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man*, Westminster John Knox, 1977, s. 91.

³⁷ Pannenberg, a.g.e., s. 27.

rak kabul eder. ³⁸ Ona göre, metafizik, mutlak ön kabullerin geçmişte ya da şimdide ne anlama geldiğini araştıran tarih bilimsel bir disiplindir. Collingwood'a göre, mutlak ön kabullerin doğruluğunu ya da yanlışlığını tartışmak sözde bir metafizik üretmektir. ³⁹ Öyle görünüyor ki, Pannenberg, Collingwood'un metafiziğe getirdiği yeni anlayışı, kristolojiye tatbik etmektedir. Zira ona göre, yeniden diriltirme meselesi, doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılacak bir mesele değildir. Yeniden diriltimenin doğruluğu tartışılmaz, zira o, her türlü kristolojik tartışmanın zeminidir. Ona göre, metafiziğin gerçek anlamına dayalı bir kristolojinin yapması gereken, yeniden diriltimenin ilk Hristiyanların a priori muhayyilesinde ne anlama geldiğini teşhis etmektir.

Pannenberg'in yeniden diriltilmeyi ilk Hristiyanların a priori anlayışı olarak kabul etmekle, Collingwood'un tarih felsefesine müracaat etmiş olur. Collingwood, tarihin bilimsel bir biçimde incelenmesinden önce dünyanın birliğine ilişkin bir anlamının mevcut olduğunu iddia eder. Zira kişinin tarihi (gelenegini) anlaması için kendi geleneksel dünyası hakkında bütünlüklü bir anlamaya sahip olması gerekir. Kişinin dünyanın birliğini anlayabilmesi için muhayyileye ihtiyacı vardır. Bu bakımdan tarihteki anlam bütünlüğünü sağlayan gelenek olmaksızın tarihin araştırılması imkânsızdır. ⁴⁰ Geleneksel anlamda ifade edilen ve doğru olup olmadığının tartışılmaksızın kabul edilen metinler, mutlak ön kabullerdir. Diğer taraftan mutlak ön kabuller, Collingwood tarafından savunulan soru-cevap diyalektiğiyle ilişkilidir. Mutlak ön kabuller, epistemolojik bir incelemenin nesnesi olabilecek şeyler değildir. Mutlak ön kabuller, tarihsel bir toplumun sordukları soruları ve verdikleri cevapların oluşumuna zemin hazırlayan arka plandır. Onlar herhangi özel bir sorunun cevabı olmadıklarından dolayı, doğruluğu ya da yanlışlığı test edilemezdir. Anlama ön kabuller olmaksızın mümkün olmaz. Bu bakımdan, anlama soru yoluyla ortaya çıkan manaya bir cevaptır. Tarih bilimi, tarih hakkındaki açıklamasını delillerle ispatlamak zorundadır. Fakat

³⁸ Kubilay Aysever, *Collingwood'un Tarih Felsefesi*, Ankara: İmge, 2001, s. 81

³⁹ Roger Collingwood, *Essays on Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 1940, ss., 41-47

⁴⁰ Dimitrios Vardoulakis, "The Vicissitude of Completeness: Gadamer's Criticism of Collingwood," *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 12 : No:1, ss., 3-19.

ön kabuller olmaksızın hiçbir delil işe yaramaz. Zira mutlak ön kabuller, delillerden bağımsız olmakla beraber, deliller, mutlak ön kabullere bağlı olarak anlam taşır.

Panenberge göre de, İsa'nın yeniden diriltilmesi, pozitivistlerin iddia ettiği biçimde olgusal anlamda doğruluğu ya da yanlışlığı ispatlanması gereken bir hadise değildir. Zira yeniden dirilti-me, ilk Hıristiyanların ait oldukları ve Eski Ahit geleneğinin etkisi altında olan yeniden dirilti-me ön kabulü olmaksızın anlaşılamaz. Başka bir deyişle, yeniden dirilti-me, tarihsel bir hakikattir, fakat olgusal anlamda ispatlanabilmesinden ötürü değil, ilk Hıristiyanların a priori muhayyilesini teşkil eden Eski Ahit anlatısına uygun olduğu için bir hakikattir.⁴¹ A priori muhayyilenin olgular tarafından desteklenmeye ihtiyacı olmadığı gibi, bilakis olguların gerçek olup olmadığına karar vermeyi sağlayan bir temeldir. Burada Pannenber, tarihin nesnel ve tenkidi bir biçimde ele alınma imkânını reddetmiyor. Onun reddettiği şey daha çok tarihsel hakikatin olgular biçiminde anlayan pozitivistizmdir. Zira ona göre, bilimsel ve tenkidi tarih araştırması, yeniden dirilti-menin kendisini sorgulayamaz, ama tarihte yaşanmış her olayı onun ışığında sorgulamalıdır. Bu durumda, Panenberg'in yeniden dirilti-meyi tarihin otantisitesini sorgulamayı sağlayan bir ölçüt olarak sunup sunmadığı meselesi ortaya çıkmaktadır? Bir başka deyişle, yeniden dirilti-menin tarihle ilişkisi sadece olup bitmiş bir şey mi yoksa devam etmekte ve devam edecek olan bir ilişki midir? Bu soru ayrıca tarihsel tenkidi bir yöntemle ilk Hıristiyanların a priori muhayyilesinde yeniden dirilti-menin ne anlama geldiği sorusunun nesnel bir cevabına ulaşılabilceği iddiasının, yeniden dirilti-menin mutlak anlamını da kendi içinde taşıyıp taşımadığı sorusuna bizi sevk eder. Öyle görünüyor ki, Panenberg, Collingwood'un yeniden temsil etme (reenactment) yöntemine müracaatla bu sorunu cevaplamaya çalışmaktadır. Collingwood'a göre, yeniden temsil etme tarihsel olayın gerçek anlamını değil, olayın aktörünün düşüncesini ya da niyetini yeniden temsil etme iddiasıdır. Burada Collingwood, tarihsel aktörün niyetini, metnin anlamına ulaşmada belirleyici hale getirdiğinde, tarihselci bir noktaya varır.

