Kurtuluş Teolojisi

Editör: Christopher Rowland

İngilizce'den Çevirenler: M. Fatih Karakaya & Sevinç Altınçekiç



İDEA AYRINTI

İdeaAyrıntı Dizisi

Ayrıntı Yayınları



Ayrıntı: 582
İdeaAyrıntı Dizisi: 1

Kurtuluş Teolojisi
Ed.: Christopher Rowland

Kitabın Orjinal Adı
The Cambridge Companion to
Liberation Theology

İdeaAyrıntı Dizi Editörü ve
Yayıma Hazırlayan
Burhan Sönmez

İngilizce'den Çevirenler
M. Fatih Karakaya & Sevinç Altınçekiç

Düzelti
Mehmet Celep

© Cambridge Unversity Press 2007
Bu kitabın Türkçe yayım hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak Resmi
Cortesia / AFP / Getty Images Turkey
Frida Kahlo-Moses

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Hediye Gümen

Baskı
Kayhan Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No.:244
Topkapı/İstanbul Tel.: (0212) 612 31 85

Birinci Basım: *2011*
Baskı Adedi: *2000*

ISBN 978-975-539-599-9
Sertifika No.: 10704

AYRINTI YAYINLARI
Hobyar Mah. Cemal Nadir Sok. No.:3 Cağaloğlu – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Kurtuluş Teolojisi

Editör: Christopher Rowland

İngilizce'den Çevirenler: M. Fatih Karakaya & Sevinç Altınçekiç

İçindekiler

Türkçe Baskıya Önsöz 7
İngilizce İkinci Baskıya Not: Kurtuluş Teolojisi 10
İngilizce İkinci Baskıya Önsöz 11
İngilizce Birinci Baskıya Önsöz 14
Kısaltmalar 17

Giriş: Kurtuluş Teolojisi 19
Christopher Rowland

1
Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi 35
Gustavo Gutierrez

2
Asya'da Kurtuluş Teolojisi 56
Bastiaan Wielenga

3
Siyahi Teoloji 81
Edward Antonio

4
Feminist Teoloji: Eleştirel Bir Kurtuluş Teolojisi 107
Mary Grey

5
İslami Kurtuluş Teolojisi 126
Shadaab Rahemtulla

6
İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu 154
Gerald West

7
Dini Taban Cemaatlerinin Kökeni ve Yapısı: Brezilya Deneyimi 180
Andrew Dawson

8
Kurtuluş Teolojisi ve Roma Katolik Kilisesi 199
Peter Hebblethwaite

9
Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı 221
Denys Turner

10
"Eylem Herkesin Hayatıdır":
Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi 241
Zoe Bennett

11
Kurtuluş Teolojisi Ekonomisi 259
Valpy Fitzgerald

12
Kurtuluş Teolojisini Mitlerden Arındırmak:
İktidar, Yoksulluk ve Cinsellik Üzerine Düşünceler 277
Marcella Maria Althaus-Reid

13
Kurtuluş ve Yeniden Yapılanma: Tamamlanmamış Program 290
Charles Villa-Vicencio

14
Politik Teoloji, Gelenek ve Modernite 316
Oliver O'Donovan

15
Küreselleşen Kurtuluş Teolojisi: Amerika Bağlamı ve Sonuç Bölümü 331
Ivan Petrella

Sonsöz: Kurtuluş Teolojisinin Geleceği 360
Christopher Rowland

Terimler Sözlüğü 365
Makale Yazarları 367
Seçme Bibliyografya 371

Türkçe Baskıya Önsöz

Yaygın dini gelenekler, bir yandan yoksulları ezen sistemlerle kol kola giderken, diğer yandan dinin bir "ideoloji" olmadığını ve sadece Tanrı'dan gelen sese kulak verildiğini iddia eder. Buna karşı gelişen itirazlar Perulu bir rahibin sözlerinde vücut bulur: "Kim ki ideolojiden azadedir, ilk taşı o atsın!"

Dini inanç ile toplumsal pratik arasındaki ilişki, ister doğrudan ister dolaylı olsun, her çağda ve dünyanın her yerinde tartışma konusu olmuştur. Latin Amerika'daki diktatörlükler döneminde resmi Kilisenin aldığı tavır, Güney Asya'da Hinduizmin sınıfsal konumu, İslami otoritelerin insanlığı uçuruma sürükleyen küresel ekonominin parçası haline gelmesi ve Nazi soykırımında mağdur olanların bugün Filistin'de yeni mağduriyetler yaratması gibi olgularda din, devlet ve politika iç içe geçer.

Tanrı'yı göğe çıkarıp, inananları bu dünyada zalimlerle ve dini otoritelerle baş başa bırakan yorumlara karşı ilk ciddi tepki, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Latin Amerika'da ortaya çıktı. Aşırı yoksulluğa ve sömürgeci siyasetlere boyun eğmemeye karar veren din adamları iki ayrı güçle boğuşmak zorunda kaldılar. Birincisi siyasi iktidar, ikincisi dinsel kurumlardaki egemen söylemdi. El Salvador'daki Başpiskopos Oscar Romero olayı, bunun en iyi örneklerinden biriydi. İnsanların ölüm mangaları tarafından sokak ortasında öldürüldüğü günlerde Oscar Romero askerlere seslenmiş ve "Üstleriniz size öldürme emri verdiğinde, siz Tanrı'nın 'öldürmeyeceksin' sözünü hatırlayın" demişti. Ertesi gün kendisi öldürüldü ve bu cinayette ABD'nin parmağı olduğu yıllar sonra Birleşmiş Milletler raporlarıyla açığa çıktı. Oscar Romero ve benzeri din adamlarının iktidar karşısındaki net tutumu, hem devlet siyasetçilerini hem de dini hiyerarşiyi rahatsız etti.

Kurtuluş teolojisi Latin Amerika'da yoksulluk, dışlanma ve baskı koşullarında filizlendi. İnsanın manevi kurtuluşunun ancak onun sınıfsal, ekonomik ve toplumsal kurtuluşuyla birlikte mümkün olabileceği fikrine dayandı. Kurtuluş teologları, bu kitapta belirtildiği gibi, "Marksist nitelikteki, ağırbaşlı bir bilimsel-ideolojik analize" başvurma ihtiyacı duydular. Onların kapitalizme yönelik uzlaşmaz eleştirileri ve mazlumların sesine "hakikatin sesi" olarak değer vermeleri, Latin Amerika toplumunu ve devrimlerini olduğu kadar, dinin kendi iç dünyasını da etkiledi. Kurtuluş teologları, insanları "inananlar ve inanmayanlar" diye ayıran

resmi din anlayışını tersyüz ettiler, bunun yerine insanların "ezenler ve ezilenler" olarak ikiye ayrıldığını söylediler.

Kurtuluş teologlarına yöneltilen eleştirilerin özünde, sınıfsal bir tercih yapmış olmaları yatar. Bu tercih, dinin kendi iç mantığını da değişikliğe uğratır veya en azından buna niyet eder. Kurtuluş teologlarının susturulmaları bu nedenle herkesin işine gelir. Oscar Romero'yu ölüm mangaları sustururken, Leonardo Boff gibi muhalif din adamlarını Vatikan "konuşmama cezasına" mahkûm eder. (Leonardo Boff'a bir yıl konuşmama cezası veren heyetin başkanı Kardinal Ratzinger sonradan "yükselerek" papalık koltuğuna oturdu ve Benedict adını aldı.)

Hıristiyan din adamlarındaki sınıfsal yönelim ve sosyalizm vurgusu, aynı dönemde dünyanın farklı yerlerinde de ortaya çıktı. Afika'da, Asya'da, Ortadoğu'da. Her yerde aynı güce ulaşmadı belki, ama egemen söylemin dışında bir hakikat olduğuna dair vurgu, tarihin sayfalarına not edildi. Dünyanın bir yanında Hıristiyan din adamları, "kapitalizm en büyük kötülük ve kökleri çürüten bir günahlar toplamıdır" derken, diğer yanında Ali Şeriati şöyle diyordu: "Ekonomik sistem öyle bir sistem olmalı ki haddini aşan ve aşmak isteyen adama kanuni ve pratik fırsat ve imkân tanınmamalı. Ona bu imkânı verip de sonra ahlaki açıdan onu kontrol etmeye çalışmak değil. Yani altyapısı kapitalizm, istismar ve sömürü; üstyapısı ahlak, adalet ve takva olan bir yapıyı kurmak doğru olmaz." (Ali Şeriati, *İslam ve Sınıfsal Yapı*, Fecr Yayınları, Nisan 2008, s. 50)

Gündemde önemli yer tutan dini kavramlar ve tartışmalar, sosyolojik ve felsefi yeni yaklaşımları gerekli kılıyor. Özellikle küresel ve bölgesel siyasetlerin ekseninde konumlanan dinsel kabullerin tartışılması ve eleştiriye muhatap olması, mevcut politik tavırlardan farklı bir düşünsel kavrayışı ve derinliği gerektiriyor. Din, siyasetten önce, tarihsel ve kültürel dokunun canlı bir parçasıdır. Gündelik hayatın kılcal damarlarında dolanır. Bunların değerlendirmesini yapmak, pratik olduğu kadar entelektüel bir ihtiyaçtır.

"İdeaAyrıntı" kitap dizisinde, bu alanı fikren besleyen kaynaklar yer alıyor. Din meselesi farklı bağlamlarda (sosyalizm, kapitalizm, tarih, modernizm, oryantalizm vs) ele alınıyor.

Dizinin başlangıç kitabı olan bu önemli eser Christopher Rowland tarafından hazırlanmış ve Cambridge Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştı. İlk baskısındaki eksiklerin giderilmesi amacıyla ikinci baskıya yeni makaleler eklenmiş olmasına rağmen, Türkiye'deki din tartışmalarının merkezinde yer alan "İslam" konusunda bir çalışma bulunmuyordu kitapta. Bu sadece Türkiyeli okurlar açısından değil, diğer ülkelerde-

ki okurlar açısından da önemli bir boşluk olarak duruyordu. Biz kitap üzerinde çalışmaya başlarken, Christopher Rowland bu eksiği gidermek için yeni bir makale hazırlattı ve kısa sürede bize ulaştırdı. Elinizdeki kitapta yer alan ve bu tartışmalara sadece bir giriş olarak değerlendirilmesi gereken "İslami Kurtuluş Teolojisi" başlıklı makale, ilk olarak Türkçe'de yayımlanmış oluyor.

Burhan Sönmez

İngilizce İkinci Baskıya Not: Kurtuluş Teolojisi

Kurtuluş teolojisine siyaset ve din tartışmalarında sıkça değinilse de, tam olarak anlaşıldığı söylenemez. Bu kitabın yeni baskısı, hareketin günümüzde de devam eden önemini ve etkisini ortaya koymaktadır. İlk baskıda yer alan makaleleri tamamlayan yeni makaleler cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve önemli bir konu olan epistemolojiyi ele alarak meseleyi derinleştirmektedir. Daha tutucu olan Roma Katolikliğindeki değerler sisteminin ve genel olarak teolojinin gözünden bakıldığında, kurtuluş teolojisi belli bir döneme ve politik teolojiye bağlı bir fikir hareketi olarak görülür. Bu kitapta yer alan makaleler, kurtuluş teolojisinin farklı bağlamlarda süregelen önemine işaret ederken; okurların, buradaki belirgin entelektüel değerleri, teolojinin ve dini çalışmaların değişen bağlamları ve kültürel ilgi alanları içine yerleştirmesine imkân vermektedir. Bu kitap toplum bilimcilerin, siyasi düşünürlerin ve tarihçilerin yanı sıra ilahiyat öğrencilerinin de ilgisini çekecektir.

Christopher Rowland

İngilizce İkinci Baskıya Önsöz

Kurtuluş teolojisi üzerine yazdığım bir kitap hakkında, kitabın "komünizmin çöküşünden sonra geçersiz olduğu" yorumunu yapan bir eleştirmen geldi aklıma. Bu değerlendirme, kurtuluş teolojisinin Marksizmin Hıristiyan söylemlerle anlatımından ibaret olduğu konusundaki yaygın görüşü yansıtmaktadır. Doğu Bloku'nun çöküşünden beri yaşanan radikal değişim süreciyle birlikte, teoloji sanki tarihin çöplüğündeki yerini almış gibi değerlendirildi. Bu görüşle ilgili bir sorun var. Öncelikle, Marksizm olmadan kurtuluş teolojisi mantıksal bir zemine sahip değilmiş gibi görülmektedir. Bu yaygın bir düşüncedir (ayrıca bu varsayıma göre, kurtuluş teolojisinin siyasi sonuçlar elde etmek için şiddet kullanmakla bağı vardır). Önemli bazı noktalarda paralellikleri olmakla birlikte (ilahi amaçları gerçekleştirmedeki epistemolojisi ve insan tarihine adanmışlığında olduğu gibi) kurtuluş teolojisi Marksizmin içinde büyük ölçüde yer almamıştı. Fakat bu paralellikler, ana akım teolojinin izini kaybettiği ancak Hıristiyan hayat tarzının kurtuluş teolojisiyle yeniden açığa çıkan yanlarından daha az aşikârdır. Yine de eleştirmenin haklı olabileceği bir nokta var. Eğer kurtuluş teolojisi 1990'lardan önceki haliyle kalsaydı, böyle eleştiriler haklı olabilirdi. Fakat öyle kalmadı, yeni nesil kurtuluş teologları, değişen koşullara rağmen kurtuluş teolojisinin temel özelliklerini devam ettirmektedirler. Bu değişen durumlar, Roma Katolik Kilisesi'ndeki muhalif çevreleri de kapsamaktadır. Şunu hatırlamak yeterlidir: Şu anki Papa 1990'larda Kardinal Josef Ratzinger olarak bilinirken, kurtuluş teolojisi eleştirilerinin ve soruşturmalarının önemli bir figürü olmakla kalmayıp oldukça sert şeyler de yazmış ve kurtuluş teolojisini Ölü Deniz Parşömenleri'nde yer aldığı şekilde Tanrı'nın Krallığı için yapılan şiddet dolu hazırlıklarda yansıtılan yanılsamalı fanatizm ile kıyaslamıştı[1].

Kitabın büyük bölümü ilk baskıdaki haliyle durmaktadır. Marcella Althaus-Reid, Zoe Bennett ve Ivan Petrella'nın yazdığı yeni bölümler, kurtuluş teolojisinin devam eden tarihini ve yeni neslin verdiği biçimin örneklerini göstermektedir. Kurtuluş teolojisi, fazlasıyla, bağlamsal teolojinin içine sirayet etmiştir. Bu uğraşının etki-tepki modelleri olağandır. Çağdaş pratik teoloji alanındaki birikimiyle yazan Zoe Bennett, bu etkinin boyutlarını göstermekte ve kurtuluş teolojisinin özüyle karşılaştırma yapmaktadır. Aynı zamanda, önceki baskıdaki bir boşluğu, kurtuluş teolojisinin en önemli bileşeninin ne olabileceğini (pratikteki epis-

temolojik temelini) tespit ederek doldurmaktadır. Bunu, önceki nesil kurtuluş teolojisinin önemli bir metni olan ve Clodovis Boff tarafından kaleme alınan *Teoloji ve Praksis*[2] eserini referans göstererek yapmakta; bu çalışmanın güçlü ve zayıf noktalarını gösterirken, daha yaygın bir teolojik tartışma sorunundan doğan sonuçların kaçınılmaz olduğuna işaret etmektedir. Ivan Petrella ve Marcella Althaus-Reid yeni nesil kurtuluş teologlarının temsilcileridir. Önemli katkıları, başlangıçtaki ilhamın devamlılığını göstermeleri ve son dönemde bazı özgürlükçü tartışmaların temeldeki bu kaynakla bağının koptuğu noktaları ortaya koymalarıdır. Ayrıca, kurtuluş teolojisinin esas destekçilerinin, insani gereksinimin ve baskının kilit noktaları olmaya devam eden cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle ilgili olan deneyimlerdeki asıl noktaları görmezden geldiklerini işaret etmektedirler. Ivan Petrella, kurtuluş teolojisinin temel noktasının, tarih boyunca tarihsel değişim projelerine adanmışlık olduğunu belirtmektedir. Kurtuluş teolojisi tarihi projelerdeki adanmışlığını kaybettiği zaman, yaşam ölümle buluşur, yani ruhunu kaybetmiş olur.

Bu üç yazar da kurtuluş teolojisinin siyasileşmiş kısmını virüs olarak görerek, Hıristiyan kültürünü bundan arındırmak için dini bürokrasi tarafından atılan bütün adımlara rağmen, Tanrı'nın bu yöndeki algılanışının tabanda canlı ve sağlıklı olduğunu göstermektedir. Kurtuluş teolojisinin destekçisi olan kişiler, bu düşünceye entelektüel cazibesi nedeniyle kapılmamakta (sanki akademik pazardaki bir fikirmiş gibi); aksine kurtuluş teolojisi insanlara, acı ve ölüm, kişisel trajedi ve adaletsizlikle dolu bir dünyanın nabzını tutma imkânı vermektedir. Sonuç olarak, muhtaç durumda ve savunmasız olan insanlardaki Mesih anlayışı ve onlara sunulan hizmet, teolojik görüşün hareket merkezidir. Bu nedenle, teolojik anlayış, adanmışlık ve çabayı beraberinde getirmektedir. Bu bir bağlamsal teoloji formudur, dolayısıyla, Hz. İsa'nın havarisi olma arayışında bir ilk adım olarak tecrübe ve koşullar temel öneme sahiptir.

Christopher Rowland

NOTLAR

1. J. Ratzinger, "Eschatology and Utopia", *Church, Ecumenism and Politics,* s. 237 (Slough, St. Paul, 1988).
2. Clodovis Boff, *Theology and Praxis: Epistemological Foundations,* Robert R. Barr (Maryknoll, NY, Orbis, 1987)

İngilizce Birinci Baskıya Önsöz

Kurtuluş teolojisi, son otuz yılda Hıristiyan teolojisindeki en önemli hareketlerden biri haline geldi. Kurtuluş teolojisi on yıldan fazla bir süredir dünya genelinde üniversitelerde ve ilahiyat fakültelerinde teologların entelektüel ufkuna hâkim olmaktadır. Yaşanmakta olan düşüş, bu teolojik yaklaşımın günümüzde Kilise üzerindeki büyük etkisini gölgeleyemez. Dünyanın diğer yerlerinde de benzer gelişmeler olmakla birlikte, bu akım Latin Amerika'da ortaya çıkmıştır. Muhtaç durumda ve büyük bir yoksulluk içinde olan Üçüncü Dünya ülkeleri teolojiye belirli bir aciliyet vermiş ve ana hatlarını belirlemiştir. Kilisenin insanların durumlarını daha iyiye götürmek için alması gereken önlemler konusundaki görevine, teologlar, Hıristiyan adanmışlığının pratikteki iş ortakları olarak dahil olmuştur. Görev olarak vurgu yapılan şey, Hıristiyan geleneği ve sosyal teori ile yoksulların ve dışlananların durumu arasında bir ortak dil tutturmak ve böylece değişim için harekete geçmektir. Kurtuluş teolojisi sadece teologları değil, günümüzde dinin rolü üzerine çalışan herkesi ilgilendirmektedir. Kilisenin aşırı yoksulluk koşullarındaki görevinin siyasi boyutlarına yapılan vurgu onu yirminci yüzyılın sonlarındaki politik teolojinin en çarpıcı örneği haline getirmiştir. Genel algı açısından kurtuluş teolojisinin belli bir değeri vardır. Yine de bu işin uygulayıcılarının çoğu, kurtuluş teolojisinin köklerini, Hıristiyanlıktaki hayat tarzı ve komşu için fedakârlık duygusunun Tanrı'yı anlamadaki gerekliliği içinde bulma konusunda çabuk davrandı.

Başlangıçtaki dinamizm Latin Amerika'da ortaya çıkmış olabilir; fakat benzer hareketler Afrika, Asya, Avrupa ve Kuzey Amerika'da da görüldü. Bunların hepsi kurtuluş teolojisi olarak adlandırılmamıştır. Bağlamsal teoloji, günümüzde sosyal koşullar ile kutsal metin ve gelenek arasındaki ilişkiyi açık şekilde ele alan teolojik yaklaşımı adlandırmak için kullanılan yaygın bir ifadedir[1]. İdeal bir tanım olmasa da, şartların nihai belirleyicilik taşımadığı bir teoloji formunun varlığına işaret etmektedir; bu görüşe, kurtuluş teologları dahil birçok kişi karşı çıkmak isteyecektir. Hıristiyan teolojisinin en iyi örnekleri (Augustine'in *Tanrı'nın Şehri* buna bir örnektir) yüzyıllardan beridir belirli tarihi ve toplumsal koşullardan doğmuş ve bu durumlara yönelmiştir. Ortak yönelim niyetiyle geliştirilen bir dizi etkili konferans sonucunda ortaya çıkan iletişimi mümkün kılan Üçüncü Dünya Ülkeleri Evrensel Birliği gibi örgütlerin dışında; Asya, Latin Amerika ve Güney Afrika'daki teologları birbirine bağlayacak yeterli derecede ortak noktalar vardır.

Bu kitaptaki makaleler, dünyanın değişik bölgelerinde kurtuluş teolojisi olarak adlandırılan teoloji örneklerinin incelemesini sunmaktadır. Makaleler, yaşadıkları ya da çalışmalarını sürdürdükleri ülkelerin teolojileri üzerinde çalışan yazarlar tarafından kaleme alınmıştır. İlk kısım, okurların Latin Amerika, Asya ve Afrika'daki kurtuluş teolojisinin ve bu konuyla ilişkili olan feminist teolojinin temel özellikleri hakkında bilgi edinmesini sağlamaktadır. Kurtuluş teolojisinin Latin Amerika'da ortaya çıkışı ve kutsal metinlerin farklı yollardan okunması açısından önem arz eden bir olgu olarak dini taban cemaatlerinin oluşumunu ele alan ikinci kısımda, kurtuluş teolojisiyle ilgili bazı meseleler incelenmiştir. Gustavo Gutierrez'in otuz yıl önce yayımlanan *A Theology of Liberation* (Kurtuluş Teolojisi) adlı çığır açıcı kitabının yayımlanmasından bu yana vuku bulan yeni bir olgu, protestocu teologların barış ve yeniden inşa sürecine dahil olmalarıdır. Bu yeni durum Güney Afrika vakasını inceleyen bölümde ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde yazarlar, kurtuluş teolojisinin bütün yönlerini incelemeye ve bu konuda yapılan belli eleştirilere yöneldiler. Bunun başlangıcı, Peter Hebblethwaite'in Vatikan'ın kurtuluş teolojisi hakkındaki eleştirilerine dair yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan makalesidir. Peter'ın eşi Margaret Hebblethwaite'e Peter'ın ölümüyle yarım kalan materyalleri temin etme konusundaki yardımından dolayı özellikle minnettarım. Kurtuluş teolojisinin Marksizmle olan bağının boyutu ilk dönemden beri büyük bir tartışma konusu olmuştur, tıpkı belli bir ekonomik teorinin etkisinin boyutu konusunda olduğu gibi. Son olarak, kurtuluş teolojisinin politik teolojideki kendine has duruş noktası, politik teolojinin diğer geleneklerinden farklılık arz etmektedir.

Bu kitap, kurtuluş teolojisi üzerine çalışmaya başlayan öğrencilerin bu önemli hareketin belli başlı noktaları hakkında fikir sahibi olmalarını sağlayacak ve kurtuluş teolojisinin değişik yönleri hakkında fikir edinmek isteyenlere bütünlüklü bir bakış sunacaktır. Editör olarak, böyle bir kitapta bulunması gereken diğer konuların farkındayım: Kurtuluş teolojisi ile Evangelizm, Katoliklik ve Protestanlık arasındaki ilişki; Avrupa ve Kuzey Amerika'daki yerli ve özgürlükçü geleneğin varlığı; devrim sonrasında Nikaragua'daki Hıristiyanlığın hikâyesi ve birçok Hıristiyan kilisesinin dışındaymış gibi görünse de kuzey yarımküredeki Hıristiyan öğretisinin büyük bölümünü kökten değiştiren kurtuluş teolojisindeki yöntemin analizi gibi konular.

Kızım Rebekah metni okuyup düzeltme işinde ve içindekiler kısmının hazırlanmasında bana yardım etti. Yardımından ve bu kitap konusundaki bitmeyen ilgisi ve desteğinden dolayı ona minnettarım.

NOTLAR

1. Pontifical Biblical Commission'ın son belgesinde (Ed. J. L. Houlden, *The Interpretation of the Bible in the Church,* Londra, 1995), kurtuluşçu ve feminist yaklaşımların ikisi de "bağlamsal yaklaşımlar" olarak etiketlendi.

Kısaltmalar

CCA / AHK	Asya Hıristiyan Konferansı
CDF / İÖC	İnanç Öğretisi Cemaati. Roma Katolik Kilisesi'nde, Kilisenin inancından ve ahlaki değerlerinden sorumlu olan ana kurum.
CEB-BCC / DTC-HTC	Dini Taban Cemaati ya da Hıristiyan Taban Cemaati
CELAM / LAPK	Latin Amerika (Roma Katolik) Piskoposlar Konferansı
CIIR / UİKE	Uluslararası İlişkiler Katolik Enstitüsü
CISRS / HDTAE	Hıristiyan Din ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü
CLAR / LADAK	Latin Amerika Din Adamları Konferansı
CSR / TAM	Toplumsal Araştırma Merkezi
EATWOT / ÜDTEB	Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği
ECLA / LAEK	Latin Amerika Ekonomi Komisyonu
EFECW / AHKEF	Avrupalı Hıristiyan Kadınlar Evrensel Forumu
ESWTR / AKTAT	Avrupalı Kadınlar Teolojik Araştırma Topluluğu
GATT / GGTTA	Genel Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Anlaşması
GS	*Gaudium et Spes.* [Latince "Sevinç ve Umut" y.h.n.] İkinci Vatikan Konsili'nin, Kilise ile dünya ilişkilerini ele alan ana belgesi
IMF	Uluslararası Para Fonu
ISB/İÇE	İncil Çalışmaları Enstitüsü
MNC / ÇUŞ	Çokuluslu şirket. Ulusötesi şirket olarak da adlandırılıyor.
NGO	Hükümet dışı örgüt. Üçüncü Dünya ülkelerinin gelişimiyle ilgilenen aracı gruplar ya da hayır kurumları gibi örgütleri tanımlamak için kullanılan bir terim.
OECD	Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü
ST	Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sı
URM/KKM	Kentsel-Kırsal Misyon
WCC / DKK	Dünya Kiliseler Konseyi
WSCF / DHÖB	Dünya Hıristiyan Öğrenci Birliği

Giriş: Kurtuluş Teolojisi

Christopher Rowland

1983 yılının 1 Mayıs günü daima hafızama kazılı olarak kalacak. Brezilya'da geçirdiğim ilk cumartesiydi. Askeri diktatörlük döneminde, Sao Paulo'daki dini cemaatlerle çalışan bazı ilahiyatçılarla görüşmek için çağrılmıştım. Bu devasa şehrin bir gecekondu mahallesinde, cemaat merkezi görevi gören büyük bir binaya girdiğimi hatırlıyorum. İçeride, Vahiy Kitabı'nın ilk bölümünü yorumlayan bir kadını dinlemekte olan yaklaşık kırk kişi vardı. Kadın iki erkeğin oturduğu masada ayakta duruyordu. Konuşması, dinleyiciler tarafından sık sık kesiliyor ve dinleyiciler, Aziz Yuhanna'nın yaşadıklarıyla paralellik gösteren kendi deneyimlerini dile getiriyorlardı: tanıklık, dayanıklılık, cefa*. Toplantıdan sonra, sendikalarda aktif çalışan birisiyle Vahiy Kitabı'nın onun durumuna nasıl değindiği hakkında konuştuk: Kendisi yargılanmadan hapse atılmış, sonra hiç ilgi duymadığı ve uzak gördüğü Kilise ona yaşamında bir sığınak ve ilham kaynağı olmuş. Sendika aktivistleri, ilmihalciler, insan hakları savunucuları, fakirler ve dışlanan insanlar, yaşadıkları zulüm ve sıkıntıları paylaştıkça, Yuhanna'nın durumuna uyan ve bunu idrak eden bir atmosfer ortaya çıkıyordu. Günümüzdeki yoksulluğun ve baskıların ışığında kendi cemaatlerini anlamaya ve inşa etmeye çalıştıkları için, Yuhanna'da benzer bir yön buluyorlardı. Düzenli ve saygın bir toplum hayatı tarafından duyarsızlaştırılmadıkları için kutsal sözler

* Yuhanna: İncil'deki Vahiy Kitabı'nı yazan Patmoslu Yuhanna (John) olarak bilinir. Hz. İsa'nın havarileri arasında sayılır. Sürgün nedeniyle Yunan adası Patmos'ta yaşadığı tahmin ediliyor. (y.h.n.)

onlara hitap ediyordu, bu yüzden Vahiy Kitabı'nı kendi durumlarıyla ilişkilendirme konusundaki heveslerini açıkça görüyordum. Konuşmacı kadın ve ön taraftaki bir erkek bölge ilahiyat fakültesinde hocaydılar, bir başkası da o bölgedeki Roma Katolik piskoposuydu. Kutsal kitap eğitimi ve yorumu için bir araya gelen yüzlerce dini cemaat temsilcisine yönelik planlı bir eğitim günü düzenliyorlardı.

Bu durum kurtuluş teolojisini belirginleştiren birçok özelliği barındırıyor. İlk olarak, sıradan insanların gündelik yoksulluk deneyimlerine dayanıyor. İkincisi, kutsal kitabın bu deneyimle yakından ilişkili olan yorumunu içeriyor. Üçüncüsü, bu, dünyanın pek çok yerinde Kilise yaşamının içinde derin köklere sahip olan bir teolojidir (kurtuluş teolojisi perspektifinin yayıldığı ve karşılığında çoğu Katolik piskoposluk bölgesinin pastoral pratiklerden etkilendiği Brezilya'dan daha sahici bir yer yok). Dördüncüsü, bu teoloji, kırsal ya da kentsel yerleşim yerlerinde yapılan grup toplantılarında, ibadetlerde, kutsal kitabı anlama çabalarında, sağlık ve eğitimde insan refahı için yürütülen ortak projelerde ortaya çıktı. Beşincisi ise, sadece özel ders ve seminerlerde keşfedilmeyen, aynı zamanda mücadele ve yoksunluk içindeki bütün insanlarla ilgilenen bir teoloji var. Bu, din ve ilahiyat uzmanlarınca geliştirilen ve onlardan miras kalan bir teoloji olmaktan çok, kendilerini mücadelenin ortasında bulan bu insanların öngörülerinden ortaya çıkan bir teolojidir. Son olarak, İncil kitaplarının (örneğin Vahiy Kitabı'nın) ve teolojik geleneğin çoğunlukla göz ardı edilen ve küçümsenen bölümleri, baskıya veya yoksulluğa karşı Tanrı'nın isteğinin keşfedilebilmesi için yeni bir beklenti ve umut yarattı.

Teoloji ve Deneyim: Yoksulların ve Dışlananların Bakış Açısından Teolojiyi Uygulama Yolu

Yüzyıllar içinde gelişen teoloji, "teolojik" kelimesinin bir konu üzerine yapılan alakasız tartışma anlamında kullanılmasında fark edileceği gibi günlük hayat açısından soyut görünebilir. Oysa kurtuluş teolojisi, Gustavo Gutierrez'in belirttiği gibi "birçok insanın erken ve adaletsiz ölümü" gerçeğine dayanır. Kurtuluş teologlarının kitapları ve makaleleri ne kadar sofistike görünse de teolojiyi işler hale getiren şey, deneyimler ve bunun içinde çabalayan insanlardır. Hıristiyan toplum öğretisiyle ilişkili olan milyonlarca insanın hayatta kalma mücadelesi, rahiplerin ve din adamlarının kendi yaptıkları iş hakkında tekrar düşünmelerine neden olmuştur. Böylece, fakir insanlarla yaşayıp çalışarak, onlardan

yeni şeyler öğrenmişlerdir. Yüz binlerce köylünün, nesillerdir ailelerinin işlediği topraklardan, dış borçları kapatmak ve uluslararası ekonomik büyüme gerekçesiyle çıkarıldığı ve çoğunun büyük şehirlerin gecekondu bölgelerine sürüldüğü bir ortamda kurtuluş teolojisi doğmuştur. Bu nedenle, kurtuluş teolojisinin başlangıç noktası, kutsal kitaptan çıkarılan anlam ve gelenek değil; gecekondu bölgelerindeki yaşam ve toprak mücadelesi, temel haklardan yoksunluk, insanların refahı hakkındaki umursamazlık, ölüm mangaları ve mültecilerin parçalanmış yaşamlarıdır. Kuzey Amerika ve Avrupa akademilerindeki teolojilerle karşılaştırıldığında, farklılığı özellikle bu noktada göze çarpar. Gustavo Gutierrez'in söylediği gibi:

> "... Latin Amerika'daki soru, olgun [rüştüne ermiş, y.h.n.] bir dünyada Tanrı'dan nasıl bahsedileceği değil, bundan ziyade, insani olmayan bir dünyada Tanrı'nın nasıl 'baba' ilan edileceğidir. İnsan olmayan birine 'sen Tanrı'nın evladısın' demek ne anlam ifade eder ki?"[1]

Güney Amerika'da Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk yıllarda, baskı gören alt kıta yerlilerin sorumluluğunu üstlenen Bartolome de las Casas gibi rahipler benzer sorularla karşılaşıyordu. Genç bir rahip olarak, Ecclesiasticus (34.21-7)* üzerine bir vaaz hazırladı: "Kim ki babasının gözü önünde öldürürse, o, fakirlerin malından fedakârlık yapan biri gibidir" sözleri, kendinin de bir parçası olduğu ve yerli insanları sömüren ekonomik sistemin adaletsizliğine ışık tutmuştur. Hayatının geri kalanını, yerlilerin haklarını İspanya Krallığı'ndan geri almaya adadı[2].

Kurtuluş teolojisi, parçalanmış yaşamların yeniden inşa edilmeye çalışıldığı kuzey yarımküredeki kentlerde olduğu kadar gecekondu mahallelerinde, toprak mücadelelerinde, baskı gören ve aşağılanan gruplarda da yayılıyor. Savaşların yıprattığı Orta Amerika'da yıllarca çalışan Jon Sobrino çok iyi işaret eder. Avrupa teolojisinin gündemi, imanın hakikatini düşünmeye ve açıklamaya daha çok yoğunlaşırken; kurtuluş teologlarının imanı gerçek hayatla paralel gider ve bununla diyalektik bir ilişki içindedir. Bu nedenle, inancın ve öğretinin manası, dünyanın durumunun iyileştirilmesiyle birlikte aydınlatılmış olur. Yoksullar için çalışmak, fikir kaynağı haline gelmekte ve böylece pratik içindeki müritlik, teolojik anlayışın gerçekleşmesinde bir dinamiğe dönüşmektedir. Tanrı'yı ve dünyayı anlamak bir lütuftur ve bu, Hz. İsa'nın kardeşleri[3] olan bu insanların yaşamında farklı bir perspektif demektir.

*. *Ecclesiasticus* M.Ö. 2. yüzyıla ait dinsel bir metindir. "Ben Sira'nın Bilgeliği" olarak da anılır. Yahudi geleneği, bu kitabı Tevrat'a dahil etmez. Protestanların da kabul etmemesine karşın Katolikler bu kitabı benimser. (y.h.n.)

Kurtuluş Teolojisi: Etik ve Entelektüel Yönelim Aracı

Brezilyalı bir kurtuluş ilahiyatçısı olan Carlos Mesters "hayatı İncil yardımıyla yorumlamak" hakkında yazdığında, teoloji uygulamasının bu yönünü özetlemekteydi. Kurtuluş teolojisi, bazı bilgileri edinmek ya da bunun birikimi değildir; aksine bu perspektif, görmezden gelinmiş ya da inkâr edilmiş Hıristiyan geleneğinin parçalarına yerinde bir yaklaşım üretebilmektir. Kurtuluş teolojisi, yeni bir teoloji olmaktan ziyade teolojiyi *uygulamada* yeni bir yöntemdir. Son iki yüz yılda ortaya çıkan ve hayattan kopuk bir şekilde üniversitelerde ve ilahiyat fakültelerinde entelektüel söyleme öncelik veren teolojilerin çoğuyla karşılaştırıldığında yeni bir durumdur. Birçok bakımdan, kurtuluş teolojisi, ibadette ve insanlığa hizmette teolojik görüşün daha bütüncül olduğu ve Hıristiyan yaşam tarzının teolojik görüş için kaçınılmaz bir içerik olduğu eski çağların teoloji görüşünden bahseder. Yeniden keşfedilen şey, akademi içindeki tarafsızlıktan ve düşünce programından çok, teoloji içinde bir dönüm noktası olarak, fakirlere ve dışlanmış insanlara bir çözüm sunmasıdır. Böylesi bir keşif, yaşamın çözülmesini ve hatta dönüşümünü içerebilir. Fakirlere ve savunmasız insanlara çözüm sunmak ve onlarla dayanışmak, kurtuluş teolojisinin başlamasını sağlayan entelektüel aktiviteyi teşvik eden hayati özelliklerdir. Kilit nokta şudur: Öğrenmeyle başlamak yerine, kurtuluş teolojisi önce hayat içinde *uygulanır*. Başka bir deyişle, kişi onu sadece benimseyerek öğrenebilir. "Kurtuluş teolojisi nedir?" diye sormak ve cevabın, bu teolojinin kendi içindeki anlamından ve adanmışlığından bağımsız olarak verilebileceğini düşünmek, kurtuluş teolojisinin temel yapısını gözden kaçırmak demektir. Bu deneyim, kendini vermeden, dayanışma ve eylem yolunda ilk adımı atmadan yeterince anlatılamaz. Bu anlayışın temeli buradadır.

Kurtuluş teolojisi, elde edilecek bir miktar bilgiden ziyade, icra edilmesi gereken bir yöntem, disiplin ve çalışmadır. Batı Hıristiyan maneviyatının klasik metinleriyle arasında benzerlikler vardır. Örneğin Cizvitlerin kurucusu Ignatius Loyola'nın *The Spiritual Exercises* [Maneviyat Çalışmaları] adlı kitabı ilk bakışta ıvır zıvır Hıristiyan klişeleriyle dolu görünür. Orada önerilenleri yerine getirmeden onu okumak, hakkını vermemek olur; çünkü ancak uygulandığı zaman söylenenlerin anlam ve önemi ortaya çıkmaktadır[4]. Orada insana sunulan şey, zihni ve etik bir yönelimdir. Benzer şekilde, kurtuluş teolojisi metinleri, yoksulların ve dışlananların gözünden Tanrı'yı anlama olanağı ve gerçek hakkında yeniden düşünme ya da onu birbirimize yeni yollarla aktarma imkânı sunar. Bu teolojinin kendine has gücü tam da buradadır. Mesele, onların

muhteşem fikirleri (bu fikirlerin çoğu diğer çağdaş entelektüel inceleme alanlarıyla paralellik gösterir) ya da yaydıkları bilginin özgünlüğü değildir (kurtuluş ilahiyatçılarının yazı yazdığı ülkelerde Üçüncü Dünya'daki yaşam hakkında bilgi veren çok sayıda kitap var). Asıl olan, metinleri, mazlumların ve zayıfların durumundan yola çıkan ve bu yolla Tanrı'ya ulaşan bir süreç içinde yorumlamaktır; kurtuluş teolojisini güçlü kılan budur. Kendine has bir içeriğe ve tecrübeye bağlı olduğu için, kurtuluş teolojisi üzerine yazmak isteyenler özel sorunlarla karşılaşırlar. Kurtuluş teolojisini hakkıyla anlamak, entelektüel bir değerlendirmeden daha fazlasını gerektirir. Bunu anlama sürecinde zihin egzersizinden fazlasına ihtiyaç vardır; uçlarda gezinen fikirlerden veya sosyal kopuştan doğan yeni perspektifelere açık olmak gerekir. Böylece, "Tanrı'nın Krallığı'nı görmek"[5] mümkün olabilir.

Kurtuluş Teolojisi ve Kilise

Kurtuluş teolojisi, Katolik öğretinin geniş bağlamından, özellikle İkinci Vatikan Konsili'ne ve kurum içi metinlere dayanan Roma Katolik teolojisinin gelişiminden doğdu. Latin Amerikalı piskoposlarca Medellin'deki tarihi öneme sahip toplantıda kabul edilerek Puebla'da ve yakın zamanda Santo Domingo'da yapılan Latin Amerika Piskoposlar Konferansı'nda bir kez daha onaylanan ve "öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunma"[6] yönünde verilen kararlar, yoksullar yararına çalışan Hıristiyanlara, yaptıkları işi Kilisenin dinsel çabasının bir parçası olarak sunma imkânı sağladı.[7] Ulusal ve uluslararası piskoposluk kararlarının çerçevesi içinde çalışan kurtuluş teolojisi savunucuları, milyonların yüzleştiği "hakikati" sadece Kuzey'in refah düzeyiyle değil, halihazırda aşikâr olan Latin Amerika'nın zengin, elit şehirlerinin refah düzeyiyle de karşılaştırarak şöyle tanımladılar: yoksulluk, kötü yaşam koşulları, yetersiz beslenme, yetersiz sağlık hizmetleri.

Katolik bölge piskoposlarının taban hareketlerine destek vermediği yerlerde, geniş kitlelerin sosyal şartları çok kötü olmasına rağmen örgütlenmede zorluk çekildi. Aynı şekilde, bölge piskoposunun destek olduğu yerlerde, bu bölgeler, Protestan kiliselerinkinden daha hızlı bir ilerleme yoluna girebilmektedir[8]. Brezilya'da Kilisenin içinde bulunduğu koşullar, kurtuluş teolojisine Latin Amerika'da özel bir gelişim imkânı sağladı (yakın zamanda yapılan Brezilya Piskoposlar Konferansı'nda daha az ilerlemeci tutumların olmasına ve Protestan kiliselerinin çoğalmasına rağmen[9]). Kurtuluşçu bakış açısına sahip teolojilerde vurgu ve

ifade benzerlikleri olsa da, Latin Amerikalı ilahiyatçıların, Asya'daki, Afrika'daki ve azınlık grupları temsil eden Kuzey'deki ilahiyatçıların kurtuluş teolojileriyle olan farklarını, ilgi alanları ortak diye birleştirmeye çalışmamak gerekir[10]. Latin Amerika'yı kurtuluş teolojisinin başlangıç noktası olarak adlandırmak doğal olsa da, dünyanın diğer bölgelerinde ortaya çıkan hareketlerin farklı vurguları söz konusudur.

Dini Taban Cemaatleri

Kurtuluş teolojisi başından itibaren Hıristiyan taban cemaatleri ya da dini taban cemaatleri (DTC) içinde kök saldı. Taban cemaatleri, özellikle Brezilya'da hem güncel siyasetin hem de dini çevrenin önemli bir bileşenidir. DTC'lere karşı hoşgörünün az olduğu piskoposluk bölgelerinde gerginlikler söz konusu. Fakat Brezilya Katolikliği, DTC'lerin geniş kesimlerce kabulü ve onların günümüz Brezilya Kilisesindeki önemli rolleriyle şekillenmektedir. Bu durum, piskoposluğun düzenli DTC toplantılarına verdiği destekte görülmektedir. Milyonların adalet mücadelesine sıkı sıkıya bağlı olan bir tefsir girişimi için dini bir program hazırlanmıştır.

Yoksulların ve dışlanmışların bakış açısı olan kurtuluş teolojisi içinde toplanan yaklaşımlar başka bir anlatım sunar, bu, ekonomik güç sahiplerinin "normal" sayılan anlatımına bir alternatiftir. Kurtuluş teolojisinin, Hıristiyan, Hintli veya Afro-Amerikan dinlerin incelenmesi yönündeki teşviki, onun, "küçük insanlar"ın hikâyesinin duyulması projesinin bir parçasıdır. Bu teoloji, Hıristiyan geleneği içinde fatihlerin unutmayı tercih edecekleri kesimlerin yanında saf tutan ve yağma ve fetih hareketlerine direnen Bartolome de las Casas ve Antonio Valdivieso gibi figürlerin din anlayışının yeniden açığa çıkarılmasını sağladı. Bu, Walter Benjamin'in belirttiği görevin bir parçasıdır: "Geleneği etkisizleştiren konformizme karşı onu çekip kurtarma çabası her çağda yenilenmelidir."[11]

İlahi bakışın insan varlığına dair yaklaşımı konusunda mazlumlar özel bir taşıyıcı oldular. Onlar, kutsal bilgeliğin varlığını anlamada özel öngörüler bahşedilmiş olan "küçük insanlardır": "Ey baba, göğün ve yerin Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana minnettarım" (Matta İncili, 11.25). Ezilenler, acı dolu ve adil olmayan bir dünyada, hem yerel hem de evrensel boyutta, insan ilişkilerinin doğası hakkındaki varsayımları sorgulamaya başladılar[12]. Bazı kurtuluş ilahiyatçıları, fakirlerin gittiği yolun özellikle ve

özellikle, çarmıha gerilen Hz. İsa'nın da gittiği yol olduğunu ve bunun, ilahi düşünce, kutsal kitabın tefsiri ve kilise yaşamı için bir kriter olabileceğini söylemektedir. Yoksullar, Kilisenin onlar sayesinde doğruyu, gideceği yönü ve görevlerini öğrenebileceği aracıdırlar ve onlar, Kilisenin, Tanrı'nın bulunması gereken yer olduğunu temin edebilirler[13].

İncil ve Kurtuluş Teolojisi

Taban grupları arasında İncil, cemaatle ilgili konuların keşfinde bir katalizör olmuş ve sesi olmayan insanların sesini duyurabileceği bir dil ortaya koymuştur. Dini gelenek, günlük olaylarla ilgili yeni düşünce ve hareketler için bir katalizör haline gelmiştir. DTC'lerde kutsal metinlerin kolayca karşılık bulması söz konusu; çünkü oradaki insanların hayatları kutsal metinlerdeki dini karakterlerin hayatlarıyla benzerlikler gösterir ki bu durum Avrupa ve Kuzey Amerika'daki çoğu insanın dünyasından uzaktır. İncil, varolan zorlukların cemaat hayatı ve dini yaşam içinde aşılabilme araçları sunar. Yoksulların İncil'i okumasını sağlamak, dini materyallerin içerikleri hakkında bir eğitim programını kapsamaktaydı, böylece okuryazar olmayan geniş kesimler açısından bir kaynak işlevi görebilirdi. Böylesi programlarda, tam benimseme, yaşam tecrübesi kadar önemli sayılır[14]. Bu, özgün tarihi koşullar hakkında soru sormaya gerek görmeden doğrudan metne odaklanan bir İncil okuması olabilir[15]. Böylesi bir metin okuma yöntemi, bireylerin Tanrı'yla aralarındaki ilişkide güveni ve inancı besleyen bir işlev görebilir. Cemaat ortamı, dar bireyci "dini" okumalardan sakınmak anlamına gelir. DTC'lerdeki İncil okuma tarzı, Latin Amerika'da giderek yaygınlaşan Protestan tarzı İncil çalışmalarıyla benzerlikler gösterir. Her ne kadar yorumlamadaki politik yaklaşımları pek açık olmasa da, İncil okuma yöntemi konusunda Evangelist Hıristiyanlık ile Latin Amerika Katolikliği arasındaki benzerlikler göz ardı edilmemelidir.

Görüldüğü gibi, yoksulluk ve baskı tecrübeleri (genelde "yaşam" veya "gerçeklik' olarak adlandırılır) kutsal kitaptaki metinler kadar önemlidir. Bu durum, İncil'in iki kapağı arasında yer alan sözlerin yanı sıra başka bir metni temsil eder. Tanrı'nın sözleri, özellikle Tanrı'nın bilinmesini istediği insanlar arasında görülen ve çağdaş dünyada süregelen anlatı ile inananların hafızası arasındaki diyalektik ilişkide bulunmalıdır. Bu iki yönlü bakış açısı, Carlos Mesters tarafından iyi bir şekilde ifade edilmiştir:

> "...vurgu metnin kendi anlamı üzerine değil, bundan ziyade onu okuyan insanlar için ne anlam ifade ettiği üzerine olmalı. Başlangıçta insanlar metinden iyi ya da kötü her türlü anlamı çıkarma eğilimindedir... ayrıca, sıradan insanlar, bilimsel tefsirin sözde "tarafsızlığını" ortadan kaldırıyorlar... sıradan insanlar İncil'i Tanrı'nın istediği asıl yerine koyuyor. Onu, ikinci sıraya koyuyorlar. İlk sırayı hayat alır! Böyle yaparak, insanlar İncil'in büyük önemini ve aynı zamanda onun göreceli (yaşama göre göreceli) değerini gösteriyorlar."[16]

Bu tür bir İncil çalışması, insanların metni kendi önyargılarına göre yanlış yorumlama tehlikesine bir örnek olarak da görülebilir. Fakat Karl Barth, "İncil'deki bir mektubu anlamak için neden bizim kendi yaşadığımız ve tanık olduğumuz koşullar yerine eski çağlardan paralellikler kurmak daha önemli olsun?"[17] derken, İncil yorumlarında kelimelere anlam yüklemeye çalıştığımızda bir tür metin okumanın kaçınılmaz olduğunu bize hatırlatır. Bu bakış açısı DTC'lerdeki İncil okuma yöntemini özetlemekte olup, ana akım çağdaş İncil tefsirleri ile kurtuluşçu yaklaşım arasındaki farkı gözler önüne serer.

Kurtuluş Teolojisine Verilen Tepkiler

Gutierrez'in 1970'lerin başlarındaki öncü çalışmasının izinden giden Latin Amerika teolojisinin gelişme sürecinde, yapılan eleştirilere karşılıklar verilmiş ve bir gelişme sağlanmıştır. Yoksulluğun yanı sıra cinsiyet ve ırk konularına kurtuluş teolojisinde daha fazla önem verilir oldu. Ayrıca kurtuluşçu anlayışı benimseyen Roma Katolik din adamları, daha kapsamlı bir Katolik teolojisi anlayışına yönelmiş ve çalışmalarını Kilise Majisteryumu'nun (eğitim ofisi) devamı olarak değerlendirmişlerdir (bazı Protestan meslektaşlarının hayal kırıklığına rağmen). Bu süreçte, İnanç Öğretisi Cemaati (Hıristiyanlıktaki eski cemaatlerden biri), yıllar içinde bazı Latin Amerikalı teologlarla önemli görüş ayrılıklarına düştü (Brezilyalı bazı kardinallerle ve Brezilya Piskoposlar Konferansı'yla düştükleri görüş ayrılıklarını da hatırlatmaya gerek yok). Yine de birçok teolojik tefsir, özellikle kurtuluş teolojisi geliştikçe, bilinçli bir şekilde Majisteryum'a ve Latin Amerikalı piskoposların konferansları ile bölge konferanslarındaki kararlara bilinçli bir şekilde yerleştirildi (Latin Amerika'da Medellin ve Puebla'da, sonrasında bunların onaylandığı Santo Domingo'da). Pastoral çalışma deneyimi, özgün bakış ve yoksulların katkısıyla, yoksulluk sorununa verecekleri cevabı biçimlendirdiler.

Kurtuluş teologlarının katkıları Hıristiyanlıktaki uzun bir tartışmanın küçük bölümünü oluşturur, bu tartışma yoksul ve zayıf insanların durumuna ve Kilisenin politik güçlerle olan ilişkisine karşı ne yapılması gerektiğiyle ilgilidir. Kurtuluş teolojisi, en azından Roma Katolik çevrelerinde, Majisteryum'un yoksullar konusundaki tercihi, yoksullara "Tanrı'nın sözünü ve onun henüz tam olarak açığa çıkmamış olan zenginliğini" (İnanç Öğretisi Cemaati, yönerge 70) vurgulamak için bahşedilmiş olan içgörü ve DTC'lerin önemli katkıları içinden doğdu. Kurtuluş teologları kendilerini, yoksullar ile Majisteryum arasındaki aracı olarak görürler ve bunu, teolojik fikriyata katkıda bulunan uygun "seküler" bilgelikle (*Gaudium et Spes* 62) birlikte ele alarak, tarafsız teolojik aracılar olmaktansa yoksulların yanında saf tutarlar.

Roma Katolik Kilisesi'ndeki kurtuluş teolojisi değerlendirmesi, tümüyle olumsuz yönde olmadı. İnanç Öğretisi Cemaati'nin *Libertatis Nuntius*'unun (Özgürlük Habercisi) aksine, Papalık İncil Komisyonu'ndaki İncil yorumcularının yaptığı son araştırma, kurtuluş teolojisinin daha olumlu bir değerlendirmesini içeriyor. Komisyonun eleştirileri, kurtuluş teolojisinde zulmü ve toplumsal değişimi vurgulayan kaynaklara ve anlatılara odaklanmaktadır. Tefsirin tarafsız olamayacağını kabul ederken, kurtuluş teolojisine inananların fazlasıyla tekyönlü olabilecekleri gibi bir tehlike görüyorlar ve kendilerini, yorumcunun temel görevi olmayan toplumsal ve siyasal eylemle uğraşırken buluyorlar. Kendi ifadeleriyle, "ilahi eskatolojinin metafizik boyutlarına karşı" Tanrı'nın bu dünyadaki hâkimiyetini umut eden Marksist toplum analizinin İncil okumalarında bir çerçeve referans olarak kullanılmasını sorguluyorlar[20]. Özgürlükçü ve feminist yorumların ikisi de "bağlamsal yaklaşımlar" olarak etiketlenir (sanki tarihi eleştiri yöntemi gibi yorumlama yaklaşımları bağlamsal değilmiş gibi, Papalık İncil Komisyonu üyeleri, İncil tefsirinde tarihi yönteme ayrıcalıklı bir yer veriyorlar.)

Avrupa'daki akademik camiada kurtuluş teolojisine verilen tepkiler farklılıklar arz etmekte. Bir yanda ilahiyat eğitiminde teolojik düşüncedeki yeni içeriğin ve deneyimin önemli etkileri gözlenirken, diğer yanda ana akım tefsir yöntemleri ve dogmatizm bu kurtuluşçu perspektiften pek etkilenmedi. "Kuzeyli" meslektaşları arasında "Güneyli" teologlara bir hayranlık duyulsa da, "Kuzey"de kurtuluş teolojisine ihtiyatlı bir yaklaşım var. Kurtuluş teolojisinin kendi ideallerine bağlılığı ve pratikle iç içe geçmesi, teolojik fikriyatın mesafeli ve yansız olması gerektiğini savunanların eleştirilerine muhatap olmaktadır. Kurtuluş teologları, kimilerine göre, dikkatli sorgulamaları ve eleştirileri savuşturmuş görünmektedir. Kurtuluş teologları, yoksullar yararına mücadele etmek

konusunda evrensel bir talep olduğunu vurgulamak isteseler de, bütün teolojinin sonuçta bağlamsal olduğunu ve teologların içinde bulundukları ortam ve aktivitelerle koşullandığı konusunda ısrar ederler. "Kuzeyli" teologlar kendi yorumlarının sosyal, ekonomik ve aynı zamanda ideolojik olduğu gerçeği konusunda gönülsüz göründüler. Kurtuluş teologlarınca yapılan yorumlar, en azından, kutsal metinlere nasıl yaklaşacağını bilme konusunda netlik sergilemekte ve ideolojik açıdan halinden memnun olanlara meydan okumaktadır. "Kuzey"deki akademik yorumlarda bir taraf tutulmuyor olsa da, bu konulara hiç ilgi duymadıkları söylenemez. Ana akım akademik teolojinin içinde yer alan bizler vicdanımızı yoklamalı ve teolojimizin ne denli tarafsızlık ve nesnellik taşıdığı sorusunu sormalıyız. Akademi içerisinde sık sık ayrışmalar görülecek; fakat bunlar, dünya genelinde zengin ve yoksul arasında büyüyen uçurumdan uzak ve genellikle bireyselleşmiş nitelikte olacaktır. "Kuzey"deki bizlerin, küresel kaygılardan uzak bir şekilde gitgide bireycileşen bir dünyada, kendini yoksullara adamış bir Kilisenin yorum ve eylemlerinin bir parçası olmayı öğrenmesi gerekiyor. Kiliseden ve teolojiden olan beklentilerin içinde yeni bir şey yok. Çoğunlukla kendisine rağmen, Hıristiyan Kilisesi iki yüz yıldır, parçalanma ve yıkıma götüren bir bireyciliğin panzehrini canlı tutmayı başardı.

Eleştirmenler genellikle kurtuluşçuların programlarının "Kuzey"in karmaşık demokrasilerinde uygulanamayağını düşündüler veya kurtuluş teologlarının iddialarını kabul ettiklerinde bu sefer "Kuzeyli" teologların önem vermesi gereken başka meseleler olduğunu söylediler[21]. Başkalarıysa, teolojik yaklaşımı, fazlasıyla basit olmakla ve Hıristiyanlığa yabancı bir felsefeden etkilenmekle itham ettiler. Tanrı anlayışının temel bir parçası olarak günlük hayata ve onun içindeki adaletsizliklere yapılan vurgu, kurtuluş teolojisinin köşe taşı olmasının yanı sıra, Avrupa'da küçük fakat gelişmekte olan teolojide yeniden açığa çıkan bir temadır. Tanrı sözünün yorumcuları olarak yoksulların içgörüsüne yapılan vurgu, uzmanların Tanrı'yı anlamada özel bir konuma sahip olmadığını gösterir. Kurtuluş teolojisinin doğrudan sonucu veya paralel bir gelişim olarak kutsal metinlerin yansımalarının taşra şehirlerinde ya da dışlanmışların hayatlarında açığa çıktığı bir teoloji yöntemi söz konusudur. "Kuzey"deki bu örnekler genelde birbirleriyle sıkı bir bağ içinde değildir ve Latin Amerika'da görülen ya da Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği'ne (ÜDTEB) mensup olan kurtuluş teolojisinin kurumsal ağından yoksundur[22]. Kurtuluşçu olarak adlandırılan teoloji, son yirmi yıldır Avrupa ve Amerika'da farklı şartlarda ortaya çıkmış, çoğu henüz tamamen adlandırılamamıştır bile[23]. Bunun teolojik ataları

arasında, Kuzey Amerika'da radikal Barthian William Stringfellow[24] ve Avrupa'da Jacques Ellul[25] sayılabilir. Onlar kurtuluş teolojisinden etkilenmediler, aksine bir parça karşı duruştan söz edilebilir.

Kurtuluş Teolojisinin Tarihi Geçmişi

Hıristiyan teolojisi içinde kurtuluşçu bakışın uzun bir geçmişi vardır. On altıncı yüzyıl İngiliz yazarı Gerrard Winstanley'in sözlerinde görülür bu: "Tüccarlar Tanrı'da gördüklerinin tecrübesiyle konuştuklarında, bilgi sahibi olan din adamları önemsizleşir"[26]. Burada, yoksulluk ve zayıflık deneyimlerinden doğan Tanrı anlayışına öncelik verilmektedir. Kutsal metin, Tanrı'ya dair sezgisel bilginin bir tür teyidi olma rolüne sahiptir. Hıristiyanlık tarihindeki birçok radikal harekette, teoloji için katalizör görevi gören yoksul insanlarda Tanrı'nın içkin olduğuna dair bir vurgu vardır (kurtuluş teolojisindeki Tanrı'nın yoksulların içinde bulunduğu inancına karşın Radikal Reformasyon* metinlerinde Tanrı'ya yaklaşım daha çok bireyseldir)[27]. Kutsal kitabın ve geleneğin anlamının kutsal ruhun tecrübesine bağlı olduğunu Galatyalılara yazdığı mektupta belirten Aziz Pavlus'tan Latin Amerika'daki TDC'lerde kutsal kitabın okunma yöntemine kadar süregelen yaklaşımlarda, esas olan, kutsal metnin ve geleneğin yorumlanmasında öncelikli "metin" olarak tecrübeye önem verilmesi ve "güncel koşulların" değerlendirilmesidir. Kutsal kitap kullanımı ve mit-yaratımı çalışmaları, kişisel deneyiminden ve sosyal çalkantılardan süzülüp gelen William Blake de radikal yorumculardan biridir. Blake, İncil'i, zamanının yaygın yorumlama yöntemlerinden kurtarma yollarını aradı. Geleneksel anlamda, ne bir teolog ne de müfessirdi. Blake, yoksulların ezildiği sisteme destek veren İncil'i değiştirebilmek için farklı bir anlatım dili sundu. William Blake, insan zihnini körelten epistemolojik yaklaşımın farkına varmak ve gözümüzü hayatın farklı yanlarına açmak için kelimeler ve tasvirler kullandı[28]. Kurtuluş teolojisinin atalarının yazılarında açıkça görülen şey, güçlü kurumların destekçilerini ikna edebilecek kişilerle karşı karşıya gelme görevinin büyüklüğüdür. İkna etme görevi, zihinlerin olayları farklı görmesini sağlayacak çeşitli taktiklere ihtiyaç duyduğu için ütopik bir iyimserlik söz konusu değildir.

Aralarında farklılıklar bulunan kurtuluş teologları, ortak belli eğilimler ve etkiler taşımaktadır (Tanrı'nın yoksullardaki varlığı, inançtan

* Radikal Reformasyon: On altıncı yüzyılda Protestan kiliselerinin kurulmasıyla sonuçlanan din hareketi. (y.h.n.)

çok pratiğe önem verilmesi, Tanrı'nın dünyada hüküm sürmesi umudu ve iş-karşılık modeline olan güven). Kurtuluş teolojisinde görülen şey, Hz. İsa'nın yoksullarda varlığını sürdüren ve Tanrı tasavvurunu içinde barındıran çilesidir. Bu adanmışlık, Gutierrez'in de belirttiği gibi, geçmiş bilgisi ile şimdiki tecrübesini kıyaslayan Hz. Eyüb'ün iç dünyasıyla karşılaştırılabilir: "Kulaktan duymaydı bildiklerim senin hakkında, şimdiyse seni gözlerimle gördüm." (Tevrat, Eyüb, 42.5f)

Son yıllarda birçok düşünür, kurtuluş teolojisinin sonunun geldiğini söylemektedir. Fakat şu bir gerçektir ki kurtuluş teologları bazı hatalar yapsalar bile, teolojik göreve dair önemli bir noktaya işaret etmişlerdir: insanlık dışı bir dünyada Tanrı hakkında konuşmak. Böylesi bir bakış açısı, Katolik Hıristiyanlığın temel bileşenidir. Hz. İsa'nın yoluyla uyum arayışında olan Kilisenin, belki de Hz. İsa'yı daha iyi anlamış olan başka insanların duruşunu fark etmesi gerekir[30]. Kurtuluş teolojisinin temsil ettiği misyon, belki de teolojik geleneğin en çok rahatsızlık duyduğu şeydir: Yoksulların ve dışlanmışların, hermenetik yorumlarda bir ayrıcalığı vardır, bunun sonucu ise Kilisenin ve akademinin ayrıcalığını yitirmesidir. Kurtuluş teolojisinin atalarından olan bir İngiliz'in dediği gibi:

> "Şunu söylememe izin verin; yaratıcısını gören ve o aydınlıkta yaşayan yoksul insan, bir kitaptan tek kelime okuyamamasına rağmen, dünyadaki insan yaratımı bütün eğitime meydan okumaya cesaret eder ve onun yalanını ortaya çıkarır"[31].

Bunlar Hz. İsa'nın, "Ey baba, göğün ve yerin Rabbi! Bu gerçekleri bilge ve akıllı kişilerden gizleyip küçük çocuklara açtığın için sana minnettarım" (Matta İncili, 11.25) sözlerini yansıtan ifadelerdir. Bütün teologlara bir veda uyarısı.

NOTLAR

1. Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History* (Londra, SCM, 1983), s. 57.
2. Bartolome de las Casas, *A Short Account of the Destruction of the Indians,1552* (Londra, Penguin, 1992.); G. Gutierrez, *Las Casas. In Search of the Poor of Jesus Christ* (Maryknoll, NY, Orbis, 1994).
3. C. ve L. Boff, *Introducing Liberation Theology* (Londra, Burns and Oates, 1987); G. Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Londra, SCM, 1988); T. Witvliet, A *Place in the Sun* (Londra, SCM, 1985). Clodovis Boff'un *Theology and Praxis* (Maryknoll, NY, Orbis, 1987) adlı eserinde kurtuluş teolojisinin epistemolojisine dair önemli bir tartışma yer alır. Bu tartışmaya dair daha çok şey bulmak için bkz. J. Milbank, *Theology and Social Theory* (Oxford, Blackwell, 1990), s. 234.
4. Benzer şekilde, Theodor Adorno'nun *Minima Moralia*'sı (Metis Yayınları, 6. Basım, 2009) ve Ludwig Wittgenstein'ın, *Felsefi Soruşturmalar*'ı (Metis Yayınları, 2. Basım, 2010) hayatın çelişkileri ve dil üzerine düşünceleri sorulan birinin kafa karışıklığı olarak yorumlanmaktan ziyade, kullanılacak metin örnekleridir.
5. D. Rensberger, *Overcoming the World* (Londra, SPCK, 1988), s. 52.
6. Son dokümanlar için bkz. *Medellin Conclusions* (New York, US Catholic Conference, 1973) ve *Puebla Conclusions* (Londra, CIIR, 1973); ayrıca A.T. Hennelly editörlüğünde hazırlanan *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, NY, Orbis, 1990). Dindarlaştırmayı (Hıristiyanlaştırmayı) anlamak konusunda temel metinler, M. Walsh ve B. Davies editörlüğündeki *Proclaiming Justice and Peace* adlı derlemede bulunabilir, (Londra, CIIR/CAFOD, 1984).
7. *Santo Domingo Conclusions*, Çev. P. Berryman (Londra, Fourth General Conference of Latin American Bishops, 1993), *Puebla Conclusions* ve G. Gutierrez, *Santo Domingo and After: the Challenge for the Latin American Church* (Londra, CIIR, 1993).
8. Brezilya Katolikliğine dair bilgi için bkz. T. C. Bruneau, *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church* (Cambridge, Cambridge University Press, 1974) ve *The Catholic Church in Brazil- The Politics of Religion* (Austin, University of Texas, 1982); E. de Kadt, *Catholic Radicals in Brazil* (Oxford, Oxford University Press, 1970); M. Burdick, *Looking for God in Brazil: the Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena* (Berkeley, University of California, 1993). Dini Taban Cemaatleri hakkında daha ayrıntılı bilgi almak için bkz. M. Hebblethwaite, *Basic Communities. An Introduction* (Londra, Chapman, 1993).
9. Örneğin bkz. David Martin, *Tongues of Fire: the Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford, Blackwell, 1990) ve D. Lehmann, *Struggle for the Spirit: Religious Transformation and Popular Culture in Latin America* (Oxford, Polity Press, 1996).

10. İnanç Öğretisi Cemaati'nin (*Libertatis Nuntius*) *Introduction* metninde kurtuluş teolojisi hakkında söylenenlere dair sorun, böylesine karmaşık bir sorunun fazla basit ele alınmış olmasıdır. İlk metin, J. L. Segundo tarafından *Theology and the Church* (Londra, Chapman, 1985) adlı eserde eleştirel bir biçimde incelendi. Kurtuluş teolojisine verilen tepkilere dair bkz. A. McGovern, *Liberation Theology and its Critics* (Maryknoll, NY, Orbis, 1989) ve M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* (Londra, Institute of Ekonomic Affairs, 1991).
11. *Illuminations* içinde yer alan "Theses on the Philosophy of History" (New York, Schocken, 1978).
12. J. Sobrino, *The True Church and the Church of the Poor* (Londra, SCM, 1985), s. 222.
13. A.g.e., s. 95.
14. Archdiocese of Sao Paulo tarafından hazırlanan metinler şu çalışma içinde bulunabilir: C. Rowland ve M. Corner, *Liberating Exegesis* (Londra, SPCK, 1990), s. 7 vd.
15. C. Boff'un *Theology and Praxis* adlı kitabı şu çalışmalarda ele alındı: C. Rowland ve M. Corner'ın hazırladığı *Liberating Exegesis* (s. 55) ve R. Sugirtharajah editörlüğünde, *Voices from the Margins,* (Londra, SPCK, 1992). Ayrıca bkz. Tim Gorringe'ın makalesi "Political Readings of Scripture", J. Barton (editörlüğünde), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 67-80).
16. C. Mesters'ın çalışması, "The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People", Norman Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis, 1983) içinde ve C. Mesters, *Defenseless Flower* (Londra, CIIR/CAFOD, 1989); G. West, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context* (Maryknoll, NY, Orbis, 1995); J. Siker, 'Uses of the Bible in the Theology of Gustavo Gutierrez: Liberating the Scriptures of the Poor', *Biblical Interpretation*, 4 (1996), s. 40-72.
17. K. Barth, *The Epistle to the Romans* (Oxford, Oxford University Press, 1933), s. 11.
18. Rowland ve Corner, *Liberating Exegesis*, s. 44; J. Walsh'ın "*John Wesley and the Urban Poor*" adlı eserinde John Wesley "kültür komisyoncusu" olarak tanımlanır, *Revue Française de Civilisation Britannique*, Cilt 6, s. 18-30.
19. J. L. Houlden, *The Interpretation of the Bible in the Church* (Londra, SPCK, 1995), s. 38 vd.
20. Ayrıca bkz. J. Ratzinger, *Church Ecumenism and Politics* (Slough, St. Paul, 1988); eleştirileri görmek için bkz. Rowland ve Corner, *Liberating Exegesis*, s. 114 vd.
21. O. O'Donovan, *The Desire of Nations* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).
22. EATWOT Proceedings (bkz. Kaynaklar) son yirmi yıldır Üçüncü Dünya teolojisine hâkim olan meselelere dair iyi bilgiler içerir. EATWOT düzenli olarak *Voices* adlı bir bülten yayımlamaktadır, erişim adresi: EATWOT, 63 Millers Road, POB 4635, Bangalore 560046, Hindistan.

23. Britanya kurtuluş teolojisinin ortaya çıkışına dair genel bilgi almak için bkz. C. Rowland ve J. Vincent, *Liberation Theology UK* (*British Liberation Theology*, Sheffield, The Urban Theology Unit, 1995) içinde John Vincent, "Liberation Theology in Britain, 1970-1995." Mike Simpson ve Joan Sharples'ın İngiltere'de kurtuluş teolojisinin ortaya çıkışına dair metinleri, "British Liberation Theology Consultation and Celebration Weekends, 1989-1995", *British Liberation Theology 3* içinde. Avrupa'daki taban cemaatleri için bkz. M. ve I. Fraser, *Wind and Fire: the Spirit Reshapes the Church in Basic Christian Communities* (Dunblane, Scottish Churches House, 1986). Ayrıca bkz. K. Leech, *True God: an exploration in Spiritual Theology* (Londra, Sheldon, 1985), Bob Holman, *Towards Equality: A Christian Manifesto* (Londra, SPCK, 1997), J. Reader, *Local Theology* (Londra, SPCK, 1994), P. Ballard ve J. Pritchard, *Practical Theology in Action: Christian Theology in the Service of Society* (Londra, SPCK, 1996), özellikle s. 73-86. Anglikan teolojisi içinde kurtuluşçu düşüncelerin yansımaları mevcuttur: Örneğin D. Sheppard, *Bias to the Poor* (Londra, Hodder and Stoughton, 1983) Canterbury Başpiskoposu'nun taşra kentlerindeki kiliseler üzerine hazırladığı rapor, *Faith in the City* (Londra, CIO, 1985). Ayrıca bkz. *The Cities, a Methodist report* (Londra, The Methodist Church ve NCH Action for Children, 1997).
24. W. Stringfellow, Amerika'daki *Sojourners* gibi bazı grupları ve Jim Wallis'i etkilemiştir. Onun, güçler teolojisi kurma düşüncesi Walter Wink'in yazılarını önceden haber verir. W. Wink, ilahi güçlerin dinsel öğretisi üzerine yazdığı üçlemenin son cildinde, açık bir şekilde modern kaygılara değinir (*Engaging the Powers*, Philadelphia, Fortress, 1992). Stringfellow'un *An Ethic for Christians and Other Aliens in a Strange Land* (Waco, Word, 1975) adlı çalışması, Vietnam Savaşına karşı protestoların şekillendirdiği ve Amerika'daki Hıristiyanlığın memnuniyeti olarak yorumladığı bağlamsal teolojiye bir örnektir. Sonradan, Berrigan kardeşlerin kitle imha silahlarına karşı verdiği mücadeleyi desteklemiştir.
25. Örneğin J. Ellul, *The Presence of Kingdom* (Londra, 1951) ve *Jesus and Marx. From Gospel to Ideology* (Grand Rapids, Eerdmans, 1988).
26. Alıntılandığı eser; C. Rowland, *Radical Christianity* (Oxford, Polity Press, 1988), s. 110. Erken modernleşen Britanya'da radikal teolojinin İncil tefsiri üzerine bilgi almak için bkz. C. Hill, *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution* (Londra, Penguin, 1993). A. Bradstock, *Faith in the Revolution* (Londra, SPCK, 1997) adlı eserde Winstanley'in teolojisi, Alman Reformasyonu döneminin radikallerinden olan Thomas Münzer'in teolojisi ile karşılaştırılır.
27. Bkz. Rowland, *Radical Christianity.* Kendi dönemindeki hâkim teolojiye karşı olan William Blake'in yazılarında ve görsellerindeki içkinci teoloji üzerine yapılan vurgu için bkz. J. Mee, *Dangerous Enthusiasm: William Blake and the Culture of Radicalism in the 1790s* (Oxford, Oxford University Press, 1992).
28. Bkz. William Blake, *Illuminated Books*, Ed. David Bindman, 6 cilt, (Londra, Tate Gallery Publications/William Blake Trust , 1991-5); D. V. Erdman,

Blake Prophet against Empire (Princeton, Princeton University Press, 1977); N. Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (Princeton, Princeton University Press, 1947).

29. G. Gutierrez, *The Truth Shall Make You Free* (Maryknoll, NY, Orbis, 1990), s. 3.
30. Birçok kurtuluş teologu, tarihsel Hz. İsa'yla ilgili modern temalardan etkilendikleri için, tarih içinde ve İncil'de yer alan Hz. İsa'ya daha fazla vurgu yapmaktadır; önemsiz ve dışlanmış olanlarla ilgili yaklaşım burada daha iyi görülür. Örneğin bkz. J. Sobrino, *Christology at the Crossroads* (Londra, SCM, 1978).
31. Gerrard Winstanley (1650'ler), *New Law of Righteousness,* Rowland'ın *Radical Christianity* adlı eserinden alınmıştır, s. 110.

1

Kurtuluş Teolojisinin Kapsamı ve Görevi

Gustavo Gutierrez

1960'lı yıllarda yoksullarla dayanışma ve onlar için adaleti sağlama mücadelesinin bir parçası olarak Latin Amerika ve Karayipler'de çoğu Hıristiyanın mücadele içinde görmeye başladığı imkânlar ve meselenin aciliyeti, yeni sorular sorulmasına neden oldu ve inanç söylemlerinde yeni verimli yollara işaret etti. Bu koşullar, dikkatlerin, Hz. İsa'nın inayetini ve kurtarıcılığını günümüz bağlamında yoksulların gözünden anlamaya çalışmanın bir yöntemi olan kurtuluş teolojisine yönelmesine katkıda bulundu.

Bu yüzden, bu teolojik bakış açısı, başından itibaren hem Kilisenin Hıristiyanlığı yayma göreviyle hem de tabandaki Hıristiyan cemaatlerinin hayatı ve onların çabalarıyla bağlantılıydı. Bu teolojinin Kilise Majisteryumu'ndaki büyük etkisi de buradan kaynaklanır. Hem Medellin konferansı ve diğer Latin Amerika piskopos konferansları hem de çok sayıda belge bu gerçeğe işaret eder*.

Diğer teolojiler gibi kurtuluş teolojisi de Tanrı hakkındadır. Son tahlilde, Tanrı ve Tanrı'nın sevgisi, kurtuluş teolojisinin yegâne konusudur. Hıristiyanlık yorumlarında (her teolojinin başlangıç noktası olarak) Tanrı'nın sevgisi bir gizem olduğu için, buradaki soru, bu gizem hakkında nasıl konuşulacağıdır. Thomas Aquinas'ın mütevazı ve saygıdeğer tavsiyesi hâlâ geçerliliğini korumaktadır: "Tanrı'nın ne olduğunu bile-

* Rio de Janerio'da (Brezilya) Katolik din adamları tarafından 1955 yılında temeli atılan Latin Amerika Piskoposlar Konferansı, II.Vatikan Konsili'ni (1962-65) daha ilerici bir çizgiye zorladı. Medellin'deki (Kolombiya) konferansı organize ederek (1968), "dini taban cemaatleri"ne ve kurtuluş teolojisine resmen destek verdi. (y.h.n.)

meyiz, sadece ne olmadığını bilebiliriz" (*ST* I.9.3 giriş). Bu bağlamda yaklaşık otuz yıl önce, kendimize Latin Amerika koşullarında teolojik görevin nasıl bir yol izlemesi gerektiğini sorduk.

Bu soruyu yanıtlayabilmek için, bu çıkışa karşı gösterilen tepkileri, bu teolojinin bugünün ve geleceğin görevlerini nasıl tanımladığını ve birçok insanın erken ve adaletsiz ölümüyle şekillenen bu hayat içinde anlam bulacak bir Tanrı anlayışına olan yönelimi hatırlamakta yarar var.

Yoksulluğun Meydan Okuması

Latin Amerika'daki Kilise yaşamında son dönemlerde belirleyici olan bir gerçek var: Nüfusun büyük kesiminin yaşadığı "insanlık dışı sefaletin" (Medellin, *Pobreza* no.1) Kilise tarafından dile getirilmesinden sonra İncil'i açıklama yöntemi değişti. Yoksulluk, kıtamızda Hıristiyanlığın şahit olduğu en büyük sorun olmaya devam ediyor. Puebladaki (ve Santo Domingo'daki) piskoposlar toplantısının akşamında, kimilerinin bu yoksulluk gerçeği hakkındaki endişeleri azaltma ve dikkatleri başka yöne çekme çabası boşunaydı. Bizim gerçekliğimiz ve İncil'in söyledikleri, bu sorunları yok sayma girişimlerine karşı bütünleşmiş durumdadır.

Bu yüzden, teolojik yaklaşım da aynı kalamaz. Bu yeni yaklaşım, son yıllarda görüldüğü gibi, Tanrı'nın Krallığı'nı gerçekleştirmek için (zorluklara ve yanlış anlamalara rağmen) zengin imkânlar yaratan yeni yollar açmıştır.

Yok Sayılanların Var Olması

Latin Amerika'da Hıristiyanların kurtuluşçu süreçlere katılmasını "en önemli olay" (*hecho mayor*) olarak adlandırmıştık, yoksulların "akını" olarak bilinen bir tarihsel gelişmenin ifadesinden başka bir şey değildi bu. Bu durum, Latin Amerikalıların büyük çoğunluğunun yaşadığı dehşet yoksulluğu alışık olunmayan bir güç ve netlikle görmemize yardımcı oldu. Bu insanlar, Las Casas'ın yerli halkları tarif etmesi gibi, sosyal arenaya "omuzlarında yoksulluklarıyla" fırladılar*. Bu yoksulluk durumu, onların enerjilerinin ve kıymetlerinin daha çok taktir görmesini sağladı.

* Bartolome de Las Casas (1474-1566). İspanyol tarihçi, sosyal reformcu ve din adamı. Chipas bölgesine yerleşen ilk piskopos. En ünlü eseri *Yerlilerin İmhasının Kısa Tarihçesi* adlı çalışmadır. (y.h.n.)

Şimdiki zamanlar, bu nedenle, yoksulların, dışlananların ve ezilenlerin yeniden açığa çıkışının damgasını taşır. Kilisede ve toplumda uzun zamandır "yok" olanlar kendilerini var etmiş ve var etmeye devam etmektedir. Bu fiziksel bir yokluk meselesi değil; önemi az ya da hiç önemi olmayan ve bu nedenle acılarını, ilhamlarını, umutlarını dile dökecek koşulları hissetmemiş (çoğu durumda hâlâ hissetmiyorlar) insanlardan söz ediyoruz. Fakat bu, değişmeye başlayan bir durumdur.

Tarihi bir sürecin başlangıcını belirlemek her zaman zordur, bu örneklerdeki tarihler çoğunlukla yaklaşık tarihlerdir. Yine de bahsettiğimiz sürecin, Latin Amerika ve Karayipler'de otuz ya da kırk yıldır devam etmekte olduğunu teyit edebiliriz. Bu durum başlangıçta, toplumsal hareketlerin gelişiminde, adalet mücadelesinin yoğunlaşmasında, beklentilerin artışında, yeni toplumsal ve siyasi örgütlerin ortaya çıkışında, kadim yerli halkların haklarının ve kişisel saygınlığın daha çok farkına varılmasında, iktidar gücüne sahip olanların anlamlı sosyal reformlara teşebbüs etmesinde ve hatta bazı durumlarda gerilla şiddetinin başarısız çıkışlarında açıkça görülmekteydi. Soğuk Savaş'la şekillenen bir dünyada bütün bu gelişmelere, yeni tür otoriter ve baskıcı hükümetlerle karşılık verildi.

Olgular karmaşık ve belirsizlik dolu. Yine de meydan okuyan ve umut vaat eden bir gelişmenin eşiğindeyiz: Yoksullar kendilerini, kendi tarihlerinin öznesi ve kaderlerini tayin edebilecek bireyler olarak görmeye başlıyorlar. Toplumsal ve dinsel yaşamın izleriyle dolu olan çok önemli bir keşif ve kapsamlı bir gelişme söz konusu. Bu, bugün "öz benlik" olarak bilinen ve sosyal ve dinsel aktörlerin görünür hale geldiği bir olgudur. Bu durum gerek Kilisenin faaliyetlerinde, gerek Latin Amerika toplumunda siyasi görevlerin tanımı konusunda kalıcı izler bıraktı.

Tarih sahnesine çıkan insanların hem yoksul hem Hıristiyan olduklarını hatırlarsak, bu çıkış, dinin misyonu konusunda daha ciddi bir hal alır. İnsanların Hıristiyanlık inancı onların yoksulluk ve baskı tecrübelerini birçok açıdan etkiler ve aynı şekilde yoksulluk ve baskı tecrübeleri de onların İncil anlayışı üzerinde iz bırakır.

Yeni Toplumsal Farkındalık

Biz Latin Amerikalılar uzun zamandır ülkelerimizle ilgili büyük bir vurdumduymazlık içinde yaşıyoruz. Geçmişte bir kısmı oldukça buyurgan olan bazı sesler, bize büyük toplumsal bölünmeler sonucu ortaya çıkmış sorunları gösterdi. Fakat genelde, yoksulların dışlanmasına kayıtsızlık ve ilgi eksikliği nedeniyle başarısız oldular. 1950'lerde hem top-

lumsal hem de ekonomik kalkınma olarak adlandırılan çeşitli uluslararası etkenler kaygı yarattı. 1955'teki Bandung Konferansı'nın ardından, bu terminoloji, daha insani yaşam koşulları elde etme arayışında olan geri kalmış ülkelerin isteklerini ifade etmeye başladı. Kalkınmacı politikalar, Latin Amerika ve Karayip ülkelerini geri kalmışlıktan kurtarma niyetiyle bu dönemde uygulanmaya başlandı. Fakat bu politikalara dair ilk iyimserlik sonunda yerini hayal kırıklığına bıraktı.

Kalkınmacılığa karşı çıkılırken (teknik bir kavram olan ve bütün ülkelerin ihtiyacı olan kalkınmanın kendisine değil) bağımlılık teorileri belirdi. Bunun ilk işaretleri Birleşmiş Milletler'e bağlı Latin Amerika Ekonomi Komisyonu'nun (LAEK) yeni-yapısalcı alanında görüldü. Bu bakış açısı, hem Marksist analizin etkisiyle hem de bu etkinin dışında sosyal bilimlerin farklı açılardan katkılarıyla yavaş yavaş önem kazandı. Kalkınmacılıktan farklı olarak, bağımlılık teorisi, Latin Amerika'daki yoksulluğun nedenleri üzerine yapılan sürekli ve etkin çalışmaları içerir ve bu olguyu uluslararası bir bağlama oturtur. Giderek evrenselleşen tarihin uluslar tarafından biçimlendirilmesi düşüncesine vurgu yapar ve devlet işlerinin bu noktaya gelmesine yol açan süreçlere yoğunlaşmak ister (önemli bir nokta). Bu yaklaşımın temel gereklerinden biri, merkezi güç odaklarından bağımsızlaşmak için yollar aramaktır.

Yoksulluğun nedenlerinin incelenmesiyle paralel giden bu son nokta, yoksulluğun giderek daha çok farkına varılması süreçleriyle bütünleşti. 1960 ve 70'lerde tavan yapan bağımlılık teorisi, Latin Amerika'nın sosyoekonomik gerçekliğini anlamada önemli bir araç haline geldi. Bu bakış açısı, toplumdaki kötülüklerin yapısal analizini mümkün kıldı ve bunları düzeltme yollarını gösterdi.

Bu teori, kuşkusuz, Latin Amerika'daki durumu anlama çabalarında niteliksel bir gelişme sağladı. Bu olgunun kurtuluş teolojisinde (ve Medellin belgelerinde) yer alması, bu teorinin toplumsal incelemelere olan katkısından kaynaklanmaktadır. Bağımlılık teorisi bu sayede, sosyoekonomik durumu anlama rolünü yerine getirmektedir. Latin Amerika'da kurtuluş teolojisinin gelişiminin ilk birkaç yılı boyunca bu teorinin büyük katkıları oldu. Bu açık ve bilinen bir gerçektir. Ancak, teoloji tarihinde her zaman görüldüğü gibi, inanç, varoluşun belli yanlarını anlamak için gidilen zihinsel yolla değil, burada sosyoekonomik boyutla tanımlanır. Buradan, sosyal ve ekonomik gerçekleri inanca nazaran daha iyi tasvir eden toplumsal analiz yönteminin, dini görevlerle çakıştığı sürece, toplumu dönüştürmeye odaklanan teolojik bakışta farklı öncelikler geliştirilmesine katkıda bulunmayacağı sonucu çıkmaz. Bu meselelerde, bağlantı noktaları ile ayırım noktaları hakkında açık olmak önemlidir.

Her teori gibi bağımlılık teorisi de, anlamaya çalıştığı olgulardaki değişimlerle birlikte gelişir ve bunlara uyum sağlar. Elbette, toplumsal analizin araçları, incelediği olguyu açıklama konusundaki yeterliliğine göre ve ortaya koyduğu çözümlerin etkisine bağlı olarak zaman içinde değişkenlik gösterir. Bilimi bilim yapan şey, kendi varsayımları ve sonuçları hakkında eleştirel olabilme kapasitesidir, bilimsel bilgi, yeni açıklayıcı hipotezler aracılığıyla sürekli olarak gelişim gösterir.

Son yıllardaki eğitim programları, bağımlılık teorisi eleştirisine yöneldi. Çoğu kişiye göre bu teori (belli katkılarını inkâr etmeden) bugünkü durumun karmaşıklığını açıklamakta başarısız olan bir araçtır. Aslında, geçmişe bakıldığında, bu teorinin yetersizlikleri bugün açık hale gelmektedir (örneğin az gelişmişliği açıklamada dışsal faktörlere gereğinden fazla vurgu yapması). Bu normaldir. Yüzeydeki toprağın kumlu ve kaygan olduğu bölgemizi anlamaya çalışırken her zaman karşılaştığımız bir durumdur bu. Beşeri bilimlerde de aynısı olur (toplumsal ve psikolojik). Bu tür anlama girişimlerinde, zaman hep insafsızdır.

Bir yanda bu teorinin katkılarını kabul etmemek ciddi bir hata olurken, diğer yanda günümüz koşullarının karmaşıklığına yeteri kadar cevap vermeyen ve yeni bakış açıları ortaya koymayan bir araca bu kadar bağlı kalmak daha kötü olacaktır. Böylesi değişimler, uluslararası arenadaki önemli değişimlerin ürünüdür.

Günümüz Koşulları

Öncelikle, yoksulluğun dramatik bir şekilde arttığını hatırlamamız gerekir. Günümüzde yoksul ve zengin milletler arasındaki uçurum yirmi yıl önceye göre daha büyüktür. Latin Amerika ülkelerinde de durum aynıdır. Yoksulluğa saplanıp kalan orta sınıflar yok oldu.

Bu durum, "*neo-düalizm*" denen olgunun yükselişine yol açtı: Toplum, sosyal ve ekonomik açıdan iki aşırı uçta kutuplaştı. Bu bağlamda, 1980'ler sık sık "kayıp on yıl" olarak anılır; fakat bazı ülkeler için bu süreç daha uzun sürdü. Ancak, zaman içinde bu ülkelerin sorunlarını azaltma ya da çözme stratejileri geliştirmeyi başardıklarını belirtmek gerekir.

Uluslararası arenada da çok şey değişti. Doğu Avrupa'da ne temel haklara saygı gösteren ne de yurttaşların farklılıklarını kabul eden baskıcı sosyalist ülkelerin çökmesinden sonra, çift kutuplu bir dünyadan siyasi ve askeri ifadeyle tek kutuplu bir dünyaya geçildi (ancak ekonomik alanda durum daha karmaşıktır). Bu çöküş, belli parametreler dışında

işe yaramayan piyasa ekonomilerinin yeniden kabulüne de yol açtı. Toplumsal ve insani kaygılar yaratan bir durumdur bu. Bilgi alanındaki teknolojik devrim birikim sürecini kökten değiştirdi ve yoksul ülkelerin ürettiği hammaddenin rolünü azalttı. Bu durum eskiden kullanılan birçok analitik kavramı hükümsüz kıldı. Borç yükü, yoksul ülke ekonomilerini tahrip etti ve uluslararası kurumların katılığı, yoksulların ihtiyaçlarını karşılama imkânlarını sınırlayan bir deli gömleği işlevi gördü.

Bütün bunlar Kuzey ile Güney arasındaki mübadeleye yeni formlar getirdi. Çoğu durumda, eşitsizlikler daha belirgin hale geldi. Ekonomilerin ve askeriyenin bu durumu kontrol edebileceğine inanılsa da, bu derin uçurum zaman zaman dünya barışına tehdit oluşturuyor.

Neoliberal ideoloji (temel metinlerinden biri, "tarihin sonu"nu ilan ediyor; bilinçsizce yapılmış bir şaka değil) insanlığın tarihsel evrimini kendine göre yeniden okumaktadır. Bu yolla, yoksul halkları tarihlerinden ediyor ve yukarıda da bahsedilen eşitsizlikleri artıran ekonomik ve toplumsal süreçleri örtbas ediyor. Bütün bunlar, iktidarın belli toplumsal sektörlerde yoğunlaşmasına yol açarak, yoksulların ve yoksul halkların çıkış yollarını azaltıyor. Neoliberalizmde içkin olan yorgunluğun işaretleri ortaya çıkmış durumda, bu görüntü gelecekte değişebilir ama günümüzdeki eğilim yeterince açık.

Diğer taraftan, geçen zaman, Latin Amerika'daki yoksulların ve ezilenlerin yüz yüze kaldığı somut gerçeği daha iyi anlamamızı sağladı. Kurtuluş teolojisinin bakış açısını temel alarak, başından beri, boyunduruk altındaki insanlardan, sömürülen sınıflardan, hor görülen ırklardan ve dışlanan kültürlerden söz ettik. Sonrasında, günlük bir alışkanlık ve kültürel bir gelenek halinde gizli biçimde süregelen kadına yönelik ayırımcılık ifade edildi. Ancak, bu farklı bakış açıları, yoksulların dünyasıyla dayanışma mücadelesi son birkaç yıldır derinleşinceye kadar, keskin ve iddialı bir forma kavuşmamıştı. Irk, kültür ve cinsiyet faktörleri, Latin Amerika'da yoksulların durumunu daha net tasvir etme konusunda artan bir öneme sahip olmuştur. Müteşekkir olduğumuz bu katkılar sayesinde (elbette ekonomik ve sosyal boyutlarını ihmal etmeden) yoksulluğun, ölüm, adaletsizlik ve erken ölüm olduğunun daha çok farkına vardık.

Buradan, yaşamın temel bir insan hakkı ve Hıristiyan bakış açısına göre de Tanrı'nın savunulması gereken bir armağanı olduğu gerçeği çıkar. Bu, 1970'lerin sonunda (Orta Amerika ve Peru'daki gibi) deneyimlerimizin ve görüşümüzün ayırıcı özelliği oldu ve çabalarımızda bir katalizör işlevi gördü. Bu durum, insan onurunu ayaklar altına alan ve insanları acımasız ve günahkâr bir inancın kurbanları haline getiren

"vahşi kapitalizmin" kâra tapan karakterine karşı, (on altıncı yüzyıldaki Las Casas gibi insanlarda görülen) dinsel bir perspektifin açığa çıkmasını sağladı.

Bunun yanı sıra, yoksulluğun sadece yoksunlukla ilgili olmadığını anlamak da önemlidir. Yoksul insan, ırksal altyapısından, tarihinden ve dilinden gelen kendi değerlerinin oluşturduğu bir kültüre sahip olan ve bir kapasitesi ve imkânları bulunan kişidir. Bu enerji bütün Latin Amerika'daki kadın örgütlerinde açığa çıktı, bu örgütler her şeye rağmen, bugünlerde sıkça duyduğumuz sözde "paradigmaların krizi"ne kendi yaratıcılıklarıyla meydan okuyarak yaşam mücadelesi veriyor. Söz ettiğimiz yoksul insanlar, ağır koşullardan etkilenmelerine rağmen, onların gelecek umutlarını yok etme ya da kullanma girişimlerine direnen insanlardır.

Yoksulluk ve Teolojik Görüş

Yirminci yüzyılın ortalarına doğru, birtakım gelişmeler, evrensel Kilise içinde yoksulluk temasının canlanmasına ve yeniden ortaya çıkmasına yardımcı oldu. Yeni dini cemaatlerde, yoksulluğa radikal ve özgün bir şekilde sahip çıkılması konusunda bir talep söz konusuydu. Bu talep, emek hareketinde, Kilisenin toplumsal eğitiminde ve özellikle Avrupa'da bazı manevi eğilimlerde dine karşı gelişen açık yabancılaşmadan kaygı duyan kişilerden geldi. Bu kaygı, Papa XXIII. John tarafından Vatikan Konsili'nde kesin biçimde ifade edildi: Kilisenin herkesin Kilisesi ve özellikle yoksulların Kilisesi olması çağrısı yaptı (11 Eylül 1962).

Bu kaygı, Konsil'in çoğu çalışmasında ön planda olsa da, iyi bilinen ve anlaşılması kolay nedenlerden dolayı Vatikan Konsili, Papa'nın önerisini tümüyle benimsemedi. Buna karşın, yukarıda değindiğimiz faktörlerin etkisiyle (bazı çekince ve tereddütlere rağmen) bu gelişme, büyük çoğunluğun hem yoksul hem de Hıristiyan olduğu Latin Amerika'da yeterince duyuldu. Yoksulların yeni gerçekliğinin yanı sıra, yoksulların Kilisesi fikri ciddi bir teolojik karşılık yarattı.

Bu nedenle Temmuz 1967'de yoksulluğun üç hali arasındaki farklar ortaya kondu:

1) İnsanın en temel ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan şeylerin yokluğu olarak açıklanan (çoğunlukla maddi yoksulluk diye anılan) *gerçek yoksulluk*. Bu yoksulluk, İncil'in verdiği mesaj açısından bakıldığında, büyük bir rezalettir. Tümüyle Tanrı'nın arzusuna karşı olan bir durumdur.

2) *Manevi yoksulluk.* Bu öncelikle dünyevi şeyleri bir yana bırakmak anlamına gelmez, daha çok Tanrı'nın iradesini kabul etme ve buna açık olma yaklaşımıdır. İncil bunu manevi çocukluk olarak adlandırır, dünyevi şeylerden feragat bunun bir sonucudur.
3) Bütün Hıristiyanlarda olması gerektiği varsayılan yoksulluk. Hıristiyanlar kendilerini yoksullarla birlikte ve yoksulluğa karşı ifade etmelidir. Hz. İsa da, günahkârları sevmemesi ve günahı reddiyle, insanlığın günahlarını böyle alır[1].

Böyle bir yaklaşım, yoksulluk ve onun nedenleri hakkında belli bir varsayımı öngörür. Bu varsayım, hem insanlık dışı durumun reddedilmesinde hem de manevi yoksulluğun anlaşılmasında, kutsal metinlerin bir temele sahip olduğunu gösterir. Son olarak, bütün idealizmini bir kenara koyarak, bu konudaki Hıristiyan adanmışlığının nedenlerini göz önüne serer. Bu katkı, bir yıl sonra, 1968 yılının Ağustos ve Ekim aylarında Medellin'de ele alındı ve birçok Hıristiyanın var olduğuna inanmaya başladığı bu sorumluluğun açık hale gelmesine yardımcı oldu[2].

Medellin'den kısa bir süre önce, adaletsizlik koşulların yarattığı yoksulluk temasıyla bağlantılı olan ve değişik bakış açılarını içinde barındıran bir kurtuluş teması ortaya çıktı. Kurtuluş terimi toplumsal ve siyasi alanda da varolmakla birlikte, çok eski bir teoloji ve İncil geleneğinden gelmektedir. Başından beri bu terimi yerleştirmek istediğimiz gelenek buydu. "Kurtuluş" kelimesini kullanırken şu ayırımları yaptık:

1) Politik ve toplumsal kurtuluş. Bu kurtuluş, yoksulluğun ve adaletsizliğin özellikle sosyoekonomik yapıdan kaynaklanan nedenlerinin kaldırılmasına işaret eder. Bu temelde, özellikle zayıflara ve değersiz görülenlere saygı başta olmak üzere ötekilere saygı temeline dayanan bir toplum inşası için çalışılabilir.
2) İnsani kurtuluş. Bu, değişen toplumsal yapıların öneminin farkında olmamıza rağmen, daha derine gitmemiz gerektiğinin bilincinde olduğumuz anlamına gelir. İnsanların özgürce ve onurlu bir biçimde kendilerini geliştirme kapasitesini sınırlayan (sadece sosyal alanda değil) her şeyden kurtarmak demektir. Burada bahsettiğimiz şey, İkinci Vatikan Konsili'nin "yeni hümanizm" diye adlandırdığı şeydir (*GS* 55).
3) Ve önemli bir nokta, bencillikten ve günahtan kurtuluş. İnanç analizlerinde bu, adaletsizliğin ortadan kaldırılması gereken son kaynağıdır. Bunun üstesinden gelmek, Tanrı'yla ve insanlarla yeniden yakınlaşmayı sağlar (*Lumen Gentium* no. I). Şurası açıktır; sadece Tanrı'nın inayeti ve Mesih'in kurtarıcı çabaları günahı alt edebilir.

Birbirinden farklı ama aynı zamanda bağlantılı olan bu üç boyut, keskin ve bütünlüklü bir gerçekliği ve nihayetinde Mesih'in kurtuluşunda anlam bulan geniş bir süreci göz önüne serer. Bu durum, kurtuluş kavramına, yoksulluk meselesiyle uğraşmasının yanı sıra, onun kalıcı boyutunu ve kesin çağrısını gösterir.

Medellin (1968) ve Puebla (1979) arasındaki dönemde, yoksulluk kavramı konusunda yukarıda belirtilen ayırımlardan hareket eden Hıristiyan cemaatlerinde "yoksullar için öncelikli seçenek" ifadesi ortaya çıktı. Burada yoksulluğun üç ifadesi bir araya gelir ve dinamizm kazanır. *Yoksul*, maddi yoksulluğun kurbanlarına tekabül eder. *Öncelikli* ifadesi, manevi çocukluk ifadesinden veya hayatımızda Tanrı'nın iradesini kabul etme kapasitesinden doğar. *Seçenek*, yoksullarla dayanışma ve Tanrı iradesine ters düşen bir olgu olarak yoksulluğun reddi anlamına gelen sorumluluk fikriyle ilişkilidir. Puebla'daki piskoposlar konferansında benimsenen bu seçenek, bugün, Kilisenin piskoposluk bölgelerindeki faaliyetleri için bir yönelim noktasını ve iyi bir Hıristiyan olmak için kılavuzluk işlevini temsil eder; başka bir deyişle, bu ifade kurtuluş teolojisinin temel vurgularından biri olan ve bizim maneviyat dediğimiz şeydir. Çok iyi bilindiği gibi, evrensel Kilise öğretiminde yaygın olarak kabul gören bir yaklaşımdır bu.

Bütün bunlar, Latin Amerika'da çağdaş Kilisenin dinsel misyonunda temel bir yaklaşım sağladı. Bu yaklaşım, Tanrı'ya olan karşılıksız derin muhabbeti ve tarihin "küçük insanlarıyla" dayanışma içinde olmanın aciliyetini birleştirir. Bunlar, kurtuluş teolojisi diye adlandırdığımız şeyin iki öğesi, iki direğidir. Bu durum, İncil'den esinlenen Latin Amerika teoloji anlayışının başlangıcından beri ortadadır. Peru asıllı yerli Felipe Huaman Poma de Ayala'nın on yedinci yüzyılın başlarındaki anlayışına ve ondan önce Bartolome de las Casas'ın yazılarında bulduğumuz fikirlere işaret ediyoruz. İkisi de yerlilerin yaşadığı acımasızlıkları Hıristiyan bakış açısıyla anlama yolunu Matta İncili'nin 25. bölümüne atıfta bulunarak göstermişti. Bu bölüm, kurtuluş teolojisi metinlerinde merkezi öneme sahip olmasının yanı sıra, Puebla (1979) ve Santo Domingo'da (1992) da benimsenen bir bölümdü.

Eleştirel Bir Düşünce Olarak Teoloji

Kurtuluş teolojisi, inanç adına yapılan pratiklerin yansımasıdır. Bunun kapsamını anlayabilmek açısından, bu söylemin en başında ortaya çıkan soruları incelemek ve bu bağlamda teolojik yöntem ile maneviya-

tın birbirine ne kadar bağlı olduğunu görmek yararlıdır. Bundan sonra, günümüzdeki itirazları ele alabiliriz.

Ayrım Noktası

Çağdaş teolojinin önemli bir kesimi, Aydınlanma çağından bu yana, (genelde inanç sahibi olmayan) modern düşüncenin ortaya koyduğu itirazı bir ayrım noktası olarak kabul eder. Modern zihniyet, dinsel dünyayı ve onun arınma ve yenilenme taleplerini sorgulamaktadır. Bonhoeffer, bu itirazı alır ve çağdaş teolojinin köklerinde yatan şu soruyu formüle eder: "Olgun bir dünyada (*mündig*) Tanrı'yı nasıl ifade edersiniz?"

Fakat Karayipler'de ve Latin Amerika'da, itirazlar öncelikle inanmayan insanlardan gelmiyor, aksine, "insan olmayanlardan" geliyor. Bunlar, varolan toplumsal düzende insan olarak görülmeyen kişiler yani yoksullar ve insani statülerinden sistematik ve legal yollarla mahrum bırakılanlardır. "İnsan olmayanlar" dinsel dünyamızı o kadar da sorgulamıyor, onlar gayri insani toplumun temellerini değiştirme çağrısıyla bu ekonomik, sosyal, politik ve kültürel düzeni sorguluyor.

Bizim karşı karşıya olduğumuz soru, olgun bir dünyada Tanrı'dan nasıl bahsedileceği değil; bundan ziyade, insani olmayan bir dünyada Tanrı'nın nasıl "Baba" ilan edileceğidir. "İnsan olmayan" birine, "Sen Tanrı'nın evladısın!" demek ne anlam ifade eder ki? Bunlar, Latin Amerika ve aynı durumda olan dünyanın diğer yerlerinde doğan bir teolojinin kilit sorularıdır. Bunlar, bir yönüyle, Bartolome de Las Casas'ın ve başka birçok kişinin on altıncı yüzyılda Amerika'nın yerli halklarıyla karşılaşmalarının ardından sorulmuş sorulardır.

Bu, modernliğin ortaya koyduğu soruların bizimle ilgili olmadığı anlamına gelmez. Bu bir vurgu meselesidir, bu nedenle yoksulluk kuşkusuz bir şekilde en önemli itirazdır.

Pratik Üzerine Düşünceler

Yoksulluk ve baskıyla şekillenen bir gerçeklik içinde kendisini bize sevgi olarak gösteren Tanrı hakkında konuşmanın yolu nasıl bulunur? Kurtuluş teolojisinin perspektifiyle bakarsak, ilk adımın Tanrı'yı tasavvur etmek ve Tanrı'nın isteğini pratiğe geçirmek olduğu söylenir, bunun akabinde Tanrı hakkında düşünebiliriz. Bununla kastedilen şey,

Tanrı'ya saygının ve onun isteklerini yerine getirmenin, Tanrı üzerine düşünmede gerekli şartlar olduğudur. Aslında sadece dua ve sorumluluğun sonucunda Tanrı'yla ilgili özgün ve saygın bir söylem oluşturulabilir. Adanmışlık ve yoksullar için sorumluluk üstlenme yoluyla Tanrı'ya ulaşabiliriz (Matta İncili, 25.31-46); bu keşif, aynı zamanda, yoksullarla dayanışmayı derinleştirir ve daha sahici hale getirir. İnsanlık tarihindeki Tanrı düşüncesi ve sorumluluk, Hıristiyan varoluşunun temel boyutlarıdır. Tanrı'yı anlama çabasında bunlardan kaçınılamaz. Gizem, yoksullarla dayanışma ve Tanrı düşüncesi içinde açığa çıkar; bu bizim *ilk kural*, Hıristiyan hayatı, pratik dediğimiz şeydir. Ancak bundan sonra bu hayat makul hale gelebilir: Bu *ikinci kural*dır.

Teoloji, çalkantılı bir dünyada Hıristiyanların inancındaki kutsal Söz'ün ışığından yansıyan eleştirel bir bakıştır. Bu bakış; insani ve adil bir toplum inşa etmeye duyulan acil ihtiyaç ile imani hayat arasındaki ilişkiyi anlamamıza yardımcı olur. Buradaki bağlılığın içerdiği yardımseverlik, umut ve inanç değerlerine açıklık getirilmesinde teoloji aracı işlevi görür. Ayrıca, olası sapmaları düzeltmeye ve hayırsever olsa da siyasi öncelikler nedeniyle unutulma riskine maruz kalan Hıristiyan yaşamının bazı yönlerini hatırlatmaya faydası olur. Bu, eleştirel düşüncenin bir işlevi olup, tanımı gereği, Hıristiyanlığın tümevarımcı bir meşrulaştırması olmamalıdır. Teoloji, özünde, kurtuluşa bağlılığın daha dinsel, daha somut ve etkili olmasını sağlar. Teoloji, Kilisenin Hıristiyanlığı yayma görevine hizmet eder; buradan dini bir fonksiyon olarak ortaya çıkmıştır[4].

Bütün teolojilerin başlangıç noktası, inanç olgusunda aranmalıdır. Ancak bu, mesaja duyulan entelektüel bir bağlılıktan çok, Tanrı'yla buluşmayı ve kardeşlerimize duyduğumuz sevgiyi ifade eden, dini cemaatte söylendiği gibi, kutsal Söz'ün kucaklanması olmalıdır. Bütünsel varoluştur bu. Kutsal Söz'ü almak, ona hayat vermek, onu somut bir işaret haline getirmek; bunlar, dini anlayışın başlangıç noktasıdır. Bu, Aziz Anselm'in *credo ut intelligam* [anlamak için inanıyorum, ç.n.] sözünün anlamıdır. Tanrı sevgisinin önceliği ve inancın inayeti, teolojiye onun *raison d'être*'sini [varlık nedenini, ç.n.] verir. Özgün teoloji, Kilisenin kurucu babaları tarafından anlaşıldığı gibi her zaman manevi olmuştur. Bütün bunların anlamı şudur: İnançlı bir hayat sadece başlangıç noktası değil, teolojik düşüncenin de amacıdır. (Hayata) inanmak ve (derin düşünceyi) anlamak, bu nedenle her zaman dairesel bir ilişkinin parçası durumundadır.

Hayat ve Düşünce Tarzı

İki cevher (ilk ve ikinci kural) arasındaki fark, kurtuluş teolojisi yönteminde can alıcı bir noktadır; başka bir deyişle, bu inancın ışığındaki düşünce için gidilmesi gereken süreçtir (metot, *hodos*, tarz). Sanıldığından daha gelenekseldir bu; ancak burada altını çizmemiz gereken şey, bunun sadece teolojik yöntemin bir sorunu olmadığı, aynı zamanda bir hayat tarzını, varoluş yolunu ve Hz. İsa'nın müridi olmayı ifade ettiğidir.

İlk Hıristiyan toplumlarının kurallarını anlatan kitapta, buna özel ve orijinal bir ad verilmiştir: "yol". Bu terim, bir sınırlama olmaksızın sıklıkla kullanılmaktadır. Yol'u takip etmek, bir davranış manzumesini içerir; karşılığı İbranice'de *derek* ve Yunancada *hodos* olan bu söz, iki anlama gelir: yol ve davranış. Hıristiyanlar, davranışları ve yaşam tarzlarıyla tanımlanırlar. Bu durum, ilk başlarda içinde yer aldıkları Musevi ve pagan dünyada Hıristiyanları ayırt eden noktaydı. Böylesi bir davranış, "Kutsal Ruh'un yolundan giden" bir düşünce ve tavırdır (İncil, Romalılara Mektup, 8.4).

Hz. İsa'nın yolundan gitmek bir Hıristiyanı tanımlayan olgudur. İncil kaynaklarına göre, toplumsal bir deneyim olan bir yolculuktur bu; çünkü ilerlemekte olan aslında bir halktır. Latin Amerika'daki yoksullar, insanlık onurlarını ve Tanrı'nın evlatları olduklarını teyit etmek için mücadeleye başladılar. Bu hareket, manevi bir deneyimi kapsar. Başka bir deyişle bu, Tanrı'yla buluşmanın yeri ve zamanıdır, Hz. İsa'nın yolundan gitmeyi ifade eder.

Latin Amerika'daki teolojik görüş için temel referans noktası burasıdır. Kurtuluş sürecine giren Hıristiyanların manevi deneyimlerinden önce gelir. Tanrı'yla buluşmak ve onun yolundan gitmek, bazen şehitlikle sonuçlansa da, son yıllardaki olaylar nedeniyle daha ivedi ve etkin bir hal almıştır. Herkes adına sevgi ve adalet için verilen kurtuluş mücadelesiyle, Latin Amerika'da Hz. İsa'nın yolundan gitmenin mümkün yeni bir yöntemi ortaya çıktı. Açık tanımlamalara ve onu bir kalıba yerleştirme girişimlerine direnen; fakat sahiciliği azalmayan ve büyük potansiyel taşıyan yeni bir maneviyat söz konusudur.

Hz. İsa'nın yolundan gitmek, teolojiyi uygulamak için benimsenen temel yönelimdir. Bu nedenle metodolojimizin, bizim maneviyatımız olduğu söylenebilir (başka bir deyişle, Hıristiyan olmanın bir yolu). Tanrı'nın gizemi hakkında düşünebilmek, Hz. İsa'nın izlerini takip etmekle mümkün olur. Ancak Kutsal Ruh'un yolundan yürürsek, Tanrı'nın herkese duyduğu cömert sevgisi anlaşılıp ifade edilebilir. Belki

Hıristiyan yaşamı ve teolojik yöntem arasındaki ilişki nedeniyle, Latin Amerika'daki dini taban cemaatleri, böylesi bir teolojik düşüncenin önemli bir aracı haline geliyor.

Bütün Kanların Kıtası

Latin Amerika teolojik düşüncesi, başından itibaren, toplumumuzdaki "öteki" sorununu gündeme getirdi. Yoksulluk olgusuna yoğunlaşmanın yarattığı yetersizlik ve tabii ki hatalar, o zamanlar farklı kategorideki yoksulların (sosyal sınıf, kültür, etnisite, cinsiyet) yaşadığı dışlanma nedeniyle öncelikle sosyal ve ekonomik nedenleri tahlil etmek gerekiyordu. Yoksulluğun tanımı önemli olsa da, onun nedenleri belirlenmediği sürece bu konuda bir şey yapamayız veya daha derin ve geniş çözümler gerektiren toplumsal yarılmaları iyileştirme çabalarımız sınırlı kalır. Hepsi olmasa da bu nedenlerin çoğu toplumsal ve ekonomiktir. Latin Amerika ve ötesindeki iktidar odakları için bu huzursuz edici bir şeydir; çünkü bu durum onlara, büyük kitlelerin yaşadığı şartların sorumlusu olduklarını hatırlatıyor. Bu nedenle, toplumsal adaletsizliğin boyutunu gizleyen farklı etmenleri bahane etmeye çalışıyorlar. Latin Amerika'daki heterojen toplumla ilgili ırk, kültür ve cinsiyet gibi belli konularda hassas olduğumuzu unutmamalıyız. Sorunun farklı yönleri hakkında net olmamız gerekir.

Bu bakış açısını benimseyerek yapısal bir analize yönelmek Medellin'in yeniliklerindendir. Son yıllardaki çabaların çoğu, bu yaklaşımın Latin Amerikalıların zihnindeki boyutunu ve bu konuda sürekli olarak uğraş verildiğini ortaya koyar. Bu konumlar, aynı zamanda, sorunun kültürel ve ırksal boyutlarına dikkat çekerek, yoksulluğun çok yönlü dünyasına yoğunlaşmamızı net biçimde ortaya koyar.

Uzun zamandır devam eden bir sorun olmasına rağmen, bu karmaşık duruma son birkaç on yıllık süreç içinde daha derinlemesine eğilmemiz mümkün oldu. 1992 yılı, kıtanın son 500 yıllık tarihinin eleştirel bir değerlendirmesini yapma ihtiyacını teşvik etti ve yerli halkların sorunlarına ve dünyamıza zorla dahil edilen siyahi topluma dikkat çekmemizi sağladı. Bu halkların sesiyle oluşan gücün bu süreç boyunca şahitleri olduk, onlar bize Perulu yazar Jose Maria Arguedas'ın Peru'yu tanımlarken kullandığı "bütün kanların" ülkesi ifadesinin bütün kıta için kullanılabileceğini hatırlatır.