⁴¹ Laurence Wood, "History and Hermeneutics: A Pannenbergian Perspective", (18-07-2007), wesley.nnu.edu/wesleyan-theology/theo/jol

Pannenberg, bir taraftan yeniden diriltiilenin Pavlus'un ve ilk Hıristiyanların düşüncesinde ne anlama geldiğini yeniden temsil etmeye kalkışırken, diğer taraftan Collingwood'un gerçek anlam ve idealize edilen anlam arasında yaptığı ayırmadan yararlanarak yeniden diriltiilenin gerçek anlamının henüz tam anlamıyla bilinemeyeceğini savunur. Zira yeniden diriltiilme Eski Ahit'ten Yeni Ahite tevarüs eden apokaliptik gelenekte hep vaat edilen bir şey olarak sunulur. Bir bakıma, yeniden diriltiilenin mutlak anlamının sadece vaat edilen apokaliptik gelecekte anlaşılabilceği iddiası İlk Hıristiyanlığa yönelik olarak izlediği tarihsel tenkidi yolla ulaştığı nesnel bir bilgidir. Bununla birlikte, yeniden diriltiilme olayı mitsel bir olay olarak düşünülemez; bilakis tarihsel bir olaydır. Peki, burada tarihsellik kavramıyla Pannenberg neyi kastetmektedir?

Ona göre, İsa Mesih'in yeniden dirilmesine ilişkin Pavlus'un ifadelerin doğruluğunu, söz konusu hadiseye somut olarak tanıklık yapmış kimselerden hareketle kontrol etmek mümkündür. Fakat Mesih'in daha çok göğe yükselen Tanrı'nın hatırlanabilen eylemleri temelinde yeniden diriltiilme olayının doğruluğundan bahsedilebilir. Fakat Collingwood, sadece hafızanın otoritesine dayalı kanıtların bilimsel anlamda tarihsel olamayacağını iddia ettiğinden, burada Pannenberg'in sözünü ettiğİ doğrulama Collingwoodcu anlamda tarihsel veya fiziksel kanıtlara dayanmaz. Zira İsa-Masih'in yeniden dirildiğini gösteren boş mezarın varlığı dışında hiçbir fiziksel kanıt yoktur. Hafızaya dayalı tarih, örneğin biyografik eserler, Collingwood'a göre, somut kanıtlara dayanmadığı için bilimsel anlamda tarihsel değildir. Bilimsel anlamda tarihsel bilgi, somut kanıt olarak ortaya konanın temelinde geçmişİ imajinatif olarak yeniden canlandırmadır. Collingwoodçu açıdan, havarilerin hafızasına dayanan yeniden diriltiilme olayının Pavlus tarafından yeniden canlandırılması, bilimsel bilgi olarak nitelendirilmeyi hak eder. Özellikle boş mezar anlayışına dayalı bir geleneğin varlığı, yeniden diriltiilme olayının tarihsel olarak kanıtlandığının göstergesidir. Tarihçi, boş mezarın (fiziksel kanıt) kendisine değil, fakat boş mezarın varlığını haber eden geleneğe ulaşabilir. Fakat bu gelenek, hafızaya değil fiziksel kanıta dayanır. Panenberg, tarihsel kanıtların sadece güçlü olasılıklar olduğunu, yani mutlak kesinlikler olmadığını ifade eder.⁴²

⁴² Wood, a.g.e., s. 99-100

Panenberg, tarih söz konusu olduğunda, matematikteki kesinliğe benzer bir kesinliğin söz konusu olamayacağını ifade etmekle, Collingwood'dan ayrılır. Ona göre, Collingwood, tarihsel kanıt ve tarihsel yargının aynı şeyler olamayacağını anlayamadı. Tarihsel kanıt hakkında, kişinin yargısı değişebilir, tarihsel bir kanıt sadece kanıtladığı olayın gerçekliği konusunda tatmin edicidir fakat onun gerçekliğini kabul etmeye bizi mecbur kılamaz.

43

Felsefi hermenötikte Gadamer ve Collingwood arasındaki ilişkiyi ne kadar görebilsek, Ebeling ve Pannenberg'in yaklaşımlarındaki koşutlukları o kadar kavrayabiliriz. Soru-cevap diyalektiğine dayalı Gadamer'in ontolojik soruşturmasının Collingwood'un tarih felsefesine dayanır. Ayrıca Collingwood'un a priori muhayyilede açığa çıkan dünyanın birliği düşüncesiyle, Gadamer'in "tamamlanmışlık ön yargısı" (Vorurteil der Vollkommenheit) kavramı arasında bir ilişki söz konusudur. Bu bakımdan Gadamerci bir hermenötiği teolojiye tatbik eden Ebeling ve Pannenberg'in Collingwoodcu yaklaşımı birbiriyle örtüşür. Yorumcunun anlam dünyasının geçmişin anlam ufku olmaksızın kurulamayacağı hususunda Ebeling ve Panenberg, müşterek bir görüşü paylaşırlar.

Pannenberg, bir taraftan Bultmann'ın varoluşçu ve kerigmatik kristolojisine ve diğer taraftan pozitivist tarihçiliğe karşı göğüs geren bir hermenötik nazariyesi geliştirdi. Tenkidi bir yöntemle tarihin nesnel anlamına ulaşmayı amaçladığından tarihin a priori muhayyileye dayalı anlamının ışığında pozitivizmi tenkit eden bir yöntem geliştirdi. Aslında onun hermenötiğinin bu iki yıkıcı amacı, onun kullandığı tarihin depozitivizasyonu kavramında anlamlı bir bütünlüğe kavuşur. Zira Bultmann'ın yeniden diriltiilenin varoluşçu bir biçimde yorumlandığında, Yeni Ahit'in bilimin tenkitlerinden kurtarılabilceği iddiası, tersinden düşünüldüğünde, tarih bilimsel hakikatin, olgulardan ibaret olduğu iddiasını onayladığı görülecektir. Bu bakımdan Pannenberg, depozitivizasyonun, Bultmann'ı mitolojiden arındırmayı gereksiz ve atıl hale getirdiğini belirtir. Zira yeniden diriltiilen olayının tarih bilimsel kesinliği, depozitivize edici bir yön-

⁴³ Wood, a.g.e.,s.100-101

temle ispatlandığında, mitolojiden arındırmanın dayanağı olan tarih iman dikotomisi de büsbütün yıkılacaktır.

Bu durumda Pannenberg, İsa'nın yeniden diriltilmesinin bilimsel anlamda tarihsel bir olay olduğunu ispatlamaktan çok, Pavlus'un ve ilk Hristiyanların kendilerine görüldüğü biçimiyle İsa'nın yeniden diriltildiği konusundaki sözlerinin bilimsel anlamda ispatlanabileceğine işaret eder. Diğer taraftan Pannenberg, Barth'ın vahiyden önce mevcut olan iman anlayışına karşı imandan önce varolan vahyin tarihsel anlamda doğrulanabilirliği anlayışını tercih eder. Başka bir deyişle, yeniden diriltilme sadece imanın konusu değildir, o ayrıca tarihsel anlamda bilinebilecek hakiki bir bilgidir.

Gadamer'in oyun ve festival teorisinin Ebeling'in varoluşun lengüistik doğası üzerindeki vurgusuna kaynak teşkil ettiği kadar Pannenberg'in beşeri dilsellik ve Tanrı kelimesi arasındaki ilişkinin sorgulanma biçimini yapılandırdığına işaret edebiliriz. Tarih'in İsa'sı ve imanın Mesihi arasındaki birliği sağlayan da, zaten Gadamerci oyun teorisinde⁴⁴ açığa çıkan varoluşun lengüistik yapısı değil midir? İsa'nın varoluşunun (imanın Mesihinin) ait olduğu apokaliptik gelenek, tarihle ve birbirimizle iletişim kurmayı sağlayan ortamdır. Mitolojik gelenek (İsa'nın eylemi) gözden çıkarılabilir bir nesnelleştirme değil, eylemin anlamının belirlendiği hermenötiksel birlikle ilgilidir. Mitolojik geleneğin gelecekliliğini araştırmak, İsa-Mesih'in kimliğini hermenötiksel kimliğe dönüştüren şeydir. Pannenberg mitolojinin anlamını araştırma serüvenini, kutsal bir oyuna iştirak etme süreci olarak anlar. Mitsel öyküler, sadece kozmik düzenin değil ayrıca toplumsal düzenin kuruluşunda da rol alırlar. Fakat mitlerin bu kurucu rolü, geçmişe ait bir şey olarak görülemez, aksine modern insan bile hala bir mite bağlı olarak yaşar. Toplumsal gerçekliğin kurucusu olarak mit, oyun fenomeni olarak düşünülebilir. Oyun, artık varolmayan gerçeklikleri, sembolik anlamda mevcut hale getiren şeydir. Oyun, ayrıca insanın özgürleştiği bir süreçtir ve oyun esnasında kişi, kendini aşarak dünyaya ve geleceğe açık hale gelir. Pannenberg, Hristiyan liturjisini kutsal bir oyuna benzettiğinde, oyun kavramını ciddiyetsizlik ve mesuliyetsizlikle ilgili bir deneyim olarak değil, aksine Gadamer'in anladığı anlamda kutsal bir

⁴⁴ H. George Gadamer, *Güzelin Güncelliği*, çev. Fatih Tepebaşı, Konya: Çizgi, 2005 ss., 32-46..

ciddiyet ve sorumluluk biçimi olarak anlar.⁴⁵ Kültik oyun, paylaşılan beşeri dünyanın ve onun birliğinin düzenleyici merkezidir. Bu anlamda beşeri varoluşun lengüistik yönü, onu paylaşan cemaatin kendisidir. Panenberg de, tıpkı Gadamer ve Collingwood gibi, hermenötik dünyanın bütünlüğü veya birliği sorununu, apokaliptik mitolojinin anlam ufkuyula yorumcunun tecrübesi arasındaki gerilimi içinde anlar. Bu, apokaliptik mitolojinin, sürekli oluşmakta olan bir kavram, dolayısıyla İsa-Mesih'in kimliğiyle ilgili sorunun şu an için bütünüyle aydınlatılamadığı anlamına gelir.

Ebeling, insan varoluşunun lengüistik yönünün, otonom değil, bilakis Tanrı'nın bir hediyesi olduğunu söylerken, Pannenberg de, her beşeri kelimenin varoluşunun lengüistik bilincin derinliğindeki Tanrı'nın gizemli mevcudiyetine bağlı olduğunu ifade eder. Fakat Pannenberg, daha çok beşeri dilin Tanrı'nın gizemini ifşa ettiğine işaret ederken, Ebeling, bizzat dilin Tanrı'yı sahneye çıkardığını vurgular. Bidy'e göre, tanrısal kelimayı taşıyan beşeri ifadenin çarpıtmalara karşı nasıl korunabileceği konusunda Pannenberg'in hermenötiği Ebeling'inkine göre daha açıklayıcıdır. Paneneberg'e göre, hakikatin geleceklık boyutu önceden görülemez ve tarihin bir tek Tanrı'nın tanrılığını ispatlaması, tarihin sonunda gerçekleşir. Mesih hadisesinin mutlak anlamı, tarihin sonunda gerçekleşir. Pannenberg, İsa'nın durumunun, beşeri dil ve Tanrı kelimesi arasındaki farklılığı açığa çıkardığını düşünür. Zira İsa'nın sözlerinin doğruluğu ancak Tanrı'nın eylemlerinden sonra açığa çıkabilir. Beşeri dil, derin dini boyutu muhafaza edebilir, fakat tanrısal hakikatle olan bütünlüğünü koruyamaz. Öyleyse Hristiyan geleneğin ifadeleri ve Tanrı'nın kelimesi özdeş değildir. Tanrı'nın kelimesi, sadece İsa'nın hayatında meydana gelen olayların bir ifadesi olarak anlaşılabilir.⁴⁶ Pannenberg'in eleştiricileri, bu noktada onun vahiy

⁴⁵ Jean Grondin, "Play, Festival and Ritual in Gadamer", *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, Lanham: Lexington Books, 2001, ss., 43-49.