Bütün bunlar, İncil'i yaşama ve açıklama tarzını ve elbette buna eşlik eden teolojik düşünceyi etkiler. Yoksulluğun hangi yanıyla başlandığı-

na bağlı olarak, bu tür teolojilerin benimsediği vurgu, konunun küresel boyutunun göz ardı edilmesine ve Tanrı hakkında konuşurken kullanılan dilleri anlama ufkumuzu kaybetmemize neden olmamalıdır: dışlananların ve ezilenlerin dili, onların kurtuluşunun dili ve Hz. İsa'nın İncili'nin dili.

Latin Amerika'da yoksulların acısı üzerine olan fikriyatın derinleşmesinin, teolojik alanda ve can alıcı öncelikler ve yanlış anlamalar konusunda verimsiz araştırmalara dönüşmesi ihtimalinden sakınmak gerekir; aksi bir durum, uzun vadede, tarihin "küçük insanlar"ının yaşam, adalet ve farklılık hakları için verilen mücadeleyi zayıflatmaktan başka bir işe yaramaz. Özellikle unutulmuş ve dışlanmış olan yerli grupların varlığını da gözlemliyoruz. Kastettiğimiz şey, misyonerlik metinlerinin birinde de belirtilen Amazon Aborijinleridir: hükümet bu bölgelerde insanlardan ziyade doğal kaynaklarla ilgileniyor[5]. Aynı durum Panama'daki Kunaslar ve Şili'deki Mapucheler gibi başka birçok grup için de geçerlidir. Bu insanları anlamak ve onlarla dayanışmak için katetmemiz gereken yol hâlâ çok uzun. Bu insanlar, her zaman onların olan bu topraklarda yaşadıklarını açıkça ortaya koymaya başlıyorlar. Bu gerçek, kısmen, İncil'in özgürleştirici boyutunun bir sonucudur. Buna rağmen, ayrıca Hıristiyan inancına bir meydan okuyuşu da barındırmaktadır.

Burada bahsedilen şey, yoksulların daha önce değindiğimiz yeni rollerine katkıda bulunmaya devam eder. Bu gerçeklik, çok renkli bir kıtadaki uzun ve fırtınalı kimlik arayışlarının bir parçasını da şekillendirir. Bu nedenle, genel olarak yoksulların ve özellikle de yerli ve siyahi halkın (bunların arasında kadınların) değerleri ve durumu, ülkelerimizdeki (Hıristiyan) dinselleştirme hareketine bir karşıtlık içerir ve farklı teolojik düşünceleri teşvik eder. İnancın zengin biçimde anlaşılması konusunda gerçek bir yükselişle karşı karşıyayız, bu durum çok önemli bir kültürel ve insani birikimden gelir. Bu nedenle, öteki konusundaki ilk algı böylece daha bütünlüklü bir görüntü kazanır ve kurtuluş teolojisine paha biçilmez bir zenginlik katar. Yine de bu alanda yapılması gereken hâlâ çok şey var.

Kurtuluşun Kutsal Kitabını Duyurmak

Tanrı'nın bizi sevdiğini bilmek ve büyük bir lütuf olan sevgisini kabul etmek, onun sözlerine göre yaşayanlar için büyük bir mutluluk kaynağıdır. Bu mutlulukla iletişim kurmak, dini yaymak demektir. Böylesi bir iletişim, kurtuluş teolojisi diye adlandırdığımız görüşün amacıdır. İncil'in söylediği gibi, özgürce alınan şey özgürce verilmelidir. Dini yay-

manın temelinde her zaman Hz. İsa'nın tecrübesi vardır; bizi Baba'nın [Tanrı'nın, ç.n.] evlatları yapan bir sevgiyle yaşamak bizi dönüştürür ve daha iyi kardeşler haline gelmemizi sağlar.

Bizim için, önceden de belirttiğimiz gibi, bütün bunlar şu soru üzerinde birleşir: Yoksulluk ve dışlanmışlıkla dolu bir dünyada sevgi olarak ortaya çıkan bir Tanrı'yı nasıl ifade ederiz? Erken ve adaletsiz ölümlerden mustarip bir halka, hayatın Tanrısını nasıl bildiririz? Kurtuluşun kutsal kitabını nasıl bildiririz?[6]

Evrensel Bir Çağrı

Kutsal kitabı bildirmek, "evlatlık" ve "kardeşlik" gizemini ilan etmektir; Aziz Pavlus'un söylediği gibi, zamanın başlangıcından beri gizli olan ve şimdi Hz. İsa'nın ölümü ve yeniden dirilişiyle insanlığa bildirilen bir gizemdir bu. Bu nedenle, dini (Hıristiyanlığı) yaymak demek, dini cemaat içinde bir araya gelmek ve hep beraber olmaktır. İnanç, sadece toplulukta yaşar, takdir edilir ve derinleşir; bu temelde Tanrı'ya bağlılıkla ve bütün insanlarla dayanışma içinde yaşayarak gerçeklik haline gelebilir. Kutsal Söz'ü kabul etmek, ötekilerin içindeki "Öteki"ye dönmektir. Söz'ü yaşayabilmemiz ancak onlarla mümkün olur. İnanç bireysel veya mahrem değil; aksine, kendi içine çekilmenin reddidir.

"Bütün ulusları müritlerim olarak yetiştirin" (Matta İncili, 28.19) ayeti, vaaz verdiği Celile'de yeniden dirilen Hz. İsa'nın, havarilerine emanet ettiği bir görevdir. Mesajın evrenselliği, unutulmuş ve hor görülmüş Celile toprağının izlerini taşır*. İsa Mesih'in bildirdiği Tanrı, çağrısı evrensel olan ve bütün insanları hedefleyen Tanrı'dır. Bu aynı zamanda, sevgisi öncelikle yoksullara ve mülksüzlere dönük olan Tanrı'dır. Tanrı'nın çağrısının evrenselliği, bu öncelikle çelişmez (bu öncelik bir ayrıcalık değildir), aksine, evrenselliğe bir anlam kazandırır. Öncelik, Tanrı'nın bütün insanlara dönük çağrısındadır.

Evrenselliğin ve önceliğin bu çifte durumu, Hz. İsa'nın yolundan giden cemaate bir sorumluluk yükler. Bu, özellikle, XXIII. John'un "yoksulların Kilisesi" olarak adlandırdığı ve sonrasında Medellin'in, Puebla'nın ve Papa II. John Paul'un vurguladığı noktadır. Bu aynı zamanda, hem Latin Amerika'da hem de bunun dışındaki yerlerde dini yayma görevinin ekseni ve kurtuluş teolojisi fikrinin merkezi olan yoksullar için öncelikli seçenek düşüncesinin çerçevesidir.

* Celile (Galilee) bugün İsrail'in kuzeyinde yer alan Filistin bölgesi. Hz. İsa'nın çocukluğunun geçtiği Nasıra kasabası bu bölgededir. Hz. İsa bu yüzden "Nasıralı İsa" diye anılır. (y.h.n.)

Bu bizi İncil'in mesajının özünde yer alan Tanrı'nın Krallığı'nı talep etmeye götürür. İncil'e göre, Hz. İsa'nın amacıdır bu. Krallık, Tanrı'nın yaşam ve sevgi isteğinin ifadesidir. Tanrı'nın bu isteği, bize Hz. İsa'nın koruyu ve kurtarıcı çabası aracılığıyla ulaşır.

Krallığın büyümesi, tarihsel açıdan kurtuluşun gerçekleşmesi içinde açığa çıkan bir süreçtir, bunun diğer anlamı, insanlığın yeni ve kardeşçe bir toplumla tamama erdirilmesidir. Fakat bu krallığı, insanlık tarihinin şu anki görünümüyle tanımlayamayız. Krallık, kendini, kurtuluşa doğru giden tarihi eylemlerde gösterir. Bu süreçteki sınırlılıkları ve belirsizlikleri teşhir eder, başarısını dillendirir ve yapılanları tam bir paylaşıma doğru zorlar. Krallık, kurtuluşun tarihsel momentleri dışında gelişmez; ancak krallığın zuhuru her şeyden önce bir inayet ve armağan olmadığı sürece, kurtuluş süreci insanlar arasındaki baskının ve sömürünün köklerini yok etmeyecektir.

Daha ötesi, kurtuluşun tarihsel momentinin, tam kurtuluş veya krallığın gelişi anlamına gelmese de onun büyümesinin bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu, krallığın tarih içinde farkına varılması ve tarihin ötesindeki krallığın tamama ermesinin ilanıdır.

Tebliğ ve Şehitlik

Mülksüzlerle ve ezilenlerle dayanışmanın ve şimdi Latin Amerika'da kutsal kitabı tebliğ etmenin yolu, zorluklarla kuşatılmıştır. 1960'ların sonlarından itibaren, dinsel çabaları nedeniyle öldürülen Hıristiyanlar oldu[7]. Böyle acı olaylar, ilerleyen yıllarda daha sık ve tehditkâr bir hal aldı. 1980 yılında vahşi bir suikasta kurban giden San Salvador Başpiskoposu Monsenyör Oscar Romero'nun ölümü, bu tür olaylara karşı kayıtsız kalanların uyanmasını sağlayacak kadar güçlü ses çıkaran bir çan gibiydi*. İstenmeyen fakat sakince kabul edilen ölüme boyun eğmek, Latin Amerika Hıristiyan toplumunda bir işaret işlevi gördü.

Latin Amerika'da Hıristiyan olmanın bir yolu olarak ortaya çıkan maneviyat, şimdi şehitliğin izlerini de taşır. Bu olgu, şehitliğe yol açan nedenlere karşı bir rahatlık değil, reddetmekten başka seçeneğimiz olmamakla birlikte (acı da olsa) Hıristiyan toplum hayatının zengin par-

* Başpiskopos Oscar Romero, 24 Mart 1980 tarihinde dini bir tören sırasında öldürüldü. Bir gün önce, Salvadorlu askerlere, Tanrı'nın buyruğuna boyun eğme ve insan haklarına saygı gösterme çağrısı yapmıştı. Romero'nun kurtuluş teolojisine yakınlığından ve siyasi duruşundan hoşlanmayan Vatikan, cinayeti kınadı; ancak Romero'yu şehit ilan etmedi. Romero'nun, ABD'nin organize ettiği "ölüm mangaları" tarafından öldürüldüğü tespiti, 1993 yılındaki bir BM raporunda da yer aldı. (y.h.n.)

çalarından biridir. Daha önce birçok kişinin (ilmihalciler, köylüler, din adamları, şehirliler, papazlar ve piskoposlar) gittiği bu yol, bugün hayatta olan çok sayıda kişi tarafından takip edilmektedir. Ölüm arayışında oldukları ya da ölümü arzuladıkları için değil, Tanrı'ya bağlılıkları ve yoksullarla dayanışma içinde oldukları için bu yoldalar. Bu yolda soluklanmak için molalar verilebilir, engellerden sakınmak için geçici olarak yoldan sapılabilir veya yürüyüş sırasında yavaşlama görülebilir; ancak bizi Hz. İsa'nın takipçileri olarak tanımlayan bu yoldan geri dönmek mümkün değildir.

Kilise söz konusu olduğunda medyanın tercih ettiği haber türü; belli çelişkiler, gidilen yolda ani ve sert değişiklikler, bazı kişilerin ötekileri gölgede bırakan entelektüel parlaklığı olur. Bunlar, Latin Amerika ve Karayipler'de Kilise içinde yer alan en önemli şeyin değerini azaltır. Kutsal kitaba olan sevgilerinden dolayı ezilen ve dışlanan insanlar için kıtanın farklı yerlerinde her gün hayatlarını, enerjilerini ve sevgilerini ortaya koyan ama bunu gazetelerde görünme hevesine kapılmadan yapanlar var. Şehitliğin maneviyatından bahsetmek, kanlı ve vahşi ölümler gerçeğinin ötesine geçmektedir. Tehditler, kazanımlar, şüpheler (Kilise içinde bile) ve kardeş dayanışması ortamında cömert ve karşılıksız sorumluluğun bedeli ağır da olsa, neşe ve huzur dolu bir ruh haliyle karşılanır bu: Tüm bunlar, Latin Amerika'nın anayollarında ve yan yollarında Hz. İsa'nın izinden giderken şehit olanların yaşadıklarıdır.

Tarihi deneyime dayanan geleneksel kabullere göre, Kilise, şehitlerin kanından doğmuştur. Bugün de benzer bir şey yaşamaktayız: Kilise, bu kıtadaki varlığını, birçok üyesinin keskin şehadetiyle (şehitliğiyle) yenilemektedir. İnsanların adil ve insani haklarını tanımayanlar tarafından alınan bu hayatlar, dayanışmanın gücünü ifade eder ve Hıristiyanların "hayat arkadaşı" olmaları gerektiğini üzücü biçimde hatırlatır. Mülksüzlerin umutlarını kararlı bir şekilde sürdürebilen dini bir cemaat bu yolla kurulmaktadır.

Yaratılış Ufku

Bu dönemdeki Latin Amerika deneyimi, toplumsal dayanışma perspektiflerini genişletti. Doğaya gösterilen saygı da burada hesaba katılmalıdır. Ekoloji meselesi, doğal yaşam alanlarını en çok tahrip eden ülkelerin meselesi değildir. Bütün insanlığı etkileyen bir durumdur. Bu meseleler söz konusu olduğunda sıklıkla söylendiği gibi, dünya, herkesin içinde bulunduğu büyük bir gemidir. Gerçekten doğru. Bu benzet-

me, gemideki herkesin aynı sınıfta yer almadığı gerçeğini hatırlatmamızı da sağlar. Harika yemekler, balo salonları ve yüzme havuzlarıyla dolu birinci mevkide seyahat edenler var; diğerleriyse, eğer gemi ambarında değillerse, üçüncü mevkide seyahat ediyor. Çevreye zarar vermeme sorumluluğundan kimse kaçamaz; ancak bu kıtada yaşayan bizler özellikle insanlığın en zayıf kesiminin karşı karşıya olduğu durum karşısında dikkatli olmalıyız. Örneğin sanayileşmiş ülkelerin çöplüğü olmaktan kaçınmalıyız.

Diğer yandan, kıtamızda daha önce yaşamış olan halklardan öğreneceğimiz çok şey var. Uzun geçmişe dayanan yaşam mücadelelerinde, bu toprakları nasıl yaşam mekanı haline getireceklerini biliyorlardı; yüksek diyarları, sert koşulları, sağanakları ve çölleri ehlileştirmeyi başarmışlardı. Bütün bunları, onlara hayat veren toprağa saygı göstererek yaptılar. Kentlerde ve sanayileşmiş ülkelerde yaşayan insanların, doğal çevrelerine uyum sağlayan basit insanlar hakkında düştükleri basit duygusallığa kapılmadan, kadim bilgelikten öğrenilecek çok önemli dersler olduğu doğrudur. Sonuç olarak, haklarını savunmaları ve yaşama gösterdikleri saygılarıyla, yerli halklar, bize önemli dersler verir.

Ekolojik perspektif, Tevrat'ın (Tekvin) "yeryüzüne hükmet" sözüne dair yanlış yorumun İncil tarafından düzeltilmesinden güç alır. Örneğin bu fikirler Tevrat'ın Eyüb bölümünde bulunabilir, orada yazar bizi, bütün yaratılışın özünün ve anlamının insanlar değil, Tanrı'nın karşılıksız sevgisi olduğuna ikna etmeye çalışır. Bu vurgu, adalet mücadelemizde ve ufkumuzu genişletmede oksijen işlevi görebilir. Bu durum bize, insana dair her şeyi hesaba katmak isteyen kurtuluş sürecinin estetik boyutlarını hatırlatır; güzellik hakkı, yaşam hakkının bir ifadesidir (bazılarının sandığından daha fazla vurgu vardır).

İki Dilin Kesişme Noktasında

Kurtuluşçu çerçeve içindeki teolojik fikirlerden bakıldığında, Latin Amerika'daki mücadele, aşağılanan ırkların, sömürülen sınıfların, dışlanan kültürlerin veya ayırımcılığa maruz kalan kadınların oluşturduğu büyük çoğunluğun yaşadığı yoksulluk ve adaletsizliklerin yarattığı bu koşullardan doğan bir Tanrı fikrinin dilini bulmak zorundadır. Bunun aynı zamanda, kurtuluşu arayan insanların umutlarıyla beslenen bir söylem olması gerekir. İnanç anlayışımız bu acı ve neşe, belirsizlik ve inanç, cömert adanmışlık ve muğlaklık içinden geçerek sürekli olarak ışımalıdır.

Aslında, Tanrı hakkındaki ilahi öngörünün ve mistik dilin, sömürü ve umutla yoğrulan bu topraklarda doğduğuna inanıyoruz. Mesele, Tevrat'ın Eyüb bölümünde olduğu gibi, masumların acılarından yola çıkarak Tanrı hakkında konuşmaktır. Tefekkürün dili, her şeyin Tanrı'nın karşılıksız sevgisinden doğduğunu kabul eder. İlahi dil, Latin Amerikalı yoksulların yaşadığı türden adaletsizliği ve sömürü koşullarını (yapısal nedenleriyle birlikte) kınar. Bu bağlamda, Puebla, ezilen insanların ıstırap dolu yüzlerinde "Hz. İsa'nın acı çeken suretini" nasıl keşfedeceğini bildiğini söyler (31-9; Santa Domingo'da ele alınıp geliştirilen bir metinde).

İlahi öngörüden yoksun bir tefekkür dili, Tanrı'nın dahil olduğu ve bizim onu keşfettiğimiz yer olan tarihe nüfuz etmeme riskini taşır. Mistik boyutu olmayan bir öngörü dili, bakış açısını daraltır ve her şeyi yenileyen Tanrı'yı anlama gücünü zayıflatabilir. "Rabbe ezgi mırıldanın, Rabbe hamdedin; çünkü yoksulu, kötülerin elinden o kurtardı" (Tevrat, Yeremya, 20.13). Şükran ve adalet isteğinin ezgisini söyleyin ve onu özgür kılın.

Hıristiyan varoluşu, şükran ve istek arasında şekillenmektedir. Başlangıçta herkesi sarıp sarmalayan şey, Tanrı'nın karşılıksız ve özgür sevgisidir. Ancak bu lütuf, komşularımıza ve özellikle onlar arasında en zayıf olanlara duyduğumuz sevgiyle açığa çıkan davranışlara dönüşmelidir. Hıristiyan hayatının bu sorumluluğu, Hz. İsa'nın Tanrısına (manevi kaçışlara ve politik indirgemeciliğe kapılmadan) sadık olmayı gerektirir.

Bu iki dil, Hz. İsa'nın yaşamında, ölümünde ve yeniden dirilişinde ortaya çıkan Tanrı'nın Krallığı'nın lütfu ile bağ kurmaya çalışır. Kendi gerçekliğimizi yeniden keşfettiğimiz mesajın kalbi buradadır. Cemaat (Kilise) olarak burada bir araya geliriz. Teoloji Kilisede yapılır ve bu Kilise, insanlık tarihinde yaşamın ölüme üstün geldiğini beyan etmelidir. Yeniden dirilişe tanıklık etmek, yaşamı her formuyla seçmek anlamına gelir; çünkü Tanrı'nın Krallığı'nın evrenselliğinden hiçbir şey kaçamaz. Hayatın (maddi ve manevi hayatın, kişisel ve sosyal hayatın, şimdiki ve gelecekteki hayatın) bu şekilde beyanı, erken ve adaletsiz ölümlerle ve elbette zulümden kurtuluş mücadelesiyle biçimlenmiş bir kıtada özel bir önem kazanır. Ölüm ve günah olgusu, yeniden dirilişin yokluğudur. Bu nedenle, yeniden dirilişin tanığı, her zaman ironik bir biçimde şu soruyu soran kişidir (Kitap'a göre): "Ey ölüm! Hani nerede senin zaferin?"

Komünyon'da yücelttiğimiz yaşam, dini cemaatin ilk görevidir*. Ekmeği paylaşırken, önce ölüme çekilen ama sonra dirilişiyle yoksullara

* (Efkarastiya) Komünyon: Hz. İsa'nın Veda Yemeği'nde havarilerine verdiği ekmeği "bu benim etim", şarabı ise "bu benim kanım" diye kutsamasına atfen Hıristiyan geleneğinde sürdürülen "ekmek ve şarap" ayinidir. (y.h.n.)

karşı misyonu teyit edilen Hz. İsa'nın sevgisini ve emanetini hatırlarız. Ekmeği bölüşmek, Hıristiyan toplumunun hem farklılığı hem de amacıdır. Bu davranış, ekmekten yoksun olunması nedeniyle yaşanan insani acıların paylaşılmasını temsil eder ve hem davranışları hem de sözleriyle insanların umudunu artıran ve onlara hayat veren yeniden dirilmiş Hz. İsa'nın neşeyle kabulü anlamına gelir.

Kurtuluş teolojisi, dinsel paylaşım içinde, Tanrı'yla ilgili bir dil olmaya çalışır. Kurtuluş teolojisi, bu baskı, zulüm ve ölüm dünyasında hayatın Söz'ünü var etme çabasıdır.

NOTLAR

1. Bu farkı, Lima'da bir derste ve "Kilise ve Yoksulluk" konulu bir mektupta özellikle vurguladım. Bu ders, Montreal Üniversitesi'nde de verildi.
2. Bkz. Medellin'in sonundaki *Pobreza de la Iglesia* adlı belge.
3. Bkz. *Opcion Preferencial por los Pobrez* adlı belge. Bu seçenek Santo Domingo'daki Piskoposlar Konferansı'nda aktarıldı (1992).
4. G. Gutierrez, *"La teologia: una funcion eclesial", Paginas* (Lima, 1994), s. 10-17, no. 130.
5. Melgar'da yapılan ve bu insanların değerlerine dikkat çeken bir toplantı (Nisan 1968) Medellin hazırlıkları arasında yer alan en önemli anlardan biriydi. Ayrıca Peru, Iquitos'ta yapılan benzer bir toplantıda da bu konu yer aldı.
6. II. John Paul, *Brezilya Piskoposlarına Mektup* (Nisan, 1986)
7. Brezilya'nın Recife bölgesinden siyahi bir papaz olan Henrique Antonio Pereira Neto ilklerden biriydi, 1969'un Mayıs ayında vahşice öldürülmüştü. *Teologia de la Liberacion* adlı ilk kitabım, ona ve yerli kültürleri üzerine yazan Perulu Jose Maria Arguedas'a adanmıştı.

2
Asya'da Kurtuluş Teolojisi

Bastiaan Wielenga

Asya'nın Koşulları

Kurtuluş teolojisi, koşulların analiziyle işe başlar; çünkü bu koşullarda yaşayan insanların çığlığına karşılık vermek ister. Onu diğer teolojilerden ayıran nokta budur. Bağlamsal bir teoloji olan kurtuluş teolojisini, bölgeye (Latin Amerikalı, Afrikalı, Asyalı, Avrupalı) ve toplumsal gruplara (yoksullar, kadınlar, siyahlar, Dalitler,* yerli halklar) göre ayırt edebiliriz. Yine de bu toplumsal ve coğrafi kimliklerin hiçbiri yalıtılmış bir halde anlaşılamaz. Şartlar ve kimlikler, çokludur ve birbiriyle kesişir. Sınıf, kast, ataerkil düzen ve etnisite gerçeklikleri ile yerel, bölgesel ve küresel ekonomi gerçeklikleri birbirine bağlıdır. Hindistan'da ihraç bölgesindeki bir fabrikada çalışan bir Dalit kızı, sendikal haklardan yoksundur ve dünyanın diğer bölgelerindeki düşük ücretli işçiler gibi sömürülmektedir; diğer kadınların yaşadığı gibi erkek egemenliğinden ve şiddetinden mustariptir; bu arada kast baskısından bir "dokunulmaz" olarak aldığı payı, Hindistan'daki erkek ve kadın diğer kastsızlarla paylaşır.

Latin Amerika'nın tersine, Asya'ya özgü olan şey, dinsel-kültürel bağlamdır. Asya'daki yoksulların ve ezilenlerin büyük çoğunluğu Hıristiyan değildir, Asya kültürlerini şekillendiren değişik dini geleneklere mensuptur. Fakat Asya sınırları içinde de devasa farklılıklar vardır. Latin Amerika Asya'ya kıyasla tarih, dil, ekonomik düzey ve siyasi gelişim açısından nispeten daha homojen bir kıtadır. Asya farklı kültürel, dinsel,

* Dalitler (Kastsızlar, Dokunulmazlar): Hindistan'da hiçbir kast içinde yer alamayanlar, paryalar. Hindistan'da kast sistemi anayasal olarak kaldırılmış olmasına rağmen, kastsızlar hâlâ dışlanmaya ve haksızlığa maruz kalmaktadır. Bir diğer adları, "dokunulmazlar"dır. (y.h.n.)

siyasi ve ekonomik geçmişlerden dolayı farklı bölgelere ayrılmak zorunda kalmıştır. Bu bölümde, sadece birkaç bölge, özellikle Hindistan, Sri Lanka, Güney Kore, Tayvan ve Filipinler gibi kurtuluş teolojisi perspektifinin açığa çıktığı yerler ele alınacaktır. Çalışma merkezlerinde ve uluslararası dini toplantılarda sergilenen ve Asya'nın genel koşullarını incelemeyi hedefleyen çabalarda şu temel sonuçlar açığa çıkar: kitlesel yoksulluğun sürekliliği, demokratik hakların tehdit edilmesi, dinin ikili rolü ve ekolojik sorun.

Kitlesel Yoksulluğun Sürekliliği

Asya'daki yoksulluğun birçok yüzü vardır: İş arayan topraksız köylüler, dinlenmeye hasret çocuk işçiler, zengin turistlerin yükleri altında ezilen hamallar, yüksek teknolojili gemilerin boşalttığı denizlerde boşuna avlanan geleneksel balıkçılar, bugünlerde seks endüstrisi olarak adlandırılan durumdaki köylü kızlar, ekonomik sistemin ve devletin bir kenara attığı yoksullar.

Onların yoksulluğunun nedenleri, detaylı olarak konuşulamaz. Kolonyalizmin boyunduruğundan kurtulduktan sonraki ilk on yıl genel eğilim, kitlesel yoksulluğu, Asya toplumunun geleneksel durağan ekonomik tarzının, emperyalist sömürünün ve Batı bilim ve teknolojisinin ortak ürünü olarak kabul etme yönündeydi. Kolonyalizmin büyük etkisi şüphe götürmez bir gerçektir; fakat geleneksel Asya toplumunun algısı, yoksulluğu Batı'nın yaşam koşulları ve ABD doları bazında kişi başına düşen gelir üzerinden ölçen "gelişme" ideolojisi tarafından yanlış yönlendirildi. Sürdürülebilir yaşam koşullarına sahip olan üreticiler, sonuçta, düşük maddi gelir nedeniyle ve elektriğin, tuvaletin, makineleşmenin ve benzeri şeylerin yokluğu gerekçesiyle "yoksul" olarak muamele gördüler ve öyle sınıflandırıldılar. Zor bir yaşam sürdüler; fakat yoksulluklarının tek nedeni, onları para sistemi ve modernleşme süreçleri sonucunda yaşam ortamlarından mahrum bırakan kalkınma politikalarıdır. Bu nedenle, kendine yeterli üreticiler zaman içinde topraksız işçilere, göçmenlere ve varoş sakinlerine dönüşerek, yoksul ve yoksun sınıfına dahil oldular. Bu süreç, küresel sermaye özgürlüğünü ve çokuluslu şirketlerin kâr amacıyla milli ekonomilere girip çıkmasını destekleyen ticaret politikalarının dünya çapındaki zaferi sonucunda son yıllarda daha da ağırlaştı. İddiaları ne olursa olsun, IMF, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü'nün politikaları, sermaye mantığıyla yönetilen küresel piyasa ekonomisinde hiçbir rolü olmayan milyonlarca insanın

yoksullaşmasına ve dışlanmasına katkıda bulunmaktadır. Teoloji, diğer yerlerde olduğu gibi Asya'da da, hırs ve servet Tanrısı Mammon'un yıkıcı gücüyle her zamankinden daha fazla karşı karşıyadır.

Demokratik Haklara Yönelik Tehdit

Asya, anti-kolonyalist ve anti-emperyalist büyük mücadelelere sahne oldu. Fakat bağımsızlığını kazanan birçok ülkede, yöneticiler, demokratik ilkeleri hayata geçirme konusunda sınıfta kaldı. Hayal kırıklığına uğramış kitlelerin yabancılaşması ile devlet baskısı son dönemlerde yan yana artarken, diktatörlük yapıları gelişti. Diktatörlük yapıları farklı biçimler aldı: Endonezya, Pakistan ve Burma'da askeri rejimler; Marcos döneminde Filipinler'de ve Güney Kore'de sıkıyönetim veya Tayvan'da tek parti diktatörlüğü olarak ortaya çıktı. Emperyalizme karşı mücadelenin komünist partilerce yürütüldüğü ülkeler, öncü partinin diktatörlüğü altına girdi, örneğin Kamboçya en dehşet rejimlerden birine tanık oldu. Hindistan ve belli bir noktaya kadar Sri Lanka, az çok parlamenter demokrasiyi işlettikleri için istisna oldu. Her ne kadar, insani ve demokratik hakların ihlali söz konusu olsa da, durumu telafi eden şey, özellikle Hindistan'da bazı protesto seslerinin yükselebildiği demokratik alanların varlığıdır.

Demokratik haklar için verilen mücadele, Asya genelindeki yaygın hareketler arasında en önemli yeri aldı. Geleneksel baskı yapılarına (kast, ataerkillik, azınlıklara karşı ayırımcılık) karşı gelişen bu tür mücadeleler, devlet tarafından desteklenen modern gelişme mantığının neden olduğu yeni tür mağdurlaşma biçimlerine karşı verilen mücadeleyle yakınlaşmaktadır. Yaşam savaşımı veren işçi ve köylüler örgütlenme hakları için mücadele etmektedir. Günlük yaşam içinde ve ailede yaşanan şiddete ve erkek egemenliğine karşı mücadele eden kadın hareketleri, toplumun ve devletin askerileştirilmesini teşhir etmektedir. Çevreye zarar veren barajlara ve yağmur ormanlarındaki büyük çaplı ağaç kesimlerine karşı mücadele veren çevre hareketleri, mağdur kabilelerin doğal ortamlarını savunmaktadır. Etnik ve dini azınlıklar, modern gelişmenin nimetlerinden mahrum bırakılmalarına ve işsizliğe karşı mücadele etmektedir. Bazen bu hareketlerin ön saflarında öğrenciler yer alır. Yeni toplumsal hareketlerin dikkat çektiği şey, sömürgecilik sonrasında modern ekonomiye yönelen ve sadece küçük bir kesimin yararına çalışan yönetimlerin kaçınılmaz olarak baskıcı ve otoriter bir hal aldığıdır.

Bu bağlamda, diktatörlükler ile parlamenter sistemler arasındaki fark azdır. Diktatörlüklerin yıkılması ve hükümetlerin seçimlerle değişmesi, modernleşme projesinin temel sorunlarını ortadan kaldırmaz. Modern gelişmenin kurbanları, yerlerinden edilen kitleler ve marjinalleştirilen insanlar, kendilerini hayatın dışına atan bu ortamın "nasıl bir gelişme" olduğunu soruyor. Devlet ise baskıyla ve demokratik hakları kısarak karşılık veriyor. IMF ve Dünya Bankası'nın talepleri doğrultusunda "yapısal uyum" programlarını uygularken bu baskı giderek artıyor. Halk hareketleri, kendi devletlerini, kontrolsüz bir güç birikimini ifade eden küresel sermayenin polis gücü olarak görmektedir. Asya'da teoloji kontrolsüz gücün Firavunvari despotizmiyle karşı karşıya kalmaktadır.

Dinin İkili Rolü

Asya'daki adalet ve özgürlük mücadelesi, Asya toplumunun çok kimlikli ve çok dinli yapısı nedeniyle karmaşık bir hal alır. Din, hem baskının onaylanması hem de adalet mücadelesinin teşviki ve devamlılığı noktasında önemli bir rol oynar. Dinin baskıcı rolü, kast sisteminin ve erkek egemenliğinin meşrulaştırılmasında açığa çıkar. Baskın olan dinler diğer dini azınlıklara karşı ayırımcılığı onaylarken bu durum daha fazla görülür. Diğer yandan, muhalif hareketler, dini motiflere önem verebilmektedir.

Hindistan'da Mahatma Gandi ve İran'da Humeyni, emperyalizme karşı mücadelede dinsel motivasyonun en bilinen örnekleridir. Ancak bu örnekler sorunlar da içerir. Gandi kitleleri harekete geçirebildi, Hinduizmin "dokunulmazlar"a ve diğer dinlere karşı şovenizminin ve çocuk yaşta evlendirmelerin üstesinden gelmeyi denedi. Onun Hinduizme bağlılığı (reforme edilmiş bir kast sistemi çabası dahil), Dalitleri yabancılaştırdı ve dinsel çizgide gelişen Hindistan-Pakistan ayrılığına katkıda bulundu. Dalitler Gandi'nin kendi liderleri Dr. Ambedkar'a karşı davranışından dolayı hâlâ kızgındır.

Dinin baskıcı rolü, Asya genelinde bütün kadınları etkileyen erkek egemenliğinin meşrulaştırılmasında açıkça görülür. Hiçbir dini gelenek bunun dışında değildir. Kendilerini ve toplumu bu eski baskı düzeninden kurtarmak için ayağa kalkan kadınlar, dini geleneklerinde saklı kalmış özgürleştirici dinamikleri tanımlamakta zorlanırlar. Bu durum, özgürlük mücadelesinde bazı kesimlerin seküler bir çizgi izlemesine yol açtı. Yine de bunun dışında kalanlar, dinin daha özgürlükçü bir perspektifle ortadan kaldırılması yerine, dinde reform yolunu tercih etmektedir.

Din, toplumsal ve siyasi birçok çatışmada bölücü ve baskıcı bir rol oynamaktadır. Dalitler, Hindistan'da Brahmani-Hinduizm tarafından baskı görmektedir. Birçoğu Hinduizmi reddetti ve eşitlik ve insan onuru arayışında neo-Budizme yöneldi. Sri Lanka'daki etnik çatışmanın dinsel bir boyutu var, orada egemen Budizm anlayışı, çoğunluğu oluşturan Sinhala toplumunda yaygındır. Tamiller ya Hindu ya da Müslümanken, Hıristiyanlar iki tarafta da bulunur. Budistler, Müslümanların çoğunlukta olduğu Bangladeş'ten kovuldular. Güney Filipinler'deki Müslümanlar, Hıristiyanların baskın olduğu devlete karşı mücadele vermektedir. Hindistan'ın kuzeydoğusundaki Hıristiyanlar, Hint devletine karşı mücadele etmektedir. Ayrı bir devlet isteyen bu silahlı kimlik mücadelelerin çoğu farklı bir boyut kazanmakta, bu sefer kendileri yeni azınlıklar yaratmakta ve yıkıcı çatışmaların içine girmektedir. Benzer şekilde, Dalitler, birlik sağlamada zorlanmaktadır. Onları bölen faktörlerden biri dindir; bazıları Budist oldular, bazıları Hıristiyan ya da Müslüman, diğerleri ise hâlâ Hindu geleneğini sürdürmektedir.

Bütün bunları gördükten sonra, laik ulusalcı reformistlerin, solcu devrimcilerin ve feministlerin daha özgür ve adil bir toplum için radikal modernleşmeye ve laik devlete yönelmesi şaşırtıcı değildir. Asya'daki komünist ülkelerde (Çin, Kuzey Kore, Vietnam, Kamboçya ve Laos) bu durum dinsel pratiklere ve geleneklere yönelik baskı olarak ortaya çıktı. Çin'de bu durum, en put-kırıcı ve keskin ifadesini Mao'nun Kültür Devrimi'nde buldu. Hindistan gibi bir ülkede bu durum, bütün dinsel gelenekleri serbest bırakan yumuşak bir modern devlet formunu alırken, o zaman başbakan Jawaharlal Nehru, nükleer reaktörlerin Hindistan'ın yeni tapınakları olduğunu söylüyordu. Her iki yaklaşım da ivmelerini yitirmiş durumdadır. Asya'nın tamamı günümüzde küresel medyanın kültürel gelenekler üzerindeki yıkıcı etkisine maruz kalıyor. Küresel kapitalizmle bütünleşme ve onun aynılaştırıcı, homojenleştirici etkileri sorun yaratıyor. Köktendinci hareketlerin hepsinin bu duruma karşı sahici bir itiraz olduğu söylenemez. Siyasi manipülasyon ve hesaplar önemli bir rol oynuyor. Her iki durum hakkında da dikkatli çalışmalara ihtiyaç var. Hindistan'daki şovenist Hindu hareketi gibi belli bazı hareketler, modernleşme ve küresel kapitalizmle bütünleşme sevdasında ve Müslümanlara rağmen bir tür dinsel milliyetçilikle iktidar kurma arayışındadır. Ancak diğer hareketler, tüketim yanlısı bencil sekülerliğe karşı çıkmak için kendi dini geleneklerine dönmektedir. Kurtuluş teolojisi için bu durum, ortak bir muhalefet oluşturmanın hangi temellerde mümkün olabileceği sorusunu gündeme getirir.

Ekolojik Sorun

Ekolojik sorunlar Asya'da, yol açtıkları felakete gözlerini kapatan "kaplan" ekonomilerine rağmen, gündemde giderek daha fazla yer almaktadır. Yerli halklar, köy ekonomisinin emekçileri olan kadınlar, balıkçılar ve marjinalleştirilen diğer gruplar, doğrudan doğaya bağımlı oldukları ve onun içinde yer aldıkları için, yaşamlarını tehdit eden bu durumu ilk önce onlar fark etmektedir. Fabrikalarda çalışan işçilerin bu tehdidi görmesi zaman alacaktır. Bulundukları durumda, onları ancak felaketler (Bhopal'de olduğu gibi*) uyarmaktadır. Banka yöneticileri bu durumu fark edecek ve bundan etkilenecek son kişilerdir.

Asya kıtası eskiden, toprak sahiplerinin ve devletin baskı ve sömürüsüne karşı köylü mücadelelerine tanık olmuştu. Böylesi mücadeleler, çağımızda, Maocu-devrimci perspektifle ilişkilendirilmektedir. Bu süreçte, köylü toplulukların kültürel ve dini değerleri göz ardı edildi veya bastırıldı. Diğer yandan, Gandi gibi bir lider, sınıf ve kast sorunlarına değinmeden köylülüğü romantikleştirme eğilimindeydi. Şimdi ise, çoğunlukla kadınların ön planda olduğu yerli halklar, dağ çiftçileri ve kendi geçimleri için üretim yapanlar, ekonomik yaşam ve sosyal adaletle birlikte çevre sorunlarını gündeme getirmektedir. Bu süreçte, doğayla bağlantalı geleneksel değerler, köy dininin sade evrensel maneviyatı ve yöresel inançlar; insanlığın mirası ve halkın en değerli varlığı olan çevre hareketlerinde yer alan diğer halk kesimleriyle buluştu. Eskiden hurafe diye dışlanan şey, şimdi daha çok dikkat çekiyor. Halkın mitleri yeniden keşfediliyor. Hindistan'da Hıristiyan ressam Jyoti Sahi, eserlerinde kabile mitlerini keşfediyor ve onların ekolojik önemlerini açığa çıkarıyor.

Bu gelişmeler, soyut dinsel düşünce sistemlerinden, dünya görüşlerinden ve elitlerin bir zamanlar "üst gelenek" olarak adlandırılan dininden farklı olan yaygın dinin yeniden takdir edilmesini gündeme getiriyor. Elbette, bu mitlerin ve ritüellerin çoktan unutulması gerektiğini düşünen birçok modern devrimci için yeni bir yönelim belirlemek uzun ve zorlu bir süreçtir. Kurtuluş teologları arasında bu süreç çoktan başladı.

---

* Bhopal felaketi: Hindistan'ın Bhopal eyaletinde 2 Aralık 1984 gecesi yaşanan ve tarihin en büyük sanayi felaketi olarak bilinen olay. ABD kökenli Union Carbide firmasına ait böcek ilacı fabrikasında yaşanan kimyasal sızıntı binlerce kişinin ölümüne yol açtı. Çelişkili resmi rakamlar ölü sayısını 3.700 ila 15.000 arasında ve bugüne kadar hastalananların sayısını ise yarım milyon olarak ifade ediyor. Sızıntının çevre üzerindeki etkileri hâlâ sürüyor. (y.h.n.)

Hıristiyanların Kurtuluşçu Perspektifle Verdiği Karşılıklar

Kurtuluş teolojisi, Latin Amerika'daki taban cemaatleri ile kıyaslandığında, Asya'daki Kiliselerde geniş bir tabana sahip değildir. Asya'daki Hıristiyanlar ve Kiliseler çoğunlukla azınlık oldukları için, iktidarla çatışmaktan kaçınma eğilimindedir. Genelde, bireysel bir dindarlık görünümüne sahiptir. Bu durumda istisna olarak karşımıza çıkan yerler Güney Kore, Tayvan ve (Hıristiyan çoğunluğa sahip olması ve İspanyol kolonyalizmini yaşaması nedeniyle Latin Amerika'yla benzerlik gösteren) Filipinler'dir.

Toplumsal ve siyasi sorunlara karşı kurtuluş perspektifli teolojik tepkiler; özellikle dini toplantılar ve ilişki ağları, çalışma merkezleri, kişisel teoloji öğretmenleri ve teoloji seminerleri aracılığıyla teşvik edilmektedir. Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği (EATWOT), Asya Kiliseler Konferansı (CCA), Dünya Hıristiyan Öğrenci Federasyonu Asya/Pasifik, Hıristiyan Din ve Toplum Araştırmaları Enstitüsü (CISRS) gibi merkezler, Bangalore'da yer alan Hindistan Toplum Enstitüsü, Colombo'daki Toplum ve Din Merkezi (CSR) ve benzeri kuruluşlar, Asya'da kurtuluş teolojisine katkı sağlıyor. Bu kurumların Kiliseler üzerindeki etkisi ve rolü sınırlı görünmektedir; fakat sendikaların, köylü örgütlerinin, balıkçı hareketlerinin, kadın, öğrenci ve insan hakları örgütlerinin eylemlerinde yer alan grupları doğrudan destekleyip teşvik ettiler. Güney Kore'deki Kent Endüstri Misyonu, Sri Lanka'daki Hıristiyan İşçi Kardeşliği ile Devasanara Kolektif Çiftliği buna örnek verilebilir.

Önemli başka bir katılım biçimi ise, Hıristiyanların bireysel olarak laik kitle örgütlerine ve hareketlerine dahil olmalarıdır. Teolojik konulara eğilimli görünmeseler ve kilise toplantılarına nadiren katılsalar da, Hıristiyan olmayanlarla birlikte dayanışma içinde çalışıyorlar. Hıristiyanların marjinalleştirilmesi sorununun üstesinden geldiler ve toplumsal çelişkilerin olduğu yerde mücadelelere katılıyorlar. Bu durumu, canlı bir maneviyat kaynağı olan kendi Hıristiyan inanç gelenekleriyle (dini temelli ayrılıklara yol açmadan) nasıl ilişkilendirecekleri sorunuyla yüz yüze geliyorlar.

İşte bu noktada Latin Amerika'daki durumla temel bir farklılık ortaya çıkar. Hıristiyanlık, kolonileştirme döneminde oldukça problemli bir rol oynadı. Kolonyalizm sonrası dönemde Asya'daki (Çin'de ve Tayvan'da Çan Kay-Şek, Güney Vietnam'da Ngo Diem, Güney Kore'de Park ve Filipinler'de Marcos gibi) diktatörleri destekleyenler arasında utanılacak kadar fazla sayıda Hıristiyan vardı; ancak buralarda Hıristiyan bir devlet ideolojisi ortaya çıkmadı. Kitle hareketlerine dönük dev-

let baskısı, Hz. İsa adına olmasa da, ulusal güvenlik, antikomünizm ve kalkınma gerekçeleriyle desteklenmekteydi ve hâlâ destekleniyor. Elbette statükocu zihniyete sahip Kilise liderlerinin buyurgan açıklamaları her zaman kabul gördü ve yoksulluğa karşı yapılacak en iyi şey olarak Rahibe Teresa'nın yardımseverliği öne sürüldü. Fakat İncil'in Tanrı'sı devletin politikalarında ve ideolojik savunmasında rol oynamamaktadır. Eğer din ideolojik amaçlar için kullanılsaydı, Tanrılar, gelenekler ve toplumdaki din adamları daha yararlı olabilirdi.

Bu nedenle Asya'da kurtuluş teolojisi, egemen sistemin "sözde-Hıristiyan" bir dille meşrulaştırılmasına karşı bir işlev görmez. Fakat onun başka formlardaki dinsel ideolojik putlaştırmalara dönük eleştirisi, rekabet ve çatışma içindeki dinlerin toplumsal koşullarında kolayca yanlış anlaşılır. Geleneksel olarak Hıristiyanlar, diğer dinlerin tanrılarını put diye karaladılar ve kendilerinin putlaştırmadan azade olduklarına inandılar. Köktenci vaizler bugün hâlâ aynı şeyi yapıyor. Brahmani-Hindu anlayışına veya Budist-Sinhala şovenizmine dönük haklı eleştiriler, yanlış bir şekilde, bu yaklaşımın, kurtuluş teolojisi örtüsü altında bir devamı olarak anlaşılabilir. Bu yüzden, kurtuluş teolojisi, (artık hayatın kutsanmasıyla ve yoksulların kurtuluşuyla bir bağı kalmayan ve büyük çoğunuğun aleyhine olan) ilerlemenin "kutsanması" içinde ölüm güçlerine bağlanan Hıristiyan tapınma anlayışını ve fetişist mutlaklaştırmayı da güçlü bir şekilde eleştirmelidir.

Bu özeleştirel yaklaşım, Hıristiyan olmayan insanlarla yan yana mücadele verilirken, dinsel inancın kurtuluşçu yanını da teyit eder.

Sri Lanka'daki Hıristiyan İşçi Kardeşliği ve Devasanara Kolektif Çiftliği gibi gruplar, farklı dini geleneklerin yer aldığı bir ortamda iletişim kurma ve kutlama yapma yolunu geliştirdi, yan yana korkuyu aşarak birbirlerini teşvik etti. Hıristiyan olmayan aktivistlerin, böylesi gruplarla ve Hindistan'daki M. M. Thomas, Sebastian Kappen ve Samuel Rayan gibi ilahiyatçılarla iletişim kurabildiği bu yöntem, nelerin başarılabileceğini gösterir.

Bu durum, kurtuluş teolojisinin Asya'daki hayati görevini işaret eder: Dinin özündeki mesajı verirken, Hıristiyan olanlar ile olmayanların acılarının ve mücadelelerinin ifade edilmesinde dayanışmayı gözetmek ve onların kimliklerini yok saymamak.

Asya koşullarında böylesi teolojik bir yaklaşımın en can alıcı noktalarından biri de Hz. İsa'nın acıları ve bunun insanların acılarıyla olan bağı üzerine olan düşüncedir. Kolonyalizmden savaşa, yoksulluktan hastalıklara, ayırımcılıktan baskıya ve kitlesel ölümlerin yol açtığı acılara verilen tepki, kurtuluş teolojisinin temel noktasıdır. Bu teoloji, acı

çeken ve çektikleri acının nedenlerini anlamaya çalışan insanların çığlığını dinlemekle başlar. Fakat acılar ve acılardan kurtuluş kaygısı, Asya'daki en büyük dini geleneklerden biri olan Budizmin özündeki tema ile ortak paydada buluşur. Buda'ya göre hayat bir çileydi. Asya kıtası, kalbin, acıları dindirmek için kurtuluşa olan hasretini bilir.

Tayvanlı teolog Choan-Seng Song bu temayı, kötücül güçlerin tehdidi ve insani acılar açısından ele alarak Tanrı sevgisinin acıyla yoğrulduğu düşüncesine uygular. Asya'nın zengin geleneklerine, halk hikâyelerine ve şiirlerine kulak veren ve Batı teolojisinin rasyonalist düşünce tarzından uzak duran Choan Seng Song, zihnin akli kategorilerinden ziyade kalbin varoluşsal kategorilerini kullanarak Tanrı'dan Yaratıcı ve Kurtarıcı olarak söz eder. C. S. Song'un Budist geleneklerle ilişkide önemli gördüğü nokta, acı gerçeğini ciddiye almaktır; anlam bunun bağrında bulunur ve insanları mücadeleye götüren umut burada teşvik edilir. Geleneksel olarak Budizm, (inançlı Hıristiyanların cennete arzu duyması gibi) Nirvana'ya* ulaşarak bütün acılardan kurtulma arayışındadır; fakat Budist rahiplerin 1970'lerde Güney Vietnam'daki Ngo Dinh Diem diktatörlüğüne karşı protesto eylemlerine katılması ve bazılarının Saygon sokaklarında kendilerini yakması, C. S. Song'a göre şunu gösterir: Asya'daki acıyı kabullenme ve onunla yüzleşme geleneği, halkın tiranlığa ve sömürüye karşı mücadelesinin bir parçası haline gelebilir. Haç ve nilüfer** farklı dinsel maneviyatları sembolize eder; fakat bir araya gelmeleri zorunludur.

> "Nilüfer hâlâ, her zamanki kadar huzur dolu görünmektedir. Fakat huzursuzluk ve korku içindeki huzuru simgeler. Her zaman olduğu gibi dingin görünür; fakat dinginliği yıkımın ateşi ile çevrelenmiştir. Hâlâ, insani çabaların hedefi olan Nirvana'ya doğru bakar; fakat onun Nirvana'sı tarihi ciddiye almak zorunda bırakılır. İşte burada haç, nilüferle buluşabilir ve buluşmak zorundadır[1]."

Güney Kore, Tayvan ve Filipinler'de Hıristiyanların protesto hareketlerine katılmaları hapis, işkence ve ölüm riski taşır; Hıristiyanlık inancının daha derin kavranması, onları Asya'daki mustarip kitlelere ve böylece kötülüğün ve ölümün güçlerine karşı acı-sevgi ikiliğini doğrulayan Tanrı'nın sızılı kalbine yaklaştırır.

Halkın çektiği acıların ve mücadelelerin koşulları içinde doğan Kore Minjung teolojisi, kurtuluş teolojisinin Asya'daki en güçlü örneğidir[2].

---

* Nirvana: Asya'daki bazı geleneksel inançlara göre, insani gelişimin en üst aşaması. İnsanın, nefsi ve dünyevi arzulardan ve böylece acılardan kurtulması. (y.h.n.)

** Haç ve nilüfer: Burada haç Hıristiyanlığı, nilüfer ise Budizmi ifade eder. (y.h.n.)

Bu teoloji tek bir teologun teolojisi değil, aksine halk örgütleriyle temas halinde olan birçok teologun çalışması sonucu ortaya çıkan bir halk teolojisidir. Bu teolojide, acı çeken insanlar kendi seslerini bulur. Kore halkı birçok zorluk yaşadı: Yi Hanedanlığı'nın yönetiminde geçen beş yüzyıl, emperyalist Japon yönetimi (1905-45), II. Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan bölünme travması, 1950 ve 1953 yılları arasındaki yıkıcı savaş, Kuzey ve Güney Kore'de diktatörlük yönetimi altında geçen yıllar, yani komünizm adına ve teknokratik kapitalizm uğruna yapılanlar. Bütün bu rejimler altında, Minjung, yani sıradan insanlar, (1894 Tong Hak Köylü Devrimi'nde, 1919 İlk Bağımsızlık Hareketi Yürüyüşü'nde, 1970 ve 80'lerdeki demokrasi mücadelelerinde) acı çekti ve isyan etti.

1880'lerde Kore'ye giren Protestan Misyonu, İncil'i yönetici elitlerin kullandığı Çince'ye değil de sıradan insanların ihmal edilmiş dili olan Korece'ye çevirerek ve onlara ezilenlerin kurtuluş dilini vererek, altsınıflar arasında yayıldı. Misyonerliğin soyut öğretilerinden ziyade İncil hikâyeleri, meseller ve semboller kullanarak insanların dikkatini çekti; çünkü insanlar bu anlatılar içinde kendi kölelik ve acı hikâyelerini, özgürlüğe ve refaha olan hasretlerini buldular. Misyonerler, Koreli Hıristiyanları, Japon yönetimine karşı olan politik muhalefetten uzak tutmaya çalıştılar. Fakat toplumun en alt kesimindeki yoksullar arasında yer alan Hıristiyan topluluğu, ulusu yeniden inşa etmek için burada manevi ve ahlaki değerler bulan kitleleri cezbetti. Hıristiyanlar, Kore halkının ulusal bağımsızlık arzusunu paylaştılar.

Bu yolda hem Hıristiyan hem de Koreli olarak acı çektiler ve böylece acının Hıristiyan dilindeki anlamı, toplumun acılarıyla özdeşleşti. Eksodus (Çıkış) hikâyeleri*, Hz. İsa'nın çilesi ve yargılanışı, mevcut olaylara göre yorumlandı. Eksodus'un simgelediği şey bir kez daha devrimci bir paradigma halini aldı[3]. Japon hükümeti Tevrat'ın Eksodus bölümünü bile yasaklamıştı. Ancak 1919 yılındaki olaylardan sonra başlayan Kilise gettolarına çekilme süreci 1950'lerin sonuna dek sürdü. 1960 yılında öğrenci hareketinin doğuşu ve 1961 askeri darbesinin ardından gelen baskıcı Park rejimi (1962-79), Koreli Hıristiyanları baskıya ve hapse rağmen yine siyasi eylemliliğin içine çekti. Devamlılığı sağlayan kişi Kim Jai-Jun (doğum, 1901) oldu. Tevrat eğitimi alan K. Jai-Jun, Hz. İsa'nın çileci hizmetkârlığını ve geleceğe dair adil toplum düşüncesini, Kore'nin tarihini değiştirmeyi hedefleyen Kiliseye bağladı[4]. Öğrenciler, işçiler, cemaat çalışanları ve ruhban sınıfı, çeşitli araçlar üzerinden (Kentsel Kırsal

* Eksodus (Çıkış): Tevrat'ın ikinci kitabı. İsrailoğullarının Hz. Musa önderliğinde Mısır'dan "çıkış"ını anlatır. "Eksodus" (göç, hicret, çıkış) her tür kurtuluşun imgesi olarak da kullanılır. (y.h.n.)

Misyon –URM, Kore SCM, Seul Metropolitan Cemaat Örgütü; ev işgalcileri için Celile Kilisesi, House of Dawn ve evrensel kardeşlik grupları gibi yeni misyon ve teoloji çalışma enstitüleri, yeni cemaatler ve topluluklar) bu mücadelelerde yer aldı. Katolik şair Kim Chi-ha, hem yazdıklarıyla hem de yıllarca tecrit ve işkenceye maruz kalmasına rağmen ortaya koyduğu cesaretiyle devasa bir ilham kaynağı oldu. Şiirlerinde ve oyunlarında, acı çeken Kore halkı, Minjung ve acı çeken Hz. İsa, merkezi konumda oldu[5]. Bununla birlikte, Kore tarihindeki Tong Hak İsyanı benzeri Minjung geleneklerini, Mesihçi ve Şamancı öğelerle birleştirdi.

Minjung'dan tarihin bir öznesi olarak bahseden Koreli teologlar, kendilerini hem bireysel öznelliği içeren geleneksel ve modern Hıristiyanlıktan hem de Marksizmin bir tür katı sınıf analizi ve devrim teorisinden ayrı tutarlar. Minjunglar ezilen ve sömürülen insanlardır. Kimlerin Minjung olduğu, Marksist teorinin proletaryadan söz ederken yaptığı gibi, sadece sosyoekonomik faktörlerle belirlenemez. Minjung daha kapsamlı, daha dinamik bir kavramdır, Kim Yong Bock'un dediği gibi:

> "Siyasi olarak erkeklerce hâkimiyet altına alındıklarında kadınlar Minjung olur. Bir etnik grup, diğer bir etnik grup tarafından baskı altına alındığında bir Minjung topluluğu olur. İktidardaki bir ırk tarafından egemenlik altına alınan bir ırk Minjung olur. Entelektüeller, askeri elitler tarafından baskı gördüklerinde Minjung olur. Elbette aynı şey işçiler ve çiftçiler için de geçerlidir[6]."

Minjung teologları İncil çalışmaları sırasında Minjung kavramı ile İncil arasında paralel noktalar bulmaya çalıştılar[7]. Markos İncili'nin *ochlos* kavramını kullanması ama buna karşın *laos**kavramından kaçınması, Ahn Byung Mu'ya göre, Hz. İsa'nın bir ulus ve sınıf içinden kimlerle yan yana duracağını gösterir. Koreli teologlar katı bir siyasi-ideolojik sabit kurmaktan kaçınmak ve Minjung kavramını esnek tutmak isterler. Kim Chi-ha, özellikle Hz. İsa'nın proletaryanın parçası sayılmayan cüzamlılarla ve fahişelerle özdeşliğine vurgu yapar.

Kore Minjunglarının tarihine ve onların anlayışına dair keşiflerin önemli bir tarafı, insanları acılardan kurtarmaya gelecek Mesihvari Buda inancına sahip olan Maitreya Budizmindeki ve Şamanizmdeki pozitif özellikleri takdir etmeleridir. Yönetici sınıfın dini geleneği Konfüçyanizm iken, Minjunglar arasında çok sayıda din geleneği vardır. Bir yandan siyasete odaklanırken diğer yandan insanların inancını ihmal

* İncil'in ikinci kitabı olan Markos İncili'nde geçen "*ochlos*" kelimesi, karışık bir kitleyi ifade eder. Kendi içinde farklılığı barındıran bir çokluktur. Buna karşın "*laos*" daha bütünlüklü ve homojen bir kitledir. (y.h.n.)

etmeyen kurtuluş yönelimli bir politik teolojidir bu. Bu durum, baskının nesnesi olan ama artık tarihin öznesi haline gelen insanların temel anlayışının pozitif sonucu olarak görülebilir, bu yüzden onların duyguları ve umutları ciddiye alınmalıdır. Genelde kadın olan Şaman rahipleri, *han*'ı (matem içindeki ölülerin ve bu nedenle acı çeken ruhlarının yol açtığı sorunları) çözmek için ayinler düzenler. Ayinler genelde, *han*'ı ölü bedenlerden çıkarmakla sınırlıdır. Fakat çağdaş yazarlar, dinmeyen adaletsizliklerin yol açtığı ve bir an önce bedenden çıkarılıp atılması gereken Minjung *han*'ını anlama konusunda yeni bir siyasi yaklaşım geliştirdiler. Kim Chi-ha, Minjungların öfkesini ve büyük kederini dile getiren biri olarak kendisini *han*'ın taşıyıcısı görür. Bu durum devrim için gereken enerji olarak görülüp, dinamik bir yolla yüceltilebilir. "İnsanların *han*'ının ve öfkesinin bu mazoşist durumdan kurtarılması, Tanrı'nın adaletini isteme yolunda coşkulu bir arzu yaratır. Eğer gerekirse, daha kararlı ve örgütlü bir patlamaya dönüştürülmelidir. Bu mucizevi geçiş, dinsel bağlılıkta ve manevi dönüşümde bulunan bir şeydir[8]." Uzun süre insanlıktan çıkarıldıktan sonra adalet arzusunu kaybeden sefillere dönen ezilen halkın duygularını sarsmak, gelecekten haber veren sevgi dininin görevidir. Onların öfkesi, hayal kırıklığına ve kendinden nefrete dönüştü. Onları uyandırmak, insanları Tanrı'nın suretinde gösteren yeniden dirilişin gizemidir. Böyle bir yeniden diriliş, devrimdir. Kim Chi-ha, buna, "Tanrı'nın ve devrimin birliği" der[9].

Acı, Asya gerçekliğinin temel bir öğesidir; hızlı ve çoğunlukla devrimsel sosyal değişimler, teolojik düşünceleri körükleyen diğer bir boyuttur. Tanrı'nın "Asya devrimi" aracılığıyla yapmaya çalıştığı şeyin ne olduğu, Hindistan'da M. M. Thomas'ın sorduğu bir sorudur[10]. Hıristiyanlar bu sürece nasıl katılmalıdır? Thomas ilk bakışta kurtuluş teologları arasında sayılmayabilir. Ancak, Hıristiyanların laik toplumsal ve siyasi hayata katılımına çağrı yapan politik teolojiye ve sosyal etiğe önemli katkıları oldu, böylece kurtuluş teolojisi düşüncesine açılan zemini oluşturdu.

Bu katkıları çeşitli düzlemlerde yaptı: Yöneticisi olduğu Hıristiyan Din ve Toplum Çalışmaları Enstitüsü aracılığıyla Hindistan'da, Doğu Asya Hıristiyan Konferansı (sonrasında CCA / AHK) aracılığıyla Asya'da, yıllarca WSCF (DHÖB) ve WCC (DKK) aracılığıyla küresel dini hareket içinde, 1930'larda memur olarak çalıştığı kendi memleketi Kerala'da ve emekliliğinde Malayalam'da yazdığı İncil yorumlarıyla, yeni kuşak öğrencilere ilham vererek ve özellikle insan hakları hareketleri bağlamında politik hayata katılarak. İndira Gandhi'nin olağanüstü hal rejimine (1975-77) karşı yaptığı cesur eleştirilerle ülke genelinde tanındı.

Thomas, 1950 ve 60'larda, Kilise üyelerine; Hıristiyan gettolarından çıkmaları ve laik, demokratik ve sosyalist bir Hindistan'ın inşasına katılmaları çağrısında bulundu. "Ulus inşasında Hıristiyan katılımı" konusundaki vurgusu, yılların mücadele birikiminin ve analizinin sonucuydu[11]. Bağımsızlık mücadelesi yıllarında Thomas önce Gandhi'ye, sonra komünistlere ve en son Nehru'nun laik ve demokratik sosyalist milliyetçiliğine ilgi duydu. Hindistan'daki ve başka yerlerdeki Stalinist komünist partilerin demokratik olmayan yöntemleri ve onların Hindistan'ın 1947-48'deki bağımsızlığının sahiciliğini sorgulamaları, komünistlerden ayrı düşmesine neden oldu. 1947'deki tramvatik Bölünme sırasında Hindular, Müslümanlar ve Sihler arasında dökülen kanlar, Thomas'ı laik bir devlet ihtiyacı ve bu devletin sürekliliği için laik değerler sisteminin gerekliliği konusunda ikna etmiş olmalı. Kitlesel yoksulluk sorunu karşısında üretimi artırmak için modern bilimin ve teknolojinin gerektiğine inandı, bu süreçte sosyalist bir perspektif, ekonomik gelişimin meyvelerinin paylaşımında bağımsız Hindistan'ın sosyal adalete bağlılığını garanti altına almalıydı.

Asya'daki değişim süreci hakkındaki analizinde, Thomas gelenek ve modernleşme çerçevesini kullanır. Modern milliyetçilik, Marx'ın çok önceden söz ettiği geleneksel Asya'nın baskıcı durağanlığının üstesinden gelecek devrimci bir güç olarak görülür. Bu süreçte Asya halkı, yeni bir özgürlük, yeni bir benlik ve kişisel sorumluluk duygusuyla tanıştı. Asya'nın en köklü dini ve kültürel geleneklerinin taşıyıcıları bile hümanizm ve modernleşmenin etkisinden kaçamaz ve buna uyum sağlamak için kendilerinde değişime gitmekle karşı karşıya kalırlar. Özgün bir ulus ve Asya kimliği arayışındaki ulusalcılık, geleneksel kültüre ve onun otoritesine dönebilir. Fakat Thomas, Asya dinlerindeki kültürel reform hareketlerine, totaliter olmayan laik hümanizm hareketlerine ve Hıristiyan mayasına umut bağladı; bunlar, inançlı ve inançsız insanların "hümanizme dayanan genel bir çerçeve" içindeki çoğulcu ve açık bir toplumda elbirliğiyle çalışmasıyla ve karşılıklı etkileşimle yol gösterici olur[12].

Thomas teolojik olarak, Tanrı'nın yaratıcı kudreti altındaki Asya devriminde "Hz. İsa'nın daha gelişkin bir insanlık vaadini" görür. Bilim ve teknoloji aracılığıyla doğayı fethetme sürecinde insan özgürlüğünün yaratıcılığı, birey olma ve kendi kararlarını alabilme konusundaki yeni anlayış, modern bireysellik ya da geleneksel kolektivizm yerine insan topluluklarının gelişme imkânı insanlığın durumundaki ilerlemenin öğeleri olarak görülür. Thomas, kaçınılmaz ilerleme görüşünü yeniden üretmez; fakat "hem cenneti hem de cehennemi yakınlaştıran" şartların

olgunlaşmasından bahseder. Aynı devrimci süreç, "hem bireysel hem kolektif egoizmin kötü güçlerini, yani kendi mutlak doğruluğuna hayranlığı ve putlaştırıcılığı" da kendi içinde taşır; bu unsurların, daha iyi bir insan hayatı vaadine ihanet etmesi muhtemeldir. Öngörülü eleştiriler ve yapıcı katılım aracılığıyla, Hıristiyanlar kötü güçlerin haçtaki yenilgisine, yeniden dirilişe ve vaatlerin yerine getirilmesi anlamına gelen devrim içindeki yeni insanlığa ve yeni yaratıma tanıklık etmelidir[13].

1960'larda protesto dalgaları Hindistan'da ve Asya'da yayılmaktaydı. Bağımsız ulus devlet, yoksulluk sorununu çözememişti. Din ve kast sistemiyle bölünmüş olan geleneksel hiyerarşi toplumu, ayırımcı olmayan yeni bir ulusal topluluğa dönüşememişti. M. M. Thomas gibi Hıristiyan ulusalcılar, bağımsızlığın elde edildiği zamanlardaki hayallerinin gerçekleşmediğini fark etmeye başladılar. Sosyal bilimciler ve aktivistlerle yaşanan etkileşim, onları, radikal bir yenilenmenin ancak halkın bilinçlenmesi, örgütlenmesi ve mücadelesiyle mümkün olacağına ikna etti. O günden itibaren odak noktası, "kalkınma" ve "modernleşmeden" "toplumsal kurtuluşa" doğru ve "ulustan" "halka" doğru kaydı; yani kabileler, Dalitler, kadınlar, köylüler ve işçiler kendi hakları için verdikleri mücadele içinde örgütlenecekti.

Teolojik olarak bu, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesinin Tanrı'nın ezilen insanların acılarına sahip çıkmasının bir sembolü olduğuna daha fazla vurgu yapılması sonucuna götürdü. İstilacı bir kral değil çarmıha gerilmiş biri olan Hz. İsa, haçın zaferi sayesinde, çarmıhtaki mazlum insanlığın mücadelesine manevi bir ilham verir.

Hindistan'daki ezilen halk içinde Dalitler özel bir yere sahiptir. Dokunulmazlık yaftası altında yüzyıllardır kast baskısı nedeniyle çektikleri acılar, toplumun en alt kesimindeki sömürü yükü altında yaşadıkları (Dalitlerin benimsediği isimle) "kırılmışlık"ları ve bu temeldeki mücadeleleri, yeni bir toplum mücadelesi içindeki bütün hareketler için önemli bir test anlamına gelmektedir. Bulundukları durum birçok açıdan, ataerkilliğin acısını çeken ve buna karşı mücadele veren kadınların durumuyla kıyaslanabilir. Dalitler üzerindeki baskı giderek artmaktadır. Eşit insanlar olarak muamele görme umuduyla kitleler halinde dahil oldukları Kilise içinde bile ayırımcılığa uğruyorlar, Dalit teolojisinin doğuş nedenlerinden biri budur[14]. Bunun sağladığı nimetlerden biri, onlara kökenlerini, köleleştirilmelerini, kadınlarının aşağılanmasını, topraklarından kovulmalarını ve adalet ve eşitlik arayışlarını anlatan (mitler, halk öyküleri, şarkılar, özdeyişler, festivaller ve ritüellerle dolu olan) Dalit geleneğine ilginin giderek artmasıdır. Dalit teologlarının istediği şey; hem bu geleneklerin hem de kabile geleneklerinin Kilise

ve teoloji tarafından göz ardı edilmemesi ve İncil'in özgürlükçü bakış açısına daha yakın oldukları için bu geleneklere Hindistan'daki hâkim din gelenekleri karşısında öncelik verilmesidir: Kabileler ve Dalitler Hz. İsa'nın İncil'ini sahiplendi; çünkü Hz. İsa'yı ne bir Advaitin ne de Bhakta olarak değil bir "kurtarıcı" olarak kabul ettiler*. Tarihsel mirasları içinde, toplumsal fedakârlık, ortak ihtiyaçlar ve dini davranıştan önce karşılıklı uzlaşma gibi eşitlikçi gelenekleri vardır[15].

M. M. Thomas gibi Kilise içindeki sosyal eylemliliği etkileyen ve Hindistanlı bir kurtuluş teologu olan Fr. Sebastian Kappen (1924-93), bir "kültür devrimi"ne ihtiyaç olduğunu vurgulayarak aynı sorunu ele aldı.

1979 yılında New York'ta düzenlenen "Üçüncü Dünya Teologları Diyaloğu" toplantısında, Kappen, Hz. İsa'yı birinci yüzyıldaki Yahudi kültürünü yıkan karşı-kültürün peygamberi olarak ele alır ve bunu bugün Hindistan'daki karşı-kültür hareketlerine bağlar. Peygamberlik, geçmişten kalan kültürel bağlardan kurtulmak adına "kitlelerin bastırılmış hasretlerinin patlama noktası" ve aynı zamanda "ilahi olanın fışkırması" anlamına gelir, bunların ikisi birlikte nihai bir umut projesine bağlanır ve "adaletin, sevginin ve özgürlüğün manevi cemaatini" hedefler. Bu, mevcut kültürün ortadan kaldırılması ve yeni bir toplum içinde karşı-kültürün yaratılması pratiği haline gelir. Böyle bir karşı-kültür yoktan varolmaz. Bunlar, "geleneklerin zenginliği"nden yararlanır, eski mitlere ve sembollere yıkım, koruma ve saflaşma süreçleri içinde "diyalektik biçimde geçmişin yerini alan" yeni anlamlar verir.[16]

Hindistan tarihini ele alan Kappen, Vedic dinini baskıcı egemenlerin kültürü olarak değerlendirir ve onların mazlumların kurtuluşunu hedefleyen Buda'ya (onun aileleri veya kastları dışlamayan, aksine sevgi ve şefkat temelinde kapsayıcı olan moral değerlerine) muhalif olduğunu söyler. Ancak, Budizm Hindistan'dan uzaklaştırıldı ve bugün Hinduizm denen inanç, bir yandan Manu'nun baskıcı hukukunu dayatarak, diğer yandan popüler dini inançları asimile ederek sonunda Brahmanizm'in hâkim olmasını sağladı. Bu durum, ezilenlerin adanmışlığını ve ilhamını temsil eden ortaçağ Bhakti hareketinde yeni bir muhalefetin ortaya çıkmasına yol açtı. Harekette asıl belirleyicisi olan Bhagavata Purana, yoksullardan yana olan bir Tanrı'dan bahseder. Bu hareket de Hindu Ortodoksluğu tarafından ehlileştirildi. Yine on sekizinci yüzyılda, halk geleneklerinden, mitlerden ve sembollerden ilham alan dinsel hareketler ortaya çıktı. Bu tarih, Hindistan kültüründe iki muhalif çizginin karışımını gösterir. Bir yanda, din adamlarına bağlı, ataerkil ve elitist bir

* Hint geleneğinde *Advaita*, benlik ve bütün üzerinden hareket eden monistik bir düşünce sistemini ifade eder. *Bhakta*'da esas maneviyat, kendini sevgiyle adamaktır. (y.h.n.)

çizgi; diğer yanda hayatı olumlayan, yaratıcı, anaerkil ve eşitlikçi eğilimler. Kappen sözlerini şöyle bitirir: Hindistan toplumunun yeniden inşası, bugün hem Ortodoks Hinduizm ile hem de modern kapitalizmle karşı karşıya gelen alt kastların, kastsızların ve kabilelerin bastırılmış kültüründen doğabilir.

Bu süreç içinde Hıristiyanlar Hz. İsa'nın Tanrısallığını ileri sürerek üstünlük iddia etmekten kaçınmalı, bunun yerine, İncil'de anlatılan Hz. İsa'dan ilhamla Tanrı hâkimiyetinin mesajını getirmelidir. Ondan sonra İsevi geleneği Hindistan'a yaymanın ve Hindistan'ın kendisinden beslenmenin yolu açılır.

Bu noktada Kappen, M. M. Thomas'tan ayrılır; Thomas, düşüncelerinin çoğunu İncil'deki *Koloselilere Mektup* bölümünde anlatılan evrensel Hz. İsa imgesinden ve (Ortodoks Üçlü Teslis öğretisine göre sınıfsız bir toplum inşasına inanan) Suriyeli Ortodoks piskopos Mar Osthatios'tan alır[17]. Kappen'e göre İsevi geleneğin katkısı, onun döngüsel değil çoğulcu etkileşimle şekillenen tarih anlayışından, evrensel dinselliğinden ziyade onun ahlaki dinselliğinden ve toplumcu yaklaşımından gelir; bunlar tarihten kurtulma değil tarihin kurtuluşu hedefinde birleşir. Bunun karşılığında Hindistan geleneği, doğa ve toplumun içinde yer bulan ilahiliğin, açgözlülüğe, nefrete ve şiddete karşı benliğin yoğacı keşfinin ve Toprak Ana inancının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Kappen şöyle bitirir:

> "İddia ettiğim şey... Hıristiyanlığın Hindistan din geleneğinden üstün olduğu değil; fakat Ortodoks Hinduizmin büyü ritüellerine saplanmış dinselliği ile geleneğe bağlanmış Hıristiyan dinselliği karşısında radikal Bhakta'ların, Hz. İsa'nın ve Buda'nın insanileştirici dininin üstünlüğüdür[18]."

Kelaniya'daki Araştırma ve Diyalog Merkezi'nin kurucusu ve yöneticisi olan Sri Lankalı Cizvit Aloysius Pieris, Asya din gelenekleriyle nasıl ilişki kurulacağı sorusunu öne çıkardı. Budistlerle yakın ilişkisi bulunan biri olarak, EATWOT (ÜDTEB) üyelerini ve Katolik piskoposların dikkatini, Asya gerçekliğinin temel özellikleri olarak kitlesel yoksulluğa ve (Hıristiyanlık dışı) dinlere çekti. Eğilim, bunlardan birini göz ardı etme yönündeyken, yapılması gereken şey bu ikisini eşzamanlı olarak ele almaktır. Kiliseler ve teologlar, öncelikle Asya'daki yoksullarla temasa geçmedikçe, teolojinin ve ayinlerin "yerelleştirilmesi" yoluna giderek, Hıristiyan olmayan uygarlıklardan yalıtılmışlığı aşamaz. Eğer yoksulların dinini sadece üstesinden gelinmesi gereken bir bağ olarak görürlerse, kurtuluş hareketleri marjinal olarak kalacak ya da baskıcı bir hal ala-

caktır. Hem din hem de yoksulluk, köleleştirici ve özgürleştirici özellikleri bir arada barındırır. Köleleştirici din, sömürgeci yapılarla insanlara dayatılan yoksulluğu meşrulaştırır. Özgürleştirici din ise, hırs ve servet Tanrısı Mammon'un yönetiminden kurtulmak için, "zoraki yoksulluğa" karşı dayanışma içinde verilen politik mücadelede Gandhi'nin yaptığı gibi "gönüllü yoksulluğa" döner.

Hıristiyan geleneğinde, gönüllü yoksulluk ile zoraki yoksulluk arasındaki farkı ve bağı görürüz: Hz. İsa bir yoksuldu, öyleyse şimdi yoksulların içinde bulunan Mesih'e hizmet et! Hz. İsa'nın yolundan gidenler, doğuştan Mesih'in vekilleri olan yoksullara hizmet etmek için yoksulluğu tercih ederler (Matta İncili, 25.31-46). Asyalı kurtuluş teologları "*Tanrı-İnsan* olan Hz. İsa'nın, Asya'daki kurumsallaşmış sefaletin hem *insan* kurbanı hem de *ilahi* yargıcı" olduğunda ısrar ederek, aynı bağa işaret ederler. Pieris onları eleştirir ve bu Mesih anlayışının Asya dininin karşısına yerleştirildiğini; ancak ondaki vaatkâr-politik kaynakların sezilmediğini söyler. Asya'nın kadim geleneklerinde yer alan iki çeşit dinsel sosyalizm tanımı yapar: klan toplumlarındaki köylülerin ve manastır topluluklarındaki keşişlerin dinsel sosyalizmi. Birincisini oluşturan şey, "toplumsal uyumun, doğal unsurlar üzerinden gelen kozmik bütünlük tarafından" sağlandığı ve Pieris tarafından "*kozmik dinsellik*" olarak tanımlanan gerçeklikte bulunur. İkincisi, kozmik gerçekliği inkâr etmeyen; fakat onun kozmik ihtiyaçlara bağımlılığının ötesindeki kurtarıcılığa işaret eden "*metakozmik dinsellik*" içinde yer alır. Ancak feodal düzlemde yer alan manastır geleneği, "yoksullar tarafından beslenen aylak sınıfın lüksüne" dönüştü; onun zayıf yanlarından biri, emeğin onuruna saygı göstermemesidir. Bu durum, "oryantal maneviyata" dönük Batılı heveste de sık sık görülür. Asya'nın kırsal bölgelerinde, köylülerin ve keşişlerin dinsel sosyalizmi yan yana görülebilir, bu anlayışlara göre, yeryüzü herkesin mülküdür ve "kozmik ihtiyaçlar, insanı esir almak değil ona hizmet etmek için vardır"[19]. Hz. İsa'nın pratiğinde iki farklı gelenek bir araya gelir: Hz. İsa'nın kırdaki dindar yoksullarla birlikte, feragat geleneğini temsil eden Hz. Yahya'dan vaftiz edilmeyi istemesi ve sonra peygamberlik görevini açıklamak için yaşadığı çöl tecrübesi.

Pieris, Asya Kilisesini ve teolojisini, Asya dininin Ürdün'ünde ve Asya yoksulluğunun çarmıhında vaftiz olmaya çağırır. Ancak ondan sonra, bütün dinlerde bulunan Tanrı ile Mammon arasındaki uzlaşmaz çelişkiye ve Hıristiyan geleneğinde yer alan Tanrı ile yoksullar arasındaki mutlak bağa dahil olabilir. Bu durum, gönüllü yoksulluğu, mikro-ahlaki seviyeden makro-ahlaki seviyeye taşır ve Mammon'a karşı Tanrı adına verilen mücadele ile yoksulların mücadelesini birleştirir. Burada

yoksulların mücadelesi, "insanları yoksullaştıran güçlere ve yönetimlere karşı Tanrı'nın mücadelesi" halini alır. "Bu adil bir savaştır ve ilahi adaletin bir tezahürüdür. Kutsal bir devrimdir."[20] Pieris, Asya din geleneklerine Yahudi-Semitik katkıyı kabul ederek önemli bir hamle yapar ki bu olgu, genelde dinler arası diyalog bağlamında Batı geleneğinin parçası olduğu için inkâr edilir. Pieris, tabandaki topluluklar içinde verilen mücadelelerde yoksullarla dayanışmanın toplumsal zeminini bulur ve Yohan Devananda tarafından başlatılan Devasarana Kolektif Çiftliği'ni örnek verir: Yohan Devananda, çoğunluğu Sri Lanka'daki Budist köy gençliğinden oluşan işsizlerle birlikte bir cemaat inşa ederek, Anglikan manastır geleneği ile Fransız işçi-papazların geleneğini birleştirdi; bu pratik daha sonra yaşam mücadelesi için örgütlenen kitlesel köylü mücadelesine bağlandı.

Sri Lanka'da 1979'da yapılan Asya Teoloji Konferansı'nda Pieris'in fikirleri birçok tartışmaya neden oldu[21]. Filipinli delegeler, bunların, teolojinin gerçek özneleri olan yoksullardan ziyade orta sınıf teologlarının ilgisini çekmekle sınırlı kalacağını belirterek, din olgusuna gerekenden fazla önem verildiğini ifade ettiler. Carlos H. Abesamis ve onun temsil ettiği grup, yerli bilgeliğini ve dinini göz önünde bulundurmak gerektiğini kabul etti; ancak "gerçek Asya teolojisinin karakteristik ilkesinin onun 'Üçüncü Dünyalığı' olduğu" konusunda ısrar etti. Bu Üçüncü Dünyalık, sosyopolitik yönelime ve yoksulların topyekûn insani kurtuluşuna işaret eder, oysa yerel dinlere uyum olarak tanımladıkları "Asyalılık" ikinci sırada gelir[22]. Ancak Pieris, onun konumunu yanlış anladıklarını göstermeyi başardı. Onların müdahaleleri kurtuluş teolojisinin uyarısını temsil ediyordu, tıpkı 1970 ve 80'lerde Asya'nın diğer bölgelerindeki aktivistler arasında yankı bulan Filipin pratiğinde olduğu gibi. Bu süreçte, dönüşen ve yeniden örgütlenen Maocu komünist parti silahlı mücadele başlattı ve kitle örgütleri Marcos rejimine ve ABD emperyalizmine karşı Ulusal Demokratik Cephe'de bir araya geldi. Bu disiplinli, kararlı ve güçlü hareket, farklı yollarla buna dahil olan Hıristiyan kitlelerin ilgisini çekti. Bu bağlamda, İncil'deki tarihi paradigmaya ve toplumsal (sınıf) analizlerine yaptıkları vurgu itibarıyla Latin Amerika teolojisi ile yakın benzerlik taşıyan Filipin tarzı bir kurtuluş teolojisi gelişti. Özgünlüğü, "mücadele teolojisi" olan adından anlaşılıyordu[23]. Bu durum, popüler direniş hareketinin büyük bölümüne hâkim olan Maoist bakış açısının sonucu olarak görülebilir. Burada, kurtuluşu sağlamanın tek aracı olan örgütlü politik mücadeleye bağlılık ve açıklık beklenir. Mücadele, teolojik anlayışın temel koşulu ve Hıristiyan yaşamının temel ifadesi olarak kabul edilir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın yoksulların yanında olma tercihini

teolojik açıdan yorumlayarak, bunu somut bir siyasi seçim haline getirmek ve Filipinler'in kutuplaşmış siyasi ortamında bir taraf belirlemek eğilimindedir. Mücadeleye yapılan vurgu, acı çeken bir hizmetkâr olarak Hz. İsa'nın ağzını açmamasına ve ölüme bir kuzu gibi gitmesine vurgu yapan, böylece pasifliği teşvik eden geleneksel dinin eleştirisini de içerir[24]. Buna karşın çarmıh, mücadelenin ve meydan okumanın bir sembolü olarak görülür. Yeraltına geçen rahiplerden biri olan Edicio de la Torre, hapisteyken yaptığı bir resmi anlatır: Çarmıha gerilmiş bir adamın bir eli sıkılmış yumruk, diğer eli ise açıktır ve akan kanları kızıl bir bayrağa dönüşür.

Marcos rejiminin 1986 yılında Katolik Kilise liderliğinin mobilize ettiği orta sınıfların da katkısıyla şiddete başvurulmadan devrilmesi, Maocu solun etkisini bir ölçüde yitirdiği ve şimdi bölünmeyle yüz yüze kaldığı bir siyasi ortam yarattı. Bu durum, muhtemelen silahlı mücadeleye olduğu gibi "mücadele teolojisi"ne olan ilgiyi de azaltmıştır. Ancak sınıf analizi ve benzeri önemli öğeler, Ed de la Torre'nin 1970'li yıllardaki yazılarında Hıristiyanlara sorduğu gibi hâlâ geçerlidir: Siz de, diğerlerine benzemedikleri için Tanrı'ya şükreden Ferisiler* gibi mi olacaksınız? "Sınıf analizi bizim için geçerli değil. Sınıf çıkarları bizi etkilemiyor. Bizi harekete geçiren şey sadece teoloji ve fikirlerdir. Tek ihtiyacımız, sorunlardan haberdar edilmektir, o zaman yoksullar için hemen harekete geçeriz."[25]

Filipinler'de kitlesel yoksulluğun sürmesi, sadece demokratik haklar için mücadele etmenin yeterli olmadığını gösterir, tıpkı Hindistan ve Sri Lanka'da parlamento seçimleri sonrasında hükümetlerin değişmesinin yeterli olmaması gibi. Sorun, baskıcı bir hükümeti devirmede şiddetin kullanılması veya kullanılmaması değildir sadece. Asıl sorulması gereken şey, küresel kapitalizmin ve onun işbirlikçilerinin pençesinden nasıl ve kimlerin aracılığıyla kurtulunacağı ve toplumun özgürlükçü dönüşümü için hangi adımların atılması gerektiğidir. Kültür ve din meseleleriyle uğraşan diğer Asya ülkelerindeki kurtuluş teologları, Marksist teorinin katkılarını görmezden gelmediler: Kardinal Ratzinger'in** *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"* (1984) adlı kitabındaki tezleri yaygın biçimde tekzip ederek gösterdiler bunu. Sömürü ve yabancılaşma olgusuna analitik olarak odaklandığı için ilgi gören Marksizm, insanların toplumsal hayat içinde sorumluluk almaya teşvik eden devrimci bakışından dolayı da takdir edilmektedir. Kappen, Marx'ın ona, "etrafımızdaki çılgın ve parçalanmış dünyanın kalbinden ve tabandan

* Ferisiler (Pharisee): Kadim bir Yahudi mezhebi ve hareketi. (y.h.n.)

** Kardinal Ratzinger 2005 yılında Papa olarak seçildi ve XVI. Benedict adını aldı. (y.h.n.)

düşünmeyi öğrettiğini" söyler. Bu yaklaşım, "tarih içindeki Hz. İsa" ile buluşmanın teolojik meyvelerini taşır[26]. Ancak, dogmatizm, Marksizmin analitik ve özgürlükçü kapasitesini etkiledi. Sınıf analizi; ırk, etnisite, kast, cinsiyet ve din kaynaklı ayırımcılığın neden olduğu toplumsal bölünmelere dair kapsamlı analizlerle iç içe geçmelidir. Katolik piskopos Leo ile birlikte Sri Lanka'daki özgürlükçü hareketlerin ilham kaynaklarından olan Anglikan piskoposu Lakshman Wickremesinghe, "Marksizmden etkilenen fakat onun egemenliğinde olmayan" bir tür "Marksizan yerli sosyalizm" savundu. Bu sosyalizm, sadece ekonomik açıdan yoksul olanlara değil; etnik azınlıklar, kadınlar, işsiz gençler, özürlüler, "turizmle değeri düşürülenler" yani kısacası muhtaç hale getirilen, boyun eğdirilen ve yabancılaştırılan herkese ilişkindir. "Şehit ve ilahi mücadeleci" Hz. İsa imgesiyle uyum içinde olacak bu yaklaşım, aynı zamanda, günahkârların ve kastsızların dostu olan ve sevginin ruhsal gücüyle düşmanları ikna eden Hz. İsa imgesiyle diyalektik gerilim içinde olur[27].

Kim Yong Bock, Minjung'un kurtuluş mücadelesini Maoizmden ve Kuzey Kore komünizminden uzaklaştırmak için, Mesihçi politika ile politik Mesihçilik arasındaki farka vurgu yapar[28]. Politik Mesihçilik, Minjung hareketinin tarihsel özgüllüğünün reddidir. Kuzey Kore'deki *juche* kavramı, halkın imtiyazına değil, proletarya adına tesis edilen ulusal diktatörlüğün imtiyazına gönderme yapar*. "Bu, diktatoryal devlet formu içinde 'gerçekleşmiş' bir öznelik halidir." Fakat proletaryanın dar, kendine yeterli varlığının ötesine geçen Minjung, "henüz varolmayan" zamanlar ile "varolan" zamanlar arasındaki tarihi dramada acı çeken ve mücadele eden proletaryanın öznelliğini kavrar. İsevi siyasetler (ve Kore'deki diğer Mesihçi gelenekler), Minjung'u, Mesihçi taleplerin nesnesi haline getirmez; onu kendi tarihsel yazgılarının, adalet mücadelesinin ve bir gün ulaşılacak olan *koinomia* ile *shalom*'un öznesi olarak görürler**. Kim Yong Bock totaliterliği eleştirirken, Japon idaresi dönemindeki Japon ultramilliyetçiliğinin ve şu anki modern teknokrasinin de birer politik Mesihçilik olduğunu söyler ve Batı'nın antikomünizm tuzağından kaçınır. Şunu da eklemek gerekir: Eleştirel Marksist eğilimler, Kim Yong Bock'un çoğu fikrine katılacaktır.

Çin'de 1940'ların sonunda M. M. Thomas ile birlikte WSCF'nin (DHÖB) sekreterliğini yapan K. H. Ting, Üç Benlik Hareketi'nin lideri,

---

* *Juche*, "ana gövde" "ana özne" anlamına gelir. Kuzey Kore eski devlet başkanı Kim İl-Sung'un "*juche fikri*" diye bilinen tezine kaynaklık eder. Kore halkını, ülkedeki gelişmenin gerçek efendisi olarak tanımlar. (y.h.n.)

** *Koinomia* ve *Şalom*: İncil'de "*koinonia*" olarak geçen kelime, paylaşımcı ve katılımcı topluluğu ifade eder. Arapça'daki karşılığı "selam" olan "*şalom*" terimi ise, barış, huzur, refah anlamlarına gelir. (y.h.n)

Nanjing İlahiyat Fakültesi'nin müdürü ve Anglikan bir piskopos olarak, komünist ideolojiye karşı Kilisenin bağımsızlığını ve onun mesajını korumaya çalıştı. Ayrıca Kilisenin, Batı misyonerliği mirasından kopmasına katkıda bulundu ve onun Çin toplumundan soyutlanmasının önüne geçmek istedi. Üç Benlik Hareketi'nin (bu üç benlik, kendine destek olmak, kendini yönetmek, kendini çoğaltmak idi) düsturlarından biri şuydu: "Ülkeyi sev, Hz. İsa'yı sev!" Ulusal aidiyetin bu yolla onanması, Çin devriminin ulusal ve anti-emperyalist boyutuna tekabül etmekteydi. Komünist rejimin geliştirilmesi sırasında Çin için ve halk için iyi olan her şeyi kabul etmenin temel dayanağıydı. Teolojik olarak bu, hem Tanrı'nın yaratma ve tarih sürecindeki iyiliğinin hem de *Koloselilere Mektup* (İncil) I, 15-17'de anlatılan kurtarıcı evrensel Hz. İsa ile ilişkiliydi. Bu kapsamlı bakış açısı, insani çabaların günahkârlığı konusunda eleştirel bir alan açar; oysa Konfüçyüs'ten Mençu'ya ve Mao'ya kadar geniş Çin geleneği bu durumu hafife almıştı. Ting başka bir yerde, kurtuluş teolojisini ve onun yoksullardan yana tercihte bulunmasını nasıl takdir ettiğini açıklar; fakat ona göre, Çin'in özgürlükten sonraki koşullarında Kilisenin ve teolojinin görevlerinden biri, yoksulları kurtuluşun taşıyıcısı yapmaktan sakınmak olmalıdır. Kültür Devrimi deneyimi, bu tür idealleştirmelerin nereye varacağını gösterdi. "Yoksullar dünyanın kurtarıcı Mesihi değildir, sanki sadece yoksulları özgürleştirmek gerektiği ve sonra onların dünyayı özgürleştireceği bir durum varmış gibi."[29]

"Ateizm'den Sezgiler" (1979) başlıklı bir makalede, Ting, komünistlerin devrimci ruhunun, kurumsallaşmış Kiliseyi arındıracağına dair umudunu ifade eder. Diğer yandan dinsel inanç da, devrimci ruhu arındıracaktır; fakat onu körelterek değil, kendi vaatlerini endüstriye, tarıma, bilim ve teknolojiye, sanat ve müziğe vererek yapacaktır bunu. Ve buradaki anlamı, "Tanrı dediğimiz evrende süregelen yaratıcı, kurtarıcı ve kutsal harekete" bağlayacaktır.[30]

Karanlık yönleri ne olursa olsun, Çin deneyimi bir ilham kaynağı haline geldi. Colombo'daki Toplum ve Din Merkezi'nin yöneticisi olan Fr. Tissa Balasuriya, 1980'lerin başında yazdığı yazılarda, Asyalıların, Çin'in açlık, işsizlik ve yabancı güçlere bağlılık sorunlarını aşmadaki başarıları karşısında duyduğu hayranlığı ele aldı: "Bu deneyim, en kalabalık insan topluluğunun durumunun en kısa süre içinde iyileştirildiği en büyük dönüşümü ifade eder.[31]" Ancak, 1989 Haziranı'nda demokrasi hareketlerinin kanla bastırılması ve (sosyal başarıların bir kısmının altını oyacak ve ekolojik sorunları artıracak olan) ekonomik liberalizme yönelinmesi, Çin'in Asya'daki sorunların çözümüne katkısı konusun-

daki şüpheleri artırdı. Ancak, onun devrimci geçmişine baktığımızda, mevcut yaklaşımının nereye varacağını tayin etmek için çok erkendir.

Kapitalizme karşı uygulanabilir bir alternatif arayışında yeni bir evre başlamıştır, bu arayış artık öncü komünist partilerin hegemonyası altında değildir. Yeni toplumsal hareketler, koşulların analizinde ve politik programların oluşturulmasında etkili olmaya başlıyor[32]. Kadın hareketlerinin ve çevre hareketlerinin sesinin duyulması zaman aldı; çünkü muhafazakârlar ve solcular, onların meselelerinin Batı'dan ithal edildiğini söylüyordu. Ama Asyalı kadınlar ataerkil baskının yaşamın bütün alanlarında teşhir edilmesinde başarılı oluyorlar, çevre hareketlerinin uyarıları da artık daha fazla görmezden gelinemiyor. Hindistan'da, teolog ve sosyolog F. Houtart'ın, (dini toplumsal düşünceye önemli katkıları olan) ekonomist S. L. Parmar ile C. T. Kurien'in ve Ajit Roy gibi Marksistlerin metodolojilerine dayanan sosyal analizler, kadınların, üreticilerin, Dalitlerin, balıkçıların, sendikaların ve çevre eylemcilerinin mücadelesi içinde doğan yöntemlerle bütünleşme yolundadır. Eko-feministler, geçimlik üreticilerin ve kadınların hesaba katılmayan işlerini, "yaşam için üretim" olarak kavramsallaştırdılar; çünkü ekolojik olarak sürdürülebilir ve toplumsal açıdan adil bir toplumun inşası için bunlar merkezi önemdedir. Kaynakların halk tarafından denetimi, hayat merkezli bu üretim ve toplum sistemi düşüncesinin gerçekleşmesi için gereken hayati koşullardan biri olarak görülür.

Bu yeni yönelim süreci, teolojik düşüncenin alanına yavaş yavaş giriyor. Hindistan'dan Aruna Gnanadason, Asya feminist anlayışını dinsel ve teolojik alanlarda yaygınlaştırdı. Chung Hyun Kyung, Kore kültüründe kişisel deneyimlerle elde edilmiş fikirleri, EATWOT (ÜDTEB) ve CCA'da (AHK) görülen kurtuluşçu motiflerle birleştirdi. "Kültürlerinin ve dinlerinin, can verici öğelerini" seçen yoksul Asya kadınlarının mücadelesinde yer alan yaşamsal-kurtuluş merkezli bütünleşmeden söz eder. Böylesi bir ilham, özellikle bugüne kadar ataerkil metakozmik dinler tarafından bastırılmış olan kadın-merkezli kozmik dinlerin yaygın inancı içinde bulunabilir[33].

Çevre sorunları, başkaları tarafından da telaffuz edilen bir olgu haline geliyor. Mindanao'da (Filipinler) çalışan ve tomruk şirketlerinin çevreye verdiği zarara tanık olan Sean McDonagh, yeni bir teolojiye ihtiyaç olduğunu vurguladı; bu teoloji, Teilhard de Chardin, Budizm ve kabile dinleri gibi kaynaklara dayanır[34]. Tamilnadu İlahiyat Fakültesi'nde (Madurai, Hindistan) ilahiyat hocası, sosyal bir aktivist ve "yaşamın üretimi" kavramını geliştiren ekofeministlerden biri olan Gabriele Dietrich yazılarında ekonomik, ekolojik, feminist ve teolojik boyutları birleştirdi[35].

Çevre sorunlarına yoğunlaşmak ve Asya dininine açılım, kozmik / metakozmik maneviyata gömülmeye yol açabileceği için, tarihten ve siyasetten geri çekilmeye neden olabilir deniyor. Bu aslında, yoksulların olmadığı bir ortamda dinsel ve kültürel uyum için çalışan Hıristiyanlar ve bazı çevreci gruplar arasında ortaya çıkmaktadır. Hıristiyanlık dışındaki dinlere ve eko-feminist düşüncelere açık olan kurtuluş teolojisinin, çevre felaketinin, insanlığın gelmiş geçmiş en büyük tarihsel sorumluluğu olduğunu gösterme görevi vardır. Kapitalist dinamiklerin özelliği olan ve gerçeklere gözünü kapatan sorumsuzluk hali teşhir edilmelidir. Ayrıca dinin hegemonya yapılarına ve ölüm güçlerine hizmet ettiği her yer ve zamanda, bu yaklaşım, her tür dini eleştirme görevini sürdürür. Yaygın hiçbir dini, eleştiri süzgecinden geçirmeden kucaklamayacak; ancak hayatı ve kurtuluşu onayan öğelere kapıyı açacaktır. EATWOT (ÜDTEB) üyesi olan Cizvit teolog Fr. Samuel Rayan, Asya maneviyatının dünyaya, tarihe ve Tanrı'nın gizemine dair açılımından söz ederken bu tür bir yönelimi ifade eder ve derin düşünce ile eleştirel analizi eylem içinde karşılık verme becerisiyle birleştirir. Bu karşılık verme becerisi, kapitalist kalkınma modellerinden insan odaklı yeni kalkınma anlayışlarına dönüşümü kasteder[36]. Diğer dinlerin ve laik kaynakların hayatı ve kurtuluşu olumlayan geleneğine kapı açan ve onları tarihsel-politik perspektife yerleştiren bir dinsel (Hıristiyan) temel, yeryüzünün korunması ve yoksulların yaşaması konusunda Tanrı'yla varılmış bir mutabakat anlayışında bulunabilir. Eski Ahit'te yer alan Yaratılış ile Eksodus arasındaki bağ, Tanrı'nın yeryüzüne dair vaadi ile kölelikten adaletli bir topluma doğru yol alan insanlara dair vaadi arasındaki bağ, mevcut alternatif arayışlarında önemli bir yaklaşım sağlayabilir[37].

Diğer yerlerde olduğu gibi Asya'da da kurtuluş meselesi her zamankinden daha acil bir meseledir.

Hıristiyanların bu soruya karşılık verip veremeyeceği, onların servet Tanrısı Mammon'un dalgasına karşı gelmeye ve dışlanmışların ihtiyacı olan Celile'ye dönmeye hazır olup olmadıklarına bağlıdır. Asya'nın bu arayışa tanıklık etmiş şehitleri vardır. Bunlardan Sri Lankalı olan ikisi kendilerini bu arayışa ve mücadeleye adayan başkalarını da temsil ederler: Budistlerin ağırlıkta olduğu kırsal kesimde yoksullarla çalışan rahip Fr. Michael Rodrigo (1927-87) ve Jaffna'da insan hakları aktivisti olan feminist Rajani Rajasingham (1953-89). Rajani'nin cenaze töreninde, insanlar, "Sen gömülmedin, toprağa düşen bir tohum oldun" diyerek yaşam mücadelesine devam konusundaki kararlılıklarını belirttiler.

NOTLAR

1. C. S. Song, *Third Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings* (Guildford ve Lowdon, Lutterworth Pres, 1980), s. 122, ayrıca bkz. *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll, NY, Orbis, 1986).
2. Bkz. Kim Yong Bock (ed.), *People as the Subjects of History* (Singapur, Christian Conference of Asia, 1981).
3. Bkz. M. Walzer, *Exodus and Revolution* (New York, Basic Books, 1985).
4. Bkz. John C. England (ed.), *Living Theology in Asia* (Londra, SCM Press, 1981), s. 10.
5. Bkz. Kim Chi-ha, *The Gold-Crowned Jesus and Other Writings* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1978).
6. Bock, *Minjung Theology*, s. 186 vd.
7. A.g.e., Cyris Hee Suk Moon ve Ahn Byung Mu, s. 119 vd.
8. A.g.e., Suh Nam Dong'un *Towards a Theology of Han* adlı eserinden alınmıştır, s. 61.
9. Bkz. Kim Chi-ha, *Gold-Crowned Jesus*, s. 23 vd.
10. M. M. Thomas, *The Christian Response to the Asian Revolution* (Londra, SCM. Pres, 1966).
11. Bkz. M. M. Thomas, *Ideological Quest within Christian Commitment.* 1939-1954, Indian Christian Thought Series, No. 16 (Madras, CLS, 1983).
12. Thomas, *Christian Response*, s. 76, s. 29; M. M. Thomas, *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance,* Confessing the Faith in India Series No. 5 (Madras, CLS, 1970).
13. "Christ's Promise within the Revolution and the Christian Mission" (Strasbourg, WSCF, 1960); M. M. Thomas, *Towards a Theology of Contemporary Ecumenism* (Madras, CLS, 1978) s. 65 vd.
14. A. P. Nirmal (ed.), *Towards a Comman Dalit Theology* (Madras, Gurukul); X. Irudayaraj SJ, *Emerging Dalit Theology* (Madras/Madurai, Tamil Nadu Theological Seminary, 1990).
15. A. M. A. Ayrookuzhiel, "Indian Religious Heritage and Social Transformation: Change of Perspective within CISRS", *Religion and Society* XXL, 1-2 (Bangalore,1993) s. 81.
16. S. Kappen, *Jesus and Cultural Revolution. An Asian Perspective* (Bombay, Build Publications, 1983).
17. G. H. Osthatios, *Theology of a Classless Society* (Madras, CLS, 1980).
18. Kappen, *Jesus and Cultural Revolution*, s. 70 vd.
19. Alıntılar: A. Pieris, SJ, *Asian Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis Boks, 1988), s. 21, s. 61, s. 43 vd.
20. A. Pieris, *Love Meets Wisdom. A Christian Experience of Budhism* (Maryknoll, NY, Orbis Boks, 1988), s. 95.
21. Bkz. V. Fabrella (ed.) *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology)* (Maryknoll, NY, Orbis Boks, 1980) bölümler: 8, 14.
22. A.g.e., s. 123 vd.
23. M. R. Battung (ed.), *Religion and Society: Towards a Theology of Struggle* (1988).

24. Son çalışmalar, insanların Hz. İsa'yı şehit olarak tanımlamasında gizli bir protesto boyutu görmektedir. Bkz. A. Ligo. "Liberation Themes in Philippine Popular Religiosity", *Voices From the Third World* (EATWOT) XVI, 2 (Aralık, 1993).
25. "The Filipino Christian: Guidelines for a Response to Maoism", England, *Living Theology*, s. 94.
26. S. Kappen, *Liberation Theology and Marxism* (Puntamba, Asha Kendra, 1986), s. 14 vd. S. Kappen, *Jesus and Freedom* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1977). M. Thomas, *The Secular Ideologies of India and the Secular Meaning of Christ* (Madras, CLS, 1976).
27. L. Wickremesinghe, *"Living in Christ with People"*, D. T. Niles Memorial Lecture, CCA Assembly, Bangalore 1981, *An Asian Bishop's Quest*, Quest 81 (Colombo, CSR, 1984), s. 101 vd.
28. Bock, *Minjung Theology*, s. 185 vd.
29. K. H. Ting, "Inspirations, from Liberation Theology, Process Theology and Teilhard de Chardin". Alıntılandığı yer: R. L. Whitehead (ed.), *No Longer Strangers. Selected Writings of K. H. Ting.* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1989), s. 33, s. 49 vd.
30. A.g.e., s. 127.
31. T. Balasuriya, *Planetary Theology* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984), s. 142.
32. Bkz. M. Selden, "People's Plan 21" ve M. Ichiyo, "For an Alliance of Hope", *Bulletin of Concerned Asian Scholars* (Temmuz 1990), s. 43-51.
33. Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again. Introducing Asian Women's Theology* (Londra, SCM Press, 1991), s. 112 vd. A. Pieris SJ, "Women and Religion in Asia: Towards a Buddhist and Christian Appropriation of the Feminist Critique", *Dialogue*, New series, ciltler XIX-XX (Colombo, EISD, 1992-3), s.119-203.
34. Sean McDonagh, *To Care for the Earth. A Call to a New Theology* (Londra, Geoffrey Chapman, 1986).
35. G. Dietrich, *Reflections on the Women's Movement in India: Religion, Ecology, Development* (New Delhi, Horizon India Books, 1992). T. Fernando (ed.), "Emerging Feminist and Ecological Concerns in Asia", *Launching the Second Century. The Future of Catholic Social Thought in Asia* (Hong Kong, Asian Center for the Progress of Peoples, 1993), s. 47-58.
36. S. Rayan, "The Search for an Asian Spirituality of Liberation", V. Fabella (ed.), *Asian Christian Spirituality. Reclaiming Traditions,* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1992), s. 25 37.
37. Kutsal metne dayalı düşünceler için bkz. R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin* (Londra, SPCK, 1991); J. Russel Chandran (ed.), *Third World Theologies in Dialogue.* Essays in Memory of J. S. Amalorpavadoss (EATWOT, 1991); D. Carr, *Sword of the Spirit An Activist's Understanding of the Bible,* Risk Book Series (Geneva, WCC, 1992); C. R. Hensman, *Agenda for the Poor Claiming Their Inheritance. A Third World People's Reading of Luke,* Quest 109 (Colombo, CSR, 1990). B. Wielenga, "Reorienting our Hopes", *COELI International Intercommunications* (Brüksel, 1993), ayrıca *Voices from the Third World XVII, 2* (Aralık, 1994).

3
Siyahi Teoloji

Edward Antonio

Giriş

Siyahi teolojiye birkaç açıdan yaklaşılabilir. Bu yaklaşımlardan biri, siyahi teolojiyi, tarihi koşulları içinde yani 1960'ların "İnsan Hakları ve Siyahi Güç" hareketlerindeki kökleri bağlamında tanımlamayı amaçlar. Söz konusu yaklaşım, bu iki harekette vücut bulan ırksal adalet taleplerinin siyahi teolojinin ortaya çıkışına temel oluşturduğunu savunmaktadır. Ben burada bu yaklaşımı takip etmeyeceğim; çünkü bu bölümün amacı 1960'larda siyahi teoloji ve bu iki hareket arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir içeriğini ortaya koymak değildir. Bu, başka birçok yerde yapıldı[1].

İkinci ve konumuzla ilgili olan yaklaşım, Afro-Amerikan kölelerin, kölelik deneyimleri bağlamında Hıristiyan inancını kendilerine uyarladıkları ve üzerinde çalıştıkları farklı yöntemlerin yorumlanmasıyla başlamıştır. Bu anlayışa göre, siyahi teoloji sadece 1960'lardaki toplumsal ve siyasi güçlerin talepleri ışığında Hıristiyan öğretisini yeniden tanımlamaya ilişkin o döneme özgü bir adım değildir; aynı zamanda ırksal adalet ve özgürlük konuları üzerine tarihsel siyahi Hıristiyan düşünme biçimi adına yapılan eleştirel bir arayıştır. Böylesi bir düşünceye ait materyallerin kaynağı, geçmişteki kölelik ve günümüzdeki ırkçı deneyim gerçeklikleridir. Bu iki yaklaşım arasındaki önemli fark, her ikisi de siyahi teoloji konusunda aynı anlayışı paylaşmasına karşın; ilkinin daha çok yakın geçmişin politikalarıyla şekillenmesi, ikincisinin ise çıkış noktasını sonraları tarihsel anlamda ırkçı bir söylem olarak görünen kölelik tarihine yerleştirmesidir. Kuşkusuz bu yaklaşımlar ayrışık değildir; fakat kurucuları James Cone, Gayraud Wilmore Roberts gibi

ilk nesil siyahi teologlar ile Dwight Hopkins, Jacquelyn Grant, Josiah Young, Delores Williams gibi ikinci nesil teologlar arasındaki metodolojik vurgudaki farkları işaret etmektedir.

Üçüncü ve burada değineceğim yol siyahi teolojiye, temel konularını eleştirel bir yöntemle açıklama yoluyla yaklaşmaktadır. Bu yaklaşım diğer iki yaklaşıma oranla birçok avantaja sahiptir. Öncelikle siyahi teolojinin öz anlayışının temeli olan çeşitli konularda siyahi teologların asıl düşünce odaklarıyla meşgul olmamızı sağlamaktadır. Bu nadiren gerçekleşen bir durumdur[2]. Siyahi teoloji üzerine yazılmış çoğu eser yalnızca onun nasıl ortaya çıktığını ve 1960'ların toplumsal hareketleriyle arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır ya da teolojik anlayışın uygun yöntemleri olarak onları yeniden oluşturmak adına kölelik anlatılarını yeniden ele alma teşebbüsüdür. Burada dile getirmiş olduğum yaklaşımın ikinci avantajı, siyahi teologların belli bir mesafe kurulabilmesine yardımcı olmaktır. Böylesi eleştirel bir mesafenin vadesi çoktan doldu; çünkü birkaç istisna dışında siyahi teoloji literatürünü oluşturan şeyin büyük bir kısmı çoğunlukla olduğu gibi kabul edilmiştir. Kuşkusuz bu yalnızca birincil kaynakların büyük bölümünü oluşturan bu literatürün karakter işlevi olarak değil, ayrıca entelektüel bir aktivite olmaktan çok toplumsal savaşımın bir formu olarak siyahi teolojinin öz anlayışı bağlamında da açıklanabilir.

Bu bölümde, ilk nesil siyahi teologların öncülerinden birinin yazılarını inceleyeceğim. Sözü edilen kişi James Cone'dur. Cone'u seçtim; çünkü siyahi teologlar arasında hâlâ en etkili ve en iyi bilinen kişidir. Muhtemelen, yaşayan diğer teologlardan daha fazla eser yayımlamıştır. Yarattığı etkinin boyutu, siyahi teologların ikinci neslinin çoğunun, profesörlük yaptığı Union İlahiyat Fakültesi'nde onun gözetimi altında eğitim almış olmasında görülebilir. Bu sayede Cone, Amerika ya da Güney Afrika'da siyahi teolojinin söylemi için bir çerçeve sunmaya devam etmiştir.

Cone üzerine odaklanırken, diğer siyahi teologların ya da siyahi teolojinin diğer türlerinin (Güney Afrika Teolojisi ya da Kadıncı –*Womanist*– Siyahi Teoloji gibi) önemsiz olduğunu veya aralarında bir yaklaşım farkı olmadığını kastetmiyorum. Kısaca amaçladığım şey, siyahi teolojinin en ünlü savunucusunun kaleminden çıkmış yazılar aracılığıyla, okurlara siyahi teolojinin temel öngörülerini anlamaları konusunda bir fırsat vermektir. Aralarındaki farklar ne olursa olsun siyahi teologlar, Cone tarafından oluşturulan temel kategorilerin, ırkçılık sorunundaki teolojik görüşün en uygun araçlarını sağladığı konusunda hem fikirdir. Bu nedenle, siyahi teoloji alanında ortaya çıkan çeşitli düşünce okulları, temelde Cone'un teolojisinin devamı durumundadır.

Siyahi Teolojinin Tanımı

Şimdiye kadar "siyahi teoloji" terimini, bu ifadenin anlamının zaten açık olduğunu düşünerek kullandım. Fakat durum böyle değil; bu nedenle daha fazla ilerlemeden önce tanım meselesine değinmemiz gerekiyor. Temsilcilerinin bakış açısına göre siyahi teoloji nedir ve eğer varsa Hıristiyan teolojisiyle arasında ne gibi bağlar vardır? 1969 Haziranında (Cone'un *Black Theology and Black Power* adlı eserini yayımladığı yıl) Siyahi Din Adamları Ulusal Konferansı'nda ortaya konan resmi ifadeye göre:

> "Siyahi teoloji bir kurtuluş teolojisidir. Tanrı'nın Hz. İsa'ya gönderdiği vahiylerin ışığında siyahların durumunu düzenlemeye çalışır; böylece siyahi toplum, İncil'in seviyesinin ancak siyahi halkın başarılarıyla orantılı olduğunu görebilir. Siyahi teoloji "siyahlık" teolojisidir. Siyahi insanları beyazların ırkçılığından kurtaran ve böylece hem beyazlar hem de siyahlar için özgürlük sağlayan siyahi toplumun kabulüdür. Beyazların baskılarına "Hayır" diyen beyazların insanlığını onaylar[3]."

Cone ve Wilmore bu durumu şöyle açıklar:

> "Siyahi teoloji, düşmanlığın hüküm sürdüğü beyaz dünyada, siyahların varlığının dini önemini anlamaya duyulan ihtiyaçtan doğan teolojidir. Siyahlar, İncil'in onların yaşamına uygunluğunu yeniden tanımlamayı deneyerek, Kutsal Ruh'un önderliğinde siyahi deneyim üzerine düşünürler[4]"

Birincisi, iki tanım da "siyahlık" ya da "siyahların durumu" kavramlarına değinmektedir ve ikincisi ise, ikisi de "siyahların durumu" ile İncil arasındaki bir tür ilişki olduğunu iddia etmektedir. İki tanım da siyahlığı beyazların ırkçılığıyla ilişkilendirmektedir. Bu tanımlara göre, siyahi teolojinin değinmek istediği temel sorun, ırkçılık ile Hıristiyan inancı arasındaki çelişkidir. Bunu anlayabilmek için, beyaz ırkçılığının, hem siyahlar hem de beyazlar için modernite tecrübesinin önemli bir özelliği olduğunu akılda tutmak gerekir. Tarihsel açıdan onların öfkeli karşılaşmalarının bağlamını şekillendiren bir gerçekliktir bu.