⁴⁶ Wesley Scott Bidy, *Wolfhart Pannenberg on Human Linguisticality and the Word of God*, (7-11-2006), www.arsdisputandi.org/publicsin/articles/000219/article.pdf

hadisesinin ifşasında Kutsal Ruh'un rolünü inkâr etmekle suçlamaktadırlar. ⁴⁷

2.1 İsa-Mesih: Tarihselciliğin ve Varoluşçuluğun Ötesinde

Büyük ölçüde Pannenberg'le ortak bir perspektifi paylaşan Moltmann, Hegelci dünya tarihi kavramına dayalı acı tarihinde Tanrı'nın fiillerinin ahlaki standartlar içinde anlaşılması gerekip gerekmediği sorusunu sorarak işe başlar. Bultmann'ın varoluşçuluğu, "imanla aklanma" noktasında Tanrı'nın fiillerinin ahlaki standartlar içinde anlaşılması gerekip gerekmediği sorununa bir açıklık getirmeye çalışırken, Moltmann, dünya tarihi kavramına dayalı liberasyon teolojisiyle teodise sorununu kristolojik tartışmanın odağı haline getirir. Moltmann, İsa'nın kendisini ve çarmıhını Easter imanı ve geç Yahudi apokaliptik geleneği arasındaki bir yüzeyde anladığını iddia eder. Ona göre, Pannenberg, bu durumu göz ardı ederken, Easter mesajının apokaliptik geleneğe olan borçluluğu konusundaki Ebeling'in vurgusu da yetersizdir. Diğer taraftan Moltmann,, çarmıh hadisesinin Hristiyanı iman durumuna yerleştirdiği konusunda Ebeling'le hemfikirdir. ⁴⁸

Bultmann'ın çarmıh meselesini kristoloji zemininden kopartarak tamamen soteriyoloji zemini içinde ele aldığını söylemeliyiz. Bultmann Tanrı'nın kurtarıcı fiilinin Mesih'in çarmıhından değil, aksine çarmıhın, Tanrı'nın kurtarıcı fiilinden doğduğunu dile getirmektedir. Burada Bultman, İsa'nın yeniden diriltilmesini dünya tarihi içinde gerçekleşmiş bir olgudan çok, dünya tarihinin dışında yer alan Kilise'nin iman olguları olarak ele almak gerektiğini ifade ettiğinden, çarmıhın anlamını, ona muhatap olanın imanı açısından değerlendirmektedir. Bir başka deyişle Bultmann, İsa'nın yeniden diriltilmesini, Kilise'nin sahici varoluşu kazanmasında vuku bulan tarihsellikle kimliklendirdi. Moltmann bu noktada Bultmann'ın kristolojiyi soteriyolojinin içinde eritmesinden doğan mantığı tersine çevirir. "Mesih'in çarmıhının önemi, ona inananın çarmıhından çıkmaz. Tersidir. Mesih'e inananın çarmıhı, tanrısızlık uğruna Mesih'in çarmıhta ölmesinden doğar."⁴⁹ Moltmann, Mesih'in tanrısızlık uğruna ölmesinden bahsederken, Tanrı'nın Mesih'inin henüz kurta-

⁴⁷ Mcgrath, a.g.e., s. 188.

⁴⁸ Moltmann, a.g.e., s. 202.

⁴⁹ Moltmann, a.g.e., s. 58

rılmayan bir dünyadaki Tanrı'yı temsil ettiğini söylemeye çalışmaktadır.⁵⁰ Bultmann Pavlus'un "Mesih bizim için öldü" ifadesini, Yahudi kurban pratiğindeki kefarete anlayışının mitolojik bir formu olduğunu düşünür. Bu nedenle, onun mitolojiden arındırılması gerektiğini belirtir. Moltmann ise, buradaki "bizim için" ifadesinin, Mesih'in ölümünün ufuksal bağlamını ifade ettiğini düşündüğünden, onun mitolojiden arındırılmayacağını savunmaktadır. Moltmann'ın ufuksal bağlam kavramıyla, "bizim için Tanrı"ya ilişkin Easter öykülerinin sadece Tanrı'nın gelecek fiili hakkında gözden çıkarılabilir bir nesnelleştirme olmadığını ifade eder. Aksine o, Tanrı'nın gelecek fiilini anlamının lengüistik ortamıdır.

Moltmann açısından, "bizim için Tanrı", inananın varoluşu dışında Mesih'in ölümünün hiçbir anlam taşımayacağı manasına gelmez. Daha çok, o, çarmıha gerilenin kim olduğunu ifade ettiğinden, yeniden diriltirme sayesinde ancak nitelendirilebilmektedir. Bir başka deyişle, yeniden diriltirme çarmıhı iptal etmemekte, daha çok ona kurtarıcı bir önem katmaktadır. Bu durumda Moltmann için, Mesih'in çarmıhta bizim için ölmesinin anlamı, onun yeniden diriltilmesinden çıkar. Moltman, İsa'nın yeniden diriltilmesinin çarmıha gerilen Mesih'in kimliğinin yeniden nitelendirilmesini sağladığını düşünür. Moltmann için çarmıhın bizim için gerçekleştiğini gösteren husus, onun yeniden diriltilmesi değil, onun ölümünü bizimle ilgili yapan "bizim için" Tanrı'nın ölümüdür.⁵¹