Modern dönemde ırkın merkezi konumu, Güney Afrika, Brezilya, Fransa, Avusturya, Almanya, ABD, İngiltere veya İtalya gibi birçok farklı ülkede milyonlarca insanın ırkçı eylemlerin kurbanı haline geldiği gerçeğinde görülebilir. Ayrıca siyahların "varlığının" sınıflandırmaya tabi tutuluşu (bazen insanlardan daha alt seviyede), düzenlenmeleri (beyazlara göre aşağı konumda), etiketlenmeleri (ilkel, barbar vb) ve

sorgulanmaları (yararlılığı açısından; kölelik ve çoğu Üçüncü Dünya ülkesinde emek sömürüsü buna en iyi örneklerdir) hem akademik hem de popüler anlamda büyük bir bilgi birikiminin varlığında gözlenebilir. Beyaz olan ve olmayan birçok akademisyen, Aydınlanma filozoflarının ve bilim adamlarının ırk sorununa büyük bir ilgi gösterdikleri tespitinde bulunmuştur. Bu ilgi siyahi insanların aşağılandığı ve kimi dönemlerde yok sayıldığı bir durum ortaya çıkmıştır. Batı felsefe düşüncesinin önderleri Kant, Hegel, Hume, Voltaire ve daha az tanınan başka bazı akademisyenler, siyahlara karşı açıkça ırkçı yaklaşımlar sergiledikleri eserler yayımlamışlardır. Modernliğin benlik algısının, başka şeylerin yanı sıra, ırksal bir özne olarak görünmesinin altında yatan ve "ırksallaştırılmış söylemin grameri" olarak ifade edilen yaklaşım, bu düşünürlerin eserlerinde yer alır. Disraeli, *Tancred or The New Crusade* adlı eserinde, "Irk her şeydir. Bundan başka bir gerçek yoktur" derken; Renan, Taine, Le Bon, Gobineau gibi modern dönemin tanınan figürlerinin düşüncelerini tekrar etmektedir[5].

Anlatılmak istenen şey, siyahi teolojinin yukarıda bahsi geçen teorisyenlerin tutarsız kışkırtmalarına cevaben ortaya çıkmadığıdır. Aslında, siyahi teoloji modern dönemin (temelde teorik zayıflıklarından biri olarak da görülen) ırk söylemiyle asla ilgilenmemiştir. Yine de burada önemli olan konu siyahi teolojinin, siyahların yaşadığı acı tarafından tarihsel ve toplumsal açıdan belirlenen ırkçılığın bir eleştirisi olarak şekillenmesidir.

Bu nedenle, yukarıdaki siyahi teoloji tanımları, beyazların ırkçılığından siyahların varlığına karşı bir tehdit olarak bahsettiğinde, bu durum ırkçı söylemin teorik bağlamdaki etkisinden ziyade, ten renklerinden dolayı siyahların ezilmesine neden olan şeyin tutumlar, kurumlar ve davranış şekillerindeki pratik deneyimler olduğunu gösterir. Başka bir deyişle, siyahi teolojiye göre ırkçılık, bazı ırkların sadece biyolojik olarak değil, ahlaki ve entelektüel açıdan da diğerlerinden iyi olduğu görüşünü savunan, kalıtımsal biyolojik öğelerin ahlakı ve entelektüel tavrı belirlediğini söyleyen bir inanç sistemi olmayıp, ayrıca biyolojik olarak diğerlerinin altında olan kişilere karşı uygulanan ayırımcı politikaları oluşturan bir davranış türüdür.

O halde siyahi teolojinin temel iddiası, beyazların ayırımcı politikalarının ve davranış biçimlerinin yol açtığı acıdan doğmuş olmasıdır. Bundan dolayı bu teolojinin amacı, böyle bir ortamda siyah olmanın ne demek olduğu üzerine eleştirel bir düşünce geliştirmektir. Siyahi teolojinin yukarıda aktarılan iki tanımına göre bu düşünce, "Tanrı'nın Hz. İsa'ya gönderdiği vahyin... siyahların başarıları ile orantılı olduğunu

gösterme çabasındadır." Siyahi teoloji, siyah insanları kabullenmenin dışında bir şey değildir. Böylesi bir kabul, ırk meselesini ve uygulamalarını ırk düşüncesi inancıyla ilişkilendiren bir kurtuluş teolojisi gerektirir.

Siyahi teolojinin kimliği, içinde İncil'in uyarlandığı, yaşandığı ve yansıtıldığı siyahi varoluşun koşulları ya da durumuyla şekillenmiştir. Böyle olduğunda siyahi teoloji "bağlam" ve "İncil", "durum" ve "Kerygma"* gerçeklikleri arasındaki bir diyalektiğe dönüşür. Bu bölümde, Siyahi teolojinin metodolojisinin düzenleyici ilkelerini ifade eden şeyin, mesajın bu "diyalektiği" ve konumu olduğunu ele alacağım[6].

Cone'un Düşüncesinin Çift Taraflı Yapısı Metodolojik Yön

Bunu gösterebilmek için, James Cone'un siyahi teolojisinin bölündüğü iki alanı belirtmeliyim: metodolojik ve dogmatik. Biri, siyahi teolojiye olan yaklaşımıyla ilgilenirken; diğeri bu teolojinin kapsamıyla ilgilenmektedir. Birincisi söz konusu olduğunda bütün teolojik söylemlerin ve özellikle de siyahi teolojinin bağlamsallığı konusunda siyahi teolojinin iddiasına değineceğim. İkinci kategoride, Cone'un vahiy ve Hıristolojinin doğası üzerine düşüncelerini açıklayacağım.

Teolojik Söylemin Bağlamsallığı

Cone, Hıristiyan teolojisini "insanların Tanrı hakkında konuşması" olarak anlamaktadır. Fakat bu, diğer bütün insan konuşmaları gibi tarihsel koşullara bağlı bir konuşmadır[7]. Kısaca değineceğimiz gibi, siyahi teoloji açısından önemli bir iddiadır bu; çünkü teoloji dahil bütün fikirlerin, onları ortaya koyanların kimliklerinin izlerini taşıdığı, onları üreten insanların düşüncelerini, ilgi alanlarını ve yaptıklarını temsil ettiği görüşüne sahiptir. Bu kişilerin kim olduğu ve onları onlar yapan şeyin ne olduğu gerçeği, yaşadıkları, hareket ettikleri ve deneyim kazandıkları toplumsal, ekonomik ve siyasi koşullarla bağlantılıdır.

Cone'a göre bunun anlamı, bütün teolojinin, kültürel şartlarla sınırlı olduğu ve bu nedenle evrensel bir söylem olmadığıdır. Diğer bir deyişle, söz konusu söylem hakkında böylesi bir evrensellik için geçerli bir iddia da yoktur. Cone bu durumu, "bağlamsal diyalektik metot" olarak

* *Kerygma*: İncil'de Hz. İsa'ya atfen geçer ve ilahi olanı bildirmek, tebliğ etmek anlamına gelir. (y.h.n.)

adlandırır. Bu metoda göre, kesin ve evrensel gerçek diye bir şey yoktur, vahyin kendisinde bile[8].

Bu yöntemi diyalektik yapan şey, düşünce hareketinin; (kavram ve deneyimin içeriğini ayrıntılı olarak açıklayan) ırkçılık gerçeği ile (ırksal eşitlik adına verilen mücadelenin ana hattını belirleyen) İncil'in talepleri arasındaki deneyim tarafından belirlenen özel tarihsel bağlamdan doğan bir teoloji olmasıdır. Fakat bu hareket, bu diyalektiğin kapsamlı doğasını içermez. Çünkü bu diyalektik, teolojik açıdan İncil hakkındaki yorumlarımızı, (bu yorumların siyahların kurtuluşuna olanak verip vermediğini anlayabilmek adına) ırkçılığın orijinal haline geri döndüren bir paradokstan oluşmaktadır.

Bu paradoksun öğeleri, birincisi ilahi ve evrensel gerçeklerin olası olduğunu kabullenmeyi reddediş; ikincisi ise, tarih ötesinden gelen bir vaka olarak, gerçeğin "tarihimizi istila eden ilahi bir olay" olduğunu kabullenmedir. Hem vahyin mutlak ya da evrensel olmadığı hem de bir tarih düşme süreci yoluyla işleyen ilahi bir olay olduğu (tarihimizi istila eder) görüşlerinin ikisi de düşünce ve deneyimin bağlamsallığının ifadesidir. Bu noktada, Cone'un diyalektiğinin tarafsız olmadığını gözlemlemek önemlidir: doğrulama ve gerçekleştirme bağlamı, siyahi kurtuluşun özelliğidir.

Bir başka deyişle, Cone'un teolojinin bağlamsallığı üzerine yaptığı vurgunun amacı, teologun köle ya da efendi olmasının, (tercih edilmiş suskunluk yoluyla bile olsa) köle veya efendi adına konuşmasının, teolojinin kimliğinde bir fark yarattığını göstermektir. Cone, "... düşünmek ya da düşünce, sosyopolitik varoluşumuzdan ayrı tutulamaz" der. Köle ile efendinin Tanrı'yı düşünme şekilleri farklı yapılardadır[9]. Yani köle olan birinin Tanrı'yı ve gerçeği deneyimlemesi, "bir adamın (Cone ilk yazılarında cinsiyetçi bir dil kullanmaktaydı) öz doğrulamaya dair sıradan olasılıklar olmaksızın kendini tanımlama çabası" ile gerçekleştirilirken; efendinin bunu, "köle gemisi, köle pazarı ve tarım sistemi" yoluyla deneyimlemesi, "beyazların insanlık dışı davranışlarını çekilmez boyutlara taşıma" ile elde edilir[10]. Bu nedenle, Tanrı adına kullandıkları dillerde benzerlikler olsa da, "köle ve efendi aynı gerçekliği kastediyor olamaz"[11]. Bunun sonucu olarak düşünce ve düşüncenin toplumsal koşulları, düşünce ve pratik, teoloji ve teolojinin toplumsal bağlamı arasında temel bir bağ mevcuttur; siyahların dini[12] ile beyazların dininin "temelde aynı olmadığını" gösteren bir bağ[13].

Cone, Hıristiyanlığın mesajını yorumlamanın bu iki farklı türünü ayıran özellikleri, yapılarını oluşturan farklı bakış açıları aracılığıyla ya da zihinsel sistemler aracılığıyla belirlemektedir. Buradaki argüman

şudur: Beyaz Amerikalıların İncil yorumlarında ırkçılık meselesini neden merkezi sorun olarak görmediklerini, bunun yerine, neden dini söylemlerin bir tür soyut mesele olarak ve Aydınlanma mücadelesinin öne çıkardığı tarih ve inanç sorunu noktasında ele alındığını bilmek istiyorsak, beyazların teolojisinin içeriğine, yani Tanrı ya da insan vb hakkındaki iddialarına değil, buna biçim veren toplumsal varsayımlarına bakmalıyız. Toplumsal ilişkilerine, amaçlarına ve arzularına odaklanmak zorundayız[14].

Belli bir teolojiyi onun önermeleri ya da içeriği açısından açıklamaya yanaşmaması, Cone'un bütün teolojik dillerin bağlamsallığına olan inancının bir sonucudur. Yine de bu, Cone'un kavramsal nesnellik eleştirisine zemin hazırlayan genel bir bağlamsallıktan çok daha somut bir bağlamsallıktır. Bir başka deyişle, Cone'a göre kültürel bağlamın temel özelliği somut oluşudur. *Sitz im Leben* (yaşam durumu veya bağlamı) kavramını tam anlamıyla açıklayan bu yapıcı katkı, âdeta onun varoluşudur. Bunun böyle olması, Cone'un, teolojik adanmışlığının köklerini, entelektüel süreçlerde ya da soyut aydınlanmada değil, "inancımın varoluşsal ve toplumsal yapısı" diye adlandırdığı şeyde aramasını sağlamıştır. Daha ileri giderek, sosyopolitik koşullarda bulunan biyografik faktörlerin[15] teolojik bakış açısını oluşturan en belirgin özellikler olduğunu söyler[16]. Burada bahsi geçen biyografi ve varoluş öğeleri ilk bakıldığında bireysel olarak teologun ya da düşünürün yaşamına değil, onun da bir ürünü olduğu kolektif öz anlayışa karşılık gelmektedir. Biyografinin bu açısı siyahi teolojideki anlatım fikrinin kullanımıyla ilişkilidir. Bu durum, ikinci nesil siyah teologların, köle anlatılarını okuyarak kölelik geçmişini yeniden keşfetme çabasında görülebilir; bu çaba, ahlaki değerlerden Kilisenin geçmişine, İncil yorumlarından eskatolojiye uzanan bütün Hıristiyan öğretisinin yeniden tanımlanacağı bir çerçeve çizer. Bu teologlar, siyahlığı, hem bir bağlam hem de bir anlatım olarak görmektedir. Bu, Afrikalıların, kendilerini ve toplumlarını Hıristiyan olarak tanımlayan insanlar tarafından köleleştirilmesinin ve ırkçılığa maruz bırakılışının hikâyesidir. Bu hikâye, İncil'in anlamının bu söylem ışığında sorgulanmaya başlandığı bir bağlam haline gelmiştir. Bu bağlamsallık görüşü, siyahi teolojiye, siyahların kendi deneyimlerinde kök salmış bir kurtuluş hermenetiği formüle etme imkânı verir.

Cone'a göre, biri olumsuz, diğeri olumlu olan iki açı da, kurtuluşu, böylesi bir hermenetiğin merkezi olarak görmek için büyük önem taşır. Olumsuz açıdan, siyahi teolojinin *raison d'etre*'si siyahlara göre, "dünya Tanrı'nın olmasını istediği gibi değildir" algısıdır[17]. Tanrı farklı renkte

olan insanlara ırkçılık yapılmasını istemiyor; fakat bu gerçeklik yaygın bir şekilde bilinçlere işlemiştir[18], siyahlık, insanların kötülenmesi için bir neden olarak görülür. Olumlu açıdan, bu gerçeğe rağmen, dünyanın farklı bir yer olabileceği düşüncesi kurtuluş mücadelesine sarılmalarını sağlamaktadır. Bu nedenle, temsilcilerine göre siyahi teoloji, kurtuluş teolojisinden ayrı bir şey değildir. Fakat kurtuluş teolojisinin diğer türlerinden farklı olarak, ezilmişlik konusundaki görüşü, "sınıf", uluslararası kapitalizmin rolü ya da cinsiyet olgularından ziyade ırk ya da daha belirgin bir şekilde siyahlık konuları aracılığıyla açıklanmaktadır.

İlk aşamalarında siyahi teoloji, sınıf ve cinsiyet sorunlarıyla ilgilenmeyi reddetmiş ya da bu konuda başarısız olmuştur; çünkü siyahi teologların söylediği gibi, ırkçılık 1960'larda Amerika ve Afrika'da en belirgin toplumsal sorundu. Sınıf ve cinsiyet gibi olgular önemli olsa da, mücadele için uygun araçlar olarak görülmüyordu; çünkü ırkçılığa son vermek adına atılan adımlara olan ilgiyi azaltıyordu. Fakat bu durum, Latin Amerika kurtuluş teologlarının ve feministlerin eleştirilerine neden olmuştur. Yer sınırlılığı nedeniyle, bu konulardan derinlemesine bahsetmem mümkün görünmüyor. Fakat şimdi siyahi teoloji içinde yer alan birçok siyah kadının, siyahi teolojiyi, siyah erkekler tarafından maruz kaldıkları baskılar açısından yeniden ele aldığını ve böylece siyahlık kavramını yeniden tanımladığını belirtmek isterim[19].

Siyahlık Kavramı

Bu noktada iki soru ortaya çıkıyor: Birincisi, bu görüş nasıl yorumlanmalıdır? İkincisi, "siyah" kelimesini niteleyen şey ve onun benzerleri teoloji anlayışımıza katkı sağlıyor mu? Cone'un siyahi teolojiye dair formülasyonu, temelde siyahlık sembolüne atfettiği öneme dönüşmüştür. Bu şekilde formüle etmek, Cone'un, bütün teolojik konuşmaların bağlamsal olmasının yanı sıra kendi içinde sembolik olduğunu savunarak (Tillich'in izinden giderek) siyahlık kavramını kullanmasını haklı çıkarmasında görülebilir. Cone'un düşüncesine göre, eğer insanlık Tanrı gerçekliğini doğru şekilde anlarsa ve böylece teolojik dilin doğasını doğru kavrarsa, kelimelerle anlatılamayan gerçekliğin boyutlarını gösteren semboller aracılığıyla onun hakkında konuşabilir[20]. Bu nedenle, Cone, siyahi teolojiden bahsetmenin zihindeki sembolü Tillichçi bir yaklaşımla anlatmak olduğunu söyler[21]. Teolojik dilin sembolik yapısına bu denli bağlanması, Cone'un siyahlık kavramını teolojik bir söylem haline getirmesine neden olmuştur.

Siyahlık görüşü siyahi teoloji için önemlidir; çünkü Batı kültüründe beyaz ve siyah arasındaki fark ahlaki yönden önemlidir. Bu fark, kötü ve iyinin arasındaki farkı belirler, hem iyinin hem de kötünün nitelikleri açısından adlandırıldıkları bir çerçeve sağlar. Bu nedenle, Batı kültüründe siyah kötüyü; beyaz ise iyiyi tanımlar. Batı kültüründe siyahların kötü, çirkin, pis vb olarak tanımlanması, bu nedenle, en azından kısmen bu farklılığı esas almaktadır. Siyahlara dönük baskının iyilik adına yapıldığını gerekçelendirmekte, metafizik bir temel sağlayan şey bu farklılıktır (bkz. beyaz kültürü ve üstünlüğü).[22]

Neredeyse bütün siyahi teoloji destekçileri için, siyahlığın bu olumsuz işlevi tarihsel bir ilgi olmaktan çok daha fazlasıdır; çünkü bu durum, bugün bile ezen ve ezileni farklı göstermek için uygulanmaktadır; onların birbiri hakkındaki algılarını sınırlamaktadır. Ezen için, bahsi geçen insanların ırksal açıdan daha aşağı bir seviyede olduğu ve eşit muameleyi hak etmedikleri görüşü geçerlidir[23]. Bu nedenle, Deotis Roberts, çağdaş kültürde bile siyahlığın utanç, dışlama ve aşağılık hislerini tanımladığı gerçeğine dikkat çeker ve Webster sözlüğünün siyahlığı "çirkin", "zalim", "kötü", "istenmeyen her şey" olarak tanımladığını belirterek tezini güçlendirmektedir[24].

Tarihteki ve günümüzdeki işlevine bakılacak olursa, siyahi teolojinin, siyahlık meselesine dair kabulü ya da reddi konusundaki tarihsel olasılıkları açıklamak adına uyguladığı şey işte bu sembolizmdir. Bu olasılıklar, insan deneyimine dair temel veriyi oluşturan "siyah durum'dur, başka bir deyişle siyahi teolojinin hammaddeleridir[25]. Eğer hem olumlu hem de olumsuz yanıyla siyahlık kavramı tarihsel deneyimin yapılarını ve bunları gerçekleştirirken toplumsal ve kültürel şartları göz önünde bulundurursa ve bunu izlerse, karşılık geldiği anlam ten rengi meselesini içerse de, sadece bu nokta açısından ele alınmaz.

Tayvanlı teolog Choan Seng Song'un dediği gibi, Siyahi teolojide anlaşıldığı gibi "siyahlık" kavramı kölelik deneyimine dair bütün bir tarihi ve kültürü içerir[26]. Fakat Desmond Tutu "siyahlığımızı" tarihsel ve kültürel bir olgu olmaktan ziyade "zorlu bir varoluş sessizliği" olarak görür[27]. Bir başka deyişle, siyahlıktan bahsettiğimiz zaman risk altına giren şey, siyah bir halk olmaktan ya da siyahi bir halkın insanları olmaktan başka bir şey değildir. Eğer durum böyleyse, siyahi teoloji bir düzeyde, ırk ile ilgili olan bir konu olarak benlik kavramını temel alan teolojik bir antropoloji üzerine çalışma çabasından çok da öteye giden bir şey değildir. Bu durum, ırk her ne olursa olsun, temelde farklı noktalarda bulunan insanların birbirlerini modernite kapsamında tanımlamaları, kimliklerin ırksallaştırılması sürecidir.

Siyahi teolojinin genel olarak, siyahlığın varoluşsal ve tarihsel iddiaları arasındaki belirgin bir ilişki üzerine çalışmadığı su götürmez bir gerçektir. Yine de bu, siyahi teolojinin temel amacı değildir: Siyahi teolojinin destekçileri böylesi sembollerin kapsamını ve doğasını tanımlama arayışında değildir; aksine siyahların yaşadıklarında rol oynayan şeyi bir sembol olarak tanımlamaktadırlar. Aslında, sembolün hem dışsal hem de içsel boyutlarının asimile edildiği noktada bile, tarihsel yan daha önemli görülmektedir. Bunu, bu sembolün siyahi teolojide ele alındığı şekliyle daha net olarak ele alarak açıklayabiliriz.

Siyahlık Sembolizminin İşlevi

Cone'a göre, siyahlık sembolizmi ikili bir işlev üstlenmektedir: Birinci işlevi, beyazların baskılarını sembolize etmektedir. Cone bu noktada, "çirkin", "zalim", "kötü", "karanlık' gibi özellikleri (daha önceden gördüğümüz gibi Batı zihniyetinde siyahlığa atfedilen özellikler) ve bu özellikleri taşıdığı iddia edilen bir renge sahip olan insanların "beyazların vahşetinin kurbanları olduğu" gerçeğini birbiriyle ilişkilendirmektedir. Siyahlığın üstlendiği diğer rol ise, paradoksal olarak, kurtuluş kapsamında siyahların ifade ettiği şeyi sembolize etmektir[28].

Bu noktada bir sorun bulunmaktadır: Bu iki çelişkili işlevin uyumlu birlikteliğine nasıl ulaşabiliriz? Deotis Roberts, bu sorunla yakından ilgilenmeye çalışmıştır. "Irkçılığa Yaratıcı bir Tepki: Siyahi Teoloji" (*A Creative Response to Racism: Black Theology*) adlı makalesinde, ikinci işlevin yenilenmiş ve arındırılmış siyahlık kavramını öz doğrulama adına bir temele dönüştürdüğünü söylemektedir. Roberts'ın söylediği gibi, bu süreç, "inancımızın temel sembolü" olan Haç'ın ve bu suretle Haç'ın "laneti"nin, kurtuluşun temel sembolü haline gelmesine dair Hıristiyanlıktaki dönüşüm ile paralel bir çizgidedir[29].

Cone, "siyahlığın" hem baskıya hem de kurtuluşa karşılık geldiği konusunda ısrarcı olsa da, hiçbir yerde sembollere dair bir teori ya da sembollerin bu paradoksla olan ilişkisine dair bir şey önermemektedir. Cone sembolün bu ikili işlevi hakkında farklı bir açıklama getirir ve bu açıklama sayesinde böylesi bir teori ihtiyacından da kurtulur. Açıklaması oldukça ilgi çekicidir; çünkü bize, Cone'un düşüncesinin farklı bir boyutunu göstermektedir; yani, teolojik projesinin tamamının altını çizen siyahi teolojinin antropolojisini kastediyorum. Bu açıklamanın kilit noktaları "kurtuluş" ve "özgürlük"tür. Cone, "Siyahi Kurtuluş Teolojisi" (*A Black Theology of Liberation*) adlı eserinde özgün insan varoluşunun

"özgür olmak" anlamına geldiği görüşünü devam ettirir[30]. Fakat bu, soyut anlamda bir özgürlük değildir. Özgürlük sadece baskının somut olarak reddi anlamına geldiğinde gerçektir[31]. Hıristiyanlar insandaki Tanrı suretinden, insan doğasının temel yanı olarak bahsettiklerinde, vurgulamak istedikleri şey suretin *analogia entis* yönü değil, *analogia relationis* olarak surettir*. İşte bu noktada, ilahi karşılaşma mümkün kılınabilir ve özgürleşme aracılığıyla insan doğası, bunu gerçekleştirmenin bir koşulu olarak, kavranır[32]. Bir başka deyişle, Tanrı'nın insandaki sureti nihai olarak kurtuluş anlamına geldiği ve kurtuluşa varoluşsal değil de ilişkili kategorilerle ulaşıldığı için insanoğlunun gerçek doğası, baskı gördüğü güçlerden kurtulma yönünde adım attığı zaman ortaya çıkar. Bu nedenle Cone, "bu suretin insanın baskıya karşı verdiği mücadeledeki gerçek doğası" olduğunu söyler. İnsanlık dışı davranan güçlere karşı mücadele veren kurtuluşun içinde insanlık bulunmaktadır[33]. Bu yaklaşım Cone'un "varlık özden önce gelir" sözünü içeren varoluşçu görüşünden doğmaktadır. Varlığın konusu ve anlamı somut olarak insanlıktır, "insan varlığının fenomonolojik analizlerinde ortaya çıkan ayrılma noktasıdır"[34].

Nihai Gerçeklik Olarak Siyahlık

"Özgürlük", "tarihsel" gibi kavramlar, kendi içlerinde, bahsi geçen gerçekliğin somutluğunu tanımlayamaz. Fakat bu o kadar da önemli değildir; çünkü siyahi teoloji için önemli olan nokta "siyahlıktır" ve "siyahlık" tarihsel özgünlüğün belli deneyimlerini ortaya koyan bir kavramdır. Ayrıca siyah insanların tarih bilinci, siyahlığın kendisiyle ve özgürlük uğruna verilen mücadele ve bu uğurda çekilen eziyet deneyimleri ile doludur. Aslında, Cone'un, bu deneyimi teolojisindeki esas belirleyici faktör olarak ortaya koyma noktasında bir tereddüdü yoktur. "Siyah olduğum gerçeği, benim esas gerçekliğimdir" diye yazar[35]. Aynı şekilde Cone, "Basit bir şekilde söylemek gerekirse, siyahi teoloji, baskı deneyiminin kendisinden başka bir otorite kabul etmez" demektedir. Sadece bu, dini meselelerdeki esas otorite olmalıdır[36]. Bu nedenle, bu gerçekliğin nihai sınaması, asıl gerçekliğe anlam katan temel ve sorgulanamaz bilgidir[37]. Bağlama dair bu noktaları belirlerken, Cone "Hıristiyanlıkta Tanrı öğretisinin, insan öğretisinden önce geldiğinin tamamıyla farkındadır[38]." Cone, İncil'i sadece siyahlık kavramına indirgeme niyetinde

* *Analogia entis*, varolanın, o anda olanın analojisidir. *Analogia relationis*, ilişki analojisidir. (y.h.n)

de değildir. Fakat bu noktada tutarlı mı davranmaktadır? Bu soruyu kısaca ele alacağız. Birincisi, Cone şunu savunmaktadır: Tanrı'nın ve Hz. İsa'nın önceliğini kabul etse de, "siyahlar Tanrı'yı beyaz ırkçılığının vahşetine şahitlik eden siyah gözleriyle görebilirler." Hz. İsa hakkında bildikleri şeyler, Hz. İsa'nın acı aracılığıyla onlarla bütünleşmesi deneyiminden gelir[39].

Siyahlığın esas gerçeklik olduğunu söyleyen iddia ile siyahlıkla ilişkili olması gereken bir başka gerçeklik (Tanrı) mevcuttur iddiası halen birbiriyle çelişiyormuş gibi görünmektedir. Eğer siyahlık esas gerçeklik ise, bir tür metafizik ikirciklik varsayılmadan ya da İncil ve siyahlık gerçeklikleri, Tanrı ve insanlık gerçeklikleri birbiri ile tanımlanmadığı sürece bunun dışında başka bir nihai referans çerçevesi nasıl var olabilir? İlkini benimsemek, Ortadoks Hıristiyan inancının prensiplerine uymayacaktır, yani her şeye kadir tek bir Tanrı'nın varlığı görüşünü kastediyorum; İncil'i deneyimlerimizle tanımlamak ise, Tanrı'nın sözünün insan sözlerinden farklı olmadığını söylemekle aynı olur. Bu noktada, kıldığı bütün tanımsal güçlükleri ve içerdiği uygulamalarıyla birlikte her zaman bir tehlike oluşturmuş olan "ideoloji" karşımıza çıkıyor. Cone, bu söyledikleriyle İncil'i ideoloji için bir siyasi neden haline mi getirmiştir? Siyahların ırkçılık nedeniyle (kurtuluş mücadelesinin ve baskıların bir formu olarak) yaşadıklarının, hakikatin asıl sınaması olduğunu varsayalım. Sonrasında şunu sormalıyız: Hangi nesnel bağlam doğruluk için geçerlidir; siyahi teolojinin kendisinin bile nihayetinde bilinçlenmiş etnik bir grubun (doğruluk adı altında) öznel düşüncelerinden başka bir şey olmadığı bir noktada neyin garantisi olabilir? Eğer İncil'de, "bağımsız" olarak "gerçek" meselesi olan bir şey yok ise, beyazları veya diğer herkesi kendi suretlerinde yaratılan gerçeklik adı altında kabilecilik ve ırkçılık yapmaktan alıkoyacak bir şey yokmuş gibi görünüyor.

Cone, kuşkusuz bu gibi sorulardan habersiz değildir ve yanıtı şudur:

> "Devrimci bir çağda doğruluk adına verilen mücadelede, doğruluğun prensiplerinin, kesin sözlerin ve hatta Tanrı'nın olması mümkün değildir... Ezilenlerin pahasına ondan bahsedemeyiz... Bundan nesnel bir şekilde bahsetmenin bir yolu yoktur, doğruluk nesnel değildir. Özneldir, parçalanmanın tam ortasında esas olana ilişkin edindiğimiz kişisel deneyimdir. Bu doğruluğa verilecek olan tek uygun yanıt tutkudur[40]."

Doğruluk siyahların tarihsel süreçlerinden doğduğu ve öznel olduğu için, doğruluk siyahtır[41]; siyahlar tarafından ona atfedilenden başka nesnel bir içeriğe sahip değildir.

Fakat bu noktada, tekrar, Cone'un konumunun belirsizliğine dikkat çekmeliyiz. Siyahi teolojinin (bu güçlü iddialara rağmen) Hıristiyan yaşam tarzı ve söylemi istediğini ve bunun sadece siyahi toplumun değerlerine indirgenemeyeceğini söyler. Fakat bu nasıl başarılır ve bunu başardığımızdan nasıl emin olabiliriz? Aslında, bu söylemi barışçıl bildirgelerimizden ayırt etmede hangi kriteri kullanabiliriz? Bunlar önemli sorulardır, İncil ve kültür; insan sözü ve Tanrı'nın iddiası, kısacası vahiy ve ideoloji arasındaki ilişkiye dair bütün sorulara değinen sorulardır[42].

Cone'un Düşüncesinin İkiyönlü Yapısı Dogmatik Yön

Yukarıda ele aldığımız doğruluk sorunu, Cone'un düşüncesinin metodolojik yönünden dogmatik yönüne geçmemizi sağlamaktadır. Metot ve bağlam, form ve yapı arasındaki farklılığın, Cone'un düşüncesinde o kadar da bütün olmadığını hatırlayalım. Ayrıca Cone'a göre, vahiy meselesi Hıristiyanlık hakikatının "metodolojik sürecini" ya da "epistemolojik doğrulamasını" (ya da tam tersi) kontrol eder[43]. Belki de Cone'un vahiy anlayışına dair en iyi yol, Cone'un siyahi teolojinin normları ve kaynakları konusunda ne düşündüğünü araştırmaktır. Kaynakların tanımını, John Macquarrie'nin "Hıristiyan Teolojisinin İlkeleri" (*Principles of Christian Theology*) adlı eserinden almıştır. John Macquarrie, bu kavramları, bahsi geçen teolojinin karakterini şekillendiren (Cone "belirleyen" demeyi tercih ederdi) "biçimlendirici faktörler" (s. 4) olarak tanımlar. Cone ayrıca Tillich'in teolojik kaynakların değerlendirildiği bir test ya da kriter olarak tanımladığı "norm" tanımını da almıştır[44]. Bu tanıma göre, normların yorumbilimsel işlevi, hangi kaynakların nasıl kullanılacağını belirler[45]. Bu nedenle Cone, kaynağın normla olan birleşik ilişkisi (ya da tersi) teolojide en önemli kararların alındığı noktayı belirlemektedir, der: Burada teolojik soruların ve yanıtların ortaya çıktığı ve ilişkilendirildiği varsayımlar vardır[46].

Cone, siyahi teolojinin (sonrasında bu kaynakların farklı anlarını sınıflandırdığı) iki temel kaynağını tanımlar: Bir tarafta siyahların deneyimi ve İncil, diğer tarafta Hz. İsa olmak üzere bir ayırım yapar, burada ikincisini ilkinin öznesi ya da özü olarak adlandırır.

Teolojinin öznesi olan Hz. İsa, teolojinin mümkün koşuludur. Aynı zamanda, Hz. İsa'yı anlatma arayışında olan bu teoloji, bunu sadece belirli kaynaklar ve materyallerle yapar. Yine de bu kaynakların kaynağının ne olduğu Cone'un yazılarında net değildir: İnsan deneyimi mi yoksa (sayesinde Tanrı'nın vahyinin araçları aracılığıyla Hz. İsa hakkın-

da konuşabilmemiz) Tanrı'nın lütfu mudur ki bu lütuf sayesinde (Tanrı vahyinin araçlarıyla) Hz. İsa hakkında konuşabiliriz. Yine de Cone söz konusu olduğunda, Hz. İsa hakkında konuşmak, teolojinin kaynakları hakkında konuşmayı gerektirmektedir.

Siyahi Teolojinin Kaynakları

Daha fazla ilerlemeden önce, bu kaynakların neler olduğunu görmemiz gerekiyor.

Siyah deneyiminden bahsedildi; bu deneyimin kapsamının, ırkçılığın yarattığı acı ve aşağılanma olduğunun farkına varmış durumdayız. Bu açıdan, siyahi deneyim, siyahi teolojiye duyulan ihtiyacı doğrulayan temel koşuldur. Bu koşul üç boyuttan oluşur: (a) kölelik, (b) isyan (c) öz doğrulama[47].

Cone tarafından belirtilen ikinci kaynak ilkiyle ilişkilidir; Cone bunu "siyahların tarihi" olarak adlandırır[48], fakat bununla neyi kastettiği net değildir; çünkü bunu yukarıda belirttiğimiz üç boyut açısından formüle eder ve bu nedenle bu ikisi arasındaki farkı açıkça belirtmez.

Listedeki üçüncü kaynak kültürdür, yani siyahi toplumun kendini müzikte, şiirde, düzyazıda ve diğer sanat dallarında ifade edişidir. Yeni ve tarihsel bir siyah özne yaratmak adına girilen arayış, yeni bir ırk ve kültür kimliği bilinci yaratır ve farklı teolojik sorunlara işaret eder. Siyahi kültürün farklı boyutlarına dair bu yaklaşım, Cone'u (siyah şairlerin, romancıların ve sanatçıların insanlıklarının kanıtı olarak geleneklerini keşfetme arayışında olduğu) iç savaş yıllarının Harlem Rönesansı'na bağlar[49].

Cone'un teoloji formları şemasında dördüncü kaynak vahiydir. Cone vahyi, bir "olay", "insanlık tarihinde gerçekleşen bir durum" olarak tanımlar ve şunu ileri sürer:

> "Tanrı kendini, insan kurtuluşunun tarihsel olayları aracılığı ile gösterir. Vahiy, Tanrı Yehova'nın Çıkış (Eksodus) sırasında yaptığı şeydir... İsrail'in bütün bir tarihi boyunca, Tanrı'yı bilmek, onun vaat edilmiş toprakların ezilen halkı adına insanlık tarihinde neler yaptığını bilmekle aynı şey olmuştur[50]."

Modern teolojinin, Tanrı'nın kendini ifşa etmesini vahyin en belirgin özelliği olarak vurgulaması kesinlikle doğrudur. Fakat Tanrı'nın kendi tecellisini bir tür mantıksal keşfe indirgemek, anlamını İncil'in varsayımları ile sınırlamak ya da insan bilincinin kendini göstermesi

tanımıyla sınırlamak yanlış olur. Elbette bu faktörlerden bazıları söz konusudur fakat bunların önemi Tanrı'nın kendisinden gelir; daha doğrusu, Tanrı'nın insanlarla olan kişisel ilişkisinden kaynaklanır. Böyle olsa bile, Cone bu durumdan pek memnun olmamıştır; çünkü bu tanıma dahil edilecek daha ileri bir öğenin mevcut olduğunu düşünmektedir: "Vahiy, Tanrı'nın kendini insanlığa kurtuluş olarak sunmasıdır."[51]

Bu yüzden, Tanrı ile doğru ilişki kurabilmek için, yani onu ve vahyini anlamak için, yoksullar yararına yaptıklarını doğru değerlendirmek gerekir. Cone'a göre baskıcı politik yapılardan kurtulmak demek, "İncil'deki vahyin özü" demektir[52]. Fakat biz bu vahiy görüşünün ezen ve ezilenlerin hepsi tarafından meşru olarak görülmesi çıkarımında bulunmayalım diye Cone, bunun özgünlüğünü siyahlık kavramının temeline oturtur. Cone, vahyin "siyahların, kurtuluşları için yaptığı şeylerden oluşan bir olgu" olduğunu ileri sürer. Şunu ekler: "Siyahların deneyimi, tarihi ve kültüründen teolojik kaynaklar olarak bahsediyorum; çünkü bunlar, insanlarını kurtarma faaliyetindeki Tanrı'nın kendisidir."[53] Yirminci yüzyıl Amerika'sında Tanrı'nın kendini gösterdiği yer, siyahi toplumdur. Hz. İsa'nın ve siyahların yaptıkları şey birdir ve aynıdır[54]. Nihai olarak, grubun kendi anlayışıyla uyumlu olmayan ve bu yapısal döngüyü bozma arayışında olan herhangi bir yorum, özgünlük testinden kalmaya mahkûmdur. Kısacası, bir toplumun Tanrı hakkında, kendisi ve başkaları hakkında söylediği şey, yalnızca bu iddiaların sonuçlarını belirleyen anlam yapıları açısından doğrulanabilir.

Cone, Tanrı'nın kendini açık etmesinden, (ezilen siyahların kurtuluşuna dönük) siyahi bir olay olarak söz eder. Cone'un çıkardığı sonuç şudur: "Vahiy, toplumların varoluşsal gerçeklik konusunda ortaya attıkları iddiaların epistemolojik doğrulamasıdır."[55] Fakat bu noktada şunu sormamız gerekir: Bu durum, vahyin ideolojik olarak araçsallaştırılması değil midir?[56].

Cone'a göre, yukarıda değinilen noktaların göstergeleri nelerdir? Birincisi, Tanrı'nın gerçekliği, ten rengi farklı olan insanların çektiği acılarda kendini gösterir. İkincisi, vahyin özgünlüğünün, siyahların bakış açısına uygun olup olmadığı açısından değerlendirilmesi gerektiğidir, bu mümkün olmazsa, siyahi teolojiden başka geçerli bir teolojik söylem (günümüz için) öngörmek mümkün değildir. Doğrusu, Cone en azından yazdığı ilk yazılarda, beyazların teolojisinin meşruluğunu inkâr etmektedir; çünkü önceden de belirtildiği gibi, köle ve efendi, Tanrı'dan söz ederken, tamamen farklı şeylerden bahsetmektedirler. Bir başka deyişle, beyazlar, siyahi teolojiyi uygulayamaz, kurtuluşun müjdelerini tam anlamıyla ilan edemezler; çünkü onlar ezilen değil-

dir; beyazların teologları onları, kölelik günlerinde olduğu gibi baskı ve ırkçılığın teolojik meşruluğu veya genelde suskunluk aracılığıyla temsil etmektedir. Cone bunları söyleyebiliyor; çünkü bildiği kadarıyla, Hıristiyan teolojisinin özgün yapısı hakkında karar vermek adına kullanılan kriter, tamamen ezilenlerin adına bu kimliği ortaya koyan pratiğin olup olmadığıdır. Siyahi teoloji için, yoksulların durumu ve İncil'in doğası arasında temel bir bağ vardır. Yoksullar ile Tanrı'nın onları tercih etmesi arasındaki bu kararlı bağ nedeniyle, Cone ilk zamanlarda, egemenlerin, İncil'in hakikatini anlama imkânı olmadığını söylemekteydi[57]. (Ezenlerin) bağlamsal dünyasını oluşturan ve nihayetinde de eylemlerini ortaya koyan toplumsal varsayımlar, ilahi kurtuluş hikâyesine ters düşen belli çıkarlarla belirlenir. Bu nedenle, beyazların teolojisi, tam anlamıyla Hıristiyan teolojisi değildir. Vahiy kavramının Cone'un teolojisindeki yeridir bu. Fakat vahiy bir kavramdan çok daha fazlasıdır ya da en azından tek bir soyut düşünce açısından tanımlanması yeterli değildir. Vahiy; Hz. İsa, İncil ve gelenek gibi diğer önemli boyutları da kapsar.

Beşinci aşamada, siyahi teolojinin vahiy görüşü ışığında, İncil'in dikkate alınması gerekir. Cone'a göre (ve muhtemelen bir şekilde Barth'ın tutumuna[58] göre de) İncil, Tanrı'nın vahyinin tamamı olarak tanımlanamaz, bunun tam hali Mesih aracılığıyla verilmişti. İncil'in açıklayıcılık noktasındaki önemi, Tanrı'nın kişisel ve nihai tecellisine tanıklık etmesinde bulunur ve bu nedenle teolojik düşünce için önemli bir kaynak oluşturur[59]. Tanrı yoksullar üzerinden tanımlanabilir, der siyahi teoloji[60]. Farklı bir şekilde söylemek gerekirse, siyahi teoloji, temel olarak İncil aracılığıyla ve İncil'i okuma sürecinde, iki paradigmatik olayla kavranabilir: Eksodus hikâyesi ile Hz. İsa'nın yaşamı ve yaptıkları. Bunların ikisi de Tanrı'nın sosyal ve politik açıdan ezilen insanlara olan sevgisini açıklayan "objektif çekirdek"tir. Eksodus, Eski Ahit'te anlatılan olayın odak noktasıdır. İsrail tarihinin başlangıç noktasını anlatmaktadır, zayıflığı ve köle statüsü nedeniyle İsrail Tanrı tarafından seçilmiştir ve özgürlük onun kaderinde vardır. Eksodus'taki olayda, Tanrı'nın vahyi ile Tanrı'nın ezilenleri kurtarması aynı şeydir. Bu nedenle, selamet ve vahiy diyalektik olarak birbirlerine ihtiyaç duymaktadır.

Cone için Eksodus'un önemi, neredeyse her yazısında bunu konu almasından anlaşılabilir[61]. Bu noktada Cone, kurtuluş teolojisiyle ya da en azından ilk haliyle, büyük oranda ortak noktalara sahiptir. Elbette Eksodus Tanrı'nın kurtarıcılığının son eylemi değildir; onun tarihe yön verme konusunda yaptıklarının tükendiği de söylenemez[62]. Siyahi teoloji, kehaneti Yahudi tarihi aracılığıyla, Tanrı'nın Eksodus'ta gördüğü-

müz gibi adalet konusundaki temel düşüncesi ile ilişkilendirmektedir: Kehanet ve kralın görevinin güçsüzü korumak olduğunu belirten Davut-Sion geleneği (Ps. 2.7, 72.12-14; Hz. İsa. 1.16), bu ikisi de Tanrı'nın ikincisine karşı duyduğu sürekli ilgiyi göstermektedir[63].

Cone'a göre siyahi teolojinin altıncı kaynağı gelenektir. Burada sözü geçen iki çeşit gelenek vardır: (a) Hıristiyanlığın hem Doğu hem de Batı tarafından kabul edilen versiyonları aracılığıyla bize ulaşan ve siyahi teolojinin sürekli eleştirdiği temel Hıristiyan geleneği. (b) Kölelik süresince ve sonrasında siyahların yaşadıklarının belirgin özelliği olan, isyan, mücadele ve öz doğrulama geleneği. Birinci anlamıyla gelenek, şimdiye kadarki tarihinin tamamında yerleşmiş olduğu gibi Kilisenin kendi anlayışının toplamını oluşturmaktadır. Siyah teolojinin elzem oluşu (aslında bütün teolojiler için geçerli bir durumdur) birbiriyle yakından ilişkili iki düzlemde saklıdır: Birincisi, İncil'e tanıklığa şekil vermiştir ve ikincisi, bu tanıklığa ulaşabilmekte yardımcı olmaktadır. Ayrıca gelenek, kısmen İncil'in doğası hakkında hem olumlu hem de olumsuz düşüncelerimizi kontrol etmektedir. Cone bunun ne anlama geldiğini açık olarak belirtmese de, en azından şunu demek istediğini söylemek yanlış olmaz: Eğer İncil'in mesajına bağlılık bizim amacımız ise, geleneği gerekçe göstererek onu dilediğimiz gibi yorumlayamayız. Gelenek, hem kendisine dair hem de Hıristiyanlığın mesajının "uygun" ve "güvenilir" yorumuna dair "uygun" ve "güvenilir" bazı prensipler sağlamaktadır. Buradan aslında geleneğin İncil'den önde geldiği anlamını çıkarmak gerekmez; çünkü İncil geleneğin bir parçası olduğu kadar, onunla sık sık çatışır. Fakat burada, Cone'un yazılarının çoğunda olduğu gibi bu ilginç soru tam olarak çözülmemiştir. Bu nedenle, Hıristiyan deneyiminin bu iki yönü arasındaki ilişkinin doğasını tam anlamıyla çözemeden, merak içinde kalmaktayız.

Sonuç olarak, Siyahi teolojinin kaynaklarının vahiy, tarih ve inanç arasındaki üç katmanlı ilişkiye ait olduğunu söyleyerek bu tartışmayı sonlandırabiliriz. Özetle, vahiy iki odak öngörmektedir diyerek formüle edebiliriz bu ilişkiyi: Varoluşunun alanı olarak tarih ve bunun algılanmasının, anlaşılmasının ve uygulanmasının aracı olarak da inanç.

Siyahi teolojinin kendi kaynaklarını ve vahiy öğretisi düşüncesini anlamasıdır bu. Fakat bu kaynaklara dayanan söylemde varsayılan Hıristiyanlığı nasıl ortaya çıkarabiliriz? Ya da siyahi teolojinin kaynaklarını, Hıristiyan teolojik anlayışı için uygun bir materyal haline getirirken hangi norm ya da kriterler kullanılmalıdır? Son olarak, bu düşüncenin geçerliliği nasıl ölçülebilir ve doğrulanabilir?

Siyahi Teolojinin Normu

Bu noktada, siyahi teolojinin ve onun kaynaklarının nihai olarak bağlandığı normu sormak istiyoruz. Bir açıdan bu soru faydasız görünür; çünkü Cone'un siyahlığı esas gerçeklik olarak ilan ettiğine tanık olduk. Fakat diğer yandan, bu soru çok önemlidir; çünkü Cone belli bir etnik grubun deneyimini mutlaklaştırma arayışındayken bile, onun siyahlığı yerleştirdiği yerde başka bir gerçeklik daha ortaya çıkmaktadır[64]. Örneğin siyahi teoloji için, baskı deneyiminden daha bağlayıcı bir deneyimin olmadığını gördük; ama Cone, Hz. İsa'nın öncelikli olduğunu söylemektedir.

Bu belirsizlikten zaten söz ettik. Burada bundan bahsetmemizin amacı Cone'un Hıristolojisini ve bu konudaki genel yaklaşımını ortaya koymaktır[65]. Burada Cone'un bu konuya açıkça değindiği iki kitabına bakmalıyız: Sistematik siyahi teolojiyi kapsamlı biçimde anlattığı "Siyahi Kurtuluş Teolojisi" (*A Black Theology of Liberation*) ve "Siyahi Teoloji ve Siyahi Güç" (*Black Theology and Black Power*).

Cone'un bu kitaplarda Hz. İsa öğretisi için merkezi öneme sahip olan farklılığa yaklaşımından söz etmek istiyorum: Tarihin Hz. İsa'sı ve inancın Hz. İsa'sı arasındaki fark ve bu ayırımın Cone'un hıristoloji kavramını nasıl kapsadığı. İkinci olarak, Cone'un Hz. İsa'nın siyah olduğu iddiasına kaynaklık ettiği için ve teolojik söylemin bağlamsallığı nedeniyle enkarnasyonun önemine değineceğim. Cone (yukarıda bahsi geçen belirsizliğe rağmen) Hıristiyan teolojisine dair tüm ifadelerin yapısı konusunda Hz. İsa'nın kilit isim olduğu konusunda tamamen nettir. Bu konuda şöyle devam eder; siyahi teoloji Hıristiyan teolojisine ait olduğu için, onun (hem siyah hem Hıristiyan olarak) kimliğinin merkezi, Hz. İsa'nın kişiliğinde yer alır.

Cone, tarihsel Hz. İsa'yı araştırarak kendi hıristolojisini formüle etmeye başlamıştır; çünkü İncil'in sadece bir insan projesi olduğunu düşünenlere karşı Hz. İsa tek garantidir. Bununla birlikte, *kerygma*'nın Hz. İsa'sı, tarihsel olanı anlamadan anlaşılamaz. Bu vurgusuyla Cone bilinçli olarak, Bultmann'dansa, Kasemann, Bornkamm, Fuchs ve Conzelmann'ın izinden gitmektedir. Tarihsel Hz. İsa'yı vurgulama amacındadır; çünkü kendi söyleriyle, "Tarihsel Hz. İsa'ya odaklanmak, siyahi teoloji açısından, tarihin, hıristolojinin temeli olarak kabul edildiği anlamına gelir."[66]

Tümüyle olmasa da, hıristoloji, anlamını ve önemini tarihten almaktadır. *Kerygma*'nın Hz. İsa'sına ulaşmak için gereken şey, tarihin Hz. İsa'sıdır ve ikincisi ilkine gereksinim duyar. Fakat bu iki yaklaşım arasındaki diyalektik ilişki, temsil ettiği hıristolojilerin içeriğine dair ipucu vermemektedir. Bunu tasarlamanın bir yolu, Hz. İsa'nın tarihselliğini

oluşturan şeylerin ne olduğunu araştırmaktır. *Siyahi Teoloji ve Siyahi Güç* adlı kitabında Cone'un hıristolojisi iki boyuta sahiptir, bir olumlu bir de olumsuz. Olumsuz yanıyla, Hz. İsa'nın yaptığı işin formunu "çelişki/çatışma" kavramıyla tanımlar.

Bu nedenle, İncil'de Hz. İsa'nın şeytani güçlere karşı bir savaş verdiği görülmektedir: hastaları iyileştirme, cin çıkarma, yozlaşmış din otoritelerini suçlama. Hz. İsa'nın başlangıçta girdiği sınav ve nihayetinde çarmıh, onun çatışma dolu mücadelesinin belirleyici özellikleridir[67]. Yine de çarmıh eğer çatışma, acı ve ölümün esas sembolüyse, ölüm Hz. İsa'yı yolundan alıkoyamaz. Onun ölümü, Tanrı'nın artık insanları kendi haline bıraktığı anlamına gelmez; kurtarıcılık projesinin sonu değildir bu. Paskalya'nın nedeni de budur. Cone'un düşüncesine göre, Tanrı'nın Hz. İsa'da var olduğunun canlı kanıtı, yeniden diriliştir: İşte bu, ölüme karşı zafer kazanılan anı ortaya koyar. Bu zafer açısından bakınca, Hz. İsa'yı anlamada Cone'un iki katmanlı doğasının olumlu yanına ulaşabiliriz. Burada, tekrar Hz. İsa'nın kurtuluş adına yaptıklarının özünü anlatmaktadır. Aslında, bu anlayışın olumlu ve olumsuz yanları arasındaki ilişki, bir anlamda, inancın Hz. İsa'sı ve tarihin Hz. İsa'sı arasındaki diyalektik ilişkinin bir uzantısıdır. Örneğin *Siyahi Kurtuluş Teolojisi* adlı eserde, Hz. İsa'nın önderliğindeki çatışma ve kurtuluş, ancak şunu kabul edersek anlam kazanır: İncil'e göre, Hz. İsa'nın tarihsel görünümü onun bütün diğer görünümlerinden önce gelir ve onun hayatı ve mücadelesi, kendini yoksullarla bir görmesi anlayışında toplanır.[68]

> "Hz. İsa'nın sonuncu olması, mazlum biri olarak onun özgürlük içindeki bütünlüklü varlığında yatar. Ölüm ve yeniden diriliş aracılığıyla, Tanrı'nın insanlığın kurtuluş sürecinin bütün boyutlarında yer aldığını gösterir. İnsanların ezildiğine kanaat getirdiği için, ölümü Tanrı'nın özgürlüğünün işaretidir; dirilmesi ise, Tanrı'nın baskı tarafından yenilgiye uğramadığının, aksine bunu bir özgürlük imkânına dönüştürdüğünün işaretidir[69]."

Bu alıntı, yukarıda olumlu ve olumsuz olarak tanımladığımız siyahi teolojinin iki kutbu arasındaki ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

"Hz. İsa'nın ezilenlerle özdeşleştirilmesinin İncil'deki ayırt edici tarihsel öz"[70] olması, Cone'a göre, inancın üretken yapısından kaynaklanmaktadır. Bu görüşünü destekleyen dört öğeden bahsetmektedir:

1) Hz. İsa'nın bir ahırda doğması, Meryem'in sosyopolitik marjinalliği, çobanların ziyareti ve Hirodes'in Hz. İsa'nın doğuşu nedeniyle beslediği düşmanlık*.

* Hirodes Antipa, Hz. İsa döneminde, Celile topraklarının hükümdarıydı. Hz. İsa'nın öldürülmesindeki rolüyle bilinir. (y.h.n.)

2) Hz. İsa'nın vaftizi ve günaha girme:
   a) Hz. İsa vaftiz edilirken kendisini günahkârlara benzetmiştir: Bu öncelikle onlar için yapılan törendir.
   b) Şeytan'ın oyunlarına karşı geldiğinde, "kendine hayran baskıcı güçleri" reddediyordu.
3) Hz. İsa'nın önceliği yoksullara dönüktü ve onlar adına Tanrı'nın Krallığı'nı başlatma amacındaydı (Markos İncili, I.14-15).[71]
4) Son olarak, ölümü ve sonrasında dirilişi yoksullar adına yürüttüğü mücadelenin icrasıdır[72].

Siyahi teoloji için bütün bunlar, Hz. İsa'nın mazlum ve "mükemmel biri" ve acı çeken ve sömürülen herkesin kurtarıcısı olduğuna dair kanıtlardır.

Baskının ne demek olduğunu bilen biri olarak Hz. İsa'nın ezilenlerin temsilcisi olduğunu söylemek, onun hıristolojik önemini siyahlık sembolü üzerinden kavramaktır; çünkü tarihsel açıdan siyahlığın kendisi ezilmenin sembolü olmuştur. Bu nedenle, siyahlar açısından hıristoloji sorunu ve bunun önemi, kuşkusuz bunu tetikleyen inanç yaşamı ile birlikte, bu sembolün gerçekliğinde, yani siyahların yaşadıklarının (ırkçılık, kölelik ve dışlanma) toplumsal bağlamının somutluğunda yer alır.

Bu durumun varlığı hıristolojinin ilgilendiği alanı değiştirmek için gerekli olan temeldir. Hz. İsa gibi bir kanıta inanmak yeterli değildir, İncil'i tekrar ederek istediğimiz noktaya erişemeyiz: Bugün ihtiyaç duyduğumuz şey, Hz. İsa'nın bizim için kim olduğunu ve ne anlama geldiğini sorgulamaktır. Hz. İsa'nın önceki kimliğinden, şimdikine kademeli olarak bir geçiş yapmamız gerekiyor, bunu yaparken ikisini de göz ardı etmemeliyiz. Bu yöntemi izleyebilmek için, Cone bu süreçte üç aşama öneriyor: (1) diğer kaynaklardan daha önemli olan İncil, (2) bağlantıyı oluşturan gelenek, (3) siyahların toplumsal durumu. Bunlar hıristolojinin yeniden formüle edilmesi için katedilmesi gereken noktalardır. Bu yeniden yapılanmanın asıl formu nedir? Bu noktada, bir kez daha, Cone'un vurgulamakta olduğu Hz. İsa'nın tarihselliğini hatırlamalıyız. Bu vurgu sadece tarih açısından değil, tarihin de Hz. İsa'nın insanlığına dayanması açısından gereklidir. Hz. İsa'nın kendini ifade ettiği kişiliği (etnik açıdan Yahudi oluşu), siyahi teolojiye, hıristolojiyi siyahi hermenetik üzerinden yeniden şekillendirme zemini sunar. Bu nedenle, Hz. İsa'nın etnik kimliğinin özgünlüğü (insaniyetinin en belirgin dayanak noktası) Cone'un şunu söylemesine olanak sağlamaktadır: Eğer Hz. İsa'nın hıristolojik önemi, siyahlık açısından onay görmeseydi, onun dirilişi yirminci yüzyılda çok az önem teşkil ederdi. Bu nedenle: "Onun Yahudiliğinin soteryolojik anlamının temelinde şu yatar: Teoloji, Hz.

İsa'nın mevcut siyahlığının hıristolojik önemini onaylamalıdır. Hz. İsa siyahtır çünkü o bir Yahudi'ydi.[73]"

Bazen öyle söylemek istiyor görünse de Cone'un Hz. İsa'nın biyolojik olarak siyah olduğunu iddia etmediğini belirtmeliyiz[74]. Demek istediği şu: Hz. İsa'nın bir Yahudi olarak doğması, yoksul bir ailenin oğlu olması ve hem din hem de siyaset otoritelerinden gördüğü baskı, bugün siyahların yaşadıklarıyla anlaşılabilir. Bu nedenle, sıklıkla yaptığı gibi, Cone, Hz. İsa siyahtır dediğinde, aslında siyahların ırkçılık nedeniyle çektikleri çileleri Hz. İsa'nın çektikleriyle özdeşleştirmektedir.

Cone, hıristolojik bir başlık olarak siyahlığın evrensel bir geçerliliğinin olmadığının farkındadır; fakat bunun İncil'deki "Tanrı'nın oğlu", "Davut'un oğlu" gibi ifadelerle aynı derecede doğru olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, Hz. İsa'nın siyah olduğunu söylemek tarihin Hz. İsa'sını inancın Hz. İsa'sında görmek (tam tersi de geçerli) olduğu kadar, siyahi teolojinin, Hz. İsa'yı tarihsel deneyimler açısından adlandırma eğilimindeki uzun bir gelenekten geldiğinin de bir göstergesidir.

Özetle hıristoloji, Hz. İsa'nın insaniyetinin tarihsel özgünlüğü değerlendirilmeden, kimlikleri ve ırksal kimliği oluşturan toplumsal şartlar nedeniyle ezilen kişilerle kurulan bu özdeşim ele alınmadan yeniden inşa edilemez. Fakat, Hz. İsa'nın insan olmasının hıristolojik önemi, kurtuluşun *kerygma* bağlamı dışında tam olarak anlaşılamaz.

NOTLAR

1. J. H. Cone, *Martin and Malcolm and America: A Dream or a Nightmare* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1991). Ayrıca, aynı yazardan: *For My People: Black Theology and the Black Church* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984). L. V. Baldwin, *To Make The Wounded Whole: The Cultural Legacy of Martin Luther King, Jr.* (Minneapolis, Fortress Press, 1992.). Siyahi teoloji ve onun gelişimini sağlayan protesto hareketleri arasındaki ilişkiye dair birincil kaynakların koleksiyonu için derlenen yazılar şu çalışmada toplanmıştır: J. H. Cone ve G. S. Wilmore (ed.), *Black Theology: A Documentary History* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1993), 2 cilt. 1. cilt 1966'dan 1979'a kadarki süreci kapsarken; 2. cilt, 1980'den 1992 yılına kadarki dönemi kapsamaktadır. Ben burada, eserin 1979 yılında Orbis tarafından çıkarılan tek ciltlik basımını kullandım. İkinci baskı gözden geçirildi ve siyahi teolojinin bu bölümde anlatılan halini etkilemeyen yeni materyaller de eklendi.
2. Göze çarpan istisnalar şunlardır: T. Witvliet, *The Way of the Black Messiah* (Londra, SCM Press, 1987) ve Rufus Burrow, Jr., *James H. Cone and Black Liberation Theology*, önsöz: William Hanna (Jefferson, North Carolina, Mcfarland & Co., Inc., 1994).
3. "Black Theology: A Statement by the National Association of Black Churchmen, 13 Haziran, 1969": Cone ve Wilmore (ed.), *Black Theology*, Cilt 1.
4. J. H. Cone ve G. S. Wilmore, "Black Theology and African Theology: Considerations for Dialogue, Critique and integration": Cone ve Wilmore (ed.), *Black Theology*, cilt, 1, s. 468.
5. Bu meselelere dair güzel bir tartışma için bkz. David Theo Goldberg, *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (Oxford, Blackwell Publishers, 1993); Kenan Malik, *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society* (New York, New York Universiry Press, 1996); E. Chukwudi Eze, 1997, "The Color of Reason: The idea of 'Race' in Kants's Anthropology", E. Chukwudi Eze (ed.), *Post Colonial African Philosophy: A Critical Reader* (Cambridge, MA, Blackwell Publishers Inc., 1997), s. 103-40.
6. Cone'un düşüncelerinin yorumlarını takip edersek, Paul Tillich'in bağıntı metoduyla benzer olması muhtemel böylesi bir düzenleyici prensipten, *Systematic Theology* adlı kitabının ilk cildinin başlarında söz ettiğini söyleyebiliriz. Cone'un, Tillich'in bağıntı nosyonu ile ilişkili metodunu değerlendiren iki faydalı çalışma; C. F. Stewart, III, "The Method of Correlation in the Theology of James Cone", *Journal of Religious Thought* 40(2) (Güz/Kış 1983/84), s. 27-38 ve B. R. James, "A Tillichian Analysis of James Cone's Black Theology", *Perspectives in Religious Studies* 1(1) (Bahar 1974), s. 27-38.
7. J. H. Cone, 1975, *God of the Oppressed* (New York, Seabury Press, 1975) s. 39.
8. J. H. Cone, "The Content and Method of Black Theology", *Journal of Religious Thought* 32(2) (Güz/Kış 1975), s. 90-103, özellikle s. 100.

9. J. H. Cone, "Excerpts from a Symposium of the World Council of Churches on Black Theology and Latin American Liberation Theology"da değinir bu konuya (Geneva, Mayıs 1973). Cone ve Wilmore'un, *Black Theology* adlı kitabında yer alır, s. 514 (yukarıda 1 numaralı nota bakın).
10. Cone, *God of the Oppressed*, s. 10.
11. A.g.e.
12. Siyahların dini için bkz. G. S. Wilmore, 1983. *Black Religion and Black Radicalism: An interpretation of the Religious History of Afro-American People* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1983).
13. "The Content and Method of Black Theology" (1975) adlı denemesinde (s. 91) Cone, beyaz Amerikalıların teolojisi ve siyahların dini arasındaki sosyolojik ve teolojik farklılıkları vurgulamak için bu ikisi arasında birçok karşılaştırma yapmaktadır. Böylece, beyaz teolojisinin kendini mantık sistemleriyle açıkladığı noktada, siyahların dini, anlatılara ve öykülere başvurmaktadır. Beyazlar, düşünce ve pratik, ibadet ve teoloji arasında farklar olduğunu söylerken, siyahlar bunları birleştirmektedir. Beyaz teolojisi Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışırken, siyahlar bunun zaten bir gerçeklik olduğuna inanırlar. Bütün bu farklılıkların nedeni, siyahların toplumsal olarak köle pozisyonunda bulunmalarıydı. Düşündükleri şeyler efendilerine nazaran daha acil ve daha eyleme dayalıydı. Bu nedenle de, durumlarına karşılık gelen bir dil oluşturmak durumundaydılar.
14. Cone, *God of the Oppressed*, s. 46 vd.
15. *My Soul Looks Back* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1986) adlı kitabında Cone'un siyahi teolojiye yaklaşımı hakkında bazı biyografik unsurlar bulunabilir.
16. Cone, *God of the Oppressed*, s. vi.
17. Cone ve Wilmore, Black Theology and African Theology", Cone ve Wilmore (ed.), *Black Theology*, s. 468.
18. Siyahların kendi durumlarının farkındalıkları üzerine yapılan ırkçılığın etkisi için bkz. Franz Fanon, 1990, "The Fact of Blackness", David Theo Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990), s.108-26.
19. Örneğin Jacquelyn Grant, *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response* (Atalanta, Scholars Press, 1989); ayrıca, Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics* (Atalanta, Scholars Press, 1988).
20. J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, 20. Yıldönümü baskısı (New York, Orbis Books, 1990), s. 7.
21. A.g.e. Cone'un, Tillich'in "sembol" kavramını kullanmasına bu kadar bağlı oluşuna dair eleştirel bir tartışma için bkz. Witvliet, *The Way of the Black Messiah*, s. 173-7.
22. John L. Hodge, "Equality: Beyond Dualism; and Oppression", Goldberg (ed.), *Anatomy of Racism*, s. 89-107.
23. Örneğin bkz., Floya Anthias, "Race and Class Revisited: Conceptualizing Race and Racisms", *The Sociological Review* 38(1) (Şubat 1990), s. 19-42, özellikle s. 20.

24. Deotis Roberts, "A Creative Response to Racism: Black Theology", Gregory Baum ve John Coleman (ed.), *Concilium: The Church and Racism* (Edinburgh: T&T Clark, 1982), s. 38. Ayrıca bkz. *Black Theology Today: Liberation and Contextualization*, Toronto Studies in Theology, cilt 12 (New York, The Edwin Mellen Press, 1983).
25. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 84.
26. Choan Seng Song, 1979, "The Black Experience of the Exodus", Cone ve Wilmore (ed.), *Black Theology*, s. 580. NCBC raporu 1976 (1979), s. 343.
27. Desmond Tutu, (1979), "Black Theology/African Theology", Cone ve Wilmore (ed.), *Black Theology*, s. 483-4.
28. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 11-12.
29. Roberts, "A Creative Response to Racism", Baum ve Coleman (ed.), *Concilium*, s. 38-9.
30. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 159 vd.
31. *My Soul Looks Back* adlı kitabında Cone özgürlükten, kurtuluş için alınması gereken bir sorumluluk olarak, ezenlerin iradesine karşı ortaya konması gereken bir şey olarak bahsediyor.
32. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 165-8.
33. A.g.e. Bkz. 1986 yılında basılan ikinci baskı, s. 94.
34. A.g.e., s. 154.
35. J. H. Cone, *Black Theology and Black Power* (New York, Seabury Press, 1969) s. 32.
36. A.g.e., s. 120.
37. A.g.e.
38. A.g.e., s. 117.
39. A.g.e., s. 117-18.
40. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 47-8.
41. Cone, *God of the Oppressed*, s. 17-18.
42. Buradaki tartışma Thiemann'ın *Theology and Revelation: The Gospel As Narrated Promise* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1985) adlı kitabındaki düşünceleri hatırlatır. Kitapta, Tanrı'nın evveliyatına dair araştırma temel noktadır. Tanrı'ya dair bildiklerimize ilişkin Bart'ın düşüncelerinin radikal durumunu karşılaştırın. Bkz. *Church Dogmatics: The Doctrine of God*, editör, G. W. Bromiley, Çev. T. F. Torrance (Edinburgh, T&T Clark, 1957), 2.1:40 vd.
43. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 82 ve 85.
44. A.g.e., s. 50.
45. A.g.e., s. 75.
46. A.g.e., s. 52.
47. A.g.e., s. 54.
48. A.g.e., s. 57-60.
49. Harlem Rönesansı ve siyahi teoloji arasındaki bağlantı için bkz. Roy D. Morrison II, "Self Transformation in American Blacks: The Harlem Renaissance and Black Theology", Lewis R. Gordon (ed.), *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (New York, Routledge, 1997), s. 37-47.

50. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 64.
51. A.g.e., s. 90-1.
52. A.g.e., s. 91. Cone ve Wilmore, *Black Theology*, s. 467.
53. A.g.e., s. 65.
54. A.g.e., s. 24.
55. A.g.e., s. 85. Preston Williams, "James Cone and the Problem of a Black Ethic" başlıklı yazısında Cone'u eleştirir, *Harvard Theological Review* 65, (Ekim 1972), s. 483-94. Williams, Cone'un Tanrı'nın, siyahi topluluk da dahil insanlık için düşüncelerine dair yaptığı tanımın ampirik gerçekliğe dayanmadığını, dışlayıcı iddiaları ile bizi mantıklı bir tartışmanın uzağında tuttuğunu; çünkü Cone'un düşüncesinin önemli noktalarının Tanrı'nın şimdiye kadar yapmış olduklarına ilişkin yapılan keyfi bir okumaya dayandığını söylemektedir. Cone'un yazdıklarında, siyah topluma gösterdiği kendine özgü bağlılığa vurgu yapmaktansa, evrensel özelliklerini keşfetmemiz gerektiğini söylemektedir: s. 488. Bunu, Dussel'ın düşüncesiyle kıyaslayın: "Bütünsel yaklaşım çabası, Kilisenin, geçici durumla veya kültürle tanımlanmasıdır. Bütünselleştirme çabaları bir günahtır": E. Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis Books. 1978), s. 65.
56. Araçlaştırma ve ideoloji üzerine bkz. J. L. Segundo, *Faith and Ideologies*, Çev. John Drury (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984). Segundo şöyle der: "Dinlerin en yaygın ve muhtemelen en ilkel işlevi benim anlayışıma göre 'ideolojik' olmasıdır... Her türlü değer için bir araç işlevi görmüştür. Diğer bir deyişle din, benimsenen ve tapılan Tanrı'dan bağımsız olan değerleri elde edebilmek için bir araç olarak kullanılmaktadır": s. 38.
57. Sonradan yazdıklarında Cone fikrini değiştirmiş görünmektedir, şimdi şunları söylüyor: Ayrıca Avrupa ve Kuzey Amerika'da beyazların Kiliseleri de, benim İncil anlayışıma büyük bir karşıtlık sergilemişlerdir. Bu konuda eleştirel yaklaşsam da, eleştiri gelecekle ilişkilidir, kinik değildir. İncil'e bütün beyazların ulaşabileceğine kesinlikle inanıyorum. *My Soul Looks Back*, s. 13.
58. Cone'un, doktorasını Barth'ın teolojik antropolojisi üzerinde yaptığını hatırlatalım. Bkz. *My Soul Looks Back.*
59. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 66.
60. Cone ve Wilmore, *Black Theology*, s. 467.
61. Örneğin bkz. *God of the Oppressed* ve *Black Theology and Black Power.*
62. Cone'un Eksodos'u da kaynak olarak kullandığı teolojisinin oldukça yardımcı olacak felsefi eleştirisi için bkz. W. R. Jones, "Theodicy: The Controlling Category for Black Theo-logy", *Journal of Religious Thought*, 30 (1973-74), s. 28-38.
63. Cone, *God of the Oppressed*, s. 62-72.
64. Cone, eski konumunu göz ardı ederek şimdi şunları söylemektedir: "Siyahların deneyimini yüceltme konusunda bana engel olan şey İncil'deki evrensellikti: Ya da siyahi teolojideki nihai normda yer alan Afrika gerçekliğiydi... bir tek mücadeleyi mutlaklaştırarak (ister siyah, ister Afrikalı, Asyalı veya Latin olsun) başkalarını dışlamamalıyız": *My Soul Looks Back*, s. 99. Cone'un siyah deneyiminin mutlaklığı konusunda daha önce söyle-

diklerinin, şu an bu düşünceden kaçınmasında etkili olmadığını söyleyemeyiz. Eğer Cone, İncil'in evrenselliğine inanmışsa, bu nitelikleri o zaman dile getirmemiş olması tuhaf görünmektedir. Ayrıca, şimdi söylediklerinin daha önceki durumuyla nasıl ilişkilendiği konusunda bir şey söylememesi de tuhaftır.

65. Siyahi teolojinin paradigmasını kullanan ve tam anlamıyla gelişmiş hıristolojiler hakkında yazılan iki ilginç eser: T. Mofokeng, *The Crucified Among the Cross Bearers: Towards a Black Christology* (Kok-Kampen, Uitgeversmaatschappj J.H., 1983) ve Kelly Douglas Brown, 1994, *The Black Christ* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1994).
66. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 212-13.
67. Cone, *Black Theology and the Black Church*, s. 40.
68. Cone, *A Black Theology of Liberation*, s. 202 vd.
69. A.g.e., s. 210.
70. A.g.e., s. 203.
71. A.g.e., s. 205.
72. A.g.e., s. 210.
73. Cone, *God of the Oppressed*, s. 134. A. B. Cleage, *The Black Messiah* (New York, Sheed and Ward, 1968).
74. Örneğin, *The God of Opressed* adlı eserinde şunları yazmıştır: "Hz. İsa'nın siyahlığı hem gerçek anlama hem de sembolik anlama sahiptir. Onların acılarını kendi acısı olarak görüp, bizim mücadele geçmişimizde, çektiklerimizin hikâyesinde ve vücutlarımızın ritminde kendini bulduğunu düşünerek ezilenlerle bir bütün olduğu için gerçek anlamda siyahtır" (s. 136). Oldukça belirsiz olan bu ırksal hıristoloji biyolojileştirmesinin altında ırkın ve ırkçılığın doğası fikrinin yer aldığından şüphelenenler çıkabilir.

4
Feminist Teoloji: Eleştirel Bir Kurtuluş Teolojisi

Mary Grey

Feminist teoloji evrensel bir teolojidir ya da daha ziyade, kendini kadınlar için adalet sağlamaya ve toplumu dönüştürmeye adamış bağlamsal teolojilerin bir bütünüdür. Kadınların yaşadığı şartların değişmesi yolunda din ve teolojinin yeniden inşası ile ilgilenen eleştirel bir kurtuluş teolojisidir denebilir[1]. Avrupa ve Kuzey Amerika koşullarında "feminist teoloji" kavramı daha çok kabul görmektedir. Ancak dünyanın diğer bölgelerinde görünürlüğü artırmak, kimliğin farkına varmak ve amaçların çeşitliliğine saygı göstermek adına Asya, Afrika ve Latin Amerikalı kadınların değişik teolojileri söz konusu. Bu teolojiler, kadıncı teoloji (*Womanist theology*: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyahi kadınların ve farklı ırktan gelen diğer kadınların teolojisi)[2] ve Mujerista teolojisi (İspanyol kökenli kadınların kurtuluş teolojisi)[3] ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu ruh artarak kendini göstermeye devam etmekte: Avusturya, Yeni Zelanda ve Pasifik'teki Aborijin kadınların yanı sıra Amerika'daki Kızılderili kadınlar ve Latin Amerikalı yerli kadınlar bunun en iyi örnekleridir.

Eğer bu çeşitlilikte ortak bir amaç mevcutsa, bu bütün bir yaşamla birlikte insanlığı kurtarmaktır. Amerikalı şair Adrienne Rich'in sözleri bu konuda oldukça ilham vericidir:

Kurtaramadıklarım işledi yüreğime
Çok şey harap oldu.
Varımı yoğumu paylaşmalıyım
Gücü olmayanlarla
Dünyayı yeniden kurmak için.[4]

Bahsedilen çeşitli teolojilerin kaynaklarını belirledikten sonra, feminist teolojilerin metotlarını dört başlıkta açıklayacağız: *yeni farkındalık, yeni akademik öğreti, yeni kültür ve etik, yeni manevi arayış*[5].

Yeni Farkındalık

Güney Yarımküre'deki feminist teolojinin kaynakları, on sekizinci yüzyılın sonlarındaki İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni takip eden laik feminist hareket ile ilişkilendirilmektedir[6]. 19. yüzyılda ivmesini kaybeden hareket, kadınların 1920 yılında oy hakkı elde etmesinin ardından 1960'larda yeniden canlandı; ancak Güney Yarımküre'deki kadınların deneyimleriyle örtüşmeyen bu analiz birçok kişi tarafından eleştirilmiştir[7]. Önceki hareket, Mary Wallstonecraft'ın *On the Vindication of the Rights of Women* (1792) adlı kitabı gibi eserlerden büyük ölçüde etkilendi. Bu liberal feminist ajanda ikiyönlü bir amaca sahipti: Kadınların tarihsel olarak erkeklerin egemen olduğu alanlardan (politika, ekonomi, eğitim) dışlanmasına odaklanmıştı; ilk olarak kadınların haklarını inkâr eden ataerkil kanunların tarihsel yapılarını ortadan kaldırmayı, ikinci olarak da bütün bu alanlara kadınların eşit şartlarda erişebilmesini amaçlamaktaydı[8]. Bu Amerika Birleşik Devletleri'nde odak haline gelmişti, orada en başından beri dindar kadınlar liderlik mevkilerinde önde gelmekteydi: Özellikle harekette aktif olan ve *Women's Bible Project*[9] adlı kitabı yazan Elizabeth Candy Stanton, Grimke kardeşler, Susan B. Anthony ve Matilda Jocelyn Gage[10]. 1920 yılında beyaz kadınlar için oy hakkı kazanılmış olsa da, siyah kadınların buna dahil edilmemesi, siyah ve beyaz kadınlar arasında üzücü bir şekilde hâlâ düzelmeyen derin bir kırılmaya neden olmuştur.

Daha ilk başlarda bile Eşit Haklar Programı (*Equal Rights Agenda*) kadın deneyimlerinin karmaşıklığını doğru değerlendirememişti. Ayrıca 19. yüzyıldaki kamusal ve özel alan arasındaki yarılma, evdeki baskıların üstünü örtmüştü. Bu nedenle "Kadınların Yükselişi Irkın Yükselişidir" sloganıyla öne çıkan *romantik feminizm*, kadınların özel alanlarda sahip olduğu düşünülen üstünlük ve kadını sembolize eden, onda olduğu varsayılan bakım, şefkat ve besleme özellikleri üzerine yoğunlaşmaktadır. (Bu eğilim genellikle, Evdeki Melek sembolüyle tanımlanır)[11]. Romantik feminizme göre gerekli olan şey rekabetçi, agresif ve erkek odaklı bir kültür tarafından belirlenen toplumsal yaşamı bu özellikler aracılığıyla dönüştürmektir. Bunun en gerçek biçimi, kadınların ilahi birer varlık olduğu gerçeğine vurgu yapan "ebedi dişi" (*eternal feminine*)

kavramıyla ortaya çıkınaktadır[12]. Rosemary Radford Ruether, romantik feminizmi üç türe ayırmaktadır: muhafazakâr, reformist (dişi özellikleri aracılığıyla toplumu dönüştüren) ve kadınların ütopik dünyası için erkeklerin kültürünü reddeden radikal/ayrılıkçı çizgi[13]. Bu tür feminizm, feminist teolojide hâlâ var olsa da, kadınların toplumsal yapıdaki yerini anlamak konusunda analitik bir çerçeveden ve köklü bir cinsiyet anlayışından uzak olduğu için sorunlu görünmektedir.

Radikal veya ayrılıkçı feminizm, kişinin siyasi olduğu inancına dayanarak, baskının/boyun eğdirmenin kültürü olan ataerkilliği reddeder, geleneksel aile kavramına ve romantik sevgiye, kadınların kimliklerini ve yaşamlarını ataerkil amaçlar için kontrol altına almanın aracı oldukları gerekçesiyle karşı koyar ve kadınların tanımladığı alternatif bir kültür geliştirir. Bu nedenle radikal feminizm tecavüz, pornografi ve ev içi şiddet gibi kadınları kontrol altında tutan araçları ifşa eder ve ataerkil aile yapısının ve annelik kurumunun kazanılmış hakları hiçe saydığını iddia eder. Kadınların kültürünü ve onların alanlarını över, erkeklerin kontrol altında tuttuğu alanlardan kadınları kurtarmayı amaçlar. Fakat bunu yaparken, hem kadınların hem de erkeklerin acı çektiği sınıf, ırk ve heteroseksüellik gibi baskı unsurlarını ele alma konusunda başarısız kalır.

Sosyalist feministler bu nedenle sınıf analizi üzerinde durmakta ve radikal feminizmi bu konuları görmezden geldiği için eleştirmektedir. Sadece eşit haklar programına karşı çıkma ve kadınlara baskının daha kapsamlı bir analizini yapma arayışına girmekle yetinmeyip, aynı zamanda işyerindeki cinsiyetçi bölünmeyi dışsal bir noktadan ele almaktansa, bu durumu merkeze koyarak üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sosyalist feminizm, *ne liberalizmin ne de Marksizmin yeterli olduğunu* iddia etmektedir. Ev dışı çalışma şartlarının yapısal analizi, kadınların emeklerini görünmez hale getirmede ekonomik temelleri ortaya koymaktadır. Kadınlar üreten ve yeniden üreten varlıklardır ve ev işlerinin bütünü, çocuk yetiştirme, evin sorumluluğu ve yaşlıların bakımı, kadın ve erkek arasında adil bir ilişki adına verilecek olan mücadelede göz önüne alınmalıdır.

Feminist teolojiler, laik feminizmin bütün çizgilerini yansıtmaktadır; aslında laik feminizmin analizleriyle hem diyalog içindedir hem de ona bağlıdır. İnsan öznesi kavramı, bilinen adıyla "adam", toplumsal cinsiyet konusunda kördü (şimdi bu durum antropolojide, sosyolojide, psikolojide, felsefede, edebiyat ve bilimde ortaya konmaktadır). Bu insan öznesi (adam) kavramı, yeni bir farkındalık ve yeni bir bilinç olarak feminist teolojinin gelişiminde katalizör görevi gördü.

Bu farkındalık, dinlerin de cinsiyet konusunda kör olduğunu ve Hıristiyan Kiliselerinin teoloji yapılarında kadınların insanlığını tam olarak geliştirmediğini görmekti. Daha kötüsü, kadınların kurbanlaştırılması ve boyunduruk altına alınmasını, Tanrı'nın yaratma planının bir parçası olarak göstermek için İncil ve gelenek kaynaklarına başvurulmasıdır. Bu nedenle, Elizabeth Schüssler Fiorenza, feminist teolojinin, kutsal metinleri kendi tarihsel bağlamlarında *anlama* konusunda yeterli olmadığını belirtmektedir. Gelenek, aynı zamanda "yalan, baskı ve zorlama kaynağıdır[14]." Bu nedenle, feminist teolojinin görevi ikiyönlüdür: kadınların mustarip olduğu adaletsizlikleri devam ettiren ve onların da birer birey olduğunu inkâr eden kurumsal olayları ve teolojileri ortadan kaldırmak ve yapısal olarak, kurtarılmış ve kurtarıcı bir teoloji yaratmak. Böylece, feminist teologlar Kilise içinde kalsalar da kalmasalar da (birçok kadın Kiliseye[15] karşı derin bir bağlılık ve umut taşır) ya da mevcut ataerkil gelenek cinsiyetçi olduğu için Kiliseden ayrılsalar da ayrılmasalar da (Daphne Hampson, Mary Daly ve Carol Christ'in durumlarında olduğu gibi), teolojinin bir *dönüşüm pratiği* olduğu konusunda ortak bir yaklaşım vardır[16].

Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Mary Daly ve Catherine Halkes gibi birçok Katolik feminist için yeni farkındalığın şafağı, İkinci Vatikan Konsili ile (1962-5) aynı zamana denk gelmektedir. Mary Daly, *The Church and the Second Sex*[17] adlı kitabında, kadınlara yüzyıllardır uygulanan adaletsizliğin yerini Kilisede kadın ve erkek arasındaki adil bir ilişkinin alacağı konusunda Konsil belgelerinin yol açtığı değişim rüzgârını ve yaratılan umudu açıklar[18]. *Tanrı'nın insanları* olarak Kiliseye yapılan vurgu, her bir Hıristiyan için vaftizin görevi üzerine yapılan vurgu ve havariliğin saygınlığı gibi konular kadınların umutlarını artırmıştır. Bunun ardından gelen hayal kırıklığı da Kiliseyi terk eden kadınların çoğu için bir katalizör haline geldi. Fakat başka yerlerdeki birçok kadın için bilinç-yükselmesi süreci daha önce başlamıştı ve bunun büyük bir bölümünü Dünya Kiliseler Konseyi'nin 1948 yılındaki kuruluşundan bu yana yürüttüğü dini çalışmalara borçludurlar[19]. Bu nedenle ilk çalışmaların çoğu, "Kilisede Kadınların ve Erkeklerin Cemaati" adlı programda görüldüğü gibi, kadınların dini görevlere atanması[20] için verilen mücadelede ortaya çıkmıştır[21]. Ayrıca, koşulların feminist teolojinin yöntemlerinde değişikliklere yol açtığının farkına varılmış ve feminist teoloji ile kurtuluş teolojisi arasında bağ oluşturmak için ciddi adımlar atılmıştı[22].

Avrupa şartlarında, bazen tartışmalı bir hal alsa da, kadın teologların az ya da çok feminist bir yöntem kullanarak aktif olduğu Avrupa Hıristiyan Kadınlar Forumu (EFECW) ve Teolojik Araştırmalarda Av-

rupa Kadın Topluluğu (ESWTR) adlı iki ağ mevcuttur. İlk konferansını İsviçre'nin Magliano kentinde 1985 yılında yapan ESWTR, birinci cildi *Feminist Theology in a European Context* (1993), ikinci cildi *Ecofeminism and Theology* olan bir *Jarhbuch* (yıllık) yayımlamaktadır[23]. En belirgin vurgusu hem akademik kurumlarda hem de bağımsız akademisyen olarak teoloji alanında çalışan kadınların mücadelesidir. "Topluluk", iki yılda bir kendi ağlarını örgütleyerek farklı bölgelerde konferanslar düzenlemektedir. Yahudi ve Müslüman akademisyenleri de içermek için Hıristiyan teolojisinin ötesinde daha geniş bir alanda çalışma çabası var: "Topluluk" dört yıldır Yahudi bir başkan yardımcısına sahip, Kudüslü Dr. Evelyn Goodman-Thau. "Forum" ise daha çok Avrupa Hıristiyan Kiliseleri üzerinde yoğunlaşmıştır: Dört yılda bir konferans toplar ve Avrupa genelinde çalışmalar yapar. 1989'dan beri, Doğu Avrupa Kiliselerindeki kadınlarla ilişkilerini geliştirdi. Üçüncü bağlantı ise Avrupa Kadınlar Ruhani Meclisi'ydi. (*European Synod of Women*). Binden fazla kadını bir araya toplayan ilk etkinlikleri Avusturya'nın Gmünden kentinde gerçekleşti ve sonrası için başka etkinlikler planlandı.

Fakat Güney Yarımküreli kadınlar daha çok Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği'nin (EATWOT) gelişimi ile ilişkilendirilen farklı bir süreç izlediler[24]. 1976'da EATWOT'un ortaya çıkmasının ardından siyasi, ekonomik ve sosyokültürel açılardan Üçüncü Dünya ülkelerinin ortak sorunları konusunda duyarlılığın arttığı bir on yıl yaşandı. 1976'da Dar es Salaam'da başlayan esas birlik, dünyada Kilisenin görevine hizmet edecek ve adil bir toplum mücadelesinde kendini gösteren Hz. İsa'da yeni bir insanlığa şahit olacak Üçüncü Dünya Hıristiyan teologlarının sürekli olarak gelişmesini amaç edinmişti[25]. Teolojisi başlangıçta bağlamsal, özgürlükçü ve evrenseldi ve pratiği önde tutması belirleyici özelliğiydi. Fakat kadınlar için asıl hamle, EATWOT'un Yeni Delhi'de 1981 yılında yapılan beşinci konferansına kadar gerçekleşmedi. Virginia Fabella, kadınların katkılarının dikkate alınmadığına dair hissiyatlarını şu şekilde açıklıyor:

"Kadınların eşitliğine dair ifadelere ve cinsiyetçiliğe karşı geçmişteki bütün konferans belgelerinde yer alan vurgulara rağmen, gerçek farklıdır. Bu durumdan rahatsız olan ve hayal kırıklığına uğrayan EATWOT kadınları sadece toplumda değil, EATWOT içinde de hak ettikleri yeri talep etme zamanının geldiğine karar verdiler. Oduyoye (Gana'dan Mercy Amba Oduyoye) Delhi'deki konferansta bu durumu şöyle tanımlamıştır: 'patlama içinde patlama'[26]."

Bu patlama Delhi Konferansı'ndaki sonuç bildirgesi üzerinde de etkili oldu: "Üçüncü Dünya'da yaşananların teolojinin gerçek kaynakları

olarak ciddiye alınması gibi, kadınların kurtuluş mücadelesindeki ortak deneyimleri de ciddiye alınmalıdır" (s. 30). 1983'te EATWOT Kadın Komisyonu kuruldu ve dört aşamalı işleyiş başladı: Ulusaldan başlayarak kıta bazına, kıtalararası bir alana ve nihayetinde 1987'de evrensel boyuta. Bu nihai aşama Birinci ve Üçüncü Dünya kadınları arasında bir diyalog yaratmayı hedefliyordu ve 1994 Aralık ayında Kosta Rika'da geçekleşti[27].

Farklı bölgelerden gelen her gruptan kadın teolog, kendi teolojilerinin aşamalarını detaylı bir şekilde anlattılar: Örneğin Latin Amerikalı teologlar kurtuluş teolojisini kadınların bakış açısından birleştirici, bağlamsal ve özgür (kaybedecek bir şeyleri olmayanların özgürlüğü) bir çerçeve içinde, umut dolu bir mizah, neşe ve kutlama olarak karakterize ettiler. Asyalı kadınlar kendi teolojilerini tanımlamaya, kadına baskının bir günah olduğunu vurgulayarak başladılar. Hem teolojinin hem de Kilisenin kadınların köleleştirilmesine katkıda bulunduğunu ve "Tanrı'nın suretini taşıdığımız gerçeğinin bulanıklaştırıldığını" söylediler. Erkek egemen zihniyetteki Asya inançları tarafından desteklenen Hıristiyan geleneğinde kadına karşı önyargılı olunduğunu ifade ettiler. Kadınları baskı altına alan inancın saklı gerçeklerini keşfettikleri için, Tanrı'nın sözüne olan inancın güç veren öğelerini yeniden keşfettiler ve bütün ezilen insanlarla dayanışma içinde olduklarını belirttiler. 1986 yılında gerçekleştirilen iki ayrı Afrikalı kadın teologlar toplantısında, kadın ve erkeğin Tanrı'yı birlikte düşünebileceği (bir diğeri olmadan ikisinin de tam olamayacağı bir teolojik anlayış çerçevesinde), yaşamı reddeden olguları ortadan kaldırmak için insani gelişime birlikte katılabilecekleri; ırkçılık, yoksulluk ve kırsal alanlardaki sorunlar için çaba gösterilmesi gerektiği vurgulandı. Bu tarihi gelişimin ardından, feminist teoloji Üçüncü Dünya kadınlarının sesleri olmadan bir şey yapamazdı. Bize verilen haritaların miadının dolduğunun bilincinde olduğumuz (Adrienne Rich'in sözü)[28], insana dair düşünce kategorilerini bulabilmek için yeni bir haritaya ihtiyaç duyduğumuz ve yapbozun çoğu parçası yerine oturduğu ve ezilenlerin sesleri artık konuşmalarda daha çok duyulduğu için, süreç şimdi daha karmaşık bir hal almıştır[29].

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hispanik (İspanyol kökenli) kadınlar arasında yükselen Mujerista teolojisinin[30] yanı sıra kadıncı teoloji de Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyah kadınların sorunlarına sahip çıkarak büyümeye devam ediyor. Adını Alice Walker'ın *In Search of Our Mothers' Garden* adlı eserindeki bir ifadeye borçlu olan "kadıncı" (*womanist*) deyimi şöyle tanımlanmaktadır:

"1. 'Kadınca' kelimesinden gelmektedir. 'Çocukça' (kız çocuğu) kelimesinin, yani havai, sorumsuz, ciddi olmayan anlamlarındaki ifadenin zıddıdır. Siyah feminist ya da farklı renge sahip feminist. Siyah annelerin kız çocuklarına söyledikleri ve bir halk deyişi olan 'kadınca davranıyorsun' sözünden gelmektedir. Genellikle öfkeli, cüretkâr, cesur ya da iradeli davranış anlamına gelir. Derinlemesine ve daha çok şey bilmek isteyen... Sorumlu. İpleri eline alan. Ciddi. 2. Ayrıca, diğer kadınları seven bir kadın, cinsel olan ya da olmayan manada. Kadınların kültürünü, duygusal esnekliğini tercih ve takdir etmek... Kendini kadın, erkek bütün insanlığın birliğine ve kurtuluşuna adamak[31]."

Kadıncı teoloji ikili bir kaynağa sahiptir. Siyahi teoloji ile arasındaki fark, siyah erkeklerin analizlerinde kadınlara yer vermediğini iddia etmesidir. Fakat kendini Avrupa ve Amerika feminist teolojisinden de ayırmaktadır; çünkü ırk ve sınıf gerçekliklerine programlarında yer vermediklerini ve kadına yönelik baskıyı sadece cinsiyete indirgediklerini iddia etmektedir. Beyaz kadınlar, kadıncı teolojinin söylediğine göre, kadın oldukları için baskı görüyorlar; fakat siyah kadınlarla karşılaştırıldıklarında bu ırkçı ve adil olmayan toplumda beyaz oldukları ve sınıf ayrıcalıklarına sahip oldukları için daha üstünler. Bu nedenle, Emilie Townes şöyle yazar: "Bir kadıncının en genel anlayışına göre, o, ırk, cinsiyet ve sınıf analizlerini bütünsel olarak ele alır... Kadıncı düşünce, bilerek ve isteyerek, eğilimlidir. Onun eğilimi, farklılıkların kabul gördüğü bir toplum kurma isteğidir."[32]

Kadıncı teolojinin ikinci belirgin özelliği siyahların Kilisesine demir atmış olmasıdır. Toplumsal yapı, insanların dünya görüşleri, Kilise yaşamı, bütün bunlar toplumsal hafıza ve sorumluluğun koruyucuları ve kaynaklarıdır. Akademik teolojik söylem de kadıncı anlayış ve düşüncenin bir parçasıdır[33]. Bu durum, kurumsal Hıristiyan Kilisesi ile kadınlar arasındaki yabancılaşmayla ve Batı feminizmiyle (onun laik kökleri dahil) keskin bir zıtlığa sahiptir.

Akademik Disiplin

Akademik bir disiplin olarak feminist teoloji zengin bir kariyere sahiptir. Diğer kurtuluş teolojileri gibi, köklerini ve kaynağını taban mücadelesine dayandırma arayışındadır; ama "akademide yetersiz"[34], geçici ve önemsiz olarak değerlendirilmek gibi bir kayaya çarpar ve somut bir teolojinin yerine önyargılı bir aktivizmi ikame ettiği söylenir. Diğer yandan ise feminist teoriyi, psikanalitik, edebi eleştiri, felsefe, tarih ve ant-

ropoloji gibi disiplinlerle ilişkilendirdiği için, entelektüelliği abartmakla ve halk hareketiyle bağını koparmakla suçlanır. Feminist teolojik analiz hem feminist teoloji ile hem de çoğu baskı karşıtı kadın mücadeleleri ile yaratıcı bir tartışmaya girmeyi başarırsa, özgün olabilir. Eleştirel bir kurtuluş teolojisi olarak, geleneksel teoloji öğretilerinin hepsine katkısı olmuştur. Bu katkı son yirmi yılda daha sofistike ve çeşitli olmaya başlamıştır, İncil çalışmalarında görüldüğü gibi. İncil'de adı geçen kadınların unutulmuş ya da saklı hikâyelerini ortaya çıkarmak için masumane bir çabadan doğan üç farklı yorum ortaya çıkmıştır.

Edebi-eleştirel bir yaklaşım olarak da adlandırılan ilki (Phyllis Trible örneğinde olduğu gibi)[35] İncil'in erkek merkezli olan edebi doğasına odaklanıyor, bunları temizliyor ve kadınları özgürleştiren bir tarza dönüştürmeyi deniyor. Bu önemli olabilir; fakat yaklaşım metnin bütününün erkek merkezli, ataerkil ve baskıcı bir tarzla oluşturulduğunu göz ardı ediyor.

Rosemary Radford Ruether, Letty Russell, Carter Heyward ve diğer birçoğunun benimsediği ikinci yaklaşım, İncil'i diğerlerine göre ayrıcalıklı bir çizgiye taşıyor, yani Ruether'in iddiasına göre, kehanet ve kurtarıcılık boyutuyla birlikte İncil Tanrı'nın insanlık için kurduğu özgün planları hatırlayarak, kendini sürekli eleştiriyor. Ruether Hz. İsa'yı da bu kurtarıcılık geleneğine katıyor: Hz. İsa ataerkilliğin *kenosisi*'dir [boşaltılmasıdır]: Hz. İsa'nın insanlığı bizden öndedir, sürekli olarak insanlığı daha özgürlükçü bir ilişki formuna çağırmaktadır[36]. Büyük oranda katıldığım bu yaklaşım, içteki kurtarıcı öze ait olmadığı için İncil'in bütün yükünü rastgele hesaba katma gibi sorunlarla karşılaşmaktadır.

En ünlü destekçisi Elizabeth Schüssler Fiorenza olan üçüncü yaklaşım, İncil'in kaynak ve oluşum bakımından tamamen erkek merkezli olduğunu varsaymaktadır. Fakat Fiorenza, kadınların yaşamında İncil'in *hem* baskıcı *hem* kurtarıcı olarak yer alması noktasındaki belirsizliği kabul etmektedir. Kadınların günümüzdeki kurtuluş mücadelelerinden doğan bir kriteri kullanır ve 1. yüzyılda Hz. İsa'nın hareketi içinde kadınları "eşit müritler" olarak özgürleştiren şeyin ne olduğunu tanımlar[37]. Evdeki ataerkil yapı, Hıristiyan Kilisesinin ilk dönemlerindeki kadının liderlik rolünü ortadan kaldırmıştır, Fiorenza bu temel sezinin asla tam olarak kaybolmadığını iddia eder. *Şüphenin, ilan etmenin, hatırlamanın* ve *yaratıcılığın* yorumcu metodunu kullanarak kadınların eşitlikçi rollerini düzenlemek ve yeniden inşa etmek feminist teologların görevidir[38]. Kadın ve erkeğin Kilisedeki eşitliğini sağlama konusundaki hizmetinde İncil geleneklerinin büyük önemini ilan etmek, herkes tarafından fazla abartılmıştır. Bu noktada, akademik bir disiplin olan feminist teoloji ile

bir halk hareketi olan feminist teoloji arasındaki farklılık hem feminist teoloji hem de kadıncı teoloji açısından belirgindir. Örneğin *Meryem* figürü, kadınların kaybettikleri dini liderlik rollerini yeniden ilan etme noktasında büyük önem taşımaktadır[39]. Fakat kadıncı teoloji için *Hacer* daha önemlidir; ırk, cinsiyet ve sınıf temelinde dışlanan bir kadını sembolize etmektedir ve aynı zamanda ilahi bir vahye muhatap olmuştur[40].

Öğreti alanına gelindiğinde, kadınların yaşamları ve deneyimleri ile sistematik teolojinin yapıları arasında aynı diyalektik gözlemlenmektedir. Normal olarak, Hz. İsa'nın insan oluşunun anlamı üzerinde daha çok durulmaktadır. Feminist teoloji, Tanrı'nın Hz. İsa'da erkek olarak değil de *insan* olarak vücut bulmasına vurgu yapar. Hz. İsa'nın erkek olmasının kadıncı teoloji için böyle bir sorun teşkil etmediği söylenir, (onun cinsiyetine bakmaksızın) *mücadelede acı çeken erkek kardeş* olarak Hz. İsa'nın sembolik gücü, esas olandır. Feminist teolojinin geliştirdiği bağlamsal çeşitliliğin zenginliği olarak hıristolojilerin çeşitliliği zengin bir kaynaktır[41]. Diğer odak noktası, temel öğretiler ve kadınların çileleri arasındaki ilişkinin ortaya konmasıdır. Sorunlu olarak görülen kefaret ve telafi öğretileri ya da Hz. İsa'nın çarmıha gerilişi esas nokta değildir; esas olan şey kadınların çektiklerinin meşrulaştırılmasını kabul eden baskın yorumlardır[42]. Feminist teolojinin metodu iki yönlüdür: İlki klasik teolojinin ikili ataerkil kategorisinin eleştirisidir (Mary Daly bunu *kısırlaştırma* olarak tanımlamaktadır). İkincisi alternatif yapıcı bir harekettir: Çifte standarda karşı çıkan, özgürlükçü ve kökleşmiş kavramlardaki vahyin kilit görüşlerini yoksulun da yoksulu olan kadınların deneyimleri ile ilişkilendiren ve böylece asıl odağı Hz. İsa'nın önderliğine ve Tanrı'nın Krallığı'nın adaletine kaydıran bir hareket. En başından beri, teolojinin baskın olan erkek kategorileri kadınların insanlıklarını tam olarak yaşamalarında bir engel olarak hissedilmektedir: Sadece Hz. İsa'nın erkek olması değil aynı zamanda *ilahi olanın* erkek oluşu: "Eğer Tanrı erkekse, o zaman erkek Tanrı'dır" diyor Mary Daly[43]. Ruhban sınıfının, erkekliği Tanrı'ya benzeterek övmesi ile kadınlara hükmeden yapıların meşrulaştırılması arasındaki bağa vurgu yapmaktadır feminist teoloji[44]. Elizabeth Schüssler Fiorenza, ataerkillik tarafından meşru kılınan baskı yönetimini daha iyi tanımlayan *kyriarchal* [ağalık, y.h.n.] kavramını kullanmaktadır[45].

Fakat feminist teologların sadece bir Tanrı'nın yerini bir Tanrıça ile değiştirdiklerini düşünmek yanlış olacaktır. Feminist teolojilerin çoğu, Tanrı'yı ilişkisel olarak görme eğilimindedir (Üçlü Teslis, adil ilişkiselliğin arketipi olarak Tanrı'nın dinamik hareketi içinde yer alır[46]). Anne, Dost, Sevgili, Kız Kardeş gibi sıfatlarla ve hem Sophia hem de Bilgelik

olarak O doğru ilişkiyi kurmanın kudretidir[47-48]. Kadınların ve bütün yoksul insanların acılarını paylaşan bir Tanrı algısı ortaya çıkıyor: Çinli teolog Kwok Pui Lan'ın yazdığı gibi: "Tanrı bizim acımızla ağlıyor"[49]. Tanrı Anne olarak adlandırıldığında bile, bu, annelik deneyiminin yeni bir kavramlaşması demek değildir: Bu Hıristiyan geleneğinde varolan çizgiyi vurgulama ve annelerin kültür taşıyıcı, gelenek taşıyıcı rollerine ve acı çeken anne sembolüne dikkat çekerek kadınların deneyimlerinin değerinin ne olduğuna işaret eder: *Anne olarak Tanrı bütün nesillerin acısını kucaklamaktadır.* Bu, Tanrı'ya dair imgelerin, metaforların ve kavramların feminist teolojide söz edilen çoğulculuğudur. Önemli olan şey mistik gelenekten gelen gayri şahsi imgelerdir, bunlar kadını var eden imgelerdir. "Tanrı'yı kendi içimde buldum ve onu kadın olarak sevdim, çok sevdim" sözü Ntosake Shange'nin Broadway'de popüler olan oyununun en ünlü cümlesidir[50]. Bu bencilliğe bir çağrı değildir; aksine içimizdeki Tanrı'yı yeniden keşfetmektir: Catherine Keller'in yazdığı gibi, Tanrı'nın içimizdeki önemli varlığı ile teolojinin ahlaki projesi arasında bağ kurmak: "Eğer Tanrı'yı içimizde bulursak, kalbimizin dileğinin özünde onu buluruz ve bu, cesaretimizi artırır ve arayışımızda etkili olmamızı sağlar."[51] Katı, dışlayıcı ve eril kavramların ötesine geçerek, acı çeken ve kapsayıcı olan Tanrı'yı arayan feminist teoloji, Hz. İsa'nın ölümü ile kefaret yorumları (bu yaklaşım kadınların acılarını ve kurban haline getirilişini meşrulaştırır) arasındaki bağları açığa çıkarır[52].

Yeni Bir Etik ve Yeni Bir Kültür

Yeni bir etik ve yeni bir kültür arayışı olarak feminist teoloji ataerkilliğin baskı ve boyun eğdirme mantığına karşı direnç göstermektedir. Kadına baskıyı artıran etik meselelere net bir vurgu olsa da, kadına yönelik şiddet kültürünü, yaşamı yücelten bir kültüre dönüştürmeyi hedefleyen kapsamlı bir bakış vardır. Carol Gilligan'ın "şefkat etiği"[53] örneğindeki gibi, kadının doğasına dair daha temelden bir görüşe dayanan bir ahlak sistemi oluşturmak için adımlar atılmış olsa da, ataerkilliğin ikili durumunu aşan etik üzerinde daha çok durulmaktadır. Sharon Welch bunu "orta sınıfların kültürel umutsuzluğu"na yol vermeyi reddeden ve sınırları, beklenmedik ihtimalleri ve belirsizliği hoş gören "risk etiği" olarak adlandırmaktadır[54]. Kosta Rika'daki sonuç bildirgesinde bu teo-etik projeyi hayata geçirmek için alternatif bir antropolojik söyleme duyulan ihtiyaç vurgulandı ve bunun manevi doğasına vurgu yapıldı:

"Şiddete karşı direnç göstermek, yaşam mücadelesi ile birbirine sıkıca bağlı derin bir manevi çalışmadır. Özellikle bedenlerde sembolize edildiği haliyle ve kadının cinselliğinde, fiziksel yaşamı değersizleştiren teolojileri ortadan kaldırmalıyız. Ruh-beden düalizmininin, direnç, yenilenme, gelişme ve iyileşmeyi sürdürme yolunda bütünlüklü bir yeniden yapılanma sürecine girmesi gerekmektedir. Yaşama dair ve yaşam için böylesi bir maneviyat, sadece çalışma ve mücadele deneyimlerimiz aracılığıyla değil bunun yanı sıra eylem ve ibadetteki cemaatin, tefekkürün ve dua edenlerin deneyimleri aracılığıyla da sürekli olarak yenilenmektedir[55]."

Kültürün ahlaki temellerini yeniden yapılandırma görevinin, feminist teoloji projesinin dört boyutuyla, yani manevi arayışla nasıl derinden bir bağa sahip olduğu görülmektedir.

Manevi Arayış

Kosta Rika diyaloğunun "Yaşam İçin Maneviyat" adını almış olması, feminist teoloji için manevi arayışın önemini göstermektedir. Katherine Zappone "feminist maneviyat, *yekpare bir dünyayı tahayyül etme pratiği* olarak tanımlanabilir" diye yazıyor. Böylesi bir pratik; birey, diğer insanlar, Tanrı ve doğa arasındaki karşılıklı ilişkilerin canlı deneyimlerine bağlıdır[56]. Bu manevi arayış *bize verilen haritaların miadı dolmuş* diye belirttiğim noktada yeni ve giderek artan bir farkındalık ile başlamaktadır. Carol Christ'ın yazdığı gibi, kadınların gerçek kimliklerine sahip olmadığı, buna karşın onlara diğerleri tarafından verilen kimliği yansıtan *hiçlik* deneyimi ile başlar bu. Feminist maneviyat(lar) geleneksel maneviyatların izinden giden madde ve ruh arasında ayırım yapma durumunu reddetmektedir. Bu getirmiş olduğu bütün çeşitliliklerle birlikte yer etmiş bir maneviyattır, kadınların günlük yaşamlarında tecrübe ettikleri gerçekliklerin özgünlüğünde yer etmiş bir maneviyattır. Bu nedenle, manevi arayış, İslam, Budizm, Yahudilik, Hinduizm, Sihizm ve benzeri dünya inançlarının bütününe karşılık gelmektedir[57]. Fakat bunun yanında, post-Hıristiyanlık yönelimi diye adlandırılan olguya da karşılık gelmektedir. Tanrıça temelli maneviyatlar, özellikle İsis, Kibele, Demeter, Astarte, Ceridwen, Afrodit ve benzeri kadim Tanrıçaların aktif olduğu çağları hatırlatmaktadır. Bunlar sadece bir geleneği aktarmak için vardır: Afrikalı, Afro-Karayipli, Hint, Japon, Çinli ve Latin Amerikalı kadınlar aktif bir şekilde, kendi kültürlerinin Tanrıça geleneklerini, yeni filizlenen maneviyatlarının bir parçası olarak ilan etmektedirler[58]. Buna

ek olarak, genellikle Starhawk adıyla anılan cadı Wicca ya da cadılık hareketini canlandırma ayinleri, yeryüzüne ve vücut ritimlerine bağlı olan ahlaki yaşam tarzı için bir ilham kaynağı sunan kadim Tanrıçaların gücünü canlandırmaktadır:

> " 'Wicca'lar, bilge kadınlardır, onlar rahibeler, ilahi kişiler, ebeler, şairler, doktorlar ve güçlerin şarkıcılarıdır. Starhawk, Büyük Tanrıça'ya tapınmaya dayanan kadın merkezli bir kültürün, büyük uygarlıkların hepsinin başlangıçlarını işaret ettiğini söylemektedir. Starhawk ve destekçileri için cadılığın kadim dini ya da "bilgelerin zanaatı" çağlardır süren baskılara rağmen kadim ve anaerkil zamanların mitolojilerinin ve ritüellerinin korunduğu Avrupa'da hâlâ devam etmektedir".[59]

"Tanrıça" kelimesinin feminist teolojide birçok anlamı vardır ve bunlar tartışmaya neden olmaz. Günümüzde bilinen bir makalede Carol Christ, "Tanrıça'nın Dönüşü'ne" dair üç boyut ortaya koymaktadır[60]. İlki, (farklı kültürlerde) gerçekten varolan ve dualarda ve ayinlerde adına dua edilen ilahi kadın olarak Tanrıça. Diğer iki yorum Tanrıça'yı en başta bir sembol olarak görmektedir:

"Metafizik bir gerçeklik olmasından ziyade, o (kadın) kişisel ve toplumsal yaşamda hayatı, ölümü ve doğada ve kültürde yeniden doğan enerjiyi temsil etmektedir. Üçüncü görüş de Tanrıça'yı bir sembol olarak görmektedir; fakat bunu farklı bir şekilde okudu ve (kadınların kudretinin ve güzelliğinin meşruluğunu onaylayarak) kadınların yeni varoluşlarını kadın kurtuluş hareketinde mümkün kıldı[61]."

Bu son yorum, Ntosake Shange'nin oyununun alıntılanan başlığında görüldüğü gibi, kadınların kimlik arayışında ve kendilerini kabul ettirme çabalarında Tanrıça hareketinin neden bu denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır[62]. Tanrıça hareketlerine yönelik eleştiriler, onların neo-pagancılığa dönmelerine ve muhtemelen asla varolmayan anaerkil bir Altın Çağ'a[63] duydukları özleme odaklanır. Tanrıça hareketinin, feminizmin toplumsal ve siyasi karşı duruşuna olan ilgiyi dağıttığı, kadınların kendilerini tanrıçaların kollarına bıraktıkları (Elizabeth Moltmann-Wendel) bir vurdumduymazlığı teşvik ettiği ya da feminist programın ciddiyetini azalttığı söylenir. Şüphesiz, bu eleştirilerin çoğunda abartma olduğu kadar doğruluk payı da vardır. Örneğin Starhawk, Wicca hareketine dahil olduktan sonra ortaya çıkan barış dolu ve şiddetten arınmış bir kültür için gerçek bir etik proje ortaya koymuştur[64]. Vurdumduymazlık eleştirisi, günümüz "ben kuşağı"nın bencil maneviyatına da yapılabilir. Üzerinde tartışılmayacak şey şudur: Tanrıça arayışı, kadınların adalet isteyen maneviyatının bir boyutundan başka bir şey

değildir. Bu olgu, kurumsallaşmış dinler (Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve Sihizm) içindeki arayışı teşvik etmiştir.

Hıristiyan feminizminde Kadınlar Kilisesi olarak anılan maneviyat özel bir öneme sahiptir[65]. Rosemary Radford Ruether bunu, "kurumsal Kilise"den değil de ataerkillikten bir kaçış olarak görmektedir. Adaletin özgün ve evrensel topluluğunu kurma arayışında olan kadınların küresel hareketi olan Kadınlar Kilisesi dinamik bir yapıdır ve çağımızın geleceği hakkında konuşmaktadır. 1400 Katolik kadın ABD, Grailville'de 1983 yılında toplandığı zaman Mary Jo Weaver hareketin kaynağını açıklamış ve kendilerini Kadın Kilisesi olarak ilan etmişti (sonrasında Kadınlar Kilisesi). O günden beri, hareket yapısı bakımından, global, evrensel ve inançlar arası bir hal almıştır[66]. Elizabeth Schüssler Fiorenza, bu *kadın cemaatinin* Hıristiyanlığın tam da temeline kök salmış olduğunu anlamaktadır: (*Eşit müritlik* temelindeki bir Kilise görüşüne bağlı olarak) Hıristiyanlığın başlangıcındaki kadın tarihini yeniden inşa çabasında, yeni bir dini cemaat pratiği için ilham kaynağı bulmuştur. Mary Hunt, Fiorenza'nın Kadınlar Kilisesi görüşünü, söz ve yemini beraberce paylaşan dostlar arayışında olan adaletin temel toplulukları olarak tanımlamıştır[67]. Hollanda'da *Vrouw en Geloof* (Kadınlar ve İnanç) adlı taban hareketi ya ayin ve sembole odaklanan ya da eyleme yönelen bir Kadınlar Kilisesi olarak hareket etmektedir. *Sevgili Cemaat* kavramını tercih ediyorum; çünkü Hıristiyanlığın ilk zamanlarındaki halini tekrar yakalamak ve Martin Luther King'in yaptığı gibi, bunu adalet temelli hareketlerle bütünleştirmek istiyorum[68].

Kadınlar Kilisesi ne yeni bir Kilisedir ne de kurumsal Kiliselerden ve dinlerden bir uzaklaşmadır. Kilise yapıları tarafından yıllarca marjinalleştirildikten sonra kadınların bir cemaat olduğunu açıklığa kavuşturmaktır bu ve günümüz yapılarında çoğu kadın ve erkeğin inançlarını geliştiremediği gerçekliğine cevaben adalet temelli cemaatlerin keşfedilmesidir: Rosemary Radford Ruether'in yazdığı gibi:

> "Günümüz kiliselerindeki kadınlar, terminolojideki yetersizlikten ve ayinlerdeki sorunlardan mustaripler. Sistematik bir şekilde onların varlığını inkâr eden ya da onları görmezden gelen yabancılaşmış sözlerle ruhlarını besleyemiyorlar artık... İnanç ve ayine dair yeni cemaatler adına yaptıkları çağrı, varolan kurumsal Kiliselerin gerçeğin sözleri ve kurtuluşun gücü üzerinde hâkimiyetlerinin olmadığını varsayar.[69]"

Kadınlar Kilisesi hareketi, kadınların günümüzdeki maneviyat arayışlarının bir ifadesidir. Bu ister yeni semboller kullanarak ayinleri dönüştürme ya da kaybolan imgeleri yeniden keşfetme yoluyla ifade edil-

sin, ister birçok ekofeminist grubun yaptığı gibi dünyanın ritminin ve mevsimlerin kutsal oluşunu kabullenen yeni bir yaşam tarzıyla olsun, ister küresel yoksulluk ve şiddet konularında Tanrı'nın sözünden bahsetmeyi deneyen Carter Heyward'ın[70] cümlesindeki gibi "adaleti sağlama tutkusu"yla gerçekleşsin, ister Tanrı'nın siyasi mücadelede ve doğada, anne ya da Sophia (Bilgelik) olarak zuhur ettiği yeni bir mistisizm aracılığıyla ifade edilsin ya da geleneksel kadın mistikler aracılığıyla olsun; laikleşmeye ve insanın manevi açlığının asla giderilemeyeceği gerçeğine güçlü bir cevap olarak kadın maneviyatının küresel düzlemde yeniden uyandığını söyleyebiliriz. Kadınların Kosta Rika'da kabul ettiği gibi, maneviyat en temel anlamıyla *yaşamın kendisi* anlamına gelmektedir.

Fakat üzerinde durduğum bu dört boyut; yeni farkındalık, yeni disiplin, yeni etik ve kültür ve manevi arayış birbirinden bağımsız değildir ve bunlar hakkında keskin ve aceleci tanımlamalar yapılamaz. Feminist teolojinin özgünlüğü, yeni kavramların karşıt anlama açık olması, peşin hükümlere direnç gösterme yetisi ve baskının yeni formlarını işaret eden teolojik çalışmalara katılmasıdır. (Kurtuluşun senfonisi kaçınılmaz olarak devam edecektir; fakat ne yazık ki Schubert'in senfonisi gibi tamamlanmamıştır.) Bağlamsallığın ibareleri; çeşitlilik, çoğulculuk ve adalete duyulan evrensel ölçüdeki ihtiyaç, işimizin daha yeni başladığını gösterir.

NOTLAR

1. Bu cümle, feminist teolojinin tanımında ve yöntemlerinde çığır açan bir yazının başlığıdır, Elizabeth Schüssler Fiorenza'nın makalesinde geçer: "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation", *Theological Studies* (1975) s. 606-26; *Discipleship of Equals* adlı kitapta yeni bir önsözle tekrar basılmıştır (New York, Crossroads, 1993), s. 53-79.
2. Bkz. Delores Williams, "Womanist Theology: Black Women's Voices", Ursula King (ed.), *Feminist Theology from the Third World, A Reader* (Londra, SPCK, 1994), s. 77-86.
3. Bkz. Ada Maria Isasi-Diaz, "The Task of Hispanic Women's Liberation Theology - Mujeristas: Who We Are and What We are About", a.g.e., s. 88-102. "Hispanik kadınlar" kategorisinde, kültürel ve tarihsel kökenleri Küba, Porto Riko ve Meksika'ya ait olan fakat günümüzde ABD'de yaşayan kadınlar yer almaktadır (a.g.e., s. 102).
4. Adrienne Rich, "Natural Resources", *The Dream of a Common Language* (New York, W&W Norton, 1977), s. 67.
5. Bu analitik aracı iki meslektaşıma borçluyum; İrlandalı teolog Dr. Anne-Louise Gilligan ve ABD doğumlu fakat İrlanda'da aktif olan Dr. Katherine Zappone.
6. Laik feminist hareket hakkındaki edebiyat eserleri muazzam miktardadır. Şu kadarını söyleyeyim; Betty Roszak ve Theodore Roszak (ed.), *Masculine/Feminine: Readings in Sexual Mythology and the Liberation of Women* (New York, Harper and Row, 1969); Germaine Greer, *The Female Eunuch* (Londra, McGibbon and Kee, 1970); Kate Millett, *Sexual Politics* (Londra, Jonathan Cape, 1970); Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondsworth, Penguin, 1972) [*İkinci Cinsiyet*, Payel Yayınları, 1970]; Betty Friedan, *The Feminine Mystique* (New York, Norton, 1963).
7. Örneğin İngiltere'de Dorothy Sayers ve Vera Brittain'ın çalışması ve cemaatte ve diğer Kiliselerde kadınların papazlığa atanması için ortaya konan ilk çabalar göz ardı edilmektedir. İlk Anglikan kadın papaz, Florence Ti Oi, 1949 yılında Hong Kong'ta göreve getirilmiştir.
8. Maria Riley'in, *Transforming Feminism* (Kansas, Sheed and Ward, 1989) adlı eseri farklı feminizm türlerini ve bunların teoloji ile bağlarının kökenlerini anlamak açısından yardımcı bir kaynaktır.
9. Elizabeth Cady Stanton, *The Women's Bible Project* (1895).
10. Bkz. Matilda Jocelyn Gage, *Woman,Church and State: the Original Expose of Male Collaboration against the Female Sex* (Massachusetts 1893, Persephone Press, 1980).
11. "Angel in the House" için Tillie Olsen'in *Silences* adlı eserine bakınız (Londra, Virago, 1980), s. 34-7, 213-17.
12. "Eternal Feminine" için Gertrud Von Le Fort'un, *The Eternal Woman* adlı eserine bakınız, Çev. Placid Jordan, (Milwaukee, Bruce, 1962).
13. Riley'in, *Transformmg Feminism* adlı eserinden alınmıştır, s. 105-6.
14. Schüssler Fiorenza, *Theological Studies*, s. 62.: "Frankfurt okulunda ortaya çıktığı haliyle eleştirel teoloji, sadece tarihin gerçek devamlılığına ve algı-

lanış şekline dair değil, insanların yabancılaşma olarak yaşadıkları baskı ve hâkimiyet çerçevesinde tarihe ve geleneğe dair bir eleştiri ortaya koyan hermenetik anlayış için de kilit öneme sahiptir."

15. Kadın Kilisesinin teolojisini ve maneviyatını bu bölümün son kısmında anlatacağım.
16. Bkz. M. Grey, "From Cultures of Silence to Cosmic Justice-making – a Way Forward for Theology?" açılış konuşması, Southampton Üniversitesi, 1993.
17. Mary Daly, *The Church and the Second Sex* (Boston, Beacon, 1968). Kitabın sonraki baskısına yazmış olduğu orijinal giriş yazısında Daly, başlardaki konumunu idealize etmesini hicvetmektedir. (Daly, "Autobiographical preface" ve "Feminist postchristian re-introduction" (New York, Harper and Row, 1975).) Ayrıca, *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation* (Boston, Beacon, 1973) adlı eserin giriş bölümüne bakınız.
18. Örneğin Papa XXIII. John Paul, *Pacem in Terris* adlı genelgede şunu yazmıştır: "Kadınlar, insanlık onurları konusunda giderek daha özgüvenli oldukları için, sadece birer meta olarak görülmeyi tolere etmeyeceklerdir, hem aile içindeki hem de toplumdaki yaşamlarında insani haklarını talep edeceklerdir."
19. Catherine Halkes, "The History of Feminist Theology", *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research,* cilt I, s. 11-37.
20. Eski yazılardan bir seçki için, E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott* (Munster, Aschendorff, 1972.); Emily C. Hewitt ve Suzanne R. Hiatt, *Women Priests: Yes or No?* (New York, Seabury, 1973); Carter Heyward, *A Priest Forever* (New York, Harper and Row, 1976); Letty Russell, "Women and Ministry", Alice L. Hageman (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church* (New York, Associanon Press, 1974), s. 47-62. İngiltere'deki son dönem mücadeleler hakkında bilgi almak için bkz. Monica Furlong, *A Dangerous Delight* (Londra, SPCK, 1993).
21. Bkz. Constance Parvey editörlüğünde, *The Community of Women and Men in the Church – the Sheffield Report* (WCC, Geneva, 1983).
22. Örneğin Letty Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia, Westminster Press, 1974); J. O'Connor, "Liberation Theologies and the Women's Movement: Points of Comparison and Contrast", Horizons 2 (1975), s. 103-13; Letty Russell, *Inheriting our Mothers' Gardens* (Philadelphia, Westminster, 1988).
23. I. Cilt, Annette Esser ve Luise Schottroff tarafından edit edilmiştir (Kamplen, Kok Pharos, 1993), ikincisi ise Mary Grey ve Elizabeth Green tarafından edit edilmiştir (Kampen, Kok Pharos 1994). Feminist teolojinin Avrupa'da ortaya çıkınası ve kadınların Kiliselerdeki konumu için bkz. Anne Brotherton editörlüğündeki, *The Voice of the Turtle Dove* (New Jersey, Paulist, 1992); Sean Gill, Gavin Da Costa ve Ursula King editörlüğünde, M. Grey, "Women in the Churches of Europe", *Religion in Europe* (Kampen, Kok Pharos, 1994).
24. Devamına dair bilgi için Virginia Fabella'nın, *Beyond Bonding: a Third World Women's Journey* (Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği ve Kadın Çalışmaları Enstitüsü, Manila, Filipinler, 1993).

25. A.g.e., s. 16
26. A.g.e., s. 27
27. 25 ülkeden 45 kadın teolog Kosta Rika'nın San Jose kentinde 6-13 Aralık tarihleri arasında, "A Spirituality for Life: Women struggling against Global violence" başlıklı bir buluşma için bir araya geldi. Panelistler, ev içi meseleler, ekolojik, ekonomik ve ordu şiddeti gibi meselelerin yanı sıra kadınlara yönelik şiddet meseleleri üzerinde konuşmalar yaptılar. Üçüncü Dünya konusundaki ana konuşmacı Koreli Profesör Chung Hyun Kyung ve gelişmiş kapitalist ülkeler konusunda ise ana konuşmacı İngiltere, Bristol Üniversitesi'nden Profesör Ursula King'di.
28. Adrienne Rich, "Twenty-0ne Love Poems", *The Dream of a Common Language* (New York, W&W Norton, 1978), s. 31. Haritayı yeniden çizme düşüncesi, düşünce kategorilerinin yeniden kavramsallaştırılması görüşü, feminist teolojide her zaman için güçlü bir motivasyon aracı olmuştur. Sara Maitland, *Map of a New Country; Women and Christianity* adlı eserdeki imgeyi de kullanmıştır. (Londra, SPCK, 1980).
29. "Konuştuğunun duyulması" teolojide feminist metot için etkili bir ifadedir. Sonrasında, Nelle Morton'un *The Journey is Home* (Boston, Beacon, 1986) adlı eserinin ortaya çıkmasında işe yaramıştır.
30. Mujerista (Kadın) teolojisinin en güçlü destekçilerinden biri Ada Maria Isasi-Diaz'dır. Bkz. *En la lucha; Elaborating a Mujerista Theology* (Minneapolis, Fortress, 1993)
31. Bkz. Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose* (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1983), s. xi. Teolojideki, etikteki, İncil çalışmalarındaki, din sosyolojisindeki ve papazlıktaki kadıncı düşüncenin gelişimine dair isimler şunlardır: Jacqueline Grant, Delores S. Williams, Katie Cannon, Marcia Riggs, Kelly Brown, Emily Townes, Joan Speaks, Renita Weems, Clarise J. Martin, Cheryl Townsend Gilkes... Her geçen gün yeni sesler eklenmektedir. Dolores S.Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, NY, Orbis, 1993), s. 243. Burada bahsedilmeyen birçok dinde (Yahudilik, İslam, Hinduizm ve Budizm gibi) Hıristiyanlığa benzer gelişmeler gerçekleşmektedir. Yahudilik için bkz. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai* (San Francisco, Harper and Row, 1990). Dünya inançlarında, feminizmin etkilerine dair genel ve yararlı bir çalışma için bkz. Paula M. Cooey, *After Patriarchy* (Maryknoll, NY, Orbis, 1992).
32. Emilie Townes editörlüğünde, *A Troubling in my Soul: Womanist Perspectives on Evil and Suffering* (Maryknoll, NY, Orbis, 1993), s. 2.
33. A.g.e., s. 2.
34. Bu ifadeyi, Grey'in, "From Cultures of Silence" adlı çalışmasında ortaya koymuştum.
35. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadeiphia, Fortress, 1978); *Texts of Terror* (Philadelphia, Fortress, 1978). Bkz. A. Loades, "Feminist interpretation", J. Barton editörlüğünde, *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), s. 81-94.

36. See Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk* (Londra, SCM, 1983). Eleştirel bir şekilde, Rita Brock'un *Journeys by Heart: a Christology of Erotic Power* (New York, Crossroads, 1988), s. 64.
37. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: a Feminist Reconstruction of Christological Origins* (Londra, SCM, 1983).
38. Bkz. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone – the Challenge of Feminist Biblical interpretation* (Boston, Beacon, 1984).
39. Bkz. örneğin Catherine Halkes, *Met Miriam is het Begonnen* (Baarn, Ten Have, 1980)
40. Bkz. Williams, *Sisters in the Wilderness.*
41. Örneğin Julie Hopkins, *Towards a Feminist Christology* (Londra, SPCK, 1994); Kelly Brown, *The Black Christ* (Maryknoll, Orbis, 1994); Jacqueline Grant, *White Women's Christ, Black Women's Jesus* (Atlanta, Scholars' Press, 1989); Elizabeth Schüssler Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet* (New York, Continuum, 1994).
42. Bkz. M. Grey, *Redeeming the Dream: Feminism, Redemption and Christianity* (Londra, SPCK, 1989); J. C. Brown ve R. Parker, "For God so löved the world", J. C. Brown ve C. R. Bohn editörlüğünde, *Christianity, Patriarchy and Abuse* (New York, Pilgrim, 1989), s. 1-30.
43. Daly, *Beyond God the Father* (Boston, Beacon, 1978), s. 19.
44. Daly'nin analizine ek olarak, bkz. Ruether, *Sexism and God-Talk*; Elizabeth Johnson, *She Who Is* (New York, Crossroads, 1993); Grey, *Redeeming the Dream*; Chung Hyun Kyung, *Struggle to be the Sun Again* (Maryknoll, NY, Orbis, 1990).
45. Bu ifadeyi diğer birçok eserinde de kullanmıştır; fakat 1994 Aralık ayındaki Kosta Rika Diyaloğu'ndaki ev içi şiddet sunumunda, açıklama yapmak için bir kategori olarak kullanmıştır. Bkz. Mananzan, Oduyoe, Tamez, Clarkson, Grey and Russell, *Women Resisting Violence: A Spirituality for Life* (Maryknoll, NY, Orbis, 1996).
46. Bkz. M. Grey, "The Core of our Desire – Re-imaging the Trinity", *Theology*, cilt XCIII, no: 755 (Eylül 1990), s. 363-72.
47. Bkz. Carter Heyward, *The Redemption of God* (Washington, University of America Press, 1980); M. Grey, *Redeeming the Dream*; Catherine Keller, *From a Broken Web* (Boston, Beacon, 1986).
48. Bkz. Johnson, *She Who Is*; Sallie McFague, *Models of God* (Londra, SCM, 1987); *The Body of God* (Londra, SCM, 1993).
49. Kwok Pui Lan, *"God Weeps with our Pain"*, John Pobee ve Barbel Wartenburg-Potter editörlüğünde, *New Eyes for Reading* (Geneva, WCC, 1986), s. 90-5.
50. Ntosake Shange: *For Coloured Girls who Consider Suicide/when the Rainbow is not Enough* (New York, Macmillan, 1976).
51. Keller, *From a Broken Web*, s. 215.
52. Bkz. Grey, *Redeeming the Dream.*
53. Bkz. Carol Gilligan, *In a Different Voice?* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982).
54. Sharon Welch, *A Feminist Ethic of Risk* (Minneapolis, Fortress, 1990).
55. Sonuç bildirgesi, Costa Rica Dialogue, Aralık 1994, s. 6.

56. Katherine Zappone, *A Hope for Wholeness: a Spirituality for Feminists* (Mystic, CT, Twenty Third Publications, 1991), s. 13.
57. Kadın maneviyatına dair daha kapsamlı bir çalışma için, bkz. Ursula King, *Women and Spirituality: Voices of Protest, Voices of Promise* (Londra, Macmillan Educational, 1989).
58. Bkz. Rita Gross, "Human Female Deities as a Resource for the Contemporary Rediscovery of the Goddess", *Journal of the American Academy of Religion*, XLV1/3, s. 291-9.
59. Bkz. King, *Women and Spirituality*, s. 133. Starhawk için, bkz. *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (San Francisco, Harper and Row, 1979).
60. Bkz. Carol Christ, "Why Women need the Goddess: Phenomenological, Psycho- logical and Political Reflections", Carol Christ ve Judith Plaskow editörlüğünde, *Womanspirit Rising, A Feminist Reader in Religion* (New York, Harper and Row, 1979), s. 273-87.
61. King, *Women and Spirituality*, s. 149.
62. Bkz. not 50.
63. Merlin Stone ve Sally Binford'ın, tarihsel olarak kabul edilen Tanrıça gerçekliğine dair ünlü tartışması, bkz. Merlin Stone, "The Great Goddess – Who was She?", Charlene Spretnak editörlüğünde, *The Politics of Women's Spirituality* (New York, Doubleday, 1982); Sally Binford, "Are Goddesses and Matriarchies merely figments of Feminist Imagination?", a.g.e., s. 541-9. Rosemary Radford Ruether ayrıca çoğu yazısında bahsettiği gibi, tarihsel bir gerçeklik olarak Tanrıçaların Altın Çağı konusunda şüphe duymaktadır, örneğin; *Sexism and God-Talk*, 2, *Gaia and God* (San Francisco, Harper, 1992,)
64. Bkz. Starhawk, "Ethics and Justice in Goddess Religion", Spretnak editörlüğünde, The *Politics of Women's Spirituality*, s. 415-22.
65. Kadın Kilisesi hakkındaki edebiyat eserleri muazzam sayıdadır. Bkz. Rosemary Radford Ruether, *Women-Church, Theology and Practice* (San Francisco, Harper and Row, 1985); Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her; Bread not Stone*; M. Grey, *The Wisdom of Fools* (Londra, SPCK, 1993).
66. Mary Jo Weaver, *New Catholic Women: a Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority* (San Francisco, Harper and Row, 1985).
67. Mary Hunt ve Dianne Neu birlikte WATER – *Women's Association for Theology, Ethics and Ritual* adlı örgütün yöneticiliğini yapıyorlar. Bültenleri, Kadın Kilisesi ritüeli adına zengin bir kaynaktır.
68. Bkz. M. Grey, *Beyond the Dark Night – a Way Forward for the Church* (Londra, Cassell, 1997), s. 19.
69. Radford Ruether, *Women-Church*, s. 4, 5.
70. Carter Heyward, *Our Passion for Justice* (New York, Crossroads, 1984).

5
İslami Kurtuluş Teolojisi

Shadaab Rahemtulla

Giriş

Bu bölüm İslam ile kurtuluş teolojisi arasındaki ilişkiyi incelemektedir.[1] Hıristiyanlık'ta kurtuluş teolojisi adıyla yerleşik bir yaklaşım bulunurken, bunun İslam içinde aynı isimle anılan bir muadili yoktur. Ancak, toplumsal kurtuluş mücadelesinin ve baskıların ışığında kendi inançlarını yeniden yorumlamaya çalışan radikal Müslümanlar arasında benzer teolojik gelişmeler olmuştur. İslami kurtuluş teolojisi terimini kullandığımda bir tek hareketi tanımlamıyorum, çeşitliliğe sahip olan ve sürekli büyüyen ancak bununla beraber toplumsal adalet temelinde birleşen bir literatüre gönderme yapıyorum.[2] Özellikle, *apartheid* (beyaz ırkçı rejim) karşıtı Güney Afrikalı bir aktivist olan İslam düşünürü Farid Esack'ın (d. 1956) hermenetiğini inceleyeceğim.[3] Esack üzerinde durmayı seçtim çünkü kendisi bir kurtuluş teologu olarak tanınır. Bu konu üzerinde kapsamlı yayınlar yapmıştır ve radikal İslam'ın en etkili seslerinden biri olarak bilinir. Esack bu çalışmanın konusunu teşkil ederken, onun hermenetiğini İslam içerisindeki geniş kurtuluş teolojileri ve feminist teolojiler dünyasına açılan bir pencere olarak kullanacağım. Bugünkü Müslüman söylem içerisindeki radikal eğilimlerin genel bir gözlemini vermek yerine bu bölüm, yalnızca ortaya çıkan belirgin temaları vurgulama arayışındadır.

İlk kısımda, Esack'ın kurtuluş teolojisinde, Kur'an'ın diğer İslami metinler ve gelenekler karşısındaki merkezi yeri incelenecektir. Kur'an'ın böyle yorumsamacı bir şekilde öne çıkması tesadüf olmaktan öte, Tanrı'nın kelamı olan kutsal metnin İslami dünya görüşü içindeki

ayrıcalıklı konumunun sonucudur. Dahası metnin bu önceliği, İslam ve Hıristiyan kurtuluş teolojileri arasındaki anahtar konumdaki farkı da işaret eder niteliktedir. Hz. İsa figürü Hıristiyanlığın merkezinde yer alırken, İslam'ın özünü Kur'an teşkil etmektedir. Bu öncelik, Esack'ın kutsal metinde yer alan mücadele ve toplumsal adalet konusundaki yaklaşımı üzerinde de bir tartışmaya yol açmakta ve konuya dair şöyle bir soru getirmektedir: Peki, Müslüman söylem içerisinde *kimin* İslam'ı dillendirilmektedir? Burada Esack'ın kurtuluş teolojisinin Güney Afrika'da *apartheid*'a karşı verilen mücadeleye dayanmasına rağmen, tamamen bu bağlama indirgenemeyeceğini göstereceğim. Aksine, Esack'ın adalet anlayışı, beraberinde ırka, sınıfa, toplumsal cinsiyete ve dini çoğulculuğa dair sorular getiren, dolayısıyla belirli bir mücadele veya mekanla sınırlanamayacak kadar kapsamlı bir anlayıştır. Bu nedenle, ilkeli bir dayanışma pratiği, kurtuluşun temel bileşenidir ve adalet ile kurulacak anlamlı bir bağın da tam kalbinde yer almaktadır. Bu bölüm ilk olarak İslami kurtuluş teolojisinin tarihsel geçmişini keşfetme yoluyla ve Esack ve *apartheid* karşıtı mücadelenin arka planına dair bazı veriler sağlayarak tartışma için gerekli bağlamı ortaya koyacaktır.

İslami Kurtuluş Teolojisinin Tarihsel Kökleri

İslami kurtuluş teolojisinin Hıristiyan kurtuluş teolojisinin basitçe Müslüman karbon kopyası olmadığını, aksine daha uzun tarihsel bir gelenek olan kolonyalizme ve emperyalizme karşı Müslüman direnişten kaynaklandığını not etmek oldukça önemlidir. Meselâ Güney Afrika'daki *apartheid* karşıtı mücadele sırasında, Esack, radikal İslamcı çevrelerde Latin Amerika ve Asya'da kurtuluş teolojisinin varlığından haberdar olunmakla beraber, ne kendisinin ne de başka bir Müslüman aktivistin kurtuluş teolojisi ile ilgili herhangi bir çalışma okumadığını hatırlatır.[4] Hintli kurtuluş teologu Asghar Ali Engineer (d. 1939) de Hıristiyan kurtuluş teolojisi ile benzer bir karşılaşma deneyimini paylaşıyordu. Peru'da Gustavo Gutierrez veya Brezilya'da Leonardo Boff gibi kurtuluş teolojisinin öncü entelektüellerini okumak yerine, Engineer öncelikle köylülerin hakları için savaşırken öldürülen Latin Amerikalı papazlardan bahseden gazete kupürleri vasıtasıyla kurtuluş teolojisine daha doğrusu kurtuluş teologlarının siyasal eylemlerine meftun olmuştu.[5] Başka bir deyişle, radikal Müslümanlar arasında Hıristiyan kurtuluş teologlarıyla elbette bir bağlantı ve onların ilerici siyasal adanmışlıklarına karşı derin bir hayranlık olmakla birlikte bu, esas metinlerin istikrarlı ve sistematik okunmasından

çok genel bir farkındalık şeklinde açıklanabilir. Aslında, İslami kurtuluş teolojisinin tarihi kökleri Hıristiyan emsalinden ziyade, Kuzey emperyalizmine karşı (radikal ve siyasallaşmış İslam'ın önemli bir rol oynadığı) Müslüman direniş geleneğinde bulunmalıdır.[6] Örneğin Britanya koloni sistemi bağlamında ortaya çıkan ve emperyalizm karşıtı olan Mısır'daki Müslüman Kardeşler'den (İhvan-ı Müslimin) Seyyid Kutub (1906-66) ve Hindistan'daki Cemaat-ı İslami'den Ebu'l Ala Mevdudi (1903-79) gibi İslam ideologlarının yazıları *apartheid* karşıtı mücadelede aktif olan Güney Afrikalı Müslümanlarca yaygın bir şekilde okunmaya başlanmıştı.[7]

İranlı devrimci Ali Şeriati (1933-77), fikirleri genel anlamda İslami kurtuluş söylemini, özel anlamda da bu bölümün ilerleyen kısımlarında göreceğimiz üzere feminist teolojiyi etkilemiş olan sömürge karşıtı saygın bir Müslüman kişiliktir. Sosyolog olarak eğitim gören ve militan Marksizmi Şia düşüncesiyle harmanlayan Şeriati, Şah'ın Amerika destekli diktatörlüğünü deviren 1979 İran Devrimi'ne[8] yol açan ciddi olayların da önemli fikir babalarından biridir. Şeriati'nin yazıları *apartheid*'a karşı mücadelede yer alan Güney Afrikalı Müslümanlar arasında yaygın bir şekilde okunmuş[9] ve radikal İslam'a bakışı da Esack'ın hermenetiği üzerinde kalıcı bir etki bırakmış gibi görünmektedir. Gerçekten de Esack, kurtuluş teolojisi üzerine önemli metinlerinden birini Şeriati'den yaptığı alıntı ile başlatır. İlk Müslümanlardan ikisine, Ebu Zer ve Mervan'a (Muhammet Peygamber'in eshabından olan Ebu Zer sade bir hayatı seçmiş ve muktedirlerin karşısında hakikati konuşmaktan çekinmemiş birisi; Mervan ise Peygamberin ölümünü takip eden yozlaşmanın çoğundan sorumlu zengin bir devlet adamıdır) gönderme yapan alıntı şöyledir:

> "İslam'a dönmeliyiz demek yeterli değil. Hangi İslam olduğunu belirtmemiz gerek: Ebu Zer'inki mi yoksa Emir Mervan'ınki mi?.. Birisi Halifenin, sarayın, hükümdarların İslam'ı. Diğeri halkın, ezilenlerin, fakirlerin İslam'ı.[10]"

Bu sebeple, Hıristiyan ve İslami kurtuluş teolojileri arasındaki önemli bir bağlamsal fark şudur: Hıristiyan dünya kabaca egemen Kuzey ve ezilen Güney (yani bir tarafta Avrupa ve Kuzey Amerika, diğer tarafta ise Latin Amerika ve Asya ile Afrika'nın belli kısımları) arasında bölünürken, İslami kurtuluş teolojisi ezici bir şekilde Güney, yani Afrika ve Asya temelli bir inanç cemaati içerisinde ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla kaçınılmaz bir şekilde Müslüman kurtuluş teologları, Müslüman dünyanın diğer kısımlarındaki daha geniş emperyalizm karşıtı ve radikal hareketlerle eleştirel bir diyalog içinde bulunmuş ve bu birikimden hermenetik anlamda yararlanmıştır.

Aslında, radikal eyleme adanmış olan İslami kurtuluş teolojisi, Muhammet Peygamber zamanına dek iz sürerek, İslam tarihinde bulunan kurtuluşçu kökleri yeniden açığa çıkarma gayretindedir. Rahat ve kolay bir hayatı reddeden Peygamber, muhtaçlar ve dışlanmışlarla beraber yaşamış ve Allah'a "yaşamayı, ölmeyi ve hesap günü fakirlerle beraber dirilmeyi" nasip etmesi için dua etmiştir.[11] Yedinci yüzyıl Mekke toplumu farklı katmanlara ayrılmıştı, iki büklüm olmuş fakir ve savunmasızların sırtından geçinen güçlü bir seçkin sınıf vardı. Kur'an'ın mesajının merkezinde de, bu nedenle, Mekke hayatını karakterize eden baskıcı ekonomik eşitsizliğin eleştirisiyle birlikte eşitlikçi bir toplumsal düzeni öngören ilahi çağrı vardır.[12] Ezilenlerle dayanışma içindeki bir din yorumu olarak İslami kurtuluş teolojisi bu nedenle yeni bir buluştan ziyade, mevcut nebevi pratiğin eleştirel bir ıslahıdır. Yalnızca Muhammet Peygamber'le sınırlı değildir bu, ondan önceki peygamberlerin siyasi çabalarını da içeren[13] tarihsel bir gelenektir ve Allah'ın toplumdan dışlanan ve horlananlarla birlikte olmayı tercih etmesinin bir yansımasıdır.

Müslüman kurtuluş teologlarının radikal eylem lehine bu nebevi geleneğe dikkat çekmesine rağmen, dini söylemlerinde görülen çarpıcı eksiklik, daha geniş bir tarihsel projeye sahip olmamalarıdır. Örneğin Esack, İslam tarihinde, her ne kadar söylemleri resmen kabul edilmiş teoloji olmasa da, her zaman radikal eylem içinde yer alan dini kişiliklerin ve hareketlerin bulunduğunu belirtir.[14] Ancak birkaç münferit örneği aktarmanın dışında, belli bir kişiyi veya yorumcu cemaati uzun uzun incelemekte yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla bize düşen de tüm Müslüman tarihi kapsayacak ve yedinci yüzyıl Arabistanı'ndaki bu nebevi pratik ile günümüzü birbirine bağlayacak şekilde İslam'daki "radikal geleneğin" daha geniş tarihsel araştırmasını (ve tabii akademik çalışmalarını) yapmak olacaktır. Bu tarihsel bakış içinde Müslüman kurtuluş teologlarının, Hıristiyan meslektaşlarının çalışmalarından da yararlanacakları ve aynısını kendi tarihlerine uygulayacakları çok şey vardır.[15]

Güney Afrika Bağlamı: *Apartheid*'a Karşı Mücadele ve Esack

Yakın tarihi boyunca Güney Afrika giderek artan şekilde, beyaz bir azınlığın yerli siyah çoğunluğa egemen olduğu ırkçı bir devlet haline geldi ve bu durum sonunda 1994'te rejimi devirecek *apartheid* karşıtı bir harekete yol açtı. Güney Afrika'ya ilk olarak on yedinci yüzyılda bir ticaret kartelinin parçası olarak ulaşan Hollandalıları on sekizinci yüzyılda ilk Britanya dalgası takip etti.[16] Daha yeni yeni gelişmeye baş-

layan beyaz topluluk, yerlilerin topraklarına el koydu ve ırksal anlamda tabakalaşmış bir toplum yarattı. Renkliler ve beyazlar arasındaki ayrılık (veya daha sonra isimlendirildiği şekliyle "*apartheid*"), toplumsal düzenin önemli bir parçası haline geldi ve kanunlarla da kurumsallaştı. Örneğin 1923 Kent Bölgeleri Kanunu, siyahların şehirlere girişini yasakladı.[17] Beyazların üç yüz yıllık üstünlüğü 1948'de, ırksal hiyerarşiyi Güney Afrika yaşamının bütün yönlerinde kurumlaştırmayı hedefleyen Ulusal Parti'nin seçimlerde muzaffer olmasıyla doruk noktasına ulaştı.[18] 1930'lu yıllardan beri kitlesel bir direniş hareketi var olmasına rağmen,[19] *apartheid* karşıtı hareket Ulusal Parti'nin yükselişi ile beraber daha radikal ve militan bir renk almaya başladı.[20] Devletin aktivistlerin üzerine giderken sergilediği ve işkenceden cinayetlere kadar uzanan acımasızlığına rağmen, *apartheid*'a karşı topyekûn mücadele yirminci yüzyılın ikinci yarısında büyük bir hız kazandı. Ülke içindeki bu kurtuluş mücadelesi, uluslararası alanda başarıyla yürütülen ve ayırımcı devleti küresel çapta boykot etmeye çağıran, tartışmasız dünya tarihinin en büyük[21] dayanışma hareketiyle güç kazanmaktaydı. 1994'te rejim yıkıldı ve Nelson Mandela'nın (en önemli direniş örgütü Afrika Ulusal Kongresi'nin lideri) devlet başkanlığını müjdeleyen demokratik bir seçim gerçekleşti.

İslami çalışmalar alanında eğitim gören bir din bilgini olarak Esack, *apartheid* karşıtı mücadelede öncü bir rol üstlendi. *Apartheid*'ın ırkçı yüzüyle çok küçük yaşlarda tanıştı. Toplu Alanlar Kanunu'nun bir sonucu olarak Esack, annesi ve kardeşleri (babası Esack henüz üç haftalıkken onları terk etmişti) artık "beyazların" olan evlerinden zorla çıkarılıp Cape Flats'deki gettolara sürülmüşlerdi.[22] Esack, fakirlik içinde büyüdüğü günleri o güzel anlatımıyla aktarır: "Uzun süre ayakkabımız olmadı, okula giderken ayaklarım fazla üşümesin diye buz tutmuş yol boyunca koştuğumu hatırlıyorum."[23] Hayatını şekillendiren böylesi acı tecrübelerin sonucu olarak Esack *apartheid* karşıtı mücadeleye daha çocukken katıldı. Gerçekten de henüz dokuz yaşındayken Güney Afrika polisince gözaltına alınmıştı. Esack'a on yedi yaşındayken Pakistan Karaçi'deki bir *medrese*de İslami eğitim almak üzere burs verilmişti. Sekiz yıl sonra *ulum el-Kur'an* (Kur'an bilimleri) alanında uzmanlaşarak çalışmalarını tamamladı. 1980'lerin başında Güney Afrika'ya dönünce, birkaç arkadaşıyla beraber, Müslüman toplum içinde en önemli *apartheid* karşıtı örgüt olan *Call of Islam*'ı [İslamın Çağrısı] oluşturdular ve ulusal kurtuluş hareketiyle yakın temas içinde çalıştılar.[24] *Apartheid*'ın çöküşünü takiben Esack, İncil hermenetiği çalışmak için Almanya'ya ve daha sonra Birmingham Üniversitesi'nde Kur'an hermenetiği alanında

doktora yapmak üzere Britanya'ya gitti. New York İlahiyat Fakültesi ve Harvard Üniversitesi de dahil olmak üzere dünyanın sayısız üniversitesinde ve ilahiyat fakültesinde hocalık yaptı. Esack 2009 yılında tekrar Güney Afrika'ya döndü. Halen Johannesburg Üniversitesi'nde İslam Çalışmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

Kur'an ve Kurtuluş

Kur'an, Esack'ın İslami söyleminde yararlandığı birincil metindir. İnancın bu kurucu metniyle olan doğrudan ilişki, Güney Afrika Müslüman cemaati içerisindeki kurtuluşçu hermenetiğin ayırıcı özelliğidir. *Apartheid* karşıtı mücadele süresince, ilerici Müslüman aktivistler Kur'an tercümesi üzerinde konuşmak için düzenli olarak bir araya gelecek ve çeşitli ayetler hakkında fikir yürütüp metnin kendi içinde bulundukları özgün şartlarda onlarla nasıl konuştuğunu birbirlerine soracaklardı.[25] Ancak bu, Esack'ın *hadis* (yani Muhammet Peygamber'in bilinen söz ve eylemleri) literatürünü reddettiği anlamına gelmemektedir. Zaten, Esack'ın kitabı *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* [Müslüman Olmak Üzerine: Bugünün Dünyasında Dini Bir Yol Bulmak] da Kur'an'dan bir ayetle değil, kansere yakalanan ve ölmekte olan dostu Shamima Sheikh'e gönderme yapan bir *hadis*le başlar. Hadis şu anlama gelmektedir: "Biriniz elinde bir fidan olduğu sırada kıyamet kopacak olsa, onu dikmeye gücü yeterse, diksin."[26] Aksine, Esack Allah'ın değişmez Kelamı olan Kur'an ile geçerliliği Müslümanlar arasında da tartışmalı olan ve insan mahsulü bir birikim olarak değerlendirilen *hadis* arasında hassas bir ayrım yapar.[27] Aslında, İslami reformcular, bilhassa feminist bilginler, *hadis* literatürünü kadın düşmanı içeriği nedeniyle ciddi şekilde eleştirmektedir.[28] Esack belirli bir hadisi kullandığında, bu onun Muhammet Peygamber'in kendi sözü olduğuna kesinkes inandığı için değil, bunu ilk Müslüman cemaatinin fikir ve faraziyelerine açılan yararlı bir tarihsel pencere olarak düşündüğü içindir.[29] Tıpkı hadise karşı Kur'an'a öncelik vermesi gibi, yüzlerce yıllık İslami düşünce geleneği üzerinde de Kur'an'a ayrıcalıklı bir konum vermektedir. Esack, kendi geleneksel eğitiminin doğrudan bir neticesi olan bu engin bilgi birikimi, özellikle de klasik kutsal kitap yorumu birikimi içinde kendini evinde hisseder.[30] Kur'an üzerine ders kitabında örneğin, Reşid Rıza (ö. 1935), Ebu Kasım el-Hoy (ö. 1992) gibi çağdaş yorumcuların yanı sıra, Ebu Cafer el-Taberî (ö. 923), Ebu Kasım el-Zemahşerî (ö. 1144) ve Fahreddin Razî (ö. 1210) gibi meşhur bilginlerden alıntılar

yapar. Buna karşın Esack, bu düşünsel gelenek mirası ile eleştirel bir ilişki içindedir. Onun İslam düşüncesi içinde asıl saltanat Kur'an'ındır ve Kur'an ile gelenek çatıştığında Kur'an önceliklidir. Esack'ın az ve öz ifadesiyle: "Bütün diğer argümanlara Kur'an ile galip gelirsiniz."[31]

Kur'an'ın yorumsal merkezi, aslında, İslami kurtuluşçuluğa ve feminist söyleme akan tematik ince bir çizgidir. Hintli kurtuluş teologu Asghar Ali Engineer, Müslümanları, ilahi vahiy olarak Kur'an ile *hadis* literatürü gibi diğer yanılgı içerebilecek insan mahsulü gelenekler arasında ayrım yapmaya çağırır. Ancak yine de Engineer, Esack gibi, öyle veya böyle kendi İslami söyleminde de *hadis* nakillerinden yararlanır ve bunların, Kur'an'ın vahyedildiği yedinci yüzyıl Arabistanı'nın tarihsel bağlamını Müslümanların daha iyi anlamasını sağladığını ileri sürer.[32] Feminist Müslüman teologlar da, hukuk bilgini Kecia Ali gibi dikkate değer bir istisna ile birlikte,[33] Kur'an'ı ataerkil düzene karşı mücadelelerinde ön plana almaktadırlar. Mesela, Pakistan asıllı Amerikalı bilgin Asma Barlas (d. 1950) ataerkil yorumlara meydan okuyan toplumsal cinsiyete duyarlı bir metin okumasına girişmekte ve Kur'an'ın kadın ve erkek arasındaki temel eşitliği nasıl doğruladığını göstermektedir.[34] Dolayısıyla, adaleti temel alan herhangi bir radikal İslam düşüncesi Kur'an'ı metinsel ana kalkış noktası olarak almak zorundadır. Barlas'ın dediği gibi:

> "Bence Kur'an hem başlangıç hem de bitiş noktası. Tıpkı Allah'ın İsimleri gibi: Allah Evvel'dir ve Allah Ahir'dir. Öyleyse madem Allah'ın kelamıdır, Kur'an hem evveldir hem de ahir. Kanun, kaide veya her ne hazırlamak istiyorsak o bize hem çerçeve hem mihenk taşı hem de denek taşı sağlamalıdır.[35]"

Afrika asıllı Amerikalı bilgin Amina Wadud (d. 1952) da Kur'an'ı kadınların deneyimleri ışığında tekrar okumuş ve Kur'an'ın kadının tam bir insan olduğu düşüncesini desteklediğini; bunun aksi yorumların, tarihi bir gerçek olarak erkeklerin kutsal kitaba dair yorumları tekelleştirmesinden başka bir anlamı olmadığını söylemiştir.[36] Bu yüzden Barlas ve Wadud'un yorumlarının ardındaki itici güç, adil ve rahim olan Tanrı'nın canlı kelamı olarak Kur'an'ın kurtuluşçu bir metin olduğu ve İslami düşünce ve eylemlere bulaşan cinsel eşitsizliğin, öncelikle klasik kutsal kitap yorumları, *hadis* literatürü ve *şeriat* (İslami anayasa) gibi insan yapımı geleneklerden kaynaklandığına dair sağlam inançtır. Barlas ve Wadud'un hermenetiği, idrakin hermenetiğidir: Kutsal öğeyi, toplumsal yapıdan ayırarak, bir yanda Allah'ın izin veren kelamı ile diğer yanda insanın baskıcı eylemleri arasında ayırıma gider. Söylendiği üzere, Kur'an'a vurgularına rağmen, *hadis* literatürü ve düşünsel gelenek

gibi diğer İslami kaynakların bilimsel değerini takdir eder ve Kur'an'a (tek başına kullanmaya değil) ama diğerlerine göre öncelik vermeye devam ederler.[37]

Uygun Kıyaslamalar: Kur'an ve İslam / Mesih ve Hıristiyanlık

İslami kurtuluş teolojisi içerisinde Kur'an'ın sahip olduğu merkezi konum, Hıristiyan kurtuluş teolojisinde İncil'in sahip olduğu hermenetik konuma nazaran önemli bir fark taşır. Çünkü genel anlamda Hıristiyanlığın, özelde de Hıristiyan kurtuluş teolojisinin merkezinde İsa Mesih vardır, Kitab-ı Mukaddes değil. Varlığı fakirlerin unutulan yüzlerinde gizlenmiş olan acı çeken Hz. İsa'nın ayak izlerini takip etmeye olan derin bağlılık radikal bir dindarlıktır.[38] Ve açıkça İncil, zamanın ve mekanın sınırlarından münezzeh Hz. İsa'nın gizemine hasredilmiş bir ahit olduğu için Tanrı'nın Oğlu, Kitab-ı Mukaddes'in yazılı sınırlarına hapsolamaz, aksine o, hayat kitabında da aranmalıdır.[39] Halbuki Hıristiyan dünya görüşüne göre Hz. İsa, Tanrı kelamının yaşayan halini temsil etse de, İncil (Hz. İsa'nın yaşamını ve çarmıha gerilişini -Yeni Ahit- ve önceki peygamberlerin tecrübelerini -Eski Ahit- anlatan tarihsel bir kayıt olarak) çok farklı zamanlara ve mekanlara yayılmış insanların ve yorumcu cemaatlerin oluşturduğu kanon metinler külliyatını temsil etmektedir.[40] Gerçekten de, Yeni Ahit kitapları kabaca bir asırlık bir zamanı kapsarken, Eski Ahit kitapları yaklaşık sekiz yüzyıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır.[41] Yani İncil insanlık tarihinin sadece bin yıldan az bir zaman dilimini içerir. Başka bir şekilde söylersek: Mademki Hz. İsa Tanrı'nın kelamıdır, İncil de (T. S. Eliot'tan alıntılarsak) "Tanrı'nın Kelamı'nın bildirilmesini"[42] temsil eder, tabii burada Tanrı kelamındaki "t" küçük harfle yazılır.

İslami dünya görüşü içerisinde ise inancın merkezinde duran, Muhammet Peygamber değil, doğrudan Allah'ın vahyi olan Kur'an'dır. Her ne kadar Kur'an, Muhammet Peygamber'e yedinci asır Arabistanı'nda vahyolunsa da o kendi tarihsel bağlamını aşan bir metindir ve yalnızca Muhammet Peygamber'in o günkü toplumu ile değil gelecek tüm zamanların ve tüm mekanların Müslümanları ile konuşmaktadır.[43] Açıkçası Kur'an'ın İslami teoloji içerisindeki bu ayrıcalıklı konumu sayesindedir ki, metin, çağdaş İslami söylem içerisinde bir hâkimiyet kazanmakta ve "İslami geleneğin nihai meşrulaştırıcı metnini" temsil etmektedir.[44] "Muhammedilik" ve "Muhammedi" gibi, sırasıyla İslamı

ve Müslümanları kasteden[45] ve on dokuzuncu asırda ve yirminci asrın ilk yıllarında Avrupalı ve Kuzey Amerikalılarca sıkça kullanılan terimler bu nedenle açıkça Hıristiyanlığın İslam inancı algısını yansıtmaktadır: Yani Muhammet Peygamber'in Müslümanlar arasında Hz. İsa'nın Hıristiyanlar arasında oynadığı rolün aynısını oynadığı faraziyesi. Oysa Kur'an Tanrı'nın canlı kelamını teşkil ederken, Muhammet Peygamber şüphesiz tarih boyunca Müslümanlardan derin saygı görse de yalnızca ölümlü ve ilahi bir amaçla görevlendirilmiş birisiydi: Kelamı iletmek. Hıristiyan teolojisinde Kur'an'a ve Kur'ani yorumlara en yakın muadiller de dolayısıyla İncil ve Kitab-ı Mukaddes külliyatı değil, Hz. İsa ve Hıristoloji, yani Hz. İsa'nın fıtratı üzerine yorumlardır. Diğer taraftan, canlı kelamın yani Kur'an'ın bir insan ve belirli bir zaman içindeki ifadesi olarak Muhammet Peygamber (ki onun tarihsel mirası *sîret*/biyografi ve *hadis* literatürü yoluyla Müslümanların hafızasında saklıdır) aslında, daha çok İncil'in Hıristiyanlık içindeki rolüne benzer bir konuma sahiptir. Kur'an, radikal olsun olmasın bütün Müslümanlarca Allah'ın değişmez sözü olarak anlaşıldığı içindir ki bu aşkın ilahilik sayesinde o [Kur'an, ç.n.] İslam'ın tam kalbinde yer almaktadır. Müslümanların imanı, dolayısıyla katı bir biçimde tektanrıcıdır. Gerçekten de bu tek ve bölünmez uluhiyet şüphesiz Kur'an'ın en önemli vurgusudur.[46]

Toplumsal Adalet ve Metin: Şekil ve Muhteva

Adalet, Kur'ani çağrının hayati bir öğesidir. Tektanrıcılık, her şeyi kuşatan bir tema olsa da, diye yazar Esack, kendi başına inanç yeterli değildir ve *iman*la bağlantılı olan metin doğru davranışa (*amel*) adanmalıdır.[47] Gerçekten de, doğru işlere çağrı, samimi imanın kaçınılmaz bir sonucu olarak metin içinde fazlaca dikkat çekmektedir ki Amerikalı İslam akademisyeni Michael Sells *iman*ı (bilinen şekliyle kabaca "inanç" olarak anlaşılır) "inancı korumak" şeklinde ve isim olarak değil de bir fiil olarak tanımlamaktadır.[48] Aşağıdaki ayet inanç ile eylem arasındaki bu içsel bağı yakalamaktadır:

> "İyilik, yüzünüzü doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah'ın rızasını gözeterek) yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilencilere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir. Antlaşma yaptığı zaman sözünü yerine getirir. Sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabreder. İşte doğru olanlar, bu vasıfları taşıyanlardır. Müttakîler ancak onlardır!" (Kur'an, 2, 177)

Bu nedenle metin, doğru işlerle kurulan sürekli bağı inancın zorunlu bir şartı olarak sunar. Bu işler, ayrıca, açıkça dini ritüellerin de ötesine geçmekte ("İyilik, yüzünüzü doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir") ve daha ziyade toplumsal refaha sıkıca dayanmaktadır. Dolayısıyla Kur'ani çağrının merkezinde, ahlak üzerine temellenmiş ve adil bir toplumsal düzenin bu dünyada kurulmasına dönük ilahi buyruk vardır.[49] Bilhassa Mısır'dan Çıkış (Eksodus), ezilenlerle beraber olan adil ve müşfik bir Tanrı'yı temsil etmesiyle, Esack için çok önemli bir Kur'ani anlatıdır. Aşağıdaki ayetler, şüphesiz Esack'ın hermenetiğinin en önemlileridir, Allah'ın Firavunun zulmü altında acı çeken eski İsrailliler lehinde tercih yapmasından bahseder:

> "Biz ise, istiyorduk ki yeryüzünde ezilmekte olanlara lütufta bulunalım, onları önderler yapalım ve onları varisler kılalım. Yeryüzünde onları kudret sahibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Hâmân'a ve ordularına, çekinegeldikleri şeyleri gösterelim." (Kur'an, 28, 5-6)

Dolayısıyla Kur'an, savunmasızların ve hor görülmüşlerin (*mustazaf*: "haksızlığa uğrayanlar") yanında ve bu acılardan sorumlu olan güç sahiplerinin (*müstekbir*: "haddini bilmez küstahlar")[50] karşısında koşulsuz bir duruş sahibi olan aşkın bir varlığı yansıtır.

Esack teolojik mücadele paradigması olarak Mısır'dan Çıkış'a odaklanırken[51], İslami kurtuluş söylemi, özellikle de feminist bilim, ayrıca esas Kur'ani kavram olan *tevhid*'i yani Tanrı'nın birliğini açıkladı. İyiliği tarif eden ayette de gördüğümüz gibi eylem, İslami tektanrıcılığın temel bir bileşeni, kendini merhametli ve adaletli dünya işleriyle açığa vuracak Tanrı'ya anlamlı bir teslimiyettir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, *tevhid*'i teolojik alandan kurtarıp mevcut adaletsizliklere uygulayarak tamamlayan şey doğru eylemdir. Ali Şeriati *tevhid*'in sosyoekonomik sonuçlarını ortaya dökmekte öncü bir rol oynamıştır. Tanrı'nın mutlak birliğine gönderme yapan Şeriati, *tevhid*'e samimi bir bağlılığın dünyanın geri kalanına da benzer bir birlik nazarı ile bakmayı gerektirdiğini ileri sürer; yani toplumsal, siyasal, hukuksal, ulusal, ekonomik ve ırksal anlamda birlik.[52] Dolayısıyla Tanrı'nın ilahi birliği, insanlığın topyekûn birliğini gerektiren son derece siyasal imalara sahiptir. Yirmi yıl sonra, Afrika kökenli Amerikalı feminist teolog Amina Wadud *tevhid*'in bu radikal yorumunu alıp İslami bağlam içerisinde verdiği kendi toplumsal cinsiyet temelindeki adalet mücadelesine uygulayacak[53] ve Tanrı'nın birliğinin, kadın ve erkek arasındaki temel eşitliği (toplumsal cinsiyet birliğini) gerektirdiğini söyleyecektir. Pakistan asıllı Amerikalı feminist bilgin Asma Barlas da *tevhid*'i Kur'ani bir kurtuluş modeli olarak kullan-

mıştır. Çünkü, der Barlas, *tevhid* öğretisi Allah'ın mutlak egemenliğini yansıtmaktadır ve bu ilahi egemenliği paylaşmaya yönelik herhangi bir insan çabası, mesela erkeklerin "aşkınlığa" aracılık etmesi, bu birliğin altını oymakla eşdeğerdir.[54] Ataerkilliği *tevhid*'e saldırı olarak gören bu hermenetik olumsuzlama hamlesi, Şeriati'nin yaklaşık çeyrek yüzyıl önceki anti-kapitalist okumasıyla dikkate değer benzerlikler taşımaktadır. *Tevhid* Allah'ın yarattıklarının uyumlu bir birliğini aksettirdiği için, der Şeriati, *şirk* –Allah'a ortak göstermek– *tevhid*'in siyasal tasavvurunda "tezatlar" oluşturmaktadır. Çünkü *şirk* de insanlığı eşitsiz sosyoekonomik kamplara bölen siyasal içeriğe sahiptir.[55]

Ancak Kur'an'ın adaletle olan bu bağı, yalnızca içerikte değil şekilde de veya Esack'ın "kademeli vahiy ilkesi" dediği şeyde de ortaya çıkmaktadır. Kur'an yirmi üç yıl gibi nispeten kısa bir zaman aralığında vahyedilmişti. Peygamber, bu ilahi buyrukları ilk Müslüman cemaatin tarihindeki çok zor ve çoğunlukla hayati dönemeçlerde almıştı. Mekkeli seçkinlerce baskı altına alınmış ilk Müslümanlara mücadelelerinde eski peygamberlerden ve halklardan örnekler getirerek ilham kaynağı olan bu vahiy parçaları, nihayet Kur'an (yani "ezberden okuma, nakletme") adlı bir kanonda derlenmiştir. Vahyin boşluğa seslenemeyeceğini dolayısıyla belli bir tarihsel bağlam içinde şekilleneceğini yazan Hindistanlı İslam bilgini Şah Veliyullah Dehlevî'nin (1703-62) düşüncelerini[56] temel alan Esack'a göre, Kur'an'ın kademeli vahiy tarzı (kelamın dünyada aşama aşama belirmesi), inananlara doğrudan kendi yaşadıkları gerçeklik içerisinde seslenen ve bu gerçeklikle temas içindeki ilahi sözü yansıtan bir inancı ifade eder.[57] Şöyle ki ilk Müslümanların dini kültürleri toplumsal mücadele, vahiy, düşünce ve daha fazla mücadele şeklinde bir sabit daire etrafında karakterize olmuştu.[58] Bir ayeti ("Bizim uğrumuzda cihat edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz." Kur'an, 29, 69) nakleden Esack, metnin kendisinin de, mücadeleye dalanlara belli anlamları ve gizli sezgileri açık ederek, böyle bir etkileşim içinde okumayı onayladığını ekler.[59] Kur'an'ın buyruklarının tarihsel bir olgudan öte olan bu kademeli doğası, bütün Müslümanlarca her zaman her yerde takip edilmesi gereken hermenetik (yorumsamacı) bir ilkedir. Tıpkı Esack'ın söylediği gibi:

> "İşte Allah'ın bu kelamı canlı kalmıştır; çünkü onun evrenselliği manasını keşfetmek için sürüp giden bir mücadelenin göbeğinde onaylanmıştır. Her çağdan inanan kişilere düşen şey, kendi zamanının vahyini, vahyin kendisiyle ilgili perde arkasını, Allah'a karşı düş kırıklıklarını, inayetiyle avunma sevincini ve kademeli vahiy ilkesinin yönlendirdiği kendi varlığını keşfetmektir."[60]

Dolayısıyla Kur'an'ın tarihsel vahyedilişi, okuyanın mevcut mücadelesinin ve canlı tecrübesinin değerini onaylar ve bu çağdaş bağlamın taşıdığı önemli potansiyelin kişinin Tanrı'yla buluşmasını şekillendirdiğini teyit eder.

Kimin İslam'ı? Bağlam Üzerine Tartışmalar

Özne sorunu, İslami kurtuluş teolojisinin tam merkezinde yer alıyor. Bağış (sadaka) İslam içindeki ekonomik adalet tartışmalarına hâkim olma eğilimindeydi. Ancak bu oldukça problematik bir durum yaratmaktadır; çünkü böylesi bir söylem muhtaçları ve dışlanmışları hatırı sayılır bir biçimde ötekileştirmekte ve onları etkiye açık edilgen nesne durumuna indirgemektedir. Hayır gözeten işler Kur'an'da özendirilse de şunu not etmek oldukça önemlidir, metin kesinlikle zenginliğin dağıtımını gönüllü bir fiil olarak değil, aksine ilahi buyruğun emrettiği bir yükümlülük olarak görmektedir. Bir başka deyişle, metin toplumsal refahın yardımseverlik ve iyi niyetin omuzlarına bırakılmasını reddetmektedir. Esack'ın da işaret ettiği üzere Kur'an, tüm insanların temel sosyoekonomik haklarından ve bu hakların korunup teminat altına alınmasındaki kutsal sorumluluktan bahsetmektedir.[61] Zekât kurumu muhtaçların varlıklılar üzerindeki haklarına zorlayıcı bir örnektir. Bir kimsenin birikmiş varlığının yüzde 2,5'u olarak hesaplanan zekât, tüm Müslümanların fakirlere ödemesi gereken zorunlu bir sadakadır.[62] Zekâtın kelime anlamının sadaka veya yardım değil de saflık ve arınma olması oldukça ilginçtir. Bunun arkasındaki fikir, bir kimse bu yükümlülüğü yerine getirip de varlığından belirlenen oranını verirse geriye kalan kısmı Allah'ın indinde arınmış olarak kabul edilir (Kur'an, 9, 103).[63] Yine de bağış hakkı üzerindeki bu Kur'ani vurguya rağmen, bu söylemin öznesi öyle veya böyle varlıklarından sarf etmeleri emredilen (sadece özendirilmeyen) zenginlerdir. Bu nedenle kurtuluş teolojisini çekici kılan, dini söylemin bu öznesini tersyüz eden bir paradigma getiriyor oluşudur. Kur'an'ın toplumsal sorumluluğa vurgusundan yola çıkıp, Allah'ın ezilenleri ezenlere yeğleyen tercihini aktaran pasajları da hermenetiğinde anahtar olarak kullanarak Esack, teolojinin esas ilgisinin, imtiyazlılar ve egemenler değil aksine horlanmışlar (*erazil*) ve haksızlığa uğrayanlar (*mustazaf*) olduğunu söyler.[64] Dolayısıyla ezilenler, teolojik söylemin öznesidirler ve masadan yere atılacak kırıntıları beklemek yerine haklarının gereği olarak masada hak ettikleri yeri alacaklardır. Bu nedenle kurtuluş teolojisi projesi, dini, köklü ve sistematik olarak

yeniden şekillendirme ve söylemi merkezden kötülenmiş uçlara doğru kaydırma çabasıdır.

Bu özne sorunu, imparatorlukla dost ve barışsever olan bir İslam yaratmak için devlet destekli ciddi girişimlerin olduğu 11 Eylül sonrası koşullarında oldukça belirgindir. Bu güçlü söyleme karşı eleştirilerde Esack da önemli rol oynadı. 11 Eylül 2001'deki saldırılardan beri liberal İslami aydınların ve kurumların başlıca amacı "gerçek ve asıl İslam'ın" nasıl şiddetin ve saldırganlığın her türlüsünü reddettiğini göstermek, bunun yerine uzlaşma ve dini iletişime davet edip, Filistin'de Hamas ve Lübnan'da Hizbullah gibi çoğunluğu Müslüman olan toplumlardaki sömürge karşıtı meşru direniş hareketlerini İslam'ın "hakiki öğretisinden" sapan teröristler olarak suçlamak olmuştur. İslam'ı telaffuz ederken otantik dili kullanarak, der Esack, liberal Müslümanlar (özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde) güçlülerin çıkarlarını öncelikli ilgileri haline getirmiş ve söylemlerinin öznesi yapmışlardır.[65] Peki ama neden 11 Eylül İslam'ı anlamada baskın çerçeve olsun? Esack'ın dediği gibi:

> "İçinde yazmakta olduğunuz bağlam nedir? Neden 11 Eylül tüm İslami çalışmaların yeniden düşünüleceği baskın öğe ve baskın bağlam olsun ki? Neden milyonlarca insan açlık ve susuzluktan ölüyor demiyoruz da 3 bin insanın ölümü üzerinde duruyoruz? Milyonlarca insan HIV virüsü yüzünden hayatını kaybediyor? Hiç kimse cinsellik üzerine, hastalığın gizleniyor olması üzerine, kadınların orantısız bir biçimde virüsten etkilenişi üzerine düşünmüyor. Hepimiz 11 Eylül nedeniyle daha ılımlı, daha yakışıklı, daha kibar bir İslam bulmaya zorlanıyoruz. Neden işgal hepimizi öfkeli bir İslam bulmaya zorlamıyor?[66]"

Gerçekten de küresel yoksulluk insanlık tarihinde şahit olunmamış bir seviyeye ulaştı. Dünya Bankası'na göre, 1990'lı yılların başında mutlak yoksulların sayısı 1,3 milyarken, 1,5 milyar insan temiz sudan ve 2 milyar insan da sıhhi temizlikten yoksundu.[67] Dolayısıyla aynı çarpık mantıkla, birkaç bin Amerikalının yaşamı, liberal İslami söylemin dışına itilmiş Güneydeki milyarlarca insanın yaşamından daha mı değerlidir? Gerçekten de eldeki bütün bu küresel eşitsizlik durumunu gözeten Esack, çağımızın gerçek terörizmini yaratan unsurun Müslüman saldırganlığı olmadığını; dünya nüfusunun büyük bir çoğunluğunun tecrübe ettiği yukarıda bahsedilen bu sosyoekonomik gerçeklikler olduğunu söyler.[68]

Bağlantıları Kurmak: Kapsamlı Adalet

Esack, dini çoğulculuk ve inançlar arası dayanışma hakkında geniş ölçüde yazmıştır. Beyaz üstünlüğüne dayalı bir devlette renkli bir kişi olarak geçirdiği çocukluğu süresince Esack, birçok kere Hıristiyan komşularının şefkat ve merhametinden müteessir olmuştu. Bu şekillendirici deneyimler yavaş yavaş ona dinsel anlamda *öteki*nin insanlığını da idrak etmeyi öğretmiş ve diğer taraftan yalnızca kendi bağlılarına kurtuluş vaat eden tüm dini söylemlere de şüpheyle yaklaşmasına neden olmuştu.[69] Dinsel anlamda öteki ile bu karşılaşma daha çok *apartheid* karşıtı mücadele içinde belirgin bir rol oynayan dinler arası dayanışma gerçeği ile güçlenmişti.[70] Bu derinden etkileyici deneyim, yani kendi cemaatinden bir sürü insan baskı karşısında suç ortaklığına veya sükûnete düşmüşken öteki ile beraber direnme ve başarısız olma gerçeği, Esack'ı, teolojisinde gayrimüslimlere de yer açmaya zorlamıştı.[71] Adil ve merhametli bir Tanrı nasıl olur da ezilenlerle beraber olanları, adalet uğruna yorulmadan mücadele edip hayatlarını kurban edenleri, Müslüman değiller diye cehennem ateşine mahkûm edebilir ki? Dolayısıyla Esack'ın dini çoğulculuktan anladığı şey sadece ötekini hoş görmek değil aksine aşkın çağrıya insanoğlunun çok çeşitli tarzlarda cevap verebileceği gerçeğinde uzlaşmak gibi oldukça zor ve meydan okuyucu teolojik bir görevdi.[72] İnançlar arası dayanışma, bu nedenden ötürü Esack'ın kurtuluş teolojisinde hayati bir rol üstlenmekte ve bu dinler arası hermenetiğin merkezinde de Mısır'dan Çıkış yer almaktadır. Büyük ölçüde Kur'an'daki anlatılardan ve bu anlatılara getirilen klasik yorumlardan yararlanan Esack bunu İsrailoğullarının Mısır'daki köleliklerinden kurtuluş hikâyesiyle ilişkilendirir. İsrailliler *küfür* (inançsızlık) içinde oldukları halde Allah onları kölelikten kurtarmış ve vaad edilmiş topraklara sağ salim ulaşana kadar terk etmemişti. Esack, Mısır'dan Çıkış'ın, inançlar arası dayanışmanın tarihsel bir modelini temsil ettiğini öne sürer.[73] Bir başka deyişle Çıkış, haksızlığa uğrayanlarla onların dini inançlarını hesaba katmadan tam bir dayanışma içinde olan tanrısallığı yansıtmakta ve böylece ezilenlerin ve ezenlerin inançsızlıkları arasında hayati bir ayırım yapmaktadır.

Toplumsal cinsiyette adalet için mücadele de Esack'ın kurtuluş söylemi içinde benzer önemde bir role sahiptir. İki yakayı bir araya getirmeye çalışan tek ebeveynli bir ailede yetişen Esack, çok erken yaşlarında ataerkilliğin kötülüğünü fark etmişti. Aşağıdaki pasaj ırkçılık ve ataerkillik arasında yaptığı önemli bağlantıyı çok iyi özetlemektedir:

> "Babam ailemizi ben üç haftalıkken terk etti. Annem, üçü yine kocasının terk ettiği önceki evliliğinden toplam altı oğlu ile kalakalmıştı... *Apartheid* ve yoksulluğun kurbanı olarak geçirdiğim ilk yıllarda, annemin ekonomik sömürünün ve ataerkilliğin yüküne dayanamadığına tanık olmak, kapsamlı bir adalet duygusuna bağlanmamı sağladı.[74]"

Pakistan'da geleneksel İslami çalışmalar yaparken Esack bir kez daha beyaz tahakküm ile erkek egemenliği arasındaki açık benzerliğe tanık oldu: Yani Güney Afrika'da siyahlara boyun eğdirilmesi ile erkek egemen Müslüman toplumlarda kadının horlanmasına.[75] Bu gibi deneyimlerin sonucu olarak, toplumsal cinsiyet adaleti Esack'ın kurtuluş teolojisinde tamamlayıcı bir bileşen haline geldi. Güney Afrika'daki radikal Müslüman çevreler içerisinde erkek egemenliğine karşı yürütülen mücadele, *apartheid* karşıtı direniş söyleminin de bir parçası oldu. Öyle ki Afrika asıllı Amerikalı feminist Amina Wadud, 1994'te bir dizi dini konferans vermek üzere Güney Afrika'yı ziyaret ettiğinde, Güney Afrikalı Müslümanların dillerinde gözettikleri cinsel adalet hassasiyeti karşısında oldukça şaşırmıştı, kadınların dini ritüellerde ve ibadetlerde önderlik yapabilmesini dahi konuşuyorlardı.[76] Tabii ki bu, *apartheid* karşıtı mücadelede aktif rol alan Güney Afrikalı Müslümanların tamamının ırkçılık ve ataerkillik arasında böyle bir bağlantı kurdukları anlamına gelmez. Zaten Esack'ın Güney Afrika'daki İslamcı söyleme yönelttiği önemli bir eleştiri de bu çevrelerin Müslüman cemaat içinde kadının tecrit edilmesine gözlerini kapamasıydı. Bu yüzden İslamcılar ne vakit adaletsizlikten dem vursalar, der Esack, öncelikle ırksal ve siyasal baskıdan söz etmekte, nadiren de kurtuluş anlayışlarına toplumsal cinsiyette adaleti dahil etmektedirler.[77]

Dini çoğulculuk ve cinsel eşitliğe ek olarak Esack, HIV/AIDS'ten mağduriyetin gizlenmesi ile savaş ve Filistin kurtuluş mücadelesinin desteklenmesi gibi birçok başka mücadeleye de dahil olmuştu. 2000 yılında Esack, HIV/AIDS'le yaşayan Müslümanları desteklemeye, Müslüman cemaat içerisinde hastalıkla ilgili bilinci artırmaya ve AIDS'in toplumsal anlamda zarar verici şekilde damgalanmasına karşı koymaya kendini adamış bir Güney Afrika taban örgütü olan "Pozitif Müslümanlar"ın kurucuları arasında yer aldı.[78] Her yıl milyonlarca hayatı tehdit eden hastalığın yayılmasının ekonomik temellerini ortaya çıkarmak Esack'ın çalışmasının tamamlayıcı bir bileşeniydi. Gerçekten de, diye yazar Esack, sağlık sorunları kâr artırmayı insan hayatının ve itibarının önünde tutan gaddar ekonomik sistemlerin denetiminde olduğu sürece, hastalığın yayılması asla durmayacaktır.[79] Bir başka deyişle, AIDS krizine, ortaya çıktığı küresel, sosyoekonomik bağlamdan bağımsız ve kurbanlarının

bariz bir çoğunluğunun yoksul ve Güney'de yaşayanlar olduğu gerçeği yok sayılarak yaklaşılamaz. Esack ayrıca Filistin'deki İsrail işgaline karşı dayanışma çalışmalarına da yoğun biçimde katılmıştır. Birçok defa Filistin'i ziyaret etmiş ve İsrail *Apartheid*'ı Haftası gibi uluslararası yıllık etkinliklerde sıklıkla söz almıştır.[80] Esack'ın Filistin halkına yazdığı bir açık mektuptan alınan aşağıdaki parça, daha sonra Filistin'deki *Apartheid* Duvarı'na sprey boyayla kocaman harflerle yazılmıştı:

> "Sevgili Filistinli kardeşlerim, ülkenize geldim ve orada kendi gölgemi buldum... Gerçekten de Güney Afrika'da *apartheid* altında yaşayan ve kurtuluş için savaşan bizler, bitmeyen mücadelemizin Filistin'de devam ettiğini görüyoruz.[81]"

Dolayısıyla tıpkı kapitalizm ile AIDS'in yaygınlığı arasında kurduğu önemli ilişki gibi Esack dün Güney Afrika'da varolan bugünse Filistin'de devam eden kurumsal ırkçılık arasında da önemli paralellikler kurar. Zaten Esack'ın Filistin'e dair söylemi, görünüşte farklı türdeymiş gibi gözüken baskı tarzları arasında dokuduğu kurtuluşçu bağlara mükemmel bir örnektir. Esack'ı İsrail *Apartheid*'ı Haftası'nda konuşmak üzere 2010 Şubatı'nda Oxford Üniversitesi'ne davet etmiştim. "Güney Afrika Gözünden Filistin" başlıklı konferans boyunca Esack, İsrail işgali ile ev içi taciz arasında gerçekten ilgi çekici ve ahlaki karşılaştırmalar yapmıştı. Nasıl ki bir erkek sırf istismarcı bir babanın uyguladığı şiddet nedeniyle çocukluğunda acı çektiğini öne sürerek karısını dövmesini haklı çıkaramazsa, der Esack, İsrail de aynen o şekilde Yahudi cemaatinin tarihsel olarak Avrupa'da çektiği ve holokostta son noktaya varan ırkçılık sebebiyle Filistin'i kolonileştirme ve yerli Arap nüfusa gaddarca davranma hakkına sahip değildir.

Başka bir deyişle, her ne kadar Esack'ın kurtuluş teolojisinin kökleri Güney Afrika'daki *apartheid* karşıtı mücadele içinde olsa da, belli bir zamanla sınırlı olarak görülemez. Adalet hevesi belirli bir mücadele veya coğrafi konum ile sınırlandırılamaz. Kurtuluş sınırsız ve kapsayıcıdır ve tüm insanların "tam bir insan ve tam bir canlı olmak yolundaki potansiyellerini engelleyen"[82] tüm o söylemlerden ve pratiklerden özgürleşmesini gerektirir. Herkes için adil bir dünya yaratmaya adanmış radikal bir hermenetik olan Esack'ın hermenetiği, mütemadiyen çeşitli baskı tarzları arasındaki zincirleri işleyen bir bağlantılar hermenetiğidir. Özellikle ırkçılık ve ataerkillik hakkında Esack'tan yapılan aşağıdaki alıntının da gösterdiği üzere, baskının mantığı, karmaşıklığına ve farklı koşullarda ortaya çıkışlarına rağmen, tektir:

"İster dini ister kültürel olsun, kadını mutfağa ve eve hapseden her iddia ırkçı söylemle paralelliklere sahiptir. 'Geleneksel yaşam tarzımız', 'Allah onları aşağı yaratmış', 'Hayır, onlar aşağı değiller, sadece farklılar', 'Eğer denetim kadınlarda olsaydı dünyanın hali nice olurdu?' ... 'Tabii ki kadınlar da yönetebilir, eğer yapabiliyorlarsa.'[83]"

Adalete kapsayıcı yaklaşımından dolayı Esack'ın kurtuluş teolojisi, kadıncı (*womanist*) teoloji ile oldukça benzerlikler taşımaktadır. Afro-Amerikan topluluk arasında filizlenen kadıncı teoloji, Amerikan toplumundaki temel ırksal eşitsizliklere gözlerini kapayan beyaz feministleri ve siyah kadının deneyimlerini ve sesini yok sayan siyah erkek teologları, kurtuluşçu söylemde yer alan cinsiyet, ırk ve sınıf arasındaki içkin bağları kabullenmeyi reddettikleri için eleştirmektedir.[84] Esack'ın esnek ve kapsayıcı adalet anlayışının Kur'an'ın kavrama bakışındaki nüansla benzer olduğunu not etmek gerekir. Sosyoekonomik adalet metin içinde şüphesiz önemli temalardan birisi olsa da,[85] adalet için kullanılan kendine özgü terimler (*adl* ve *kıst)* tanım olarak oldukça geniştir: *Adl*, sözcük anlamıyla, bir şeyi tamı tamına iki eşit parçaya ayırmak ve dolayısıyla her alıcıya kul hakkını ödemek demekken; *kıst*, tarafsızlık ve eşitlik anlamına gelmektedir.[86] Diğer taraftan, Kur'an'da açgözlülük ve aşırı servet biriktirme sertçe kınanırken, baskı için kullanılan terim (*zulüm*) daha esnektir ve anlam olarak kullanıldığı bağlama bağlıdır. Kabaca söylersek, *zulüm* birine eziyet etmek anlamındadır ve sözcük anlamı olarak da bir şeyi yanlış bir yere koymak demektir.[87] Bu nedenle adalet ve baskı anlayışı, metnin dilindeki esnekliğe dikkate değer biçimde sadık kalmakta, sırf sosyoekonomik mücadeleye indirgenememekte, aksine insan ızdıraplarının tüm karmaşıklığını ve şartlar içindeki değişkenliğini kucaklar vaziyettedir.

Esack, adalete kapsamlı bir bağlılığa çağrı yapan en net Müslüman ses olsa bile; diğer Müslüman kurtuluş teologları, özellikle de feministler adaletsizliğin farklı tarzları arasında da hayati ilişkiler kurmaktadırlar. Örneğin Amerikalı feminist bilgin Amina Wadud daha çok Müslüman toplumlarda kadının güçlendirilmesiyle ilgili çalışmalarıyla tanınmakta ve ırk meselesi de onun düşüncesi içinde belirgin bir yer tutmaktadır. Wadud, Amerika Müslüman cemaati içerisindeki etnik eşitsizlikleri keskin bir biçimde eleştirmektedir. Bu cemaatte önderlik, kamuda temsil ve dini otorite anlamında Arap ve Güney Asyalı Müslüman göçmenlerin ağırlığı vardır. Bunlar Afro-Amerikan kökenli dindaşlarından çok daha varlıklı durumdadır.[88] Pakistan asıllı bilgin Asma Barlas'ın feminist teolojisi de baskının bütüncül bir çözümlemesi üzerinde temellenmektedir. Barlas'ın söylediği gibi: "Siyaseti her yerde gör-

memezlik edemiyorum, ırk siyasetlerini, özellikle de toplumsal cinsiyet ve cinsellik siyasetlerini."[89] Örnek olarak, Barlas, Arap dilini kutsayan ve böylece Arapları Arap olmayanlar karşısında yücelten ana akım Kur'an yorumlarını eleştirmektedir. Her ne kadar inanan birçok kişi, Allah'ın son vahyinin dilsel aracı olan Arapça'nın özü itibarıyla ilahi bir niteliğe (onu diğer tüm dillerden ayıran bir benzersizliğe) sahip olduğunu iddia etse de, Barlas buna karşı çıkmakta ve Arapça'nın benzersiz veya asli olmadığını söylemektedir. Kur'an'ın kendisi bile, Allah'ın Muhammet Peygamber ile açık ve Muhammet'in halkının da kolayca anlayabileceği bir dilde konuşmak istediğini belirtir, der Barlas (Kur'an, 41, 44 ve 26, 192-5).[90] Arapça'nın seçimi, bu nedenle, tamamen pragmatik bir seçimdir. Dolayısıyla, Esack gibi, Wadud ve Barlas'ın feminist hermenetiği de, çalışmaları içine bilinçli bir biçimde toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıfla ilgili sorunları katan eleştirel bir kadıncı teoloji olarak tanımlanabilir.[91] Ancak bu, ilerici Müslümanların alanlarında toplumsal hiyerarşilerin pekiştirilip güçlendirilmediği anlamına gelmemektedir. Kurtuluşçu çevrelerdeki erkek egemenliğinin inatla sürdürülmesi bu noktada çetin bir meseledir. Wadud'un erkek feministleri, zaten ataerkil bağlamda sahip oldukları ayrıcalıklı özne konumundan habersiz olmakla eleştirir ve onların tartışmalarda hâkimiyet kurmaya çalıştıklarını ve dayanışma içinde olduklarını söyledikleri kadın seslerini tecrit ettiklerini söyler. Dolayısıyla, diye devam eder Wadud, kadınların kendileri için konuşmaları can alıcı önemdedir, bu nedenle erkek feministler dikkatlerini ataerkillik içinde sıkışıp kalan diğer kadınlar üzerinde yoğunlaştırmalıdırlar.[92] Wadud'un dile getirdiği bir başka mesele de, erkek feministlerin akademik ve kamusal alanlardaki tutumları (mesela eğitim ve meslek alanında kadının erkekle eşitlik hakkını desteklemek) ile bu tutumların kendi kişisel hayatlarında, özellikle aileleri içerisinde gösterilmemesi arasındaki çelişkidir.[93]

Bağlantıları Kurmak: İlkeli Dayanışma

Güç ilişkileri (dinamik, devamlı değişen ve asla kaçılamayan bir bağlam olan) zaman ve mekandan ayrı değerlendirilemeyeceği için, ilerici Müslüman entelektüeller sürekli bir dayanışma içinde olmalıdır. Ahlak ile kurulacak samimi bir ilişki, diye yazıyor Esack, bir kimsenin elde ettiği çıkarlarının ötesine geçmesini, mesela kendi etnik, cinsel, sınıfsal, ulusal ve dini cemaati için mücadele etmesini ve başkalarının acıları için hareket etmesini gerektirir.[94] Adaletin uygulanması seçici olmamalı (*be-*

nim için, *benim* halkım için) tam aksine herkesi kucaklamalıdır. Adalet evrensel olduğu için, dayanışma, kurtuluşla kurulacak anlamlı bağların tam da kalbinde yer almalıdır. Ataerkilliğe karşı verilecek mücadele artık yalnızca kadınların mücadelesi, ırkçılığa karşı mücadele artık yalnızca farklı renkteki insanların mücadelesi değildir.[95] Güç ilişkileri donup kalmayıp aksine şartlara bağlı olduğundan ve bu şartlar da her daim değiştiğinden, sürekli değişen bu bağlam sayesinde dayanışma da, gökten zembille inmiş gibi düşünülmemelidir. Esack, bu dinamiği şöyle özetler:

> "İlerici bir Müslüman teolog olarak kendi çalışmamı bilinçli bir biçimde, sosyolojik bir kategori olarak değil gerçek bağlamsal şartlar içinde, dışlananlar arasında konumlandırıyorum... ilerici düşünürün bu toplumsal konumu, kendi başına "siyahlar" veya "kadınlar"la tanımlanma meselesi değil bu gruplarla birlikte dışlanan diğer topluluklarla tanımlanma meselesidir. Örneğin, çalışma ortamında maruz kaldığı sömürü düzeni nedeniyle bir siyah erkekle dayanışma içinde olurken, diğer taraftan onun ev içi bağlamında şiddete maruz kalan karısıyla da dayanışma içinde olabilirim.[96]"

Bu, ilkeli bir dayanışma uygulamasıdır. Güç ilişkilerinin akışkan doğası karşısındaki ilerici teologun uyanıklığı özellikle önemlidir. Çünkü bugün toplumsal alanda ezilen bir topluluk, zaman içerisinde veya mekanın değişmesi ile saldıran taraf haline gelebilmektedir. Esack bu tarihsel ironiye ilk elden tanıklık etmiştir. Britanyalıların başlarda kurbanı olan, toplama kamplarına kapatılıp nüfusunun neredeyse altıda biri yok edilen Afrikanerler* yerli siyahların topraklarını sömürgeleştirmeye devam ettiler ve tamamen otoriter ve beyaz-üstünlüğüne dayanan bir yapı kurdular.[97] Avrupa Yahudilerinin hikâyesi de bu anlamda oldukça yakın bir örnektir. Asırlarca Avrupa ırkçılığını tecrübe eden, Nazi zulmü altında korkuları doruğa çıkan bu insanlar, bugün ABD desteğiyle Filistinlilerin etnik temizliği ve Filistin topraklarının gayrı meşru yollarla işgaliyle kurulan İsrail'in, kendinden emin destekçileridirler.[98] Başka bir deyişle, ezilenlerle kurulacak dayanışma (ezenlerle ittifaka girerek yozlaşmayacak şekilde) her zaman ilkeli olmalı, tarihsel özgünlüğü kucaklamalı ve kendisini somut, bağlamsal gerçeklikle sıkı bir şekilde ilişkilendirmelidir.

Esack'ın dayanışma ile ilgili söyleminin önemli bir yönü *fıtrat* yani insan doğasıdır. Müslüman teologlar İslam'ı çoğunlukla *din'ül fıtrat* yani insanoğlunun doğal yaradılışına uygun bir din olarak tanımlamışlardır.[99] *Fıtrat*, her insanın ta Allah'ın Âdem'i yarattığı andan beri

* Uzun süre Güney Afrika'da yerleşik kalmış ve Afrikan dili konuşan, çoğunlukla Hollanda asıllı Avrupalı göçmenler. (ç.n.)

iyiliğe doğuştan bir yatkınlığıdır.[100] "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz, kötülük yaparsanız yine kendinize yapmış olursunuz" (Kur'an, 17, 7) ayetinden yola çıkan Esack,[101] kendi kurtuluş anlayışı içerisinde son derece komüniter bir benlik fikri geliştirmiştir; çünkü onun *fıtrat* anlayışına göre, insan başkaları için mücadele ederken aslında kendisi için de mücadele etmiş olmaktadır.

Adaletsizliğin varlığı ve sürekliliği ve bir kimsenin belirli baskı yapıları içerisindeki suç ortaklığı bu doğal varoluş haline bir tehdit oluşturmaktadır. Böylece *fıtrat* yahut Esack'ın "insaniyet" dediği şey, eğer kişi eyleme geçmezse[102] ve insaniyetini geri kazanmazsa esasında riske atılmış olmaktadır. *Fıtrat* kavramı özellikle dikkat çekicidir; çünkü sorunsala alternatif bir paradigma sağlamakta ve yardımseverlik ve iyilikseverlik söylemini desteklemektedir. Başkalarıyla dayanışma içinde olmak, *fıtrat* çerçevesinde, daha az talihli birine iyilik yapmak demek değildir, çünkü iyilik (takındığı tutumla kişinin kendi insaniyetini onaylaması) kişinin kendisi için yapılmalıdır. Esack'ın toplumsal cinsiyet adaleti bağlamında tarif ettiği gibi:

> "Bu, benim kadınlar için yaptığım bir iyilik değil. Çoğunlukla şu benzetmeyi kullanırım: eğer ben birine boyun eğdirirsem, kendim olmada özgür değilim demektir. Büyüyemem, güneşin keyfini çıkaramam, kendim bile olamam."[103]

Ayrıca *fıtrat* kavramı, bir kimse dayanışma çabasının karmaşık güç dinamikleri hakkında eleştirel sorular yöneltip bu suç ortaklığı ile yüzleşmeye karar verse ve o yönde eyleme geçse bile oldukça yararlıdır. Bir yandan Afro-Amerikalılarla dayanışma içinde olan ama diğer yandan yanında olduğu insanların sesini bastırıp ırksal eşitsizlik dilini yeniden üreten Amerikalı beyaz bir aktivistin insaniyeti zarar görmemiş midir? Bir yandan şovenizme karşı bir söylemi dillendirirken diğer yandan dayanışma içinde olduğu kadınlardan daha fazla ses çıkaran bir erkek feministin insaniyeti zarar görmemiştir diyebilir miyiz?

Sonuç

Kur'an, İslami kurtuluş teolojisi içerisinde merkezi bir rol oynamaktadır. *Apartheid* karşıtı mücadele boyunca Müslüman aktivistler metin üzerine derinlemesine düşünmüş ve özellikle Allah'ın ezilenlerle beraber olduğu hakkındaki ayetlerinden de çeşitli manalar ve ilhamlar dev-

şirmişlerdi. Bu eleştirel, komüniter düşünüş, sırası gelince daha ileriki kurtuluşçu eylemlerde motor vazifesi görecekti. Wadud ve Barlas gibi feminist bilginler, metnin, kadının da tam bir insan olduğunu onayladığını öne sürüp, bunun karşısında ataerkil yorumları eleştirerek erkek egemenliğine karşı mücadelelerinde Kur'an'dan oldukça yararlanmışlardır. Kurtuluş hermenetiği, Esack, Wadud, Engineer ve Barlas'ın yazılarında görüldüğü üzere, bağlayıcı Allah kelamı ile yanılabilir insan sözleri arasında açık bir ayırıma giden bir sezgi hermenetiğidir. Ancak tabii ki bu, İslami kurtuluşçuların *hadis* literatürünü veya miras alınan entelektüel geleneği tamamen yok saydıkları anlamına gelmez, aksine Kur'an'ı diğer İslami metinler üzerinde daha öncelikli bir konuma yerleştirdikleri anlamına gelir. Kur'an üzerindeki bu hermenetik vurgu, metnin İslami dünya görüşü içerisindeki benzersiz rolüne değindiği için de ayrıca önemlidir. Halbuki Hz. İsa, Hıristiyanlığın tam merkezinde yer alıp, İncil'in etrafında döneceği teoloji ekseni oluşturmaktayken; Muhammet Peygamber Müslümanlar arasında, sevilen bir peygamber olsa da nihayetinde ölümlü bir insan olarak benzer bir konuma sahip değildir. Gerçekten de, eğer İslam içinde Hz. İsa'nın bir muadili varsa bu, Müslümanlarca Allah'ın yaşayan kelamı olarak algılanan ve her çağdan her yerden tüm insanlara hitap eden Kur'an'dan başkası değildir. Bu nedenle kutsal metnin İslami kurtuluş teolojisi içindeki merkeziyeti, Müslüman inancının belirgin teolojik özgünlüğünü yansıtmaktadır.

Kur'an'ın toplumsal adalet vurgusu üzerine inşa edilen İslami kurtuluş teolojisi, söylemin öznesini merkezden toplumun ihmal edilmiş sınırlarına kaydırmayı amaçlar. İmanın yanı sıra Kur'an, inananları toplumsal refaha katkı yapacak doğru işler içinde yer almaya çağırır. Mısır'dan Çıkış, bu noktada Kur'ani adaletin ilgi çekici bir örneğidir, der Esack, çünkü o İsrailoğullarıyla sıkı bir dayanışma içinde olan ve onları Mısırlıların zulmünden kurtaran aşkın bir varlığı temsil etmektedir. İslami kurtuluşçular, özellikle feministler, Kur'an'daki *tevhid* kavramının da üzerinde durmuş ve Allah'ın birliğinin, cinsiyet, sınıf ve ırk gibi hiyerarşilerle bölünmemiş bir biçimde insanlığın da birliğini gerektirdiğini öne sürmüşlerdir. Ancak metnin özüne ek olarak, diye yazar Esack, onun şekli de (Kur'an'ın yedinci yüzyıl Arabistanı'ndaki inişi) Allah'ın ezilenlerle beraber olduğunu belirtir. Muhammet Peygamber'e bir defada ilham edilmek yerine Kur'an yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içinde aşama aşama vahyedilmiş ve kendisini şekillendiren tarihsel şartlar içinde mücadele halindeki Müslüman topluluğun hayati dönemeçlerinde onlara yol göstermiştir. Horlananları edilgen nesneler durumuna indirgeyen kibirli iyilikseverlik söyleminin ötesine geçmeyi amaçlayan

Müslüman kurtuluş teologları, İslam'a ezilenlerin bakış açısından yaklaşmış ve onları teolojik söylemin öznesi haline getirmişlerdir. Bu öznelik meselesi, ılımlı dolayısıyla sömürgecilerin zulmüne kayıtsız bir İslam geliştirmede sistematik Amerikan girişimlerine tanık olunan 11 Eylül sonrası dönemde özellikle önemlidir. Bilakis, der Esack, yoksulluk ve işgal, hastalık ve ölüm bağlamında konuşacak olan İslam dünyanın daha kalabalık olan üçte ikisince şekillendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Şunu hatırlatmakta yarar var ki İslami kurtuluş teolojisi sadece Hıristiyan denginin bir türevi değil, aksine kolonyalizm ve emperyalizme karşı uzun süreli Müslüman direniş geleneğinden esinlenen bir olgudur. Örneğin İranlı devrimci Ali Şeriati, Müslüman kurtuluş teologlarının ve feminist teologların yorumsal anlamda oldukça şey borçlu oldukları önemli bir tarihsel kişiliktir. Gerçekten de Müslüman kurtuluşçular eylemlerinin izini, kendilerini toplumlarının kıyısında kalmışlara adamış Muhammet Peygamber'e ve Kur'an'da geçen ilk peygamberlere dek sürmektedirler.

Toplumsal adaletle kurulacak sağlıklı bir ilişki kapsayıcı bir ilişki olmalıdır. Esack'ın kurtuluş teolojisi Güney Afrika'daki ırkçı *apartheid* bağlamında ortaya çıksa da, adalet duygusu belirli bir mücadele veya mekanla sınırlandırılamayacağı için tamamıyla bu bağlama indirgenemez. Esack şu ana kadar adalet temelli farklı projelerin içinde aktif bir biçimde yer aldı. Dinler arası dayanışmanın belirgin bir rol oynadığı *apartheid* karşıtı mücadele süresince Hıristiyan yoldaşlarının insaniyeti karşısında derinden etkilenmiş ve bu durum onu dini çoğulculuk konusunda daha geniş sorular oluşturmaya ve kendini adalete adamış ancak Müslüman olmayan insanlara teolojik bir yer bulmaya zorlamıştı. Irksal ve cinsel baskı arasında dikkat çekici benzerlikler gören Esack için ataerkilliğe karşı mücadele de aynı şekilde öneme sahiptir. Özellikle Güney Afrika toplumu içindeki HIV ve AIDS'ten mustarip Müslümanların damgalanmasına karşı koymaktan tutun da Filistin'in ulusal kurtuluş mücadelesini desteklemeye kadar birçok başka mücadele içinde de yer almıştır. İlkeli dayanışma (yani güç ilişkilerinin akışkan ve sürekli değişen doğası karşısında şartlara dayalı ve tutarlı bir dayanışma) kurtuluşun temel bir bileşenidir ve adaletle kurulacak samimi bir bağın da tam kalbinde yer almaktadır. Esack eşitlik için mücadelede hiyerarşinin yeniden üretimine (ilerici mahfillerde oldukça yaygın olan ironik bir gelişme) karşı temkinli olduğu için, onun eylemi, ezilen ötekine acımaktan veya düşkün olana iyilik etme isteğinden kaynaklanmamakta, tam aksine baskıcı yapılar içindeki kendi suç ortaklığıyla yüzleşmeye dayanmaktadır. *Fıtrat* veya her insanın iyiliğe doğal eğilimi,

direniş düzlemini muhtaç ötekinden suç ortağı olan benliğe kaydırarak, bu düşünsel çaba içinde hayati bir hermenetik rol oynamaktadır. Esack kapsamlı bir adalet için çağrı yapan en gür Müslüman ses olsa da, diğer Müslüman kurtuluşçular, özellikle de feministler herkes için adalet isteğindeki bu ilkeli bağlantıyı paylaşmakta ve sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk ve çoğulculuk sorunlarını bir araya getirmektedirler. Bu nedenle İslami kurtuluş teolojisi, bir mücadele içinde yürürken diğerini bir kenara bırakan, baskıya seçmeci bir şekilde yaklaşmayı reddeden bir teolojidir. Bir başka deyişle, Müslüman kurtuluş teologlarını birbirine bağlayan şey, bugün içinde bulundukları mücadele değil paylaştıkları gayedir: Yani, herkesin masada hakkı olan yeri aldığı, adil ve kapsayıcı bir toplum yaratmak. Esack'ın ileri görüşlü sözleriyle noktalarsak:

> "Tasavvurumuz hakkında açık olmamız çok önemli. Dolaşmış bir ip yumağını çözmeye başladığınızda, buna en uygun yerden başlamanız gerekir. Sizin görüşünüzün de böyle olması için her şeyi burada çözmek istiyorum. Dolayısıyla bir toplum yaratmaktan bahsettiğinizde, içinde bütün insanlar için yer olan bir toplum yaratmaya çalıştığımızı düşünüyorum.[104]"

NOTLAR

1. Bu bölüm hakkındaki eleştirel geri dönüşleri nedeniyle Christopher Rowland ve Sara Ababneh'e teşekkür etmek isterim. Bu yayın için yapılan araştırma, Social Sciences and Humanities Research Council of Canada ve Oxford Üniversitesi Doğu Çalışmaları Fakültesi'nden bir Yakın ve Ortadoğu Çalışmaları Fonu sayesinde mümkün oldu.
2. Bkz. Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford: Oneworld, 2006); Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text From a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (Yeni Delhi: Sterling Publishers Ltd, 1990); Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1992); Asma Barlas, "Believing Women", *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 2002); Asma Barlas, Re-Understanding Islam: A Double *Critique* (Amsterdam: Van Gorcum, 2008); Fatima Mernissi, *Women and Islam: A Historical and Theological Enquiry* (New Delhi: Women United, 1991); Hamid Dabashi, *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire* (Londra: Routledge, 2008); Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence* (Oxford: Oneworld, 2006); Nimat Hafez Barazangi, *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading* (Gainesville: University Press of Florida, 2004); Omar Naseef, *Liberation Theology: Islam and the Feminist Agenda in the Qur'an* (Bloomington, Indiana: AuthorHouse, 2007); Omad Safi ed., *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003); Scott Siraj al-Haqq Kugle, *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims* (Oxford: Oneworld, 2010); Shabbir Akhtar, *The Final Imperative: An Islamic Theology of Liberation* (Londra: Bellew Publishing Company Ltd, 1991); Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2005); and Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
3. "Hermenetik" terimini iki anlamda kullanıyorum: Birincisi bir metnin yorumlanma tarzı olarak; ikincisi metinlerin yorumlanma tarzları hakkında bir çalışma olarak.
4. Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), s. 18.
5. Asghar Ali Engineer, "Interview by Shadaab Rahemtulla" (Oxford, Birleşik Krallık: 12 Temmuz 2010)
6. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, s. 33.
7. A.g.e.
8. Ali Rahneme, "Ali Shari'ati: Teacher, Preacher, Rebel", Pioneers of Islamic Revival, ed. Ali Rahnema (Londra: Zed Books, 2008) içinde, s. 245.

9. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism*, s. 33.
10. Ali Şeriati, aktaran Farid Esack, "In Search of Progressive Islam Beyond 9/11", Omid Safi ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003) içinde, s. 78.
11. Farid Esack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today* (Oxford: Oneworld, 1999), s. 105.
12. Fazlur Rahman, *Major Themes in the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1994), s. 38.
13. Esack, "In Search of Islam Beyond 9/11", s. 91.
14. Farid Esack, "The Muslim Vanguard: An Interview with Farid Esack by the Editors of U.S. Catholic Magazine", ed. Michael Wolfe, *Taking Back Islam: American Muslims Reclaim their Faith* (Emmaus, Pennyslvania: Rodale Press, 2004) içinde, s. 15.
15. Hıristiyanlık bağlamında böylesi bir çalışmaya başlıca örnek için bkz.: Andrew Bradstock ve Christopher Rowland ed. *Radical Christian Writings: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishers, 2002)
16. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 19.
17. Bernard Magubane, "Introduction: The Political Context", *The Road to Democracy in South Africa*, I. Cilt, ed. South African Democracy Education Trust (Cape Town: Zebra Press, 2004), s. 8.
18. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 24.
19. Magubane, s. 31.
20. A.g.e., s. 29.
21. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 240.
22. Esack, *On Being a Muslim*, s. 95.
23. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 2.
24. A.g.e., s. 6.
25. Farid Esack, "Interview by Shadaab Rahemtulla and Sara Ababneh" (Oxford, Birleşik Krallık: 16 Kasım 2009)
26. Esack, *On Being a Muslim*, xi.
27. Bu noktada şunu belirtmekte yarar var. Her ne kadar hadis, ana akım Müslümanlar arasında dikkate değer bir meşruiyete sahip bir yazılı külliyat olsa da bireysel hadis rivayetlerinin sıhhati hakkında oldukça kuvvetli bir tartışma kültürü de hep olagelmiştir.
28. Barlas, "Believing Women", Islam, s. 45
29. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 15.
30. Jane Dammen McAuliffe, "Reading the Qur'an with Fidelity and Freedom", *Journal of the American Academy of Religion* 73, (2005): 629.
31. Esack, "Interview by Rahemtulla and Ababneh." İslami kurtuluş teolojisi, asırların biriktirdiği yorumların aracılığı olmadan metinle doğrudan bir ilişki kurmaya dair vurgu yapar ve genel anlamda güncel İslami düşünceyle, özel anlamda ise İslamcılıkla birçok şey paylaşır. Mısır'da Seyyid Kutub ve Pakistan'da Ebu'l Ala Mevdudi gibi İslamcı harekete ilham veren kişiler, Müslümanlara, inancın ilk kaynaklarına (yani Kur'an ve hadis literatürüne) "dönmelerini" ve bu kaynakların bugünkü koşullara tercüman olmasına izin vermelerini söylemiştir. Esack'ın yukarıdaki söyleşide bizzat

hatırlattığı gibi, *apartheid* karşıtı mücadele sırasında Güney Afrikalıların Kur'an'la temaslarının önemli bir karakteristiği olan komüniter yorumlar, kökleri Mısır'da Müslüman Kardeşlerin halkalarına (dini çalışma mahfilleri) ve Pakistan'da Cemaat-ı İslami'ye dek uzanan, halk tabanındaki okumaların doğrudan filiz vermiş halidir. Günümüz İslam düşüncesinin yorum yöntemleri, klasik dönem metinlerin üstünlüğüne dair vurgusu nedeniyle geleneksel İslam öğretisiyle epistemik bir anlaşmazlık içerisindedir. Buna karşın, İslami kurtuluşçu söylem, öznelik üzerindeki hermenetik sorunları kucaklayıp toplumsal adalete ulaşmayı birincil meselesi olarak görse de, İslamcı okumalar oldukça yazınsal ve özellikle de bir İslami devlet kurulması üzerine yönelmiş vaziyettedir.

32. Engineer, "Interview by Rahemtulla."
33. Ali'ye göre, Kur'an (kadınların deneyimleri ışığında yeniden okunabilse de) erkek bakış açısına (*androcentric*) sahip bir metin olarak kalmaya devam eder ve şeriat (tarihi yasal gelenek) İslam içinde cinsler arası ilişki konusunda radikal bir reform talep eden mücadele açısından eleştiriye açık bir kaynaktır.
34. Barlas, "Believing Women", *Islam*, xi.
35. Asma Barlas, "Interview by Shadaab Rahemtulla and Sara Ababneh" (Ithaca, ABD: 15 Ağustos 2009). Allah'ın "ilk" ve "son" olması, Allah'ın ilahi sıfatlar bütünü olan Esma-ül Hüsna'ya veya Allah'ın Güzel İsimleri'ne (ki Allah'ın doksan dokuz ismi diye de bilinir) gönderme yapmaktadır.
36. Wadud, *Qur'an and Woman*, ix-x.
37. Amina Wadud, "Interview by Shadaab Rahemtulla" (Bergen, Norveç: 27 Kasım 2009); Barlas, "Interview by Rahemtulla and Ababneh."
38. Christopher Rowland ed., *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 12.
39. Christopher Rowland ve Jonathan Roberts, *The Bible for Sinners: Interpretation in the Present Time* (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 2008), s. 21.
40. John Riches, *The Bible: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 23.
41. A.g.e., s. 9.
42. T. S. Eliot'tan aktaran Rowland ve Roberts, *The Bible for Sinners*, s. 22.
43. Farid Esack, "Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia", *What Men Owe Women: Men's Voices from World Religions*, Ed. John C. Raines ve Daniel C. Maguire (Albany, New York: State University of New York Press, 2001) içinde, s. 195.
44. Suha Taji-Farouki Ed. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 3.
45. Michael Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), s. 4.
46. Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide* (Oxford: Oneworld, 2005), s. 147.
47. A.g.e., s. 146.
48. Sells, s. 37.
49. Rahman, *Major Themes in the Qur'an*, s. 37.

50. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 98.
51. Esack'ın Mısır'dan Çıkış'ı İslami kurtuluş teolojisi içinde kullanmasına dönük bir eleştiri için, bkz. Shadaab Rahemtulla, "Im Schatten des Christentums? Die Herausforderung islamischer Befreiungtheologie" (Hıristiyanlığın Gölgesinde mi? İslami Kurtuluş Teolojisinin Sorunu), *Gott und Befreiung: Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum* (Tanrı ve Kurtuluş: İslam'da ve Hıritiyanlık'ta Kurtuluş Teolojisi Kavramları), Ed. Klaus von Stosch ve Muna Tatari (Paderborn, Almanya: Schöningh, yakında çıkacak)
52. Ali Şeriati, "On the Sociology of Islam", *Introduction to Islam: A Reader*, Ed. Amina Wadud (Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing, 2007) içinde, s. 3.
53. Wadud, *Inside the Gender Jihad*, s. 24.
54. Barlas, "Believing Women", *Islam*, 1 s. 4.
55. Şeriati, s. 1.
56. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 55.
57. A.g.e., s. 60.
58. Esack, *On Being a Muslim*, s. 3.
59. A.g.e., s. 17.
60. Esack, "Islam and Gender Justice," s. 206.
61. Esack, *The Qur'an*, s. 173.
62. Kecia Ali ve Oliver Leaman, *Islam: The Key Concepts* (Londra: Rouledge, 2008), s. 19.
63. Abdur Rashid Aiddiqui, *Qur'anic Keywords: A Reference Guide* (Leicestershire: The Islamic Foundation, 2008), s. 268.
64. Esack, "In Search of Progressive Islam Beyond 9/11," s. 81.
65. A.g.e., s. 84.
66. Esack, "Interview by Rahemtulla and Ababneh."
67. Valpy Fitzgerald, "The Economics of Liberation Theology", *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) içinde, s. 262.
68. Esack, "In Search of Progressive Islam Beyond 9/11," s. 91.
69. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 3.
70. Farid Esack, "Religio-Cultural Diversity: For What and With Whom? Muslim Reflections from a Post-Apartheid Sout Africa in the Throes of Globalization", *Cultural Diversity in Islam*, Ed. Abdul Aziz Said ve Meena Sharify-Funk (Lanham, Maryland: University Press of America, 2003) içinde, s. 176.
71. Esack, *On Being a Muslim*, s. 5.
72. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, xii.
73. A.g.e., s. 197.
74. A.g.e., s. 1-2.
75. Esack, "Religio-Cultural Diversity," s. 167.
76. Wadud, *Inside the Gender Jihad*, s. 166.
77. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, s. 105.
78. Farid Esack, *HIV, AIDS, and Islam: Reflections based on Compassion, Responsibility and Justice* (Capetown, South Africa: Positive Muslims, 2004), s. 5-6.

79. Farid Esack ve Sarah Chiddy Ed., *Islam and AIDS: Between Scorn, Pity and Justice* (Oxford: Oneworld, 2009), s. 7.
80. İsrail *Apartheid*'ı Haftası (IAW) bir haftalık konferans ve aktivitelerden oluşan ve her bahar Araplar ve Yahudiler arasındaki devlet zoruyla yapılan ayırıma (*apartheid*) dikkat çekmek üzere ve İsrail devletine karşı küresel Boykot, Tecrit ve Yaptırım (BDS) kampanyalarını teşvik eden bir dizi program.
81. Farid Esack, "Open Letter," Jewish Peace News, jewishpeacenews.blogspot.com
82. Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism*, xi.
83. Esack, *On Being a Muslim*, s. 127-128.
84. Mary Grey, "Feminist Theology: A Critical Theology of Liberation", *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Ed. Christopher Rowland (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), s. 110-111.
85. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: The Transformations of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), s. 19.
86. Siddiqui, s. 4.
87. A.g.e., s. 272.
88. Amina Wadud, "American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam", *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Ed. Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003) içinde, 271- s. 272.
89. Barlas, "Interview by Rahemtulla and Ababneh".
90. Barlas, "Believing Women", *Islam*, s. 17.
91. Grey, "Feminist Theology", s. 111.
92. Wadud, "Interview by Rahemtulla".
93. A.g.e.
94. Esack, "Open Letter".
95. Esack, "Islam and Gender Justice", s. 188-189.
96. Farid Esack, "The Contemporary Democracy and the Human Rights Project for Muslim Societies: Challenges for the Progressive Muslim Intellectual", *Contemporary Islam: Dynamic, not Static*, Ed. Abdul Aziz Said, Mohammad Abu-Nimr ve Meena Sharify-Funk (Londra, Routledge, 2006) içinde, s. 125.
97. Esack, "Open Letter".
98. Filistin halkının İsrail devletinin kurulduğu 1948 yılında evlerinden uzaklaştırılmaları konusunda önemli bir kaynak için bkz. Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine* (Oxford: Oneworld, 2007).
99. Esack, "Islam and Gender Justice", s. 189.
100. Ali ve Leaman, s. 40.
101. Esack, "Interview by Rahemtulla and Ababneh".
102. Esack, *On Being a Muslim*, s. 79.
103. Esack, "Interview by Rahemtulla and Ababneh".
104. A.g.e.

6

İncil ve Yoksullar: Teolojiyi Uygulamanın Yeni Yolu

Gerald West

Bu bölümde, toplumsal duyarlılığa sahip İncil âlimleri ile sıradan yoksullar ve İncil okurları arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Bir makaleye "İncil ve yoksullar" diye başlamak tuhaf görünebilir, ancak farklı formlardaki kurtuluş teolojilerinin hepsi, toplumsal sorumluluğa odaklanmış teologlar ile yoksul ve dışlanmış topluluklardaki sıradan Hıristiyanların temas noktalarından doğmaktadır. Bu bölümün amacı, bu temas noktalarının genel hatlarını açık biçimde göstermektir.

Bu kitabın okurlarının çoğu muhtemelen Birinci Dünya ülkelerinden olduğu için, işe, kurtuluş teolojisinin aslında Birinci Dünya teolojisinden farklı olduğunu açıkça belirterek başlamalıyız[1]. Mesele sadece kurtuluş teolojilerinin farklı *içeriklere* sahip olması değildir, bunların *metodolojileri* de farklıdır. "Birinci Dünya teolojisinin genelde evrensel olarak kabul gören kurumsallaşmış metodolojisine karşı son dönemlerde bir duruş gelişti. Bu duruş Afrika, Asya ve Latin Amerika'nın farklı bölgelerinden ve Birinci Dünya'daki feminist hareket ve emek hareketi gibi belli gruplar içindeki Hıristiyanlardan gelmektedir."[2]

Buradan hareket eden Per Frostin, kurtuluş teolojilerinin bu karşı çıkışını, iç bağlara sahip beş vurguyla tanımlar: Teolojinin muhataplarının seçimi, Tanrı algısı, çelişkilerin toplumsal analizi, teolojik araçların seçimi ve teoloji ile pratik arasındaki ilişki[3]. Bu makale, beş vurgudan ilkine yani Frostin'in "teolojinin muhatapları" dediği konuya yönelmektedir; çünkü diğer vurguların her birini biçimlendiren unsur budur.

Frostin, Üçüncü Dünya Teologları Evrensel Birliği'nin (EATWOT) bütün konferanslarında, teolojiyi uygulamanın yeni metotları üzerinde ısrarla durulduğunu belirtir. Metodolojiye yapılan bu vurgunun odağı, epistemolojiye dair kaygı ile açıklanır. 1976 gibi erken bir zamanda EATWOT'un kurucu üyeleri, bu yeni metodolojinin "epistemolojik bir kopuşa" dayandığını açıkladılar:

> "Avrupa ve Kuzey Amerika'daki teolojiler bugün Kiliselerimizde baskın durumdadır ve kültürel hâkimiyetin bir formunu temsil ederler. Bu teolojilerin, söz konusu ülkelerin koşulları içinde doğduğu bilinmeli ve bu yüzden kendi ülkelerimizin koşullarına uyup uymadığı sorusu sorulmadan ve eleştiriden geçirilmeden benimsenmemelidir. İncil'e ve halklarımıza sadık kalmak için, kendi koşullarımızdaki gerçeklikleri göz önüne almalı ve Tanrı'nın sözünü bu gerçekliklere göre yorumlamalıyız. Eylemden kopuk olan alakasız akademik teoloji tipini reddediyoruz. Üçüncü Dünya pratiği hakkındaki eleştirel düşünceyle temas içinde olan ve teolojinin ilk kuralına bağlanan epistemolojik anlayıştan radikal bir kopuşa hazırlandık."[4]

Bu alıntıda iki önemli nokta söz konusudur. Birincisi, bu metodolojide, epistemoloji üzerine bir vurgu vardır. Kurtuluş teologları epistemolojik sorunlar üzerinde, yani köken, yapı, metot ve bilginin geçerliliği gibi sorunlar üzerinde dururken, "bunun nedeni, kendi düşüncelerinin kurumsallaşmış epistemoloji temelinde değerlendirilmeyeceğini açıklamak istemeleridir. Yani, kendi katkılarını sadece mevcut çerçeve içindeki bir reform olarak değil aksine temel konsensüse karşı bir duruş olarak görürler."[5]

İkincisi, bu yeni metodolojide, baskı deneyimi ve kurtuluş mücadelesi temel öneme sahiptir. Kurtuluş teolojilerine dair ilk düşünceleri ifade eden Gustavo Gutierrez'in *A Theology of Liberation* adlı kitabının giriş cümlesi, teolojik anlayışın başlangıç noktası olarak deneyimin rolünü vurgular:

> "Bu kitap, Latin Amerika'nın sömürü ve baskı altındaki topraklarında kendilerini kurtuluş sürecine adayan kadınların ve erkeklerin deneyimine ve İncil'e dayanan düşünceleri ifade etme çabasıdır. Mevcut adaletsiz koşulları yıkarak daha özgür ve daha insani olan farklı bir toplum inşa etmek çabalarındaki ortak deneyimlerden doğan teolojik bir düşüncedir bu."[6]

Kurtuluş ve yaşam mücadelesi içindeki baskı deneyimlerine ve epistemolojiye vurgu yapan kurtuluş teolojileri, Batı teolojilerinde pek sorulmayan bir soru sorar: Teolojinin muhatapları kimlerdir? Veya teologların cevap vermeye çalıştığı soruları soran kimdir? Kurtuluş teoloji-

si bu soruyu sormakla kalmaz, aynı zamanda belirgin bir yanıt da verir: yoksullar ve dışlananlar.

Frostin, kurtuluş teolojileri ile modern Batı teolojisini iki açıdan karşılaştırır. Öncelikle, teolojinin muhatapları olan mazlumlardan yana tercihte bulunmak ile dinin "kültür eleştirisi"ni ele alan Schleiermacher'in etkili konumunu karşılaştırır[7]. Birinci EATWOT konferansına önemli bir katkıda bulunan sunan Gustavo Gutierrez, modern Batı teolojisini Schleiermacher'in yaklaşımı ışığında yorumlamıştı. Şöyle der: "İlerici" Batı teolojisinin bile baş muhatabı eğitimli inançsızlardır. Oysa kurtuluş teolojisi, kendisine baş muhatap olarak "insan olmayanları" seçmiştir, "yoksulları, sömürülen sınıfları, dışlanan ırkları, hor görülen bütün kültürleri seçmiştir."[8]

İkinci karşılaştırmasında Frostin, Batı teolojisinde yoksullarla kurulan bağın epistemolojik bir mesele değil genelde ahlaki bir mesele olduğunu belirtir. Fakat, "böyle bir ayırım, yoksulların muhatap alınması fikrinin hakkını vermez" der. Kurtuluş teolojilerine göre, "yoksullarla dayanışma içinde olmak toplumsal gerçeklik algısına dair sonuçlar da doğurur" ve "yoksullardan yana tercihte bulunmak" "yoksulların epistemolojik önceliği" anlamına gelir. Bu etkili ifadeden yola çıkan Frostin'e göre, "yoksul olarak tanımlanan insanların deneyimlerinin idrak edilmesi, teolojik düşüncenin gerek şartıdır."[9]

Bir başka deyişle, kurtuluş teolojileri, sadece "yoksullardan yana tercih yapmamızı" değil, "yoksulların epistemolojik önceliğinin" kabul edilmesini de gerekli görür. Bu durum, yoksulların ve dışlananların, teolojinin birincil diyalog unsurları olarak görüldüğü epistemolojik bir paradigma değişikliğini içerir. Teoloji, yoksulların ve dışlananların gerçekliği, deneyimi, ihtiyaçları, beklentileri, soruları ve kaynakları ile işe başlar. Kurtuluş teolojileri hakkında buraya kadar vurgulamaya çalıştığım şey, yoksul ve dışlanmış topluluk içindeki sıradan Hıristiyanlar ile teologlar arasındaki bir ilişki biçimidir. Şimdi dikkatli bir şekilde bu ilişki biçimini daha derinlemesine ele almalıyız. Bunu yapabilmek için, İncil ve yoksullar üzerine yoğunlaşacağım.

İncil Âlimliği ve Sıradan İnsanların Katkıları

İncil, kurtuluş teolojisinin temel kaynaklarından biri olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu, Güney Afrika ve Afro-Amerikan siyahi teolojisinde, Latin Amerika kurtuluş teolojisinde, Afro-Amerikan kadıncı teolojide ve feminist teolojilerde karşımıza çıkan bir durumdur[10].

Özellikle yoksullar açısından, İncil sadece kurtuluş yolundaki stratejik bir araç değildir. İncil, bir kurtuluş projesi olan "Tanrı projesi"nin kaynağıdır. Güney Afrika üzerine yapılan yeni araştırmalardaki iki bölüm ve bir anekdot bu noktayı ortaya koyar.