Moltmann, Tanrı'nın çarmıha gerilmesini, dünya tarihinde yaşanan acının (ölümün-günahın) sonu anlamında tarihin sonu olarak değerlendirmektedir. Parousia, öte dünyaya ait değil, Tanrı tarafından unutulmuş dünyanın anti tezi olduğu için bu dünyaya aittir. Moltmann burada çarmıhı tez, yeniden diriltilmeyi ise onun anti-tezi olarak görmektedir. Sadece çarmıh sayesinde ölümden diriltilecek Mesih, bizim için Mesih'tir. Mesih, yeniden diriltilecek temelde Parousia'nın beklenmesidir (anticipation). Moltmann, Parousia'nın gecikmesi meselesini, ölümün egemenliği altındaki dünyanın acısının koşulları altında Mesih'in yeniden

⁵⁰ Moltmann, *a.g.e.*, s. 184

⁵¹ Moltmann, *a.g.e.*, s. 187

dirilmesi sayesinde açıklanabileceğini savunmaktadır. Zaten Hristiyan teodisesinin özü, Parousia'nın gecikmesidir.⁵²

Moltmann Yeni Ahit'teki mucizeleri, Tanrı'nın Oğlu olan İsa'nın mucizeleri olarak kabul etmekte, Pavlus ve Markus'un da bunu böyle kabul ettiklerini savunmaktadır. Pavlus, "zaman dolduğunda Tanrı oğlunu gönderdi" derken, bunun, insanın şahsileştirilmiş sorumluluk duygusu üzerinde gerçekleşen bir değişimin ötesinde, dünya-tarihinde mevcut olan acıdan özgürleşme biçiminde yorumlamaktadır. Tanrı'nın Oğlu tanrısız ve unutilan dünyada Tanrı'nın Vahyedici'sidir. Fakat Tanrı kendini vahyettiğinde, kendini kimliklendirmiştir. Moltmann, Pavlus'un "Tanrı, Mesih'tedir" sözünü bu şekilde açıklamaktadır.

Moltmann, İsa'nın yeniden diriltilmesine ilişkin Easter öykülerinde betimlenen Mesih mucizesinin İsraili gelenekte temsil edilen apokaliptik anlatıların ışığında değerlendirildiğinde, onun dünya tarihi içindeki bir özgürlüğe götüreceğini savunmaktadır. Bir başka deyişle Mesih hadisesi sadece Eski-Ahit'in kurtarıcı hadiseleri bağlamında açıklanabilir. Fakat İsa'nın ölümünün nerede gerçekleştiği ve onun kim olarak öldüğü çok önemli değildir, zira ölüm, bütün bu farklılıkları aştığından, çarmıhın sadece beşeri bir topluluk içinde gerçekleştiği ifade edilmelidir. Onun için bu, çarmıh teolojisinin, hakiki Hristiyan evrenselciliği manasına geldiğine işaret eder. Zaten Moltmann Eski-Ahit'in vaat anlayışının Pavlus'un mektuplarında evrenselleştirildiğini savunmaktadır.

Moltmann'ın Mesih mucizesi meselesine olan yaklaşımına ilişkin bu izahlardan sonra, onun tarihselcilik ve varoluşçuluğu nasıl aştığı sorusuna odaklanabiliriz. Zira Moltmann açısından, genelde Mesih mucizesine, özelde onun yeniden diriltilmesine ilişkin Easter öykülerinin tarihselliği sorunu, tarihe şimdiye kadar tarihsel yaklaşımların sorgulanabilirliğini tartışmaksızın ele alınamaz. Bu bakımdan Moltmann da, Hristiyan tarihsellik anlayışını modern tarihsellik düşüncesine karşı bir meydan okuma biçiminde kavramaktadır.

Bultmann açısından Easter öyküleri, İsa'nın yeniden dirilmesi hadisesini tarihsel bir olgu olarak sunmaktan çok, havarilerin onun hakkındaki iman tanıklığının ifadeleriydi.

⁵² Moltmann *a.g.e.*, s. 189-190

Moltmann'a göre, Easter öykülerinin gerçekliği, varoluşsal bir zeminde ele alındığında, İsa'nın yeniden diriltilmesi "o, kesindir" den çok, "ben, eminim" biçimindeki bir kesinliği ifade edecektir. Zira Bultmann'ın iddia ettiği gibi, havariler sadece inandıkları şeyi aktarmadılar, ayrıca kabul ettikleri olguyu vaaz ettiler.⁵³

Moltmann'a göre, Easter öyküleri, bizi, ifade edilen olgunun gerçekliği hakkında soru sormaya sevk etmektedir. Easter öykülerinde ifadelerin gerçekliğini temellendirdiği varsayılan iman talebinin ötesinde sadece onların vaazına karşılık gelmesi gereken olgunun vaazı söz konusudur. Bultmann Easter öykülerinin sadece onların ifadelerini temellendiren ve geçerli kılan iman talebi yani kerigma sayesinde anlamlandırılabilceğini söylemişti. Bununla birlikte Moltmann, yeniden diriltilmeye dair kadim dünyada yapılan tartışmayla modern dünyadaki tartışmanın arasını ayırt etmeksizin meselenin yanlış bir biçimde çerçeveleneceğine işaret etmektedir. Havari'ler ve Yahudi'ler arasındaki tartışmada İsa'nın yeniden diriltilmesinin hakikati sorunu, onun yeniden diriltilmesinin Eski-Ahit'te Tanrı'nın vaatlerine uygun olarak gerçekleşip gerçekleşmediği meselesiyken, modern tartışmada söz konusu olan, ölen birisinin yeniden diriltilmesinin mümkün olup olmamasıdır. Burada modern tarihçinin tarihi insan-merkezci olarak kavradığı gerçeği göz ardı edilirse, niçin İsa'nın yeniden diriltildiğini kabul etmediği tam olarak anlaşılmayacaktır.