Siyahi Güney Afrikalıların İncil'le ilişkilerinde karşılarına çıkan ikilem şu ünlü anekdotta açıkça görülür: "Beyaz adam ülkemize geldiğinde onun İncil'i bizimse toprağımız vardı. Beyaz adam bize 'Hadi dua edelim' dedi. Duadan sonra, beyaz adamın toprağı bizimse İncilimiz vardı." Bu anekdot, baskı ve sömürü sürecinde İncil'in sahip olduğu merkezi konuma işaret eder. Hem aynı İncil'i hem de aynı inancı paylaşan, ezen ile ezilenin paradoksunu da yansıtır. Ancak bu anekdot hakkında göze çarpan nokta, Desmond Tutu'nun bir konuşmasının ardından, "Ve biz bu alışverişte kârlı çıkan taraftık" diye ifade ettiği şeydi. Tutu'nun ifadesine itiraz edildi, hâlâ da ediliyor; ancak onun vurgusu İncil'in Güney Afrika'da (ve başka yerlerde) taşıdığı anlamı kavramaktadır: İncil, özellikle yoksulların ve dışlananların yaşamında önemli bir rol oynamaktadır. İncil, onların hayatında Tanrı'nın varlığının simgesidir.

Son dönemde yapılan iki çalışma bunu açıkça göstermektedir. James Cochrane, Güney Afrika'da yerli bir iş teolojisinin inşası üzerine konuşurken, İncil'i okuyan işçiler hakkında önemli yorumlarda bulunur[11]. Cochrane'e göre, "Hıristiyan mitosunun ana kaynağı" olmasının yanı sıra İncil Kilise üyelerinin çoğu açısından muhtemelen teolojinin tek kaynağıdır. Kimilerinin dediği gibi, İncil, halkın mükemmel kitabıdır.[12]

Cochrane'in tezi Bağlamsal Teoloji Kilisesi Enstitüsü ve Emek Projesi Araştırma Grubu tarafından da desteklenmektedir. Bu grubun raporuna göre, belki "en ilginç soru, İncil'in işçiler açısından bir öneminin olup olmadığıdır, eğer bir önemi varsa, bu ne tür bir anlam içerir." "Cevaplar şaşırtıcıdır" diye devam eder rapor, "en azından Kiliseden görece aşırı yabancılaşmanın genel tasvirinin bu soruda yer aldığını düşünenler açısından." Araştırmaya göre, katılımcıların yüzde seksen gibi bir bölümü İncil'i önemli görmektedir, rapora göre bu, örneğin Kiliseye dair kaygılarda görüldüğü gibi "genelde olumsuz olan verilerin yanı sıra oldukça pozitif bir değerlendirmedir." "Genel olarak" diye tamamlar rapor, "bu sorudan çıkarılacak en önemli sonuç, işçilerin hayatı konusunda İncil'in zengin bir yorum kaynağı olduğudur, bu kesinlikle Kilisenin pastoral faaliyetlerinden ve ayinlerinden daha büyük bir öneme sahiptir."[13]

Graham Philpott, Amaoti'nin gecekondu bölgelerinde yaptığı informel araştırmada, "bu topluluktaki insanların Tanrı Krallığı sembolünü kendi yoksulluk ve baskı, acı ve umut koşullarında nasıl kullanıp yorumladıklarını" inceler. Philpott şunu not eder: "Bu sembolün yeniden

yorumlanması, *İncil'de görülen Tanrı'nın ışığı altında* ve kendi topluluklarının mücadelesi içinde dört yıl boyunca düzenli şekilde toplanan bir İncil çalışma grubundan çıkmıştır."[14] Philpott, "kendi topluluklarının *bunaltıcı gerçekliğiyle temas etme ve yüz yüze gelme* sürecinde bu düşüncenin onları donattığını, böylece ölüm güçlerine karşı çalışabildiklerini ve hayatı yeniden var ettiklerini" söyler. İncil bu süreçte merkezi konumdadır.

Fakat (bu "fakat" önemlidir), yoksullar ve dışlanmışlar arasında İncil'in asli konuma sahip olduğunu gösterdikten ve yoksulluk deneyiminin teolojinin gerekli koşulu olduğunu ifade ettikten sonra, yoksulların İncil yorumları, kurtuluş teolojisinde nasıl bir rol oynamaktadır?

Bu soruya iki tür karşılık vardır, her karşılığın özünde, sıradan yoksul İncil okurları ile teologlar arasındaki ilişki konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin, Latin Amerika koşullarında, Jan Luis Segundo bu soruyu büyük bir açıklıkla incelemiştir. Segundo önemli bir makalesinde, Latin Amerika teolojisinde yer alan kurtuluş teolojisinin "iki çizgi"si arasındaki kaymayı ortaya koyar, bu çizgilerin birinde teologların veya İncil âlimlerinin katkısı ve kategorisi öne çıkarken, diğerinde "sıradan insanların" katkısı ve kategorisi öne çıkar.

Segundo, Latin Amerika'da bir arada bulunan en az iki teolojinin geçmişine, hedeflerine, yöntemlerine ve sonuçlarına bakmaktadır. Verilen karşılığın ilk çizgisi üç özellik taşımaktadır: İncil âlimlerinin ve teologların, yoksullarla ve dışlananlarla dayanışması; Hıristiyan inancının toplumun bütün katmanlarında ideolojik açıdan saptırıldığına ve bu nedenle statükoya hizmet ettiğine dair yöntemsel bir şüphe; son olarak, "Kilisenin pastoral faaliyetlerine, Hıristiyan inancının ortak temaları hakkında konuşabilecek olan ve ideolojiden arındırılmış yeni bir teoloji" sağlamak[15]. "İdeolojiden arındırma işini yapmak isteyen teologlara değerli bilişsel araçlar sağlayan şey" sosyal bilimler olduğu ve bu "araçlara... toplumun büyük çoğunluğu ulaşamadığı"[16] için, teologların ve İncil âlimlerinin rolü özellikle vurgulanır. Yoksullara bir tercih sunulmaktadır; fakat onların deneyiminin katkısı ve kategorileri, sosyal bilimler alanında eğitim almış entelektüellerin kavramlarına bağlıdır veya buna tercüme edilir.

Yine de Kilise içinde ya da dışında ortaya çıkan popüler hareketlerin yükselişinde şu görüldü: "Sıradan insanlar kurtuluş teolojisinin ilk halini ne anladılar ne de kucakladılar, aksine bu teolojinin, yaygın din anlayışının sözde baskıcı öğelerine dönük eleştirilerine tepki gösterdiler."[17] Böylece, "eğer teologlar hâlâ sıradan halkın 'organik aydınları' olacaklarsa, yaygın dini inancı anlamaları ve mazlum halkın kendi inancını

nasıl yaşadığını öğrenmeleri gerekecekti."[18] Yoksulların ve dışlananların dini meseleleri içinde yer almak isteyen organik aydınlar olarak teologlar, "o zaman insanların kendi inançlarını anlama yolunu yapılandırıp birleştirme ve bu inançtan doğan pratikleri savunma temelinde kendi işlevlerini anlamaya başladılar."[19]

Diğer kurtuluş teologları gibi Segundo da bu ikinci konuma empati gösterir; ancak "teolojinin belki de yagın diğer bütün kültürel unsurlar gibi bir baskı aracı (dolayısıyla gayri-Hıristiyan bir teoloji) olabileceği konusundaki şüpheden doğan ilk *eleştirel* işlevi terk etmek istemez."[20] Segundo bundan hemen sonra, "Olgular gösteriyor ki, açıkça ikinci çizgide yer alan teologlar merkezi öneme sahip aynı soruyu geliştiremezler" der. Ancak, "olgular, açıkça bunu mu göstermektedir?" Sanmıyorum. İzin verin açıklayayım.

Bu iki konum arasındaki gerilim, kurtuluş ve yaşam mücadelesinin olduğu her bağlamda görülebilir ve daha önce söylediğim gibi, bu farklılığın merkezinde, toplumsal duyarlılığa sahip İncil âlimleri/teologlar ile sıradan yoksullar ve dışlanmış olan inançlılar arasındaki ilişki yer almaktadır. Vurgu genelde ya eğitimden geçmiş okurların eleştirel katkıları veya sıradan okurların yazılı kaynakları üzerinedir. Her iki vurgu da, İncil'in yaşam ve kurtuluş için kaynak olmasını istemektedir. Fakat bunun gerçekleşmesi için, bir görüşe göre, İncil eleştirel bir gözle okunmalıdır[21]; bu nedenle sıradan okurlar bir noktaya kadar İncil eğitimi çalışmasına bağlı olmalıdır. Diğer görüşe göre ise, İncil yoksulların ve ezilenlerin bakış açısıyla okunmalıdır. Yani, eğitimden geçmiş okurlar bir noktaya kadar sıradan okurların okumalarına bağlı olmalıdır. Başka bir deyişle, İncil'in yaşamın ve kurtuluşun kaynağı olabilmesi için, eğitimli okurlar ile sıradan okurlar arasında uygun bir ilişkinin bulunması gerekir; ancak vurgunun nereye, yani eğitimli okurlara mı yoksa sıradan okurlara mı yapılması gerektiği konusunda farklı görüşler vardır. Vurguda ortaya çıkan bu farklılıkları analiz etmek için baskının ve hâkimiyetin karmaşıklığını ve bunların dinamiklerini yeniden değerlendirmek ve organik aydınların rolünü yeniden gözden geçirmek yararlı olacaktır.

Paulo Freire[22] açısından, "hâkimiyetin mantığı, asla tam anlamıyla başarılı olmayan ancak çelişkiler barındıran tarihi ve çağdaş ideolojik ve maddi pratiklerin bileşimini temsil eder.[23] Başka bir deyişle, Freire'in çalışmasında, aktör ve yapı arasında köprü kurmaya başlayan söylemin, yani "insan faaliyetlerini tarihi ve çağdaş pratiklerin içinde konumlandıran, diğer yandan toplumsal mücadele imkânlarını geliştiren direniş formlarını, çelişkilerini ve mekanlarını işaret eden bir

söylem" görmekteyiz[24]. Ancak Freire'in hâkimiyet analizinde, yoksullar ve mazlumlar sadece dış güçler ve yapılar tarafından ezilmemektedir; bizzat kendi ezilmişliklerini içselleştirir ve buna katılırlar. Bu nedenle Freire'e göre, ezilen insanların, hâkimiyet mantığıyla uzlaşmaları, bilginin özgürleştirici formlarına karşı aktif biçimde direndikleri anlamına gelir[25].

Fakat James Scott'ın hâkimiyet ve direniş üzerine yaptığı çalışmada, daha incelikli bir analizle karşılaşırız: Scott, hegemonya ve yanlış bilinç teorilerinin, "saklı yazmalar" [*hidden transcript*] dediği olguyu hesaba katmadığını söyler[26].

> "Her altgrup, hâkim gücün arkasından konuşan ve bir iktidar eleştirisini temsil eden 'saklı yazmalar' yaratır. Güç sahibi olanlar da, (açıkça itiraf edilemeyen) kendi kurallarının pratiklerini ifade eden bir saklı yazma geliştirirler. Zayıfların saklı yazmalarını güçlülerin saklı yazmalarıyla kıyaslamak ve *her iki* saklı yazmayı iktidar ilişkilerinin kamusal yazmalarıyla [*public transcript*] karşılaştırmak, hâkimiyete direnişin anlaşılmasında önemli yeni yollar açmaktadır."[27]

Scott'ın ayrıntılı tezindeki önemli vurguya göre, "kamusal yazma (açıkça yanlış yönlendirmediği yerlerde) iktidar ilişkilerinin bütün yanlarını anlatamaz. Yanlış temsiliyet konusunda zımnen uzlaşmak, genelde iki tarafın da çıkarınadır."[28] Bu nedenle, kamusal yazmaya odaklanan toplumsal analizler, çoğu toplumsal analizde olduğu gibi, güçlülerle zayıflar arasındaki biçimsel ilişkilere odaklanır[29], ancak "altgrupların genelde geçici olan politik yönelimini okumaya, yorumlamaya ve anlamaya" teşebbüs etmez.[30]

Yoksulların ve dışlananların davranışlarında, tiyatrolarında, söylentilerinde, dedikodularında, halk hikâyelerinde, şarkılarında ve fıkralarında veya popüler kültürün daha kamusal alt-politikasında [*infrapolitics*] saklı yazmalara odaklanmak, direniş ve muhalefet biçimlerini açığa çıkarır.[31] Hem altgrupların hem de elitlerin resmi metinlerine girilmediği sürece, toplumsal verilerin okunması daima statükonun hegemonik kavramlarla onanması sonucuna varacaktır.[32]

Fakat burada, İtalyan toplum teorisyeni Antonio Gramsci'nin işçi sınıfının hâkim bilinci kavramıyla ilgili bir durum söz konusu değil midir? Gramsci'ye göre hegemonya, eylem düzeyinden farklı olarak öncelikle düşünce düzeyinde işler. Scott bunu tersine çevirir. Ona göre, "altsınıflar düşünce ve ideoloji düzeyinde *daha az* kısıtlanmaktadır, çünkü onlar kapalı alanlarda nispi bir güvenle konuşabilir. Altsınıflar, politik eylem ve mücadele düzeyinde *daha fazla* kısıtlanmaktadır; çün-

kü iktidarın uygulamaları, altsınıflara ait seçenekleri kesin bir şekilde sınırlar."[33] Scott şöyle devam eder: "Alt gruplar, 'ya hep ya hiç' ikilemine ramak kalan mücadelelerde öğrenir, direniş ve muhalefetlerini bağımlılık ritüellerinde gizlerler. Böylece hem amaçlarını gizlemiş olurlar hem de muhtemel bir başarısızlığın sonuçlarını yumuşatmak için hazır bir ricat yolunu elde tutarlar."[34] Çünkü en şiddetli olanları dahil çoğu itiraz ve muhalefet, "hâkimiyetin merkezi özelliklerinin bozulmadan kalacağına dair gerçekçi umutlarla ortaya çıkar." Nihayetinde, "aşağıdan gelen iktidar odaklı eylemlerin çoğu, açık veya örtülü bir itiraz oldukları zaman bile, büyük ölçüde 'kuralları' (bunların temellerini hedefleseler de) gözetir."[35] Scott'a göre, "tarihsel kanıtlar, altgrupların hâkim varoluş biçimlerini reddeden devrimci *düşüncelere* sahip olabildiklerini göstermektedir."[36] Yine de altgrupların tamamen bu düşünceyle hareket ettikleri durumlar nadir olduğu için, buradaki çelişki genelde "kamusal yazmaya hâkim olan ideolojinin kavramlarının kullanıldığı bir diyalog dili formuna bürünecektir." Bu nedenle, "hâkim söylemi, çok değişik anlamlar taşımaya elverişli elastiki bir deyim ve diyalekt olarak değerlendirmeliyiz."[37]

Freire ve Scott'ın baskı ve direniş analizlerine bu kısa bakıştan sonra ortaya çıkan tablo oldukça karmaşıktır. Eğer kurtuluşun anlamını kavramamız gerekiyorsa, öncelikle hâkimiyetin biçimini, bulunduğu yerin yapısını ve onun ortaya koyduğu sorunları anlamamız gerekir[38]. "Ortalama" sıradan okur ve "ortalama" baskı ve yoksulluk bağlamı olmadığı için, yoksullar ve dışlananlarla çalışmaya adanmış olan eğitimden geçmiş okurların, belli koşullardaki baskının ve hâkimiyetin doğası üzerine yaptıkları analizlere bağlı olarak farklı vurguları olacaktır. Bu nedenle, örneğin Güney Afrika'da eleştirel bilince sahip olan politik işçilerle yaptığı çalışmasında Albert Nolan, öz-kurtuluşun kaynaklarına ve olanaklarına vurgu yapar[39]. Mosala, Zion Apostolic Kilisesi'ne bağlı olan Afrika Bağımsız Kilisesi'nin bir üyesiyle yaptığı çalışmada, eleştirel kaynaklara duyulan ihtiyaç üzerinde durur[40]. Mosala ile Nolan'ın çalışmalarında olduğu gibi, analizler birbirinden farklılık gösterse de başlangıç noktası aynı kalır: Ezilenlerin ve yoksulların direnişleri, sorunları, acıları, bakışları, sosyal ve tarihsel özellikleri, kendilerini bu çabaya bağlamış olan aydınlar için başlangıç noktasını oluşturur[41].

Toplumsal duyarlılığa sahip İncil âlimleri ile sıradan, yoksul İncil okurları arasındaki ilişkinin genel hatları hâlâ karmaşıktır; ancak bazı noktalar açıklığa kavuşuyor. İncil âlimleri ister yoksulların kültürü ve pratiğiyle bütünleşmiş birer organik aydın olsunlar[42], isterse benim

gibi kendini mazlumların mücadelesine adamış olsa da *organik* aydın niteliği kazanamayacak beyaz ve orta sınıftan biri olsunlar; biz sadece "yoksullar adına konuşma saygısızlığından kaçınmak ile toplumsal ve politik eleştiri içinde onların sesine karşılık vermek arasında süregelen gerilimi" yaşarız[43], bu gerilim içinde, "onlar adına konuşmanın" ve mazlumları "dinlemenin" ötesine geçer, ezilenler ve yoksullar "ile konuşuruz".[44]

"Dinlemek", ideolojiden bağımsız ve tümüyle kendi bilincinde olan öznenin sesini varsayarken, "onlar adına konuşmak" ezilenlerin ve yoksulların özne konumunu reddeder. Başka bir deyişle, "dinleme"nin tehlikesi, yoksulların katkısını idealize ve romantize etmekse, "onlar adına konuşmanın" tehlikesi ise, yoksulların katkısını en aza indirmektir. Jill Arnott, Gayatri Spivak'ın "onlarla konuşmak" ifadesini kullanarak "(ikisinin de şeffaf olmasına imkân vermeksizin) iki özne konumu arasındaki diyalektik alanda yer alma ihtiyacına" işaret ettiğini söyler. "Kendi konumları ve öznelik halleri konusunda sorgulayıcı ve sürekli tetikte olan ve temsiliyet sürecinin açık olmasına dikkat eden" feminist aydınlar, "madun kadınların ses-bilinçlerinin beyanının" duyulabildiği bir diyaloğu tesis etmeyi başarabilirler[45].

"Böylesi bir beyanın, ideoloji ötesi veya 'tamamen' öznel[46] olmayacağı" açıktır, "ancak yanlış değerlendirilmeyeceği veya en azından duyulabileceği de söylenemez."[47] Başka bir deyişle, Arnott ve Spivak'a göre, "onlarla konuşmak" hem aydınların hem de madunların özneliğini ciddiye alır ve bu durum, sırasıyla onların kaynaklarında, kategorilerinde ve katkılarında yer almalıdır. Yine de, madunlar (veya benim adlandırdığım şekliyle "sıradan okurlar") ve aydınlar (benim adlandırdığım şekliyle "eğitimden geçmiş okurlar") arasındaki temas noktalarında yer alan güç ilişkileri yok edilemez. Bunlar görmezden gelinmemeli ve ön planda tutulmalıdır.

Arnott ve Spivak gibi postmodern feministler, "ihtiyatlı bir şekilde ön plana çıkan iki özne-konumu arasındaki sahici diyalektik etkileşimin" yaratıcı ve yapıcı potansiyeli üzerinde dururlar[48]. Eğitimden geçmiş okurlar ile sıradan okurlar arasındaki eşitsiz güç ilişkilerinin bilincine vardıktan, eğitimden geçmiş okurların "aşağıdakilerden" öğrenmeye ve onlara hizmet etmeye hazır olduğunu gördükten ve ezilenlerin ve yoksulların güç verip güç aldığını bildikten sonra, şimdi İncil'in sıradan okurları ile eğitimden geçmiş okurları arasındaki gerçekten dönüştürücü dinamiğe dair bir umut ortaya çıkmaktadır.

Bağlamsal İncil Çalışması Modelleri

Örneğin Brezilya ve Güney Afrika bağlamında, sosyal İncil çalışması temelinde, mücadeleye bağlanmış eğitimli İncil okurları ile sıradan yoksul okurlar arasındaki bağ gelişmektedir. *Bağlamsal İncil çalışması*, okuma pratiklerinden doğmuş dört ayrı taahhütle işlev görmektedir: Birincisi, örgütlü taban tarafından algılanan gerçeklikle başlamak; ikincisi, İncil'i cemaatle okumak; üçüncüsü, İncil'i eleştirel bir gözle okumak ve dördüncüsü, İncil'i okuma aracılığıyla sosyopolitik dönüşüm taahhüdü[49]. "Bağlamsal İncil çalışması"nın iki örneği, işaret ettiğim birçok noktayı açıklayacak ve Güney Afrika'daki bir dizi İncil çalışmasında görüldüğü gibi, bağlamsal İncil çalışması süreçlerine ve sonuçlarına örnek sunacaktır.

Pietermaritzburg'da (Güney Afrika), Anglikan İncil çalışması yapan grupların da yer aldığı bir araştırma projesinde, ben ve bir meslektaşım şunu fark ettik; kendi farklı bağlamlarını hesaba katmadan hemen hemen bütün okurlar, Markos İncili'nin 10. bölümündeki 17-22 numaralı ayetlerde yer alan hikâyenin, kişisel günah üzerine olduğunu düşündüler[50]. Bu hikâyedeki günah, serveti/mülkiyeti, Hz. İsa'nın izinden gitmenin önüne koymaktaydı. Bu, hikâyedeki adamın Hz. İsa'nın dönemindeki günahıydı ve günümüzdeki okurlar için de potansiyel bir günahtı. O zamanki zengin adamın ve şimdiki katılımcının önüne gelen uyarı, serveti bir saplantı haline getirmemek ve kendileri ile Hz. İsa arasına mülkiyeti sokmamaktı.

Yoksul ve ezilen topluluklar içindeki bir iki grupta, "yapısal günah" bazı tartışmalar oluyordu. Yani bazı katılımcılar, meselenin sadece bireysel bir günah olmadığını; aynı zamanda yapısal veya sistematik bir günah olduğunu söylüyordu. Ancak, sadece bir grup bu okumaya istikrarlı bir biçimde devam etti[51]. Ancak bu okuma, bir dizi İncil çalışmasını teşvik etti ve *apartheid*'e karşı mücadele döneminde özellikle "yapısal günah" kilit bir kavramdı[52]. Katılmak için davet edildiğim bir atölye dizisi, Markos İncili, 10.17-22 üzerine bağlamsal bir İncil çalışması geliştirme imkânı verdi.*

* Markos İncili'nin 10. bölümündeki 17-22 numaralı ayetler: *17- Yola çıkarken, biri koşup önünde diz çöktü ve O'na sordu: "İyi Öğretmen, sonsuz hayatı miras almak için ne yapayım?" 18- Hz. İsa ona dedi: "Neden bana iyi diyorsun? Bir'den, yani Tanrı'dan başka kimse iyi değildir. 19- Emirleri bilirsin: 'Öldürme, zina yapma, çalma, yalan tanıklık etme, hak yeme, babana ve annene saygı göster.' " 20- O da cevap verip, "Öğretmen, bunların hepsini gençliğimden beri tuttum" dedi. 21- Hz. İsa da ona bakıp onu sevdi ve ona dedi: "Senin bir şeyin eksik; git, neyin varsa sat ve fakirlere ver, gökte hazinen olacaktır; ve gel, benim ardımdan yürü." 22- Ama bu söz üzerine adamın yüzü bozuldu ve kederli gitti; çünkü çok malı vardı.* (y.h.n.)

Çoğunluğu yoksul ve dışlanmış topluluklardan gelen insanların katılımıyla yapılan yedi atölye oturumunda İncil çalışması gerçekleştirildi. Bütün atölyelerin ortak özelliği, katılımcılarının çoğunun, politik bilince sahip olmalarıydı. Grupların hepsi için İncil önemli bir metindi ve İncil çalışması ciddi bir dini deneyimdi.

Benim "onlarla konuşma" sürecine olan bağlılığım, "onlarla okuma" sürecine katkı sunmamı gerektiriyordu. Aşağıda daha ayrıntılı açıklayacağım gibi, benim okuma sürecine yaptığım katkı, metnin eleştirel bir gözle okunmasına yardım etmek ve bunu cesaretlendirmekle sınırlıydı. Asıl katkı, sıradan okurların deneyimlerinden, kavramlarından, kategorilerinden ve kaynaklarından geldi.

Çalışma atölyeleri arasında bir süreklilik vardı ve benim katkım da büyük ölçüde önceki atölyelerle biçimlendi. Ayrıca, önceki atölyelerdeki yorum ve soruları bir sonraki atölyede kullandım. Bu, peş peşe gelen atölyeler arasında gelişen bir diyalog biçimi oluşmasını sağladı. Bir anlamda, konuşmalarımı şekillendiren katılımcılarla benim üzerimden gelişen bir "onlarla konuşma" söz konusuydu.

Her atölyede, benimle birlikte zımnen varolan iktidar dinamiklerinin farkındaydım. İncil çalışmasındaki eğitimim bana iktidar gücü veriyordu. Elbette, her İncil çalışma grubunda farklı iktidar bölgeleri vardı. Michel Foucault gibi, iktidarın muhtelif noktaları olduğunu biliyorum[53]. İncil çalışma grubunda yer alan ve özellikle yoksul ve mazlum topluluklardan gelen sıradan okurların da gücü vardı. Güç sahibiydiler; çünkü onlar, yoksulların ve mazlumların bağlamsal İncil çalışmasında ve "onlarla okuma" sürecinde yer alan imtiyazlı sesidirler.

Bu özel iktidar alanlarının farkında olduğum için, özellikle sıradan okurların benim okumalarıma/yorumlarıma itiraz etmemelerinden, "beklenen" (Ortodoks) okumayı önermemelerinden ve "sol fundamentalizmi" yeğlememelerinden kaygı duydum. Okuma çalışmasında kendi katkımı ön plana çıkarmaya ve ayrıca sıradan okurlara *metin okuması* sırasında yardımcı olmaya kararlıydım. Değişik nedenlerden dolayı[54], seçtiğim eleştirel okuma yöntemi, metnin dikkatli ve derinlemesine okunmasını sağladı. Bu nedenle, metnin belli yanlarına, özellikle dini emirlerle (19. ayet) olan bağlantıya ve bu emirler ile oradaki adama verilen malvarlığını satma ve yoksullara harcama emri (21. ayet) arasındaki bağa yoğunlaştım. Sıradan okurlar metni dikkatli okuma eğiliminde olmadıkları için[55], bir yadımcı olarak benim bir rolüm de, onların okumalarını sürekli olarak metne yönlendirmekti.

Bu atölyelerdeki sıradan okurlar 19. ayeti dikkatle okudukları ve emirler hakkında sorulara muhatap oldukları zaman,[56] bu emirlerin

toplumsal ilişkilerle ilgili olduğu konusunda genel bir fikir birliğine vardılar. Sıradan okurlar bunu fark ettiklerinde, bu sefer Hz. İsa'nın *neden* bu emirleri seçtiğini düşünmeye başladılar ve toplumsal ilişkiler alanında açıkça yanlış bir şey olduğu sonucuna vardılar. Okurlar toplumsal ilişkilerdeki sorunların anlaşılması meselesine daldıkça, bu farkındalık, daha ileri tartışmalara yol açtı.

Sıradan okurlar bu soruları tartışıp değerlendirirken, sürekli olarak *metni yeniden-okumaya* sürüklendiler. Örneğin birçok okur, Hz. İsa'nın karşı duruşuyla ilgili sorulara[57] ve sonra daha dikkatli ve derinlemesine okumak için metni yeniden okumaya geri döndüler. "Çok mal" olgusuna atıfta bulunan 22. ayet[58], bu adamın servetini anlama teşebbüsünde okurlar için kilit ayet haline geldi.

Eleştirel okuma süreci, okurların kendi deneyimlerinden ve kaynaklarından yararlanmasına engel olmadı. Metnin yeniden okunması ilk başta belli ölçüde bir hüsrana yol açmıştı; çünkü metin, toplumsal ilişkiler konusunda pek ipucu vermiyor gibi görünüyordu. Ancak, bunu kendi Güney Afrika deneyimlerine uyguladıklarında bazı okurlar, o adamın "çok malının" belki de başkalarının sömürülmesiyle elde edildiğini söyledi. Başka bazı okurlar ise, bunun tek mümkün okuma olmadığını, bu adamın fazla çalışmış veya "çok malının" ona miras kalmış olabileceğini ileri sürdü. Bu konuşmalar ve tartışmalar boyunca ben mümkün olduğunca geniş bir zeminde yardımcı olmaya çalıştım, bütün katılımcıları düşüncelerini paylaşmaya teşvik ettim. Fakat daha önce belirttiğim gibi, benim katkım, okurların metne geri dönmesini sağlayan belli sorular sormaktı. Bazı okurlar, "çok mala sahip olmanın" toplumsal ve yapısal boyutlarını kendi kendilerine fark ettiğinde, ben onların okumalarını, emirler (19. ayet) ile o adamın bütün malını satıp yoksullara vermesini söyleyen emir (21. ayet) ve onun çok mala sahip olması ifadesi (22. ayet) arasındaki ilişkiye yönlendirdim ve onları, metnin içsel ilişkilerini sorgulamaya teşvik ettim.

Benim katkım bir kez daha metne geri dönüşe yol açtı. O adamın "çok malının" herhalde başkalarının sömürülmesiyle elde edildiğini söyleyen sıradan okurlar, kendi Güney Afrika deneyimleri konusunda şimdi metinsel bir kanıt bulmuş oldular. Diğerleri de yavaş yavaş bu olguyu görmeye başladılar. Böylece toplumsal ve yapısal günahı içeren bir metin (Markos İncili, 10.17-22) okuması ortaya çıkmaya başladı.

Emirler (19. ayet) ve o adamın bütün malını satıp yoksullara vermesini söyleyen emir (21. ayet) ile onun çok mala sahip olması ifadesi (22. ayet) arasındaki ilişkiyi sorgularken, şunu anladık: Metin (ve Hz. İsa); toplumsal eksenli emirler, adamın zenginliği ve yoksullar arasın-

da bir bağ kuruyordu[59]. Hz. İsa'nın, adamın "çok malının" (bilinçli bir şekilde veya değil) yoksulların sömürülmesiyle elde edildiğini bildiği için bu emirleri seçtiğini konuştuk. Başka bir deyişle, o adamın servet biriktirmesine ve insanları sömürmesine imkân veren toplumsal yapılar olabileceğini tartıştık, aynen *apartheid* sosyal sisteminin beyaz Güney Afrikalıların zengin olmasına ve siyah Güney Afrikalıların yoksulluğa itilmesine yol açması gibi. Bu nedenle adam malları için çok çalışmış veya bu servete miras yoluyla ulaşmış olsa da, hâlâ o günahkâr toplumsal sistemin bir parçasıydı.

Bu okumadan sonra, Hz. İsa'nın adama malını satıp parasını yoksullara vermesi (a.21) konusunda söyledikleri bir anlam ifade etmeye başladı. O adam, bir tövbekâr olmadıkça ve toplumsal ve yapısal günahını telafi etmedikçe, Hz. İsa'nın peşinden gidemezdi. Üçüncü Dünya Hıristiyanları çalışmasına ait bir belge olan *The Road to Damascus*'un [Şam'a Giden Yol]* ifade ettiği gibi[60], Hz. İsa'nın yolundan gitmek yapısal bir tövbe ve dönüşüm gerektirir.

19. ayetteki emirler, bu okumanın ışığında yeni anlamlar kazandı. O adam emirlere uyduğunu sanıyordu, oysa bunları sadece bireysel seviyede düşünmüştü. O kimseyi öldürmemiş, zina işlememiş, yalan tanıklık etmemiş, çalmamış, dolandırmamış veya anne babasına saygısızlık etmemiş olsa da, bütün bu kötülükleri yapan toplumun devam etmesini sağlıyordu ve o toplumun bir parçasıydı. Atölyelere katılan ve çoğu siyah olan sıradan okurlar, *apartheid* sisteminin nasıl ölümlere, zinaya, hırsızlığa, yasal adaletsizliğe, adil olmayan ücretlere ve siyahi aile hayatının yıkılmasına yol açtığı konusunda sayısız örnek verdiler. Mesela siyah insanlara verilen yetersiz sağlık hizmeti, yoksul mekanlar ve ilçeler ve hem taraflı hem de acımasız olan kolluk kuvvetleri her gün siyah insanların ölümüne yol açmaktaydı. Göçmen çalışma sistemi, yasalar, grup alanları yasası ve tek cinsiyete ayrılan moteller, zina üretiyor ve aile hayatını yok ediyordu. İşten çıkarmalar, asgari ücretin yokluğu ve kalitesiz eğitim gibi olgular, hırsızlığın ve yolsuzluğun biçimleriydi. Ayrımcı hukuk sistemi ve devlet denetimindeki medya sürekli olarak yalan ve taraflı haber yayıyordu.

* "Şam'a Giden Yol" *(The Road to Damascus)* deyimi, İncil'de yer alır ve Aziz Pavlus'un, Hıristiyanları soruşturmak için Şam'a giderken yolda ani bir kararla Hıristiyanlığa geçmesini ifade eder. Günümüzde, insan hayatındaki ani ve önemli bir dönüş noktasını tanımlamak için kullanılır. Bu dönüş sırasında, fikir ve inançlarda büyük bir değişim yaşanır. Aziz Pavlus'un Hıristiyan olması, İncil'de mucizevi bir şekilde anlatılır. Pavlus bir Hıristiyan değildi ve Hz. İsa'yı da çarmıha gerilene kadar görmemişti. Onun işi, ilk Hıristiyanları soruşturmaktı. Yine böyle bir iş için Şam'a giderken, yolda doğaüstü veya ilahi bir yolla Hıristiyanlığı seçti. (y.h.n.)

Markos İncili'nin ilgili bölümlerindeki (10.17-22) karşı duruş bizim için gayet açıktı. O adam ve bugün onun gibi olanlar, Tanrı'nın huzuruna çıkmadan önce tövbe etmeli ve yaptıklarını telafi yoluna gitmeliler. Görünen o ki, bu metin (ve Hz. İsa), tövbe ve telafi yoluna gidilmedikçe, ne Tanrı barışmak ne de Hz. İsa'nın cemaatine mensup olmak mümkündür. Bu nedenle, baştan çıkarıcı bir tehlike içeren servet konusunda sürekli tetikte durmalı ve hem toplumsal konumumuz hem de günahkâr yapılar ve sistemler hakkında daima eleştirel olmalıyız.

Yoksul ve dışlanmış topluluklarda mevcut olan eleştirel kaynakların bizim çalışmalarımızda daha çok farkına varılmasını göstermesi açısından başka bir örnek yararlı olabilir. İncil Çalışmaları Enstitüsü (İÇE), Güney Afrika kırsalındaki Umtata kasabasındaki bir grup kadın tarafından, "İncil'i kadınlar olarak okumanın özgürleştirici yolları" üzerine düzenlenen bir atölyede yardımcı olmak için davet edilmişti. Grubun çoğunluğu Umtatalı siyah kadınlardan oluşuyordu, kırsal bölgeden gelen birkaç kişi ve Umtatalı birkaç beyaz kadın vardı.

Atölyenin teması Umtata kadın grubu tarafından belirlenmiş olsa da, İÇE'nin İncil çalışması konusunda bazı metinler önermesi istendi. Kullanılan metinlerden biri, Markos İncili'nin 5. bölümünün 21 numaralı ayetinden 6. bölümün 1 numaralı ayetine kadar olan kısımdı.* Bu metnin seçilme nedeni, oradaki ana karakterlerin kadın olmasıydı. Ay-

* Markos İncili'nin 5. bölümünün 21 numaralı ayetinden 6. bölümün başına kadar olan ayetler: *21- Hz. İsa kayıkla yine karşı yakaya geçtiği zaman, yanına büyük bir kalabalık toplandı; O da denizin kıyısındaydı. 22- Ve işte, havra reislerinden Yairus adında biri gelip O'nu görünce ayaklarına kapandı; 23- Ve O'na çok yalvarıp dedi: "Benim küçük kızım son soluğundadır, gelip ellerini onun üzerine koyman için yalvarırım; taki, iyileşsin ve yaşasın." 24- O da onunla birlikte gitti; ve büyük bir kalabalık O'nun ardından gidiyor ve O'nu sıkıştırıyordu. 25- On iki yıldır kan akıntısı olan bir kadın, 26- Birçok doktorun eli altında çok çekmişti; nesi varsa hepsini harcamış ve hiçbir şekilde fayda sağlamamış, ama daha kötü olmuştu. 27- Hz. İsa hakkında söylenenleri işitmiş olup, kalabalık içinde arkadan gelerek O'nun giysisine dokundu. 28- Çünkü, "Sadece O'nun giysilerine dokunsam kurtulacağım" diyordu. 29- Ve kanının pınarı hemen kurudu; ve kadın o dertten iyileşmiş olduğunu bedeninde fark etti. 30- Ve Hz. İsa, kendisinden güç çıktığını hemen bilerek, kalabalığa dönüp, "Giysilerime kim dokundu?" dedi. 31- Öğrencileri de O'na dediler: "Kalabalığın seni sıkıştırdığını görüyorsun ve 'Bana kim dokundu?' diyorsun." 32- Ve bunu yapmış olan kadını görmek için etrafa bakındı. 33- Ama kadın kendisine olanı bildiğinden, korkarak ve titreyerek geldi; ve önünde yere kapanıp O'na bütün gerçeği söyledi. 34- O da kadına dedi: "Kızım, imanın seni kurtardı, esenlikle git ve derdin iyileşsin." 35- O daha konuşurken havra reisinin evinden bazı adamlar gelip, "Kızın öldü; artık neden Öğretmene zahmet veriyorsun?" dediler. 36- Ama Hz. İsa söylenen sözü duyunca, hemen havra reisine, "Korkma, sadece iman et!" dedi. 37- Ve Petrus'un, Yakub'un ve Yakub'un kardeşi Yuhanna'nın dışında kimsenin kendisiyle gelmesine izin vermedi. 38- Ve havra reisinin evine gelince, ağlayıp figan edenleri gördü. 39- Onlara, "Neden gürültü ediyor ve ağlıyorsunuz? Çocuk ölmedi, sadece uyuyor" dedi. 40- Onlar ona güldüler. Ama O, hepsini dışarı çıkardıktan sonra, çocuğun babasını, annesini ve kendisiyle birlikte olanları alıp çocuğun yattığı yere girdi. 41- Ve çocuğun elinden tutarak ona, "Talita kumi" dedi ki anlamı, "Küçük kız sana kalk diyorum" demektir. 42- Küçük kız da hemen kalktı ve yürüdü; çünkü on iki yaşındaydı. Onlar hayret ettiler. 43-Ve onları, bunu kimse bilmesin diye sıkıca tembihledi ve yemek için kıza bir şeyler verilmesini söyledi. 6. BÖLÜM, 1- Ve oradan çıkıp kendi memleketine geldi; öğrencileri de O'nun ardından gittiler.* (y.h.n.)

rıca, İncil çalışma grubunun bu metinle nasıl bir sonuca varacağı konusunda açık bir işaret söz konusu değildi. Hazırlıklar sırasında hiç tefsir yoluna gidilmedi, sadece İncil çalışması sürecini kolaylaştırmak için üç soru kullanıldı.

Soru 1: Markos İncili'nin 5.21-6.1 bölümlerini okuyun ve metnin anlattığı konuyu küçük gruplar halinde tartışın.

Soru 2: Eğer bu metin kadınlar hakkında ise, söylediği şey nedir?

Soru 3: Bu metin bugün bizimle hangi yolla konuşmaktadır?

Soru 1, katılımcıları, metni yakından ve dikkatli bir şekilde okumaya teşvik etmek için hazırlanmıştı. Soru 2 de benzer bir amaç güdüyordu; ayrıca okurları, metnin ötesine geçerek, bu metni üreten topluma yönelmeye de çağırıyordu. Son soru ise, metni ve okurların durumlarını uygun bir şekilde bir araya getiriyordu.

Kolaylaştırıcı olarak benim rolüm Cornel West'in "eleştiri formları oluşturmak" diye adlandırdığı şeyi sağlamaktı[61]. Yani önce katılımcıların metni tümüyle ve dikkatle okuması istenecek ve sonra sorulduğunda, bu metni üreten toplum tipi konusundaki düşünceler için bazı kaynaklar sağlanmış olacaktı. Önce tek tek gruplar içinde sonra ortak yapılan final tartışması, aşağıda söz edilen okuma yöntemini kapsayan içerik ve form öğelerini sağlamıştı. Son okuma formu içinde yer alan her şeyin, sıradan Afrikalı kadın okurlar arasındaki ilk İncil çalışma grubunda bir başlangıcı vardı.

Ancak, okuma dolayımıyla üretim süreci orada sona ermedi. Umtatalı kadınların çalışma atölyesinin ardından, yerel bir Anglikan kilisesi benden "Şefkat ve Kadınlar" konulu bir vaaz vermemi istedi. Vaaz vermeyi kabul etmedim, ancak bunun yerine kısa bir atölye çalışması yapmayı önerdim. Umtatalı kadın grubundaki formatı kullandım ama bu sefer sıradan okurların çoğu beyazdı, %60 oranında kadın, %40 oranında erkek vardı. Yine onların verdiği karşılıklar okumayı şekillendirdi, tıpkı Umtatalı kadın grubunun verdiği karşılıkların yerel kilise katılımcılarının cevaplarını şekillendirmesi gibi.

Sonrasında bu atölye çalışmasını, Pietermaritzburg'daki Natal Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesinde, bir yüksek lisans sınıfında yaptım. Bu defa İncil çalışmasının, eğitimli okurların (elbette sadece "tabandan" doğan biçim açısından "geçerli" olan) yanıtlarıyla şekillenmesine izin verildi. Bu zor olmadı veya kimse buna zorlanmadı; çünkü yarısı kadın ve yarısı siyah olan bu eğitimli okurların yanıtları, sıradan okurların okumalarına güç verdi ve destekledi. Eğitimli okurların okuması daha sistematik olabilir, ancak bağlamsal İncil çalışması büyük ölçüde benzer sonuçlar doğurdu.

Burada gösterilen okuma sürecinin son aşaması, bağlamsal İncil çalışmasından doğmuş olan okumayı kolaylaştıracak sosyolojik ve metinsel destek ve birtakım sistematik yapılar içeriyordu. Örneğin bir Yunan metnine yapılan göndermenin, daha önce yoksul Afrikalı kadın okurların okumasından doğan bir okuma yöntemini destekleyip beslediğini görmek heyecan verici bir keşifti.

Markos İncili'nin 5.21-6.1 numaralı bölümlerinin ne anlattığıyla ilgili olan birinci soruya verilen ilk karşılıklarda şunlar yer alıyordu: Derman, şefkat, inanç, sevgi, umut, umutsuzluk, acı, güç ve benzer başka temalar. Gruplar bu yanıtlarını bildirdikten sonra, hepsine birden, acaba bu metnin kadınlar hakkında olabileceğini düşünüp düşünmediklerini sordum. Birdenbire uğultu içinde katılımcılar birbirleriyle bu olasılığı konuşmaya başladılar. Bu nedenle onlara tekrar küçük gruplarına geri dönmelerini, bu soruyu etraflıca konuşmalarını ve sonra fikirlerini bu metne dayalı dikkatli referanslarla desteklemelerini söyledim.

Katılımcılar, metnin dikkatli bir şekilde okunmasının, metnin kadınlar hakkında olduğunu gösterdiğini dile getirdiler. Gruplar okumalarını şu yolla destekledi: Birincisi, bu iki kadının öyküsü bir bütündür, sadece 5.21-6.1 numaralı ayetlerdeki coğrafi farklılıklarla ayrılmışlardır. İkincisi, her ne kadar ana karakter başlangıçta bir erkek (Yairus) olarak görünse de, hikâyenin esas karakterleri aslında iki kadındır. Yairus olayı başlatan kişidir ancak sonra geri planda kalır; çünkü kanlar içindeki kadın ve sonra Yairus'un kızı hikâyede yer alır. İlk kadının ortadan kaybolmasıyla Yairus'un kızı ön plana çıkar. Hikâyenin konusu ona dayanmaktadır. Benzer şekilde, kanlar içindeki diğer kadın, pek görünmek istemese de, ön plana çıkarılmaktadır. Hz. İsa daha ikinci kadınla konuşmaktayken, birinci kadın yine belirir (35. ayet). Neredeyse anlatıcının sözü kanlar içindeki isimsiz kadın tarafından bölünmektedir sanki (anlatının bölündüğü ise kesindir). Güç sahibi olan ve ismi verilen bir erkek (22. ayet) olan Yairus'a dair dikkatli anlatım önce kesilir, sonra güç sahibi olmayan isimsiz kadın tarafından yapısöküme uğrar.

Üçüncü olarak, birbirine dikkatlice bağlanmış olan ana hikâye ile alt-hikâye, "kız" kelimesinin tekrarlanmasıyla vurgulanır; bu, önce 34. ayette ikinci kadına, sonra 35. ayette birinci kadına yapılan referanslarla gerçekleşir. 35. ayette Yairus'a ve belki de Hz. İsa'ya dönük olarak kullanılan "senin kızın" ifadesinin muğlaklığı, bu bağı güçlendirir. Kadınlar ve doğal olarak onların hikâyeleri de tekrarlanan "on iki yıl" (25. ve 42. ayetlerde) sözüyle birbirine bağlanır. Ayrıca bazı okurlar, genç kadın açısından "on iki yıl" sözünün ilk regle ve dolayısıyla doğurganlığın başlangıcına gönderme yapıyor olabileceğini söyledi. Kanının akıyor olma-

sı genç kadın için yaşam olasılığı anlamına geliyordu; ancak yaşlı kadın için kanın akması hayatın artık mümkün olmaması demekti. On iki yaşındaki genç kadın, yaşlı kadının sahip olamadığı çocuğu (çocukları) anımsatan bir anlatıdır. İşte bu iki hikâye arasında başka bir bağ vardır. Her bir bölüm için paralel bir yapı da söz konusudur. Her iki durumda da kadın, toplumsal konumu ile tanımlanmaktadır; her iki durumda da kadın muhtaç durumdadır; her iki durumda da Hz. İsa onların ihtiyaçlarına karşılık verdi; her iki durumda da kadın temiz değildir; her iki durumda da kadınlarla Hz. İsa arasında temas ve dokunma vardır; her iki durumda da Hz. İsa kadınlarla konuşur; her iki durumda da topluma karşı kadının durumunun düzeltilmesi ve iyileştirilmesi söz konusudur.

Artık bu metnin kadınlar hakkında olduğu konusunda hemfikir olduk. Kuşkusuz bu, metnin aynı zamanda başka şeylerle ilgili olmadığı anlamına gelmez. Ancak metin açıkça ve muhtemelen öncelikli olarak kadınlar hakkındadır.

Bu noktada, atölyelerde ikinci soruya geçiyorduk: Eğer bu metin kadınlar hakkında ise, ne anlatmaktadır? Bu soruyla ilgili küçük gruplarda ve sonra ortak yapılan tartışmalar, konunun açıkça anlaşılmasını sağladı ve bununla birlikte pek çok tarihi ve sosyolojik soru doğurdu; ihtiyaç olan yerlerde ben tarihsel ve sosyolojik kaynaklar sundum. Ondan sonra katılımcılar, son ortak değerlendirmeden evvel kendi küçük gruplarına döndüler.

Katılımcılar, hikâyedeki iki kadının da başlangıçta kendi hakları çerçevesinde değil ataerkil toplumsal sistemin anlayışı içinde tanımlandığını söylediler. İsimleri yoktu, merkezi iki toplumsal sistem içindeki konumlarına göre tanımlanıyorlardı. İlk kadın birinci yüzyıl Filistin'inin ataerkil sistemi ile tanımlanmaktaydı. Bir erkekle, babasıyla olan ilişkisi açısından değerlendirilmekteydi. İkinci kadın ise, birinci yüzyıl Filistin'inin saflık (arınmışlık) sistemi tarafından tanımlanmaktaydı. Kanının akması nedeniyle, temiz olmaması üzerinden tarif ediliyordu. Bir başka deyişle, iki kadın da, yaşadıkları dünyayı belirleyen toplumsal sistem içine yerleştirilmişti.

Ancak Hz. İsa farklı biçimde karşılık verir. İkinci kadının hikâyesini duyduktan sonra onun inancını ve şifa bulmasını onayarak, onun temiz olmama haline kucak açmış olur. Onun on iki yıllık kirliliği ve toplumdan yabancılaşması, iyileşip yeniden topluma kazandırıldığında son bulmuştur. Hz. İsa'nın o kadını inancıyla birlikte kabul etmesi, onu dinsel, ekonomik (26. ayet), cinsel ve toplumsal acılarından kurtarır. Geri planda duran isimsiz kadın İsevi hareketin parçası oldu, "kız evlat" olarak anıldı. Hz. İsa onu gerçek anlamda güçlü kılmıştı! (30. ayet)

Yine de bu kadının tapınakta ibadet edeyeceği, onunla temas etmekten kaçılacağı, kirli sayılacağı, ataerkil temizlik sistemi nedeniyle dışlanacağı zamanlar olacaktı. Fakat burada söz edilen kadının hikâyesi, bu sisteme meydan okudu.

Tıpkı ilk kadının durumunda olduğu gibi. Hz. İsa sadece onun kirli, ölü bedenine dokunmakla kalmadı (ayet 41), aynı zamanda ona babasının malı olarak değil onun kendi hakları temelinde yaklaştı. Kadının babası ve "bazı adamlar" (belli bazı İngilizce tercümelerde bu ifade kullanılır) ondan ataerkil iyelik sıfatıyla söz ettiler (23. ve 35. ayetler). Hz. İsa, kadını bir nesne değil özne olarak görmektedir (39. ve 41. ayetler). Anlatıcı, 40. ayette, Yairus'un ve adamlarının ataerkil dilinden ziyade, Hz. İsa'nın özne tanımını benimseyerek genç kadını babasının malı olarak tanımlamayı örtük biçimde reddeder. Hatta daha ileri giderek iyelik ekini tersine çevirir. Genç kadını babasının sahip olduğu bir varlık yani bir nesne olarak tanımlamak yerine (Yairus'un onu "Benim küçük kızım" diye andığı 23. ayete bakın), anlatıcı şimdi onu, anne ve babaya sahip bir özne olarak tanımlamaktadır (40. ayet).

Bu genç kadının ataerkil bir aile içindeki toplumsal konumuna göre tanımlanacağı, iyelik sıfatıyla anılacağı ve ataerkil sistem tarafından bir nesne gibi muamele göreceği zamanlar olacaktı. Fakat burada söz edilen kadının hikâyesi, bu sisteme meydan okudu.

Son soru, metinle ve mevcut koşullarla ilgiliydi: Bu metin bugün bizimle hangi yollarla konuşmaktadır? Bu son soruya değişik cevaplar verildi. Örneğin bir gruptaki kadınlar, yeni hükümetin kadınlara yönelik sağlık hizmetini öncelikli olarak ele alması için nasıl kulis faaliyeti yapılacağını konuşmaya başladılar. Bir diğer grupta yer alan kadınlar ise, erkekleri, içinde bulundukları cemaatte kadınları baskılayan yaklaşımlar ve yapılar konusunda bilinçlendirmek için bir dizi İncil çalışması tasarlamaya karar verdiler. Böylece kadınlar, İncil çalışmasını onları güçlü kılan bir deneyim olarak görmeye başlamışlardır. "Bu İncil çalışması, İncilimi klozete atıp sifonu çekmekten alıkoydu beni" diyen bir kadının sözlerinde bunu görüyoruz.

Daha önce de belirttiğim gibi, bu atölye çalışması, okumayı bulunduğu noktadan daha yukarılara taşımadı. Nihayetinde, bu okuma, uzun soluklu bir sürecin ürünüdür; fakat okumanın bu temel formu ve yapısı bu grubun içinde doğdu.

Şimdi bu örnekler üzerinde düşünerek önceki tartışmamıza dönebiliriz. Bu okumaları doğuran bağlamsal İncil çalışma süreci bazı yönlerden yol gösterici bir özelliğe sahiptir. Bağlamsal İncil çalışması, yoksul ve dışlanmış toplulukların bulundukları kaygıları ve ihtiyaçları ile işe

başlamaktadır. İncil okumasına yön veren soru ya da sorular yukarıdan değil aşağıdan gelmektedir. Bu nedenle, örneğin Markos İncili'nin 5.21-6.1 numaralı bölümlerinin bağlamsal okunması sırasında, katılımcı grubun hayatındaki ilgi noktları temayı belirlemektedir, bu tema her durumda "kadınlar" üzerine yoğunlaşıyordu. Bu metnin kullanıldığı üç atölyede de ana tema kadınların ihtiyaçları ve bulundukları şartlarla ilişkiliydi. Eğitimli okurlar bunu dikte etmediler, bu tema sıradan okurların yaşam deneyimlerinden doğdu.

İÇE, çalışma atöylesi yapmaya uygun bir kimliğe, yapıya ve kaynaklara sahip olan ve "geri bildirim"de bulunabilecek örgütlü gruplar ve topluluklarla çalışmaktadır. Başka bir deyişle, İÇE, hem kendi çalışanlarının hem de cemaatten katılanların özne olarak ön plana çıkacağı bağlamlar içinde çalışmayı özellikle tercih eder. Eğitimli okurlar ile sıradan okurlar arasındaki ilişki, nesne meselesi olmaktan çok bir özne meselesidir. Eğitimli okur İncil'i sıradan okurlar "için" değil onlarla "birlikte" okur[62].

Sıradan okurların İncil çalışma grubu çerçevesi içinde eğitimli okurlar da İncil çalışmasına katılabilir. Örneğin Markos İncili'nin 5. bölümünde anlatılan iki kadınla ilgili atölyede, ben eğitimli bir okur olarak bu metnin (gruplar tarafından belirlenen başka metinlerle birlikte) belirlenmiş olan "kadın" temasına uygun olabileceğini söyledim. Markos İncili 5.21-6.1 gibi bir metnin avantajı, sadece kadına dair bir metin olarak algılanmamasıdır. Sonuçta, metni bu yolla okumak okurları "şaşırtmakta" ve metne daha eleştirel bir yaklaşımı mümkün kılmaktadır. İyi bilinen metinler hakkındaki tehlike, orada ne söylenmek istendiğini zaten bildiğimizi sanmamızdır; biz bu metinleri "evcilleştirir" ve "ehlileştiririz". "Ehlileşmemiş" ve "evcilleşmemiş" bir metnin açıklayıcı gücü, eğitimli okurların, bağlamsal okuma sürecine aktarabileceği bir katkıdır. Bu etkili bir noktadır. Okumanın başlarında katılımcıların çoğu bu metnin kadınlar hakkında olduğunu düşünmemişti. Ancak metnin dikkatlice okunmasından sonra bu özellik bir kez dile getirilince, büyük bir heyecan ve beklenti doğdu. Kadınlar hıristolojik meselelerde artık sadece arızi bir olgu değildi, bu metin kadınlar hakkındaydı[63]. Eğitimli okurlar ile sıradan okurların temas içinde olduğu bir noktada gerçekleştirilen bir okumada, sıradan okurların (çalışma sırasındaki kolaylaştırıcı bazı yardımlarla birlikte) kendi kaynaklarını kullanarak metinde açığa çıkarabileceği ve keşfedebileceği önemli bir olgu söz konusudur. Bu nedenle, atölyelerde İncil, küçük gruplar halinde birlikte okunmuştur. Benim rolüm, okuma sürecine ek eleştirel kaynaklar sunarak daha eleştirel bir okuma gerçekleşmesini sağlamaktı. Örneğin benim bu metnin kadınlar hakkında olduğunu söyleyerek kanıtlar sunmam yerine,

metinden bir iki örnek vermem ve sonra gruplardan başka örnekler bulmalarını istemem yeterliydi. Benim bundan sonraki görevim, onların söylediklerini özetlemek ve bir sisteme oturtmaktı. Bağlamsal İncil çalışması, İncil'in ortak okunmasına adanmıştır; burada eğitimli okurlar *daha iyi* kaynaklara ve yeteneklere değil, sadece *farklı* kaynaklara ve yeteneklere sahip olan okurlardır[64].

Söylediğim gibi, bağlamsal okuma süreci ayrıca İncil'i eleştirel bir gözle okumayı da amaçlar. Sıradan okurlar eleştirel kaynaklara sahip olsa da, bunlar İncil çalışmalarındaki özel eleştirel kaynaklar değildir. Sıradan okurlar, doğaları gereği, İncil'i pre-kritik bir yaklaşımla okurken, eğitimli okurlar İncil'i eleştirel (veya post-kritik) bir gözle okurlar[65].

Yaratıcı yardım, sıradan okurların normalde yapmadıkları bir şekilde eleştirel okumalarını sağlayabilir, sanırım yoksul ve dışlanmış okurların, İncil uzmanlığı kaynaklarından beklentisi de budur. Markos İncili'ndeki her iki bölümün okunması sırasında ben eleştirel iki okuma tarzı için kaynak sağlamaya yoğunlaştım. Markos İncili 10.17-22 numaralı bölümlerin yapısal günah ve 5.21-61 numaralı bölümlerinse öncelikle kadınlar hakkında olduğu fikrini desteklemek için, yakın ve dikkatli (edebi) bir okuma tarzı kullanıldı. Bu okuma tarzının öğeleri içinde şunlar yer alır: Edebi birimleri sınırlamak için anlatı geçişleri kullanmak, onun yapısını anlamak için metnin tamamını okumak, ek parçaları dikkatli ve derinlemesine okumak, bölümlerin okunmasının ışığında metni tekrar bir bütün olarak okumak, metindeki iç bağlantılara sürekli olarak dikkat etmek ve hikâyeye, karakterlere, temaya, tekrarlara ve başka edebi unsurlara yapılan referanslar[66]. Sıradan okurlar, bu edebi kaynakları sistematik bir yolla okumaya aşina olmadıkları için, bunların yararını görüp değer veriyorlar ve bu kaynakları kendi okuma tarzlarına entegre edebiliyorlar.

Tarihsel ve toplumsal okuma tarzı, bu metinlerin birinci yüzyıl koşullarına yerleştirilmesinde de kullanıldı. Metnin sınırlarının çizilmesi için tarihsel araçların kullanılması, metnin tarihsel bağlamına oturtulması, metnin sosyolojik boyutlarının yeniden kurulması, ataerkilliğe ve saflık (temizlik) sistemine atıfta bulunulması, bunların hepsi, bu okuma tarzının öğeleridir[67]. Sıradan okurlar bu tarihsel ve sosyolojik kaynaklara aşina olmasalar da, bunların yararını görüyorlar ve bu kaynakları kendi okuma tarzlarına entegre edebiliyorlar. Edebi kaynakların kullanılmasından farklı olarak, genelde İncil eğitiminde söz konusu olduğu gibi tarihsel ve sosyolojik kaynaklar kendi içlerinde son hüküm verici bir nitelikte kullanılmadı, sadece metnin tam anlaşılmasını sağlayacak kaynaklar olarak kullanıldı. Bu konuya aşağıda değineceğim.

Bu eleştirel kaynakların, metne girmenin yolu olarak kullanılmadığını bir kez daha vurgulamak gerekir. İncil çalışması, katılımcıların yaşam gerçeğinden doğmuştur. Grubun ikinci örnekteki "kadınlar" teması konusunda iyelik (sahiplik) kavramını kullanması, ilk okuma biçimini sağladı. Bu okuma tarzı benim "metnin önünde okuma"[68] dediğim yönteme benziyor, ancak sıradan okurların pratiğinde görüldüğü gibi genelde eleştirel olmayan bir okuma tarzıdır bu. Fakat tematik yaklaşım, metne girme konusunda yararlı bir yol açmaktadır, özellikle katılımcıların ihtiyaçlarına ve sorularına dikkat çektiği için. Diğer okuma tarzlarının üstlendiği rol o zaman gelişir ve olgunlaşır.

Sıradan okur gruplarının İncil okumalarına sunduğu deneyimler oldukça zengin ve geniştir. Bilgi vermekle yetinmeden soru sormak dahil her tür yaratıcı katılım, sıradan okurların kaynaklarına dikkat çeker ve onların kendi eleştirel ve bağlamsal okumalarını geliştirmelerinde güç verir.

Bağlamsal İncil çalışmaları sürecinde İncil âlimleri olarak bizim görevimiz, sıradan okurlar için okuma yapmak veya onların okumalarını eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul etmek değildir. Aksine, bizim görevimiz, İncil'i sıradan okurlarla *birlikte* okumaktır. Bu ise, özne konumlarımızı ön plana çıkarmamızı ve okuma sürecindeki mevcut güç ilişkileri konusunda açık olmamızı gerektirir[69].

Eleştirel kaynakların, bağlamsal İncil çalışması sürecine olan esas katkısı, sıradan okurların sadece "kamusal ifadeleri" değil "saklı ifadeleri" de kendilerinin açığa çıkarmasını sağlamasıdır. Eleştirel araçlar ve beceriler, sıradan okurlara, ele alınmaya başlayan bir konunun yorumlanmasında imkânlar verir[70].

İncil çalışma gruplarında ilk gelen tepki genelde "misyoner karşılığı" veya dogmatik açıdan "doğru" karşılık (kamusal yazma) olurken, eleştirel okuma tarzı yoksul ve dışlanmış topluluklardan gelen sıradan okurlara belki de kamunun gözünden bilinçli olarak gizlenmiş olan farklı öğeler barındıran okumaları ve teolojileri yorumlama imkânı verir. Eleştirel okuma tarzı açık biçimde tehlikelidir; çoğunluktan gizlenen şeyler iyi nedenlerle gizlenmiştir ve bunlar sadece sorumluluk ve güvenlik çerçevesinde açık biçimde konuşulabilir. Ancak böyle bir bağlam içinde, eleştirel ve bağlamsal kesişmeler, saklı yazmaların, hapsedilmiş bilgilerin ve tehlikeli anıların farkına varmaya, üstünü açmaya ve bunları uyandırmaya imkân verir.

Daha sistematik ve eleştirel bir yapıya sahip olan bağlamsal İncil çalışmasının okuma süreci, sıradan okurlara metni edebi, dilsel, tarihi ve sosyolojik bağlamına oturtmaya imkân veren kaynaklar sunar, bu sa-

yede metni daha eleştirel bir gözle yorumlayabilirler. Metni böyle ele almak ayrıca metin ile mevcut koşullar arasında basit karşılıklar kurmayı da engeller ve hem metne hem de bağlama dair yapısal bir "okuma" çabasını ciddiye alan eleştirel bir yorumlamaya katkı sunar[71]. Sıradan yoksul okurların soruları, ihtiyaçları, deneyimleri ve kaynakları ile başlayan bağlamsal İncil çalışması süreci, o okurlara ait hale gelir. Onların kültürleri, kategorileri ve kavramları, okuma sürecinin özünü oluşturur.

İncil'i sıradan okurlarla okumak, eğitimli okurlar için de sorgulayıcı bir işlev görür. Bu, eğitimli okurların sadece yoksulların kavramlarını, kategorilerini ve deneyimlerini ciddiye almaya teşvik edilmesiyle olmaz, onları aynı zamanda hermenetik döngüyü tamamlamaya da yönlendirir. Bağlamsal İncil çalışması sürecinde eğitimli okurlar, sadece "o zaman ne anlama geliyordu?" ifadesiyle yetinemez. Bunun devamında riski göze alarak, toplumumuz, kendimiz ve asli aracılar olan yoksul ve dışlanmış topluluklar açısından "bugün ne anlama gelir?" diye sormalıyız. Tarihsel-eleştirel kaynaklar (sosyolojik kaynaklarla birlikte), geçmişin yeninden inşasında artık steril araçlar değildir; bunlar gerçek anlamın yorumlanmasının araçlarıdır. Benzer şekilde, edebi kaynaklar sadece "ilginç" okumalar üretmemelidir; aksine, ilgi duyulan okumalar için kaynak sağlamalıdır.

Bağlamsal İncil çalışması sürecinde, sıradan okurlar ile eğitimli okurların okuma süreçlerinden farklı sonuçlar çıkarması gayet normaldir. Bu karşılaşma sırasında üretilen okumalar sıradan okurları ve eğitimli okurları farklı etkiler ama bu şaşırtıcı değildir; çünkü farklı noktalardan metne yaklaşırız ve okuma karşılaşmasından sonra farklı yerlerimize geri döneriz. Eğitimli okurlar ve sıradan okurlar olarak farklı yapılara sahibiz, bu nedenle, ortak okumalarımızın bizim üzerimizdeki etkileri de farklı olur. Ancak şu da çok önemlidir, birbirimizin yapısını da bir ölçüde ediniriz[72]. Bağlamsal İncil çalışmasının ayrılmaz öğelerinden biri her zaman şu olmalıdır: Topluluklarımızdaki diğer insanların yapısını bir parça edinme arzusu. Benim açımdan, yoksul ve dışlanmış topluluklarla çalışarak biçimlenmeyi tercih etmek demektir bu.

İncil'i sıradan okurlarla birlikte okumak yaratıcı ve zorlu bir süreçtir. Kurtuluş hermenetiği açısından başka bir yol yoktur. Eğer kurtuluş ve hayat mücadelesi koşullarında teoloji yapacaksak, yoksulların yaptıkları okumalar, gerekli kaynaktır. Eğer "yoksullardan yana tercih yapma" konusunda ciddiysek, İncil'i *onlarla birlikte* okumalıyız.

NOTLAR

1. Elbette, destekçileri öyle düşünseler de, "Birinci Dünya teolojisi" diye bir şey yoktur. Birinci Dünya teolojisi, farklı teolojilerin bir araya geldiği ve genelde gizli ilgi alanlarına ve programa sahip olan bir kümedir.
2. P. Frostin, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A First World Interpretation* (Lund, Lund University Press, 1988), s. 1.
3. A.g.e., s. 6-11.
4. S. Torres ve V. Fabella editörlüğünde, *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History* (Maryknoll, NY, Orbis, 1978), s. 269.
5. Frostin, *Liberation Theology in Tanzania*, s. 3-4.
6. G. Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (Londra, SCM, 1974), s. ix.
7. Frostin'in, *Liberation Theology in Tanzania* adlı eserinden alınmıştır, s. 6.
8. "İlerici Batı teolojisi ile onun aracıları arasındaki temel mesele, Tanrı'nın varolup olmadığı meselesiyken, Üçüncü Dünya ülkelerindeki temel sorun ateizm değil, baskı sistemlerine tapınırcasına boyun eğilmesidir." (A.g.e., s. 7-8).
9. A.g.e., s. 6.
10. Bu teolojiler arasında İncil'i en sorunlu bulanlar feminist teolojilerdir. Bkz. L. E. Cady, "Hermeneutics and Tradition: The Role of the Past in Jurisprudence and Theology", *Harvard Theological Review*, 79 (1986), s. 439-63.
11. Bu noktada ve bu bölümün tamamında "okur" ve "okuma" kavramlarını kullanırken, buna okuma yazma bilmeyen yoksulların ve dışlanmışların yorumlarını, anlatımlarını ve duyduklarını da dahil ediyorum.
12. J. R. Cochrane, "Already, But Not Yet: Programmatic Notes for a Theology of Work", J. R. Cochrane ve G. O. West editörlüğünde, *The Threefold Cord: Theology, Work and Labour* (Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1991), s. 177-89, özellikle s. 181.
13. ICT Church and Labour Project Research Group, "Workers, the Church and the Alienation of Religious Life", A.g.e., s. 253-75, özellikle s. 272.
14. G. Philpott, *Jesus is Tricky and God is Undemocratic: The Kin-dom of God in Amawoti* (Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1993), s. 15, benim vurgum.
15. J. L. Segundo, "The Shift Within Latin American Theology", *Journal of Theology for Southern Africa*, 52 (1985), s. 17-29, özellikle, s. 22.
16. A.g.e., s. 28.
17. A.g.e., s. 23.
18. A.g.e.
19. A.g.e., s. 24.
20. A.g.e., (benim vurgum).
21. Kullanılan hâkim eleştiri metotları tarihsel ve sosyolojik olsa da, başka eleştiri yöntemleri de kullanılmaktadır: Bkz. G. O. West, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context* (Maryknoll, NY, Orbis, 1995), s. 131-73.

22. Özellikle bkz. S. D. Welch, *A Feminist Ethic of Risk* (Minneapolis, Fortress, 1990) ve M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Writings and Other Interviews 1972-1977* (New York, Pantheon, 1980).
23. H. A. Giroux, "Introduction", P. Freire, *The Politics of Education* (Londra, Macmillan, 1985), s. xi-xxv, özellikle, s. xii.
24. A.g.e., s. xviii.
25. A.g.e., s. xix. Frostin, "Ezilen insanlar suskun yaşadıklarında, ezilme deneyimlerini açıklamak için ezenlerin sözlerini kullanırlar" dediğinde benzer bir noktaya değinmektdir. (Frostin, *Liberation Theology in Tanzania*, s. 10). Bu konuya dair daha detaylı bir belge için bkz. A. Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (Londra, Souvenir Press, 1965).
26. J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven and Londra, Yale üniversity Press, 1990), s. 85-90.
27. A.g.e., s. xii.
28. A.g.e., s. 2.
29. A.g.e., s. 13.
30. A.g.e., s. xii.
31. A.g.e., s. 198.
32. A.g.e., s. 90.
33. A.g.e., s. 91.
34. A.g.e., s. 96.
35. A.g.e., s. 93.
36. A.g.e., s. 101.
37. A.g.e., s. 102-3.
38. Giroux, "Introduction", Freire, *The Politics of Education*, s. xx.
39. A. Nolan, "A Worker's Theology" (1991), Cochrane ve West editörlüğünde, *The Threefold Cord*, s. 177-89.
40. West, *Biblical Hermeneutics of Liberation*, s. 157-61.
41. Giroux, "Introduction", Freire, *The Politics of Education*, s. xx-xxi.
42. A.g.e., s. xxiii.
43. S. D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation* (Maryknoll, Orbis, 1985), s. 44; ayrıca bkz. M. Foucault, *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Ithaca, N Y, Cornell University Press, 1977), s. 209.
44. G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", G. Nelson ve L. Grossberg editörlüğünde, *Marxism and the Interpretation of Culture* (Londra, Macmillan, 1988), s. 271-313; J. Arnott, "French Feminism in a South African Frame?: Gayatri Spivak and the Problem of 'Representation' in South African Feminism", *Pretexts 3* (1991), s. 118-28. Spivak "e" edatını kullanmaktadır; fakat ben "ile" edatını tercih ediyorum.
45. Arnott, "French Feminism", s. 125.
46. Spivak, "Can the Subaltern Speak?", s. 297; Arnott, "French Feminism", s. 125.
47. Arnott, "French Feminism", s. 125.
48. A.g.e., s. 127.
49. Bkz. G. O. West, *Contextual Bible Study* (Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1993) ve West, *Biblical Hermeneutics of Liberation*, s. 174-80.

50. J. A. Draper ve G. O. West, "Anglicans and Scripture in South Africa", F. England, F. Paterson ve T. J. M. Paterson editörlüğünde, *Bounty in Bondage* (Johannesburg, Ravan, 1989), s. 30-52, özellikle, 42-43.
51. Draper ve West, "Anglicans and Scripture", s. 43.
52. A. Nolan, *God in South Africa: The Challenge of the Gospel* (Cape Town, David Philip, 1988); *The Kairos Document: Challenge to the Church*, 2. baskı (Braamfontein, Skotaville, 1986).
53. Foucault, *Power/Knowledge*; ayrıca bkz. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity.*
54. G. O. West, "The Relationship Between Different Modes of Reading and the Ordinary Reader", *Scriptura S9* (1991), s. 87-110.
55. Draper ve West, "Anglicans and Scripture", s. 41, 45.
56. Neden Hz. İsa'nın emirlerden bahsettiğini düşünüyorsunuz? Hz. İsa'nın neden özellikle bu emirleri kullandığını düşünüyorsunuz? Hz. İsa'nın kullandığı emirlerin ortak noktası sizce nedir? Neden bu emirlere uymanın, ahiret hayatının kazanılması için yeterli olmadığını düşünüyorsunuz? Hz. İsa için, emirlere uymanın mı yoksa yoksullara yardımın mı daha önemli olduğunu düşünüyorsunuz?
57. Sizce Hz. İsa adama neden mallarını satmasını ve yoksullara vermesini söyledi? Hz. İsa adama neden onun izinden gitmeden önce bunları yapması gerektiğini söyledi? Genç adamın neden Hz. İsa'ya itaat etmediğini düşünüyorsunuz? Hz. İsa'nın "gökte hazine" diyerek ne kastettiğini düşünüyorsunuz? [İncil tercümelerinde "gök" olarak çevrilen kelimenin İngilizcesi "*heaven*"dir. Bu kelime, aynı zamanda "cennet" ve "ahiret" anlamlarına gelir. (y.h.n.)]
58. Bu İncil çalışmaları sırasında hiçbir çeviri kullanılmadı. Katılımcılar değişik çeviriler kullandılar. Ben burada ve devam eden kısımda, *New America Standard* çevirisini kullanıyorum.
59. Sıradan okurlar, "Hz. İsa" ve "metin" arasında ayrım yapmadılar. Seçilmiş bu metnin ideolojik yanı, yapılan İncil çalışmasının meselesi değildi; ancak bazı katılımcılar sinoptik paralelliklere başvururken bu soruyu sordular (ayrıca bkz. Draper ve West, "Anglicans and Scripture", s. 41).
60. *The Road to Damascus: Kairos and Conversion* (Johannesburg, Skotaville, 1989). Bu belge, Güney Afrikalı, Namibyalı, Güney Koreli, Filipinli, El Salvadorlu, Nikaragualı ve Guatemalalı Üçüncü Dünya Hıristiyanları tarafından ortaya konmuştu.
61. C. West, *Prophetic Fragments* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1988), s. 210.
62. G. O. West, "Difference and Dialogue: Reading the Joseph Story with Poor and Marginalized Communities in South Africa", *Biblical Interpretation 2* (1994), s. 152-170, özellikle s. 154-155.
63. Üçüncü Dünya feministleri ve kadıncı akademisyenler benzer bir kayma gösterir. Örneğin bkz. T. Okure, "The Will to Arise: Reflections on Luke 8:40-56", M. A. Oduyoye ve M. R. A. Kanyoro editörlüğünde, *The Will to Arise: Women, Tradition, and the Church in Africa* (Maryknoll, NY, Orbis, 1992), s. 221-230; M. R. A. Kanyoro, "Daughter, Arise (Luke 8:40-56)", M. A. Oduyoye ve M. R. A. Kanyoro editörlüğünde, *"Talitha, Qumi!" Procee-*

dings of the Convocation of African Women Theologians (Ibadan, Nigeria, Daystar Press, 1990), s. 54-62; E. Amoah, "The Woman Who Decided to Break the Rules", J. S. Pobee ve B. van Wartenberg-Potter editörlüğünde, *New Eyes for Reading: Biblical and Theological Reflections by Women from the Third Word* (Geneva, WCC, 1986), s. 3-4; R. Cochrane, "Equal Discipleship of Women and Men: Reading the New Testament from a Feminist Perspective", D. Ackermann, J. A. Draper ve E. Mashinini editörlüğünde, *Women Hold Up Half the Sky: Women in the Church in Southern Africa* (Pietermaritzburg, Cluster Publications, 1991), s. 21-36. Birinci Dünya feministlerinin bakış açısı için bkz. M. A. Tolbert, "Mark", C. A. Newsom ve S. H. Ringe editörlüğünde, *The Women's Bible Commentary* (Londra, SPCK and Louisville, KY, Westminster/John Knox Press, 1992), s. 263-274.

64. "Farklı ama daha iyi değil" olgusu, bir tür dönüş deneyimi gerektirir. Böyle bir dönüş için postmodernizmin kaynak sağlayabileceğini düşünüyorum; bkz. G. O. West, "No Integrity without Contextuality: The Presence of Particularity in Biblical Hermeneutics and Pedagogy", *Scriptura SII* (1993), s. 131-146.
65. Post-kritik kavramı genelde anti-eleştirel anlamına gelmez, daha ziyade tarihsel eleştiri metotlarının ötesine geçen okuma tarzlarını işaret etmek için kullanılır.
66. West, *Contextual Bible Study*, s. 30-36.
67. Bkz. A.g.e., s. 25-30.
68. A.g.e., s. 36-40.
69. West, "Difference and Dialogue", s. 154.
70. Onun "yeni başlayan teoloji" diye adlandırdığı olgu hakkında bkz. J. R. Cochrane, "Conversation or Collaboration?: Base Christian Communities and the Dialogue of Faith", *Scriptura, 57* (1996), s. 103-124.
71. Bu Mosala'nın ilgi duyduğu meseledir; bkz. I. J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1989), s. 32.
72. G. O. West, "No Integrity without Contextuality: The Presence of Particularity in Biblical Hermeneutics and Pedagogy", *Scriptura SII* (1993), s. 131-146; Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, s. 151. Daha detaylı bir tartışma için bkz. G. O. West, *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible* (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998).

7

Dini Taban Cemaatlerinin Kökeni ve Yapısı: Brezilya Deneyimi

Andrew Dawson

Giriş

Yazı yazan veya oturumlarda konuşma yapan yorumcular açısından, farklı anlamlar taşıyan ve kapsayıcı olduğu varsayılan "dini taban cemaati" (*comunidade eclesial de base*) kavramı vardır. Latin Amerika kıtasında bu yenilikçi ve mücadeleci dini olgunun ortaya çıkmasından beri, din yorumcuları ve sosyologlar, taban cemaatlerindeki somut deneyimleri kendi terminolojileriyle irdelemeye çalıştılar[1]. Etimolojik köken, epistemolojik durum ve teolojik önemin gerektirdiği hassasiyet, teorik çabası açısından övgüyü hak etse de, çoğu zaman Latin Amerika toplumundaki günlük mücadelelerin somut tecrübeleri ve pastoral pratiklerin tesadüfi, bağımsız ve düzensiz doğasıyla çelişir.

Amacımız, dini taban cemaati olgusunu, içindeki *comunidade, eclesial* ve *de base* kelimelerini tek tek inceleyerek anlamaya çalışmak değildir[2]. Daha ziyade, *comunidade eclesial de base* (bundan sonra DTC olarak geçecektir) olgusunu, DTC'lerin ortaya çıkmasında rol oynayan ve en az on yıldır yaşanmakta olan önemli olayların ve deneyimlerin ışığında ele alacağız. Bu nedenle DTC'yi, net olarak tanımlanabilir bir olgu olarak değil, daha ziyade ekonomik, politik, sosyal ve teorik altüst oluşlar içinde yaşanan uzun dönemli pastoral krizlerin, tehditlerin, dinsel eksen kaymalarının, teolojik arınmaların ve tarihsel buhranların bağrından çıkan canlı deneyimler ve dini öğeler olarak anlamak istiyoruz. Kısacası DTC'nin ne tek boyutlu bir temsili ne de kesin ve tek bir

tanımı mümkündür. DTC gerçekliği anlık ve geçici bir şey olmaktan çok uzaktır ve güvenilir veya kesin olan her durumda da farklılıklar gösterir. Aşağıda sunacağımız materyaller, *comunidade eclesial de base*'in kökenini ve yapısını anlamaya çalışma girişimlerinden biridir.

DTC'nin kökenlerini ve yapısını ortaya koymaya çalışmak, Latin Amerika kıtasının büyüklüğünü göz önüne aldığımızda, farklılıklarla dolu bu geniş panorama nedeniyle sonuçsuz kalacaktır. Bu nedenle, aşağıdaki bölümler, DTC hareketinin en büyük referans noktası olan Brezilya'daki gelişime yoğunlaşacaktır.

Bununla birlikte, şunu da not etmek gerekir: Brezilya deneyimi, birçok kişi açısından hem ilk DTC'lerin doğum yeri olarak hem de genel tarihsel gelişmelerin, güçlerin ve taleplerin temsilcisi olarak alınmaktadır. Bu özelliklerin hepsi bir arada, dini taban cemaatlerinin yükselişini sağlamıştır[3].

Brezilya'daki *comunidade eclesial de base*'in yapısı ve kökenleri konusunda tarihsel bir çerçeve sunmak için dört aşamalı periyot tasnifine gidildi: 1) 1962'den önceki yıllar, 2) 1962-1968 arası, 3) 1969-1974 arası, 4) 1975 yılından günümüze kadarki süreç.

1962'den Önce

Latin Amerika'nın birçok ülkesinde olduğu gibi, Brezilya'da da, savaştan sonraki dönemde, hızlı bir sanayileşme ve bunun sonucunda kentleşme süreci yaşandı[4]. Nüfusun hızlı artışı ve kırsal bölgelerden kentlere doğru kayan demografik yapı, Kilisenin geleneksel olarak dayandığı statik ve durağan kültürel ortamı sarstı. Demografik yapıdaki bu değişimle birlikte Protestanlığın elitler ve küçük burjuvalar arasında gelişme göstermesini sağlayan hız ve buna ek olarak (özellikle 1959 Küba Devrimi'nden sonra) yoksul ve cahil kitleler üzerinde komünizmin fark edilen etkisi, Roma Katolik hiyerarşisi içinde artan kaygılara yol açtı[5].

Geleneksel olarak, kurumsal din adamı sayısının göreceli yetersizliği, işleyiş olarak ruhban sınıfına bağlılığı özellikle teşvik eden Kiliseye çok yük bindirdi. *Desobriga* değerlerinin yayılmasına karşın, din adamlarının yetersizliği her zaman kontrol edilebilir bir sorun olarak göründü. *Desobriga,* dini vecibelerini yerine getirmeleri sadece din adamlarının düzensiz ziyaretlerine bağlı olan sıradan insanların inanç ve icraatlarının, "dini zorunlulukların ifası" anlayışı etrafında döndüğü bir dinsel katılım türüdür. Bu nedenle, bölge papazı ziyaret edene kadar (uzak bölgelerde bu dört ayda bir olabilmektedir) örneğin vaftiz, nikâh veya

komünyon ayini yapılamaz[6]. Demografik yapıdaki değişime, Protestanlığın gelişmesine ve gözle görülür komünizm tehdidine ek olarak, din adamı ihtiyacının ve kişi başına düşen papaz sayısının giderek azalması (Brezilya'da 1950'de I: 5714 olan oran, 1960'ta I:6349 olmuştu), Roma Katolik piskoposluklarında, Katolikliğin kıta genelinde azalan etkisinin geleneksel pastoral çalışmalar sayesinde durdurabileceği konusundaki isteksizlik içinde ortaya çıktı[7]. Bu özgüven krizi, artık "pastoral kriz" olarak bilinmektedir.

Yapısal reforma yapılan vurguya ek olarak, Latin Amerika'daki Roma Katolik Kilisesi, vasıflı din adamı eksikliğini telafi etmek için, kırsal bölgede yaşayan insanların seçimi yoluyla pastoral krizi aşmaya çalıştı. Bu tür seçim yoluyla görevlendirmenin ilk örneklerinden biri, kateketik deneyimin yaşandığı Brezilya'daki Barra do Pirai bölgesidir. Barra do Pirai'den söz etmeye değer. Çünkü birçok yazara göre orada, *comunidades eclesiais de base*lerin yükselmesine, diğer kanallarla birlikte vesile olan bir kanal açılmıştır[8].

Barra do Pirai'deki kateketik tecrübe, Dom Angelo Rossi tarafından yönlendirilmiş ve artan "Protestan problemi" ve "Brezilya'daki heretik propaganda çığı" karşısında "inancı savunmanın etkili ve pratik araçlarını" yaratma sürecinde ortaya çıkmıştı[9]. Bu "inancın savunulması ve korunması" olgusu, Roma Katolik Kilisesi tabanında, kiliselerinin kapalı olduğu ve din adamının bulunmadığı dönemde yerel üç Protestan Kilisesinin artan etkinliği konusunda ortaya çıkan şikayetlerden sonra başladı. Bu şikâyetlere karşılık olarak Rossi, bir din adamının bulunup refakat etmesi gereken zamanlarla sınırlandırılmayacak bazı dinsel faaliyetlerin olduğunu söyler. Sonuçta, formel dinsel katılımın öneminin bilincinde olarak, Rossi bir dizi eğitim programı başlattı (Ekim, 1958). Bu programlarda, geniş seküler topluluk içinde liderlik özellikleri gösteren sıradan insanlar, cemaat katekistleri ve görevlileri olarak seçildi.

Yeni eğitim almış olan *catequistas populares*'in görevi, İncil okumak, birlikte dua etmek ve ilahiler söylemek amacıyla yerel dini cemaat üyelerini haftada iki veya üç kez toplamaktı. Pazar günleri ise katekist, Katolik ayinine önderlik eder, buna "papazsız ayin" (*missa sem padre*) denirdi. Hafta ortasındaki bu düzenli toplantılar için sonunda özel toplantı barakaları (*saloes*) inşa edildi. Ancak zaman içinde, özel amaçla inşa edilmiş olan bu binalar doğrudan dini olmayan toplantılara da açıldı, daha geniş seküler topluluk tarafından dini olan veya olmayan organizasyonlar amacıyla ve gıda veya dikiş kooperatifleri için de kullanıldı. Kateketik tecrübenin en faal döneminde, yerel piskoposluk bölgelerinde yaklaşık 475 toplantı barakası vardı.

Yukarıda belirtilenlerin doğru yönde atılmış önemli bir adım olduğunu kabul etsek de, şunu belirtmek gerekir; Barra do Pirai'deki sıradan katekist deneyimi, onun bu girişimden sonra serbest davranacağı anlamına gelmez. Sıradan katekist *sadece*, bölge kilisesi yetkilileri tarafından hazırlanmış materyalleri okumak üzere çağrılırdı. Rossi'nin dediği gibi, "katekist okur ama konuşmaz. O bir vaiz veya hatip değil, okuyucudur", onun görevi sadece "papaz gerektirmeyen yerlerde" Hz. İsa'nın öğretisini aktarmaktır.

Rossi'nin, papaz olmayan insanları oldukça nitelikli ve pastoral kapasiteyle kullanması, iki vurguyla karakterize oldu. Birincisi, papaz sıkıntısı görülen yerlerde Kilise dışındaki insanları kullanmayı sadece geçici bir önlem olarak gördü. Sıradan katekist, Rossi'nin ekibinin verdiği materyale "asla bir şey ekleyemez" veya harfi harfine okuma dışında "yorum yapamadığı" için, Rossi'nin sıradan katekist kavramının, kesin boyun eğmeyi ve bir zamanlar kaldırılmış olan din adamlarına katı bağlılığı içerdiği açıktır. Bu nedenle, Rossi'nin, sıradan katekist uygulamasından çabucak çıkmak ve onların yerine sayı arttıkça geleneksel din adamları getirmek isteyeceğini tahmin etmek mantık dışı değildir. Rossi'nin çabasının ikinci özelliği ise, Katolik olmayan dini hareketlerin bölgesinde yarattığı tehditlere karşı aşırı tepkisiydi. Rossi'ye göre, artan "sapkınlık propagandası"nın nedeni, halkın, Katolik ahlak öğretisi hakkındaki "dinsel cehaleti"ydi. İnsanların başka dini pratiklere yönelmesinin nedeni, daha iyi tercihin varlığından habersiz olmalarıydı. Bu nedenle, katekistin görevi, insanlara Katolik ahlakı eğitimi vererek, "aramızda sapkınlığın yayılmasını engellemektir." Rossi'nin eğitim çabası ve kateketik kavramı, bu nedenle, sıradan insanlara katkıda bulunmak veya katekistin vasıflarını güçlendirmek gibi pozitif bir amaçtan ziyade, Katolikliğin etkinliğini kaybetmemeye odaklanmış negatif bir arzuyla koşullanmıştı[10].

Ancak Barra do Pirai'deki kateketik tecrübenin sergilediği elitist ve tepkisel karakter, onun sınırlı da olsa belli pastoral görevleri yerine getirme konusunda daha önce yaptığı katkıların değerini azaltmaz. Ayrıca hem dini olan hem de olmayan etkinliklerin yapılabildiği toplantı barakalarının yaygınlaşmasının önemli sonuçlarından da söz etmek gerekir. Yerel seküler topluluk liderlerinin dinsel görevlilerin yerini almasının yanı sıra, bu girişim de, geleneksel dini-dünyevi bariyerlerin daha sonra aşamalı olarak yıkılmasına zemin hazırladı. Bu yolla, Hıristiyan inancı ile gündelik toplumsal aktivitelerin belirgin şekilde bir arada büyümesi gerçekleşti. Buradan hareketle şu söylenebilir: Barra do Pirai'deki kateketik tecrübe, sıradan insanları sadece sığınılacak son sığınak olarak

görmenin ötesinde, (II. Vatikan'ın *Lumen Gentium*'u ışığında) varolan gücü herkesle paylaşmak gibi daha sonraki hareketleri müjdeleyen olgularda önemli bir rol oynamıştır.

1962-1968

İkinci Vatikan Konsili'nin (Roma, 1962-65) yarattığı ivmenin ve Papa XXIII. John'un telkinlerinin etkisiyle, 1962-68 yılları arasında Latin Amerika'da Pastoral Plan'ın (*plano de pastoral*) yoğun bir şekilde uygulanmasına tanık olundu[11]. Pastoral plan, Kilisenin bölgelerde koordineli ve bilinçli çalışması amacıyla, sınırlı olan dini kaynakların en iyi biçimde kullanılması amacıyla tasarlanmıştı[12]. Bizim konumuz bağlamında, Brezilya'daki en etkili iki pastoral plan, *Plano de Emergencia* (Acil Plan 1962-63) ve *Plano de Pastoral de Conjunto*'dur (Birleşik Pastoral Plan, 1966-70)[13]. Latin Amerika ve Avrupa'daki en son sosyolojik araştırmaların kullanılmasının ve dinsel paradigmanın İkinci Vatikan Konsili'nin etkisiyle değişmesinin ışığında, her iki pastoral plan da, Kiliseyi, Brezilya'nın hızla değişen koşullarına adapte etmeye çalıştı[14].

Geniş anlamda, hem sosyolojik hem de Kilise alanındaki dini gelişmeler, cemaat teması etrafında buluşmuştur. II. Vatikan Konsili'nin, Kiliseyi, yaşayan bir organizma ve Tanrı yolunda giden hacıların alanı olarak tanımlaması (*Lumen Gentium*, 9-17), kişisel katılımcılara olduğu kadar, dini topluluğun farklı bölümlerinin birbirine karşılıklı bağımlılığına vurgu yapmaktadır[15]. Sonuçta, karşılıklı bağımlılık, karşılıklı sorumluluk ve eşitlik temalarına vurgu yapıldıkça, sıradan insanların statüsü ve kurumsal Kilise yapısına katılımı önem kazandı (*Lumen Gentium*, 2, 10-12, 31-2, 37; *Ad Gentes Divinitus*, 21). Aynı şekilde, bireylerin dini alana katılımının mekanı olarak yerel Kilisenin önemi vurgulandı (*Lumen Gentium*, 13, 23, 26; *Ad Gentes Divinitus*, 4, 8, 22). Yukarıda söz edilenlerle aynı doğrultuda, Kilise alanındaki dini hiyerarşi, sıradan insanlara daha fazla rol verilmesini ve Kilise ayinlerine erişimlerinin sağlanmasını temin etmeye daha çok dikkat etti. Bu nedenle II. Vatikan Konsili, ayinlerin sadeleştirilmesi, bunların öncelikle yerel halkın dilinde yapılması ve farklı kültürlerle daha uyumlu olan çeşitliliğin sağlanması çağrısı yaptı (*Sacrosanctum Concilium*, 19, 26-7, 30, 46).

Antropolojik ve psikolojik araştırmlarla desteklenen ve son sosyolojik bulgular üzerine kurulan "öncelikli grup" kavramı (yüz yüze ilişkilerin asli olduğu, daha az sayıda insanın katıldığı ve bu sayede yakınlığın kurulduğu grup), Kilisenin belli alanlarında hâkim olmaya başladı[16].

Gerçek bir cemaatin (örneğin kişilerarası gerçek ilişkilerin) ancak samimiyet sağlayan küçük gruplarla beslenebileceği fikrinin gelişmesiyle, hâkim durumdaki geniş ölçekli bölgesel Kilise yapılarına dönük eleştiriler ortaya çıktı. Varılan sonuç, dini topluluğu destekleyen geleneksel (geniş ölçekli) bölgesel Kilise kavramının terk edilmesi ve bu Kilise kurumlarının gözden geçirilmesiydi. Bunun yerine, demografik, coğrafi ve idari etkenlerin sınırları içinde varolan daha küçük "hücreler"den, "organik cemaatler"den ve dini topluluğu besleyen yapılardan oluşan bir Kilise düşüncesi gelişti.

Yukarıda vurgulanan sorunlara karşılık verilebilmesi ve ruhban sınıfı dışından insanların dini işlerde görevlendirilmesi ihtiyacının hâlâ devam etmesi nedeniyle, hem *Acil Plan* hem de *Birleşik Pastoral Plan*, katılıma ve cemaate vurgu yaparak hâkim Kilise yapılarını desantralize etmeye koyuldu[17]. Bölgesel Kilise yapılarının sınırlarını bozmak yerine, daha geniş Kilise yapıları içinde sayıları giderek artan "pilot"/"lokal" "taban cemaatleri" önerildi; belki bu yapılar içinde "kişilerarası sevgi ilişkilerinin" yanı sıra, "Hz. İsa'yla birlikte kişilerarası bir hayat komünyonu" yeşerebilirdi (*Birleşik Pastoral Plan*, 27). Bu nedenle, bölge Kilisesi, çok sayıda *taban cemaatiyle* kuşatılmış bir "ana Kilise"dir (*Igreja-Matriz; communidade Mae*), (*Birleşik Pastoral Plan*, 57-8). Bu "taban cemaatlerinde", "Hıristiyanlar sadece hizmet isteyen veya bir emri yerine getiren (*re desobriga*) isimsiz kişiler olmayacaktır, aksine sıcak bir şekilde ve sorumlulukla karşılanacak ve bütün kardeşleri ve Hz. İsa'yla birlikte olunan bir hayat komünyonunun bütünleyici parçası olacaktır" (*Birleşik Pastoral Plan*, 39). Bu nedenle, geleneksel geniş ölçekli bölge Kiliseleri, "küçük taban cemaatleri konfederasyonuna", bir tür "cemaatler topluluğuna, yani daha küçük taban cemaatlerini destekleyen, teşvik eden ve birbirine bağlayan bir topluluğa" dönüştürülmeliydi[18].

Birleşik Pastoral Plan, ne *comunidade de base* kavramını tam olarak tanımladı ne de bunun dinsel konumunu açıkladı; bu eksiklik 1968 Ağustos ayında Medellin'de yapılan ikinci Latin Amerika Piskoposlar Konferansı'nda giderildi[19]. Ruhban sınıfı dışından kişilerin görev almasına ve insanların yakın temasına imkân veren mikro-ortamlar olan taban cemaatlerinin tanımına çok az şey eklese de, Konferans kararları, "Hıristiyan taban cemaatlerinin" resmi ve güçlü dini yapılar olduğunu kabul etti (*Justice*, 7, 14, 20; *Peace*, 27; *Formation of the Clergy*, 21). Medellin'e katılanlar açısından, Hıristiyan taban cemaati, "ilk ve temel çekirdeği oluşturmaktadır... dini yapıların ilk hücresi ve dini yayma çalışmalarının odağıdır ve... insanlığın ilerlemesinin ve gelişmesinin en önemli kaynağıdır" (*Birleşik Pastoral Plan*, 10).

Mevcut dini kimliği ve giderek artan etkinliğiyle, dini taban cemaatlerinin, olgunluğa erişmeden önce yerine getirdiği dönüştürücü bir işlevi daha vardı. Bu ergenlikten olgunluğa geçiş süreci, artan baskı ve ekonomik sömürü koşullarında gerçekleşti ve iç sorunlara yapılan vurgu, zamanla dış olaylara da yönelerek bir denge sağladı.

1969-1974

Brezilya'da 1964 Nisan ayındaki askeri darbenin ardından, demokratik hükümet devrildi ve bunun yerine bir ulusal güvenlik diktatörlüğü inşa edildi. Bu diktatörlük, Latin Amerika'da sonraki yıllarda yaşanacak olayların uğursuz bir habercisiydi. 1968'in Aralık ayından itibaren askeri diktatörlük daha kanlı ve baskıcı bir rejim yarattı. Siyasi tasfiyeler, aşırı sansür, sayısız tutuklama, işkenceler, ölümler ve itiraz etme ihtimali olan her kurumun yasaklanmasıyla etkilenen Brezilya toplumunun içe kapanması, bir sessizlik yarattı. Bu sessizlik, artan insan hakları ihlallerinin ve toplumsal piramidin tabanında bulunanların ekonomik sömürüsünün üzerini örttü[20].

Medellin'de dile getirilen başlıkların verdiği cesaretle ve dinsel kurumlar dışında bütün muhalefet ve direniş alanlarının kapatılmasının sonucu olarak, Brezilya toplumunun sosyoekonomik tabanında zaten çalışmakta olan pastoral yapılara yoğun bir yönelim oldu. Kitle eylemleri günleri geride kalmıştı. Şimdi ulusal güvenlik saldırılarından sağ salim çıkabilecek yegâne insani eylem araçları, kesin sınırlarla ayrılmış bölgelerde oluşan ve karşılıklı güvene ve birebir ilişkilere dayanan örgütlenmelerdi[21].

Bu pastoral yenilenme ve toplumsal çalkantı sırasında, yoksullar arasında çalışan dini yapıların birçoğunda öne çıkan üç amaç vardı. En alttakilerle yan yana yaşayan (*pastoral de convivencia*) dini temsilcilerin çoğunluğunun temel kaygısı, ruhban sınıfı dışındaki insanların sorumluluk almasının ve resmi dini alana katılımın daha fazla teşvik edilmesiydi. Sonuç olarak, giderek artan liderlik eğitimi dersleri, her bölgede çekirdek bir cemaat "animatörleri" (*animadores*) grubunun bulunması hedefiyle teşvik edildi. Bu animatörler daha fazla sorumluluk alarak, diğer cemaat üyelerine pozitif örnek olur ve ruhban sınıfına olan bağımlılığı azaltırlar.

İkinci olarak, dini görevlilerin çoğunun kaygısı, en alttakiler arasında yeni ve daha radikal bir dinsel bilincin ortaya çıkmasıydı. Bireyi bedenin ve ruhun birliği olarak gören (Kilise esas olarak ruh ile ilgileniyordu) geleneksel düalist yaklaşımın reddedilmesiyle, bunun yerine, bireyin ayırt

edilemez psikosomatik bir bütün olduğu yönündeki bütünsel yaklaşım gelişti. Katolik Üniversite Gençliği ve Taban Eğitimi Hareketi içinde gelişen "bütün insan" (*o homem integral*) kavramıyla birlikte, insanların fiziki ihtiyaçlarından ayrı olarak manevi refahlarından söz edilemeyeceği dile getirildi. Fiziki ihtiyaçlar, ancak bireyin kuşatıldığı ekonomik, politik ve toplumsal ilişkiler içinde karşılanabilir[22]. Bu nedenle, günlük Kilise işleriyle, vaftiz ve ilk komünyon dersleriyle, aile katekesisi ve evlilik danışmanlığı gruplarıyla uğraşan dini görevliler; bu tür imkânları, birleşik tarihsel bir düzlemde varolan birleşik özneye dair görüşlerini aktarmak için kullandılar. Bu düşünce, tarihin akışı içinde ortaya çıkan kurtarıcılık göreviyle bağlantılı olarak, Gustavo Gutierrez'in görece erken düşüncelerinde teolojik kavramlarla gayet güzel ifade edilmişti:

> "Bir dünya inşa etmek, bir ilk aşama veya sıçrama tahtası değil, kurtuluşun kendisidir. Eğer kurtuluştan kastettiğimiz şey daha az insan olma halinden daha çok insan olmaya bir geçiş ise, kardeşlik temelinde adil bir toplumun yaratılması, insanlığın kurtuluşudur. Bu nedenle kurtuluş, sadece "dini" bir kavram değildir."[23]

Tabanda çalışan dini görevlilerin üçüncü amacı ise, yerel dini cemaatin onu çevreleyen geniş alandaki olaylara daha fazla entegre olmasını sağlamaktı. Her ne kadar "bütün insan" kavramından etkilenmiş olsalar da, daha fazla sayıda dini görevli şunu öğrendi: Yerel Hıristiyan cemaati, ancak geleneksel Kilise pratikleri ile gıda, giyim, mali paylaşım ve mahalli sorunlar arasında bağ kurduktan sonra bulunduğu bölgede yol almaya başladı. Yoksulluktan doğan daimi faydacılığın yansıması olarak, ancak İncil'in insan varlığının her boyutuna temas ettiğinin gösterilmesiyle birlikte, görünüşte ne kadar dünyevi olursa olsun, en alttakiler, bu yeni dini deneyimlerin hem güvene hem de çabaya değdiğini gördüler[24].

Yukarıda belirtilen gelişmelerle birlikte, pastoral dini görevliler, geniş (dini olmayan) toplum olaylarını resmi dini yapılar alanında daha fazla ele almaya başladılar. İlgi odaklarını birleştirmek için kullanılan metodolojik araç, daha önce Katolik Üniversite Gençliği ve Taban Eğitimi Hareketi içinde de kullanılan "Gör-Karar Ver-Yap" metoduydu. Kitlelerin dini ile onların günlük hayatları arasındaki geleneksel uçurumu aşma konusunda bu pastoral yöntemin önemi küçümsenmemelidir; çünkü "Gör-Karar Ver-Yap" metodu, DTC'lerin (dini taban cemaatleri) başarısının temeli olmaya devam etmektedir. Bu nedenle, aşağıdaki örnekte, "Gör-Karar Ver-Yap" metodunun pratik içinde nasıl işlediği gösterilmektedir[25].

Bir iki sıradan cemaat mensubu tarafından koordine edilen ve muhtemelen bir rahip veya rahibe tarafından yönlendirilen tipik hafta ortası DTC toplantımız, ortak bir dua, şarkı veya ilahiyle açılır. Bu resmi açılışın ardından, yaklaşık yarım saat, toplantıya katılanlar tarafından önceki haftanın olayları ve meseleleri değerlendirilir. Bu meseleler ve olaylar içinde örneğin uygun temizlik malzemelerinin yokluğu nedeniyle yayılan hastalıklar, barınma meselesi, kötü beslenme, işten atılma veya düşük ücret nedeniyle yaşanan zorlukların paylaşılması ve tehlikeli çalışma koşulları nedeniyle yaralanan birisinin durumu yer alabilir. Genelde *revisao de vida* (yaşam değerlendirmesi) olarak ifade edilen bu açık paylaşım aşaması, "Gör-Karar Ver-Yap" metodunun "görme" aşamasını temsil eder.

Önceki haftanın değerlendirilmesinin ardından, oradaki herkes tarafından İncil'den bir bölüm okunabilir ve sonra herkes, hem bu metne hem de bağlama uyan düşüncelerini paylaşır. Oturum tamamlandığında, İncil metni ve paylaşılan düşünceler, topluluktan biri tarafından bütünleştirilerek ifade edilir. Bundan sonra, bir açık konuşma oturumu daha olur ve İncil'deki metin, mevcut durumu aydınlatması umuduyla şu anki olayların ışığında ele alınır. Önceki hafta yaşananlar, İncil metnini sorgulamaya vesile olan bir araç sağlar ve böylece metin, gruptakilerin hayatlarına uyarlı bir hale getirilir. Bu yolla, İncil'den alınan bölüm, bir yandan önceki haftanın olayları aracılığıyla konuşurken, diğer yandan toplantıya katılanlara sonraki hafta yaşanacaklar konusunda cesaret verir. Tanrı açıkça adalet için çabalayan yoksulların ve mülksüzlerin tarafında yer alıp, ancak adalet ve eşitlik mücadelesinde açığa çıkacak bir sevgi için çağrı yaparken, aynı Tanrı'nın bizim yanımızda da yer alması gerekmez mi?[26] Yaklaşık bir saat süren bu düşünce alışverişi zamanı, üçlü metodoloji içindeki "karar verme" (değerlendirme) aşamasını gösterir.

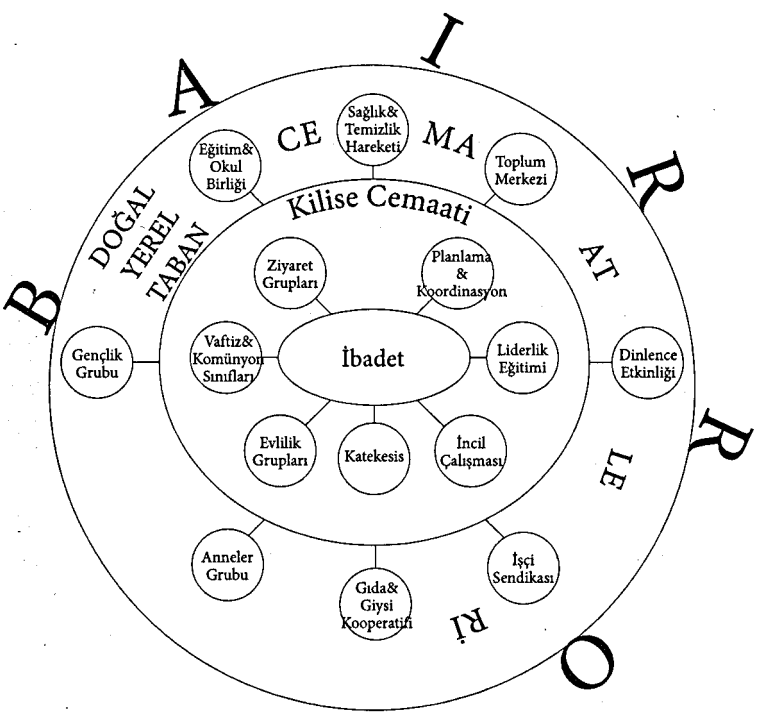
Yoksulların günlük sorunlarıyla açılması yoluyla, insanlar resmi dini alan içinde kabul görürler ve Tanrı'nın sadece onların yanında olmakla kalmayıp, aynı zamanda tabandaki yoksulların bütün hayatlarını geçirdikleri kitlesel adaletsizliklerin ve kabul edilemez koşulların sona ermesini arzuladığını tecrübeyle ve bilgiyle kavrarlar. Kabul görmelerinin heyecanıyla bu toplantılara gelenlerin çoğu, bölgelerindeki (*bairro*)* sorunlar konusunda bu topluluklarda yapılan işleri duymuşlardır.

"Görme" ve "karar verme" aşamaları böylece "yapma" (eylem) evresine geçer. "Yapma" evresinde, dini taban cemaatlerinde yetkili olanlar kendilerini geleneksel seküler bölge (*bairro*) sorunlarının içinde bulurlar: yerel toplum merkezleri, kadın grupları, kooperatif girişimleri, politik

* *Bairro*, Portekizce'de, şehir veya belediye sınırları içindeki bir bölgeyi veya topluluğu ifade eder. Mahalle, semt, belde gibi anlamlara gelir. (y.h.n.)

partiler, sendikalar, gençlik kulüpleri sorunları ve yerel sağlık klinikleri, temizlik araçları, okul ve toplu taşıma için yürütülen *ad hoc* kampanyalar.

İnsanların günlük hayatlarında yer almayan bir Kilisenin içinde bulunduğu durumdan hareketle ve "Gör-Karar Ver-Yap" yöntemine dayanan pastoral yaklaşımın ışığında, başlangıçta sıradan dindarları Kilisenin kurumsal alanına dahil etmenin aracı olarak dini hiyerarşi tarafından tasarlanan DTC'ler, dini kurumların yanında farklı bir yapı olarak açığa çıktı. Dini taban cemaati, insanları kendi içine kabul ederek (merkezci hareket) ve sonra onları İncil'in talebinin bu olduğundan hareketle kendi çevreleriyle temasa geçme (merkezkaç hareket) konusunda cesaretlendirerek, olgunluğa erişmektedir. Olgun DTC bu nedenle yerel *bairro*'ları artık tacizin ve sömürünün pasif nesneleri değil aktif özneleri olmak isteyen Hıristiyan mümin gruplarıyla beslemektedir. Laik topluluk, inançlıların etkisine açıktır; buna karşın, Kilise topluluğu artan şekilde toplumun sosyoekonomik tabanında yer alanların dertlerine, mücadelelerine ve özlemlerine muhatap oldu. Dini ve dünyevi meseleler arasındaki geleneksel ayrım, bu karşılıklı etkileşim süreciyle aşıldı ve bu geleneksel ayırımın aşılmasıyla beraber DTC olgunluğa erişti. Olgunlaşan DTC grafiksel olarak şöyle gösterilebilir:



1975'ten Günümüze

Çeşitli nedenlerden dolayı 1975 yılı, dini taban cemaatlerinin tarihsel yörüngesinde önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Öncelikle, 1975 yılında Brezilya'daki dini taban cemaatlerinin ülke genelindeki ilk toplantısı (*encontro*) gerçekleşti. Bu ulusal toplantı, DTC'lerin hayatında yeni bir kolektif başlangıcı ilan etti. İkinci olarak, Brezilya devlet başkanı General Ernesto Geisel'ın *distensao* (baskıyı azaltma/serbestlik) politikası 1975'ten itibaren aşamalı olarak normale dönüş (*abertura*) sürecine evrildi ve 1986 yılında tam demokratik seçimler gerçekleşti. Ayrıca, Brezilya'daki Ulusal Piskoposlar Konferansı'nın askeri yönetime karşı giderek artacak olan eleştirel açıklamalarının ilki 1975'te yapıldı[27]. Bu açıklamaları takip eden sonraki on yıl içinde Brezilya'daki Roma Katolik hiyerarşisi adalet, eşitlik, toprak hakları ve demokrasi konularında daha soylu bir duruş sergilenerek bir dizi ilerici metin ortaya konacaktır[28]. Kilise hiyerarşisinin tabandaki politik ve sosyoekonomik konulara sempatisinin giderek arttığı bir ortamda DTC'lerinin bu toplantısı gerçekleşti.

Birleşik Pastoral Plan'ın miadının dolmasından (1966-70) sonra Brezilya'daki dini hiyerarşi, iki yılda bir yapılan planlarda DTC'ye önemli yer verilmesi konusunda istekliydi[29]. Böylesi bir kurumsal teşvikin ardından, tabandaki çalışmaların veriminin giderek artmasının yanı sıra, 1974'ün sonunda Brezilya'da en az kırk bölgeye yayılmış tahminen 40 bin DTC oluşmuştu[30]. DTC'lerin yayılmasıyla beraber, Brezilya'daki DTC'lerin ilk başarılarında etkili olan din adamları ve piskoposlar, daha önceki farklı ve münferit DTC deneyimlerinin paylaşılabileceği ve bunlar üzerine konuşulabileceği ulusal bir forum düzenlemek istediler. Sonuç olarak, ulusal ölçekteki DTC konferansları serisinin ilki 6-8 Ocak 1975 tarihinde Vitoria'da (Espirito Santo) gerçekleşti.

Aralarında sıradan *cebistas*'lar (DTC/CEB üyeleri), pastoral dini görevliler, piskoposlar ve entelektüellerin yer aldığı yetmişten fazla katılımcı, Vitoria'da, "Halktan doğan bir Kilise" teması etrafında toplandı[31]. Amaçlarımız açısından, bu toplantı iki önemli muhtevaya sahipti. Birincisi, ulusal bir konferansın gerçekleşmesi dahilinde, daha önce yalıtılmış halde duran DTC'nin deneyimlerinin yayılması sağlandı. Böylesi bir deneyim paylaşımı içinde *cebista*'lar ve pastoral dini görevliler, diğer bireylerin ve cemaatlerin hikâyelerinden ve tarihlerinden aynı şekilde cesaret aldılar; bir taban kilisesi haline gelme mücadelesinde yalnız olmadıklarını duyduklarında huzur buldular ve yoksulların Tanrısının, bütün insanların eşit temelde katılmaya davet edildiği yeni bir girişimde

bulunduğu gerçeğinden hareket ettiler. İster resmi konferans sırasında ister oturumlardan sonra olsun, öğrenme ve karşılıklılık amacıyla, ortak deneyimler konuşuldu, değişik vurgular yapıldı ve çok farklı türdeki hareket noktaları, hedefler ve mücadeleler hakkında tartışıldı. DTC hareketi bu karşılıklı etkileşim içinde doğdu ve bugün de bölgesel ve ulusal ölçekteki çizgiye paralel giden ortak çalışma temalarını ve programatik eylemleri üretmeye devam etmektedir.

Kiliseler arası buluşmanın ikinci büyük sonucu ise, teologların, sosyoekonomik tabanda yaşayanların günlük deneyimlerinden dersler çıkarmaya başlayabileceği bir ortamın hazırlanmasıydı. İlk konferansa profesyonel danışman (*periti*) olarak katılan kişiler arasında, Leonardo Boff, Carlos Mesters, Eduardo Hoornaert, Joao B. Libanio, Pedro A. Ribeiro de Oliveira vardı; Gustavo Gutierrez ve Thomas Bruneau da konuk olarak katılmışlardı. Vitoria'daki ilk toplantıdan sonra yapılan Kiliseler arası DTC toplantılarına katılım giderek artacak ve zaman içinde ruhban sınıfından ziyade *cebista*'ların gözetiminde örgütlü hale gelecek olsa da, bu teologların ve sosyologların oynadığı danışmanlık rolü, hareketin başarısının devamı için temel öneme sahip oldu.

Bu toplantının tecrübesiyle ve Brezilya genelindeki birçok DTC'nin hikâyeleri ve raporlarıyla şekillenen ve yine Vitoria'da gerçekleşen Kiliseler arası ikinci buluşma, Eduardo Hoornaert, J. B. Libanio, Carlos Mesters ve Leonardo Boff gibi birçok kişinin sunumlarına tanık oldu[32]. Carlos Mesters'in "Flor sem defesa: ler o evangelho na vida" başlıklı sunumu, onun ileride çok etkili olacak *Defenseless Flower: A New Reading of the Bible* adlı kitabının bir bölümünü teşkil edecekti. Herhalde en önemlisi, Leonardo Boff'un "Eclesiogênese: as ceb reinventam a igreja" başlıklı sunumuydu, Boff daha sonra bu sunumdan yola çıkarak *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church* adlı kitabı hazırladı.

Tabandaki meselelere ilk zemini hazırlayan Kiliseler arası buluşmalar ileride Brezilya'nın ikinci kuşak kurtuluş teologları olarak anılacak olan genç düşünürler için bir sıçrama tahtası oldu[33]. Belirtilmesi gereken önemli nokta şudur: DTC'lerin bu ilk toplantılarda kazandığı deneyim, ileride daha yetkin bir kurtuluş teolojisinin açığa çıkacağı teorik temelin asli parçasını oluşturacak dini formülasyonlara güç verdi. Bu tür dini temalar ayrıca, Vatikan'ın önce onay vermemesine, ardından kınamalarına ve Leonardo Boff'un susturulmasına yol açtı[34]. Teolojik ve sosyopolitik eleştirilerinin çoğu 1970'lerin başlarında ortaya çıkmış olmasına rağmen, Latin Amerika kurtuluş teolojisi ancak DTC hareketiyle temasa geçmesinden sonra tam anlamıyla tabandaki kitlelerin can-

lı deneyimleri içinde kök salabilmiştir. Bu praksiyolojik temeller olmadan, kurtuluş teolojisi ne yoksulların acılarına tercüman olabilir ne de bugün itibarının dayanağını teşkil eden temsil statüsüne kavuşabilirdi.

Brezilya'nın siyasi ve dini ortamında 1980'lerin sonlarına doğru büyük değişimler oldu. Cumhurbaşkanı Joao Figueiredo'nun yönetimi altında, *distensao* (serbestlik) politikası dikkatli bir biçimde *abertura* (açılım) sürecine yedirildi. Orta sınıfın ve kitlesel mobilizasyonun artışıyla beraber, demokratik parti sistemi tekrar inşa edildi; 1982 yılında ilk valilik seçimleri yapıldı ve yirmi yıldan sonraki ilk devlet başkanlığı seçimleri de 1986'da gerçekleşti[35]. Din kurumu cephesinde ise, Papa II. John Paul tarafından başlatılan muhafazakâr "restorasyoncu" program şimdi bütünüyle uygulanıyor ve işletiliyordu; bu gelenekçi canlanmanın etkisiyle, Latin Amerika'da kurtuluşçu çizgiye yakın her girişime karşı basınç geliştirildi[36]. Ortamın bu şekilde değişmesiyle, o dönemde Brezilya'da tahmini sayısı 100 bin olan DTC'lerin, yani bir zamanlar yenilikçi ve cesur olan bu dini çabanın, nasıl olup da eski apolitik ve ruhani kabuğuna dönme tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı tartışılıyordu[37].

Brezilya'da etkili ve meşru hiçbir muhalefetin bulunmadığı uzun sosyopolitik kapanma döneminde hem askeri diktatörlüğe karşı durabilecek hem de ayakta kalabilecek tek ulusal kurum olan Roma Katolik Kilisesi'nin belli ilerici birimleri, çoğu kişi açısından demokratik ülkülerin ve kitlesel taleplerin ifade edilebileceği yegâne imkândı. Ayrıca ulusal güvenlik devletinin baskıcı karakteri ve DTC'lerin Brezilya genelinde zamanında ortaya çıkmasıyla, toplumun alt kesimlerinde her gün daha fazla kişi bu küçük, sıcak ve yerel dini topluluklara gelerek daha iyi bir geleceğe dair umutlarını buraya bağladılar. Bu nedenle, daha önce sendikalarda, meslek örgütlerinde, devlet kampanyalarında ve politik partilerde kanal bulan kitlesel örgütlenmeler, DTC'ler içinde varlığını sürdürebildi[38]. Brezilya'daki askeriyenin işkence ve cinayetlerle rafa kaldırdığı katılım, mutabakat ve karşılıklılık gibi demokratik idealleri besleyen DTC'ler 1970'lerin sonlarına doğru *distensao* (serbestlik) politikasının çoğalan imkânlarından yararlanacak en avantajlı konuma gelmişti: Bu sayede, giderek daha koordineli hale gelen kitlesel protestoları örgütleyerek, "baskıların azalması" sürecini tam bir *abertura*'ya (normalleşmeye) doğru besledi.

Daha önce kapalı olan kitlesel örgütlenme kanalları, demokratik seçimlerle birlikte yeniden açıldı. Böylece, kitlelerin taleplerini ve kaygılarını taşıdığı alan olarak DTC'lerin işlevi sona erdi; aynı şekilde, diktatörlük döneminde DTC hareketine bağlanan çok sayıda kişinin *dinsel* motivasyonu da son buldu. Bu noktadan itibaren DTC hareketinin belli

ölçüde bir depolitizasyon sürecine girdiği söylenebilir; çünkü diktatörlük koşullarındaki özel statüsü gereği üstlendiği belli görevleri, artık daha elverişli ve etkili olan kanallara geri devretti[39].

Dini hiyerarşi üzerinde 1983'ten beri çok yönlü baskı uygulayan Vatikan güdümlü güçler, Brezilya'nın demokratikleşmesini, Restorasyoncu çizgiyi daha ileri götürmek için bir zemin olarak kullandı[40]. Siyasi alanda yaşanan son gelişmelerle, Vatikan ortodoksisi kısa sürede hegemonya kurdu ve Kilise, Brezilya'daki etkinliğinin temel siperi olan orta sınıflara ve burjuva elitlere dayanan dinsel bir yoğunlaşmaya ricat etti. Küçük burjuvaziyle ve ekonomik-politik elitle uzlaşmayla birlikte, şimdi dini kurum içinde güç sahibi olan muhafazakâr lobi bu fırsattan yararlanarak Kilisenin popüler pastoral yaklaşıma olan vurgusunu azaltma yoluna gitti. Onlar yeni politik dönemde, utançlarının ve uzlaşmacı tavırlarının potansiyel kaynaklarını ortadan kaldırmak isterken, DTC hareketi ve onun ilerici programı, bir rekabet kaynağı olarak muamele gördü. Sonuçta, daha önce mevcut olan insani ve mali kaynaklar giderek geri çekildi ve çok sayıda piskopos, şimdiye dek kendi gözetimlerindeki bölge görevlilerine bıraktıkları piskoposluk alanlarına gelenekçi bir program dayatmaya başladı. Kilisenin toprak, ev, sağlık ve eğitim gibi konularla ilgilenmesine yapılan vurgu şimdi Hz. İsa'ya ve azizlere gösterilen şahsi saygı lehine ve dini hiyerarşiyi sorgulamayan itaatkâr, pasif ve bireyci bir maneviyat yararına geri çekiliyordu[41]. Bu nedenle DTC hareketi bir tür manevileşme sürecine girdi.

DTC'lerin 1980'lerin ortalarından beri maruz kaldığı manevileşme ve apolitikleşme sürecini kabul etmekle birlikte, amacımız, bu baskıların DTC hareketini bütün Latin Amerika'da etkisiz ve gereksiz hale getirdiği izlenimi yaratmak değildir. Elbette, politik ve dini ortamdaki değişiklikler DTC'lerin eskisi gibi devam etmesini zorlaştırdı; ancak bu şekilde devam etmenin, DTC'nin veya dini başka bir hareketin yapması gereken iş olduğu hangi tablette yazılıdır? Aksine, DTC'lerin vurguları ve kaderleri, ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye, hatta kiliseden kiliseye değişmektedir.

Ayrıca, DTC'nin apolitikleştiğinden söz etmek, *abertura* (normalleşme) sürecinden önceki ve sonraki DTC'ler arasında varolan bağı ve pastoral pratiğin etkili şekilde devam ettiği gerçeğini maskelemeye izin vermemelidir. Örneğin partileri ve sendikaları ilgilendiren konular o kanallara memnuniyetle geri iade edilse de, birçok DTC temizlik ve sağlık altyapısının geliştirilmesi, daha iyi eğitim ve barınma sağlanması ve tabandaki hayatı geliştirecek değişimleri talep eden yerel kampanyalarda hâlâ etkin bir role sahiptir. Yapılan bir eylem, ulusal güvenlik

ile açık demokrasinin birbirine ters düşen politik ortamlarında farklı tonlama ve içeriğe sahip olabilir ve hedeflenen güçlerden farklı tepkiler alabilir. Diktatörlükten *abertura*'ya (normalleşmeye) geçiş sürecindeki tek değişimin DTC'nin etkinliğinin doğası olmadığı, bu etkinliğin açığa çıktığı sosyopolitik düzlemin de değiştiği görülebilir. Örneğin 1975 yılında politik ajitasyon olarak görülen şey, bugün artık aynı biçimde değerlendirilmeyebilir.

Brezilya son on yıldır demokratik siyaset yolunda aşağı doğru gitti*. Küçük bir azınlığın büyük çoğunluğu azgınca sömürdüğü bir demokrasi siyasetidir bu. Aşırı işsizlik, düşük ücretler, kötü çalışma koşulları, iş güvencesizliği, sağlık, eğitim ve barınma meselelerinin hepsi yoksul kitleleri, adalet istemeyi öğrenmekten alıkoyar. Böyle bir ortamda dini taban cemaatleri hâlâ bir amaç ve önem ifade etmeye devam eder. Ancak bu amaç ve önem, sadece güçsüzlerin rol sahibi olmasını, ezilen sessizlerin konuşmasını ve yoksulların dünyamızı dönüştürme yolunda Tanrı hâkimiyetini istemesini öngördüğü için bir anlama sahiptir.

* Bu kitabın ilk baskısı 1999 yılında yapıldığı için, kastedilen dönem o tarihten öncesidir. (y.h.n.)

NOTLAR

1. DTC tanımı konusundaki farklı yaklaşımlar için örnek olarak bkz. Mariano Baraglia, *Evoluçao das Comunidades Eclesiais de Base: Experiências Comunitarias na Cidade de Sao Paulo* (Petropolis, Vozes, 1974), s. 54; Luis Fernandes, *Como se Faz uma Comunidade Eclesial de Base*, 5. baskı, (Petropolis, Vozes, 1986), s. 47; Yves Congar, "Os Grupos Informais na Igreja: Um Ponto de Vista Catolica", A. Gregory editörlüğünde, *Comunidades Eclesiais de Base: Utopia ou Realidade* (Petropolis, Vozes/CERIS, 1973), s. 127; Faustino L. C. Teixeira, *A Fe na Vida: Um Estudo Teologico-Pastoral Sobre a Experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil* (Sao Paulo, Ediçoes Loyola, 1988), s. 20-23.
2. *Comunidade, eclesial* ve *de base* sözcükleri şu eserlerde ayrı ayrı ele alınmıştır: Marcello de C. Azevedo, *Basic Ecclesial Communities in Brazil: The Challenge of a New Way of Being Church*, çeviren J. Drury (Washington, Georgetown University Press, 1987), s. 57-117; Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial, Comunidade Politica: Ensaios de Eclesiologia Politica* (Petropolis, Vozes, 1978), s. 51-63; Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective* (Maryknoll, NY, Orbis, 1985), s. 61-85; Jesus Andres Vela, *Las Comunidades de Base y una Iglesia Nueva*, 4. baskı, (Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1971), s. 150-153.
3. Örnek olarak bkz. Edward L. Cleary, *Crisis and Change: The Church in Latin America Today* (Maryknoll NY, Orbis, 1985), s. 104-124; David Lehmann, *Democracy and Development in Latin America: Economics, Politics and Religion in the Postwar Period* (Oxford, Polity Press, 1990), s. 126-141; Arnoldo Zenteno, *La C. E. B. en Mexico* (Centro Antonio de Montesinos, Mexico City, 1983), s. 171-189.
4. Latin Amerika'daki gelişmeler için bkz. Celso Furtado, *Economic Development of Latin America: Historical Background and Contemporary Problems*, 2. baskı, Çev. S. Macedo (Cambridge, Cambridge University Press, 1976); Brezilya için, Thomas E. Skidmore, *Politics in Brazil, 1930-1964: An Experiment in Democracy* (Oxford, Oxford University Press, 1967).
5. Protestanlık ve komünizm, XII. Pius tarafından Latin Amerika'da Katolikliğe karşı olan "dört ölümcül tehlike" arasında sayılmıştır; diğer ikisi ise, natüralizm (liberalizm ve nasyonalizm dahil) ve spiritüalizmdir. Hellmut G. Vitalis, *The Significance of Changes in Latin American Catholicism Since Chimbote 1953* (Cuernavaca, CIDOC, 1969), s. 3/I.
6. *Desobriga* için bkz. Azevedo, *Basic Ecclesial Communities in Brazil*, s. 67. Brezilya'daki papaz azlığı nedeniyle ortaya çıkan pastoral yüklenme için bkz. Alfredo Konz, "A bcc in a rural setting: Morroas", *Basic Christian Communities*, LADOC Keyhole Series, no. 14 (Washington, Georgetown University Press, 1976), s. 30-34.
7. Gustavo Perez, Alfonso Gregory ve François Lepargneur, *O Problema Sacerdotal no Brasil* (Rio de Janeiro, FERES/CERIS, 1965), s. 15.

8. Örneğin Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, Çev. R. R. Barr (Londra, Collins, 1986), s. 3; Jose Marins, "Comunidades eclesiales de base en America Latina", *Concilium*, 104 (Nisan 1974), s. 30.
9. Aşağıdaki materyal bu konu üzerinde durmaktadır: Agnelo Rossi, "Uma expêriencia de catequese popular", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 17 (Eylül 1957), s. 731-36; "Os principais manuais de catequese popular" *Revista Eclesiastica Brasileira*, 18 (Haziran 1958), s. 461-63.
10. Rossi'nin yaklaşımının, ne yurt dışında ne de Brezilya'da Kiliseden ayrılmak anlamına gelmediğinin kanıtı için bkz. Avery Dulles, *Models of the Church: A Critical Assessment of the Church in All Its Aspects*, 2. baskı (Gill and Macmillan, Dublin, 1988), s. 52; Almir R. Guimaraes, *Comunidades de Base: Uma Nova Maneira de Ser em Igreja* (Petropolis, Vozes, 1978), s. 104. Genel olarak Roma Katolikliği için; F. L. C. Teixeira, *A Gênese das Cebs no Brasil: Elementos Explicativos* (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1988), s. 67-72; Sergio Bernal, *La Iglesia del Brasil y el Compromiso Social: El Paso de la Iglesia de la Cristiandad a la Iglesia de los Pobres* (Roma, Editorial de la Pontificia Universidad Gregoriana, 1986), s. 69, Brezilya için.
11. David Regan, *Church for Liberation: A Pastoral Portrait of the Church in Brazil* (Dublin, Dominican Publications, 1987), s. 153; Bernal, *La Iglesia del Brasil*, s. 25.
12. François Houtart, "The Master Plan Arrives in Latin America", J. J. Considine editörlüğünde, *The Church in the New Latin America*, (Notre Dame, IL, Fides, 1964), s. 52-63.
13. Acil Plan, *Comunicado Mensal* içinde iki bölüm olarak yayımlandı, 116 (Mayıs 1962) s. 7-21 ve 117 (Haziran 1962), s. 16-46; Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *Plano de Pastoral de Conjunto*, 1966-1970, 2. baskı, (Rio de Janeiro, Livraria Dom Bosco Editora, 1967).
14. Latin Amerika ve Avrupa'da devam eden sosyolojik gelişmeler için bkz. David E. Mutchler, *The Church as a Political Factor in Latin America* (New York, Praeger, 1971), s. 29-31; Guimaraes, *Comunidades de Base*, s. 125-34. Kilise kurumundaki gelişmeler için bkz. Giuseppe Alberigo, Jean-Pierre Jossua ve Joseph A. Komonchak, *The Reception of Vatican II*, Çev. M. J. O'Connell (Burns and Oates, Tunbridge Wells, 1987); J. Gremillion editörlüğünde, *The Church and Culture Since Vatican II: The Experience of North and Latin America* (Notre Dame, IL, University of Notre Dame Press, 1985).
15. II. Vatikan belgelerinin referansları için bkz. Austin Flannery editörlüğündeki, *Vatican Council II: The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, düzeltilmiş baskı (Dublin, Dominican Publications, 1988).
16. Dulles, *Models of the Church*, s. 37-49.
17. Koordineli olmasa da Kilise adem-i merkeziyetçiliğine dönük girişimler, Brezilya'da 1950'lerden beri vardı. Madeleine Adriance, *Opting for the Poor: Brazilian Catholicism in Transition*, (Sheed and Ward, Kansas City, 1986) s. 54-59.
18. Baraglia, *Evoluçao das Comunidades Eclesiais de Base*, s. 59; Paulo P. Koop, "Lins: comunidades em renovaçao", *Vozes*, no. 9 (Eylül 1969), s. 799.

19. Medellin belgelerine dair referansların alındığı yer: *CELAM: Second General Conference of Latin American Bishops: The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council: II Conclusions*, 3. baskı (Washington, NCCB, 1979).
20. Bkz. Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964-1985* (Oxford, Oxford University Press, 1988).
21. Dominique Barbe, *Grace and Power: Base Communities and Nonviolence in Brazil*, Çev. J. P. Brown (Maryknoll, NY, Orbis, 1987), s. 92.
22. Taban Eğitimi Hareketi için bkz. Luiz E. Wanderley, *Educar Para Transformar: Educaçao Popular, Igreja Catolica e Politica no Movimento de Educaçao de Base* (Petropolis, Vozes, 1984); Katolik Üniversite Gençliği için bkz.: Luiz A. Gomez de Souza, *A JUC: Os Estudantes Catolicos e A Politica* (Petropolis, Vozes, 1984).
23. G. Gutierrez, "Toward a Theology of Liberation" (Temmuz 1968), Alfred T. Hennelly editörlüğünde, *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, NY, Orbis, 1990), s. 71.
24. Örneğin, Raimundo Caramuru de Barros, *Comunidade Eclesial de Base: Uma Opçao Pastoral Decisiva* (Petropolis, Vozes, 1968), s. 55-66.
25. Örneğin bkz. Frei Betto, *O Que e Comunidade Eclesial de Base*, 4. baskı (Sao Paulo, Editora Brasiliense, 1981), s. 29-44; D. Barbe ve E. Retumba, *Retrato de Uma Comunidade de Base: Pratica e Teologia de Comunidade de Base* (Petropolis, Vozes, 1970), s. 25-34.
26. DTC içindeki pedagojik süreçlerin işlerliğine dair bkz. Antonio Alonso, *Comunidades Eclesiales de Base: Teologia-Sodologia-Pastoral* (Salamanca, Ediciones Sigueme, 1970), s. 239-260; Jose Marins, *Metodologia Emergente das Comunidades Eclesiais de Base* (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1980); Laura M. S. Duarte, *Isto Nao se Aprende na Escola: A Educaçao do Povo nas CEBs* (Petropolis, Vozes, 1983). İncil kullanımı konusuna özel vurgu yapan: Carlos Mesters, *Defenceless Flower: A New Reading of the Bible*, Çev. F. McDonagh (Maryknoll, NY, Orbis/CIIR, 1989).
27. Bu ilk yorumlar için bkz: Thomas C. Bruneau, *The Church in Brazil: The Politics of Religion* (Austin, Texas University Press, 1980), s. 176; Luiz G. de Souza Lima, *Evoluçao Politica dos Catolicos e da Igreja no Brasil: Hipoteses para uma Interpretaçao* (Petropolis, Vozes, 1979), s. 240-266.
28. Örneğin: "Subsîdios para Puebla" (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1978); "Subsidios para uma Politica Social" (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1979); "Igreja e Problemas da Terra" (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1980); "Reflexao Crista sobre a Conjuntura Politica" *Comunicado Mensal*, 347 (1981), s. 733-741; "Solo Urbano e Açao Pastoral" (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1982).
29. Gervasio F. de Queiroga, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil: Comunhao e Corresponsabilidade* (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1977), s. 394-403.
30. Cook, *The Expectation of the Poor*, s. 68.
31. *Uma Igreja que Nasce do Povo* (Petropolis, Vozes, 1975).
32. Kiliseler arası ikinci toplantının ana konusu (29 Temmuz-1 Ağustos) : A Church Born of the People Through the Spirit of God. "Uma igreja que

nasce do povo pelo espirito de Deus - relatorio e conclusoes do segundo encontro de Vitoria", *SEDOC*, 9, Ekim/Kasım 1976.

33. Brezilyalı Rubem Alves (*A Theology of Human Hope*, St. Meinard, Abbey Press, 1969) ve Hugo Assmann (*Teologia desde la Praxis de la Liberacion: Ensayo Teologico desde la America Dependiente* (Salamanca, Ediciones Sigueme, 1973) ilk nesil arasında sayılabilir. İkinci dalga kurtuluş teologları arasında yer alan Brezilyalılar buna dahil edilebilir, örneğin Leonardo Boff, Joao B. Libânio ve Carlos Mesters. Bkz. Battista Mondin, *Os Teologos da Libertaçao* (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1980); Christian Smith, *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory* (Chicago, University of Chicago Press, 1991).
34. Bu, Leonardo Boff'un temel demokratik ilkeleri Roma Katolik kurumunun yapısına uygulamasıydı: *Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church*, Çev. J. W. Diercksmeier (Londra, SCM Press, 1985).
35. Ronald M. Schneider, *"Order and Progress": A Political History of Brazil* (Oxford, Westview Press, 1991), s. 267.
36. Latin Amerika'daki restorasyoncu programa ve devam eden tartışmaya dair genel bilgi için bkz. J. O. Beozzo editörlüğünde, *O Vaticano II e A Igreja Latino-Americana*, (Sao Paulo, Ediçoes Paulinas, 1985), s. 52-86.
37. J. B. Libanio, "BECs in socio-cultural perspective", *Transformation*, cilt 3, no. 3 (Temmuz/Eylül 1986), s. 7-11; Scott Mainwaring, "Grass-Roots Catholic Groups and Politics in Brazil", S. Mainwaring ve A. Wilde editörlüğünde, *The Progressive Church in Latin America* (Notre Dame, IL, University of Notre Dame Press, 1989), s. 151-192.
38. Vinicius C. Brant, "Da Resistencia aos Movimentos Sociais: A Emergencia das Classes Populares em Sao Paulo", Paul Singer, Movimentos de Bairro. P. Singer ve V. C. Brant editörlüğünde, *Sao Paulo: O Povo em Movimento* (Petropolis, Vozes, 1980), s. 9-28, 85-92.
39. Betto, *O Que e Comunidade Eclesial de Base*, s. 91-92.
40. Scott Mainwaring, *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985* (Stanford, MT, Stanford University Press, 1986), s. 237-253; Ralph Della Cava, "The 'Peoples Church', the Vatican and Abertura", Alfred Stepan editörlüğünde, *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation* (Oxford, Oxford University Press, 1989), s. 143-167.
41. W. E. Hewitt, *Base Christian Communities and Social Change in Brazil* (Lincoln, University of Nebraska Press, 1991), s. 91-105.

8

Kurtuluş Teolojisi ve Roma Katolik Kilisesi

Peter Hebblethwaite[1]

Medellin ve İkinci Vatikan Konsili'nin Sonuçları

Kurtuluş teologları kendilerini Avrupa'ya bağımlılıktan kurtarmak istiyorlardı. Bu sayede, canlandırmaya değer, orijinal bir geleneğe çağrı yapabileceklerdi. Ancak geleneğe dair farkındalık oldukça yavaş gelişti. 1968'de, "kurtuluş teolojisinin" modern anlamda bilinen başlangıç tarihinde, *yeni* olana vurgu yapıldı. Latin Amerikalı piskoposlar Medellin'de[2] toplanarak hayati hamleyi yaptılar. "Selamet"e dair Katolik öğreti, Latin Amerika'nın acı çeken halklarının anlayabilmesi için hangi şekilde sunulmalıydı? "Selamet" her zaman, hastalığın ardından sağlığa yeniden kavuşma veya kölelikten "kurtulma" gibi bir eğretilemeyi ima eder. Latin Amerikalı piskoposlar, "selamet"in onların ezilen halkları için en iyi karşılığının *kurtuluş* olduğuna karar verdiler. Ancak, bu anlamı ortaya koymak için, kendi mazlum halklarının yanında olmaları gerekmekteydi. İlk olarak Mayıs 1968'de Pedro Arrupe tarafından Latin Amerikalı Cizvitlere gönderilen bir mektupta kullanılan "yoksullardan yana tercihte bulunmak" deyişi de bu hakikati ifade etmektedir.

"Kurtuluş teolojisi"[3] bu iki anlayışı genişletmek ve açıklamak amacıyla ortaya çıkmıştır. "İnayet" teolojisinin yalnızca inayet hakkında olmaması gibi, onun orijinalliği de yalnızca kurtuluşa *dair* bir teoloji olmaması gerçeğinde saklıdır. Çünkü o bizzat kurtuluş *içindir*, kurtuluşu desteklemek ve propagandasını yapmak içindir. Yine aynı şekilde o sadece yoksullara *dair* bir teoloji değil, yoksullar *için* bir teolojidir. Dolayısıyla, gerçek dünyada bir farklılık yaratmayı amaçlayan aktif pratik bir

teoloji olacaktı: Marksist bir kavram olan *praksis*, buna işaret etmektedir. Kurtuluş teolojisi ortodoksiyi (doğru düşünmeyi) olduğu kadar ortopraksisi (doğru eylemi) de vurgulamaktadır. Ancak pratik sonuçlara dair bu iddialara rağmen, Tanrı'yla alakalı bahislerde kurtuluş teolojisi yalnızca ciddi bir *teo-loji*, Tanrı'ya dair bir söylem olarak nitelendirilebilir.

İkinci Vatikan Konsili (veya II. Vatikan) Katolik Kilisesi için mühim sonuçlara sahiptir. Yine de Latin Amerikalı teologlar, II. Vatikan'ın gündeminin birçok açıdan onlarla ilgili olmadığını kabul etmişlerdir. Recife'den (Brezilya) Helder Camara gibi ilerici piskoposlar "yoksulların Kilisesi" fikrine bağlanmışlardı; ama onlar Latin Amerikalılar arasında azınlıktaydı. Konsil'de, Latin Amerika meselesi üzerinde pek durmama tehlikesi vardı. II. Vatikan'da, Latin Amerikalı piskoposlar arasında çok az bir uyum söz konusuydu. Hatta Latin Amerika Piskoposlar Konferansı (CELAM), bunları bir araya getirmek için tasarlanan oluşum, on yıllık bir geçmişe sahipti. 1955'te Rio de Janerio'da yapılan Komünyon Kongresi kapsamındaki bir "konferansta" bir araya gelmişlerdi. Alışılmamış bir toplantıydı bu ve Kilise tarihinde eşi benzeri yoktu. Bu toplantı Papalık tarafından düzenlenmiş ve yönetimi Papa XII. Pius'un tayin ettiği Papalık elçisi Kardinal Adeodato Piazza'ya bırakılmış, sonuçları da basılmadan önce Roma tarafından gözden geçirilmişti. Yedi kardinal ve doksan piskoposun katıldığı bu toplantı "yeni bir pastoral program"a adanmıştı. Toplantıya dört sorun hâkim oldu: Rahip yetersizliği, dini eğitim, toplumsal sorunlar ve yerli halkın kötü durumu.

II. Vatikan'ın sonlarına doğru Papa VI. Paul, Latin Amerikalı piskoposlara CELAM'ın kuruluşunun onuncu yıldönümü vesilesiyle önemli bir "pastoral tavsiye" iletti. Bu, *kıta çapında* bir pastoral planlama gereksinimine hasredilmişti. VI. Paul, CELAM başkanı olan Talpa (Şili) piskoposu Manuel Larrain ve başkan yardımcısı Helder Camara tarafından bilgilendirilmişti.

Papa, Kilisenin iki modelini ele almıştı. Hâkim olan modelde, Kilise kurulu düzenin iflah olmaz bir müttefikiydi. Şili ve Kolombiya'da, Meryem Ana silahlı kuvvetlerin onursal başkomutanı sayılmaktadır. Brezilya'da ise gerici Kardinal Sigaud, toprak reformuna dair mütevazı önerileri "ateist komünizm" ile eş tutmuştu.[4] Papa, zengin ile yoksul arasındaki uçurumun açıldığına dikkat çekmiş ve Katoliklerin toplumsal adalete daha duyarlı olmaları gerektiğini, aksi takdirde Marksizmin onun tabiriyle "toplumsal Mesihçilik" yönünün, "şiddete dayalı devrim" fikrini cazip hale getireceğini söylemişti. Papa VI. Paul'un öne sürdüğü deva, steril bir antikomünizm değil, *Gaudium et Spes*'ti, yani Konsil'in

pastoral anayasasının da bu sıralarda güçlü bir biçimde bildirdiği gibi yaşam ve inancın bütünleştirilmesiydi: "Dünyevi görevlerini, komşusuna ve Tanrı'ya karşı olan görevlerini ihmal eden bir Hıristiyan ebedi selametini de tehlikeye atmaktadır." Bu, Hıristiyanların uhrevi bahanelerle eylemden kaçmasına yol açacak olan yanlış "ikiliğin" eleştirilmesinin de başlangıç noktasını teşkil etmekteydi. Geleceğe bırakılacak bir iş değildi bu.

Papa XXII. John sık sık "çağın işaretlerini kavramak" ihtiyacından bahsetmişti.[5] Papa John bu fikri, "Kutsal Ruh'un Kiliselere söylediklerine" dikkat çekmek için kullanmıştı. Bu, pratikte, Kutsal Ruh'un çağımızın insanları ve hareketleri vasıtasıyla konuştuğu anlamına gelmekteydi. İnayet, sadece kurumsal kanallardan gelmemektedir. İnsan hakları ve bunları koruma güdüsünün nereden geldiği hakkında *Gaudium et Spes* şöyle demektedir: "Tanrı'nın Ruhu, müthiş bir takdiri ilahi ile çağın gelişimini yönlendirmekte ve bu gelişmede hazır bulunan dünyayı yenilemektedir (*adest huic evolutioni*). İncil'in mayası, insanların yüreğinde bastırılamayacak bir haysiyet isteği uyandırmaktadır" (*GS*26). Bu "haysiyet isteği" çağın başka bir alameti, Kutsal Ruh'un başka bir çağrısıdır. Dahası, *Gaudium et Spes*'in muhteşem başı, Kilisenin ve "çağımız insanının umutları ve korkuları, ıstırapları ve endişeleri" arasındaki birliği beyan etmekte ve oldukça önemli şu, "*özellikle yoksul veya herhangi bir şekilde gadre uğramış kimseler*" ibaresini eklemektedir.

1971 yılı kurtuluş teolojisi için bir *annus mirabilis* [harikulade yıl] olmuştu. *Rerum Novarum*'un* sekseninci yıldönümü anısına mayıs ayında kaleme alınan *Octogesima Adveniens*** toplumsal koşulların hiçbir öğretinin tamamen kapsayamayacağı denli çeşitli olduğunu teslim etmişti. "Böylesi ne bizim hedefimiz ne de görevimizdir" diye kabul etmişti Papa VI. Paul. Bununla, "çağın işaretlerini kavrama" görevinin bu nedenle yerel kiliseler düzeyinde yapılması gerektiğini kastetmekteydi. "Sosyalizmin' değişik biçimlerine farklı bir yaklaşım sergileyerek, bazı genel yönelimler sundu. Sosyalizm; sosyolojik inceleme, radikal bir değişim stratejisi, sınıf savaşına bağlılık veya özünde ateist olan totaliter

* Latince "yeni şeyler" anlamına gelen bu söz, 15 Mayıs 1891'de Papa XIII. Leo'nun tüm Katolik piskoposlara gönderdiği genelgenin ismidir. İşçi sınıfının durumundan bahseden genelgenin başlığı, "Sermaye ve Emeğin Hakları ve Ödevleri"dir. Genelge, tıpkı hükümet ve vatandaşlar arasında olduğu gibi, emek ve sermaye arasında ilişki ve karşılıklı ödevlerin bulunduğu fikrini tartışmaktadır. Genelge, işçilerin sendika kurma haklarını desteklemekte, komünizmi ve sınırsız kapitalizmi reddetmekte, özel mülkiyeti onaylamaktadır. (y.h.n.)

** 14 Mayıs 1971'de Papa VI. Paul'un, "Adalet ve Barış Papalık Konseyi" başkanı Kardinal Maurice Roy'a gönderdiği mektup. Toplum içindeki demokratik kurumların korunması gibi konuları tartışmaktadır. Ayrıca çevrenin korunması gibi, o gün için oldukça yeni olan bir konuya da dikkat çeken bir metindir. (y.h.n.)

bir felsefi sistem biçimlerini alabilmekteydi. Böylesi ayırımların yapılıp yapılamayacağına dair bir sürü iddia bulunmaktaydı. Cizvitler, Pedro Arrupe'nin şahsında, felsefi konumunu reddetmekle birlikte Marksist analizin kullanılmasının mümkün olduğunu düşünmekteydiler.

Ekim 1971'deki Piskoposlar Meclisi'nde, "adalet istemenin" "İncil'i vaaz etmede önemli bir yapıtaşı" olduğunun ilan edilmesi, kurtuluş teolojisine çok önemli bir başarı sağladı. Bu, ruhani mesaj tamamlandıktan sonra iliştirilen bir dipnot veya zeyil değildi, aksine tamamen İncil'e içkindi. Ancak bu zafer 1974'te bir sonraki Meclis'te itirazlarla karşılaşmıştı. Papalık namzedi Brezilyalı kardinal Alfredo Scherer, kurtuluş teolojisinin Kilisedeki ciddi anlaşmazlıkları körüklediğinden yakınmıştı. Daha tehditkâr bir itiraz, o zamanlar Medellin yedek piskoposu ve CELAM sekreteri olan Alfonso Lopez Trujillo'dan gelmişti. Trujillo, kurtuluş teolojisini gereğinden fazla Marksist düşünceden etkilenmek, İncil'in yoksullarını Marx'ın proletaryasıyla özdeşleştirmek ve böylece sınıf savaşını özendirmekle suçlamıştı. Bunlar daha sonraki İÖC (İnanç Öğretisi Cemaati) eleştirilerinin de nüveleriydi. Ancak bunun etkisi sadece Papa VI. Paul'u, 1974 meclisindeki çatışmaları çözmeye çalıştığı *Evangelii Nuntiandi** belgesinde oldukça ihtiyatlı davranmaya sevk etmiş olmasıydı. İhtiyatlı, ancak olumsuz değildi. Taban cemaatleri ile ilgili bir sorun yoktu; çünkü dinsel temele dayanmaktaydı. Dini yaymak ile kurtuluş arasındaki bağlantıya dair ana sorun üzerinde VI. Paul şu iki şartı koşmuştu:

1) Sırf basitçe ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarla kendisini sınırlandırmamalı, fakat kişiyi bütün boyutlarıyla (buna "mutlak" ile, hatta *biricik* mutlak olan Tanrı ile ilişki dahildir) ele almalıdır.

2) Dolayısıyla hiçbir şekilde şu veya bu strateji, pratik veya kısa vadeli yarar için kurban edilmeyecek bir antropoloji, yani *insan doğası fikri* üzerinde temellenmektedir.

Papa II. John Paul Puebla'da

Tam da kurtuluş teolojisi en büyük genişleme aşamasındayken, kendisine düşman bir papa çıkageldi. Papa II. John Paul, Polonyalı biri olarak Marksizmin iflasını görmüş ve Hıristiyanların neden ondan bir şeyler öğrenmeleri gerektiğini anlayamamıştı. Latin Amerikalıların Mark-

* Adını metnin ilk cümlesinden alan ve "İncil'i bildirme" anlamına gelen Latince söz. *Evangelii nuntiandi studium nostrae aetatis hominibus*, yani "çağımız insanlarına İncil'i bildirme gayreti." (y.h.n.)

sist kavramları ödünç alma hevesi, toyluğun zirvesi gibi görünmekteydi. İlk fırsatta, yani 1979'da Meksika Puebla'daki CELAM konferansını[6] ziyareti sırasında, "siyasal bir kişilik, bir devrimci, Nasıra'dan çıkıp gelen bir yıkıcı olarak resmedilen İsa düşüncesinin hiçbir biçimde Kilisenin söylemiyle örtüşmediğini" beyan etmişti. Ayrıca Tanrı'nın Krallığı'nı siyasal alanla özdeşleştirmenin yanlışlığını belirtip, Katolik toplumsal öğretinin çağdışı olduğuna yönelik bir fikri de engellemişti.

Papa John Paul Puebla'da "kurtuluş teolojisini" kınamış ve dolayısıyla Latin Amerikalıları hayal kırıklığına uğratmış mıydı? Eldeki bilgiler, durumun öyle olduğunu ve Meksika halkının yaptığı tezahürat ile Papa'nın Puebla'daki kabulü arasında da zıtlık bulunduğunu gösteriyor. Ancak aksi görüşte olanlar, bu yoruma ve rastgele söylenmiş yüzeysel sözleri "kurtuluş teolojisinin" reddi gibi gösteren aktarıma karşı çıkmıştır. Papa'nın konuşması Puebla'da insanlardan olumlu tepkiler almış ve orada hazır bulunan çok sayıda kurtuluş teologu da bu konuşmayı memnuniyetle karşılamıştı.

Konuşma metninin dikkatli bir okuması, çelişkili yorumların oluşturduğu bulmacayı çözmemizi sağlamaktadır. Öyle görünüyor ki yukarıdaki sorular yanlış şekilde sorulmaktadır. Bu, Papa'nın ya "muhafazakâr" kanadı ya da "kurtuluşçu" ve "ilerici" kanadı desteklediği yolundaki varsayımdan kaynaklanmaktadır. Aslında *hiçbirini* desteklememişti. Yaptığı çok başka bir şeydi. O, yukarıdaki soruların sorulduğu düzeyi değiştirdi. Latin Amerikalıları sorunlarını daha geniş teolojik bir perspektiften görmeye davet ederek "pastoral kaygısını" ortaya koymuş oldu. Onun sonuçta yaptığı ise ("bir kardeş olarak sevgili kardeşlerine" ve "bir papazın kaygılı ilgisi ve bir babanın şefkatiyle") *kurtuluş teolojisinin alternatif bir biçimini* sunmak oldu. Bunun, diyalektik bir biçimde beraber düşünülmesi *gereken,* aksi takdirde konuşmanın asıl anlamının çarpıtılabileceği iki sonucu oldu. Birincisi, Latin Amerika'da geliştiği şekliyle kurtuluş teolojisi eleştirel bir biçimde dikkatle incelenmiş ve ciddi anlamda kusurlu bulunmuştur. Ancak aynı zamanda, ikinci olarak, kurtuluş teolojisinin dillendirdiği toplumsal adalet endişesi meşru kılınmış ve onaylanmıştır.

Kurtuluş teolojisinin eleştirisi oldukça keskindir ve literatüre dair iyi bir bilgi birikiminin varlığını göstermektedir. II. John Paul, ana ilke olarak, piskoposların öncelikli görevinin "hakikatin, insani veya akli hakikatin değil fakat Tanrı'dan gelen hakikatin hocası" olmak gerektiğini söyler. Bu, "Tanrı'dan gelen hakikatin" içinde yer aldıkları siyasal ve toplumsal dünyanın *dışında* keşfedilemeyeceğini iddia eden kurtuluş teolojisinin ana tezlerinden birine aykırı düşmektedir. Onların eleştirisi, Maritain'in "ruhani olanın önceliği" ifadesinedir. Onlar *praksis*'in

önceliği taraftarıdır. Ayrı bir ruhani hakikatin onlar için hiçbir anlamı yoktur. İncil'i imanlı bir biçimde bildirmek yetmez, o yaşanmalıdır: yahut ona göre yaşamadıktan (ezilenlerle özdeşleşmedikten) sonra İncil gerçekten imanlı bir biçimde bildirilemez. Fakat Papa'nın belirttiği üzere: "Aşkta birleşmenin üzerinde ve ötesinde, hakikatte birleşmek bizim için her zaman daha acildir." Papa ayrıca kurtuluş teolojisinin, teolojinin başlangıç noktasının *mevcut durum*[7] olduğunu söyleme eğilimine de karşı çıkmaktadır. Teolojinin bu "kaynağına" karşı Papa, geleneksel "kaynakları", Kutsal Kitap ve geleneği savunmaktadır.

Israrla üzerinde durduğu şey, İncil için önerilen "yeniden yorumlamaları" reddetmesiydi. Papa'ya göre, bunlar tamamen "İncil'in özgün dolayımının değil de teorik spekülasyonların" (1,4) tercihinin birer sonucudur. Kurtuluş teolojisi, İncil'i "sınıf bakış açısına göre" okumayı öneriyor, dolayısıyla bu bakış açısı da İsa'yı bir siyasal kurtarıcı gibi görmemize neden oluyor; tıpkı "sınıf savaşımına katılmış biri gibi" diyor Papa. Ancak "siyasal bir kişilik, bir devrimci, Nasıra'dan çıkıp gelen bir yıkıcı olarak resmedilen İsa düşüncesi *Kilisenin söylemiyle örtüşmemektedir.*" İfadenin yumuşaklığına dikkat edin. "Tamamen yanıltıcı" veya "Kitap'ta yeri yok" da diyebilirdi. Yine aynı şekilde, Papa'nın İncil'de bulduğu "şiddetin samimi reddine" de dikkat edin. Bununla birlikte, ayrıca II. John Paul'un bu kısmın sonunda İsa'nın gerçekten de (ama çok daha derin bir anlamda) bir "devrimci" olduğunu çıtlattığına dikkat edilmelidir. Onun "dönüştürücü, uzlaştıran, affedici ve barıştıran aşk" dediği talepler fazlasıyla emek istemekteydi. İnsani değerler altüst olmuştu. John Paul söylemese de bu, o davranışı "devrimci" olarak isimlendirmeye uygundur.

Kurtuluş teolojisinin, teolojinin tüm alanları üzerinde önemli sonuçları oldu. Kilise, insanın kurtuluşu için mücadele edenlerin bağlandığı bir birlik haline gelmiştir, onlar kendilerini Hıristiyan olarak tanımlasalar da tanımlamasalar da. Papa, Kilisenin kökenine dair bu açıklamayı reddetmektedir. "Kilise" diyor, "İsa'ya imanımızın bir yansıması olarak doğdu" (1,6). Öncelikle siyasal duruma cevaben doğmuş değildir.

Papa II. John Paul, Papa olarak yaptığı ilk konuşmasında *sağlam bir eklesiyoloji** çalışmasının onun papalık görevinin merkezinde yer alacağını söylediğini hatırlatmaktadır. Bu, "kurumsal" veya "resmi Kilise" -ki yargılanıp kınanmaktadır- ile "halkın içinde filizlenen ve yoksullarda somutlaşan" yeni bir Kilise arasında ayırım yapılabileceğini savunan hatalı konuma neden hücum ettiğinin de göstergesidir. İncil'i vaaz etmek,

* Eklesiyoloji (*ecclesiology*), Kiliseyle ilgili konuları ifade eder. Teolojik çalışmanın içinde yer alır. (y.h.n.)

diye açıklamaktadır, bireyselci ve "bireyselci kıstaslar ve bakış açılarının ihtiyari gücüne tabi" bir faaliyet değil fakat "Kilise ve papazların cemaatine" tabi olan bir faaliyettir (1,7). Kilise içerisinde birlik, İncil'in etkili biçimde vaaz edilmesinin bir koşuludur. Bu, bazen kurtuluş teolojisi içerisinde rastlanan, "Kilise birliğinin" çoğunlukla yapay olduğu görüşüyle ters düşmektedir. Papalık genelgelerindeki toplumsal sınıflar arasında uyumlu bir işbirliği hayali Papa II. John Paul tarafından da sürdürülmektedir. Kurtuluş teolojisince yer yer reddedilmektedir bu.[8] Papa II. John Paul'un bu olağandışı görüşlere dair bir açıklaması vardır. Ona göre bunlar, "ideolojik şartlandırılmanın tanıdık biçimlerinin" ürünleridir. Her ne kadar ismini telaffuz etmese de, insanları her şeyi sınıf temelli görmeye iten şey, onun lügatinde Marksizm demekti (1,8).

Kurtuluş teolojisinin ana ilkeleri II. John Paul tarafından itirazlara uğradı. Ancak buraya kadar söylediği sözler, konuşmasının son ve olumlu kısmı göz önüne alınarak değerlendirilmelidir. Papa'nın temel *Hıristiyan hümanizmi*, konuşmasının ikinci kısmında vitrine çıkmaktadır. Her ne kadar Hıristiyanlık mesajı, Tanrı ve onun dünyadaki eylemi hakkında olsa da, *insanlık hakkında da benzer şeyler söylemektedir*. Kendi sözcüklerini kullanırsak bir "antropolojiyi" kutsal saymaktadır. Buradaki paradoks şu ki bizler, insanlığa ve kurtuluşa dair bitip tükenmeyen söylemlerin bulunduğu; ancak yine de insanların esaret altında olduğu, suiistimal edildiği, işkenceden geçtiği vs bir çağda yaşamaktayız. II. John Paul'un cevaba dair en ufak bir şüphesi yok. İnsanlığı tiranlığa karşı korumak için "hümanizm", "insandan daha fazla" boyutuna gereksinim duymaktadır. "Ateistik hümanizm" doğrudan bu paradoksa yol açmaktadır: "Bu, varlığının asıl boyutuna, yani sonsuzluk arayışına muhtaç olan ve dolayısıyla en feci tarzda küçültülmekle yüzleşen insanlığın dramıdır" (1,9). Buradaki açık kasıt şudur ki seküler bağlamda anlaşılan "kurtuluş", doğruca karşıtını doğuruyor: köleliği. Bunun karşısına Papa, her insan kişiliğinin haysiyeti üzerinde direten "Katolik toplumsal öğretiyi" koymuştur: "İnsanoğluna dair bütün hakikat, Kilisenin toplumsal öğretisinin zeminini *ve gerçek kurtuluşun temelini* oluşturmaktadır" (1,9).

II. John Paul'a göre bu nokta, "ne yapmalı?" sorusuna verilen cevaba Kilisenin katkısını *özgül* kılan şeydir. II. John Paul'un bunda hiçbir şüphesi yoktur (3,1). Her insan bireyinin haysiyetini öne sürer ve dolayısıyla siyasal bağa bir temel sağlarken Kilisenin siyasal ideolojilere başvurmasına gerek yoktur. Şöyle demektedir: "İnsanlığın kurtuluşunda sevmek, savunmak ve el ele vermek için Kilisenin ideolojik sistemlere başvurmasına ihtiyaç yoktur: Onun emanetçisi ve muştulayıcısı olduğu

mesajın merkezinde her türlü baskı, kölelik, ayırımcılık ve şiddete karşı kardeşlik, adalet ve barış lehinde hareket edilmesini sağlayacak ilham bulunur" (3,3).

Konuşmanın geri kalan kısmı, bu düşünceyi geliştirmekte ve uygulamalarını göstermektedir. Eğer II. John Paul şimdiye kadar kurtuluş teolojisine iğne batırmaktaysa, bu bölümde askeri diktatörlüklere darbeler indirmektedir. "Birkaç zümrenin büyüyen zenginliği ve kitlelerin büyüyen yoksulluğu"ndan ibaret olan durumu kınamaktadır (3,4). Zenginliğin bölüşümündeki sorunun farkındadır (3,4). Dünyanın birbirine bağımlı olduğunu takdir etmektedir: "İçte ve uluslararası sahada barış ancak adil bir refah üzerinde temellenecek bir toplumsal ve ekonomik sistemle sağlanabilir" (3,4). Onun "özel mülkiyet hakkı" üzerine iddiası da, eğer Aquinas'a ve II. Vatikan'a yaptığı göndermelerin bağlamında anlaşılacak olursa, "dünya nimetlerinin evrensel istikameti" varsayımından hareket etmektedir.

II. John Paul'un çizdiği pozitif "kurtuluş teolojisi" 3,6 numaralı bölümde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca burada (İncil'in "onları ürettikleri sayesinde tanıyacaksın" ölçütüne oldukça yakın şekilde) gerçek ve yanlış kurtuluş arasında ayırım yapacak kıstasları sunmaktadır. *İçerikte*, İncil'in tüm hakikati dışında hiçbir şekilde "kurtuluşa" eremezsin. *Tutumlarda*, piskoposlar arasında bir birlik olmalı ve onlar yoksullara, hastalara vs'ye dair *gerçek* bir ilgi taşımalıdırlar (3,6). Sonra, "Kilisenin toplumsal öğretisi" ile ilgili göründüğünden daha tartışmalı bir parça bulunmaktadır. Özetle buradaki zıtlık, bir toplum için tamamlanmış bir proje sunan, mesela Marksizme bir alternatif olarak sunulan "toplumsal öğreti" ile VI. Paul'un *Octogesima Adveniens*'teki son sözleri gibi daha mütevazı iddialar içeren "toplumsal öğreti" arasındadır (krş. 4: Dünyadaki farklı koşulların ışığında, bütün hepsini kapsayacak bir tek öğreti sunmak veya evrensel değeri olan bir tek çözüm önermek oldukça güçtür. *Böylesi ne bizim hedefimiz ne de görevimizdir*"). II. John Paul, oldukça cılız ve kararsız bulduğu VI. Paul'un bu feragatinden geri dönmüş gibi görünüyor.

Konuşmasının başında II. John Paul, Medellin'in hareket noktası olduğuna ve beyanlarının "zaman zaman yanlış yorumlandığına" dikkat çekmektedir. Ancak "Medellin'den ricat etmek" Kilisenin siyaset sahasından *el etek çektiği* veya basitçe Kilise içi kaygı ve yakarışlara döndüğü şeklinde yorumlanmamalıdır. Medellin, tek taraflı alındığı için korkutucu hale gelen güçleri serbest bıraktı. Hiçbir zaman tüm günahların "toplumsal günahlar" olduğunu söylemedi ve insanın bencilliğinin birçok toplumsal fenalıktan sorumlu olduğunu söylemeye devam etti. La-

tin Amerika Kilisesi'ne temel ilkeleri hatırlatan II. John Paul, toplumsal adalet isteği için iyi olan şeylere göz açtırmıyor değildir; o sadece en yüce papaz olarak, her ne kadar Latin Amerika için toplumun dönüşümü başlıca sorun olsa da, bu dönüşümün *Hıristiyani* bir toplumsal dönüşüm olması gerektiğini hatırlatmaktadır. Kapitalizm ile Marksizm arasında bir yerlerde duran "üçüncü yol"dan hiç bahsetmemesine rağmen, belli ki zihninde yatan şey tam da budur.

Onun umudu, Latin Amerika toplumunun, şiddetten uzak bir biçimde ve İncil'in müjdesinin ışığında, ideolojik manipülasyonlarla dağılmadan daha geniş bir kardeşlik, uzlaşı ve adalet yönünde değişeceği yolundadır. Maksadıysa, (2000 yılı itibarıyla dünyadaki Katolik nüfusun yarısını oluşturacak olan) Latin Amerika Katoliklerinin savruluşlarını engellemek ve gerçekleşecek "devrimin" bir Hıristiyan devrimi olmasını sağlamaktır.

"Kurtuluş Teolojisinin" Belli Yönleri Hakkında Yönerge

Bu eşikten itibaren, kurtuluş teolojisi savunma konumuna geçti. Bu kurtuluş teologlarının Marksizm suçlamasını veya icraatları konusunda papalığın eleştirilerini kabul etmelerinden değil; fakat birçoğunun İÖC'nin doğrudan hücumuna maruz kalmaları yüzündendi. Perulu piskoposları temsil eden özel bir kurul, Eylül 1984'te, Gustavo Gutierrez'i acilen kınamak amacıyla Roma'ya davet edilmişti. Yoğun baskılara rağmen Perulu piskoposlar, Gutierrez'i kınamanın kendi geçmişlerini kınamak demek olacağını bilerek, sağlam durmuşlardı. Rahipler üstleri tarafından gözetilmekteydi. Pedro Arrupe'nin halefi olarak Cizvitlerin başına geçen Peder Peter-Hans Kolvenbach adamlarını ateş hattından uzak tutmayı başardı. Fransiskenler ise daha az başarılı oldular. Leonardo Boff, Kardinal Joseph Ratzinger tarafından "görüşme"; fakat başka herkesçe "duruşma" olarak adlandırılan bir randevu için Roma'ya davet edilmişti. Mesele, Boff'un *Church: Charism and Power* adlı kitabı üzerineydi. Yetke ve vekâlet, Boff'a göre, Kiliseye aşağıdan gelebilirdi. Bireylerin-cemaatinde yani tesliste, herhangi bir itaat veya hiyerarşi bulunmamaktaydı. Kilise, Teslis örnek alınarak tasarlanmıştı, dolayısıyla hiyerarşi ve yetkeye ancak bütünün hizmeti için olduğunda müsaade edilebilirdi. Bu düşünce "yıkıcı" olarak algılanmış ve Boff bir yıl süreyle sessizliğe mahkûm olmuştu.[9]

Takip eden yıllarda İnanç Öğretisi Cemaati tarafından iki yönerge (olumsuz olanı 1984'te, "olumlu" olanı 1986'da) yayımlandı.

İnanç Öğretisi Cemaati'nin *"Kurtuluş Teolojisinin" Belli Yönleri Hakkında Yönerge*[10] adlı metni Vatikan'dan çıkan en radikal belgelerden biridir. Kurtuluş teolojilerinin (çoğul eki üzerinde ısrarla durulmaktadır) reddedilmesindeki bu ısrar nedeniyle, bu teolojilerin giysileri ödünç alınmak zorunda kalınmıştır.

İşte "çağın bir işareti" olarak ezilenlerin özlemi:

"İnsanoğlu ölüm, hastalık ve çöküş gibi sonuçlara yol açan mahvedici yoksulluğa edilgen bir biçimde daha fazla boyun eğmeyecektir. O, bu sefalete fıtri haysiyetinin hoş görülemez ihlali olarak içerlemektedir. Birçok etmen ve bunların arasında elbette İncil'in etkisi, ezilenlerin bilincinin uyanışına katkıda bulunmaktadır. (1,4)"

Bu, tarihsel olarak 1960'larda kurtuluş teolojisinin kökeninde yer alan ve "yeryüzünün lanetlileri"nin "bilincinin yükselmesi"ne vurgu yapan temadır. *Yönerge,* bunun ardından tamamlayıcı bir temayı daha alır: Eşitsizlik rezaleti:

"Zengin ve yoksul arasındaki –ister zengin ve yoksul ülkeler arasında, ister bir ulus içindeki toplumsal sınıflar arasında yer alan– tiksindirici eşitsizlik rezaleti, daha fazla hoş görülemez. Bir tarafta görülmemiş bir bolluğa erişen ve bunu çarçur eden insanlar varken, diğer tarafta birçoğu yoksulluk içinde temel ihtiyaçlarından bile yoksun yaşadığı ve ayrıca sayılamayacak kadar çok insanın kötü beslendiği bir durum söz konusu. (1,6)"

İnanç Öğretisi Cemaati'nin yönergesi şu çınlayan vaadi de içermektedir:

"Kilise daima, her nerede olursa olsun, kim tarafından yapılırsa yapılsın her türlü suiistimali, adaletsizliği ve özgürlüğe karşı saldırıyı lanetlemeye kararlıdır. Kendi araçlarıyla, insanoğlunun, özellikle de yoksulların haklarını korumak ve geliştirmek için mücadele azmi içerisindedir. (Giriş)"

Kurtuluş teologları, mesajlarının ana fikrinin evrensel Kilise tarafından benimsenmesinden ve on beş yıl önce ne söylemişlerse şimdi İÖC tarafından kabul edilmesinden hoşnut olmalıdırlar. Ancak onun amacı farklı bir biçimde açıklanmaktadır:

"Çeşitli Marksist düşünce akımlarından ödünç alınan kavramları yeteri şekilde sorgulamaksızın kullanan kurtuluş teolojisinin değişik biçimlerinde görülen sapmalara, sapma tehlikelerine, imanı ve Hıristiyan yaşamını zedeleyecek durumlara ... dikkat çekmek. (Giriş)"

XX. yüzyılda daha önce görülen suçlamalardan farklı olarak, "hatalardan" bahsedilmemekte, "dalaletten" çok az dem vurulmakta, yalnızca "sapmalar" veya bunların muhtemel tehditleri konu edilmektedir. "Sapmak" ifadesi azıtmak, yanlış yol tutmak anlamına gelmektedir, geri dönülemez biçimde kaybolmak demek değildir. Dahası, sapma tehlikesi, muhtemelen tümüne değil yalnızca "kurtuluş teolojisinin belli biçimlerine" isnat edilmektedir. Onun hedefi, Marksist kavramları "yeteri şekilde eleştirmeden" kullananlardır. *Yönerge* –her ne kadar daha sonra bunu reddeder gözükse de– birinin sahip olduğu önemli meziyetlerin diğeri tarafından kullanılabileceği, bazı Marksist kavramların yararlı olabileceği hissini vermektedir. Ayrıca İnanç Öğretisi Cemaati'nin baş sözcüsü Ratzinger'in de kabul ettiği gibi, bizzat "Marksizm" geniş bir çeşitlilik sergilemektedir. Dolayısıyla, bir kınama değil bir uyarı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Başlangıcından itibaren bu uyarı neredeyse "bin türlü özelliğin ölümünü yaşamaktadır." Marksist kavramları yeteri derecede eleştirmeden kullandığını kabullenecek bir kurtuluş teologu bulmak oldukça güç olacaktır.

Yönerge'nin ikinci ve olumsuz kısmı bazı Marksist varsayımlara karşı güçlü bir duruş sergilemektedir. Bunlardan ilki, günah ve toplumsal yapılar arasındaki ilişki ile alakalıdır. Şöyle bir taviz vermektedir: "Elbette, değiştirmek için cesaret sahibi olmamız gereken ve kötülüğe neden olan şer yapılar bulunmaktadır" (IV,15). Bu oldukça önemlidir; çünkü 1983 Meclisi'nde bazı muhafazakârlar, "yapısal günah" kavramını tamamıyla atmaya çalışmışlardı. Yeniden tanımlama şöyle yapılmaktadır: "Yapılar, iyi veya kötü olsunlar, insan eylemlerinin sonuçlarıdır. Dolayısıyla birer sebep olmaktan çok sonuçturlar." Bu nedenle bir kimse adaletsiz yapıları değiştirirken insanları da dönüştürme gayretinde olmalıdır. Bu ibare, "engebeli alanda düz bir çizgi çizilemeyeceği" temelinden hareketle ahlakın devrimden sonraya ertelenmesi gerektiği iddialarını da boşa çıkarmaktadır. *Yönerge*, kurtuluş adına nice cürümlerin işlendiğine dikkat çekerken, Doğu Avrupa deneyiminden oldukça etkilenmiş görünmektedir:

> *"Çağımızın bu utancı yok sayılamaz: Bu rejimler, özgürlük getirme iddiasındayken tüm ulusları insanlığa yakışmayan bir esaret altında tutmuştur. Bunlar kendilerini, belki de istemeden, yardım etmek niyetinde oldukları yoksulları benzer bir köleliğe mahkûm edenlerin suç ortakları haline getirdi.* (XI,10)"

Bu kötümserlik bütünüyle haksız değildir. *Yönerge*'nin gerçek anlamı açık değildir. Devrimler hakkındaki bu şüphecilik acaba *Popularum*

Progressio'da* öngörülen "adil devrimi" de hükümsüz mü kılmaktadır? Sözgelimi, Papa John Paul'un da övgülerde bulunduğu 1944 Varşova kalkışmasındakine benzer türde bir "şiddete" bir daha cevaz verilmeyecek midir? İnanç Öğretisi Cemaati, kurtuluş teologlarının (istisnasız hepsinin) Sovyetler Birliği'ni Marksizmin iyi bir uygulama örneği olarak görmediklerini, hatta tam aksine birçoğunun ondan iğrendiğini bilmiyor mu? Bu nedenle, Sovyet taraftarı komünist partilerin zaten zayıf olduğu Latin Amerika'da böyle bir tartışmaya girmenin yanlışlığını görmüyorlar.

Yönerge'nin kalbine VII. bölümde ulaşıyoruz. Bu bölüm, "Marksist Analiz"i ele almaktadır. Bilginler, Marksizmde üç öğeyi veya seviyeyi ayırt etmektedir. Bu, şeylerin durumunun bilimsel analizi, bunu dönüştürmeye dönük bir strateji veya kapsayıcı bir felsefe ya da dünya görüşü olarak görülebilir. Birçok kurtuluş teologu, Marksist analizin, onun dünya görüşünden ve hatta stratejisinden kesin bir şekilde ayrılabileceğini ileri sürmektedir. *Yönerge* ise, Marksizm içerisinde bahsedilen türden ayırımların yapılmasını kesin bir biçimde reddetmektedir. Marksizm, bir ve tektir. Buna göre Marksizm, sınıf mücadelesini satın aldığınızda kendinizi ateist materyalizmle sarmalanmış vaziyette bulduğunuz bir paket anlaşmadır. "Analiz"in dünya görüşünden ayrılabilirliğinin reddi aynı zamanda kurtuluş teologlarının (Fransız filozof Louis Althusser'den ödünç aldıkları) başka bir tezinin yani Marksizmin bir bilim olduğu yolundaki düşüncenin reddini de içermektedir.[11] Bu, Ratzinger'in özel hiddetini besler. "Latin Amerika'nın belli yerlerinde" kızgın hissetmek için pek çok neden vardır, diye itiraf eder. Ancak bu içgüdü, ona göre, yolunu şaşırmaktadır: "Adaletsizlik konusunda, dilini yanlış bir biçimde bilimsel bir dilmiş gibi sunulan Marksizmden ödünç alan acıma duygusu eşlik etmektedir" (VII,12). Marksizm bilim olarak adlandırılmayı hak etmemektedir, Ratzinger'e göre. O yalnızca doğrulanmamış varsayımların bir toplamından ibarettir. Marksizm yansız bir bilim değildir. Onun görüşleri arasından şunu veya bunu seçemezsiniz. Şayet sınıf mücadelesi her düşünce ve eylemi belirliyorsa, bizzat Kiliseyi de istila edecektir (IX,2). Dolayısıyla, majisteryuma kulak verilmeyecektir; çünkü ezenlerin sınıfsal konumunda yer aldığı söylenerek peşinen zan altında bırakılmaktadır (X,1).

*. Papa VI. Paul'un "Halkın İlerlemesi" olarak bilinen 26 Mayıs 1967 tarihli genelgesi. Ekonominin sadece belli bir azınlığa değil tüm insanlığa hizmet etmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. (y.h.n.)

Daha üzücü olan, Tanrı ile tarihin özdeşleştirilmesidir:

"Tanrı'nın Krallığı'nı ve onun gelişimini beşeri kurtuluş hareketleri ile özdeşleştirmeye ve tarihi, insanın sınıf mücadelesi aracılığıyla kendisini kurtarış süreci olarak bizzat kendi gelişiminin konusu yapmaya yönelik bir eğilim bulunmaktadır. (IX, 3)"

Hıristiyan kavramların ve ayinlerin sekülerleşmesi tamamlanmış bulunmaktadır. İman, umut ve yardımseverlik "tarihe sadakat", "geleceğe itimat" ve "yoksullardan yana tercihte bulunma"ya dönüştürüldü (IX,5). Her ne kadar kurtuluş teologları, bu teolojik faziletleri bu şekilde "tercüme ettiklerini" ama dönüştürmediklerini söyleyerek kendilerini savunsalar bile, hâkim düşünce bu şekildedir.

En ağır ve asıl ithama göre ise "kurtuluş teologları",

"Kutsal Kitap'ın yoksullarını Marx'ın proletaryasıyla talihsiz bir biçimde karıştırmıştır ... Bu yolla yoksulların hakkını, sınıf mücadelesinin ideolojik bakış açısıyla sınıf savaşına dönüştürmüşlerdir. Onlara göre 'Yoksulların Kilisesi', kurtuluş için bir basamak olarak devrimci mücadelenin gerçeklerinin farkında olan ve bu kurtuluşu ekmek ve şarap ayininde kutlayan sınıfın Kilisesine delalet etmektedir. (IX, 10)"

Birçok kurtuluş teologunun, *anawim* (veya İncil'in yoksulları) ile Marx'taki proletarya arasında bir koşutluk kurduğu doğrudur. Ancak bu her ikisini özdeşleştirmek demek değildir. Latin Amerika'nın mülksüzleştirilmiş, topraksız köylüleri kolayca Marksist kuram içine uymaz: Tarihin anlamını kendinde taşıyan bir işçi sınıfından oldukça uzak olmaları nedeniyle, Marx'ın devrim için işe yaramaz diye düşündüğü *lümpen proletarya*ya daha yakındırlar. Kurtuluş teologları kimseyi "tarihin çöp yığınına" terk etmemektedir. Kurtuluş teologlarının İncil'in yoksullarını Marx'ın proletaryasıyla özdeşleştirdiği suçlamasıyla bağlantılı bir diğer itham ise, dinsel hiyerarşiye karşı bir "Halk Kilisesi" kurdukları yolundaydı (IX, 13).

Hıristiyan Özgürlüğü ve Kurtuluşu Hakkında Yönerge

"Kurtuluş Teolojisinin" Belli Yönleri Hakkında Yönerge bütünlük adına bir iddia taşımamaktadır. "Bu temanın (yani Hıristiyan kurtuluşunun) büyük zenginliğini ayrıntılı ve olumlu biçimde ortaya koyacak olan" başka bir belgenin hazırlanmakta olduğunu söylemektedir.

5 Nisan 1986 tarihinde yayımlanan *Hıristiyan Özgürlüğü ve Kurtuluşu Hakkında Yönerge*, Eylül 1984 tarihli *Yönerge*'nin olumsuz vurguları konusunda ufak düzeltmelerde bulunur.[12] Buna karşın, ilk *Yönerge*'nin "sapmalara, sapma tehlikelerine, imanı ve Hıristiyan yaşamını zedeleyecek durumlara" yönelik uyarısının "demode olmadığını ... hatta daha güncel ve anlamlı göründüğünü" söylemektedir (Giriş 1).

Yine de bu ikisi arasında büyük bir fark vardır: Papa John Paul bu ikinci *Yönerge*'nin üretimine ilkine nazaran daha fazla dahil olmuştur. Düşünceler ve üslup tamamıyla onundur. Tüm bu pratik amaçları nedeniyle bu ikinci belge bir genelge olarak düşünülebilir: Etki alanı ve kapsam olarak bir genelge tarzına sahiptir. Katolik toplumsal öğretisi üzerine bir denemedir ve *Mater et Magistra,** *Pacem in Terris,*** *Popularum Progressio* ve *Octogesima Adveniens* dizisi içine yerleştirilebilir. 5. bölüm manidar bir şekilde, "Kilisenin Toplumsal Öğretisi: Bir Hıristiyan Kurtuluş Praksisine Doğru" diye isimlendirilmiştir. Toplumsal öğreti, diyor Papa, tarihin değişen koşullarına uygun bir biçimde gelişmektedir. Bu belgeyi nasıl okumamız gerektiğini ise şöyle açıklıyor:

> *"Bu, her zaman geçerli ilkelerle birlikte, umulmadık yargıları da içermesinin nedenidir. Kapalı bir sistem kurmakla alakası olmayan bir biçimde, sürekli baş gösteren yeni sorunlara açık haldedir. Her tür lütuf, deneyim ve yeteneğin katkısına gereksinim duymaktadır.* (parag. 72)"

Bu önemli bir değişikliğe işaret etmektedir. Çünkü Katolik toplumsal öğretisi uygulamada, "Papa ne düşünüyorsa odur!" anlamına geliyordu. Onlar bütün Kilise düşüncesini özetlerken, şüphesiz kendileri hakkında da düşünmüşlerdi. Bu yeni belgenin hem teşvik edip hem örnek gösterdiği Katolik öğretiye dönüş, ayrıca Papa VI. Paul'un terk ettiği alanın geri kazanımı olarak da görülmelidir. 1971'de *Rerum Novarum*'un sekseninci yıldönümünde yayımlanan *Octogesima Adveniens*'te VI. Paul itiraf ediyor: "Oldukça farklı durumların karşısında, bir tek mesaj telaffuz etmek veya evrensel değeri olan bir tek çözüm önermek oldukça güçtür. Böylesi ne bizim hedefimiz, ne de görevimizdir" (4). Papa'nın yetersiz hissettiği yerde, yerel kiliseler işi ele almalı ve kendi bölgeleri için çağın işaretlerinin ayırdına varmaya çalışmalıydı. Bu durum yerel

*. Papa XXIII. John tarafından 15 Mayıs 1961'de yayımlanan, "Hıristiyanlık ve Toplumsal İlerleme" konulu genelgenin adıdır. "Anne ve Öğretmen" anlamına gelir. Sağlık, eğitim, konut edinme gibi konularda devletin görev alması gerektiğini belirtir. (y.h.n.)

**. Papa XXIII. John'un 11 Nisan 1963'te yayımladığı genelgenin adıdır: "Dünya'da Barış". XX. yüzyılın en önemli papalık genelgelerinden biridir. Daha sonraki papalık genelgelerine ve II. Vatikan Konsili'nde alınan kararlara temel olmuştur. Bu son genelgesinden yaklaşık iki ay sonra Papa XXIII. John kanserden öldü. (y.h.n.)

kiliseleri ve bu arada piskoposluk konferanslarını diriltmişti. Bunun Latin Amerika'daki sonucu kurtuluş teolojisiydi.

Papa John Paul bu soruyu (Katolik toplumsal öğretiyi kim öğretebilir?) şöyle ele aldı:

> *"Bu belge esas kuramsal ve pratik görüşleri bildirmede kendisini sınırlandırmaktadır. Farklı yerel durumlar karşısındaki uygulamalarda, yerel Kiliseler için aslolan, birbirleriyle ve Papalıkla görüş alışverişi yaparak bu durumlara doğrudan hükmetmektir.* (parag. 2)"

Papa bunun olabilirliğini onaylamaktadır:

> *"Belli bir deneyimden hareketle geliştirilen teolojik bir düşünce oldukça önemli bir katkı teşkil edebilir ve bu durum, henüz bütün zenginliği tam anlamıyla kavranamamış olan Tanrı'nın eserinin farklı boyutlarının açığa çıkmasını mümkün kılar.* (parag. 70)"

Buna karşın, bir sonraki yorum Latin Amerikalıların bu zorlu sınavı geçemeyeceklerini ileri sürmektedir:

> *"Ancak, bu düşünce, gerçekten de kutsal metnin bir okuması olsa ve Tanrı'nın kelamına aykırı bir ekleme olmasa da, teolog, bizzat Kilisenin deneyimi ışığında başladığı bu deneyimi yorumlamakta oldukça dikkatli davranmalıdır. Kilisenin bu deneyimi, eşsiz bir ışıltı ve bütün saflığıyla azizlerin yaşamlarında parlamaktadır.* (parag. 70)"

Kilisedeki genelleştirilmiş bu kutsallık "deneyimi", sahiden bir sonraki cümlenin onayladığı gibi, sadece yetke dayatmanın bir başka yolu gibi görünmektedir: "(Örneğin deneyimin) güvenilirliğini ayırt etmek, Aziz Petrus'un halefiyle* görüş birliği içindeki Kilise papazlarına yakışmaktadır."

Papa'nın zihninde Kiliseye yönelik en tehlikeli tehdit Marksizmden gelmektedir. İsmi belgede hiç geçmese de gölgesi her yerdedir. Zihnindeki belli bir tür Marksizm radikal bir biçimde, öyle kaza eseri değil, ateisttir. Karl Marx gerçekten de bir keresinde, "İnsanoğlu için en yüce varlığın bizzat insan olduğunu" söylemişti. John Paul buna gönderme yaparak:

> *"Birçoklarına göre, insanlığın özgül yabancılaşması bizzat Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'nın tasdik edilmesi ile insan özgürlüğü arasında aşılmaz bir tezat*

* Aziz Petrus, Hz. İsa'nın havarilerinden biriydi. Her Papa'nın, Aziz Petrus'un halefisi olduğuna inanılır. (y.h.n.)

olduğu söylenmektedir. Tanrı'ya inanmanın reddi ile, onlara göre, insanoğlu gerçekten özgür olacaktır. (parag. 18)"

Bu yanlış ikilem (Tanrı ile insan arasında seçim yapmak zorunda olmak) John Paul'a göre modern dünyanın büyük bir trajedisi ve modern tarihin ibretlik vesikasıdır:

"Büyük başarılara rağmen, aynı zamanda kırılgan olabilen bu tarih neden sık sık yabancılaşmanın nüksetmesini tecrübe etmekte ve köleliğin yeni biçimlerine şahit olmaktadır? (parag. 19)"

Tanrı ve insanlığın çatışıyor gibi göründüğü yerde, Tanrı'nın reddi doğrudan tiranlığa yol açmaktadır. Ateizm temel itibarıyla gayri ahlakidir çünkü putperesttir. O, yaratılanı, Yaratan'ın yerine koymaktadır. Yaratan'ın yerine geçmekte ve onun rolünü gasp etmektedir.

Sonuçta:

"Erkek ve kadın kendilerini ahlaki kanunlardan özgür kılmak ve Tanrı'dan bağımsız olmak istediklerinde, bırakın özgürlüğü elde etmeyi, onu mahvetmektedirler. Herhangi bir hakikat ölçütünü kaybetmekle onlar tesadüflere kurban gitmekte, halklar arasındaki kardeşçe ilişki ortadan kalkmakta ve yerini teröre, nefrete ve korkuya bırakmaktadır. (parag. 19)"

Belgenin daha felsefi olan ilk kısmında John Paul, Martin Luther'den on sekizinci yüzyıl Aydınlanması'na ve Fransız Devrimi'ne giden sürekli hattın izini sürmektedir. Şöyle diyor: "O zamandan beri birçokları, geleceği, insanlığın nihayet tamamıyla özgür olacağı ve yerküre üzerinde mutluluğun tadına varacağı karşı konulamaz bir kurtuluş süreci olarak görmekteydi" (parag. 6). Papa John Paul bu anarşik bireyciliğe Kilisenin özgürlük görüşü ile karşı çıkmaktadır: "Özgürlük, her ne istersen yapmak serbestisi değildir. Özgürlük iyi olanı yapmaktır ve yalnızca bu surette özgürlükte saadet bulunur. İyilik, bu nedenle özgürlüğün amacıdır" (parag. 26).

Eğer özgürlük gerçekten de iyi olanı yapma özgürlüğü ise, kimsenin yok edemeyeceği içsel bir hazineyi temsil etmektedir. Papa şöyle açıklıyor: "Dolayısıyla, insanların özgürlüğünü yaratan şey kurtuluş değildir. Hıristiyan şuurunca onaylanmış şekliyle, sağduyu, özgürlüğün kısıtlanmış olsa bile tamamıyla yok edilemeyeceğini bilir" (parag. 31). "Korkunç kısıtlamalara maruz kalan insanlar özgürlüklerini ifade etmekte ve kendi kurtuluşlarını güvence altına almaya doğru adımlar atmakta başarılı olacaklardır." Aziz Maximilian Kolbe, kendisini idam eden Na-

zilerden daha özgürdü. Baskı altında olsalar dahi, yoksullar her zaman bu içsel özgürlük şuuruna sahiptirler, Papa'nın iddiasına göre:

> *" 'Yehova'nın yoksulu' biliyordur ki Tanrı ile birlik, içerisinde erkek ve kadın herkesin kendi özgürlüğünü bulduğu en kıymetli hazinedir. Onlar için, en trajik talihsizlik bu birliğin yitirilmesidir. Bu nedenle adaletsizliğe karşı savaşları, en derin anlamını ve etkinliğini, onların günaha kölelikten kurtulma arzularında bulmaktadır.* (parag. 47)"

Yoksulluğun bu sistematik "ruhanileştirilmesi" John Paul ile kurtuluş teologları arasındaki esas farktır. Örneğin Papa'nın *Beatitudes** ile ilgili yorumları siyasal anlamda kötümserdir: Bunlar "bizim dünyevi nimetlere tapmamızı ve adaletsizlik yapmamızı engellemekte, ayrıca bizi gerçekdışı ve yıkıcı sonuçlara yol açan mükemmel bir dünya arayışından alıkoymaktadır" (parag. 62). Papa, bu dünyayı birazcık olsun daha iyi bir hale getirmeye çalışan hiç kimseye izin vermeyecek gibi görünmektedir.

John Paul bu konuda oldukça emindir ve Meryem Ana İlahisi, özellikle de Luka İncili'nin 1.52 numaralı ayeti hakkında şöyle söylemektedir:

> *"(Meryem Ana İlahisi) ilahi selamete erişmenin gizemini ve bunun dönüştürücü kudretini terennüm etmektedir.* Sensus fidei,** *ki küçükler arasında oldukça yalın biçimde görüldüğü üzere, Meryem Ana İlahisi'nin tüm o kurtuluşa erdirici ve ahlaki hazinelerini derhal kavrayacak çaptadır.* (parag. 48)"

Papa'nın söylediklerini doğru farz edersek, gerçekten de Meryem Ana İlahisi *sadece* selamete erişmenin gizemiyle mi ilgilidir? *Ayrıca* ezilenlerin somut bir biçimde yükseltilmesi (yani kurtuluş) ile de ilgili değil midir? John Paul bu ihtimali göz ardı etmiş gibi görünüyor.

Bu yine 1968'de Medellin'de tanımlanan ve 1979'da Puebla'da onanan "öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunma" üzerine hayati önemdeki parçada da görülebilir. John Paul bunu bir kimsenin yoksullara yardımseverlik göstermesi gerektiği biçiminde yorumlamaktadır:

> *"Yoksulluk tarafından ezilmiş olanlar, ta kuruluşundan beri üstelik birçok üyesinin kusurlarına rağmen onların refaha ermesi, savunulması ve kurtuluşu için çabalamaktan vazgeçmeyen Kilise açısından öncelikli bir sevginin konusudurlar. Kilise bu vazifeyi, her zaman ve her yerde kaçınılmaz olan sayısız hayır kurumu aracılığıyla yerine getirmektedir.* (parag. 68)"

---

* *Beatitudes*, Matta İncili'nde yer alan sekiz "şükran"ın Latince adıdır. (y.h.n.)

** "İman şuuru" anlamındaki Latince deyiş. İtikadi hakikatleri temsil eder. (y.h.n.)

Yoksullardan yana tercihte bulunmanın papalıktaki yorumu şu şekildedir:

> *"Kilise, manevi olarak ve bazen de fiziksel şekilde reddedilmiş olan ve toplumun hesaba katmadığı kimselerle dayanışma halindedir. Kilise, insanın günahkârlığı nedeniyle belki de dölyatağından gün ışığına çıkamayacak çocuklara ana şefkatiyle yaklaşmaktadır, tıpkı ayrıca yaşlılara, kimsesizlere, terk edilmişlere olduğu gibi ... Yoksullardan yana tercihte bulunmak, çıkarcılıktan ve tarikatçılıktan uzak bir biçimde, Kilisenin varlığının ve misyonunun evrenselliğini beyan etmektedir. Bu tercih kimseyi dışlamamaktadır.* (parag. 68)"

Bir "adil devrime" girişmek üzere bulunan Hıristiyanların şu ciddi uyarıyı düşünmeye zaman ayırmaları gerekir:

> *"Reform yoluna kuşkuyla bakan ve devrim mitinin tarafını tutanlar kötü bir durumun ilgasının tek başına daha insancıl bir toplum yaratmak için yeterli olacağı yanılsamasını beslemekle kalmamakta, totaliter rejimlerin kuruluşunu da yüreklendirmektedirler.* (parag. 78)"

Papa kararlı bir biçimde söylemektedir: "Şiddete sistematik olarak başvurmak, kurtuluşa giden zorunlu yolun yıkıcı bir yanılsama gibi lanetlenmesine ve birilerinin çıkıp yeni esaret biçimlerine yol hazırlamasına neden olacaktır" (parag. 76).

Marx, şiddetin tarihin ebesi olduğuna inanabilir; ancak "adil devrim" geleneği her zaman görünür hedefin başarılmasına uygun biçimde asgari şiddet kullanımı taraftarı olmuştur. *Yönerge*'deki en öfkeli ibare yine Meryem Ana İlahisi'ne değinmekte ve şöyle söylemektedir: "Halkın dini enerjisini alıp bunu, bir yanılsamadan ve köleliğin yeni biçimlerinin bir nedeni olmaktan daha fazla bir şey olmadığı kısa zamanda ortaya çıkacak salt dünyevi bir kurtuluş planına yönlendirmek bir cinayet olacaktır" (parag. 98).

Kurtuluş teolojisinde oldukça merkezi bir yer işgal eden Çıkış (Eksodus) deneyimi yeniden yorumlanmaktadır. İnanç Öğretisi Cemaati, bunun siyasal yönlerinin olduğunu yadsıyamamakta; ancak bunu manevi birtakım amaçlara tabi kılmaktadır. İkinci *Yönerge*, "Çıkış, hem dini hem de siyasal bir anlama sahiptir" der (parag. 44). Tanrı insanları özgür kılmış ve onlara soy, toprak ve bir kanun bahşetmiştir; ancak bir vaat içerisinde ve bir vaat için." Dolayısıyla Çıkış, bir vaade bağlanmaktadır. Sonuç olarak ise: "Bir kimse siyasal bir durumu kendisine göre izole etmez: Bağlı bulunduğu bir dinsel evren planının ışığı altında düşünülmesi gereken bir şeydir bu." Buradaki varsayım kurtuluş teo-

loglarının Çıkış'ın siyasal yönünü ayrı tuttukları yolundadır. Ancak onların bütün işaret etmek istediği nokta, ruhani ve siyasal dinselliği bir diğerinden ayıran her türlü ikilikten sakınmak gerektiğidir. Bu nedenle tartışmanın göbeğinde bambaşka bir kurtuluş deneyimi durmakta, bu anlamlı tartışma sonunda bir yanlış anlamayla sonuçlanmaktadır. Ancak bu durum örtülü kalmakta; çünkü her iki *Yönerge* de esas konuyu, kurtuluş teologlarının "Marksizmi"ymiş gibi sunmaktadır. Her şey ancak kurtuluş teolojisi "Marksist" unsurlarından arındırıldığında çok iyi olacaktı. Zaten, John Paul de Brezilyalı piskoposlara 1986'nın Paskalya zamanında, şükranla ve sevinç gözyaşlarıyla dolu bir mektup yazmıştı. John Paul kurtuluş teolojisinin "yalnız yerinde değil, aynı zamanda yararlı ve gerekli olduğunu" yazmıştı.

Santo Domingo ve Sonrası

Ancak bu sözler sahte bir şafağın müjdecisiydi. Kurtuluş teolojisine yapılan kuramsal hücumlar artık durabilirdi. Artık onlara ihtiyaç yoktu, söylenebilecek her şey söylenmişti. Bu andan itibaren kurtuluş teolojisine hücumlarda idari araçlar kullanacaktı: Gerici piskoposların atanması, kurtuluş teologlarının ayağını kaydırmak için dini yetkililere yoğun baskılar, CLAR'ın (Latin Amerika Din Adamları Konferansı) boynunu vurmak, kurtuluş teolojisine düşman sağ kanat hareketlerin yüreklendirilmesi, Santo Domingo'yla ilgili görüş raporunun denetimi ve buna katılma olasılığı olanların güvenlik soruşturmasına tabi tutulması gibi. Latin Amerikalı piskoposların dördüncü buluşması olan 1992'deki Santo Domingo konferansının[13] sonucu öngörüldüğü gibi kurtuluş teolojisi için felaket değildi. Kolomb'un Amerikan topraklarına ayak basmasının beş yüzüncü yıldönümüne isabet etmesi nedeniyle konferansın konusu dinin yayılması, insan gelişimi ve Hıristiyan kültürüydü. Papa'nın açış konuşmasında çağın ruhu ile ilgili önemli işaretler vardı, "dahili yenilenme" ve "çağın alametlerini değerlendirme" gibi. Bu Medellin ve Puebla'nın sürekliliği için bir çağrı demekti, nitekim:

> *"Medellin ve Puebla konferanslarının sürekliliği ile Kilise öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunmayı tekrar onaylamaktadır; ancak selamet mesajı herkese yönelik olduğundan, bu tercih ayrıcalıklı ve dışlayıcı değildir. Dahası bu, insan bilimlerinin sağladığı ölçütler ya da yoksulları ancak birer sosyopolitik ve ekonomik kategoriye indirgeyen karşı ideolojiler üzerinde değil esasında Tanrı'nın sözleri üzerinde temellenmiş bir seçimdir. Sağlam ve değişmez bir seçimdir bu.*[14]"

Daha sonra Papa konuşmasına şu şekilde devam eder:

"Kurtuluş teolojisi konusu tartışma için önünüze geldiğinde, bu samimi kurtuluş pratiğinin, İnanç Öğretisi Cemaati'nin iki yönergesinde ortaya konan ilkelerden ilham alması gerektiği gerçeği hep zihinlerde tutulmalıdır. Ancak Kilise hiçbir durumda herhangi ideoloji veya siyasal akımın adalet bayrağını kapmasına izin vermeyecektir; çünkü bu hem İncil'in öncelikli taleplerinden birisi hem de Tanrı'nın Krallığı'nın bir meyvesidir. (parag. 16)"

Benzer şekilde konferansın sonuç kısmında da dini taban cemaatlerinin önemi vurgulanmış fakat bunların dini niteliğinin özellikle altı çizilmişti:

" '...önderler, cemaatleri ve piskoposlarıyla görüş alışverişi içinde olmalıdır...' Kesin bir Kilise kökeninden yoksun oldukları ve ciddi biçimde paylaşım arayışlarında olmadıkları zaman, bu cemaatler Kiliseye ait olmaktan çıkmakta ve ideolojik ve siyasal manipülasyona kurban gidebilmektedir. (parag. 61 vd.)"

Medellin ve Puebla ile süreklilik, Papa'nın açış konuşmasındaki görüşlerinden ince farklılıklar göstererek, konferans sonuçlarında tekrar onaylanmıştır:

"Dini yaymak demek, İsa yoksullara 'müjdeli haberler getirmek' için geldiğini söylediğinde Sinagogda ne yaptıysa onu yapmak demektir. O 'zengin olduğu halde yoksullaşmıştı, böylece sen onun bu yoksulluğu sayesinde zenginleşebilesin'. O, Kilise yapıları içinde yaşadığımız tarzda, İncil'deki yoksulluğa tanıklık etmemiz için bizi teşvik etmektedir. (parag. 178)"

Bu yaklaşım, Medellin ve Puebla'da resmen kabul edildiği şekliyle *İncil'e dayanan* ve öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunan bir yaklaşımın temelidir. Sağlam ve vazgeçilmez olan ancak ayrıcalıklı ve dışlayıcı olmayan bir yaklaşımdır bu.

"İncil'de öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunulması"na dair vurgu, Santo Domingo sonuçları boyunca akıp giden, Papalık söylevini ve *Yönerge*'sini yansıtan ve kurtuluşun doğru anlaşılması için Hıristiyan gelenekleri kaynaklarının kabulünü amaçlamaktaydı. Sonuçlar kısmındaki bu dinsel tona rağmen, son otuz yılda Latin Amerika teolojisine damga vuran merkezi nitelikler yine de onaylandı.

Vatikan bakış açısına göre kurtuluş teolojisi servetini tüketmektedir. 1997'de Sri Lankalı teolog Tissa Balasuriya, *Meryem ve İnsanın Kurtuluşu* adlı kitabındaki "hatalar" nedeniyle Katolik inancından saptığı ge-

rekçesiyle aforoz edilmişti; Leonardo Boff'a ve başkalarına uygulanan cezayı andıran fakat onu da aşan bir eylemdi bu.[15] Kurtuluş teolojisi daha az teolojik ve eklesiyal bir iklim içerisindedir. Zaten İnanç Öğretisi Cemaati başkanı Joseph Ratzinger de, kurtuluş teologlarının "dini... siyasal ideolojilerin odalığı haline getirmeleri" gayretini kendisinin durdurduğu inancındadır. Ancak kurtuluş teolojisinin ölümü haberleri abartılmaktadır. Kurtuluş teolojisine olumlu bakan piskoposlar eskisine nazaran bugün daha az olsalar da ve İkinci Vatikan Konsili'nin doğrudan sonuçlarının tikel teolojik değeri daha az görünse de, kurtuluş teolojisinin Roma Katolik Kilisesi'nin teolojik konumundaki etkisi resmi beyanlarının hemen her yerinde açıkça görünmektedir. Kurtuluş teolojisi eleştirileri birazcık gürültülü patırtılı olsa da, dünyamızdaki kadın, erkek ve çocukların büyük çoğunluğunun acil ihtiyaçları, Katolik teolojiye karşı Jon Sobrino'dan gelen meydan okumaya kuvvet vermektedir: "Eğer kurtuluş teolojisiyle uğraşanlar bunun hakkını veremiyorlarsa, bırakın da bu işi başkaları yapsın ve daha iyi yapsınlar."[16]

NOTLAR

1. Peter Hebblethwaite Aralık 1994'teki ölümünden önce bu makalenin üçte birini tamamlamıştı. Margaret Hebblethwaite'in yardımlarıyla, onun kullanabileceği malzemeyi birleştirebildim. Son bölüm hariç tüm bölümler Peter tarafından yazılmıştır. Burada görünenler, Peter'ın konu hakkında söyleyebileceklerinin yalnızca bir gölgesi niteliğindedir. Bu makale günümüzün önde gelen Katolik yorumcularından birinin bu konudaki bilgeliğini göstermek için bu çalışmaya dahil edilmiştir.
2. Son belgeler için bkz. *Medellin Conclusions* (New York, US Catholic Conference, 1973), ayrıca bkz. A. T. Hennelly (Ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (1990). Dinselleştirme ve özellikle de *Evangelii Nuntiandi* genelgesiyle ilgili temel metinler için bkz. *Proclaiming Justice and Peace*, (Ed.) M. Walsh ve B. Davies (Londra, CIIR/CAFOD, 1984).
3. Önemli kaynak malzeme taraması Hennelly (ed.), *Liberation Theology* içinde bulunabilir, örneğin s. 64.
4. P. Hebblethwaite, *Paul VI: the First Modern Pope* (Londra, Harper Collins, 1993), s. 448.
5. XXIII. John'un "çağın işaretleri" ifadesi ilk olarak II. Vatikan'a resmi çağrı yapan papalık metni *Humanae Salutis* içerisinde görülmüştür. II. Vatikan'ın toplumsal öğretileri üzerine bkz. Walsh ve Davies (ed.), *Proclaiming Justice and Peace.*
6. *Puebla Conclusions* (Londra, CIIR, 1973).
7. Krş. Hugo Assmann'ın kendini adamış bir Hıristiyan'dan aktardığı gibi: "İncil mi? Öyle bir şey yok ki! Tek İncil, şimdi burada gördüğüm olayların sosyolojik İncilidir": *A Practical Theology of Liberation* (Londra, Search Press, 1975), s. 61.
8. Krş. G. Gutierrez: "Bu, kanun önünde görünürde eşitlik iddiası sayesinde hilekârlıkla kamufle edilmiş bir sınıf seçeneğidir": *A Theology of Liberation*, (Londra, SCM, 1988), s. 275.
9. H. Cox, *The Silencing of Leonardo Boff* (Londra, Collins, 1989) ve Tissa Balasuriya hakkında bkz. s. 196.
10. Hennelly, *Liberation Theology* içerisinde yeniden basılmıştır. s. 393 vd.
11. Bkz. C. Boff, *Theology and Praxis* (Maryknoll, NY, Orbis, 1987) içerisindeki tartışma.
12. Hennelly, *Liberation Theology* içerisinde yeniden başılmıştır. s. 461 vd.
13. *Santo Domingo Conclusions*, Çev. P. Berryman (Londra, CIIR, 1993).
14. Age., s. 13. 1984'teki Roma papalık divanındaki hitaba bir referans vardır.
15. Bu konular *The Tablet*, 11 Ocak 1997, s. 50'de özetlenmiştir.
16. J. Sobrino, *Companions of Jesus. The Murder and Martyrdom of the Salvadorean Jesuits* (Londra, CIIR, 1990), s. 51.

9

Marksizm, Kurtuluş Teolojisi ve Olumsuzlama Tarzı

Denys Turner

1

Vatikan'a bağlı İnanç Öğretisi Cemaati, 1984 yılında, *"Kurtuluş Teolojisinin" Belli Yönleri Hakkında Yönerge* adını taşıyan ve Latince metnindeki ilk iki kelime olan *Libertatis Nuntius* ile bilinen bir bildiri yayımladı. Bu belgenin amacı, söylediği üzere, "açık ve kesin"di. Bu da,

> "papazların, teologların ve tüm inanç sahiplerinin dikkatini, çeşitli Marksist düşünce akımlarından ödünç alınan kavramları yeteri şekilde sorgulamaksızın kullanan kurtuluş teolojisinin değişik biçimlerinde görülen sapmalara, sapma tehlikelerine, imanı ve Hıristiyan yaşamını zedeleyecek durumlara çekmekti."[1]

Dolayısıyla mesele Marksizm veya onun kurtuluş teolojisinin bazı yorumlarında kullanılmasıydı. *Yönerge*, hiç olmazsa "öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunma" konusuna verdiği cevapla tanımlanan kurtuluş teolojisine genel bir eleştiri getirmemeye özen göstermektedir; ve ek olarak, kurtuluş teolojisinin Marksizmine dönük eleştirilerin, "insan sefaletinin ve adaletsizliğinin trajik ve yakıcı sorunları karşısında yansız ve kayıtsız bir tutum alanlara bir bahane olmamasını" söyler.[2] Papalık makamının elinde, diye devam ediyor, oldukça iyi kınama metinleri vardır. Çünkü o, "devasa silahlanma yarışına karışanların rezaletlerini kınamaktan hiçbir zaman geri durmamıştır"[3], "zengin ve yoksul arasındaki tiksindirici eşitsizliği"[4] artık daha fazla hoş görmemekte ve

yoksulların yaralarının "malum sömürgeciliğin sebep olduğu suçların hatırası"[5] ile daha da kötüleştiğini not etmektedir.

Ancak "adalet hayali çoğunlukla anlamını gizleyen veya çarpıtan ideolojilerin tutsağı olduğu"[6] için, Kilisenin "adalet özlemi", "teorik ve pratik ifade açısından" bir "muhakeme sürecine" bağlanmayı gerektirir. "Kurtuluş arzusu, Hıristiyanların kalbinde ve ruhunda güçlü ve kardeşçe bir yankı bulsa"[7] bile, "kendi içinde 'kurtuluş teolojisi' ifadesi tümüyle geçerli bir terim olsa" bile, bu bağlanma gereklidir.[8]

Muhakeme sürecinde, diye devam ediyor *Yönerge*, ilk elden "diğer tüm kölelik biçimlerinin köklerini aldığı" ve "köleliğin en radikal biçimi" olan "günaha kölelikten" kurtuluşu içeren ve "Hıristiyan kurtuluşunun radikal deneyimini"[9] sunan kutsal metinlerdeki temellerden başlamak gerekir. Bu nedenle "ilk etkisi Tanrı ile insan arasındaki ilişkide düzensizlik yaratmak olan günahın tüm alanı, 'toplumsal günah' ile sınırlandırılamaz"[10] ve "bir kimse kötülüğü ilkesel ve özgün haliyle sadece negatif toplumsal, siyasal veya ekonomik 'yapılarla' sınırlayamaz. Her ne kadar tüm diğer kötülükler onlardan kaynaklansa ve dolayısıyla 'yeni bir insanın' yaratılması başka türlü ekonomik ve sosyopolitik yapıların kurulmasına bağlı olsa bile".[11] "Tabii ki" diye itiraf ediyor bildiri, "kötü olan ve kötülüğe de sebep olan yapılar vardır", ancak "yapılar, iyi veya kötü olsun, insan eylemlerinin bir sonucudur ve bu nedenle de sebep olmaktan çok sonuçtur." Bu yüzden, "toplumsal ilişkilerde köklü bir devrim talep edip sonra da kişisel kemali eleştirmek, kişinin anlamını ve aşkınlığını reddeden ve iyilik ile kötülük arasındaki ayırımın mutlak işareti olan ahlakı ve ahlak kurumunu yok edecek bir yola çıkmak demektir".[12]

Libertatis Nuntius, daha sonra "Hıristiyanlığın yeni bir yorumu" dediği şeyi incelemeye ve bunun eleştirisini yapmaya geçiyor. Bu iyi tanımlanamamış ve örneklendirilememiş teolojik düşünceler yığınına göre, "İsa'nın öğretisini yaymayı parantez içine alan ... ve bunu yarına ertelemekte şeytana uyan bazı kişiler var: Önce ekmek, sonra Tanrı'nın kelamı"[13] diyorlar; "ekonomik ve siyasal anlamda insan adaleti ve özgürlüğü için gerekli mücadele, selametin bütün özünü oluşturuyormuş gibi düşünenler vardır" ve bunlar için "İncil [müjde, y.h.n.] sadece ve sadece dünyevi müjde anlamına gelmektedir."[14] Daha açık biçimde hedef alan yorum ise tuhaf bir biçimde, "farklı kurtuluş teolojilerini, Medellin ve ondan sonra Puebla Konferansı'nda *öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunma*nın zorla yeniden kabul edilmesi ile müjdeyi salt dünyevi müjdeye indirgeyen sapma arasında konumlanır halde"[15] tanımlamaktadır. "Yoksullar lehine bu ilk cömert adanmışlık gerçek olsa da" bu

yozlaşma, birçok kurtuluş teologuna, "rasyonalizmle etiketlenmiş İncil yorumlarına başvurmak ve Marksist ideolojiden"[16] eleştirmeksizin fikir devşirmek suçunu yüklemektedir.

Düşüncelerini 1984'ten önce yayımlamış olan kurtuluş teologları, yukarıdaki ifadelerin çok az bir kısmıyla ters düşecektir ki bu durum halen geçerlidir. Öte yandan, her kurtuluş teologu, Vatikan'ın "öncelikle yoksullardan yana tercihte bulunma" konusundaki bu şevkine biraz ironiyle bakacaktır. Çünkü eğer bu teolojik ilke için Vatikan'ın yararlandığı bir kaynak varsa bu kurtuluş teologlarının yazılarıdır. Tabii ki pek az kimse, Vatikan'ın son dönemlerde yoksulların sömürülmesini kınama sicilinden dolayı saygınlık talep etme hakkını yadsıyacaktır; ancak herkes buna Katolik Kilisesi'nin Latin Amerika tarihindeki bilinçli (en azından) ikircikli hali üzerine yapacağı yorumları ekleyecektir. Herkes, yoksullardan yana tercihte bulunmanın geçerli ve geçersiz ifadeleri arasında teolojik bir muhakemeye gereksinim olduğunu teslim edecek, çoğu Katolik kurtuluşçu da bu muhakeme sürecinde Vatikan'ın belli bir rolü olduğunu kabul edecektir. Herkes bu süreçler içinde İncil kaynaklarına dönme ihtiyacını kalpten onaylayacaktır. XX. yüzyıldaki "Avrupamerkezli" papalık öğretisinin İncil-dışı "doğal hukuk" geleneğinden uzaklaşmanın ve Katolik sosyal teolojinin inşası için İncil kaynaklarına dönmenin ancak kurtuluş teolojisi sayesinde mümkün olduğu biraz küçümsemeyle de olsa kabul edilecektir. Kimse kişisel günahın merkezi önemini yadsımayacak; herkes "yapısal" günahın ilkesel olarak, hatta daha kesin bir şekilde "tek başına" kişisel günahın sebebi olduğunu reddedecek; herkes kişisel ve toplumsal boyutlar arasındaki karşılıklı ilişki bağının ayrılmazlığını doğrulayacak; herkes İncil'i [müjdeyi, y.h.n.] "dünyevi müjdeye" indirgeyen veya "selametin bütün özünü" "ekonomik ve siyasal anlamda insan adaleti ve özgürlüğü için gerekli mücadele"ye tevil eden her girişimi reddedecek; hiç kimse Marksizmle "eleştirmeksizin" kurulacak ilişkiyi kabul etmeyecek ve hiç kimse İncil'in "akılcı bir hermenetiğini" önermeyecektir. Kısacası, buraya kadar gördüğümüz üzere kurtuluş teologları Vatikan'ın *Libertatis Nuntius*'ta belirttiği olguları ya öngörmekteydiler ya da doğrudan kendilerini hedef alanlar dışındaki tespitlerine itiraz etmek için geçerli bir sebepleri yoktur. Yalnızca ilkesel bir konu bazı kurtuluş teologlarının Vatikan'la *ciddi* bir anlaşmazlığa düşmeleri sonucunu doğurmaktadır, o da "yoksullardan yana tercihte bulunma"nın teolojik inşasında Marksizmin yeri meselesidir.

2

Peki, Marksizmle ilgili sorun neydi? Sorun kısaca açıklanabilir. Vatikan'ın iddiasına göre, Marksizm, sınıfsal nefret ve mücadele pratiği ile içsel ve dolayısıyla kopmaz bağı olan, Hıristiyanlığın yardımseverlik ölçülerini rencide eden, Tanrı'yı ve bireyi reddederek Tanrı'ya ve insana dair Hıristiyan inancının özüne saldıran, indirgemeci bir toplumsal analiz biçimidir.[17] *Libertatis Nuntius*'a göre, kurtuluş teologları yalnızca Üçüncü Dünya'daki baskı yapılarını "analiz" etmek için Marksizmle ittifaka gitmektedir, ancak burada da yanılgıya düşmektedirler.[18] Çünkü Marksizm, materyalizmin bütüncül bir ideolojisidir, bu "ideolojik ilkeler, toplumsal gerçeklik çalışmasından önce gelmekte ve bunu baştan içermektedir."[19] Dolayısıyla, bu kurtuluş teologları Marksizmi kendilerine müttefik seçerek teolojik sorunlara davetiye çıkarmaktadır. Hıristiyan inancı ve pratiği, toplumun "bilimsel" analiziyle ve toplumsal değişim pratiğiyle yaşayabileceği için, bu analizlerin Marksistlikten vazgeçmesi gerekir.

Marksizmin teolojik anlamda yıkıcı karakterinin göz ardı edilmesinin sonucu, yoksulluğa ve sömürüye verilen Hıristiyan tepkinin toptan deformasyonudur. Marksizm hakikati genel anlamda pratikten, sınıf mücadelesi içindeki partizan pratikten ayrılamaz biçimde tanımlamaktadır[20]: Tamamen ve sadece bu mücadele içerisindeki ezilen sınıfların başarısına katkı yapan eylem "doğru"dur ve bu sınıf mücadelesi "objektif ve gerekli bir kanun olarak sunulmaktadır. Ezilenler lehine bu sürece giren kişi doğruyu 'yapmakta' ve 'bilimsel' davranmaktadır. Sonuç olarak, hakikat kavramı gerekli şiddetin ve dolayısıyla da siyasal ahlaksızlığın onaylanmasıyla el ele gitmektedir."[21]

Daha kötüsü, bu sınıfsal analizin tüm kapsayıcı karakteri, kaçınılmaz biçimde bir kurum olarak Kiliseye ve onun ana inançlarına uygulanmayı gerektirmektedir.[22] Dolayısıyla, eğer kurtuluş teologları sınıfsal analizi daha baştan kabul edecek olurlarsa, hoşlarına gitsin veya gitmesin, "sınıf mücadelesinin bizzat Kiliseyi böldüğü ve bu mücadele ışığında Kilisenin tüm gerçekliklerinin yargılanması gerekeceği"[23] sonucunu kabul etmek durumunda kalacaklardır. *Yönerge*, en azından bazı kurtuluş teologlarının bu sonucu kabullenmekten pek de memnun olmayacağını ima etmektedir. Dahası, Marksizmin bütüncül ve determinist doğası, Hıristiyan inancı için, indirgemeci bir yaklaşımı içerir.[24] Kurtuluş teologları bunun böyle olduğunu kabul etmeyebilirler; ancak Marksizmin mantığı bunu gerektirmektedir: Marksizm ile kurulan her tür ortaklık, dinin aslında göz boyayıcı ve gizemli terim-

lerle ifade edilen bir olgu olduğunu söyleyen bir düşünce sistemi ile kurulan ortaklıktır; bu düşünce sistemine göre din, tarihin hakiki motoru olan gerçek maddi –yani toplumsal, siyasal ve hepsinden önemlisi ekonomik– güçlerin bir görüngüsünden ibarettir. Bu nedenle, Marksizm ile bağlaşık bir Hıristiyanlık, kaçınılmaz olarak *Yönerge*'nin "tarihsel içkincilik" dediği duruma yol açacaktır; bu içkincilik, "Tanrı'nın Krallığı'nı ve büyümesini, insani kurtuluş hareketleriyle tanımlamaya ve tarihi sınıf mücadelesi aracılığıyla kendi gelişiminin konusu haline getirmeye yönelecektir."[25] Bu hat boyunca, diye ekliyor *Yönerge*, "bazıları işi bizzat Tanrı'yı tarihle özdeşleştirmeye ve inancı 'tarihe sadakat' olarak tanımlamaya kadar vardırmaktadır" ve "sonuçta inanç, umut ve yardımseverliğe yeni bir içerik verilmektedir: Bunlar 'tarihe sadakat', 'geleceğe itimat' ve 'yoksullardan yana tercihte bulunma' haline gelmektedir. Bütün bu kavramların teolojik gerçekliğinden boşaltıldığını söylemekle eşdeğerdir bu."[26]

Şüphesiz dünyada kendisini bu karikatür içinde tanımlayacak çok az sayıda kurtuluş teologu vardır. Elbette, kurtuluş teologlarının Marksist düşünceyi kullanan kurtuluş teologlarının kabul edeceği üzere, buradaki analizler tümüyle yanlış ve kökten haksızdır. Ancak *Yönerge*'nin iddialarının sadece bir parçası kolayca reddedilebilir. Bu belgenin yazarlarına göre, Marksizmle kurulacak teolojik ilişkinin malum dinamiklerinin eleştirisi, en az kurtuluş teologlarının güncel metinlerinin detaylı eleştirisi kadar önemlidir. Bildiri, teolojik ilkeye genel bir vurgu yapmaktadır: Sömürünün toplumsal, siyasal ve ekonomik yapılarını *inceleme* arayışındaki bir teoloji, ideolojik anlamda ateizm, materyalizm ve indirgemecilik ile bağlaşık bir toplum ve tarih kuramı içinde bir yol bulabilir mi? Ayrıca Marksist analiz ve ideoloji birbirinden ayrılmadığına göre, analizin araçları bu ideolojiden bağımsız olarak kullanılabilir mi? Vatikan'ın iddiası kullanılamayacağı yönündedir: Öyleyse, birisi çıkıp kurtuluş teologlarının *aslında* Marksizmle kurdukları ittifakın mantıki sonuçlarını kabul etmediklerini kanıtlasa bile, *Yönerge*'nin yazarları bunu taraflı ve zayıf bir cevap olarak görecektir. Bu da onların kurtuluş teolojisi projesini lekeleyen tutarsızlıkları görmeye ehil olmadıkları anlamına gelir. Belki de Vatikan'ın bu görüşünü destekler mahiyetteki şu olguyu da belirtmek gerekir: Ana akım Marksizm içindeki hemen hemen herkes, Marksizmin sınıf analizi, ateizm ve tarihsel materyalizm konularındaki düşüncesinin bir bütün olduğu fikrine katılacaktır.

3

Fakat Hıristiyanlık ve Marksizm arasındaki ilişkinin mantığına dair düşüncenin nereye kadar sürdürülebileceğini değerlendirmeden önce, kurtuluş teolojisinin Marksizm ile çok samimi dans ettiği fikrinin tam zıddı olan bir görüşe bakalım. Bu görüşe göre, kurtuluş teolojisi *yeteri kadar* Marksist olmadığı için elverişli bir teolojik proje olmayı başaramamıştır. Alistair Kee'nin *Marx and the Failure of Liberation Theology*[27] adlı kitabında sistematik ve derinlikli olarak ortaya koyduğu şekilde, başlangıç noktası, Vatikan'ınkiyle benzerdir: Kee'ye göre, teologların eklektik hevesleri içindeki Marksizm, gereksiz ve "ideolojik" bileşenler olarak görülen din eleştirisini bir yana bırakarak, sadece sınıfsal sömürü ve baskı yapılarının ampirik analizi için kullanılamaz. Dahası, her ne kadar kurtuluş teologları Marx'ın din eleştirisinin kudretini kabullenmeye hazırlansalar da bunu oldukça tutarsız ve seçici bir biçimde yapmaktadırlar. Bu nedenle, Kee'nin de gösterdiği gibi, din eleştirisi farklı fakat ayrılamaz iki unsur içermektedir: Birincisi, gerici bir güç olarak Hıristiyanlığın toplumdaki gerçek rolünün tarihsel eleştirisi (bu eleştiri, genelde kurtuluş teologlarınca meşru olarak kabul edilir) ve ikincisi, gerçek sınıf ilişkilerinin ve tahakkümün tahrif edilmesinde ve gizemli hale getirilmesinde rol oynayan, *ilkesel* olarak "ideolojik yanılsamaya" dahil olan Hıristiyanlığın daha radikal ve kapsamlı bir eleştirisi (bu yan, kurtuluş teologlarınca genelde görmezden gelinir).[28]

Kee'nin haklı olarak ileri sürdüğü gibi genelleşmiş din eleştirisindeki bu iki öğe birbirinden ayrılamaz. Özellikle Hıristiyanlık konusunda Marx'ın husumeti evrenseldir ve ona *ilkesel olarak* bir din formu olması nedeniyle yönelmektedir. Bazen Marx'ın tarihsel bir fenomen olarak Hıristiyanlığa eleştirisi, Yahudilikten dönen babasının onu yetiştirdiği Alman Lutherciliğinin kültürel bir eleştirisiymiş gibi düşünülür. Ancak bu doğru değildir. Marx, Roma Katolik Kilisesi'nin "otoriteye inanç"a yaptığı feodal vurguya karşı erken dönem Lutherciliğinin "inancın otoritesi"ne yaptığı bireyselci vurguyu on altıncı asırda filizlenen kapitalizmin doğal bir müttefiki olarak tanımlamıştır. Ancak bunun nedeni Marx'ın, ideolojik olarak kapitalizme uzak düşen Roma Katolikliğinin kapitalizmin teolojik eleştirisini daha iyi yapabileceğine inanması değildi. Aksine Marx, Katolikliği, gerici ilkelerinden caymayan ve kapitalizmden bile eski olan umutsuz bir ortaçağ kalıntısı olarak gördüğü için, devrimci sosyalizmin çıkarlarını daha az sahipleneceğini düşünmüştü. Ayrıca Marx'ın her tür Hıristiyanlığın gerici siyasetlerle ittifaka gideceğini düşündüğü iddiası da doğru değildir. Aslında o, politik

radikal Hıristiyanlık hareketlerinin dönem dönem tekrar etmesine yol açan ideolojinin dinsel biçimlerine içkin olan mekanizmayı gayet iyi anlamıştı ve *Komünist Manifesto*'da Hıristiyan sosyalizmini aşağılayarak reddetmesine ek olarak, arkadaşı Friedrich Engels *Köylü Savaşları*'nın bir bölümünde bu dönemsel hareketler konusunda ayrıntılı bir çalışma yapmıştı.[29] Engels, yalnızca Luther'in artan gerici tutumuna yoğunlaşarak değil, ayrıca neo-Anavaftiz [*neo-Anabaptist*, y.h.n.] lider Thomas Münzer'in* yükselen radikal komünizmini de ele alarak, Almanya'daki erken Reformasyon döneminin köylü ayaklanmalarını incelemişti. Münzer, en azından kâğıt üzerinde tipik bir komünistti. Ancak Engels'in deyişiyle "hayali komünist" sayılmalıydı. Çünkü Engels'e göre Münzer'in önerdiği radikal program, ütopyacı Hıristiyanlık'tan ilham alıyordu ve dolayısıyla "halihazırdaki toplumsal ve siyasal koşulların ötesine geçiyordu."[30] Gerçek tarihten kök almayan teolojik bir idealizm olarak Münzer'in komünizmi de bu nedenle ancak şiddet yoluyla başarılı olmayı umut edebilirdi ve dolayısıyla tüm ütopyacılıkların kaçınılmaz şekilde son bulduğu tiranlık içinde yozlaşacaktı. Sonuçta, Marx'ın da bizzat söylediği gibi, "Köylü Savaşları, Alman tarihinin bu en radikal olayı, teoloji yüzünden yenildi."[31]

Bu nedenle, ampirik olarak Marx *bu tür dinselliğin* devrimci ilerlemeye bir engel teşkil ettiği yolundaki önermesinde hiçbir istisna kabul etmemektedir. Burada Marx'a göre, din ile devrimci politik bir program temelinde kurulan bir ittifakta bile, somut olgularda görüldüğü üzere, pratikte din her zaman politikanın devrimci yanını köreltmiş ve sınıf mücadelesinin somut tarihsel pratiğini idealist bir ütopyacılığa yönlendirmiştir. Ayrıca bu ampirik iddia, bizzat Marx'ın kendi din incelemesiyle desteklenmektedir (Kee'nin muhalefeti burada öne çıkar); çünkü Marx'a göre din, esas itibarıyla gerçekliğin "tersyüz edilmesi"ni içinde barındırmaktadır ve bu yüzden her zaman yabancılaştırıcı illüzyonun bir kaynağı olmaktadır. Eğer din hakkındaki bu düşünce genel itibarıyla doğru ise, aynı şekilde kurtuluş teologlarının "radikal" Hıristiyanlığı için de geçerli olması gerekir. Ama neden böyle olsun?

* Thomas Münzer'in adı, farklı kaynaklarda Müntzer olarak da yazılır. Bir din adamı ve köylü isyanı önderi olan Münzer, 1525 yılındaki isyanda yakalandı ve işkenceyle öldürüldü. Dönemin ünlü Protestan lideri Luther'le birçok konuda fikir ayrılığına düştü. Yeni doğmuş bebeklerin vaftiz edilmesine karşı çıkması da bunlardan biriydi. Ona göre, bir insan, inancını kendisi ifade edebilmeliydi, bu yüzden bebeklerin vaftiz edilmesine itiraz etti. *Anavaftiz* olarak bilinen bu hareketin taraftarları sonraki dönemlerde hem Protestanların hem de Roma Katoliklerinin baskısına maruz kaldı. (y.h.n.)

4

Marx ve Engels, hakikaten de devrimci süreç içerisinde dinin oynadığı rolün olumlu evrelerinin olduğunu kabul etmektedir; çünkü dinin idealizmi en azından halihazırdaki gerçekdışı koşulların eleştirisi için bir standart önermektedir. Engels'in öne sürdüğü gibi Münzer'in devrimci Hıristiyanlığı Almanya'daki devrimci kitlelerin o koşullara karşı bir alternatif düşünmelerini sağlamıştı; bu alternatifler en nihayetinde sadece hayali, vahiysel ve fantastik olsa bile. Buna karşın son tahlilde her ikisi de sahici devrimci sonuçlarda dine yer olmadığını hissetmişti. İlk bakışta, garip bir durumdur bu. Çünkü ortada hem ideolojik siyaset hem de devrimci siyaset vardır; ekonomik, entelektüel, sanatsal ve hatta ahlaki mücadelenin hem devrimci hem de ideolojik biçimleri söz konusudur. Öyleyse neden dini, hatta siyasal radikal dini bile, onarılamaz biçimde ideolojik saymışlardır?