Bultmann teolojiyi pozitivistik tarihselcilikten korumaya çalışsa da, İsa'nın yeniden diriltilmesine ilişkin ifadeleri, tarihin gerçekleri olarak değil, tarihsel olayların önemini ifadeleri olarak değerlendirmektedir. Bu noktada Moltmann, İsa'nın yeniden diriltilmesi mucizesini, tarihe tarihsel yaklaşımı sorgulamanın zemini olarak ele almaktadır. Fakat o, bununla tarihsel sorgulamanın sonunu getirmeye çalışmamakta, aksine tarihsel sorgulamanın sadece Mesih mucizesinin tarihselliği ışığında anlaşıldığında taçlandırılabilceğini savunmaktadır. Ona göre hakiki tarihsellik, ne tarihsel hadiselerin sadece benzerlik (analoji) ilkesinin görünümüleri olarak kavrandığından, onların anlaşılabileceğini savunan tarihsel eleştiricilikte, ne insan hayatının ifadelerinde nesnelleşen tarihin (Diltheyci anlamda) felsefi hermenötiğinde, ne

⁵³ Jürgen Moltmann, "Theology of Hope", <http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook?itemid> (16 Ekim 2002)

de Easter kerigmasının bizi götürdüğü tarihle varoluşsal karşılaşmada temellenebilir. Moltmann, İsa'nın yeniden diriltilmesi-nin, eskatolojik manada, yeni bir hadise olmasını, hem tarihsel eleştiriciliğin dayandığı analogi ilkesini hem de Bultmann'ın varoluşçu yorumunu aşabilmemizi sağladığını savundu. Fakat bu, Mesih'in yeniden diriltilmesinin *dünya tarihi içinde* bir imkân olarak gerçekleştiğini ifade etmemekte fakat yine de *dünya tarihi için* yeni bir imkân olduğu anlamına gelmektedir. Moltmann, Mesih'in yeniden diriltilmesiyle, dünya-tarihindeki mümkün bir süreci değil, dünya tarihinin kendisine bağlı olduğu eskatolojik bir süreci kastetmektedir. Mesih'in diriltilmesi, tarihsel eleştiriciliğin kategorileri üzerine bina edilen tarih içinde gerçekleştiği için tarihsel değil, gelecek hadiselerin yolunu hazırlamak suretiyle içinde yaşadığımız tarihi yarattığı için tarihseldir. *O, tarihselliğini sadece eskatolojik bir geleceği ifşa etmesi sayesinde kazanır.* ⁵⁴

Ayrıca Moltmann, Bultmann'ın biçim tenkitçiliğini varoluşçu yoruma eklemleme biçimini tartışarak, tarihselcilğe ilişkin soruşturmaya farklı bir ivme kazandırdı. Aydınlanma çağındaki tenkitçilikten farklı olarak varoluşçu biçim tenkitçiliği, İncil'lerin işaret ettiği hadiselerle tarihsel olarak ulaşmanın mümkün olup olmadığını tartışmamakta, daha çok onların kerigmatik amillerini incelemekteydi. Bununla birlikte biçim tenkitçiliği temelde sosyolojik bir yöntem olduğundan, Easter öykülerini, Kilise tarafından vaaz edilen kerigma olarak anlamıştır. Zira Kilise'nin işlevi, değişen sosyolojik durumlar karşısında vaaz geleneğinin aktardığı kerigmayı oluşturan yeni durumlara uygun bir biçimde tatbik etmektir. Değişen durumlara bağlı olarak kerigmanın vaazının da değiştiğinin farkındalığına ulaşıldığında, Easter öykülerinin tarihsel gerçekliği sorunu tamamen terk edilmedi, fakat mevcut yorumcunun teolojik ilgisine bırakıldı. Burada Easter öykülerinin tarihselliği sorunu, onların amilleri ve biçimlerinin, bu amiller ve biçimler sayesinde gerçekleşen değişimlerin tarihselliği sorunudur. Burada teolog, mucizevi olayların gerçekte nasıl olduğunu bilmeye çalışmaz, sadece inananların onları nasıl gördüğünü ve kendi imanları açısından onları nasıl ifade ettiğini araştırır. Böylece İncil metinleri, tarihsel gerçeklerin ifadeleri değil, Kilise'nin iman ifadeleridir. Moltmann'a göre bu, biçim tenkitçiliği ve varo-

⁵⁴ Moltmann, "Theology of Hope", [http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook?item id](http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook?item%20id) (16 Ekim 2002)

luşçu yorum (diyalektik teoloji) arasındaki ittifakın başladığı noktadır. Burada İsa'nın yeniden diriltilmesi, tarihsel eleştiriciliğin konusu olan bir yeniden yapılandırma (tecdit) meselesi olmaktan çok, inanan, bir karar krizi içine girdiğinde onun üzerinde gerçekleşen varoluşsal bir gerçekliktir. Nitekim Bultmann, İsa'nın yeniden diriltilmesinin ne mitolojik ne de tarihsel olduğunu, fakat Mesih-hadisesi anlamında bizimle varoluşsal bir ilişki içinde olan bir hakikat olduğunu söylemişti. Moltmann, burada Bultmann'ın Tanrı'nın kurtarıcı fiilinin imandan ayrı kavranamadığını savunmakla inananın varoluşu dışında onun varolmadığı sonucuna ulaştığını dile getirmektedir. Bultmann, İsa'nın yeniden diriltilmesinin tarihsel anlamının ilk inananlar için neyse çağdaş Hristiyanlar içinde o, olduğunu söyler. Bu, yeniden diriltilmenin gerçekliğini, çarmıha gerilen Mesih'te gerçekleşen bir şeyden, havarilerin varoluşunda gerçekleşen bir şeye çevirmektedir. Bultmann, yeniden diriltilmenin hakikatini, çarmıha gerilen İsa'yla değil, fakat tarihsel olarak kanıtlanamasa da, geçmiş ya da gelecek olmaksızın hep yeniden vuku bulabilen "bugün"e imanın gerçekliğiyle özdeşleştirmektedir.