Bu sorunun cevabı şuymuş gibi görünüyor. Marx ve Engels Hıristiyanlığın bir ikilemin pençesinde olduğunu görmektedir: Hıristiyanlık, dinselliğine sadık kaldığı sürece siyasal anlamda yabancılaştırıcı olmak zorundadır ama sosyalizmin devrimci eleştirel programıyla sahici bir temas kurduğunda ise sahici dinselliğini bırakınası gerekmektedir. John Maguire'e göre, Hıristiyanlığı böylesi bir ikilem içerisinde görmekle Marx ve Engels "dini Kafkaesk bir mahkemenin önünde yargılamaktadır: Din sahici anlamda dinsel olduğu sürece, basmakalıp soyut laflar toplamıdır ve en iyi ihtimalde yararsız, en kötü ihtimalde ise insanlığın gelişimi için zararlıdır; içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal gerçeklikle ilgili bir şey söylediğinde ise, artık bir din olmaktan çıkmaktadır".[32] Luciano Parinetto, Marx ve Engels'in Hıristiyanlığı kazığa oturttuğu bu ikilemin, Hıristiyanlığın geri dönülemez biçimde bulaştığı, daha teolojik başka bir durum olduğunu iddia etmektedir. Parinetto'ya göre, Marx için Hıristiyanlık, insanlarla ilgili soruların karşısına Tanrı sorunu ile çıkmalıdır, çünkü "Tanrı'ya bir şeyler verebilmek için insanlardan bir şeyler almak gerekir."[33] Parinetto'ya göre, bu seçenekler içinde (yani Tanrı ile insan arasında, aşkın uhrevi ile dünyevi ve tarihsel olan arasında, din ile politika arasında, yabancılaşmış bir benlik ile insanın kendini yaratım ilkesi arasında) Marx, "insanlığı yeğlemek dışında bir seçenek görmemiştir."[34]

Bu durumun, ileride göreceğimiz gibi, Marx'ın Hıristiyanlık karşısındaki konumunun yanlış yorumlanmasına yol açtığına inanmak için iyi nedenler bulunmaktadır (ancak Engels'in konumu hakkında daha adil davranır). Maguire'in yorumu, Hıristiyanlığın kendi durumunu ifa-

de etme imkânı bulmadığı Engels'in *Köylü Savaşları* kitabıyla ilgilidir. Ancak Hıristiyanlığın seküler siyasal dünyayla olan ilişkisine dair bu tanımlanmayı gözden çıkarmadan önce, Engels'in görüşü ile bugünün pek çok muhafazakâr Hıristiyanın görüşleri arasındaki ilginç tesadüfe dikkat çekmek gerekir. Bu muhafazakâr Hıristiyanlara göre, Hıristiyan inancının politik olarak arızi ve tesadüfi *sonuçları* olsa bile, bu inanç sistemi kendisi dışında bir politik *içerik*ten yoksundur. Bu yüzden, Hıristiyan muhafazakârların önemli ismi Edward Norman'a göre, Hıristiyanlığın "siyasallaşması" onun aşkınlık ve uhreviliğini reddetmek olur, sanki bu dünya ile öteki dünyanın işleri bunlardan biri yok olmadıkça uyuşmayacakmış gibi:[35] Bunu öne sürmekle Norman, sadece Engels'te değil, paradoksal bir biçimde, *Libertatis Nuntius*'ta da örnekleri verilen benzer teolojik yaklaşımı sergilemektedir. Bu yaklaşıma göre, Hıristiyan inancı için "siyasal bir içerik" talep etmek, *bu nedenle* "tarihsel içkincilik"le sonuçlanacaktır. Şimdi paylaşılan bu yaklaşımlar, özellikle on dokuzuncu yüzyılın indirgemeci ateizminin, yani Ludwig Feuerbach'ın ateizminin tersini sunmaktadır. Çünkü on dokuzuncu yüzyılın sol kanat ateistlerini, Hıristiyanlığın "özünün" onun içkin uhrevi tasarımında olduğuna, yani insanı kendi dünyevi, tarihsel, insani içeriğinden kopardığına ikna eden Feuerbach'tı. Eğer birisi aynen Hıristiyanlığın inanç biçimlerinin genellikle yaptığı gibi bir karşılık verecek olursa bu, kutsal ile seküler arasındaki Feuerbachçı dikotominin aynadaki yansımasından başka bir şey olmayacaktır: Buna göre, aşkın ve uhrevi bir öze sahip olan Hıristiyanlığın farkı, kendi dünyevi, seküler ve tarihsel içeriğini reddetmesinde yatıyor demek gerekir. Yani teoloji kendi merkezi mesajının "politikleşmesini" kabul ettiğinde, ister istemez "tarihsel içkinciliğe" düşmektedir, *Libertatis Nuntius*'a göre kurtuluş teolojisinin yaptığı ve yapması gereken de budur.

Vatikan bildirisinin kurtuluş teolojisi eleştirisinde görülen bu tersine çevrilmiş Feuerbachçılıkta, belki de beklenmedik bir biçimde, kendi teolojik cevabının niteliğini bozan bir tortu bulunmaktadır. Bu Feuerbachçılık, Marx okumasına kendi din eleştirisini bulaştırmakta, bu durum Marx'ın din eleştirisinin sürekli ve yanlış bir biçimde Feuerbach'ınkiyle karıştırılmasına neden olmaktadır.[36] Tanrı'yı kabul etmenin insanı reddetmeyi gerektirdiğini söyleyen Marx değil, Feuerbach'tır; bu yüzden neo-Feuerbachçı bir Hıristiyan şöyle der: Tanrı'yı kabullenmek, aşkın olan ile "dikey" bir ilişki doğurur, bu ise, tarihsel ve sosyal olgularla eşzamanlı "yatay" bir ilişkiyi dışlar. Ancak Feuerbachçı bu diyalektik Marx'a ait değildir. Erken bir tarihte kaleme aldığı *1844 Elyazmaları*'nda Marx, "kutsal" ile "seküler"in özcü ve soyut açıklamasının karşıt biçim-

leri olarak birbirini tekrar eden *her iki* yaklaşımı yani Hıristiyan teizmi *ile* Feuerbahçı ateizmi eleştirmişti:

> "... bir sosyalist için, *dünya tarihi denen şeyin tamamı*, insanın emek yoluyla yaratımından ve doğanın insan için gelişiminden başka bir şey olmadığından, o kendi *doğumunun* ve *oluşum sürecinin* açık ve tartışmasız kanıtına sahiptir. İnsanın ve doğanın *varoluşu* (yani insanın insan için doğanın varlığı olması ve doğanın insan için insanın varlığı olması) pratik ve duyusal açıdan anlaşılabilir hale geldiğinden dolayı, yabancı varlık sorunu, yani doğanın ve insanın üzerindeki bir varlık durumu (doğanın ve insanın gerçekdışılığını ima eden bu sorun) pratikte imkânsız hale gelmiştir. Bu gerçekdışılığın reddi olan *ateizm*in artık bir anlamı yoktur; çünkü ateizm *Tanrı'nın olumsuzlanması* ve *insanın varoluşu*nun bu olumsuzlama yoluyla ifade edilmesidir. Ama sosyalizmin artık bu tür aracılıklara ihtiyacı yoktur ... Sosyalizm, insanın *olumlu şekilde kendi bilincine varışıdır* ve artık dinin kaldırılması yoluyla açığa çıkmaz."[37*]

Feuerbachçı sorunsalın bundan daha kararlı bir reddiyesi pek mümkün değildir. Aynı şekilde Parinetto'nun, Marx'ın din eleştirisinin, seküler alanın Feuebachçı tarzda yeniden fethi olduğuna dair düşüncesi de, Marx'ın gerçek pozisyonunu gösteren bu erken ve açık ifadeler karşısında ayakta kalamaz.

Bir kere Marx'ın din eleştirisi Feuerbach'ınkinden oldukça farklı ve daha iddialıdır. Marx "dine" "insanlık" namına, "kutsala" "seküler" namına ve "teolojiye" "politika" namına karşı değildi: Her şeyden önce "özcü" bir biçimde tanımlanmış bu soyutlamalar arasındaki *karşıtlıklara karşıydı.* O hem Hıristiyan teizmine hem de Feuerbachçı ateizme karşı çıktı; çünkü Marx'a göre bunlar, kendi karşıt özcülüklerinin antitezleri olarak kapana kısılmış durumdaydılar. Bu nedenle her ikisi de "idealizm"in eşit formları, yani toplumsal aktörlerin "gerçekdışılık" aracılığıyla insani dünyayla gerçek bir ilişki yaşayabildiği ideoloji formlarıydı. Dahası, Marx'a göre, din ile insan arasındaki *karşıtlığın kendisi* yüzeyseldi; çünkü Feuerbach'ın ateizminin örtük biçimde teolojik olması kadar inançlı teoloji de örtük biçimde ateistti. Onlar için *her şey* gelip Tanrı'nın varlığı-yokluğu sorununda düğümlendiğinden, ikisi de aynı özcü teolojik sorunsalı paylaşmaktaydı. Oysa Marx'a göre bir "sosyalist" açısından *Tanrı sorunu ortaya çıkamayacağı* için *hiçbir şey* o noktada düğümlenmez.

---

* Bu paragrafta, kendi çevirimizi tercih ettik. Karşılaştırma için, bkz. K. Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2011, 6. baskı, s. 123. (y.h.n.)

"Kutsal" ve "seküler" arasındaki *karşıtlıklara karşı olma* stratejisinde, Marksizmle ittifak arayışındaki kurtuluş teologların için bir teselli bulunabilir. Çünkü bu stratejinin, kurtuluşu teolojisinin birçok temsilcisinin projelerine yakın durduğuna kuşku yoktur. *Libertatis Nuntius*, vulger bir kabalıkla kurtuluş teolojisini "tarihsel içkincilik" olarak tanımlarken oldukça yüzeyseldir, onun bu teolojik bakışındaki niyete güvenmek zordur. Eğer Gustavo Gutierrez'in teolojisi tanımlanacaksa bu, örneğin aşkın olanı tarihsel olanla, eskatolojik olanı içkin olanla, bireysel olanı toplumsal olanla ve kişisel maneviyatı toplumsal adalet arayışıyla kaynaştırma amacı olabilir. Feuerbachçı temellerde inşa edilen "kuzeyli" teoloji geleneklerinin en keskin eleştirisi onun bu antitezlere karşı direnişinde bulunabilir. Kurtuluş teolojisinin bu amacını ve Vatikan okulunun eleştirisindeki yanlış okumaları kabullenmek ve kurtuluş teolojisinin Marksizm ile olan uyumundan keyifle şüphe duymak hâlâ mümkündür. Çünkü Kee'nin şüphe etmesi gibi, kurtuluş teolojisinin Marx'ın din eleştirisinin gücünü yeterince anlayabildiğinden şüphe etmek, özellikle Marx'ın ateizminin radikal doğasını ve bu ateizmin Marx'ın ekonomi ve toplum eleştirisinden ayrılamaz oluşunu yeterince anladıklarından şüphe etmek hâlâ mümkündür. *Libertatis Nuntius*, bu ateizmi Feuerbach'ınki ile karıştırıp yanlış yorumlamış ve böylece asıl önemli noktayı kaçırmıştır. Çünkü Feuerbach'ın ateizmi, kurtuluş teologlarının kendi argümanlarıyla ikna edici biçimde kolayca çürütülebilir. Ama Marx'ın ateizmi daha zor bertaraf edilebilir, burada kurtuluş teologları daha kaygan bir zemindedir. Ancak bu teologlar da Marx'ın ateizmini Feuerbach'ınkiyle karıştırdılar. Feuerbach'ın ateizmini bir kenara bırakarak, Marx'ın ("putlaştırılmış" ideolojilerin eleştirisinde kullanabilecekleri) ekonomi ve toplum analizini, aynı ölçüde "ideolojik" farz ettikleri ateizmden kolayca ayırabileceklerini sandılar.

Korkarım ki kurtuluş teologları, putlaştırmanın eleştirisi ile Marx'ın ateizminin eleştirisi arasındaki ilişki konusunda, birden fazla noktada yanılmaktadır: *Libertatis Nuntius*'un haklı olduğu noktada kurtuluş teologları Marx hakkında yanılmaktadır, özellikle Marx'ın toplumsal eleştirisi ile onun ateizmi arasındaki içsel bağ konusunda. Marx'ın ateizmiyle Feuerbach'ın ateizmi arasındaki hayati önemdeki farkları ihmal ederek *Libertatis Nuntius*'un düştüğü yanlışa düşmekteler. Yine her ikisi, Marx'ın ateizmini yüzeysel biçimde reddederek yanlışa düşer. Dolayısıyla, *Libertatis Nuntius*'un en çok yanıldığı yerde Kee haklıdır, yani kurtuluş teolojisinin teolojik açıdan başarısızlığının nedeni *fazla* Marksist olması değil, *yeteri* kadar Marksist olmamasıdır.

Kurtuluş teolojisi içindeki bu nispeten yüzeysel ateizm değerlendirmesi, kurtuluş teolojisinin kendine özgü bağlamına geri dönmemize neden olur: Onun coğrafi ve dini-kültürel kökenleri, geleneksel Katolik toplumu içinde yer alır. Bu toplumun tarihsel hafızası, Kilisenin, politik-ekonomik bağımlılık ve baskının önce doğrudan sömürgeci, sonra dolaylı yeni-sömürgeci biçimleri arasında kurduğu muğlak ilişki ile doludur. Hıristiyan teolojisinin Latin Amerika'da cevap vermek zorunda kaldığı tarihsel krizler hem geçen yüzyılda hem de bu yüzyılda Kuzeyli teolojilerin yaşadıklarından oldukça farklıdır: Kuzeyli teolojilerin uğraştığı başlıca konular arasında, endüstriyel gelişim, zorunlu kentleşme, siyasal ve toplumsal sahada hızlı sekülerleşme, teknolojik değişimin baş döndürücü temposu, Avrupa kıtasındaki iki büyük savaşın yıkıcı etkileri ve bütün bu kâbusların ötesinde, söz konusu teolojilerin henüz tam açıklık getiremediği ve altı milyon Yahudi'nin katliyle son bulan Holokost vardı. Kuzeyli teolojilerin "bağlamını" biçimlendiren bu olaylar, Üçüncü Dünya teologlarını teğet geçmiştir; Kuzey'in kapitalist ve post-kapitalist ekonomilerinin dayattığı bağımlılık ve tecrit gibi yeni-sömürgeci ilişkilerden dolayı, kendi gelişimleri büyük ölçüde kısıtlı kaldı. Kuzey'in ekonomik gelişme tarihi içinde yer verilmeyen Güney ekonomileri Kuzey'in yaşadığı bunalımı paylaşmadığı için, oldukça farklı bağlamdaki sorunlara karşılık aramak zorunda kaldılar. Bu nedenle, ateizm ve inançsızlık, Üçüncü Dünya teolojilerinde hiçbir zaman Kuzey teolojilerindeki gibi merkezi bir mesele haline gelmedi; tıpkı devrim ve kurtuluşun, imparatorluk öncesi dönemden beri Kuzey'in hegemonik, emperyalist toplumlarında, Güney'dekine benzer şekilde merkezi bir rol üstlenmemesi gibi. Sonuç olarak Marksizm, Kuzey ideolojilerinden alınan cazip bir "muhalefet" olarak, yani sömürgeci ve yeni-sömürgeci ekonomik baskı ve sömürünün eleştirisinde (ve bir dereceye kadar dinin bu sömürüyle uzlaşmasının eleştirisinde) kullanılabilecek bir analiz aracı olarak göründüğü için, Marx'ın ateizmi kurtuluş teologlarınca genelde Kuzey'in meselesi olarak değerlendirilmiş; ama Güney'in deneyimleri bağlamında inşa edilen bir teoloji için ciddi bir sorun olarak ele alınmamıştır. Bu nedenle, kurtuluş teolojisinin "bağlamsallığı" ve onun kendi somut koşulları ve sorunları içinde çalışma sezgisi, Kuzeyli teologlara, Marksizmden alınmış uzlaştırıcı ve tutarsız seçmeler olarak görünür.

Yine bu nedenle, toplum eleştirisindeki keskinliğe rağmen kurtuluş teolojisi, genelde Kuzeyli teologlara karşı "prekritik" görünmektedir ve

Kuzey'de (özellikle Avrupa'da) yirminci yüzyılda yaşanan topyekûn kötülüklerin teolojik kaygıları sınıra kadar zorladığı "teodise"* konusunda tuhaf biçimde sessiz kalmaktadır.

Sonuç olarak, kurtuluş teologları Kuzey teolojilerinin ilgi alanı içinde yer alan ateizmle ilgilenmemiş; aksine, sekülerleşme, çoğulculuk ve rölativizm gibi meselelerin yanı sıra Kuzeyin ideolojik yükü olarak değerlendirdikleri bu sorunu da kendilerinden uzak tutma eğiliminde olmuşlardır. Kısacası, kurtuluş teolojisinin "apofatizm"den yoksun olduğu, yani "negatif teoloji"den, "Tanrı'nın yokluğu" teolojisinden ve dolayısıyla Kuzey teolojilerinin dinamikleri içinde Tanrı'nın "yokluğu" teolojisini Tanrı'nın varolmamasının karşı-teolojisinden ayırmaya zorlayan bir dürtüden yoksun olduğu söylenebilir.

Bu uzunluktaki bir makalede bu konu hakkında Marx'ın ateizmiyle ilişki kurmanın herhangi bir teolojik proje için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktan daha fazla bir şey söylenemez. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere, Marx'ın ateizmi Feuerbach'ınki gibi yalnızca Hıristiyan teolojisinin tersine çevrilmiş hali değildir; bu gerçek görülmediği sürece, Hıristiyan teolojisi, Feuerbach'ın ateizminin basitçe ters döndürüldüğü bir kapanın içinde kalmaya devam edecektir. Hıristiyanlığa gerçek anlamda meydan okuyan da Feuerbach değil Marx'tır; çünkü ister Tanrı'nın olumsuzlanması ister onanması yoluyla olsun teolojik kavramlarda görülen dünya tasvirini ilkesel temelde yanılsamalı olduğu için reddeden kişi Feuerbach değil Marx'tır.

Çünkü Marx, teolojik evren kavramsallaştırmasının köklerindeki yansıması olarak bu Feuerbachçı ateizmde, Tanrı'yı yalnızca insanın olumsuzlanmasıyla kabul eden bir teizm gördü. Marx'ın ateizmi Tanrı'nın olumsuzlanmasında değil, Tanrı ile insan arasındaki *olumsuzlamanın olumsuzlaması* içinde yer alır. Bu yüzden, bu ateizmden bir hümanizm, hatta post-teist bir hümanizm bile çıkarmak mümkün değildir. Çünkü antitezi olumsuzlamak demek, "insan" denen soyutlamanın içinde varolduğu ve "insan"ın Tanrı'nın tam karşı kutbuna konduğu tüm düşünsel ve kültürel dünyayı olumsuzlamak demektir. Marx'ın Feuerbach'a muhalefeti her şeyden öte onun soyut ve tarih dışı olan ve kültürel, cinsel ve sınıfsal açıdan tarafsız duran bu uyduruk varlık-türü kavramından duyduğu hoşnutsuzlukta yatmaktaydı. Feuerbach açısından bu varlık-türü ancak Tanrı'nın olumsuzlanmasıyla varolabilirdi; Tanrı'yı olumsuzlayan bu kavram, şeylerin tek ve ortak teolojik özünü

* Teodise (*theodicy*), teolojik ve felsefi bir alandır. Esas konusu, "kötülük" üzerinedir. Burada, hem kötülüğün hem de esirgeyen ve kudretli bir Tanrı'nın varlığının nasıl bir arada mümkün olduğu veya olmadığı tartışılır. (y.h.n.)

taşımak için varolabilirdi. Bu nedenle Marx gerçek erkeklerin, kadınların ve çocukların (tarihin asıl failleri ve ürünlerinin) adına, teist ve ateist ideolojilerin ikisine de eşit düzeyde karşı çıkmıştı. Çünkü hem teizm hem de ateizm, bu gerçek tarihi faillerin varlığını, ya aşırı biçimde gayrı-insanileştirilmiş bir Tanrı'nın veya Feuerbachçı bir soyutlama olan "varlık-türü"nün ağırlığı altında ezmişti. Bu yüzden Marx, hem Tanrı'nın hem de "insan"ın evine lanet okuyordu.

Bu nedenle, biraz da içindeki ironiyle birlikte, Quentin Lauer'in Marx'ın ateizmi hakkındaki yorumlarını, hem bu ateizmi betimlemesini hem de Feuerbachçı Hıristiyanlığın gerçek yüzünü gayri ihtiyari olarak açığa çıkarmasını sevindirici bulabiliriz: Marx'a göre, der Lauer, "kabul edilebilecek derecede akla uygun bir Tanrı yoktur, insandan daha üstün bir varlık açıkça akıldışıdır."[38] Burada, her ne kadar gayri ihtiyari söylenmiş olsa da Marx'ın ateizmindeki gerçek ironiyi, onun radikal olumsuzluk özelliğini yakalıyoruz. İnsandan daha üstün bir varlık anlamındaki Tanrı fikrinin akla uygun olmadığını ortaya koymak, aynı zamanda Tanrı'nın her şeyden mutlak üstün bir varlık –bir *üstün* insan– olduğunu söyleyen idealleştirici teolojileri ve bunları fazlasıyla akla uygun biçimde olumsuzlayan bütün ateizmleri reddetmek demektir. Bu nedenle, iyi bir Hıristiyan teologun gönülden hemfikir olacağı bir önermedir bu; negatif teoloji derslerini benimsemiş olan hiçbir Hıristiyan ise, insandan daha üstün bir Tanrı fikrini onaylamaz. Apofatik teologlar hem Tanrı'nın hem de mahlukatın ait olduğu bir yücelik veya aşağılık derecesini reddederler. Bu yüzden insandan bilinebilen derecede daha yüce bir varlık olamaz: Veya ölçülebilir şekilde insanlardan üstün olan meleklerin varlığını kabul ederseniz, ölçülebilir biçimde insanlardan üstün olan herhangi bir varlık *sırf bu nedenle* Tanrı olamaz.

Bir yandan Tanrı'yı insan ile karşıtlığı ilişkisi içinde tanımlama iddiasındaki her türlü teizmi, bir yandan da insanı ancak Tanrı'nın olumsuzlanması yoluyla tanımlayabilen her türlü ateizmi eşit biçimde reddeden bu itirazda Marx'ın ateizminin radikalliğini buluruz. İşte bu ateizmin radikalliğinde Marx açıkça ilk elden post-teist ve *bu yüzden* post-ateist olan bir teoloji, yani bir yandan teolojinin doğrulama dilini ve diğer yandan ateistin reddiye dilini ellerinden alan bir teoloji kurmaları için Hıristiyan teologlara meydan okumaktadır. Bir taraftan *via negativa*'nın* radikalizmiyle el ele tutuşan ve böylece paradoksal biçimde klasik teolojinin apofatik mistik geleneklerindeki teolojik radikalizmle el ele

* *via negativa*, Latince "negatif teoloji" demektir. "Apofatik teoloji" olarak da bilinir. Tanrı'nın olumsuzlama yoluyla, yani onun mükemmelliği hakkında söylenemeyecek kavramlarla tanımlanmasıdır. (y.h.n.)

veren bir teolojidir bu. Çünkü her tür Tanrı düşüncesinin, yani onaylanma veya olumsuzlanma ihtiyacında olmayan bir özün reddi, Pseudo-Denys'in söylediği gibi[39], Feuerbachçı ateist ile neo-Feuerbachçı Hıristiyanı ortak sorunsalda birleştiren özcülüğün olumsuzlanmasını içerir. Bu nedenle Tanrı, her tür onaylanma veya olumsuzlanma[40] imkânının ötesindedir, dolayısıyla bir "ya / ya da" ilişkisinin içinde olma imkânının da ötesindedir. Bu kavrayış, Feuerbachçı sorunsalı aşan bir Tanrı öğretisini de içermektedir. Yine Pseudo-Denys'in söylediği üzere, "Tanrı, bu tür bir varoluşa veya olmayışa sahip değildir."[41] Bu nedenle, Tanrı şudur veya şu değildir dememizin imkânı yoktur. Ayrıca Tanrı herhangi bir şeyle özdeşlik veya farlılık ilişkisi içine giremez: Çünkü Tanrı bütüncül bir içkinlikten yoksun olamayacak kadar aşkındır ve tümüyle aşkın olamayacak kadar içkindir.[42]

7

Ancak bu kelimelerle oynamak değil midir, diye itiraz edilecektir. Çünkü teistler Tanrı'yı kabul ederken, Marx reddeder. Eğer Hıristiyan apofatizmi ile Marx'ın ateizmi birbirine bu denli yakınsa ve ikisi de reddiyelerindeki radikallikte birleşiyorsa, bu ikisini birbirinden ayıran nedir? Buna karşı şöyle bir soru yöneltilebilir: Teistlerin *tam da kabul ettikleri bu şeyi*, Marksistler gibi, ayrıca reddetmeleri gerekmiyor mu?

Bana öyle geliyor ki Hıristiyanlar bu soruya halihazırda bir cevapları olduğuna (ve olması gerektiğine) nevrotik bir mecburiyetle inanıyorlar. Çünkü onlar, kendilerini Marx gibi iyi ateistlerden ayıracak bir soruna sahip olmayı tercih ederler. Ancak bu farkı görmek kolay olmaz, zira tanrılar Hıristiyan zihnine doğal bir biçimde girmiyor; çünkü Hıristiyanlar, eski bazı paganlar gibi, bildik tanrısal inançların olduğu bir ortamda yaşamıyorlar, hatta bazı Hıristiyanların sandığı gibi sadece tek ve büyük bir Tanrı'nın yaygın kabul gördüğü bir dünyada yaşamıyorlar. Zira Hıristiyanlar, ilahlardan ziyade putlaştırmalardan korkan kadim İbrani dünyanın peygamber geleneğinde kendilerini daha rahat hissederler. Bütün bunlardan dolayı Hıristiyanlar, apofatik ve mistik teolojiyi, ateizmin daha radikal biçimlerinden ayırt etme sorununa bir çözüm aramamalı, en azından henüz zamanı gelmemiş bir ayırım peşinde olmamalılar. Ama yapılan şey budur, daha bir ateistle tartışmadan önce *a priori* olarak Tanrı'nın varlığıyla neyi kastettiklerini ve bunu onayan kişileri reddeden kişilerden neyin ayırdığını kolayca söyleyebiliyorlar.

Bu nedenle, toplumsal ideolojilerin ve putlaştırmaların çağdaş bir eleştirisi, Pseudo-Denys'e, Marguerite of Porete'ye, *The Cloud of Unknowing*'in yazarı Eckhart'a ve John of the Cross'a Batı mistisizminin negatif geleneklerinde beklenenden daha fazla ilgi göstermelidir.* Çünkü bunlar, paradoksal bir biçimde, "ucuz teizm" denen başka bir yolu (deneyim yolunu) kapatırlar. Bu yazarlar coğrafyası bilinmeyen bir bölgede katedilecek bir manevi yoldan, John of the Cross'un ifadesiyle "yol bulunmayan bir diyardan" söz ederler. Öyle bir yerdir ki, "bilinmez bir bulut"un içindeymişçesine burada Meister Eckhart'ın dediği gibi "neden diye sormadan yaşamak" gerekir. Mistiklerin bu Tanrısı dilin ötesinde bir tecrübeyle erişilebilen bir Tanrı değildir; çünkü onun önünde, yalnızca dil değil deneyimin kendisi de kifayetsiz kalmaktadır. Dolayısıyla mistiklerin apofatizmi, Pseudo-Denys'in apofatizminin Marx'ın ateizmiyle kesiştiği noktaya doğru gitmektedir.

Hıristiyan negatif teoloji gelenekleri ile Marx'ın ortak noktası, tarif edilebilir bir Tanrı'yı reddetmeleridir. Teist veya ateist olsun her türlü özcülüğü reddederler; çünkü dile, toplumsal düzene veya kişisel deneyime uygun düşecek ilahi, insani veya doğal bir ortak öz yoktur.

Bu yaklaşımlar eskiden olduğu gibi şimdi de ilahi bir karanlığın içinde, nihai anlamdan yoksun bir dünyada yaşamamızı ister; bu dünyada ya Marx'ın dediği gibi aşkın bir anlam yoktur ya da mistiklerin dediği gibi böyle bir anlam vardır ancak bizim tasarrufumuzun dışındadır. Bu noktada, apofatik bir teist ile ateist Marx arasındaki farkı görmezden gelme hatası tekrar edilmektedir; çünkü gayet açıktır ki birisi için gizem olan şey diğeri için aldatmacadan ibarettir. Burada kendi adıma şu kadarını söylemek mümkündür: Ben, elbette, her ne kadar apofatik de olsa Hıristiyanlar ile Marksistler arasındaki ayırımın önemini yadsımıyorum. Ancak bu ayırımın ortaya konması, post-Marksist bir Tanrı öğretisine, Marx'ın ateizmiyle bağ kurmaktan ve bu nedenle bir söylem olarak kendi varlığını sorunsallaştıran yakın bir temastan kaygı duyan bir teolojiye ihtiyaç duyar. Bu önerim, en iyi teolojilerimizden bazılarının her halükârda içgüdüsel olarak yapmaları gereken şeydir, ben bu içgüdüyü "negatif gelenek" içindeki Hıristiyan mistisizmiyle sınırlamıyorum. Hatta modaya aykırı biçimde, bir doğal teolojiyi, Tanrı'nın varlığı-

* Burada anılan kişiler, sırasıyla: Pseudo-Denys, 5.-6. yüzyıllarda yaşamış bir Hıristiyan teolog. Marguerite Porete, The *Mirror of Simple Souls* (Basit Ruhların Aynası) adlı kitabın yazarı olan Fransız mistik. Fikirlerini değiştirmeyi ve kitabını yok etmeyi reddettiği için 1310 yılında Paris'te yakıldı. Meister Eckhart, 1260-1327 yılları arasında yaşamış Alman teolog ve filozof. Dinden çıktığı iddasıyla Papa XXII. John tarafından yargılandı. Ünlü "Savunma"sında bu iddiaları reddetti. Yargılaması sürerken, bilinmeyen bir şekilde öldü. John of the Cross (asıl adı San Juan de la Cruz) 1542-1591 yılları arasında yaşamış İspanyol Katolik din adamı ve mistiği. Reformasyon karşıtlığının önde gelen isimlerindendir. (y.h.n.)

nı kanıtlama olasılığını reddetmiyorum. Thomas Aquinas'ı methetmek anlamında şunu söylemek istiyorum, hem Tanrı'nın varolduğunun söylenmesi hem de bunun ne anlama geldiğini bilmemizin imkânsız olması bir arada görülür. Bu tarz bir doğal teolojiden çıkan sonuç şu olur, apofatik sınırlar içindeki ateizm ile teizm arasındaki ayırım, dünyaya farklı yollardan bakmaları değil, onu mistik atmosferinden radikal biçimde arındırmalarıdır. Diller kendi başlarına Tanrı hakkında aynı şekilde konuşmaz, ancak bütün diller kolektif olarak bunu yapar, bu nedenle özellikle Tanrı'nın varlığının açıklayacağı hiçbir şey yoktur, sanki açıklamadığı bir şeyler kalmış gibi. Sonuç olarak, teizm ile radikal ateizm bir arada durur ve "özel biçimde" bilinebilir köktenci bir Tanrı'ya veya özgür insanın hegemonyasına nihai anlam yükleyen kavramsallaştırmaya birlikte karşı çıkarlar. Bu yüzden, ne apofatik teizm ne de Marksist ateizm, radikal biçimde merkezsizleştirilmiş bir dünyada bulunandan daha fazla bir anlam sunamaz; bu dünya içinde artık Tanrı ve insan ona anlam verme rekabeti içinde değildir, bir merkez bulunmadığı için, her ikisinin bunu yapabilmesine imkân veren bir konum da yoktur.

8

Sonuç ve özet olarak dört noktaya dikkat çekmek istiyorum. Birincisi, kurtuluş teologlarının çoğu, Marx'ın ateizminin çıkarımlarını ciddiye almama hatasına düşmekte, ateizm ve genel olarak doğal teoloji sorununu yorgun eski Avrupa kültürünün meselesi olarak gördükleri için ihmal etmektedirler. Dolayısıyla, söz konusu teologlar, putlaştırmaya dönük kendi eleştirileri konusunda bu ateizmin taşıdığı radikal potansiyelden vazgeçmektedir. Bundan dolayı, Batılı teolojilerin sorunsalları noktasından yaklaşacak olursak, kurtuluş teolojileri bu noktada tuhaf bir biçimde pre-kritik, hata epistemolojik anlamda kayıtsız görünmektedir.

İkincisi, Batılı bazı eleştirmenler ve Vatikan, bazı kurtuluş teolojilerinde potansiyel bir indirgemecilik saptamakta yüzeysel olarak haklıdırlar, yüzeysel olarak; çünkü söz konusu potansiyelin Marksizmden doğduğunu sanarak yanlış tanımlama yaparlar. Aslında bence durum bunun tam tersidir: Eğer kurtuluş teolojisi indirgemeciliğin cezbesine karşı savunmasızsa, bunun kaynağı Feuerbachçı artıklardır ki tedavisi ancak yüksek dozdaki Marksist ateizmle mümkündür. Dinsel deneyimi gizemden arındıracak bir maneviyat bulmak ve teolojinin apofatik geleneği içinde dinsel dilin ayrıştırıcı olmayan mantığını bulmak; bun-

lar benim açımdan Hıristiyan mistisizminin özgün dinamikleridir ve ateizmle gerçekten radikal bir ilişki kurmanın teolojik gerekliliğini görmemizde bize yardımcı olur. Ancak kurtuluş teologları yine doğal teolojinin sorumsuzca ihmal edilmesi nedeniyle bu kaynakları ihmal etme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar.

Üçüncü noktada, kurtuluş teolojisinin ve Vatikan'ın eleştirilerindeki yetersizliğe karşı ben teolojik bir keşfin hatlarını çizmeye çalıştım. Bu bağlamda şunu belirtmem gerekir, ben bir yanda negatif teoloji ve diğer yanda Marksizm arasında şu veya bu sentezi desteklerken bundan başka bir sonuç çıkarılmamalıdır: Hiçbir şey o kadar da fantastik değildir. Bunların ortak bir düşünsel yönelimi yoktur, zaten ben de öyle bir çıkarımda bulunmadım. Asıl önemli nokta, her düşünce hareketini şu anda geçip giden an içinde, onların birbirleriyle kesiştiği yerde kavramak, onları kendi amaçlarımız için kazanmak ve onlardan kendi teolojik gündemimiz için yararlanmaktır. Burada size çok da tuhaf olmayan şu düşünceyi sunuyorum: Marksizmde küresel sömürü ve adaletsizliğin Hıristiyani eleştirisi için bir potansiyel arayanlar, Marx'ın negatifliği ile mistik negatiflik arasındaki kesişme noktasına da teolojik bir ilgi göstermelidir. Çünkü bu tesadüf, her tür Hıristiyan maneviyatının (her tür teist maneviyatın, hatta belki her tür maneviyatın) kalbinin derinliklerinde cereyan etmektedir. Bu da beni dördüncü ve son noktaya getirir.

Ateizmin her halükârda inancın çok önemli bir boyutu olduğuna dair bariz Hıristiyan klişesidir bu. Tümüyle bir klişe olsa da doğrudur. Ancak bu, ateizmin sağlam Hıristiyanların kendi güçlerini sınadıkları iyi bir egzersiz konusu olduğu yönündeki basmakalıp bir laf değildir. Her tür özgün maneviyatın özünde özeleştiri aracı yer aldığı için, Tanrı'nın (hatta dua ettiğimiz Tanrı'nın) kim olduğunu bilme olasılığının apofatik açıdan sorgulanması gerekir. Tanrı'nın aşina işaretlerinin yitirilmesi ve Tanrı'yı "bilmeme" ihtiyacı durumunda (Meister Eckhart'ın deyişiyle "Tanrı'nın ötesindeki Tanrı" aşkına), her Hıristiyan inancının ve ibadetinin tam ortasında bir yalnızlık, bir şaşkınlık ve mahrumiyet duygusu ve hatta panik bulunur. Çünkü Hıristiyanlığın adaleti yoksullarla yeniden keşfi ve bu adaleti isteyen Tanrı'nın yeniden keşfedilmesini birleştiren bağ, bu yalnızlık ve olumsuzluk içinde bir yerlerde bulunabilir. Çünkü bu eylem ve deneyim bağı, yani "praksis", kurtuluş teologlarının, "Tanrı'yı bilmek adaleti gerçekleştirmektir" dediği keşiftir.

NOTLAR

1. İnanç Öğretisi Cemaati'ne ait olan *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*, Giriş, (Vatican City, 1984), yeniden basım: A. T. Hennelly (Ed.), *Liberation Theology. A Documentary History* (Maryknoll, NY, Orbis, 1990), içinde s. 393-414.
2. Age.
3. Age., I, 9.
4. Age., I, 6.
5. Age., I, 8.
6. Age., II, 1-4.
7. Age., III, 1.
8. Age., III, 4.
9. Age., IV, 2.
10. Age., IV, 14.
11. Age., IV, 15. En azından bu İngilizce tercümedeki tartışmada yer alan iki argüman arasındaki tutarsızlığa dikkat edin. Öncelikle günahın bütün kapsamı "toplumsal günah" ile *kısıtlanamaz*; bunun böyle olduğunu söyleyen benim bildiğim bir kurtuluş teologu da yok. İkincisi ise günahtan kurtulmak günahkâr yapılardan kurtuluşa *bağlı* değildir. İlkinden ikincisinin anlamı çıkmasa da bu ikisi eşanlamlıdır. Çünkü çoğu kurtuluş teologunun dediği gibi, şunu söylemek tutarlıdır: Günahkâr yapılardan kurtuluş günahtan tam bir kurtuluş için *gerekli* ama *yeterli* olmayan bir koşuldur.
12. Age., IV, 15.
13. Age., VI, 3.
14. Age., VI, 4.
15. Age., VI, 6.
16. Age., VI, 10.
17. Age., VII, 9.
18. Age., VII, 2.
19. Age., VII, 6.
20. Age., VIII, 2.
21. Age., VIII, 7.
22. Age., IX, 2.
23. Age.
24. Age., IX, 1.
25. Age., IX, 3.
26. Age., IX, 4.
27. Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology* (Londra, SCM, 1990).
28. Age., s. 41-68.
29. Bkz. *Marx and Engels On Religion* (Moskova, Progressive Publishers, 1957).
30. *On Religion*, s. 98.
31. Karl Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Önsöz*, Karl Marx, *Early Writings* içinde, İngilizce'ye Çev. R. Livingstone ve Gregor Benton (Londra, Penguin Books, 1975), s. 252.

32. John Maguire, "Gospel or Religious Language: Engels on the Peasant War", *New Blackfriars*, 54, s. 350.
33. Luciano Parinetto, "The Legend of Marx's Atheism", *Telos*, 58, s. 15.
34. Age.
35. Edward Norman, *Christianity and the World Order* (Londra, Oxford University Press, 1977).
36. Bkz. Denys Turner, "Marx, Feuerbach and Reductivism", Brian Davies O. P. (Ed.), *Language, Truth and God* (Londra, Chapman, 1986) içinde s. 92-103.
37. Karl Marx, *Early Writings*, s. 357-8. [K. Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, 2011, 6. baskı, s. 123.]
38. Quentin Lauer, "The Atheism of Karl Marx", H. Aptheker (Ed.), *Marxism and Christianity* (New York, Humanities Press, 1968) içinde s. 48.
39. *Divine Names*, 817D, *Pseudo-Dionysius, The Complete Works*, İngilizce'ye Çev. Colm Luibheid (New Jersey, Paulist Press, 1987) içinde.
40. Age., 641A.
41. Age., 821D.
42. Geç antikçağ ve ortaçağ dönemi teolojilerinde bu konuların ayrıntılı tartışması için Bkz. Denys Turner, *The Darkness of God* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), özellikle 2. Bölüm.

10

"Eylem Herkesin Hayatıdır": Kurtuluş Teolojisinin Pratiğe Dayalı Epistemolojisi

Zoe Bennett

"Eğer benim sözüme bağlı kalırsanız, gerçek takipçilerimsiniz. Böylece hakikati bileceksiniz ve hakikat sizi özgürleştirecektir."
(Yuhanna İncili, 8.31, 32)

Pratiğin, gerçeğin ve özgürlüğün birbirinden ayrılmaz oluşu, kurtuluş teolojisi açısından temel önermedir.

Kurtuluş teolojisinin tanımlayıcı özelliği, yoksullarla ve ezilenlerle dayanışma içindeki canlı pratiktir. Bu, teoloji olarak tanımlanır ve sadece etik veya pragmatik bir duruş değildir. Buradaki kilit sorun, özellikle *Hıristiyan* hayatı sürmekle ve hem yaşam hem de dünya anlatısıyla temas içinde olan İncil'in anlatısıyla ilgilidir. Pratiğin yöneliminde amaç özgürlüktür. Bu kararlı ve değerli pratik içinde hakikat ortaya konacak, dünyanın ideolojik olarak bozulmuş yapısının gerçek karakteri açığa çıkacak ve insanlar Tanrı'nın bütün hayatın ifadesi olduğu gerçeğiyle yaşayıp ölecektir.

Kurtuluş teolojisinin iddiası ve pratiği, üç cevheri gerekli kılar: pratik cevher, pratik düşünce cevheri ve yenilenmiş bir pratiğe dönüş cevheri. Pratikle başlar ve pratikle biter.[1] Pratiğe verilen bu önceliğin ve yeni bir teoloji yöntemi olma iddiasının ardından, pratiğin epistemolojik olarak bu denli önemli olup olmadığı sorusu ortaya çıkar. Pratik aracılığıyla bilmek mümkün müdür? Eğer mümkünse, ne bilebiliriz?

Bu soru sadece kurtuluş teolojisi için değil pek çok pratik teoloji için de önem taşır.[2] Pratiğin epistemolojik önemi, (somut deneyim ve pratikle başlayan bir teoloji modeli olan) Pastoral Döngü'nün günümüzde fazlasıyla kullanılmasından kaynaklanan bir meseledir.*

Bu bölümde, pratiğin epistemolojik durumu hakkında öne sürülen iddiaları inceleyerek, biraz zemin temizliği yapacağım. Clodovis Boff'un *Teoloji ve Pratik* [*Theology and Praxis*] adlı eserinde yer alan tezi inceleyip eleştiriler sunacağım.** Bu çalışma, "klasik" kurtuluş teolojisi duruşunu, epistemolojik temellerine oturtmaktadır. Sonrasında, pratiğe Boff'un verdiğinden daha temel bir epistemolojik rol verme imkânını değerlendirecek ve hangi pratiklerin bunu mümkün kılacağı konusuna değineceğim.

Pratik Aracılığıyla Neyi Bilebiliriz?

Açıklama çabası açısından pratiğin kilit bir özelliğe sahip olduğu görüşü, sadece "kurtuluşçu" veya "pratik" teoloji şemsiyesi altında yazılanlarda değil, çağdaş teolojide de fazlasıyla yer edinmiştir. Manuel Mejido[3] "Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'nın ilerici teolojileri; pratiği, metafiziğin anlamını yorumlamanın koşulu olarak görür" diye yazar. Pratik, onların yorumbilimsel, eleştirel ve yapısalcı projelerinin köküdür. Örneğin Elaine Graham, Heather Walton ve Frances Ward, Graham'ın "çağdaş teolojide *pratiğe* dönüşü tescil ettiği"[4] *Transforming Practice* [*Dönüştüren Pratik*] adlı eserine atıfta bulunarak, "eylem-içindeki-teoloji yönteminin, teolojinin epistemolojisinde bir paradigma değişikliği yarattığını" dile getirirler. Bu yaklaşım, somut deneysel bilgiden[5] doğan eylem ve düşünce birliği konusunda ısrar eder. "Bunun karşısında, edimsel ve canlı insan pratiğine yani (Hıristiyan ifadeleriyle söylersek) pastoral fa-

* Pastoral döngü: Teolojinin pratiğe aktarılmasında izlenen ve eylem–düşünce bütünselliğine dayanan bir yöntem. Farklı iç aşamaları var: Somut durum, analiz, dinsel/düşünsel temel, eylem ve sonucu değerlendirme. Bu aşamalar içinden geçerken, sonuçta varılan yer, ilk çıkış yeri değil, yeni ve değişmiş bir yer olur. Bu makalede kullanılan "pastoral" deyimi, bu dinsel yaklaşımı ifade eder. (y.h.n.)

** Clodovis Boff: Brezilyalı kurtuluş teologu. Ünlü kurtuluş teologu Leonardo Boff'un kardeşi. 1986 yılında, kurtuluş teolojisinin ilk dönemlerinde Marksist kategorilerin devralınmasının özensizliğe ve abartmalara yol açtığını dile getirdi. 2007 yılı Ekim ayında *Revista Eclesiastica Brasilera* dergisinde yayımlanan "Kurtuluş Teolojisi ve Öze Dönüş" başlıklı bir makalede, kurtuluş teolojisini zaman içinde köklerinden uzaklaşmak ve yanlış yola sapmakla itham etti. Sonraki yazılarında da kurtuluş teolojisinin şimdiye kadar temsil ettiği biçimiyle bağlarını kopardı ve Papa'nın tutumunu benimsedi. Ağabeyi Leonardo, onu ihanetle suçluyor. Boff'un burada ele alınan *Teoloji ve Pratik* adlı kitabı, henüz çizgisini değiştirmediği dönemde (1978) yazılmıştı. (y.h.n.)

aliyetin değerle-yönlendirilen eylemlerine vurgu yapmak, pastoral teolojiye, *teolojik açıklamanın asli ifadesi ve dinamosu* olarak yeni bir rol verir."[6]

İlerici Batı teolojisinin bu niteliğini açıkladıktan sonra, Mejido, ilgi alanlarında bazı farklar olsa da, pratiğe aynı şekilde bağlı olan çağdaş kurtuluş teolojisinin özelliklerini ortaya koyar. Mejideo, *Latin American Liberation Theology : the Next Generation* [*Latin Amerika Kurtuluş Teolojisi: Gelecek Nesil*, 2005] adlı kitapta Petrella ve başka yazarlarla birlikte, klasik kurtuluş teolojisinde karşımıza çıkan teolojinin rolünü aşmaya yoğunlaşır. Kurtuluş teolojisini, metafizik hermenetik yönünden değil de tarihi projeler yönünden ele almak isterler. Bu nedenle Mejido, ilerici Batı Avrupa ve Kuzey Amerika teolojilerini, "metafiziği yorumlamayı değil de *gerçekleştirmeyi* hedefleyen bir teoloji bilgisi kuran kurtuluş teolojisi" ile karşılaştırır. Pratik aracılığıyla gerçekleşen "daha iyi bir tarihi" ve kurtuluşu gerçekleştirmeyi inceler.

Pratiğe dayalı epistemolojiyle ilgili olarak henüz yanıtlanmamış önemli bir soru var. Teolojinin yorumbilimsel, eleştirel ve yapısalcı görevleri pratik içinde kurulduysa, pratik, ne tür bir teolojik hakikati açıklar? Pratik doğrunun, iyinin ve gerçek pratiğin (ortopraksi) ne olduğunu açıklayabilir mi? Veya doğrunun, iyinin ve gerçek inancın (ortodoksi) ne olduğunu mu açıklar? Hans Urs von Balthasar'ın bir örneğini kullanarak şunu soralım: Annemin beni sevmesi, kendi çocuklarıma nasıl davranmam gerektiği konusunda bir şeyler bildiğim anlamına mı, yoksa benim "olguların nasıl olduğu" gerçeğinin temel yapısı hakkında bir şeyler bildiğim anlamına mı gelir? Bunlar, kurtuluş teolojisinde ya da pratik teolojide henüz yanıtlanmamış sorulardır. Graham, "pratiğin rastlantısal ve sınırlı dili içinde sınırsız ve belirsiz bir dünya hakkında konuşabilir miyiz?" diye sorar ve kendi cevabının olumsuz olduğunu söyler.[7] Pratiğin epistemolojik olarak aktaracağı şeyin daha ileri götürülmesi gerekir.

İkinci temel soru şudur: Pratikle kastedilen şey tam olarak nedir? Köklerini profesyonel papazlık eğitimi ile Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Hıristiyan eğitiminden alan pratik teoloji, kurtuluş teolojisinde tek bir tarihi köke sahip olan teolojik düşünce modellerini kullanır, ancak diğer açılardan kurtuluş teolojisinden tamamen ayrılır. Bu farkın ihmal edilmesi, sık rastlanan bir durumdur. Kurtuluş teolojisinin temel modeli Marksist diyalektik bağlamdan doğar ve pratikten teoriye ve oradan değişen pratiğe doğru gidişi kapsar. Pratik teolojinin asıl modeli, değişik biçimlerde ortaya çıkan fakat kökü sosyolojik analizlerden ve Hıristiyan geleneğindeki düşüncelerden süzülen somut pratikten yola

çıkarak, yenilenmiş eyleme/pratiğe yönelen bir spiral halindeki pastoral döngüdür. Bazen kurtuluş teolojisinde "gör, karar ver, yap" sürecine ve diyalektik yönteme tekabül eden bu yaklaşımın, oldukça farklı bağlamsal kökenleri bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu, Donald Schön'ün çalışmasında yer alan, profesyonel yansıma pratiği hareketidir.[8] Yöntem ve epistemolojik varsayımlar açısından, bu yaklaşım ile kurtuluşçu pratikler arasında önemli benzerlikler ve elbette farklılıklar vardır. Bunların arasında en önemlisi, bağlam, sorumluluk alma ve niyet etmeyle ilgilidir. Yansıma pratiği hareketinde ve sık sık bununla ilişkilendirilen deneysel eğitim geleneğinde, yoksullarla ve ezilenlerle bir dayanışma ihtiyacı ve köklü bir sosyal dönüşüm amacı bulunmaz. Aslında profesyonel yansıma pratiği bazı noktalarda siyasi ve dini açıdan muhafazakâr sonuçlar ortaya çıkaran bir araç olmaktadır (toplantı hedefleri, paraya değer verme ve profesyonel etkinliği artırma gibi noktalarda kişisel gelişimin muhafazakâr sonuçlarına, verimliliğin örgütsel sonuçlarına ve mevcut sosyal, politik ve ekonomik statükonun gelişmesine hizmet eder). Buradaki farklar görülmezse, kurtuluş teolojisi ile pratik teoloji arasında yanlış bir atlama olur; bu olgu, kurtuluş teolojisini düzene ve onun Batı/Kuzey eğitim yapısı içindeki seyreltilmiş gücüne eklemlemenin parçasıdır. Kurtuluş teolojisindeki pratik, yoksullarla ve ezilenlerle dayanışma içindedir ve köklü, dönüştürücü toplumsal ve siyasi değişimler sayesinde kurtuluşu ve insani bir düzeni getirme niyetine sahiptir.

Pratiği anlama yöntemindeki bu önemli farka verilecek karşılık, teolojik düşünceyi uygulayan kişinin anlama yönteminde gerekli olan farktır. Clodovis Boff, kurtuluş teolojisine bağlı olan bireyi, epistemolojisinin gelişiminde kilit noktaya yerleştirir ve teologun sosyal konumuna, teolojik düşünce nesnesinin seçimine ve sorumluluğa vurgu yapar.[9] "Pratisyen" sözcüğü, pratik içindeki kişinin, köklü sosyal/politik çaba içinde olduğu anlamına gelmez. Kendini böylesine adamış birini, aktivist olarak tanımlamak daha iyi olur.

Farklılığı, kişisel bir hikâyeyle izah edeceğim.[10] Nasıra'da (İsrail) politik aktivist olan kızımı ziyaretim sırasında, birkaç arkadaşıyla kalmak için Sahnin'e (Celile bölgesinde bir Arap kasabası) gittik. Ev sahibimiz, yıllarca hapis yatmış ve şimdi de ev hapsinde bulunan Filistinli bir adamdı. Ben, Arap topraklarının işgalini protesto için her yıl organize edilen Toprak Günü [*Land Day*] nedeniyle oradaydım. Hollanda radyosunun yurtdışı masasında üst düzey görevi olan Hollandalı bir kadın gazeteci de protesto haberlerini geçmek için gelmişti. Kadın aynı zamanda IRA'nın açlık grevlerine kadınların katılımı üzerine bir kitap için araştırma yapıyordu, kocası İrlandalıydı. Bir süre sonra, ev sahibi-

nin bana ve gazeteciye davranışında ilginç bir farklılık sezdim. "Neden" diye sordum kızıma, "benimle nezaket ölçüsünde yüzeysel sohbetler yapılırken, kadın gazeteciyle derin entelektüel tartışmalara giriliyor?" Verdiği cevap, kendimizi başkalarının gözüyle gördüğümüz o dönüm anlarından biriydi benim için: "O bir aktivist, sen değilsin!" İşte o an, bir pratisyen ile bir aktivist arasındaki farkı anladım. Bu farkı görünce, benim fildişi kulede yaşayan bir akademisyen olmadığım, aksine teolojik eğitime bir pratisyen olarak katıldığım yönündeki itirazım, dilimin ucunda kaldı. Pratikle ilgili belli tür bir düşüncenin, teori-pratik diyalektiğinin Marksist köküyle bütünlük teşkil eden bir radikal dönüşüme bağlanma fikrinden ayrılabileceğine dair endişelerim anlam kazandı. Teorinin eylemle derin bir bağı olduğunu, ancak sadece aktivistlerin entelektüel arenaya girebileceği gerçeğini gördüm.

Batı/Kuzey bağlamı içinde yer alan pratik teoloji ile kurtuluş teolojisi arasındaki ciddi farklar, Manuel Mejido'nun[11] pratik bilişsel görüş ile özgürleştirici bilişsel görüş arasında yaptığı farka karşılık gelir.

Clodovis Boff'un *Teoloji ve Pratik*'i

Clodovis Boff'un 1978 yılında Portekiz'de (1987'de İngiltere'de) yayımlanan *Teoloji ve Pratik: Epistemolojik Temeller* [*Theology and Praxis: Epistemological Foundations*] adlı eseri, kurtuluş teolojisinin epistemolojik temellerini açıklayan klasik bir metindir. Boff bu çalışmasını üç bölüme ayırır. "Sosyoanalitik Aracılık" başlıklı ilk bölümde, hayat koşullarını analiz etme konusunda "sosyal bilimler"in kurtuluş teolojisi için uygun araç olduğu fikrini temellendirmeye çalışır. Bu sosyoanalitik çalışma, teolojiden bağımsız görülür; ancak teoloji, temel verileri buraya uygulayarak iş görür. Sosyal bilimler içinde, Marksist analiz yöntemleri, özellikle muhtemel ideolojik sapmalar konusunda netlik sağlayarak öncelik kazanır.

Boff'un eserinin tamamı pratikten, içinde bulundukları siyasi ortamda tavır alan Hıristiyanların pratiğinden doğmuştur. Kitaptaki projenin tamamı, teolojiye *yeni* bir durum sunan bu eylemin yarattığı sorun bağlamında ele alınmalıdır. İlk bölümde, (siyasi teoloji olarak da bilinen) "ikinci teoloji" ile ("Tanrı bilinebilir mi?" gibi sorular soran) "birinci teoloji" arasındaki farkı ortaya koyar. Farkı yaratan bu nokta, teolojik düşüncenin *konu*sudur. Politik teoloji bağlamında, bu konu, toplumsal gerçeklerdir ve bunları açığa çıkarmak ikinci teolojinin işidir. Ayrıca toplumsal gerçeklerin ana hatları belirginleştirilmeli ki teolojik

açıdan ele alınacak gerçek konular haline gelebilsin. Bu bir "sosyal bilim" çalışmasıdır. Şunu da hatırlamakta fayda var, Boff, (ister eylemle ister sosyoanalitik aracılıkla belirlenmiş olsun) "birinci teoloji" sorunlarının araya girmesine izin vermez.

Boff, Katolik teolojilere karşı sosyal bilimlerin rolünü tesis etmeye çalışır çünkü Katolik teolojiler, politik alanda teoloji yapmaya imkân verecek somut konular tanımlamadıkları için genel bir dil kullanır. Bu teolojiler, sosyal bilimlerin teolojik alana uygun düşmediği varsayımına dayanır. Boff, toplumbilimi görevi ile teolojik görevi ve bunların kullandığı dilleri birbirine karıştırmama ihtiyacı üzerinde durur (2. Bölüm). Boff, toplum bilimleri alanında yaptığı şeyin, Hıristiyanların geçmişte felsefe konusunda yaptıklarıyla aynı olduğunu düşünür. Kurucu babalara (Yunan felsefesi) ve Bultmann'a (Varoluşçuluk) atıfta bulunmakla birlikte, burada benzerlik kurulan asıl kişi Aquinas'tır (Aristoculuk).

Boff, hiçbir bilimin kendini mutlaklaştırma hakkına sahip olmadığını söyler. Bütün toplum bilimleri bunun içinde yer alır. "Sadece anlaşılmaz olduğu anlaşılabilen ve anlaşılmaz bir Hakikat olan Gizem"i konu edinen teolojinin kendisi de buna dahildir. Gizem ve anlaşılmazlıkla olan bağı nedeniyle teoloji, bilimselci düşüncenin mutlaklıktan arındırılmasına katkıda bulunabilir (s. 54-5). Boff, burada, teolojinin gizemli/apofatik doğasına vurgu yapar.

İnancın/dinin, teoloji ile aynı şey olmadığı özellikle belirtilir. Boff, inancın hem yatay (cinsiyet, estetik, politik eylem) hem de dikey (dini) boyutlarından bahseder ve bunların tarihteki somut olgular olarak yer alması gerektiğini söyler; örneğin İyi Samiri* hikâyesinde, "somut evrenselliğin parçası" olarak "sevgi" özel biçimde somutlanır (s. 39). Boff, teoloji açısından bunun kaçınılmaz olarak "bölgesel bir söylem" olduğunu söyler (s. 61). Teoloji ne tarihsel olduğunu görmezden gelmeli, ne de "vahyin sesiyle örtüştüğünü, aksi takdirde bir ideoloji olacağını" ileri sürmelidir (s. 40).

"Yorumbilimsel (Hermenetik) Aracılık" başlıklı 2. bölümde Boff teolojinin rolünü ele alır. Onun teolojiye atfettiği rolün, bir pratik/eylem epistemolojisi inşa etmemizi sağlayıp sağlamadığı şüphelidir. Hıristiyanlar için pratiğin önceliği konusunda nettir fakat bunun bir tutum ve yönelim olduğunu söyler:

* İyi Samiri (Samaritan): İncil'de anlatılan ve yardımseverliğe vurgu yapan bir hikâye. Samiriler, Filistin topraklarında yaşamış kadim bir halktır. "Samaritan" kelimesi bugün Batı dillerinde "yardımsever, merhametli, olgun kişi" anlamında kullanılır. (y.h.n.)

"Pratiğin önceliği, teorik değil pratik bir önceliktir. Bu yüzden, teolojik süreci yönlendiren teorik bir ilke değildir ve olamaz. Aslında teologlar, topluluk bilincini ve pratiğini teolojik açıdan ele alırken, sadece teolojik pratiğin normlarına uyarlar; ki bu normlar, aynı topluluğun mevcut dilinden 'kopuşla' varolur" (s. 151).

Kilit öneme sahip olan bu pasaj, 2. bölümün çoğu argümanını içerir. Burada Boff'un, Althusser'in "üç genellemeyi" içeren teorik pratik modeline göre şekillenen teoloji tanımı yer alır. Bunların arasında, teoloji (Hıristiyan metinlerinde ve birinci teolojinin üçüncü genellemesi içinde yer alan klasik teoloji) ikinci genelleme olarak kurulur ve birinci genelleme üzerinde çalışır (başka bir disiplin olan sosyal teorinin üçüncü genellemesi içinde yer alan sosyoanalitik aracılığın aracılık ettiği durum) ve politik teoloji olan üçüncü genellemeye doğru gider (s. 83).

İkinci olarak, inanç ile teoloji arasındaki epistemolojik kopuş dahil olmak üzere bir kopuş vardır (s. 109). Boff, üç madde sayar: 1- Vahyin veya inancın sözü (Boff bunları paranın iki yüzü gibi görür). 2- Vaaz türü uygulamaları da içeren dini söylem. 3- Eleştirel mesafeyle ve sistemleştirmeyle ilgili olan teoloji. Boff'a göre en önemli kopuş 2. ve 3. maddeler arasındadır. Epistemolojik konumu ortaya koyan, maddi olgu değil çalışma tarzıdır (s. 68). Bu nedenle, inancın ve sosyoanalitik aracılığın verileri üzerinde işlev gören teolojinin yer aldığı epistemolojik iş, epistemolojik aracılıkta icra edilir.

Boff'unki, "teolojiyi" eleştirel ve sistemleştirici bir işleve sıkıştıran dar bir tanımlamadır. "Teoloji yapmanın" fazlasıyla rasyonel bir ifadesi olan bu yaklaşım, teolojik bilginin ve anlayışın üretiminde yer alan (sezgisel, hayali, beden-merkezli) diğer özelliklerle olan bağ konusunda soru yaratır: "Teoloji, tutkunun veya eylemin söylemi değil, teorinin dilidir" (s. 111). Boff bu tanımın, daha varoluşçu bir tarza sahip olan Ortodoks yaklaşıma ters düştüğünün farkındadır (s. 114, bkz. dipnot 21). Bu yaklaşım, teolojik sürecin demokratikleşmesi temeline dayanan çağdaş "sıradan teoloji"[12] hakkında da sorular doğurur.

Boff'un, hayatı okumanın bir aracı olarak klasik teolojiye ve aslında kutsal metinlere ve geleneğe verdiği yer, sorulara neden olur: Teolojik bilgi, pratikle mi elde edilir? Yani pratik, Boff'un anlayışında, teolojik olarak açığa çıkan bir şey midir? Boff'un "ilişkilerin uyumu" modeli (s. 147) cevabın "evet" olduğunu gösterir. İki yönlü olan bu süreç, hayatı kutsal metinler üzerinden okuma anlayışına sıkıştırılamaz; buradan kaçınılmaz olarak, kutsal metinleri hayat üzerinden okuyabileceğimiz sonucu çıkar. Fakat Augustine'e referansını gördükten sonra (s. 151, dipnot 84) Boff'un buna katılıp katılmayacağından emin değilim: Po-

litik teoloji mevcut koşullara öncelik verse de dünya kutsal metinler üzerinden okunur. Augustine Tanrı'nın iki kitap yolladığını söylemişti; biri dünya kitabı diğeri ise İncil'di. İlki günahlar yüzünden okunamaz hale geldiği için Tanrı ikincisini gönderdi ki onun sayesinde ilkini okuyabilelim. Belo üzerine yaptığı yorumda (s. 69, dipnot 8 ve 9), Marx'ı Markos İncili üzerinden okumanın (tersi değil) daha epistemolojik olduğu ortadadır: "Sosyoanalitik aracılıkta Marksizmi bir araç olarak kullanarak Hıristiyanlık üzerine düşünmek mümkün ve hatta istenen bir şeydir. Fakat dinsel anlayışı buna indirgemek ve ortaya çıkan ürünün teoloji olduğunu söylemek 'kediyi tavşan diye satmaktır.'" Görünen o ki Boff açısından pratik, birinci teolojiyi şekillendirmez fakat ikinci teolojiyi (bu durumda politik olanı) şekillendirir. Benim baştaki sorumun kavramlarıyla ifade edecek olursak: Sosyoanalitik olarak aracılık edilen durum, ortodoksiyi değil ortopraksiyi şekillendirebilir.

Birinci teolojiden söz ederken Boff "teolojik ölçekte sıfır seviyesinde" olan "daha derin" bir şeyden, doğal teolojiden bahseder. Metafizik anlayışın söylemidir bu ve vahyin imkânının önkoşuludur. Bu, "insanın içindeki *nous*'un (tin) ilahi bir doğası olduğu" gerçeğine bağlıdır (s. 80, dipnot 64, Aristo'ya atıfta bulunur). İnanç, vahyi kavrar; kutsal metin ve dini cemaatler vahyin bağlantı öğeleridir. İlerleyen kısımlarda bahsedeceğim gibi, bu durum pratiğin epistemolojisini anlama imkânlarını sunar.

"Teori ve Pratiğin Diyalektiği" başlıklı 3. bölümde, Boff, pratiğin teori karşısındaki üstünlüğünü vurgular. Teolojinin çabalarını teorik çalışma olarak değerlendirir ve bunu diyalektiğin küçük özelliği (küçük kilit) olarak tanımlar, bunda teori baskın role sahiptir. Pratiğin baskın rol oynadığı tarihi sürecin kapsamlı diyalektiğinde (büyük kilit) yer alır bu. Bizler pratiğin, hayatın, dünyanın ve tarihin önceliğini ve bunların, bilinç alanında bulunan temsiller karşısındaki üstünlüğünü kabul etmeye zorlanırız (s. 176). Boff bunun klasik eleştirel gerçeklik olduğunu söyler. Hareket, pratikten teoriye ve oradan tekrar pratiğe akar. Pratik, diyalektiğin başlangıcı ve sonudur, uygulayıcısı ve amacıdır. Diyalektik, fosilleşmiş bir yöntem olmaktan ziyade bir tarz, sürekli bir harekettir, "sınırların aşılması, çöllerde sonsuzca gidilen bir yolculuktur" (s. 206). Teolojik teoriyi ve pratiği ilişkilendirmenin bir yöntemi olarak diyalektik, ne "pürüzsüz ve uzlaştırıcıdır" ne de sistematize edilebilir. Bana öyle geliyor ki bu görüşün içinde, hem pratik hem de teolojik teori için yaptığı katı sınıflandırmalarda epistemolojik rollerin ötesine geçme imkânı vardır.

Ancak Boff, teolojinin teorik pratiği için "epistemolojik" ifadesini kullanmaya devam eder ve bunun, saf ve karşılıksız pratik olarak ta-

nımladığı praksis (s. 156) yerine kullanılıp kullanılamayacağı sorusunu gündeme getirir. İşleyişleri farklı olan teori ile pratik arasında epistemolojik bir kopukluk, ayrım ve çatlak söz konusudur (s. 193); teori ve pratik indirgenemez özellikler taşır. Teolojik kriteryoloji ve saf kriteryoloji* farklıdır; birincisi epistemolojik, ikincisi ise varoluşsaldır. Bu ayırım Boff için hayati öneme sahiptir ve "pratik adına yapılan katı söylemlere eleştirel yaklaşır. Teorik pratiğin özerkliğinin tehdit edildiği noktada, politik teoloji, (praksisin kendi zararına olmak üzere) praksisin 'epistemolojik yoğunluğunu'[13] artırır" (s. 198).

Boff öfkenin, umudun, "bir şey yapma"nın yanı sıra, "soğukkanlı rasyonel hesaplama"nın önemi konusunda ve etik, siyasi etkinlik projelerinde, eleştirel mesafeye sahip bir teorik anlayışa ihtiyaç olduğu konusunda ısrarcıdır (s. 203, dipnot 5). Eğer diyalektik yaklaşım rotasını şaşırırsa, pratik pragmatizme, teori de idealizme dönüşür. Ancak burada bir devamlılık, kökleşme, dibe inme de söz konusudur (s. 213). Bunlar iç içedir ve birbirine bağlıdır. Biçimsel bir ayırım olsa da maddi bir devamlılık vardır (s. 209).

Pratiğin, hakikatin kriteri olup olamayacağı konusundaki soruya Boff'un cevabı, olamayacağı yönündedir; çünkü pratiğin kendisi belirsizdir. Hangi pratik, hakikatin kriteri olabilir? Gerçekliği aracısız bir şekilde teoriye taşıyan şey ampirizmdir. Bu durum ideolojiktir, en azından eleştirilmeyen sağduyu anlamındaki ideoloji olarak ve belki iktidar tarafından çarpıtılmış gerçeklik anlamındaki ideoloji olarak da. Yine de her tür mutlak bilgi eskatolojik olduğu için, teoloji Tanrı'yı pratiğin dışında anlayamaz: "Bütün bunlardan sonra, Tanrı sadece tarihi imkânların ve özellikle de kültürel imkânlarımızın alanında anlaşılabilir" (s. 167).

Boff'un Eleştirisi

Boff bizi eylemin / pratiğin epistemolojisiyle değil de, *tek* bir teolojik süreç içinde "ikinci bir cevher"in ya da "ikinci bir teoloji"nin başlangıcıyla donatmak niyetindedir[14]. Buna rağmen, eseri, pratiğin epistemolojik yapısına dair önemli yanlar içerir. Onun modeli, pratikten başka kaynaklardan doğan birinci teolojiye, teori ve pratik diyalektiğinde seçkin ve epistemolojik bir önem verir. Bu durum, birazdan ele alacağım gibi, Boff'un iki önemli eleştirisinde açığa çıkar. Yine de Boff'un eserinde, pratiğin epistemolojik öneminin daha pozitif bir değerlendirmesine

* Kriteryoloji: Düşünce ve bilginin temel "kriterler"i üzerine yapılan felsefi çalışma. Temel hakikate ulaşmanın kriterlerini inceler ve bazen epistemoloji olarak adlandırılır. (y.h.n.)

dair göstergeler bulunur; saymak gerekirse: diyalektik yöntem, gizemli ve apofatik, hıristolojik ve nömotolojik, insanların vahyi benimsemesi ve İncil yorumu, özellikle de "ilişkilerin uyumu".

Boff'un eleştirisi, kendi sisteminde teolojiye verdiği yer üzerine yoğunlaşır. Ben farklı noktalardan kaynaklanan bu eleştirilerden ikisine değineceğim.

Ivan Petrella[15], Boff'un şemasındaki sosyolojik analizin tam anlamıyla teolojik olmadığını, bu nedenle teolojinin pratikle işbirliği yapmasına imkân vermediğini ileri sürer.[16] Teoloji ve pratik birbirinden ayrı tutulur. Teolojik kavramların açıklanması ile sosyal bilimlerin yapıcı rolünün birbirinden ayrılamadağını iddia eder: "Bu nedenle, kurtuluş teolojisi için, tarihsel projelerin inşası, teolojik kavramların açıklanmasından sonra gelen ikincil bir ilke olmamalıdır; aksine, bu kavramların açıklanmasında, analitik kesinlik kazandırılmasında ve anlaşılmasında merkezi bir araç olmalıdır.[17]"

Kurtuluş teolojisi işinin bir parçası olarak tarihi projeler inşa etmenin gerekliliği Petrella'nın üzerinde durduğu konudur. Petrella, Boff'un epistemolojik şemasını, klasik kurtuluş teolojisinin izlemiş olduğu önemli bir yanlış olarak tanımlar ve bunun tarihi projeler inşa etmenin çok uzağında durduğunu söyler. Özellikle, Boff'un teolojiye sosyoanalitik yöntemden arınmış bir rol vermesine ve sosyoanalitik yöntemi teoloji-dışı olmakla suçlamasına değinir. Buna karşın Petrella, "sosyal bilimlerin sadece gerçekliği okumakla kalmadığını, Tanrı'nın hayata dair sözünün başarıya ulaştığı ya da başarısızlıkla sonuçlandığı alan olduğunu" ileri sürer[18]. Bu görüş, sosyoanalitik aracılığın tamamen teolojik olduğu ve ayrıca kurtuluş teolojisinde dolaylı olarak epistemolojik bir öneme sahip olduğu konusunda ısrar eder. Petrella'nın bu imkân üzerine açıklaması, Segundo'nun bir benzetmesine dayanır. Kurtuluş teolojisindeki (Tanrı'nın yoksullar için ayrıcalıklı bir seçeneğinin olması ve Tanrı'nın hayatın ve varlığın Tanrısı olması gibi) ilkeler, bunların tarihsel süreçte nasıl ortaya çıktığıyla ilişkilidir, tıpkı inancın, özgün tarihsel bağlam içindeki inanç pratiğiyle ilişkili olması gibi[19]. Eğer Petrella'nın eleştirisi, Boff'u, sosyoanalitik aracılığı teolojiye uygun bulmayarak *hafife almakla* itham ediyorsa, John Milbank'ın[20] daha önce yaptığı bir eleştiri onu aksi yönde itham eder ve Boff'un, sosyoanalitik yönteme teolojiden ayrı bir ağırlık vererek onu fazlasıyla değerli hale getirdiğini ileri sürer: "Hıristiyan öğretisiyle kurtuluşa ulaşabilmek için, sosyotarihsel alanda doğrudan teolojik bir söylemin olması gerekir; bu olmazsa, teoloji, teoloji öncesinde varolan aşkın-metafizik konularla meşgul olur[21]."

Sosyo-tarihsel alan hakkında doğrudan teolojik bir söylem olmadan, teori ve pratik (Tanrı ve eylem) tam anlamıyla bütünleşemez. Milbank, teoloji ve eylemin birleşimini Maurice Blondel'in eseri aracılığıyla açıklar[22]. Dil, bilgi, eylem, metin ve ortak gelenek, burada sınırsız ve ilahi hakikat adına bir arada bulunur. Bu nedenle, Milbank için, dinsel cemaat pratiği bütün gerçekliği okumanın aracıdır. Kurtuluş teologları bu topluluğun tarihsel pratiklerini eleştirmeye gerek olup olmadığını sormak ve monolotik tek bir topluluğun olmadığını belirtmek isterler. Nelson Maldonado-Torres'in[23] Milbank'ı sadece Batı'nın seküler ufkuna sahip olmakla ve hem birden fazla Kilise tarihi hem de birden fazla sosyoloji tarihi bulunduğunu, kısacası "kolonyal farklılığı" anlamamakla suçlaması önemli bir noktadır: "Bu noktada Milbank ile kurtuluş teologları arasındaki fark Kilisenin farklı tarihlerinden hareket etmeleridir. Bu nedenle eserlerinde gördüğümüz şey sadece *teolojik* farklılık değil aynı zamanda *kolonyal* farklılıktır ki bu Milbank ve radikal Ortodoksluk projesi açısından gizli kalmaktadır[24]."

Ancak şu nokta ilginçtir, Milbank, kurtuluş teolojisinin Kilisenin mesajını ihmal ettiğini söylese de "elbette kurtuluş teolojisinin Latin Amerika'daki 'taban cemaatlerinin' önemini yeterince teorize edemediğini" ileri sürer[25]. Bu noktada Milbank, kurtuluş teolojisi içindeki pratik epistemolojiyi anlama konusunda önemli bir alternatif yol ortaya koyar.

Boff'un bu eleştirileri, teori ile pratik (eserinde yer aldığı şekliyle, "epistemolojik kopuş") arasındaki ayrımı giderme ihtiyacına işaret eder. Pratik teoloji perspektifiyle bakacak olursak, birçok teorisyen ve pratisyene göre, teolojiden pratiğe doğru giden yol daha şekillendirici, etkili ve yön vericidir; fakat pratikten teolojiye doğru giden yol sadece bilgi verme ve soru sorma olarak tanımlandığından daha zayıf kalır. Robert Mager bunu (teolojinin pratik içine girdiği) Enkarnasyon temasına yapılan vurguyla tanımlar; fakat karşıt kavramlar olan *Teosis* veya İlahileştirme'yi ihmal eder:* "Kaba bir şekilde belirtecek olursak, insan pratiğinin kelimenin tam anlamıyla *locus theologicus*, yani Tanrı'nın açığa çıkma süreci olarak anlaşılması zordur[26]."

* Enkarnasyon: Tanrı'nın Hz. İsa'nın bedeninde ortaya çıkması ve hem insan hem Tanrı olması. *Teosis* veya İlahileştirme (*divinisation*) kavramları ise, inançlı birinin Tanrı'yla bütünleşme sürecini ifade eder. (y.h.n.)

Pratik Epistemolojinin Mümkün Olduğu Zeminler

"İnsan pratiğini kelimenin tam anlamıyla *locus theologicus* olarak" ortaya koyma projesi, bu bölümde ele alınamayacak kadar büyük bir projedir. Bu projeye katkıda bulunmak adına önermek istediğim şey, imkân zeminlerine dair bazı önerilerde bulunmak ve Hıristiyan pratik epistemolojisinin nasıl bir şey olacağı ve hangi pratiklerin bizi eylem aracılığıyla varılan bu tür bir bilgiye ulaştıracağı konusunda bir çerçeve çizmektir.

Pratik epistemolojiye dair en temel şey, bilginin katılımcı olduğu anlayışıdır. Bilinen konu, bilgiyi belirleyen noktadır ve onun içinde halihazırda mevcuttur.

> "Dine karşı *sadece tarihsel yaklaşımı* benimsemek isteyen bir teoloji tarzının var olduğunu ve bu teolojinin sadece tarihsel türden olsa da bilme zenginliğine sahip olduğunu belirtmek gerekir. Bu bilme tarzı bizi ilgilendirmez; çünkü dinin bu tür bilinişi tarihsel olsaydı, bu teologları, başkalarının malvarlıklarının hesabını tutan ve bu varlıklara sahip olmadan sadece onların hesabını yapan muhasebecilerle kıyaslamak zorunda kalırdık. Elbette maaş alıyorlar; fakat becerileri sadece başka insanların malvarlıklarını hesaplamakla sınırlı kalıyor. Halbuki felsefe ve dinde, esas nokta kişinin kendi ruhunun bir şeyler elde etmesi ve bilmeye değer şekilde kendini aydınlatmasıdır, uzakta kalan bir yabancı olarak kalması değildir[27]."

Hegel'in söylediği gibi, bir şeyi dışarıdan öğrenmek, zayıf bir bilgi halidir. Tanrı'ya, dünyaya ve kendimize dair gerçek bilgi, katılımcı bir bilgidir, dışarıdan bir gözlemcinin ulaşabileceği bir şey değildir. Bu nedenle insan pratiği ve katılımı, epistemolojinin temel bileşenidir. Clodovis Boff tarafından kurtuluş teolojisi için söylenen ve teori ile pratik arasında bağ kuran diyalektik yöntem, insan pratiğini teorik anlayışla birleştirmemize potansiyel olarak imkân verir.

İkinci olarak, pratik epistemolojide belli bir geçicilik durumu kaçınılmaz şekilde yer alır. Bunun, birbirine bağlı iki boyutu vardır. Birincisi, Tanrı hakkında konuşmanın gizemli ve apofatik olması durumuna dikkat çekmektir. İkincisi ise, pratiğin hiçbir zaman olaydan önce gelmemesidir (gerçeğin mantığı, bu gerçeklik içindeki eylemlerimiz dahil olmak üzere, hiçbir zaman önceden bilmenin ve farkında olmanın mantığıyla aynı değildir). Ne yapacağımızı, ne olacağını ve bir şeyin nasıl olduğu ve nasıl yapıldığı konusunda bizim ve başkalarının yorumunu önceden bilemeyiz. Tanrı'ya ve insan gerçekliğine dair anlayışımız tamamen eskatolojik bir durumdur. Bu geçicilik hali Boff'un klasik eleş-

tirel gerçeklik diye adlandırdığı şeye ya da Graham'ın metafiziğe daha agnostik yaklaşımına dönüşebilir[28].

Bu faktörler, her tür pratik epistemoloji için geçerlidir. Özellikle Hıristiyan epistemolojisiyle ilgili daha çok sayıda teolojik kategori vardır. Pratik epistemoloji; Hıristolojinin, Kutsal Ruh'un, Yaratılış ve Kilisenin temelinde yer almalıdır.

Pratiğin teolojik Hıristiyan epistemolojisi, Hıristolojik olmalıdır; çünkü Hıristiyanlığın merkezi olan İsa Mesih, insanlık tarihinin tam da ortasında yer almış tarihi bir kişiliktir. Onun insanlığa hizmete adanan yaşamı, Tanrı'nın yaptıklarına tanıklığı ve çarmıhtaki ölümü, tam anlamıyla insan olmanın ne demek olduğu ve Tanrı olmanın ne demek olduğu konusundaki anlayışımızın eksenidir. Burada, Mager'ın sözleriyle ifade edecek olursak, sadece *enkarnasyon*'u değil aynı zamanda *teosis*'i de kapsayan bir epistemolojinin mümkün olduğunu görürüz. İnsanın faaliyetleri, ilahi faaliyet derecesine gelir. Yine de tek başına Hıristoloji bizi fazla ileri taşımaz: Sürüp giden insan pratiği içindeki Tanrı'nın varlığını anlayabilmemiz için ayrıca Kutsal Ruh öğretisine de ihtiyaç duyarız:

> İnsanın kalbinde merhamet,
> İnsanın yüzünde insaf olduğu için
> Ve sevgi, insanın ilahi sureti
> Ve barış, insanın örtüsü olduğu için...
>
> Herkes bu insan suretini sevmelidir
> Dinsiz de olsa, Türk veya Yahudi de olsa
> Merhametin, Sevginin ve İnsafın olduğu her yerde
> Tanrı da vardır[29].

Tanrı'nın Kutsal Ruhu'nun insanların içinde olduğunu düşünmek, insani ve ilahi olanı insan pratiğinde buluşturmayı sağlamanın bir yoludur. Hz. İsa'nın da sahip olduğu Kutsal Ruh, hem insan pratiğini hem de bu pratiğin insani olarak anlaşılmasını ifade eder.

Clodovis Boff, insani olan ile ilahi olan arasındaki epistemolojik bağın olası temellerini açıklarken, vahyi kavrayan inanç hakkında konuşmaktadır. İnsani olan ile ilahi olan arasında yaptığı ve bunu bir imkân haline getiren benzetme, Aristocu '*nous*'tur (ilahi doğaya sahip olan insan zihni)[30]. Eğer bu düşünceyi, Aristo ve zihin açısından değil de nömotoloji ve Hıristoloji noktasında, hatta Tekvin (Eski Ahit) ve yaratılış öğretisi açısından ele alırsak, Boff'un epistemolojiye atfettiği akli ve eleştirel sistemleştirme fonksiyonunun ötesine geçebilir ve buna sezgiyi,

hayali, sevgiyi, eylemi ve cismani algıyı dahil edebiliriz. Pratiğin teolojik epistemolojisi, insanın bu bütünlüklü kavrayışında ve insan ile ilahi olan arasındaki benzetme üzerinde temellendirilmelidir.

Sonuç olarak, Hıristiyanlığın pratik epistemolojisi, Hıristiyan cemaatinin ve Kilisenin icraatında kök bulur. Milbank'ın, kurtuluş teologlarının taban cemaatlerinin önemini, pratik epistemolojinin bir parçası olarak açıklayabileceği yönündeki önerisine değinmiştim. Müritlerin icraatları, karmaşık bağların bir parçasını oluşturur, buna geçmişten kalan hikâyeler, kutsal metinler, bu hikâyeye bağlı kalan tarihsel cemaatler ve çağdaş dünyanın ve hayatın gerçekleri dahildir. İncil metinleri şuna işaret eder: "Teolojik anlayışın temeli, derin düşünceden ve kopuştan ziyade eylemin içindedir... Özellikle Hıristiyan metinlerinin anlaşılması, epistemolojik açıdan temel öneme sahip olan eylemden ayrılmayan bir icraat ve disiplindir[31]." Burada, geçicilik temasına geliriz yine, ilahi olanı gerçekten açığa çıkaran bir pratiğin inşa edilmesi yönündeki çabalar geçicidir (pratik ile teolojinin diyalektiğine katkılar, anlamanın yoludur). Nicholas Lash'ın söylediği gibi, "insanoğlunun korku ve umutlarıyla biçim verdiği bir hikâyenin inşası içinde risk alma kuralının istisnası yoktur[32]."

Tanıklık ve Risk:
Pratik Epistemolojinin Temelinde Yer Alan Pratikler

Evrensel teoloji eğitimi alanında çalışan bir pratik teologu olarak, tanıklık ve risk pratiklerinin ikili kavramlarını aydınlatıcı ve verimli buluyorum; hem anlamak hem de hikâyenin kendisi açısından, elbette cemaat-inşası açısından da. Benim eğitim alanımda görülen farklı dini gelenekler arasında, bazıları, sorumluluk ve güvene öncelikli yer verir. Ortodokslar, Evangelikler ve bazı Roma Katolikleri, ister liturjik [toplu ayin] ister İncil kaynaklı isterse majisteryal kaynaklı olsun, güvenilir metinlere ve geleneklere öncelik vererek çalışırlar. Özellikle liberal Protestan geleneklerden gelenler, metinlere ve geleneklere daha eleştirel ve şüpheci yaklaşırlar. Sorumluluk ve eleştirinin, güven ve şüphenin kutuplarını birlikte ele aldık, "umutlara ve korkulara özelliğini veren" hikâyeleri yaratmak ve yorumlamak istedik, özellikle Hıristiyanlık anlayışına bağlı yaşayan hikâyeleri:

> "Şüphe ve güven ikileminin ötesine geçme çabasında, özellikle yardımı dokunacak iki kavram olduğunu düşünüyorum: tanıklık ve risk. İkisi de, dü-

şünceden olduğu kadar eylemden (inançlı toplulukların eylemleri ve ayrıca bize 'yabancı' olan insanlarla temas kurduğumuz eylemler) doğar ve bunları işaret eder. Risk, bizim şüpheyle güvenmemizi sağlar. Bu, inançta sorumluluk ve ileriye gitme ile ilişkilidir: Güven dediğimiz şey, doğru şekilde güvenmediğimize dair bir kaygıyı teyit eder, işler ilk başta inandığımızdan daha karmaşık hale gelebilir. Tanıklık, gerçeği bulduğumuzu söylememize, bunu kişisel kanaatimiz ve bağlılığımızla söylememize imkân verir; ama bunu evrensel, tam ve değişmez gerçeği bulduğumuzu iddia etmeden söylememize imkân verir. Güvenebiliriz; ancak ister başkalarından ister kendi düşüncemizden gelsin, soru ve şüphe ihtimallerine kapıyı kapatmayız. Keşfedebiliriz; fakat bunu uzak durarak değil, işin içine girerek yapabiliriz. Tanıklık sözcüğü, keşfimizin ilişkisel doğasını gösterir, başkalarına tanıklık ederiz ve başkalarının tanıklığına katılırız."[33]

Bu pratikler, kurtuluş teolojisi ve pratik epistemoloji için önemlidir. Tanıklık, pratik epistemolojinin Hıristolojik köklerini, Hz. İsa'nın ve havarilerinin insani tarihini işaret eder. Kurtuluşa büyük katkıları olan "şehitliğe" (tanıklığa) işaret eder. Ayrıca söz ve eylemin, pratik ve yorumun, ağızdan çıkan söz ile bunun yaşamdaki karşılığı arasındaki bağı da gösterir.

Tanıklığın pratik epistemolojiye yapabileceği özel katkı sayesinde, sadece kısmen ya da belirsiz olarak edindiğimiz gerçekleri ortaya koymamızı sağlar. Daha önce Tanrı hakkında konuşurken gizem ve bilinmezlik öğelerinin gerekliliğinden bahsetmiştim. Bu, sadece klasik apofatik teoloji için değil, dini söylemin ya da pratiği yorumlamanın çeşitli türleri için de geçerlidir; örneğin mistik, hayali, vahyi, kâhince ve meselvari olabilir. Bunlar hem açık eder hem de gizler[34]. Tanıklık işaret eder; fakat kapsamaz, tümüyle içermez.

Tanıklık aynı zamanda düşünsel teması ve eylemi de gerektirir. Bu durum, benim diğer kategorim olan risk ile yakındır ve aslında onun karşılığıdır. Eylem risk taşır, belirsizdir ve düşünsel teması, yeni teolojik dili ve yorumu gerekli kılar.

Pratik epistemoloji, bütün kurtuluş teolojilerinde açık olduğu üzere, sorumluluğu esas alır. Görev edinilen eylem risk taşır. Risk özellikle iki faktör etrafında yer alır: ilişki ve ihlal. Pratik epistemoloji öznelliğe ve bağlama dayanan bütüncül bir epistemolojidir. İnsanın durumu, ilişkiler ağıdır ve pratik, bu ilişkileri eylem üzerinden yeniden şekillendirmeyi içerir. Bu eyleme dair teolojik düşünce, yeni pratik ve inanç (ortopraksi ve ortodoksi) adına nelerin öğrenildiğini kavrama arayışındadır. Pratik, genelde statükonun ihlalidir. Bu durum, ekonomik düzenin statükosunu ve Kilisenin bu düzeni kutsamasını ihlal (ret) eden klasik kurtuluş

teolojisinde açıkça ortadadır; ayrıca Marcella Althaus-Reid'in bu kitapta yer alan makalesinde belirtildiği gibi, ataerkil ve heteroseksüel düzeni ihlal etme konusunda da açıktır. Muhalefet ve ihlal, kurtuluş teolojisinin açık ve riskli pratiğidir. Kurtuluş teolojisi epistemolojisinin kökleri, Milbank'ın pratik epistemolojisinin kökleriyle aynı şekilde Hıristiyan toplumunun hayatında yer alır. Fakat yeni örneklerin olduğu bir gelenek içerisinde devamlı tekrara düşüldüğünü öngörmeyen ve muhalifliğin ve ihlalin riskli pratikleri içinde sadakatin ve Tanrı yolunun ifade edilmesi arayışında olan Milbank'ın görüşünden ayrılır.

Sonuç

Clodovis Boff'un eserinde kurtuluş teolojisi, epistemolojinin klasik tanımlamasına sahipti. Ancak bu ifade, kurtuluş teologu olsun olmasın, insan deneyimini ve eylemini teolojik açıklayıcılığın odağına yerleştirmek isteyen birinin perspektifinden bakıldığında yetersizdir. "Pratik aracılığıyla bilebilir miyiz? Eğer öyleyse, ne bilebiliriz?" soruları hâlâ ortadadır.

Pratik epistemolojinin yapısına dair bazı noktaları kabataslak ortaya koymaya çalıştım. Böylesi bir teolojik epistemoloji, katılımcı, eskatolojik, Hıristolojik ve nömotolojik olacak ve ilahi suretle yaratılan insan doğasını ve Hıristiyan toplumlarındaki Hıristiyan müritliğinin gerçekliğini hesaba katacaktır. Tanıklık ve risk, eylem içindeki hakikati anlamayı mümkün kılan pratiklerdir.

Bütün bunlar, pratik epistemolojiyi daha iyi anlayabilmek için gerekli olan yapıcı bir teolojik projeyi işaret eder. Eğer bu proje, kurtuluş teolojisine hizmet edecekse, sadece pratik, kavramsal ilgi ve niyet temelli değil özgürlük temelli olmalı ve sadece yorumlamakla değil "aşkınlığı *gerçekleştirmekle* ilgilenen teolojik bir bilgi" olmalıdır.

NOTLAR

1. Teoloji alanında pratiğe epistemolojik bir işlev yüklenmesinden hoşlanmamasına rağmen Boff bu durumu, *Praxis and Theology: Epistemological Foundations*, Çev. Robert R. Barr (Maryknoll, NY, Orbis, 1987) adlı eserinde açıklar.
2. Bu bölümün başlığı, Yeni Ahit teolojisi ve pratik teoloji arasındaki ilişkiyi inceleyen bir makaleden alınmıştır: Christopher Rowland ve Christopher Tuckett'in editörlüğünü yaptığı, *The Nature of New Testament Theology* (Oxford, Blackwell, 2006) s. 186-206'da: Christopher Rowland ve Zoe Bennett, *"Action is the Life of All": New Testament Theology and Practical Theology.*
3. Ivan Petrella (editör), *Beyond Postmodern Condition, or Turn Towards Psychoanalysis, Latin American Liberation Theology: Next Generation,* (Maryknoll, NY, Orbis, 2005), s. 119-20.
4. Elaine L. Graham, *Transforming Practice: Pastoral Theology in an Age of Uncertainity,* 2. Baskı (Eugene, OR, Wipf & Stock, 2002 -1996)
5. Elaine Graham, Heather Walton ve Frances Ward, *Theological Reflection: Methods* (Londra, SCM Press, 2005) s. 196.
6. Graham, *Transforming the Praxis,* s. 10.
7. Graham, *Theological Reflection,* s.195.
8. Donald A. Schön, *Reflective Practitioner: How Professionels Think in Action* (Londra, Temple Smith, 1983).
9. Boff, *Theology and Praxis,* bölüm 9.
10. Bkz. Zoe Bennett, *Incorrigible Plurality: Teaching Pastoral Theology in an Ecumenical Context, Contact Pastoral Monograph,* Sayı: 14 (Edinburgh, 2004), s. 22.
11. *Beyond the Postmodern,* s. 119-20.
12. Jeff Astley, "In Defence of 'Ordinary Theology' ", *British Journal of Theological Education* 13(1) (Ağustos 2002), s. 21-35.
13. İngilizce metinde "*destiny*" [kader] Portekizce metinde ise "*densidade*" [yoğunluk] olan, İngilizce dipnotta ise "*density*" (yoğunluk) olarak geçen kelime, yanlışlıkla "*destiny*" "yoğunluk" diye yazılmış olmalı.
14. Clodovis Boff, "Epistemology and Method of Theology of Liberation", Ignacio Ellacuria ve John Sobrino (ed.), *Mysterium Liberations: Fundemental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis, 1993) s. 57-84.
15. Kurtuluş teolojisi hakkında çıkacak iki önemli eser: Ivan Petrella, *The Future of Liberation Theology: An Argument and A Manifesto* (Aldershot, Ashgate, 2004) ve Petrella'nın editörlüğünü yaptığı, *Latin American Liberation Theology.*
16. Petrella, *The Future of Liberation Theology,* s. 29.
17. A.g.e., s. 37.
18. A.g.e., s. 33.
19. A.g.e., s. 35.
20. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford, Blackwell, 1990).

21. A.g.e., s. 249.
22. A.g.e., s. 210 vd.
23. Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology*, s. 39-61 içinde, *Liberation Theology and Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality*.
24. A.g.e., s. 45-6.
25. Milbank, *Theoloji ve Social Theory*, s. 224.
26. Robert Mager, "Do We Learn To Know God from What We Do?", Elaine Graham ve Anna Rowland (ed.), *Pathways to Public Square: Practical Theology in an Age of Pluralism, International Academy of Practical Theology, Manchester 2003* (Munster, LIT Verlag, 2005) s. 193.
27. G. W. F. Hegel, *Introduction To Lectures on the Philosophy of Religion of 1824*), edit eden: P. Hodgson, Cilt II, *Introduction and Concept* (Berkeley, University of California Press, 1984-87) s. 128.
28. Graham, *Theological Reflection*, s. 195.
29. William Blake "The Divine İmage", *Blake's Illuminated Books*, Cilt II, *Songs of Innocence and Experience*, editör Andrew Lincon (Londra, The William Blake Trust/ The Tate Gallery, 1991) s.18.
30. Boff, *Theoloji ve Praxis*, s. 80, not: 64.
31. Christopher Rowland, "Liberation Theology", Kathryn Tanner, Ian Torrance ve John Webster (ed.), *The Oxford Handbook to Systematic Theology* (yakında çıkacak) s. 634-52 Rowland bu durumu, Matta 18'deki "affedicilik pratiği" ve Matta 25'teki "en alttakilere hizmet" üzerinden açıklar.
32. Nicholas Lash, *Theology on the Way to Emmaus* , (Londra, SCM, 1986) s. 97.
33. Bennett, *Incorrigible Plurality*, s. 31-2.
34. Bu konuda İncil'in dili üzerinden sürdürülen bir tartışma için, bkz. Abbas Amanat ve John Collins (ed.), *Apocalypse and Violence* (Yale Center for International and Area Studies, Council on Middle Eastern Studies, Mayıs 2002) s. 1-18 içinde yer alan Christopher Rowland, "The Evidence from the Reception History of the Book of Revelation."
    Açıklık ve gizliliğin bir arada bulunması durumu, beni çoktan-seçmeli bir testin mantığı içine sokar; burada "Freudcu Kayma" için konan yanlış tercih, "altında gizlediği şeye dikkat çeken bir örtü"dür.

11

Kurtuluş Teolojisi Ekonomisi

Valpy Fitzgerald

Giriş

Genel olarak toplumdaki servet üretiminin, dağıtımının ve tüketiminin eleştirel açıdan incelenmesi anlamında ekonomi, kurtuluş teolojisinin ana temalarından biridir. Modern ekonomi kuramının teknik sorunlarını ele almasalar da kurtuluş teologları, ekonomik örgütlenmenin, genelde insanlığın tarihsel deneyimiyle ve özelde de yoksulların Tanrı'nın nazarındaki "sonsuz değeriyle" ilişkisi temelinde yer alan sorunlarla ilgilenirler.[1] Bu tür ekonomik örgütlenme ve sosyal adalet sorunları, Avrupa politik ekonomisinin geçen yüzyılın sonuna kadarki gündemiyle benzerlik taşırkan, bugün hâlâ yoksul ülkelerde uygulanan sürdürülebilir kalkınma stratejisine dair tartışmaların özünü oluşturmaktadır. Ama ekonomik kurumları değerlendirmede hayat kaygısının bizzat bir kriter olarak kullanılması kurtuluş teolojisinin özel katkısı olarak kabul edilebilir. Ayrıca bu teolojinin özellikle Latin Amerika'da yoksul ülkelerdeki az gelişmişliğin kökleri ile yoksulluk olgusunun içinde yer alması, kendi başına ekonomik bir boyut kazanmaktadır. Bunun sonucunda "kurtuluş teolojisi ekonomisi", Kilise yapılarının dışına taşarak, gelişmekte olan ülkelerdeki ana akım toplumsal hareketlerden sanayileşmiş ülkelerin etkili sivil toplum örgütlerine kadar geniş bir alanda etkili olmuştur.

Latin Amerika'da yoksulluğun sürmesi ahlaki olarak hiçbir standarda sığmaz. Borç krizinden önce gelirin hızla arttığı bir dönemde ve artık pek çok kurtuluş teolojisi metninin mevcut olduğu 1980 yılında, bölge nüfu-

sunun yüzde 40'ının yoksul bir hayat sürdüğü ve bu nüfusun da yarısının aşırı yoksul olduğu, diğer bir deyişle Birleşmiş Milletler'in sağlıklı bir yaşam için asgari beslenme standardını karşılamak için gerekli gıdayı satın alabilecek gelire sahip olmadığı resmi kayıtlarda yer almaktadır.[2] Gelişmekte olan bir ülkedeki yoksulluğu yaratan iki faktör vardır: Birincisi bir bütün olarak ülke içindeki ortalama gelir seviyesi ki çok düşük olabilir, ikincisi de ülkedeki zenginlerle yoksullar arasındaki uçurum. Ortalama gelir seviyesi büyük ölçüde sanayileşme seviyesine ve daha zengin ülkelerle ilişkilere bağlıdır, bu durum ayrıca hem sömürge mirasının hem de bağımsızlıktan sonra sürdürülen kalkınma biçiminin sonucunu kapsayan uzun vadeli tarihsel bir sürece sahiptir. Borçların geri ödenmesi, ihracat fiyatları ve makro-ekonomik politika gibi kısa vadeli ekonomik faktörler de kişi başına ortalama geliri belirlemede önemli olabilir. Zenginlerle yoksullar arasındaki uçurum, ülke içinde gelir dağılımını belirleyen mülkiyet yapısı, kazancın elde edilmesi, emek becerileri, işsizlik, ücret düzeyleri, vergilendirme ve sosyal güvenlik gibi kurumsal faktörlere de bağlıdır. Çeşitli Latin Amerika ülkelerinde yoksulluk seviyeleri arasında büyük farklılıkların bulunması ve gelir dağılımının Afrika veya Asya'daki durumdan da kötü olması, bu yoksulluğun kaçınılmazlığını değil, büyük ölçüde belli kurumsal yapıların bir sonucu olduğunu gösterir.

Kurtuluş teolojisi ekonomisinin ayrıştığı nokta, Latin Amerika'da ekonomik kalkınmanın geçmiş yapısı ve yoksulların mevcut durumu, özellikle nüfusun yarısından fazlasının güvencesiz, vasıfsız ve düşük ücretli işlerde "marjinalleştirilmesidir", bu durum, iktidar sahibi seçkinlerin nesiller boyunca hem kamu idaresi hem de özel girişimler konusunda aldığı kararların sonucudur.[3]

Kurtuluş Teolojisinin Ekonomik Boyutu

Kurtuluş teolojisinde Hıristiyan ütopyasının (yani Tanrı'nın "Krallığı"nın) öngörülen ekonomik düzeni, sadece ilahi bir görüşten türetilmiş değildir. Bu ütopyanın kökeni, tarihsel bir gerçeklik yani bizim durumumuzda Latin Amerika'nın gerçekliğidir ve mevcut "servet uygarlığının" yerine geçecek olan "yoksulluk uygarlığına" dayanır.[4] Bu görüşün etik kökenleri açıkça İncil'e dayanır; ama modern çağda mevcut "sermaye uygarlığına" karşı bir "emek uygarlığına" tekabül eder. Kapitalist uygarlık, Antik Filistin zamanındakinden çok farklı bir modern dünya yaratmıştır; ancak servet uygarlığının ürettiği yararlara giderek artan bir toplumsal kötülük eşlik etmiştir.

Kurtuluş teologları, Krallığın yoksullara ait olduğu (Luka İncili, bölüm 6.20) ve zenginlerin bunda yeri olmadığı (Luka İncili 6.24 vd., Luka İncili 16.19-31, Markos İncili 10.23-5) konusunda emindir[5]; çünkü para mutlak değere dönüşmüş bir puttur: Biz hem Tanrı'ya hem Mammon'a kulluk edemeyiz (Matta İncili 6.24), kişisel mülkiyet tanımı gereği özeldir. Ama Hz. İsa yoksulları idealize etmez; çünkü yoksulluk özel mülkiyet günahının bir sonucudur. Hz. İsa herkes için bolluk ister, böylece murat edilen amaca ulaşılabilir, Krallıktaki ziyafet ise bu bolluğun sembolüdür. Bu dünyanın malını bırakmamızı öğütler bize (Matta İncili 6.25-33) ve bizi sahip olduklarımızı yoksullarla paylaşmaya çağırır (Luka İncili 12.14 vd.).

Günümüzde servet uygarlığının, bireylerin ve şirketlerin kapitalist devletin desteğiyle elde ettiği özel sermaye birikimine dayandığı görülür, amaç daha fazla kişisel servet ve kurumsal güç elde etmektir. Kurtuluş teologları bu tarihsel sürecin yararlı bir teknik ilerleme sağladığını kabul ederken, bu yararların topluma bir bütün olarak sunulmadığını ve büyük bir insan ve çevre yıkımı pahasına başarıldığını ileri sürerler. Bu nedenle kurtuluş teolojisi bir ölçüde Roma Katolik geleneğinin, *Laborem Exercens* [İnsan Emeği Üzerine, ç.n.] türü ensikliklerde yer alan anlayışın olumlu bir uzantısı olarak görülebilir. Ama diğer yandan, insanlığın maddi sorunlarına ideal çözümler bulunmasının kesinlikle reddedilmesiyle de gelenekten kökten bir kopuşu ifade eder. İhtiyaç duyulan şey, sadece kapitalizmin hatalarının düzeltilmesi değil, bunun yerine yoksulluk uygarlığının getirilmesidir. Hz. İsa, Krallığa girebilmek için servetin yoksullukla ikame edilmesinde ısrar ediyordu.

Kurtuluş teologları, uzun bir geleneğe sahip Latin Amerika bağımlılık teorisiyle[6] aynı çizgide yer alarak, zengin "Kuzey" ülkeleri ile insanlığın dörtte üçünü barındıran yoksul "Güney" ülkeleri arasındaki ilişkinin son derece adaletsiz olduğunu söylemektedir. Onlara göre modern dünya ekonomisi özü itibarıyla, daha fazla yoksulluğu ve kültürel tahakkümü içerir; bu tahakküm de uluslararası ticaretteki eşitsiz mübadeleden (pahalı ithal makinelerin bedelinin karşılanması için maden ve çiftliklerdeki temel ürünlerin ucuza ihraç edilmesi) ve ABD, Avrupa ve Japonya'da yerleşik olan çokuluslu şirketlerin, yoksul ülkelerdeki yatırıma, istihdama ve kültüre dair kararlar üzerindeki hâkimiyetinden doğar. Kuzeyin teknik ilerlemeleri kendi içinde değerli görülür ve Güneyin sömürge öncesindeki yalıtılmışlığa dönmesinin ne mümkün ne de arzulanabilir olduğu kabul edilir. Bu eşitsiz ilişki elbette II. Vatikan Konsili tarafından *Gaudium et Spes* başlıklı metinde açıkça eleştirilmiş, *Populorum Progressio* genelgesinde vurgulanmış ve sonra da *Sollicitudo*

Rei Socialis genelgesinde tekrarlanmıştı. Kurtuluş teolojisi bu eleştirileri aşarak, yoksulların zengin ülkelere bağımlılığının Krallığa giden yolda gerçek bir engel olduğunu söyler ve bunu "ilahi" bir tarzda kınar.

Bu bağımlılığın en dramatik örneği, Latin Amerika'nın dış borç durumudur; 1980'li yıllarda bu borçlar zirveye ulaştı ve böylece ulusal siyasi liderleri, uluslararası kurumları ve yoksulları da içeren teolojik uygulamanın bir parçası haline geldi. Kurtuluş teologları bu borçların zenginlerle hükümetler arasındaki karmaşık koşullarda akdedildiğini ve yoksullara yardımda kullanılmadığını düşünmektedir. Buna rağmen, geri ödeme yükü (bankalara ödenmesi gereken borcu karşılamak için gerekli olan vergiler ve uluslararası finansal kuruluşların talep ettiği sosyal harcama kesintileri) neredeyse tamamen yoksullara düşer; bu haliyle de Hıristiyan inancının temel ilkelerinden biriyle çelişir.

Hıristiyan yoksulluk uygarlığının etik temeli "ekonomik materyalizme" karşı "hümanist materyalizm" olmalıdır ve bu temel, sıradan halkın temel ihtiyaçlarının evrensel olarak karşılanmasını ve bu halklar arasındaki dayanışmayı amaçlar. Yoksulluk uygarlığı bu haliyle, "evrensel yoksullaşma" biçiminden ziyade, İsa'nın kendi öğretisinden doğan ve Hıristiyan azizler tarafından sürdürülen İncil geleneğinin bir dışavurumu olarak servet uygarlığının karşısına konur. Dahası geleneksel olarak hem kurumların (özellikle Kilisenin kendisinin) hem de bireylerin bu anlamda yoksul olmaları gerekir. Yoksullukla servet arasındaki diyalektik, dünyamızı günahkâr olarak tanımlar ve bu durum ancak kurtuluşla aşılabilir.

Kurtuluş teologlarına göre bu yeni uygarlığın inşası, asli bir insan hakkı olarak günümüzde "temel ihtiyaçların" karşılanmasına dayanan ekonomik bir düzenle başlatılmalıdır. Sıradan insanların temel ihtiyaçları karşılanmazsa, hukuki ve siyasi kurumlar nasıl olursa olsun insan onuru gerçek anlamda saygı görmez ve dünya barışı tehlikeye girer. Kültürel farklara izin veren bu temel ihtiyaçların doğası, uygulamada pek fazla tartışmaya imkân vermez: beslenme, sağlık, eğitim, barınma ve istihdamla ilgili asgari ihtiyaçlar yoksullar açısından kanıt gerektirmez. Bu temel ihtiyaçların karşılanması insan onuruna dayalı her tür gerçek ekonomik gelişme modelinin zorunlu koşuludur ve bu nedenle bağış ("zenginlerin sofrasındaki kırıntılar") olarak değil bir hak olarak elde edilmelidir. Bu temel ihtiyaçlar, kurtuluş sürecinin ilk aşamasında kurumsal olarak karşılandığında, insanlık, istediği şeyi olmakta özgür hale gelecektir; arzu ettiği şey yeni bir tahakküm düzeneğine dönüşmediği sürece.

Yoksulluk uygarlığına dair teolojik nosyon, dinamik bir ilke olarak sermaye birikiminin aksine açıkça emeğin "yüceltilmesini" tasarlar. Çalışmanın amacı artık kapitalizmde olduğu gibi özel servet üretimi

değil, yeni bir toplumun temeli olarak insanlığın gerek bireysel gerek kolektif olarak mükemmelleştirilmesidir. Servet uygarlığına verilecek Hıristiyan cevabı, dünyayı terk edmek ve onu ilahi protestoyla reddetmek değil, tersine yenilemek ve dönüştürmek amacıyla bu dünyaya girmek olmalıdır; buradaki uzun erimli amaç ise "yeni topraklar" ütopyasıdır. Günümüzde ("dünyada") yoksulluk uygarlığının temel özelliklerinden biri güçlendirilerek ilerleme kaydedilebilir; bu özellik, servet uygarlığının kapalı ve rekabetçi bireyciliğinin karşısında yer alan ortak dayanışmadır.

Bu dayanışma, ilk dönemdeki Hıristiyanlıkta ve modern tarih içindeki komüniter hareketlerde merkezi öneme sahiptir. Bu dayanışma, bir yanda toplumsal birlik ve paylaşım, diğer yanda ortak malların ortak kullanımı olarak bir kez daha Latin Amerika'daki yeni toplumsal hareketlerde[7] görülür.

Bu ortak kullanımdan yararlanmak için, ortak malların özel mülkiyetine dayanan piyasa ekonomisi mantıken gerekli değildir. Bununla birlikte, Aquinas'tan* bu yana Katolik Kilisesi'nin benimsediği ekonomik doktrin, *uygulamada* ekonomik üretim ve toplumsal düzeni korumanın en iyi yolunun özel mülkiyet olabileceğini ileri sürer. Ama Aquinas'a göre bu durum ilk günahtan ortaya çıkan insanoğlunun bencilliğinden kaynaklanır. Bunun sonuncunda da kurtuluş teologları, "yeni topraklara" yaklaşıldıkça bu günahkâr bencilliğin aşılacağını ileri sürerler. Örneğin toprak ve su gibi doğal kaynaklar ekonomistlerce temel kamu malları olarak görülür ve servet uygarlığının parçaladığı ortak mülkiyetin (bugüne kadar Latin Amerika'da köy hayatının temelini oluşturur) geri kazanılmasında ilk adımı oluşturur. Dahası, Hıristiyan ekonomisinin hedefi temel ihtiyaçlar karşılandıktan ve kişisel gelişme mümkün kılındıktan sonra bile özel servet birikimini desteklemek olamaz.

Kurtuluş teolojisine göre hükümetler ve işadamları inançlı Hıristiyanlar olduğu halde, kapitalizm Latin Amerika'da insanların temel ihtiyaçlarını karşılayamamıştır. Uygulamada sosyalizm de tatmin edici bir çözüm sunmadı: Temel ihtiyaçların karşılanmasında ilerlemeler kaydedilmesine rağmen, özellikle komünist Küba ve Sandinistlerin yönetimindeki Nikaragua gibi sosyalist ülkeler, sürdürülebilir teknolojik yaratıcılık veya siyasi özgürlük sağlamayı beceremediler. Yine de Kilisenin geleneksel sosyal öğretisinin zımnen kabul ettiği gibi, "yeni topraklardaki" ekonomik modele kapitalizmden ziyade sosyalist *ideal* daha uygundur.

---

* Thomas Aquinas (Aquinalı Thomas), 1225-1274 yılları arasında yaşamış İtalyan din adamı. Hıristiyanlık tarihinin en önemli teolog ve düşünürleri arasında yer alır. (y.h.n.)

Ekonomi, Hayat ve Yapısal Günah

Kurtuluş teologlarına göre teoloji ile ekonomi arasındaki ilişki böylece Latin Amerika'da yaşamla ölüm arasındaki temel tarihsel çelişkiyi yansıtır.[8] Bu tarihsel çelişkinin belli ki sosyal, siyasi, kültürel, antropolojik, etik ve manevi boyutları da vardır; ancak serveti ve yoksulluğu tanımladığı için ekonomi temel niteliktedir. Bu bağlamda "yaşamın" açık bir anlamı vardır: iş, toprak, ev, gıda, sağlık, eğitim, aile, katılım, kültür, çevre ve hatta *fiesta* ile ifade edilen somut insan hayatıdır bu.[9] Bu nedenle temel ihtiyaçlar asli fizyolojik gereklilikleri aşar; çünkü yaşamın gerçekliği sadece ekonomik değildir, elbette sadece manevi de değildir. Bu kavram, yerli köylüler için (*campesino indigena*) "toprağın" aynı zamanda ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve manevi bir gerçeklik olması gerçeğinde sürekli olarak gözlenir; temel ihtiyaçlar aslında köylülerin hem kendi doğalarını hem de topluluklarının doğasını tanımlar ve aynı zamanda yaşamın maddi ve manevi boyutlarının komüniter olduğu bir dünyada onların bekâlarını sağlar. Latin Amerika'da temel ihtiyaçlar özellikle yoksullar tarafından tartışıldığında "altyapı" ile "üstyapı" arasında felsefi bir ayırım görülmez: Tek bir gerçeklik vardır, ya yaşam ya ölüm gerçekliği. Üçüncü Dünya'da bir kişi işini veya toprağını kaybettiğinde bizzat yaşamı kaybeder. Dışlanan insanlar, eğitim veya siyasete katılım imkânları olmadan, aileleri için iş ve aş ararken her gün hayatlarını tehlikeye atarlar. Buna rağmen yoksullar, topluluğun *fiesta*'sında ve paylaştıkları neşede, yaşamdan ve her şeyden önce daha iyi bir yaşama dair umutlarından yana tercih yaparlar.

Böylece etik ve maneviyat bu somut insani deneyim aracılığıyla ifade edilir: İşe, toprağa, eve veya sağlığa erişmek sadece ekonomik zorunluluklar değil; ama açıkça etik buyruklardır. Yaşam etiğini yansıtır ve bu etikte de özel hayatların savunması temel bir ahlaki buyruktur. Ölüm ahlak dışıdır: işsizlik, açlık ve cehalet ekonomik sorunlardır, bunlar aynı zamanda ölüm biçimleridir ve bu nedenle sapkın bir etik gerçekliktir. Böylece yoksulların yaşadığı haliyle gerçek yaşam, iyiyle kötü arasında ayırımın yapılabildiği bir kritere dönüşür. Yaşam, iş ve toprak, ekonomik *ve* manevi gerçekliklerdir. Özetle, maneviyatın sadece bir insanın fiziksel hayatı veya ölümü meselesi olmadığı açık ise de, herkesin temel ihtiyaçlarının yeterince karşılanması, özgün maneviyat ile sahte maneviyat, ya da daha doğrusu yaşam maneviyatı ile ölüm maneviyatı arasında ayırım yaparken kullanılabilecek önemli bir ölçüttür.