Moltmann'a göre, varoluşçu yorum, metinlerin söylediği şeyin anlamını keşfetmek üzere metinleri izah ederken, onların asli niyetine yabancılaşmıştır. Oysa Yeni-Ahit'teki ifadeler, anlatı biçiminde vaaz verir ve tarihi vaaz biçiminde anlatır. Metinleri tarihsel belge olarak kullanan tarihselci eleştiricilik ve kerigmatik varoluşa çağrı olarak anlayan varoluşçu yorum, Yeni-Ahit'in asli niyetine yabancıdır. Benzer bir biçimde varoluşçu yorumun esas aldığı olgusal hakikat ve varoluşsal hakikat ayrımı da Yeni-Ahit'in dünyasına yabancıdır. Ona göre Bultmann'ın tarihsel olgular ve yorumlar arasında yaptığı ayrım, kaba bir tasnifin ötesinde bir mana taşımaz.⁵⁵

Moltmann, Easter öykülerinin işaret ettiği hakikatin Kili-se'nin vaazındaki biçiminin neye bağlı olarak değiştiği sorusu yeline, Easter'ın vaazını yönlendiren şeyin ne olduğu sorusunu sormaktadır. Böylece inanan, imanın varoluşsal hakikatini inandırılması gereken olgusal hakikatte temellenen bir şey olarak görebilecektir. Bu durumda Moltmann'ın sorunu, Kilise'nin vaazının tarihsel anlamda doğru olup olmaması değil, onda dile gelen ha-

⁵⁵ Moltmann, *The Crucified God*, s. 59

dise tarafından meşrulaştırılıp meşrulaştırılamayacağıdır. Moltmann'ın amacı, sadece metinde ucu açık bırakılanı, yani sadece metnin tanıklık yaptığı hadise (yeniden diriltirme) tarafından bildirilen geleceği araştırmaktır. Ona göre yeniden diriltirme hadisesini, onu sadece kendinde tamamlanmış kapalı bir süreç olarak anlayan tarihselcilikten özgürleştığımızda anlayabiliriz. Burada Moltmann, Gadamer'in tarihselcilik eleştirisinden yararlanır. "Her eser, alımlayanlar tarafından doldurulması gereken bir oyun alanı bırakır"⁵⁶ der Gadamer. Yeniden diriltirme artık sadece geçmişin bir olgusu değil, yorumun geleceğe açıklığını tesis eden oyun alanıyla ilgilidir. İsa-Mesih, geçmiş hayatın (already being) değil, umut edilen hayatın (not yet) bir formu olarak okunduğunda anlaşılabilir. Bu durumda Moltmann, Bultmann'ın insan varoluşunun hakiki tarihselliğini temellendirirken başvurduğu halihazırda varlık ve henüz değil arasındaki diyalektiği reddetmektedir. Onun yerine çarmıha gerilen Mesih'in acısı ve yeniden diriltilmesinde temsil edilen umudu arasında kurduğu diyalektik sayesinde anlaşılabilir olan tarihselliği yerleştirmektedir. Onun için tarihsel olanın tarihle ilişkisi, sadece mevcut anda tecrübe edilen acıya rağmen gelecek umudunun ışığında aydınlanabilir. Bir başka deyişle o, tarihsel olguların nedensel bir izahını yaparak ya da onları tekrar etmek için varoluşun geçmiş imkânlarının çözümlemesiyle değil, *geçmişe uzanan imkânlar için geçmişin gerçekliğini araştırmakla anlaşılabilir*. Moltmann bunu şu paradoksal cümlelerle ifade eder: henüz doğmayan gelecek geçmişe uzanır ve gerçekleşen geçmiş ise sadece gelecekte umut edilebilir.

Moltmann, Bultmann'ın bireylere açık bir imkân olarak anladığı iman anlayışına karşı, onun Tanrı'nın kurtarıcı fiili için umut anlamına geldiğini ifade eder. Bu farklı iman telakkileri, Moltmann'ın Bultmann'da olduğu gibi kerigmatik iman dünyaya tarihinin dışında değil, fakat onda temellenmesi gerektiğini savunduğu anlamamız için bir anahtardır.

Moltmann, Eski-Ahit ve Yeni-Ahit arasındaki sürekliliğin, tarihin, vaat tarihi olarak anlaşılması sayesinde sağlanabileceğini düşündüğünden dolayı, Bultmann gibi, tarihi hukuk altındaki varoluş modu anlamında iman anti-tezi olarak anlamaz. Ona göre, vaade inanan kişi, tarihi pozitivistik bir yabancılaştırmayla

⁵⁶ Gadamer, *Güzelin Güncelliği*, s. 38.

değil, inandığı (güvendiği) bir ufuksallık olarak anladığı için onun imanını ancak tarih temeli üzerine kurulabilir.⁵⁷

Moltmann, pozitivistik tarihselciliğin, tarihi, kronolojik olarak tarihlendirilebilir gerçekler düzeyine indirgemekle, mitolojiden arındırma yönteminin ise, varoluşçu yorumda yankılanmak üzere geçmişin varoluşsal imkânlarına ulaşma çabasına girişmekle, gelecek imkânları alanını yok ettiklerini düşünmektedir. Burada gelecek imkânları alanından kastedilen, Easter öykülerinde ifade edilen varoluşun tarihsel niteliğine geçit veren ve tarihi yaratan Tanrı'nın gelecek fiili tarafından ifşa edilen şeydir. Bu, gerek tarihselcilikte gerekse varoluşçulukta temsil edilen tarihselliğin, hakiki tarihsellik olmadığı anlamına gelir. Esasında Moltmann, Bultmann'ı diyalektik teolojinin diğer temsilcilerinden, örneğin Barth ve Kahler'den ayırt etmekte ve onun diğerlerine göre zaman zaman kendi tarihsellik anlayışına daha fazla yaklaştığını ifade etmektedir. Zira ona göre Bultmann, Easter öykülerini insan varoluşunun tarihselliği açısından değil, nadiren de olsa, onları, gelecek için taşıdıkları önem açısından anlamaya çalışmaktadır. Ona göre Bultmann hadiselerin ne sadece kendinde fenomenler ne de neden-sonuç zincirine bağlı unsurlar olduğunu, aksine sadece gelecek olan ilişkileri sayesinde tarihsel birer görüngü olabildiklerini söylediğinde, Mesih mucizesinin tarihselliğinin gerçek anlamına yaklaşmıştır. Fakat daha sonra Hegelciliğe düşme korkusuyla geleceği sadece mevcut anın kendisine karşı sorumlu olduğu biçimde anlaması yüzünden yeniden varoluşçuluğun sınırları içine geri dönmüştür.⁵⁸ Fakat Moltmann için tarihi fenomenin geleceği, gelecek tarafından sorumluluğa davet edilen mevcut anın varoluşçu yorumuna hapsedilemez. Bultmann Pavlus'un eskatolojik ifadelerini, inananın Mesih'in yeniden diriltilmesiyle birliği biçiminde anlamakla presentatif bir eskatolojiyi savunmuştur. Oysa Pavlus'un Mesih'in yeniden diriltilmesine katılmaktan bahsederken kullandığı fiil, şimdiki zaman kipinde değil, gelecek zaman kipindedir. Bu, Mesih'in takipçilerinin henüz onunla birlikte diriltilmedikleri, fakat sadece ölümden diriltilmeyi umut etmeleri sayesinde yeniden diriltilmeye katılacakları manasına gelir. Moltmann, Bultmann'ı "presentatif

⁵⁷ Moltmann, "Theology of Hope", <http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook?itemid=16> (16 Ekim 2002)

⁵⁸ Moltmann, *The Crucified God*, s. 168

eskatoloji”nin mitolojik formasyonu, mitolojiden arındırıcı bağlamı arasında hiçbir fark görmemektedir.

O halde Moltmann, Hristiyan eskatolojisinin mantığının, Bultmann’da olduğu gibi sadece imanla aklanma değil, ayrıca Eski-Ahit’ten tevarüs eden vaat olduğunu ve Mesih’in yeniden diriltirme mucizesinin de sadece vaat açısından anlaşıldığında aydınlanabileceğini ifade eder. Zira “Eskatonun logosu, vaattir.”⁵⁹ Yeniden diriltirme vaadi, burada ve şimdi gerçekleşen eskatolojik iman değil, onu tarih içinde kendisine doğru hareket ettikleri gelecek olarak anlayanlara tarihin hakiki bilgisini veren kaynaktır. Bu durumda Moltmann, Eski-Ahit’in apokaliptik anlatılarını Tanrı’nın kurtarıcı fiilini (Mesih mucizesini) anlamının hermenötik bağlamı olarak kabul etmektedir. Bir başka deyişle, Yahudi apokaliptik umudu, bir Ur-fenomen olduğu için, mitolojiden arındırılamaz. Tanrı’nın kurtarıcı fiilini mitolojiden arındırma arayışı, beraberinde apokaliptik vaadi de arındırdığı için, sadece “neyi umut edebilirim”in ışığında anlaşılabilen eskatolojinin hakiki manasından uzaklaşmıştır.

Değerlendirme

Bultmann’ın mitolojiden arındırma yöntemi, değişik yönleriyle uzun bir dönem tartışılmalıdır. Fakat teolojik hermenötik geleneği içinde mitolojiden arındırmaya karşı Bultmann’ın öğrencileri olan Ebeling tarafından temsil edilen Yeni Hermenötik, Pannenberg ve Moltmann arasında bazı bakımlardan bir fikir birliği vardır. Bu fikir birliği, Bultmann’ın zannettiği gibi mitolojik dil ve Mesih hadisesi arasında bir ayırım yapmanın kolay olamayacağı biçimindedir. Ebeling, varoluşsal bir bakış açısını tamamen terk etmemekle birlikte, varoluşun lengüistik olduğunu vurgulayarak mitolojiden arındırmaya yeni bir bakış açısı getirmiştir.

Yeni hermenötiğin mitolojiden arındırmaya getirdiği teolojik açılımlara paralel olarak Pannenberg ve Moltmann, Bultmann’a çok daha güçlü eleştiriler yönelttiler. Pannenberg, özellikle Collingwood’un tarih felsefesinden yola çıkarak çarmıh ve yeniden diriltilemeyle ilgili mucizevî haberlere hem tarihsel hem de rasyonel bir temel kazandırmaya çalıştı. Ona göre bu mucizevî

⁵⁹ Moltmann, “Theology of Hope”, <http://www.religion-online.org/cgi-bin/searchd.dll/showbook?item id> (16 Ekim 2002)

olaylar sadece mitolojik hadiseler değil, aynı zamanda tarihsel olaylardır. Özellikle Pannenberg, çarmıh ve yeniden diriltiilenin gerçekliğini anlayabilmek için Eski Ahit'in apokaliptik hakikat (emeth) anlayışına müracaat edilmesini şart koşar. Moltmann da Pannenberg'le birlikte, Eski-Ahit'ten tevarüs eden apokaliptik geleneğin çarmıh ve yeniden diriltiilme olaylarını anlamının hermenötiksel ufku olduğu görüşünü paylaşır. Bu husus, Bultmann'ın mitolojiden arındırmaya yönelik tenkidin en önemli dayanak noktasıdır. Moltmann özellikle Bultmann'ın varoluşçu teoloji ve tarihselcilik arasında kurduğu ikileme mahkûm olmadığımıza işaret ettiğinde, teolojik düşünümü tarihselciliğin ve varoluşçuluğun ötesine taşır. Çarmıh ve yeniden diriltiilme mucizelerinin gerçek anlamına varoluşçu ya da tarihselci perspektifleri kullanarak değil, fakat daha çok apokaliptik vaadin ışığında ulaşılabilir.

Öyleyse mit ve tarih, olgu ve yorum ya da tarihin İsa'sı ve imanın Mesihi arasında Bultmann'ın ön gördüğu biçimde ayırım yapmak kolay değildir. Tarih ve mit arasındaki bu diyalektik bütünlüğü ortaya koyarken, Ebeling varoluşun lengüistik tabiatını veya dil hadisesinin lengüistik bütünlüğü fikrini ön plana çıkarır. Pannenberg ve Moltmann, ise Eski-Ahit'in apokaliptik söylemlerindeki gelecek gerçeklik anlayışını vurgulamaktadır.