Latin Amerika'da "hayatın mantığı" veya "çoğunluğun mantığı" nosyonları, gerek teolojik gerekse radikal siyasi söylemde yaygın olarak kul-

lanılır; yani insan yaşamı, ekonomik mantık veya rasyonalite açısından temel ölçüt olarak kabul edilir. Herkesin bir yaşamı olması gerektiğini ileri sürmek en mantıklı veya rasyonel görüştür: işsizlik, hastalık, açlık ve cehalet mantıksız ve irrasyoneldir. Elbette hayatta en çok tehdit edilenler, yoksullar ve ezilenlerdir. Bu yaşam mantığı, hâkim ekonomik sistemin mantığına terstir; çünkü sistemin rasyonalitesi kurumsal kârların ve özel servetin azami artışına dayanır. Herkes için ve özellikle en yoksullar için yaşam, kârı azamileştiren sistem açısından mantıksız hale gelebilir. İşsizlik, servetin birkaç kişinin elinde toplanması, dışlanma –hatta yoksulların ölümü bile– hâkim ekonomik sistem içinde rasyonel hale gelebilir.

Temel ihtiyaçların karşılanması, yani herkes için yaşam talebi bu nedenle, ulusal ekonomi politikası oluşturanların veya uluslararası kalkınma ajanslarının mantığının aksine kurtuluş teolojisi tarafından bir hedef, program, ideoloji veya bir kalkınma modeli olarak görülmez. Ekonomi politikasından önce gelir bu ve daha temel önemdedir. Bu olgu, bir ekonomi ideolojisi veya kalkınma modeli açısından tek *mantıklı* temeldir; çünkü insan hayatı ile kârın azamileştirilmesi arasında yapılacak tercihle ilgilenir.

Ekonomide asli "aracı" olan yaşam hakkında kurtuluş teolojisinin söyleyebileceği şeyler, Tanrı'nın doğasına dair düşüncelere de uygulanabilir ve bu durum "Yaşamın Tanrısı" ifadesiyle özetlenir.[10] Bu teolojik amaç açısından "yaşam" insani ve somut bir şey olarak kabul edilmelidir, yoksa soyut ve salt manevi bir teoloji olarak buharlaşıp yok olur. Tanrı, Yaşamın Tanrısı'dır; çünkü onun isteği bütün kadınların ve erkeklerin yaşam sahibi, bereketli bir yaşam sahibi olmasıdır (Yuhanna İncili, 10.10). Yoksullar, herkes için, özellikle de kendileri için gerçek bir yaşam garantileyen Yaşamın Tanrısı'na inanırlar. Tanrı, Yaşamın Tanrısı'dır; çünkü o insan hayatını mutlak hakikat, iyilik ve güzellik olarak görür, Aziz Irenaeus'un *gloria Dei vivens homo* [Tanrı'nın ihtişamı, yaşayan insanın kendisidir, ç.n.] sözleriyle ifade ettiği gibi. Tanrı'nın ihtişamı somut insan hayatında tezahür eder, bu nedenle bu ihtişam tarihsel olarak somut insanların yaşamında veya ölümünde sınanır. Yaşamın ekonomik boyutu (iş, toprak, ev, sağlık, gıda, eğitim, vs.) Tanrının ihtişamının dışavurumu haline gelir. Aynı şekilde Tanrının ihtişamı açlık, sefalet çeken ve zulüm gören her kişi ile azalır. Ekonomi (yani yaşam) ile teoloji bu nedenle teoride ve uygulamada ayrılmaz bir bütündür.

Kurtuluş teolojisinin en özel katkılarından biri "yapısal günah" ya da günahkâr yapılar kavramıdır[11], bu kavram ekonomik adaletsizliğin önemli bir yer kapladığı yerde medeni hakların sistematik olarak ihlal

edilmesini de içerir. Kartezyen bireycilik ve Tanrı'yla bireysel ilişki geleneğini sürdüren "Batı" (kurtuluş teologları "Kuzey" derlerdi) teolojisi için bu sorunlu bir nosyondur. Uygulamadaki piyasa ekonomisini içeren günahkâr yapılar kavramı, kişisel kötülüğün toplumsal ilişkiler tarafından nasıl aynı zamanda hem güçlendirilip hem de gizlenebileceğini gösterir. Özel bir ekonomik yapı (insanlar arasındaki tarihsel ilişkiler sistemi), başkalarının hayatı ve onuru pahasına insanın kendi açgözlülüğünü veya ailesinin çıkarını besleyen davranışları zorunlu, hatta makul gösteren bir dizi olguyu kolayca yaratabilir. Genellikle, bu açgözlülüğün yoksullar üzerindeki sonuçları bir günahkâra hemen görünmez (örneğin izole bir kırsal topluluktan farklı olarak); çünkü bu sonuçlar piyasa ekonomisine dağılmıştır. Kişisel bir günahkâr olarak birey, bu ezici toplumsal yapıların hem sorumlusu hem de kurbanı olarak görülür.

Aslında kurtuluş teologları İncil'deki temel bir nosyonu yeniden yakalamaya çalışıyorlar; bu nosyon, dünyayı hakikati anlayamaz hale getiren "dünya günahı" nosyonudur (Yuhanna İncili, 17.25). Çağdaş ekonomik yapılar dünya günahının önemli bir bölümünü oluşturur; bu durum, iyi Hıristiyanların kamusal veya özel eylemleriyle düzeltilebilecek ekonomik adaletsizlikler meselesi değildir sadece. Genel anlamda geleneksel teologların ve özelde de Vatikan'ın eleştirilerine rağmen, bu kavramlar hem Puebla'nın hem de Medellin'in ana argümanlarında kesin biçimde yer almıştı.

Böylece kurtuluş teolojisi, hem gerçek dünyayı hem de ideolojik söylemi analiz ederken politik ekonomi kavramlarını kullanmıştır. Yine de bir "ekonomi teolojisi" henüz tam olarak ortaya çıkmış değildir. Bu konuda "ekmeğin" kutsal doğasından, yani özel toplumsal ilişkiler bağlamında emeğin ürününden başlamak verimli bir yaklaşımdır. Bu şekilde, mevcut veya tasarlanan ekonomik düzenlemeler, Krallığın inşası veya olumsuzlanmasıyla ilişkilendirilebilir.[12] Bir başka yaklaşım da Marksist meta fetişizmi eleştirisinin İncil'in putlaştırmaya dair görüşü bağlamında yeniden formüle edilmesidir; bu görüş, ezenlerin soyutlamalarına karşı yoksulların "gerçek yaşamı" değerlendirmesine imkân verir.[13] Bu iki yaklaşımda, Marksizmin analitik araçları (felsefi modelinin aksine) Hıristiyan bakış açısıyla kullanılır, büyük ölçüde Aquinas'ın Aristo'yu kullanmasına benzer biçimde. Toplumsal ilişkiler, yabancılaşma, iş, meta ("ekmek") veya değer ("kan") gibi kavramların teolojik açıdan analizi, henüz hem sıradan insanların anlayabileceği hem de entelektüel olarak ikna edici bir şekle tercüme edilmemiştir.

Belki de kurtuluş teolojisinin önemli bir bölümünün Latin Amerika'da "aşağıdan", yani Kutsal Kitabın kendi yaşamlarıyla ilgisini tar-

tışan taban cemaatlerinde yapılması bir şanstır. Genelde kayda geçmiş bir olgu değildir bu; ama bu durum onların gerçekliğini azaltmaz.[14] Popüler hermenetik, Tevrat ve İncil'in dilinin ve oradaki sosyoekonomik koşulların, Latin Amerika'daki yoksulların yaşamıyla doğrudan ve yakından ilgili olması gerçeğinden fazlasıyla esinlenir. Köylü çiftçiliği, paragöz tüccarlar, ezen toprak sahipleri, vergi tahsildarları, tarımsal emek ve yoksullaşmış dul kadınlardan oluşan bir İncil dünyası, Brezilya ya da El Salvador'daki yaşamdan hiç de farklı görünmüyor. Aslında, popüler hareketlerin en çok sevdiği kitabın İncil'deki "Vahiy" bölümü olması belki de şaşırtıcı değildir çünkü bu kitapta doğrudan çağdaş topluma uygulanabilecek bir biçimde zulme direniş ilhamı bulurlar; yine benzer şekilde Yuhanna'daki söylem onlara hiç de soyut görünmez çünkü Hıristiyanların Roma İmparatorluğuna karşı mücadelesiyle kendilerini özdeşleştirebiliyorlar.[15]

Kurtuluş Teolojisi ve Ekonomi Teorisi

Kurtuluş teolojisi, ekonomik ilişkilerle toplumsal çatışmalara yaptığı vurgudaki Marksizm etkisinden dolayı sık sık eleştirilir, özellikle de Vatikan'ın tarafından. Ama Marksist teorinin ekonomik kalkınmayla ilgili olarak öne sürdüğü zorunlu aşamalarla bu aşamaların sınıf ilişkilerinde yarattığı değişiklikler kurtuluş teologlarının tarih görüşünün temelini oluşturmaz: Bir yanda ekonomik failler kapitalistlerle proletaryadan ziyade "yoksullar" ile "zenginler"ken, diğer yanda tarihi güden güç Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki ilişkidir. Bu açıdan kurtuluş teolojisinin tarih konusundaki eskatolojik görüşü açıkça tarihsel materyalizme terstir. Yine de kurtuluş teologları, Marx'ı analitik yöntem için önemli bir kaynak olarak görürler. Bu yöntem onların piyasa güçlerinin nesnel doğasının arkasında yatanlara bakmasına, böylece iktidarı mülkiyetle özdeşleştirmelerine, yoksulluğu emeğin denetlenmesiyle ilişkilendirmelerine ve piyasa ekonomisi ve eşitlikçi toplum arasındaki gerçek çelişkiyi tanımlamalarına yardım eder.[16] Dahası, bilgili okur için açıktır ki kurtuluş teologlarının ekonomik görüşleri, *Das Kapital*'deki artıdeğerin teknik ayrıntıları ve endüstriyel ilerleme tespitlerinden ziyade yabancılaşma ve sömürüyle ilgilenen ilk dönemdeki "Hegelci Marx"tan zımnen esinlenerek türetilmiştir. Sosyalizme / Krallığa geçişin ekonomik doğası, temel ihtiyaçların sağlanması ve dışlananların bu sürece dahil edilmesidir, yoksa Marx'ta sözü edilen aşırı sermaye birikimi ve işgücünün proletarleşmesi değil.

Ekonomik teori, "değer teorileri" ile desteklenir; bu teoriler bir toplumun belli bir metaya veya beceriye kolektif şekilde atfettiği değerin tezahürü olarak piyasaların fiyatları nasıl belirlediğini ve geliri nasıl dağıttığını açıklar. Marx, Smith ve Ricardo dahil klasik ekonomistler, bir "emek-değer kuramı" geliştirdiler; bu teori, buna dahil olan işle doğrudan biçimde veya üretim sürecinde ihtiyaç duyulan ekipman veya eğitim üzerinden dolaylı olarak, bir meta veya beceri üretmek için gerekli olan emek miktarına dayanıyordu. Modern değer teorisi ise tamamen farklıdır: Mill ile Bentham'ın faydacılığına dayanan bu teoriye göre, piyasa deyim yerindeyse "paralarıyla oy veren" tüketicilerin harcama kararlarının ortaya çıkardığı toplumsal mal ve hizmet faydasını ifade eder. Kurtuluş teolojisi açıktır ki, özellikle zenginlerin seçimlerine imtiyaz tanıyan; ama daha temelde insanları metaya dönüştüren faydacılığa doğrudan karşıdır. Servetin kökeni konusunda emek-değer kuramına daha fazla önem verilir; ama "kana" dayalı değer kavramı besbelli ki Ricardo ile Marx'ın düşüncelerinin ötesindedir.

Aslında, Latin Amerika'daki yoksulluğun kökenleri ve zengin-yoksul ülkeler arasındaki ekonomik ilişki konusunda kurtuluş teologlarının görüşleri, Latin Amerika'ya özel uzun ilerici bir düşünce geleneğine sağlam bir biçimde yerleşmiştir, bu düşüncenin büyük bir bölümü Marksist değildir ve mülkiyet, demokratik olmayan ekonomi politikaları ve eşitsiz ilişkilerin dünya ekonomisi içinde yoğunlaşmasını "bölgede kapitalizmin bunalıma" girmesi olarak ele alır. Bu gelenek, hem popüler söylemde hem de ulusal liderlerin beyanlarında güçlü köklere sahiptir. Hem BM Latin Amerika Ekonomik Komisyonu'yla ilişkili olan "yapısalcı ekonomiyi" hem de bölgenin siyasi düşüncesindeki "bağımlılık ekolünü" kapsar.[17] Gerçekten de kurtuluş teolojisinin ekonomik "projesinin" toplulukçu ve yeniden dağıtıcı özelliğinin, Lenin'in devlet iktidarı düşüncesinden ziyade Proudhon'un radikal popülizmine daha çok şey borçlu olduğu ileri sürülebilir. Ancak uygulamada kurtuluş teologları, her zaman Ortodoks komünist partilerini şiddetle eleştiren toplumsal hareketlerle çalışmıştır, özellikle Orta Amerika'daki devrimci hareketlerle, Brezilya'daki sendikalarla ve bölge genelindeki "taban cemaatleriyle".

Kurtuluş teolojisinin ekonomik içeriği, gelişmekte olan ülkelere uygulandığı haliyle modern ekonomilerin analitik çerçevesiyle karşılaştırıldığında, eksikleri açıkça görülür. Yoksulluğun kökenleri konusunda belli ölçüde bir mutabakat vardır ve modern ekonomilerin analitik çerçevesi temel alındığında, dengeli bir serbest piyasanın azami sosyal refaha karşılık gelmesi için gerekli olan Pareto şartları, mali varlıklar veya insani becerilerin daha baştan eşitsiz bir biçimde dağılımında ayakta

kalamayabilir. Temel ihtiyaçların sağlanması ve yoksulluğun ortadan kaldırılması, gelişmekte olan ülkelerde bir ekonomik stratejinin oluşturulmasında artık önemli unsurlar olarak kabul edilmektedir; bu fikirlerin kurtuluş teolojisinden daha önce öne sürüldüğü açıktır ancak kurtuluş teolojisinin bu fikirleri desteklemesi önemli bir etki yaratmıştır, özellikle hükümet dışı kalkınma ajansları arasında. Ama kurtuluş teolojisi ekonomik kalkınma teorisinin önemli sorunlarına dokunmamıştır: Sanayi ile tarım arasındaki denge, sosyal harcamaları finanse etmenin en iyi yolu, sanayileşmiş ve sanayileşmekte olan ülkeler arasındaki ticaret ilişkilerini geliştirme, özel üreticiler için teşvikler, istihdam yaratma ve mevcut nesil ile gelecek neslin gelirleri arasındaki denge gibi sorunlara. Bu gündem, teologlardan gereğinden fazla bir şey talep edildiği anlamına gelebilir, ancak ekseriyetle pratik olan bu sorunların ihmali ciddi sonuçlar yaratır.

Bir yandan, bu ihmal, makro-ekonomik politikanın Ortodoks reçetelerinin (kapitalizmin genel olarak kınanması dışında) büyük ölçüde tartışılmadığı anlamına gelir. Demokratik hükümetler ve uluslararası mali kurumlar, yaygın işsizliği, düşürülen ücretleri ve sağlık harcamalarındaki kesintileri gerekçelendirirken, üretim verimliliğinde ve özel yatırımda artış sağlayacaklarını ve bunların ileride yoksullar için daha fazla gelir ve istihdam yaratacağını ileri sürer. Bunu sağlamanın mümkün mü yoksa arzulanır mı olduğu, günümüzde Latin Amerika toplumunun bütün katmanlarında sürdürülen bir ekonomik tartışmanın ana meselesidir[18]: "Yapısal uyum" taraftarları, "uzun vadede yoksullar için iyidir" gibi etik terimler kullanarak bunu savunur, buna muhalif olanlarsa makro-ekonomik istikrarın ve yoksulluğun azaltılması görevinin birlikte ele alınması için sağlam nedenleri olduğunu ileri sürer.[19] Diğer yandan, kurtuluş teolojisinin ilerici bir hükümetin ekonomi politikası üzerinde güçlü bir etkisinin bulunduğu bir örnekte, yani 1980'li yıllarda büyük ölçekli toprak reformunu gerçekleştirerek ve yoksulların temel ihtiyaçlarını düzenli olarak karşılayarak yoksulluğa karşı dolaysız bir saldırı başlatmaya çalışan Nikaragua olgusunda,[20] ulusal ve uluslararası ekonomi idaresi sorunlarına tutarlı bir karşılık verilememesi "yeni topraklar" fikrini hayata geçirme çabasında ölümcül bir zayıflığa yol açtı. Özetle, adil bir ekonominin uygulamada nasıl oluşturulacağı konusundaki fikirlerle bir arada gelişmedikçe, ekonomik adaletsizlik eleştirisi gücünü yitirebilir.

Bu nedenle elverişli bir karşılaştırmanın temeli ancak daha belirgin bir refah ekonomisi konusu olabilir[21]; refah ekonomisi, sadece belli bir ulusal ekonomi içinde dayanışma sağlamakla kalmaz, aynı zamanda

sağlık ve eğitim gibi sosyal hizmetlerin uzun vadede verimliliğin artması ve bulaşıcı hastalıkların azalması sayesinde ekonomi üzerinde olumlu etkisi olur, ancak bu hizmetlere ihtiyaç duyan bireylerin gücü bu tür sosyal hizmetleri karşılamaya yetmez, zaten özel sektör de bu hizmetleri halkın tamamına sağlamaya istekli değildir. Gerçekten de "ortak yararla" ilgili bu sınırlı tanım, mevcut refah katmanlarının yarattığı vergi yükünü karşılamak için gerekli olan siyasi desteği elde edemeyen sanayileşmiş toplumlarda temel ihtiyaçların tedarik edilmesinin ana kaidesi olarak ortaya çıkar gibidir. Açıktır ki bu durum, kurtuluş teolojisinin ileri sürdüğü ve ekonomi stratejisinin ana odağına yerleştirdiği yoksulluğun ortadan kaldırılmasına gösterilen hassasiyetten çok daha sınırlıdır.

Ancak, modern refah ekonomisinin temeli, *toplumsal vatandaşlık* (diğer adıyla "hak vatandaşlığı") nosyonudur; bu nosyon, bir nebze ekonomik refah ve güvenlik, toplumun sosyal mirasında tamamen pay sahibi olma ve toplumda hüküm süren standartlara uygun uygar bir yaşam sürme haklarından oluşur.[22] Bu yüzden bu argüman, *hayırseverleri* vatandaş olarak gören bir bakış açısına odaklanan ve bağış alanların, yardım alma [*benefits*] hakkına ve kendilerini etkileyen kararlara katılma hakkına sahip vatandaşlardan ziyade, ihsan bahşedilenler olarak görüldüğü bir merhamet argümanı değildir. Eğer sosyal yardım alanlar, teba yerine vatandaş olacaklarsa hakka [*entitlement*] dayalı ve kişisellikten arındırılmış bir ilişki önemlidir. Toplumsal vatandaşlık aynı zamanda, "verme" işini birkaç "iyi vatandaşın" gönüllü ediminden çıkarıp, bunu vergi ödeyebilecek durumda olan bütün vatandaşların görevine dönüştürerek "kişisellikten arındırır", böylece tüm vatandaşların ihtiyaçları doğru biçimde karşılanabilir. Bu nedenle toplumsal vatandaşlık, sadece sosyal yardım hakları demek değildir, aynı zamanda bu hakların karşılanması için daha iyi durumdaki vatandaşların vergi ödeme yükümlülüğü anlamına gelir; eğer bu sistemin, sosyal sigortadan daha ileri bir sistem olmasını istiyorsak bu gereklidir. Kurtuluş teolojisinin değinmediği bir programdır bu, oysa demokrasi kapsamında ekonomik kalkınmanın sorunları ele alınacaksa, bunun sunacağı çok imkân olurdu.

Kurtuluş Teolojisi ve Ekonomik Adalet Teorisi

Aslında kurtuluş teolojisinin ekonomi teorisiyle ilişkisi sınırlı olsa da, siyaset felsefesindeki ekonomik adalet nosyonlarıyla daha çok teması vardır. Karşılaştırma yapmak için, liberal siyaset teorisine ve özellikle de adil ekonominin bir özelliği olan sözleşmeci "hakkaniyet" idealine

dayanan modern adalet teorisi iyi bir başlangıçtır. Eğer bir "bilgisizlik örtüsünün" ardında yer alan bütün vatandaşlar söz konusu ekonomide rastgele konumlandırıldıkları yeri kabul etmeye hazırsa, sözleşmeci adalet teorisi, bir dizi ekonomik kurumun hakkaniyetli sayılabileceğini ileri sürer.[23] Başka bir deyişle, eşit sonuçlar karşısında katı bir ekonomik fırsat eşitliği ve kabul edilebilir bir refah tedariki vardır. Açıktır ki bütün Latin Amerika ekonomileri bu sınavdan geçemez ve bu nedenle de "adaletsiz" kabul edilebilir. Tümüyle farklı bir etik kopuş noktasından hareket eden kurtuluş teolojisi, farklı olmayan bir yere ulaşır; oysa buradaki mantık, devletle yapılan bir sosyal sözleşmeden ziyade insanların toplum içinde birbirleriyle kurdukları ilişkiden doğuyordu.

Yoksulluk sorununa bir başka felsefi yaklaşım da, ekonomik refahın, bireylerin veya hanelerin sahip olduğu "haklardan" türediği fikrine dayanır.[24] Bu haklar, piyasa bazlı (örneğin ekonomik varlıklar veya pazarlanabilir beceriler) olabilir ya da su veya otlatma alanı gibi ortak mülkiyet kaynaklarına erişim dahil yasal veya geleneksel refah haklarından türetilen sosyal haklar olabilir; bu hakların ekonomik bozulma veya toplumsal çöküntü nedeniyle kaybedilmesi yoksulluğa yol açar. Belli bir haklar "demetinin" değerine, mevcut şartlar altında iyi yaşam koşullarını ne ölçüde sağladığına bakılarak karar verilir. Modern ekonomik kalkınma teorisi üzerinde büyük bir etkisi olan bu güçlü analiz kavramı, kurtuluş teologlarının dışlanan yoksulluğun kökenleri konusundaki görüşlerine de biraz derinlik kazandırabilir. Yine de haklar teorisinin (ekonomik adaletle ilgili sözleşmeci teorilere benzer biçimde) piyasa ekonomisi kurumlarının arkasındaki iktidar yapıları hakkında söyleyecek çok az sözü azdır.

Küresel bağlamda, yoksulluğun ana özelliklerinden biri, bunun insanların doğduğu ülke olmasıdır, diğer bir deyişle yoksulların vatandaşlığıdır. Geleneksel ekonomistler bu soruna, göçün potansiyel ekonomik yararlarının (artan istihdam ve daha yüksek ücretler açısından), gelişmekte olan ülkelere emek-yoğun ihracatlar ve uluslararası yatırımla elde edilebileceğini söyleyerek karşılık verirler. Yine de vatandaşlık, ilgili ülkenin birikmiş sosyal sermayesine ve dünya ekonomisindeki yerine dair bir talebi temsil ettiği için, gelişmekte olan ülkelerde çoğu kişinin sahip olduğu hâlâ tek önemli varlıktır. Bu durumda liberal siyaset teorisi herhalde rasyonel bir kişinin, vatandaşlık konusundan bağımsız olarak dünyaya gelmek isteyip istemeyeceğini test ederdi. Açıktır ki kurtuluş teolojisinin oldukça farklı önermelerle ileri süreceği gibi buradaki cevap olumsuzdur, bu durumda mevcut uluslararası ekonomik düzenlemelerin adaletsiz olduğuna hükmedilebilir[25].

Tek bir küresel ekonomi içinde etkili rekabet kaynaklarına sahip olmayan yoksul ülkeler ve zayıf gruplar, dış kaynaklı sarsıntılara karşı daha dayanaksız hale gelip teknolojik yeterlik yarışında geride kalıyor.[26] Bu bakış açısından, kalkınma işbirliği ("yardım") uluslararası bir sosyal güvenlik ağının parçası olarak görünebilir; bu ağ, sadece zenginlerin yoksullarla ilgili küresel etik sorumluklarını değil bununla beraber yoksulların, aynı küresel topluluğun üyeleri olmaları itibarıyla zenginlerden taleplerini de yansıtır. Mesele, hayırseverlerin *ve* bağış alanların refahını artıracak biçimde uluslararası piyasaları daha verimli çalıştırma sorunu değildir sadece; yardım konusundaki etik argüman, insani ıstırapları çok az kişisel bedelle azaltma yükümlülüğünden doğar, bu ise, ortak insani değerler açısından bütün insanlara yönelik Kantçı bir evrensel yükümlülüktür. Bu yükümlülük, kaynakların devletten veya ulusal sınırlardan bağımsız olarak, yoksullara hayatta kalmaları için gereken araçları sağlamak üzere aktarılmasını gerektirir. Ama bu temel "insani hak" dışında yardıma dair açık bir felsefi argüman oluşturmak zordur; çünkü Aristocu yeniden bölüşüm adaleti genelde tanımlanabilir bir topluluk içindeki bireylere uygulanır. Bu nosyon uluslararası ölçekte uygulandığında iki sorun ortaya çıkar: Birincisi, bireylerin sözleşmeci sorumluluğunun devlet sınırlarının ötesine uzanıp uzanmayacağı; ikincisi de devletlerin, uluslararası alanda ahlaki failler olarak kabul edilip edilemeyecekleri meselesidir.[27] Bu ise liberal ahlak felsefesinden ziyade kurtuluş teolojisinin daha fazla şey sunabileceği bir sorundur.

Sonuç

Bu bölümde kullandığım "politik ekonomi" anlamında ekonominin kurtuluş teolojisinde önemli bir yeri vardır. Modern ekonomi teorisinin ana sorunlarını gerçek anlamda ele almamasına rağmen, bu teoloji, yoksul ülke ekonomilerinin uygulamadaki gelişme biçimlerini oldukça etkiledi. Kurtuluş teolojisi, dış borç ve yapısal uyum gibi acil sorunları ele alarak özellikle toplumsal hareketlerin, sivil toplum örgütlerinin ve uluslararası yardım ajanslarının ekonomi politikasına bakış tarzını değiştirdi. Dahası piyasa ekonomisinin ilahi bir dille eleştirisinin ("yaşam hakkı" ve "yapısal günah" gibi kavramlar yoluyla) etik söyleme dahil edilmesi, radikal bir teoloji açısından ileriye doğru önemli bir adımdır, özellikle de yoksulların gündelik deneyiminden türetilen popüler bir hermenetiğe izin verdiği için.

Sonuç olarak, "kurtuluş teolojisi ekonomisi" diğer geleneksel Hıristiyan ekonomi yaklaşımlarından çok farklıdır. Bir yanda, Aquinas tarafından oluşturulan ve modern ifadesini *Rerum Novarum* [Yeni Şeyler, ç.n.] ile *Populorum Progressio* genelgelerinde bulan "ana akım" Roma Katolik geleneğindeki sosyal sorumluluk vardır. Bu gelenek, emek ile sermayenin (ve yoksul ile zengin ülkelerin) uyum içinde çalışmaları yönündeki karşılıklı sorumluluğu vurgularken, siyasette Hıristiyan demokrasisinin ekonomik eşdeğeri durumundadır ve bu yüzyılda Latin Amerika'daki reformcu seçkinleri özellikle etkilemiştir. Bu yaklaşımın tam tersi olarak kurtuluş teolojisi, sermaye ve emeğin ("servet uygarlığı" ile "yoksulluk uygarlığının") doğaları itibarıyla özünde çelişik olduklarını söylemekle kalmaz, aynı zamanda aralarındaki tarihsel mücadelenin nihayetinde Matta İncili'nde vaat edilen Krallığın inşasıyla sonuçlanacağına inanır. Bu iki teolojik konum arasındaki fark, "günahkâr yapılar" nosyonunda en açık halini alır; buna göre yoksul toplumların rekabetçi piyasa ekonomisinde yaşadığı yoksulluk ve dışlanma, *peccatum mundi*'nin [dünyanın günahının, ç.n.] özünde yer alır. Vatikan'ın kurtuluş teologlarını hedef tahtasına yerleştirmesinin nedeni, onları Marksizmle veya devrimci hareketlerle ilişkilendirmekten ziyade onların bu ilahi meydan okumalarıdır.

Diğer yandan bir Protestan gelenek de vardır; uzun geçmişe sahip bu gelenek, ekonomiye, Hıristiyanların piyasada diğer insanlara karşı görevleri ve yükümlülükleri açısından yaklaşır.[28] Yoksullara dönük hayırseverlik görevine servetin ortak yarar için sorumlu biçimde yönetilmesi yükümlülüğü eşlik eder; bu görüşün yararı, doğal kaynakların gelecek nesiller için sağduyulu biçimde kullanılmasını öngörmesidir. Bu ekonomi yaklaşımında hakkaniyet ve bireysel sorumluluk vurgulanır, bu vurgunun, egemen Katolik geleneğiyle karşılaştırıldığında dünya üzerinde adaletle daha fazla ilgilenen bir endişeyi de yansıttığı kabul edilebilir. Yine de kurtuluş teologlarının sınıf çatışmasının tarihsel doğasını ve Krallığın öncüsü olarak adil ekonominin özündeki toplulukçu doğayı vurgulamaları, Hıristiyan ekonomisine özünde bireyci olarak yaklaşan Protestan düşüncesinden çok farklıdır; çünkü bu düşünce piyasayı ve onun kurumlarını günahkâr bir yapıdan ziyade doğanın bir gerçeği olarak görür. Fakat Latin Amerika'da Evangelist gelenek içindeki pek çok Protestan teolog, kurtuluş teolojisinden hem büyük ölçüde etkilenmiş hem de ona katkıda bulunmuştur, bu etkinin izleri özellikle ekonomik sorunlara yaklaşımda görülür.

Latin Amerika'da ekonomik koşullar eskisinden daha iyi olmasa da 1990'lu yılların sonunda demokrasi ve insan haklarının kıtada artık

daha iyi yerleşmiş olması anlamında 1970'li ve 1980'li yıllara nazaran önemli bir değişiklik yaşanmıştır. Siyasi alanın bu şekilde açılması, ekonomik koşullara karşı geliştirilen yaygın protestoları deyim yerindeyse tapınaktan arenaya taşımıştır denebilir. Vatikan'ın, kurtuluş teologlarını piskoposluklardan ve ilahiyat fakültelerinden dışlamaya yönelik kararlı baskılarıyla birlikte, kurtuluş teolojisinin ekonomik sorunları dile getiren kamusal sesi gelecek yıllarda daha az duyulabilir.

Ama Soğuk Savaş sonrası dünyanın küresel ekonomisinde yoksulluk hâlâ önemli bir sorundur:

> "... mutlak yoksulların, yani gerçek anlamda muhtaç kişilerin sayısını Dünya Bankası 1993 yılında 1,3 milyar olarak tahmin etmişti, muhtemelen bu sayı artmaya devam etmektedir. Dünyanın beşte biri, başta Afrika ve Latin Amerika olmak üzere, yaşam standartlarının 1980'li yıllarda fiilen düştüğü ülkelerde yaşamaktadır. 1,5 milyar insanın sağlıklı suya ve 2 milyar kişinin yeterli sağlık hizmetlerine erişememesi ve yarısını kırsalda yaşayan kadınların oluşturduğu 1 milyardan fazla kişinin okuma yazma bilmemesi gibi kitlesel yoksulluk göstergeleri, yirmi beş yıl öncesine göre daha olumlu bir tablo çizmiyor."[29]

Yani en azından ekonomik alanda "... bu teoloji, geçici bir moda değildir. Bunun doğal sonucu olan baskı, bir moda değil ne yazık ki gitgide büyüyen bir sorundur. Bu nedenle kurtuluş teolojisi hâlâ çok gereklidir; çünkü Hıristiyan inancı, Gutierrez tarafından dile getirilen ve aynı anda hem en eski hem de en yeni olan şu soruya bugün inandırıcı bir biçimde ve teolojik rasyonaliteye uygun şekilde cevap vermelidir: Tanrı'nın onları sevdiğini yoksullara nasıl söyleyebiliriz?"[30]

NOTLAR

1. Bkz. Phillip Berryman, *Liberation Theology: the Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond* (New York, Pantheon, 1987), 3. bölüm.
2. Birleşmiş Milletler verileri, V. Bulmer-Thomas editörlüğünde hazırlanan *The New Economic Model in Latin America and its Impact on Income Distribution and Poverty* (Basingstoke, Macmillan, 1996) adlı kitabın 6. sayfasından alınmıştır. "Yoksulluk", giyim gibi gıda dışı maddelerle olduğu kadar asgari beslenmeyle de tanımlanmaktadır ve kişi başına günlük yaklaşık bir ABD Doları'na denk gelir (Organisation for Economic Cooperation and Development, *Shaping the 21st Century: the Contribution of Development Cooperation*, Paris, OECD, 1996, s. 9).
3. Bkz. V. Bulmer-Thomas, *The Economic History of Latin America since Independence* (Cambridge, Cambridge Universiry Press, 1994).
4. Ignacio Ellacuria, "Utopia y profetismo", Ignacio Ellacuria ve J. Sobrino editörlüğündeki *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales del la teologia de liberacion* (Madrid, Editorial Trotta, 1990), cilt I, s. 393-442.
5. Carlos Bravo, "Jesus de Nazaret: el Cristo liberador" A.g.e., cilt I, s. 551-74.
6. Bkz. Cristobal Kay, *Latin American Theories of Development and Underdevelopment* (Londra, Routledge, 1989).
7. Bu "yeni toplumsal hareketler", köylü gruplarını, varoşlarda yaşayanları, kadınları vb. kapsamaktadır. Hiyerarşik bir temelde örgütlenmedikleri ve devlet iktidarı arayışında olmadıkları için geleneksel siyasi partilerden oldukça farklıdırlar. Kurtuluş teolojisi, Latin Amerika ve hatta dünya genelinde giderek genişleyen bu hareketlerden oldukça etkilenmiştir (ve bunun karşılığında bu hareketlere büyük katkıları olmuştur).
8. Pablo Richard, "Teologia en la teologia de liberacion", Ellacuria ve Sobrino editörlüğünde, *Mysterium liberationis*, cilt I, s. 201-222.
9. İspanyolca *fiesta* kelimesinin eski İngilizce'de "parti" olarak çevrilmesi yeterli olmamıştır, bu kelime, neredeyse *agape*'ye eş bir biçimde, güçlü bir topluluk duygusunu ve kutlamayı içerir.
10. Bkz. Berryman, *Liberation Theology*, bölüm 2.
11. Jose Ignacio Gonzalez Faus, "Pecado", Ellacuria ve Sobrino editörlüğünde, *Mysterium liberationis*, cilt II, s. 93-106.
12. Ricardo Antoncich, "Teologia de la liberacion y doctrina social de la Iglesia", a.g.e., cilt I, s. 145-68.
13. Franz Hinkelhammert, *Critica a la razon utopica* (San Jose de Costa Rica, DEI, 1984).
14. Bkz. Berryman, *Liberation Theology*, bölüm 3.
15. Gilberto da Silva Gorgulho, "Hermeneutica Biblica", Ellacuria ve Sobrino editörlüğünde, *Mysterium liberationis*, cilt I, s. 169-200.
16. Bkz. Enrique Dussel, "Teologia de la liberacion y marxismo" a.g.e., cilt I, s. 115-144; ayrıca, Berryman, *Liberation Theology*, bölüm 9, "Using Marxism".

17. Kay, *Latin American Theories,* ayrıca bkz. C. Furtado, *Economic Development of Latin America* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970) ve R. Prebisch, "A Critique of Peripheral Capitalism", *Cepal Review No. I* (Santiago de Chile, United Nations Commission for Latin America and Caribbean, 1976).
18. Bulmer-Thomas, *The New Economic Model*, "Introduction".
19. E. V. K. FitzGerald, *The Macroeconomics of Development Finance: a Kaleckian Analysis of the Semi-industrial Economy* (Basingstoke, Macmillan, 1993).
20. E. V. K. FitzGerald, "Stabilization and Economic Justice: the Case of Nicaragua", K. S. Kim ve D. F. Ruccio editörlüğünde, *Debt and Development in Latin America* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1985).
21. N. Barr, *The Economics of the Welfare State*, 2. baskı (Londra,Weidenfeld & Nicolson, 1993).
22. D. Rile, "Citizenship and the Welfare State", J. Allen, P. Barham ve P. Lewis editörlüğünde, *Political and Economic Forms of Modernity* (Cambridge, Polity Press for The Open University, 1992.), s. 179-228.
23. J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, Clarendon Press, 1972).
24. J. Dreze ve A. K. Sen, *Hunger and Public Action* (Oxford, Clarendon Press, 1989), bölüm 2.
25. C. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1987).
26. United Nations Research Institute for Social Development, *States of Disarray: The Social Effects of Globalization* (Londra, Earthscan, 1995).
27. B. R. Opeskin, "The Moral Foundations of Foreign Aid", *World Development*, 24.I (1996), s. 21-44.
28. Bkz. Donald A. Hay, *Economics Today: a Christian Critique* (Leicester, Apollos, 1989).
29. Commission on Global Governance, *Our Global Neighbourhood* (Oxford, Oxford University Press, 1995), s. 139.
30. Ellacuria ve Sobrino, *Mysterium liberationis*, s.12 (yazarın çevirisi).

12

Kurtuluş Teolojisini Mitlerden Arındırmak: İktidar, Yoksulluk ve Cinsellik Üzerine Düşünceler

Marcella Maria Althaus-Reid

Kitlelere karşı çıkma "hakkı" diye bir şey *yoktur*! (İhtiyacımız olan şey) sınırsız bir dünyanın herkese ait olmasıdır. (İhtiyacımız olan şey) geniş bir örtüyle kaplanmış ortak bir masadır; bir masa ki, herkesin komünyonudur. (İhtiyacımız olan şey) *herkese birer sandalyedir.*
Fr. Rutilio Grande, 13 Şubat 1977 Vaazı. El Salvador. (İtalikler bana ait[1])

Toplumsal cinsiyet aktivistlerinin varlığı, yenilikçi ve radikal bir düşüncenin oluşmasını garanti etmez, ancak onu mümkün kılar; bu hiç de küçük bir iş değildir.

Susana Rostagnol (2004:43)

Herkes İçin Bir Sandalye: Kapsayıcılık Üzerine

Peder Rutilio Grande, son vaazını verdikten birkaç hafta sonra El Salvador'daki paramiliter birliklerin suikastına uğradı. Kurtuluş teolojisi ve cinsiyet üzerine düşüncelerimi ifade etmeye, ona ve yirminci yüzyılda Latin Amerika'da şehit düşen bütün Hıristiyanlara saygılarımı sunarak başlıyorum. Bu, 1970'lerin zorlu siyasi iklimi süresince kıtada İncil'i özgürleştiren öncülere karşı bir minnet ve sevgi borcudur.

Hem siyasi hem de teolojik anlamda Peder Grande suikastıyla sembolik olarak rastlaşan iki farklı proje mevcuttu. Birisi kurtuluş teolojisi projesi, yani alternatif krallık projesi, politik baskı veya açlık gibi bireysel ve yapısal günahlardan tamamen arınma projesiydi. Diğeri, ulusal

güvenlik öğretisiyle kendi teolojik söylemlerini birleştiren ve Soğuk Savaş yıllarında filizlenen diktatörlük rejimlerinin hegemonya projesiydi. Kurtuluş teolojisi projesi, Peder Grande'nin kapsayıcı Kilise görüşünde ifade edilebilirdi. Herkes için yeterli sayıda sandalyeyle çevrili geniş bir komünyon masası metaforu sadece kardeşliğe dair bir benzetme değil, aynı zamanda katılımcı bir toplumun alternatif bir modelini yaratmaya dair ekonomik bir kapsayıcılığı da ifade ediyordu: Ekmek ve şarabın sömürgeci çalışma şartlarının ürünü olmadığı, aksine bunların masada bir hak olarak görüldüğü özgürlükçü bir toplumdur. Daha önce bilerek şunu demiştim: Kapsayıcı bir Kilise ve toplum yaratmayı hedefleyen özgürlükçü bir projeyi kabul etmek teşvik edici olabilir. Fakat yapmamız gereken bu olmayabilir de. Kurtuluş teolojisinin bu kapsayıcılık mesajını içerdiğini söyleyebiliriz, aynı şekilde içermediği de söylenebilir. Bu konuda yorum yapmak zordur; fakat Latin Amerika'daki "herkes için sandalye" düşüncesini teolojik dürüstlükle ele almamız gerekir.

Yoksullarla çalıştığım yıllar boyunca edindiğim tecrübe, bana özgürlükçü Hıristiyan pratiğiyle ilgili birçok ince noktanın teolojik söylemle açıklanamayacağını öğretti; aynı şey kapsayıcılık metaforları için de söylenebilir. Yetmişli ve seksenli yıllarda Latin Amerika'daki özgürlükçüler[2] bazen gerçeklikten uzak bir söyleme sahiptiler. Teolojiyi uygulamanın zengin imkânlara sahip olduğu Latin Amerika'daki özgürlükçü pratik geçmişte de günümüzde de çekişmeli bir konumda oldu. Azimli bir Kilisede, yoksulların en yoksulu olan kardeşlerle beraber bir masanın etrafında oturan herkes şunu bilir: Bugüne kadar hiç yıkanmayan veya temiz kıyafeti olmayanların yaydığı kötü koku, politik teoloji düşüncesinden ziyade Kilise cemaati üyeleri arasında daha çok muhalefet yaratır. Alternatif olarak, bir pazar günü Hz. İsa'nın masasının etrafında oturanların kültür ve ırk karışımı, birçok Kilise açısından örneğin James Cone'un siyahi teoloji üzerine verdiği keskin bir vaazdan daha çok tartışma yaratabilir. Özgürlükçü söylemde bir boşluk vardır; bu boşluk, çelişkili bir şekilde tartışılmayan ideolojiler ile eleştirel gerçeklik arasındaki boşluktur.

Mitlerin Olmadığı Bir Teoloji

Burada anlatmak istediğim şey, azimli Kiliselerin söyleminde kapsayıcılığın önceliği vardı (hâlâ da öyle), kurtuluş teolojisi projesinin herkese sandalye bulma kaygısı yoktu, onlar esas olarak Kilisenin ve teolojinin hiç kimsesi olan yoksullara sandalye bulma derdindeydi. *Köpekten de alt seviyede* olan yoksullar (Gustavo Gutierrez'in ifadesiydi) seslerini

duyurma ihtiyacı duydular; ancak burada öteki sesler arasında kaybolup gidecek bir sesten bahsetmiyoruz. Tarih boyunca Latin Amerika'daki devlet ile Kilise arasındaki ittifaklar yüzünden sessiz kalmış insanların istediği şey, otoritenin geleneksel sesinin ortadan kaldırılmasıydı. Kapsayıcılığın ötesinde, Tanrı'nın krallık planlarında yoksulları ayrıcalıklı bir yere koyduğu gerçeğinin bir ifadesidir bu. Hz. İsa'nın yabancı istilası altındaki bir ülkede marjinal ve mütevazı biri olarak insan suretinde bir Tanrı olmayı tercih etmesi gibi, hiç kimse olarak nitelendirilen yoksulların da Tanrı'nın Krallığı'nda ayrıcalıklı bir yeri vardır. Peder Grande'nin metaforunu izlemenin anlamı şudur: Tanrı, daha önce sömürgeciler ve iktidar sahipleri tarafından doldurulan sandalyelerin artık boşaltılmasını istemektedir. Kapsayıcılık, yoksullar arasında sadece *Kairos*'un (anın yani şimdiki zamanın Tanrısı) tarihsel boyutunda görülen önemli bir özgürlükçü kavram haline gelmektedir. İddia ettiğim şey, son yüzyılda kurtuluş teolojisinin söyleminin değerlendirilmesi konusundaki kilit noktanın, özgürlükçü pratiği kapsayıcılıkla değil, iktidar mücadeleleriyle ilişkilendirmek gerektiğidir. Elbette kapsayıcılıktan bahsedebiliriz; fakat azimli Kiliselerin asla tarafsız olmadığını, Latin Amerika'da ırk, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ideolojileri gibi teorik ve sömürgeci yapılanmaları destekler konumda yer aldığını görmek gerekir. Bu nedenle, kurtuluş teolojisi yoksul kadınlar ve yoksul eşcinseller için sandalye hazırlamadı veya en azından bunu isteyerek yapmadı. Kapsayıcı proje, yoksulların kimliğini belirleyen dışlama politikaları aracılığıyla kendini kabul ettirmiştir. Dahil edilen yoksullar erkek olarak, genellikle köylü olarak, bazı durumlarda yerli olarak, Hıristiyan ve heteroseksüel olarak algılanmaktadır. Aslında bu kriterleri uygulasalardı, azimli Kiliseler Hz. İsa'nın masasında çok fazla sandalyeye ihtiyaç duymayacaktı. Bu, yoksulların sadece küçük bir kesiminin kimliğini tanımlamaktadır. Latin Amerika'daki yoksullar, o kadar da kolay bir kalıba sokulamaz; çünkü bunların arasında yoksul kent kadınları, yoksul mahallelerdeki travestiler ve eşcinseller de vardır.

Toplumda farklı ve muhalif olanların devrimci ve pozitif özelliklerini hegemonik ve otoriter bir yolla uyumlu hale getirmeye çalışan ve naif bir teoloji olan kurtuluş teolojisini mitlerden arındırmaya başlayınca, teolojik *caminata*'mıza (yürüyüş) devam edebiliriz. Kurtuluş teolojisini eşitliği ön planda tutmaya dayalı bir teoloji olarak onaylamaktan ziyade, hiçbir teolojinin kendi zamanının epistemolojik özelliklerinden kaçamayacağını anlamamız gerekir. Peder Grande'nin masasından dışlananlar, toplumun ve Kilisenin marjinalleştirdiği yoksullardı, yani Latin Amerika'nın *ötekileri*. Onlar diktatörlük rejimlerinin dışlama ve kazanç

mantığına karşı saygınlık (özgürlük) istiyorlardı. Diktatörlük rejimlerinin kazanç teolojilerine karşı çıkarken saygınlığa vurgu yapan kurtuluş teologları çelişik metaforlar kullandılar, "ölüm teolojisine karşı hayat teolojisi" veya "idollere karşı adalet tanrısı" gibi. Ancak kurtuluşçuların inayeti, Hz. İsa'nın büyük sevgisinin mutlak olduğu temeline dayanmaz: Soğuk Savaş yıllarındaki kazanç teolojilerinin anlayışlarından da bir şeyler almıştır. Birkaç yıl önce, birinci dalga kurtuluş teologları ile yeni nesil arasında kılavuzluk konusunda yetersizlik olduğunu tartışırken, Guillermo Cook benimle şu görüşünü paylaşmıştı: Farklılıkların ötesinde kurtuluşçular, yetmişli yılların askeri çerçevesiyle ortak pek çok noktaya sahiptir. Örneğin Peder Grande'nin kapsayıcılık söylemi ile azimli Kiliselerin katı hiyerarşik düzenleri arasındaki zıtlığı bir düşünün. Ya da yine sesi olmayanlara bir ses verme fikrini ve kadınların Kiliseden ve teolojiden dışlanmasını göz önüne alın. Cook'a göre, özgürlükçü Kiliselerde görevlerin önceliği gerekçesiyle kadınlara yapılan ayırımcılık, askeri bir strateji ilkesine boyun eğmek oluyordu; bu stratejide sorumluluklar, muhtemel zayiatları en aza indirme ve kısa sürede harekete geçebilme prensibine göre dağıtılıyordu: Saygınlık, kazanç mantığına göre dağıtılıyordu. Latin Amerika'daki mücadelenin önceliği konusunda geçmişte yürütülen tartışmaların çoğunda yer aldım. Cinsiyet ve cinsel ayırımcılıktan kaynaklanan sorunların ikinci sırada geldiğini düşünenler, ilk başta yoksulluğu yaratan şeyin de aynı mantık olduğunu anlayamamışlardır.

Askeri diktatörlüklerin Latin Amerika demokrasisine yol açtığı bir gerçektir; güçsüz, kırılgan ve bağımlı da olsa nihayetinde demokrasidir bu. Fakat kurtuluşçular, katılığın ve otoriterliğin farklılıklara ve müdahalelere imkân vermediği askeri usulde çalışmaya devam ediyor gibiler. Soğuk Savaş'ın ikili düşünce tarzı çok nadiren gerçekçiydi ve ikili teolojilerin çok azı (kurtuluş teolojisi de dahil) *reel politika* tanımına erişebilmiştir. Yine de gerçekler tanımlarla belirlenmiş dogmalardan daha belirsiz ve yıkıcıdır. Otoriterlik değerlerinden (toplumsal, politik ve dini) doğan Latin Amerika kurtuluş teolojisi, idealize edilmiş yoksulluk söyleminden değil de farklı cinsel ve cinsiyet kimliklerinden gelen insanlar olarak yoksulların gerçekliğinden doğan teolojik verim imkânlarını gözden kaçırmıştır.

Yani kurtuluşçu sandalyelerin dağıtımında kimliğin kolonyal motifleri ve özellikle de Hıristiyan kimliği dayatılmıştı. Yoksulların yanında yer almayı tercih eden teoloji, ideolojik olarak ataerkil ve sömürgeci kimliklere dayanan bir Hıristiyan kimliğini de tanımlamaktadır.

İdeoloji Olarak Cinsellik Üzerine

Kurtuluş teolojisinde olduğu varsayılan eşitlik, eylemlilik yönünden başarısız olmuştur, yani eşitliği pratikte gerçekleştiremedi. Kısacası, toplumda ve Kilisede sorumlulukları yerine getirmek veya sesi olmayanların sesinin duyulması adına yapısal herhangi bir şey yapılmadı. Eğer 21. yüzyılda herkesin sandalyeye sahip olduğu geniş bir masamız olursa, Latin Amerika Hıristiyanlığı ve kurtuluş teolojisi içinde yer alanların kimliklerine dair kökleşmiş ideolojileri inceleyerek işe başlamalıyız. Yoksulluğun rengi, cinsiyeti ya da kültürü yoktur. Tanımlayıcı teması sadece Tanrı değil de dünyayı dönüştürmemize yardım edecek sevgi dolu davranışlar olan kurtuluş teolojisi, ekonomik çıkarların belirleyici olduğu ortaçağ Avrupası'nın dış sınırında yer alan sevgiye asla dayanmamıştır. Normal olarak, Latin Amerikalı yoksulların Kilisenin kutsadığı ataerkil ailelerle ilgili yapabilecekleri çok da bir şey yoktur: Nadiren evlenirler, geniş aile ilişkilerinde birbirlerine yardımcı olan dayanışma örnekleri sergilerler. Yoksulluğa hitap edenler, toplumsal ve manevi bağı gözden kaçırıyorlar.

Bu bağlamda rastgele olma durumu, inayet anlamına gelir; kural mantığının dışındaki sevgidir bu. Ben yoksulluk, cinsellik, dışlanmışların toplumsal dönüşümü ve dayanışmanın etkisi konularını, Hıristiyan taban cemaatleri üzerine yazılanlardan değil, Arjantinli sosyal psikanalist Alfredo Moffat'ı okuyarak öğrendim. Neden? Çünkü kurtuluş teolojisi, insanlar hakkında bildiklerinden çok dogmalar hakkında; sevginin kendisinden ziyade sevgi üzerine söylemler hakkında daha çok şey biliyor. Sadece Avrupa ideolojisi ile Hıristiyanlık arasında insanların kimliklerinin inşası konusunda varolan ittifaka şüpheyle yaklaşan postkolonyal bir analiz, kurtuluşçulara hermenetik şüphenin yeni düzlemlerini gösterebilir. Sonuç olarak kurtuluşçular, Latin Amerika'da insanlar arasındaki ilişki ve sevgi motiflerini hiç ciddiye almadılar.

Bu, bizi kurtuluş teolojisinde özel konular olan cinsiyet ve cinsellik meselesine götürmektedir. Bunlar, kurtuluş ve özgürlük söyleminde uyumsuz olan iki başlıktır: İncil'deki mucizeleri ve bilgelik deyimlerini tersine çeviren bu söylem, bol miktardaki şarabı suya ve ekmeği taşa dönüştürdü. İktidar üzerine söylemlerindeki düşünce yetersizliği nedeniyle kurtuluşçular, kadınlara, yoksullara ve heteroseksüel olmayan insanlara masanın etrafında sandalye vermeyi sistematik olarak reddettiler. Fakat bundan daha kötü olan şey; siyasete ve cinsiyete dair baskın ideolojilerin kıtadaki etkisini sorgulamaya hazır olan, bütün bir Latin Amerikalı Hıristiyan neslini teolojik yönden kısır bırakmayı başarmış olmalarıdır.

Cinsellik ve İktidar Üzerine

Benim açımdan kilit öneme sahip bir konuya değinerek analize devam etmeme izin verin: Her teoloji cinsel bir eylemdir.[3] Eğer Karl Barth'ın hem gazeteyi hem de İncil'i vaiz kürsüsüne koyma önerisini yerine getirirsek (bugünkü küreselleşme, yoksulluk ve dışlanma süreçlerinde) cinsellik dışındaki herhangi bir konuda vaaz vermekte zorlanırız. Burada Kiliseden ziyade piyasa toplumundan doğan ve cinsellik meselesini sadece tüketim kültürünün bir parçası olarak kullanma olgusundan söz ediyorum. Sadece Vatikan'ın değil, bölgesel Kiliselerin de cinsellik konusuna takıntılı olduğunu sürekli görüyoruz. Daha açık olmak gerekirse cinselliği kontrol atlına alma takıntılarından bahsediyorum. Bu durum, cinselliği kontrol altına alma ve düzenlemeyle ilgili olan kürtaj, doğum kontrolü, prezervatif kullanımı, yapay döllenme, evlilik dışı cinsel ilişki, evlilik ve boşanma gibi meselelere verilen büyük öncelikten de bellidir. Buradaki çelişki, ruhban sınıfı içindeki sübyancılığa dair meselelerin Kiliseden çok medyanın ilgisini çekmesidir. Evlilik ve boşanma ya da kürtaj hakkında birçok makale ve genelge varken, sübyancılık hakkında hiçbir makale bulunmamakta. Cinsel kimlik bunalımını ve fakültelerindeki gençlerin ikilemlerini çok iyi bilen ilk nesil kurtuluş teologları ilginç bir şekilde bu konuya değinmemişlerdir. Latin Amerika'da Kilisenin misyonunun bir cinsellik girişimi (insanların ortaçağ İspanyası'nın cinsel davranış ve ilişki örneklerine uymasını sağlayan bir yapı) tarafından yürütüldüğü gerçeği üzerine de düşünmemişlerdir.[4] Yaygın Avrupa mantığına göre muamele gören tekeşlilik, eşcinsel evlilik ve toplumsal cinsiyet kodları, Kilisenin öğretisinde öncelikli yer teşkil ediyordu. Hıristiyan misyonu, cinsellik meselesine bağlanmış görünüyordu, özellikle *ötekiler*in cinsel kimliklerinin altının oyulması ve olumsuz şekilde resmedilmesine dayanan bir cinsellikti bu. Hâlâ sömürge teolojisi olarak işlev gören kurtuluş teolojisi, yoksullara dayatılan bu düzene ve sevgi mantığına asla karşı durmamıştır. Yoksullar için bir seçenek vaat eden teoloji, ayrıca onlar için (Avrupa ataerkil sömürgeciliğine dayanan) ideolojik bir Hıristiyan kimliği tanımladı. Bu, Amerika yerlilerinin aşk hayatlarında ve ekonomik yapılarında yansıyan karmaşık cinsel yapılarını göz ardı etti. Değişik Latin Amerikan aile yapıları, biseksüel tanrılar ve Ayllus (Peru'daki *yerlilerin* ekonomik toplulukları) arasında bir bağ olması gibi, tekeşlilik, tektanrıcılık ve çokuluslu karteller arasında da bir bağ vardır.

Ne yazık ki sorun, Kilisedeki teolojik söylemin, cinsellik meselesine hakiki bir teolojik yaklaşımla eğilmemesidir: Bu mesele büyük ölçüde sadece bir iktidar aracıdır. Bu yüzden, cinsellik ve toplumsal cinsiyet me-

selelerinin Kilise için bu denli önemli olduğunu düşünüyorum. Bunun nedeni, Hıristiyanlığın kimin kimle, ne zaman evlendiği meselesine dayanması değildir; fakat Kilisenin cinsellik söyleminde aslında hegemonik güç ve kontrol söylemini sürdürmesidir. Birkaç yıl önce Leonardo Boff, Roma Katolik Kilisesi'nin kurtuluş projesinde başarısız olduğu gerçeği üzerine açıklama yapmıştı. Zeki bir şekilde, Kilisenin sınıfsal intihara izin vermeyeceğini iddia etmişti. Özel olarak bizim meselemizde, Kilise cinsellik ya da toplumsal cinsiyet intiharına kalkışmayacaktır. Burada söz konusu olan şey, cinsel pratik hakkında çok soru sorulması değil, hiyerarşik düşüncenin ve onun iktidar yapılarının temel mantığına karşı koyuştur.

Cinsellik Önemlidir

Bu nedenle, teolojinin özgürleştirilmesinden bahsediyorsak, cinsellik de işin içine girmektedir. Toplumsal olarak dışlananların söylemiyle aynı şekilde önemlidir. Bu iki şekilde ortaya çıkar. İlki, Kilise ve teolojideki ideolojik yaklaşımlara karşı durarak; ikincisi, inançlı insanların adalet mücadelesi içinde İncil'in gerçek mesajını yeniden inşa ederek olur. Yoksul bir geyin Hz. İsa'nın Masası'nda kendi grubuyla birlikte oturması önemlidir; ayrıca Kilise ve devlet ya da Kilise temsilcileriyle yerel oligarşiler arasındaki ittifakları destekleyen teolojik yapının ortadan kaldırılması da önemlidir. Kurtuluş teolojisindeki cinsellik sorununu açığa çıkarmak ve hiçbir teolojinin, kurtuluş teolojisinin bile, cinsel konularda tarafsız olmadığını göstermek benim temel kaygım olmuştur. "Yüzsüz Teoloji" diye adlandırdığım projemde, kurtuluş teolojisi yani yoksulları tercih etme ile cinsel ideoloji arasındaki engelleri kaldırmaya çalıştım. Tarihsel ve kültürel değişimlere açık olan toplumsal cinsiyetin sosyal bir yapı olması gibi, cinsellik böyle görülmez. Judith Butler'ın *Gender Trouble* (1990) adlı önemli kitabına göre, cinsellik artık bir ideolojik yorum olarak kabul görmeye başlanmıştır. Yani kültürel bir olgu olan cinsellik ile (biyolojik) cinsiyeti birbirinden ayırmaya başladık. Cinsiyet ve cinselliğin ya da cinsiyet ile toplumsal cinselliğin birbirine uyması gerekmez. Hıristiyanlık kazanca değil inayete dayanmalıdır. Fakat buradaki çelişki şudur: Bir yandan, insanların üremesi için sevgi temelli ilişkilere vurgu yapmakta kullanılan İncil, diğer yandan LGBT gibi farklı cinsel tercih ilişkilerini lanetlemekte kullanılmaktadır. Bu noktada iki ekonomi ile karşı karşıya geliyoruz: Lütuf ekonomisi (Peru'daki *el carino* gibi) ve bunun zıddı olan kâr odaklı piyasa ekonomisi. Bu ekonomilerin ikisi de, ilişki ve sevgi konularında farklı öngörülere sahiptir.

Latin Amerika ekonomileri, Kilisenin cinsiyet ve ekonomi anlayışından dansa İncil'in inayet ekonomisine daha yakındır. Yoksulların yanında yer almakla meşgul olan kurtuluş teolojisi, Amartya Sen'in gelişimin "yapı öğeleri" diye adlandırdığı şeyleri unutmuştur[5]: Ekonomik gelişme bir son değildir; fakat özgürlük projesinin yayılması nihai olandır. Ekonomi insan haklarından ayrı düşünülmemelidir. Latin Amerika'da yoksulların, Kilisenin hegemonik yapısı dışında, kendi cinsel kimliklerini geliştirmesi buna dahildir. Bu ideolojik yapılar, heteroseksüelliği tartışılamaz bir hale getirmiştir.

Kurtuluş teolojisinin karşılaştığı sorunlardan biri de hegemonik iktidar yapılarına karşı çıkarken, bu iktidarların hangi epistemolojilere dayandığını sorgulamamasıdır. Cinsellik, kimin kimi sevdiğinden çok daha fazlasıdır. Toplumdaki önemli ilişki dokularını üretme ve düşünme yoludur bu. Ekonomik üretimin özel biçimde ideolojik formu olan heteroseksüellik, garip bir şekilde, kurtuluş teolojisinin şüphesini uyandırmadı. Ayrıca heteroseksüellik, Latin Amerika kültürlerinin tarihsel olarak cinsellik ve ekonomiye dair düşünce tarzlarındaki büyük çeşitliliğe rağmen, tek ve değerli cinsiyet epistemolojisi olarak kutsallaştırılmıştır. Latin Amerika'da yoksullarla ciddi biçimde çalışan herkes toplumdaki ırk, kültür ve cinsellik çeşitliliği içinde Tanrı'nın varlığını buldu. Orta sınıf teologları, yoksulları rastgele cinsel ilişkilere sahip olmakla suçlarken, geniş ailelerin dayanışması içinde Tanrı'nın varlığını görememişlerdir. Bu aileler kurallarla değil şefkatle oluşmuştur; çünkü yoksullar, toplumu yasal bağlarla değil sevgi ve şefkat ile inşa etmektedirler. Latin Amerika'daki kolonyal heteroseksüelliği sorgularken, sadece yoksulların bilinmeyen ve göz ardı edilen bir yüzüyle karşılaşmadık: Bu aynı zamanda, uçlarda dolanan sevgiyi daha iyi öğreten pedagojik bir süreçtir ve ortaçağ İspanyası'nın zihniyetinden kurtulunduğunda Tanrı'nın başka bir yüzünü gösterir. Ataerkil ilişkilerin dışında yeni bir üçlü teslis* bile keşfedebiliriz, bir Ayllu üçlüsü ya da birbirini seven kadınlar üçlüsü.

Feminist Kurtuluş Teolojileri ve Cinsellik

Latin Amerika'da toplumsal cinsiyet meselesinden ziyade kurtuluş teolojisinin cinsellik paradigmasını sorgulayan çok az kişi var[6]. Bunun nedeni, kurtuluş teolojisi için cinsellik, toplumsal cinsiyetten daha önemli bir paradigma olması mıdır? Toplumsal cinsiyet, siyasi ekonomiler, kültürler ve zamana göre farklılık gösteren değişken bir kategori-

* Teslis, Hıristiyanlık'ta, "Baba, Oğul ve Kutsal Ruh"un üçlü birliğine olan inançtır. (y.h.n)

dir. Üçüncü Dünya feminist teolojileri, kadınlığın, özcü ve evrensel olarak tanımlanamayan farklı yollarla gerçekleşmesi ve toplumsal cinsiyet çokluğunun fark edilmesi temelinde bölünmeler yaşadı. Diğer kadınların toplumsal cinsiyet durumlarını yanlış anlayan kadın teologlarla ilgili pek çok anekdot vardır. Örneğin bir aile ve arkadaş grubuna, Arjantin'in geleneksel bitki içeceği olan *mate* çayı ikram ettiğim için eleştirildiğimi hatırlıyorum. Başka bir kültürden olan kadınlar, benim kadınların geleneksel rollerinden biri olan çay servisini yerine getirdiğimi düşündüler. Şunu açıklamam gerekir, benim ailemde ve ülkemdeki geleneğe göre, konuklara *mate* çayı ikram etme onuru babama aittir. Aslında inisiyatif alarak, ataerkil geleneği tersine çevirmiştim. Belirlenmiş toplumsal cinsiyet kalıplarına karşı çıkılması önemli olsa da, bu durum bize teolojik düşünce için yeterli temel sağlamaz. Toplumsal cinsiyet yüzeysel bir söylemdir fakat cinsellik daha derindir. Toplumsal cinsiyet davranışı sadece cinsel kimlikleri yerine getirme rolünü gerçekleştirir; erkeklerin yüksek topuk giymemesi veya kadınların sakal tıraşı olmaması gibi olgular, kimin kadın kimin erkek olduğunu belirleyen toplumsal cinsiyet kodları sistemine katkıda bulunur[7]. Tanrı vergisi olmayan heteroseksüellik, caddede yürürken dudaklarımızı nasıl hareket ettireceğimizi ve nasıl kıyafetler giyeceğimizi belirleyen meşrulaştırıcı küçük hareketlere bağlıdır. Aslında cinsel kimlik, toplumsal cinsiyet kodlarına dayanmaktadır. Arjantin diktatörlük rejimi sırasında, toplumsal cinsiyet kodlarını dayatan kanunlar mevcuttu. Sanki cinsellik (ve aslında dünya düzeni de) erkeklerin saç uzunluğuna ya da kadının pantolon yerine etek giymesine bağlıymış gibi. Yine de sistematik teoloji, tek başına toplumsal cinsiyetin yönlendirdiği bir şey değildir. "Baba" Tanrı ya da "erkek" Tanrı üzerine söylemler, Tanrı'nın toplumsal cinsiyet davranışı (Tanrı ne yapar) anlamında erillikle değil, aksine (hetero)seksüellikle alakalıdır. Tanrılığı bir "koca" olarak tanımlayan bir Tanrı'dır bu, özellikle de bir bakireye (ya da ergen bir kıza) doğum yaptıran ve bir oğlan çocuğuna sahip olan bir Tanrı. Tanrı'nın cinselliğinin tarih içinde İsa Mesih'in yeniden dirilişinde ortaya çıkması, Hıristiyanlığın özüdür. Oysa, kültürel ve ekonomik bir yapı olan ve tarih boyunca sürekli değişen heteroseksüelliğin kutsallaştırılmaması gerekir. Tanrı'yı anlama konusunda daha iyi yöntemler bulmak ve kurtuluşçu teolojilere yolu açmak için, (siyasi, cinsel ve dini) ideolojilerin tartışılması gerekir. Cinselliğe dair ideolojiler dahil bütün ideolojileri açıkığa çıkarmak için kurtuluşçu sözler kullanmak, Tanrı'nın aramızdaki yüzünü tekrar keşfetme arayışına devam etmemizi sağlar. Heteroseksüellik, kurtuluş teolojisinde bir saplantı haline geldi. Şimdi, Tanrı'nın yüzünü *ötekiler* (diğer sevgi ilişkileri ve

cinsel kimliklerin ortasındaki cinsel muhalifler) arasında yeniden keşfetmenin zamanıdır. Belki bu muhalif ilişkiler farklı formlardaki ekonomik ilişkilere de ışık tutabilir.

Kurtuluş teolojisi, üçlü teslisin bir toplum olduğunu; fakat bunun dayanışma içindeki insanların ekonomik ilişkisi olması gerekmediğini söylüyordu. Üçlü tesliste bir cinsiyet değişimine gitmek (Kutsal Ruh'un dişi olması gibi) yetmez; çünkü sonrasında üçlü teslis, kimlik varsayımları nedeniyle sayıca çoğalmaya gidecektir. Dişi bir Ruh nedir? Bir anne? Şefkatli, besleyici bir insan? Ya da bir Amazon, kadınları seven vahşi, bağımsız bir kadın? Tanrı olmanın ataerkil bir kabilenin şefi olmaktan çok daha anlam taşıması gibi, bir kadın olmak da bir anne olmaktan veya bir erkeği sevmekten öte bir şeydir. Çok az sayıda kişi kurtuluş teolojisinin durağanlaşmasından kaygı duyuyor: Tanrı'ya dair bütün tartışmalar cinsel ve ideolojik kalıplara dayanıyor, burada yoksullar, kendi içindeki cinsel farklılıkları silen bir örtü haline geliyor. Latin Amerika gerçekliği göz ardı edildiğinde, aynı şey teoloji ilkeleri için de geçerlidir. Tanrı, önemini yitiriyor, söyleyecek başka şeyi yok, artık bizi şaşırtacak bir şeyi yok. Kurtuluşçuların üçlü teslisi bir toplum olarak anlaması, J. Severino Croatto'nun "sabit model" olarak adlandırdığı şey haline geldi. Bu nedenle teolojimiz vahiyden yoksundur[8].

Feminist kurtuluş teolojisinin Batı'daki feminist teolojilere önemli katkılarda bulunduğu söylenmişti. Bu iddia o zamanlar abartılmış olsa da[9], kurtuluşçu paradigmaların sınırlılığının bilincinde olan Latin Amerikalı kadınlar, ırk ve kültür, sınıf ve toplumsal cinsiyet arasında daha geniş bir diyalog oluşmasında önemli katkılarda bulundu. Cinsiyet meseleleri henüz çok yeni. Kiliselerden, cemaatlerden gelen Latin Amerikalı kadınların söylemi, Batı'daki feminist teoloji pratiğine katkıda bulunmuş olabilir; fakat ilginç bir şekilde, kurtuluş teolojisi üzerinde herhangi bir etkisi olmamıştır. Kurtuluş teolojisi, Kuzey Atlantik teologları tarafından temsil edildiği (ya da yanlış temsil edildiği) gibi homojen bir söylem değildir. Kurtuluş teolojisinin, kıtadaki kültürel ve tarihsel farklılıklara bakılarak anlaşılması gereken bir pratiğe sahip olduğu iyi bilinmektedir. Arjantinliler, Şilililer ve Uruguaylıların teolojik düşünceyi insan hakları çizgisinde geliştirdikleri bir gerçekken, Orta Amerikalıların siyasi-kültürel bir teoloji geliştirme eğiliminde olduğu söylenebilir. Orta ve Güney Amerika, farklı tercihlerine rağmen, dayanışma içindeki söylemleri aracılığıyla birbirine bağlıdır. Son on yılda kendi Kiliselerine karşı bir duruş sergileyen (ya da Kilise tarafından hayal kırıklığına uğrayan) ve kendi aralarında fikir ayrılığı bulunan bireysel teologlar için de aynı şey söylenebilir. Yoksulların yanında yer alma tercihi eksenindeki

bir dayanışma duygusuyla birleşmişlerdi. Ancak cinsellik ve toplumsal cinsiyet konusuna geri dönecek olursak, teoloji ve cinsiyet eşitliğine değinen cılız birkaç ses dışında sürekli bir dayanışma hiç olmadı[10]. Kurtuluşçular arasında öne çıkmış isimlerden hiçbiri farklı, derin bir teoloji üretmedi; oysa aksi olsaydı, toplumsal cinsiyet ve cinsellik ideolojileri Latin Amerika'da insanların dışlanmasına neden olduğunda, kurtuluş teologlarının sessiz insanların sesini duyduğu söylenebilirdi.

Sonuç yerine

Öncü teologların erkek olduğu, oysa kadın meselelerinin kadınlar tarafından ele alınması gerektiği tartışılabilir. Evet, onlar erkekti; fakat yoksulluğun tam olarak ne olduğunu bilmeden ya da en azından gecekondulardaki dayatılmış yoksulluğu bilmeden yoksulluk hakkında yazılar yazdılar. Çoğu Avrupa kökenli teologdu; fakat Latin Amerika'daki yerli halkın yaşamına dair yazılar yazdılar. Beyaz olmalarına rağmen kıtadaki ten rengi farklı olan ya da siyahi olan insanların yaşamlarına dair düşünceler geliştirdiler. Sadece kadınların toplumsal cinsiyet ve cinsellik meselesini ele alması gerektiği iddiası doğru olsaydı, yoksullardan yana bir teolojinin de sadece yoksullar tarafından geliştirilmesi gerekirdi. Gecekondulardan gelen teologlarımız olmadığı sürece (orada sadece Kilise projesinin bir parçası olarak yaşamak değil) kurtuluş teolojisinin argümanları kendisiyle çelişir. Latin Amerika teolojisinde yer alan toplumsal cinsiyet ve cinselliğin ideolojik yapısı, büyük etkiye sahiptir. Kurtuluşçular olarak, Kilise yönetimlerinin meşruluğundan şüphe etme konusunda cesaretlendirildik; ancak aynı şey, şu anki cinsel kimlikler konusunda görülmedi. Latin Amerika'nın mali açıdan kolonyal güçlere bağlı olan Kilise dünyasında, kadınlar ve geyler, ekonomik dahil birçok farklı nedenden kaynaklanan saldırıların mağdurudur. Cinsellik ve toplumsal cinsiyet konuları ortaya çıktığında, kuşkunun hermenetik dairesi ortadan kaybolur.

Bunlar ciddi hatta tartışmalı değişimlerdir. Bunlar bana göre, bir grup teologun ihanetinden çok, yıllar önce ideolojik ve politik özgürlük için kurtuluş yürüyüşü (*caminata*) başlatan Kilisenin ihanetinden kaynaklanmaktadır. Bu riskli yürüyüş, kadınların ve sesleri hâlâ duymazlıktan gelinen insanların beraberce üstlendiği bir yürüyüştü. Şu nokta vurgulanmalıdır: Mücadele, kadınların ve geylerin dayanışmasıyla devam etti. Devrimcilerin ve bizim azimli Kiliselerimizin üyeleri arasında eşcinseller de vardı. Buenos Aires Metropolitan Cemaati Kilisesi'nden Rahip Roberto Gonzalez'in dediği gibi; diktatörlük rejimlerine karşı

mücadele sırasında çoğumuzun yüreğimize gömülmüş olan farklı baskı ve toplama kampları mevcuttu[11]. Daha önce de söylediğimiz gibi, kurtuluşçular, teolojiyi ikinci kural olarak yerine getirmeye çalışsa da (ikinci kural dogmalarla değil, Marx'ın ifadesiyle, teolojik tarihin gerçek aktörleriyle başlar), cinsellik ve toplumsal cinsiyet meseleleri, her zaman dogmatik (ideolojik) bir düzlemde ele alındı. Bu nedenle, örneğin erilci kurtuluş teologları Bakire Meryem'e bakıyorlar ve sonra Latin Amerikalı kadınların kimliklerinin kolonyal Hıristiyan modellerine (Ortaçağ Avrupası) boyun eğmesini destekliyorlar. İhanet, ilişkileri ve şefkati zedelemekte, kadın ve eşitlik meselelerinin ötesinde sorunlara neden olmaktadır. Bu, Latin Amerika'daki bütün ekonomik kurtuluş projelerini kapsayan insani özgürlük projesine bir ihanettir; kurtuluşçuların desteklediği ortopraksiye bir ihanettir. Kurtuluş teolojisini, bir kez daha dürüst bir teoloji olmaya davet ediyorum, bu öyle bir teolojidir ki heteroseksüellik gibi cinsel dogmaların ötesinde toplumlarımızda Tanrı'nın mesajı ve insanların yaşamı üzerinde etkili olabilir. Bu olmadığı sürece, Tanrı'yı Kilise içindeki cinsellik ve güç meselelerine hapseder ve Tanrı Krallığı projesini sadece ideolojik bir aygıt haline getiririz, o zaman da Adaletin Kutsal Kitabı'na ihanet etme riskiyle karşı karşıya kalırız. Politik ve cinsel maskeleri çıkarmaya devam etmek ve Latin Amerika'da Tanrı'nın gerçek yüzünü yeniden keşfetmek, henüz tamamlanmamış olan ve cesaret gerektiren riskli bir projedir. Bu proje, Latin Amerika halkına dayatılan politik ve (hetero)seksüel kimlikleri reddetme hakkını kullanan Hıristiyanlarla devam eder. Bu nedenle, Latin Amerika halkının bütün dış borçlarının iptal edilmesi çağrısı yapıyorum: Açıkça görülen borçların yanı sıra, toplumsal cinsiyet ve cinsellik ideolojileri aracılığıyla dayatılan borçlardan bahsediyorum; Tanrı'dan değil fakat egemen kimlik tanımlarından farklı olmak için verilen mücadeleler nedeniyle insanların acı çekmesine, her şeyi faiziyle ödemesine yol açan borçlar. İnsanları ve Tanrı'yı ataerkil ve heteroseksüel sömürü ve adaletsizliğin yüzyıllardır süren baskısından kurtarmanın ve kendimizi bu işi yapan kurtuluş teologları olarak onurlandırmanın vaktidir. İlk neslin cesur teologlarına sesleniyorum: "Baskı ideolojileri tarafından marjinalleştirilen insanların ve yoksulların yanında olmaya dair eski yemininizi onurlandıracak mısınız? Şimdi kadınlara ve eşcinsellere dönük şiddete açıkça karşı durarak ve homofobiye itiraz ederek adınızı riske atacak mısınız?" Teolojik boşluğumuzun ve Tanrı'ya karşı dürüstlüğün gereği olarak, şu anda bunu yapan ve kurtuluş teolojisinin *caminata*'sını (yürüyüşünü) onurla sürdüren yeni bir teologlar kuşağı var zaten.

NOTLAR

1. Jon Sobrino'nun, *Jesus in Latin America* adlı eserinden alınmıştır (Maryknoll, NY, Orbis, 1989), s. 18.
2. Burada, Latin Amerika kurtuluş teolojisinin asıl külliyatının, kıtadaki siyasi baskı dönemlerinde Kiliselerin pratikleri tarafından şekillendiği tarihsel bir dönemden bahsediyorum. Bu söylemler, kurtuluş teolojisinin temel kurallarını üretmiş ve kurtuluş teolojisini bir dogma haline getirmiştir.
3. Bkz. Althaus-Reid, *Indecent Theology. Theological Perversions in Sex, Gender and Politics* (Londra, Routledge, 2000).
4. Paraguaylı teolog Graciela Chamorro'nun çalışmalarına bakın, özellikle *Teologla Guarani* (Quito, Abya Yala, 2004) adlı eserine.
5. Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford, Anchor Books, 2000).
6. Burada, cinsellik üzerinde çalışan Brezilyalı Mario Ribas, Nancy Cardoso Pereyra ve Andre Musskopf gibi yeni nesil Latin Amerikalı teologlardan bahsetmek istiyorum. Jaci Maraschin, beden konusunu, yetmişlerden beri sınıf ve cinsellik perspektifiyle ele alan önemli bir isim oldu. Aynı şey Tomas Hanks ve onun Arjantin'de yaptıkları için de söylenebilir. Bu yeni nesil arasında, Arjantinli Ivan Petrella'dan, eşcinsel kurtuluş teolojisi konusunda çalışan Hugo Cordoba Quero'dan, Buenos Aires'teki Metropolitan Cemaat Kilisesi'nden Roberto Gonzalez ve Norberto D'Amico'nun pastoral teolojik düşüncelerinden bahsedebiliriz. Daha geniş bir okuma için, bkz. Althaus-Reid, *Liberation Theology and Sexuality* (Londra: Ashgate, 2006).
7. Bu noktayla ilgili olarak, bkz. Judith Butler, *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity* (Londra, Routledge, 1990). Kurtuluşçuların Butler'ın eserini Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un eserleriyle birlikte değerlendirmesi gerekir; Juan Luis Segundo'nun şüphe hermenetiğinden yola çıkan Paul Ricoeur, bunlara "şüphenin ustaları" diyordu.
8. J. Severino Croatto, "A Modo de Presentacion", *Mito y hermeneutica* (Buenos Aires, El Escudo, 1973), s. 7-11.
9. Eserleri her zaman için güçlü bir sınıf analizi ve toplumsal farkındalık ile tanımlanmış olan ABD'li feminist teolog Rosemary Radford Ruether'in eserini hatırlamak önemlidir. Radford Ruether, cinsellik ve ırk meselelerini yoksulluk ve marjinalleşme meseleleri ile beraber işleyerek, ilk nesil Latin Amerika teologları arasında büyük bir etkiye sahip oldu.
10. Örneğin kurtuluş teolojisi üzerine hazırlanan bir kitapta Latin Amerikalı bir kadın teologun Bakire Meryem üzerine yazdığı garip bir makaleyi görmek alışılmadık bir durum değildi. Erkek teologlar da cinsellik ve ideoloji üzerine herhangi bir analize dayanmadan kendi erkek bakış açılarıyla Bakire Meryem üzerine yazılar yazdılar, böylece daha çok kalıplar yarattılar ve devrimci yapılardan ziyade statükoya katkıda bulundular. Bu konua dair daha kapsamlı okumalar için, bkz. Althaus-Reid, *Indecent Theology*, özellikle 2. bölüm, "The Indecent Virgin".
11. Roberto Gonzalez ve Norberto D'Amico, "Love in Times of Dictarorships: Memoirs of a Gay Minister from Buenos Aires", Marcella Althaus-Reid (ed.), *Liberation Theology and Sexuality* (Londra, Ashgate, 2006).

13

Kurtuluş ve Yeniden Yapılanma: Tamamlanmamış Program

Charles Villa-Vicencio

Kurtuluş teolojisi –ki Afrika kökenli, siyahi, feminist ve kadın merkezli teolojiler de dahil olmak üzere bellibaşlı birtakım hareketleri içine alan bir terimdir bu– bağlamsaldır ve bu bağlamsallığının farkındadır. Belli ortak özellikleri olmakla beraber, ayrı ayrı kurtuluş teolojilerini kendi tikel bağlamlarında anlamak gerekir. Bu bölümde, öncelikle Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisinin geniş çaplı, kapsayıcı ilkelerine odaklanılacaktır. İkinci bölümde ise, Soğuk Savaş sonrası dönemin belirlediği daha genel bağlamın kurtuluş teologlarının karşısına çıkardığı kimi meseleler incelenecek; bunlar arasında özellikle farklı tartışmalara konu olduğu haliyle yoksulların durumuna yer verilecektir. Bu makalenin yazarının da yaşamakta olduğu Güney Afrika'nın değişen bağlamı üzerinde bilhassa durulacaktır.

Kuşkusuz, ne Latin Amerika'nın herhangi bir ülkesindeki ne de Güney Afrika'daki kurtuluş teolojilerinde tek ve baskın bir unsurdan bahsedilemez. Sınıf farklılıkları, ırk, toplumsal cinsiyet ve seçme hakkı gibi unsurlar kurtuluş teolojisi tartışmasına hep birlikte yakıt sağlamaya devam etmektedir. Kaldı ki 1960'lı yıllardan bu yana farklı bölgesel bağlamlarda vuku bulan değişimler bu unsurların her birini derinden etkilemektedir. 1968 ve 1979 yıllarında gerçekleştirilen Puebla ve Medellin konferansları, Latin Amerika kurtuluş teolojisine biçim ve ifade kazandırmış, bu da söz konusu dönemde Güney ve Orta Amerika'yı kasıp kavuran devrimci atmosferin oluşumuna kısmen katkıda bulunmuştur. Bu kesitte 1968 Avrupası Prag Baharı'nı yaşıyordu. 1960'lı yıllar

Kuzey Amerika'da ise Kara Güç hareketinin yükselişe geçtiği dönemdir. Öte yandan, Güney Afrika'da siyahi teoloji ile kurtuluş teolojisi 1960'lı yılların sonunda ortaya çıkmış,[1] bunlar 1985 yılında *Kairos Belgesi*'nin yayımlanmasıyla doruğuna ulaşmıştır. Bununla birlikte, siyahi teoloji hemen hemen aynı dönemde tartışmalardaki önemini geri kazanmıştır.[2] Bu süre zarfında kurtuluş ve direniş güçleri arasında kesin, açık ve o kadar da karmaşık olmayan bir ayırım söz konusuydu.

Ne var ki, o günden bu yana çok şey değişmiştir. Arjantin, Brezilya, Şili ve diğer Latin Amerika ülkelerindeki diktatörlükler yıkılmış, Doğu ve Batı Avrupa'yı ayıran demirperde kalkmıştır. Güney Afrika'yı demokratik seçimle iş başına gelen, Thabo Mbeki başkanlığındaki ulusal birlik hükümeti yönetmektedir. Gelgelelim ezilmişlikleriyle kurtuluş teolojisini ortaya çıkaranların büyük kısmı halen ezilmeye devam etmektedir. Bu kesimler halen evsizdir ve yeterli eğitim ve sağlık hizmetlerinden mahrumdur. Kitlesel işsizlik devam etmektedir. Artan yoksulluk, sömürü ve beklenmedik ölümler ezilmişlerin gündelik hayatlarının bir parçasıdır. Müzakere esaslı olan bu devrimlerde kimin kazandığı belli olmasa da, Latin Amerika ve Güney Afrika'da köklü değişiklikler yaşanmıştır.

Siyasal kurtuluş Latin Amerika ve Güney Afrika'da "eşit dağıtılmadığından" ötürü, öteden beri kurtuluş teolojisinin bir parçası olagelmiş çatlak ve çalkantılar muhtemelen gelecekte kendini daha fazla duyuracaktır.[3] Şimdiye kadar devrimci mücadelenin parçası olmuş bazı Hıristiyanlar yönetime katılmış durumdadır. Diğerleri siyaseti siyasetçilere bırakma tercihinde bulunmuştur. Bununla beraber, belli bir noktaya kadar kabul görmüş değişikliklerden ödün vermeyi reddederek müzakere siyasetinden uzak duranlar da vardır. Bu kesimde yer alanlar, siyasi dönüşümün getireceği yıldırıcı zorluklarla karşılaşmak istememiştir.

Yeni gelen çağı sorgulamaksızın kabul edenlerin *ve* ona hiddetle karşı çıkanların "eski"nin ölmekte, "yeni"ninse doğum sancıları çekmekte olduğu siyasi, ekonomik ve manevi ara-yüzde gerçekleşen yenilenmenin getirdiği fırsatları kaçırmış olması hazindir. İlk gruptakiler devrimi gönül rahatlığıyla karşılamıştır. Yeni çağın muarızları ise, devrimi rayına oturtamadıklarından ötürü treni kaçırmıştır. Sözün kısası, iki grup da ulus inşası ve yeniden yapılanma sürecine teolojik ve *etik* katkıda bulunma fırsatını yakalayamamıştır.

Peki kurtuluş teolojisi kurtulmuş olanları –hem vurdumduymazlıktan hem de sinizmden– kurtarabilir mi? Kurtuluş teolojisi gerçekten de yoksulları özgürleştirmeye hizmet edebilir mi? Üstelik kurtuluş sadece gelecekteki belirsiz bir olasılıkken değil, el altındaki bir olanakken de yapabilir mi bunu? Kurtuluş teolojisi bir direniş teolojisinden fazlası

olabilir mi? Yazının ilerleyen kısmında bunun mümkün olduğunu ileri sürüyorum. Gelgelelim, bunu yapabilmesi için kurtuluş teolojisinin kendi bağlamsal mahiyetini ciddiye alması, kendi yerel fiili koşulları karşısında yaratıcı cevaplar sunmaya devam etmesi gerekecektir. Bu esnada, kurtuluş teologlarının şimdiye dek önemli ölçüde bir arada tutmayı başardığı ideolojik ve bağlamsal kırılmaların kurtuluş teolojisi tarafından derinleştirilmesi de muhtemeldir. Bağlamı (bağlamlar içindeki bağlamları) ciddiye almanın bedeli de budur bir bakıma.

Diyalektiği Adlandırmak

"Zengin Hıristiyanların, ki insanlığın servetinin yüzde doksanına sahiptir onlar, bu servetle yapılması gerekeni yapmadıklarını gören Tanrı...Büyük çoğunluğu oluşturan Latin Amerikalı yoksulları ihya etmesi için sosyalistlere icazet vermiştir." Guatemalalı Juan David Garcia Vaca'nın bu sözleri Latin Amerika teolojisinin çifte kimliğini iyi yansıtmaktadır.[4] Bu sözler Latin Amerika devriminin merkezine ekonomik programı oturtmaktadır. Ayrıca, Latin Amerika toplumsal devriminde tarihin Tanrısı'nın iş başında olduğu yönündeki yaygın kanıyı da ifade eden sözlerdir bunlar.

Bu dindarlık Latin Amerika kurtuluş teolojisini eleştiren Batılılar tarafından ekseriyetle görmezden gelinmektedir. Bu Batılı eleştirmenler, kurtuluş teolojisinin Hıristiyan veçhesini, ardında Marksist programın bulunduğu bir görüntüden ibaret saymaktadır. Benzer şekilde böylesi küstahça saldırılar, Gustavo Gutierrez'in *A Theology of Liberation* adlı öncü çalışmasında üzerine basa basa belirttiği "Hıristiyan praksisini kelamın ışığında ele alan bir eleştirel düşünce" olarak kurtuluş teolojisi esprisini görmezden gelmektedir.[5] Gutierrez'in Latin Amerika koşulları hakkındaki eleştirel analizi -en azından başlangıç safhasında- yoğun olarak Marksist düşünce etrafında şekillenmiştir.[6] Gutierrez'in teolojisi aynı zamanda her daim İncil merkezli bir hermenetiği ve kurtuluşun maneviyatını temel almış, ancak son dönem çalışmalarda bu durum yerini popüler Hıristiyan inancının şiddetle vurgulandığı bir zemine bırakmıştır.[7] Dindarlığa ve popüler inanca doğru kaymanın gerçekleştiği benzer örneklerde olduğu üzere, aynı çifte vurguyu Latin Amerika'daki diğer teolojik yazında da görmek mümkündür. Juan Luis Segundo teologların Latin Amerika'daki mücadelede "sıradan halkla" birlikte saf tutmaları gereken yeni bir zeminden, bir başka ifadeyle "teoloji yapmanın yeni bir bağlamından" söz eder. Segundo bunu entelektüellerin geçir-

mek zorunda oldukları bir dönüşüm addeder. Entelektüellerin yoksulların teolojisine ifade kazandırırken deneyimledikleri bir çeşit kendini olumsuzlamadır bu.[8] Bu çerçevede Enrique Dussel "yoksulların müritliğinden," Leonardo Boff ise "yoksulların Kilisesinde" çehresini bulan yeni bir "ecclesiogenesis"ten bahseder.[9] Lakin şunu belirtmek gerekir, "sıradan halktan" söz edilirken kadınların sorunlarının yok sayılması, Latin Amerikalı kadınlar tarafından şiddetle eleştirilmektedir.[10] Aslına bakılırsa, bu tutum bir sömürü kategorisi olarak ırka hak ettiği önemi vermemesi nedeniyle de siyahi teologların eleştirilerine hedef olmaktadır.[11] Bu mesele kitaptaki başka bir yazıda ele alınmaktadır.

Kurtuluş teolojisi eleştirmenleri, (her ne kadar güdük olsa da) popüler dine yapılan bu vurguya karşılık, kurtuluş teologlarının daha evvelki öncü niteliğindeki çalışmalarında yapısal kapitalizmin eleştirisine popüler dine *oranla* daha fazla odaklandığını öne sürmektedir. Eleştirmenler, bu durumun kurtuluş teolojisi tartışmalarını daha evvel gerçekleştirilen Medellin Konferansı'nın (günah, din değiştirme ve uzlaşma gibi) teolojik meselelerinden uzaklaştırarak, sosyoekonomik meselelere kaydırdığını öne sürmektedir. Buna mukabil öne sürülen argümansa, toplumsal analize yapılan vurgunun ve sosyalizmin etkisinin, konferansta ele alınan teolojik meselelerin daha geniş çaplı Latin Amerika bağlamına uygulanmasının mantıksal sonucu olduğu yönündedir. Enrique Dussel'in deyişiyle, "Uygun analitik kategorileri gerekli kılan, Hıristiyan praksisi ve inancının yanı sıra, esasen manevi ve pastoral nitelik taşıyan ölçütlerdi. (yani, Hıristiyanların Kilisenin toplumsal öğretisini de arkalarına alarak adaletsizliğe karşı savaşmak amacıyla siyasete katılmaya başlamalarıydı)."[12] Hangisinin daha fazla payı olduğu bir yana, köklü maneviyat, sofuluk ve teolojik tartışmalar Latin Amerikan Kilisesinin bünyevi bir parçasını oluşturmaktadır. Latin Amerikan teolojisini değerlendirirken bu ethos'un göz ardı edilebileceğini veya azımsanabileceğini varsaymak abestir. 1970'lerde ve 1980'li yılların başında kurtuluş teolojisinin Marxgil bir sınıf mücadelesi anlayışından ne ölçüde etkilendiğini, Latin Amerika diktatörlüklerinin bu dönemde artan gücüyle ilişki içinde değerlendirmek gerekir. Büyük ölçüde ulusal güvenlik devleti ideolojisinin (ki ABD'nin bölgeyi sözde komünist şiddetten koruma adına önayaklık ettiği bir ideolojidir bu) zeminini döşediği Marksgil retorik ve sosyalist idealler, devlet eliyle yaratılan militarizme ve sömürgeci kapitalizm ideolojisine karşı bir direniş ideolojisi olarak varoldu.[13] Kurtuluş teolojisi ile Marksizm arasındaki ilişki üzerine düşünen Dussel, kurtuluş teologlarının "belli" bir Marksizmi, yani peygamberler, İsa ve Kilise geleneğinin kadim büyüklerinden intikal eden bir Hıristiyan inancıyla bağdaşan bir

Marksizmi titizlikle benimsediği konusunda ısrarcıdır.[14] Şimdi sosyalist kurtuluş teolojisi idealinin bir değerlendirmesini yaptıktan sonra bu teolojinin tabiatındaki maneviyata eğilelim. Ardından, bu ikisi arasındaki ilişkinin doğasından hareketle Latin Amerika ve Güney Afrika'daki kurtuluş teolojisinde gerçekleşmesi olası gelişmeleri değerlendirelim.[15]

Sosyalizm

Latin Amerika kurtuluş teolojisinin sosyalist programı hiçbir yerde 1971 Nisan ayında Şili'nin Santiago şehrinde gerçekleştirilen Seksen Papaz Cemiyeti'nin (*Group of Eighty Priests*) toplantısında olduğu kadar açıklık kazanmamıştır. Bu toplantıda papazlar, sosyalizmin ve "halk devrimlerinin" samimi destekçileri olduklarını beyan ettiler. Şili'deki piskoposların buna verdiği tepki, "İncil, Politika ve Sosyalizm" başlıklı bir belgede seksen papazı politikadan uzak durmaları gerektiği hususunda hem doğrudan hem de dolaylı biçimde uyarmak oldu.[16] Piskoposlar Marksist sosyalizmi de kapitalizmi de çoğunluğun çıkarlarına karşı azınlığa iltimas geçen maddiyatçı ideolojiler addederek reddediyorlardı. Kurtuluş teolojisi literatüründe kaydedilen bir diğer önemli aşama da, Papa VI. Paul'un Papa XIII. Leon'un emek hakkındaki genelgesi *Rerum Novarum* anısına tebliğ ettiği *Octagesima Adveniens* adlı genelgenin yayımlanmasıydı. Genelgede Vatikan'ın malum üçüncü yolcu iktisat politikası onaylanıyordu. Aynı yıl içinde Roma'da toplanan İkinci Genel Piskoposlar Meclisi, yoksulların haklarını destekledi – bunu yaparken bir yandan Medellin Konferansı'ndaki retoriğe itinayla sadık kalıyor, bir yandan da o dönemde Latin Amerika kurtuluş teolojisi tartışmalarına temel oluşturan Marksgil yaklaşımdan imtina ediyorlardı.

Seksen Papaz Cemiyeti 1972 Nisan ayında bir adım daha atarak, Sosyalist Hıristiyanlar Hareketi'ni oluşturdu. Hareketin (ilk ve son) kuruluş toplantısında yayımlanan nihai belgede "sömürülenlerin iktidarı ele geçirmesi" savunuluyordu.[17] Piskoposlar bu belgeye tepki göstermek üzere toplandılar; ama bu beyhude bir kınamaydı. Şili Devlet Başkanı Allende'nin iktidarı askeri bir darbeyle yıkıldı, ardından Sosyalist Hıristiyanlar Hareketi yasaklandı, liderleri ise sürgüne gönderildi.

Papa VI. Paul 1975'te *Evangelii Nuntiandi*'yi yayımladığında, kurtuluş teolojisinin temel fikirlerini seve seve benimsiyor; fakat bunu yaparken söz konusu fikirleri Yeni Ahit öğretisine sıkı sıkıya sadık kalarak yeniden dokuyordu. Genelgede, kurtuluş fikrinin "hayatı yalnızca iktisadi, siyasi, toplumsal yahut kültürel yönleriyle sınırlandıramayacağı, bunun

yerine bütüncül insanı, mutlak olana, hatta ilahi mutlak'a açıklığı dahil olmak üzere, bütün yönleriyle ele alması gerektiği" kabul ediliyordu.[18] Böylece Paul Sigmund'ın deyişiyle, "kurtuluş [fikri] teolojik açıdan saygınlık kazanıyordu." Bu girişim aslında kurtuluş fikrinin Marksizmle olan bağını koparmayı amaçlıyordu. "Bu argümanla birlikte 'kurtuluş' teriminin daha ziyade teolojik içeriği ön plana çıkacaktı..."[19]

Genel açıdan bakıldığında, kurtuluş teologları Vatikan'ın inisiyatifini reddediyor (Rubem Alves Birinci Dünya Kilisesi'nin "kültür emperyalizmi"[20] diye adlandırdığı şeye karşı erken bir uyarıda bulunmuştu) ve kurtuluşa, yani kapitalizmin karşısına sosyalizmin çıkarılması doğrultusunda, yoksullardan ve (maddi düzeyde) toplumsal adaletten yana yapılan bu tercihe ilişkin soruları gündemleştirmeye devam ediyordu.[21]

Marx'ın yazılarını ilk elden ciddiyetle okuyan pek az teolog vardı.[22] Halbuki birçok kurtuluş teologunun yazılarında kendini alttan alta duyuran Marksgil bir tını mevcut olmakla birlikte, bu teologlar arasında Marksizmi diğerleri kadar sorgulamaksızın benimseyenler de vardı.[23] Gustavo Gutierrez kendi nitelemesiyle "naif reformizmi" reddediyor; Latin Amerika'da Kilisenin "mevcut düzenle olan bağlarını koparark", kendini "yoksullarla özdeşleştirmesi" ve "devrimci davaya" adaması gerektiğinde ısrar ediyordu.[24] Nitekim daha sonraki yazılarında "daha adil bir toplumun temellerini atmanın ancak sınıflı toplumun üstesinden gelmek ve insan emeğiyle elde edilen servetin özel mülkiyete dönüşümünü ortadan kaldırmakla mümkün olduğunu" belirtir.[25] 1985'te, kurtuluş teologlarının yoksulları gözeten bir düzenin temeli olarak refah yönelimli bir kapitalizmi destekleyip desteklemeyeceği sorusuna Gutierrez'in verdiği cevap "ben böyle bir teolog tanımıyorum" olmuştur.[26] Gutierrez 27 Temmuz 1988'de *New York Times*'a yazdığı bir yazıda ise şöyle der: "Bugün bildiğimiz haliyle kapitalist sistemin yoksullar açısından hayırlı olduğuna inanmıyorum. Ama teorik açıdan, kapitalizm yoksulluktan kurtulmanın bir yolu olacaksa şayet, bunda sorun görmüyorum. Sorunum kapitalizmle ilgili değil, yoksullukla ilgili."[27]

"Dogmatik Marksizmi" benzer şekilde reddeden Miguez Bonino ise, Vatikan'ın desteklediği bu gibi "üçüncü yol" formülleri de dahil olmak üzere "köleleştirici siyasi seçeneklerin" maskesini düşürmenin bir yolu olarak "açıkça Marksist nitelikteki, ağırbaşlı bir bilimsel-ideolojik analizin" önemi üzerinde duruyordu.[28] Hugo Assmann'a gelince, o da kapitalist kalkınma nosyonunu reddediyor, "bunun bir yalan olduğunu" ifşa etmenin gerekliliğine vurgu yapıyordu.[29] Assmann, İncil'deki hakikat anlayışının insanlığın kurtuluşu yolunda çaba harcamayı gerektirdiğinde ısrar ediyordu; ki ona göre, "Marksizmden devşirilen sosyolojik

analiz ve sosyalist bir toplum biçimine götürecek strateji" ise bu çabaya hizmet ediyordu.[30] Juan Luis Segundo "partinin ve yönetimden gelen baskının rolünü" artırmış olan sosyalist devrimlerin sınırlılığını kabul etmekle birlikte, bu sürecin, tarihsel materyalizmde cisimleşen sosyalist ideallere zarar vermediğini ısrarla belirtiyordu.[31] Leonardo Boff ise, İsa'nın Duası'na ilişkin düşüncesinde, "kötülüğün" "yoksul yığınlarla dayanışma içinde olmayan elitist, kayırmacı bir toplumsal sistemde cisimleştiğini" belirtir ve ekler: "Kötülüğün bir adı var: özel mülkiyet kapitalizmi ve devlet kapitalizmi."[32]

Kurtuluş teologları açıkça "üçüncü yol" ekonomilerine olduğu kadar yapısal kapitalizme karşı da radikal bir alternatif arayışındaydılar. Bununla birlikte, Latin Amerika'nın önde gelen kurtuluş teologlarından herhangi birinin Marksgil temelli bir sosyalizme şaşmaz ve dogmatik bir bağlılık sergilediğini söylemek fazla iddialı olur. Nitekim Gutierrez mücadelenin öncüsünün (Marksist olsun olmasın) herhangi bir entelektüel elit tabaka değil, yoksullar olduğunu tekrar tekrar dile getirir. Ona göre, tabandaki Hıristiyan cemaatlere mensup yoksullar, Tanrı'nın hükmünün yoksulların toplumsal yararını yerine getirecek şekilde arttığı hissine dayanan bir maneviyattan esinini alıyordu. Ona bakılırsa, "dine dönüş", yaşamımızı "komşulara, ezilenlere, sömürülen sınıflara, aşağılanan ırklara, tahakküm altındaki ülkelere" odaklamamızı icap ettirir. Yüzümüzü Tanrı'ya dönmek demek, komşumuza dönmek demektir."[33] Yoksulların yüceltilmesi, ki Hıristiyan kurtuluşunun bir parçasıdır bu yüceltme, tam da bu odağa dayanır. Gutierrez bu odağın devrimi hem radikalleştirdiği hem de nihai amacından sapmasını engellediği fikrindedir.

Miguez Bonino kurtuluş teolojisinin "monizmine" karşı uyarıda bulunur. Ona bakılırsa, "ilahi vahyin tarihi, ibret verici olmaktan öte bir anlam taşımayan, ikincil, hatta gözden çıkarılabilir" görüldüğünde monizm devreye girer. Bonino'yu kaygılandıran, bizatihi "tarih" ile "mücadele"nin süreç içinde bilerek ya da bilmeyerek yüceltilme ihtimalidir. Kurtuluş teolojisinin hedefinin bu olmadığını üzerine basa basa belirten Bonino, teolog meslektaşlarını özeleştirel bir duruş benimsemeye çağırır gene de: "Bugüne kadar geliştirdiğimiz formüllerin bu ihtimali ortadan kaldırmak için yeterli olup olmadığını sormalıyız kendimize."[34] Leonardo Boff da benzer biçimde *her türden* teolojinin ideolojik eleştiriye tabi tutulması gerektiğini ısrarla belirtir.[35] Hal böyleyken kurtuluş teologları yoksullara verdikleri koşulsuz desteğin üzerini örtme veya reddetme konusunda gönülsüzdür. Miguez Bonino Birinci Dünya teologlarını, bir yandan yoksullarla dayanışma içinde olduklarını iddia ederken, bir yandan da "sanki bu tercihin konuyla hiç alakası yokmuş

gibi sağ ile sol arasında kalmakla" itham eder.[36] Nitekim Bonino'ya göre bu da ideolojik bir duruştur. Jon Sobrino, Puebla Konferansı'na katılan Perulu bir rahipten, altına imza attığı bir alıntı yapar: "Kim ki ideolojiden azadedir, ilk taşı o atsın."[37] Aslına bakılırsa, "Hangi safta, hangi ideoloji?" sorusu kurtuluş teologları için bir tercih meselesi olmuştur. Söz konusu tartışma bütün teologları bu soruyla açık yürekli bir yüzleşmeye zorlamaktadır. İdeoloji ile popüler praksis arasındaki diyalektik, kurtuluş teolojisi tartışmasının merkezinde yer tutmuştur.

John Coleman gibi bazılarıysa kurtuluş teologlarını, yoksulların çıkarlarını desteklerken, sosyalist ideolojiyi yeterince eleştirmemekle itham eder. Buna göre, kurtuluş teologları "karşılarına çıkan alternatif ekonomik ve siyasi tercihler hakkındaki hükümleri yeterli düzeyde birbirinden ayıramamaktadır."[38] Peter Moll ise, kurtuluş teologlarını Marksgil iktisat konusundaki güncel tartışmalarla eleştirel ve ağırbaşlı bir münakaşaya girmemekle eleştirir. Moll'un ısrarla belirttiği üzere, kurtuluş teologları bağımlılık teorisini Marksizmin kendisi sanmış, bununla birlikte Marx'ı okumanın alternatif yolları üzerinde düşünememişlerdir. Moll'a bakılırsa, kurtuluş teologları geleneksel teolojiyi belli kültür, felsefe veya siyasi sistemlerle bağımlılık içinde olmakla eleştirirken, kendisi tam da bunu yapmaktadır.[39] Moll bu konudaki yorumlarında galiba biraz aşırıya kaçmaktadır. Ignacio Ellacuria'ya göre, Latin Amerika'daki kurtuluş teologları kapitalizm yerine sosyalizme meylederken, her iki sistemin sınırlılıklarının da farkındadırlar.[40] Gregory Baum ise Moll'un yazısına verdiği (ve Marksizmin kurtuluş teolojisindeki etkisini hafife aldığı) hararetli cevapta, kurtuluş teolojisi için hayırlı olacağını düşündüğü alternatif (Marksgil olmayan) sömürgeci kapitalizm eleştirileri önermektedir. [41]

Kurtuluş teolojisinde direnişten yeniden yapılanmaya doğru gerçekleşen dönüşümün buraya –yani, *her türden* iktisat teorisi ve pratiğinin teolojik eleştirisine— dayandırılması gerekmektedir. Segundo'nun gözlemleri bu bakımdan yararlıdır. Segundo teologların "günümüzün önemli sorunlarını başka alanlara veya disiplinlere ait olduğu gerekçesiyle bir kenara itme...kolaylığına kaçmamaları gerektiğinde ısrar eder."[42] Karl Rahner somut güncel sorunlara eğilirken Kilisenin de diğer bütün örgütler gibi "buyruk ve emirleri bakımından hedeften uzaklaşabildiğini" söyler. Fakat Segundo gibi o da şu fikirdedir: "Kilisenin, sırf teoriden ibaret ve hayattan kopuk bir dünyada yaşayan ve gerçek hayatın kaskatı somutluğuna dokunmayan beyanlarda bulunan aşırı bilgiç bir kurum gibi görünmemek için göze almak zorunda olduğu bir risktir bu."[43]

Popüler Din

Latin Amerika'da kurtuluşa maddi içerik kazandırmaya dönük sosyalist ideal ve mücadele hiçbir zaman popüler/yaygın dinden soyutlanmadı. Kurtuluş teologları, toplumsal devrimi yönlendirme yetisine sahip bir maneviyata ihtiyaç olduğunu her zaman görmüşlerdir. Gutierrez şöyle der: "Yeni ve farklı bir toplum yaratma projesi, köleleştirici her şeyden ilerici bir şekilde kurtulması gereken bir *yeni insan*ın yaratılmasını da kapsar."[44] Entelektüel veya ideolojik ideallerden çok daha fazlasına ihtiyaç duyar bu. "İnsani olmayan bir dünyada Tanrı'yı Baba ilan etmenin" ne demek olduğunun içsel ve manevi bir yolla anlaşılması da buna dahildir.[45] Latin Amerika'daki yoksulların canlı deneyiminde (tarihsel pratiğinde) yer etmiş bir maneviyattır bu ve Gutierrez'in "temel hermenetik döngü" olarak adlandırdığı şeyi de içerir. Gutierrez, unutulmaz bir pasajda bunu bir işleyiş süreci olarak ilişkilendirmektedir:

> "... insanlıktan Tanrı'ya ve Tanrı'dan insanlığa, tarihten inanca ve inançtan tarihe, kardeş sevgisinden Baba (Tanrı, ç.n.) sevgisine ve Baba sevgisinden kardeş sevgisine, insanlığın adaletinden Tanrı'nın kutsallığına ve Tanrı'nın kutsallığından insanlığın adaletine."[46]

Gutierrez, "inancın, Latin Amerika'daki sömürülen sınıflarla, ezilen etnik gruplarla ve hor görülen kültürlerle etkili ve gerçek bir dayanışma olgusu açısından anlaşılmasının" da buna dahil olduğunu vurgular.[47] Latin Amerika şehirleriyle yan yana bulunan varoş ve köylerdeki pek çok kişi açısından yaşam kanı anlamına gelen ayinler, ibadetler ve İncil çalışmaları aracılığıyla yoksulların güçlü kılınması da yer alır bunun içinde. Leonardo Boff ve Clodovis Boff'un sözlerinde bunu görmekteyiz: "Ezilenlere ve bütün insanlığa adanmış inanç-ilhamlı motivasyonlar, ibadet ve tefekkürde ve Tanrı'yla içten ve komüniter bir temas içinde doğar."[48] Bu, Segundo Galilea'nın tanımıyla, mistiklerle militanlar arasındaki bağı da içerir. Ona göre, manevi tefekkür sadece dünya ile kurulacak temasla sonuçlanmaz, onun kendisi bir temastır zaten. Sonradan tekrar katılmak niyetiyle, dünyadan elini eteğini çekmek demek değildir bu. Adalet için verilen mücadeledeye manevi ve düşünsel katılımdır. [49]

Kimileri, Latin Amerika'daki Hıristiyan taban cemaatlerinin manevi kaynaklarının gücünü sorgulamaktadır. Kardinal Ratzinger aslında bu cemaatlerin, "Hıristiyan varoluşuna yeni bir bilinç ve Kilisenin gerçek yenilenmesi için bir fırsat" verdiğini söylemiştir.[50] *Bu* maneviyatı, Birinci Dünya'daki genelde bireyci ve öznel olan maneviyattan ayıran nokta,

Latin Amerikalı yoksulların baskıya karşı verdiği mücadeledeki maddi temeldir.

Batılı teologların çoğunun anlamakta zorluk çektiği bir yöntemle İncil, adil bir toplum yaratma çabasındaki yoksullara güç vermiştir. Carlos Mesters'in, "İncil okumanın ilkesel hedefi, onu yorumlamak değil de onun yardımıyla yaşamı yorumlamaktır" sözünde de bu görülmektedir[51]. Aslında bu yazılı metni, yoksulluğun ve baskının canlı metniyle ilişkili olarak anlama yöntemi, Latin Amerika kıyılarının çok ötesindeki yerel Hıristiyan cemaatlerine enerji veren bir hermenetik oluşturmaktadır[52].

Latin Amerika kurtuluş maneviyatı, Roma Katolik maneviyatı ile *Umbanda, Quimbanda, Maccumba* ve *Candomble* gibi Afro-Brezilya dinleri arasındaki dinsel-kültürel bir temasın oluşumunu da kapsamıştır. Latin Amerika maneviyatını öven herkes bu gelişmeleri onaylıyor değildir. Yine de Brezilya ve diğer Latin Amerika ülkelerinin Latin kültüründen dışlanmış ve yabancılaşmış olan Afro-Brezilyalılara, onları güçlü kılan ve varlıklarını sürdürmelerini sağlayan sembolik bir evren sunar. Afro-Hıristiyan dinlere inanan Brezilyalılar, Katolik azizlerin yanı sıra Afrika'nın geleneksel ilahlarına saygı gösterirler ve Latin Amerika'daki popüler dinin karakterini büyük ölçüde etkileyen geleneksel Hıristiyan maneviyatının kültürel açıdan yeniden tahayyül edilmesine bir açıklık kazandırırlar.[53]

Gutierrez'in *We Drink from Our Own Wells* adlı eseri, Latin Amerikalı yoksulların mücadelesinin tam da ortasında filizlenen bir maneviyatı tanımlamaktadır.[54] Yoksul topluluklar içinde Tanrı ile buluşma olgusundan doğan bir maneviyattır bu. Tanrı'nın bu dünyadaki merhametli işlerine verilen bir karşılık olmasından dolayı, bireysel değil toplumsal bir karaktere sahiptir. Bu karşılık, ibadet ve tefekkür gibi normalde maneviyatla ilişkili yaşam alanları ile politika, ekonomik sistemler ve maddi refah gibi geleneksel olarak maneviyattan dışlanmış olguları birleştiren bir temelde Hz. İsa'ya bağlılığa adanan bir hayata dönüşü ortaya koyar. Bu, acıların ortasında umudu yükselten bir maneviyattır, kurtuluş vaadi taşıyan yeniden diriliş zemininde yer alan bir umudu. Sonuç olarak, bu maneviyat, sadece yoksullarla dayanışma içinde yaşanabilir. Donal Dorr'un *Integral Spirituality* adlı eseri, bu kapsayıcı maneviyat hakkında kullanışlı tanımlar sunar.[55] İnsanlara yoksulluk ve siyasi sömürü sorunlarıyla baş etme gücü veren bir maneviyattır bu. Kısacası, Kilisenin toplumsal misyonunu destekleyen bir maneviyattır.

Son yirmi yıldır Brezilya'daki Hıristiyan taban cemaatlerinde yer alan Jether Ramalho, Brezilya'daki bu taban cemaatlerinin (DTC) görevleri açısından dört farklı aşama tanımlar:[56]

Kilise kurumundan olmayan insanlarla papazların bir araya gelmesi. Ramalho'nun gözlemi şudur: "Bu ilk aşama temel olarak dini ve teolojik bir yapıdaydı. Ruhban sınıfı ile halk arasında yeni bir bağ kurmayı da kapsamaktaydı. DTC'ler, insanların kendilerinin Kilise haline geldiği bir süreci ihtiva etmiştir."

Ezilenler ile ezenler arasındaki ilişki. "DTC'lerin ikinci aşaması, toplumsal ve ekonomik analiz boyutuydu. Bu, zenginlerle yoksullar arasındaki sınıf mücadelesini kapsamaktaydı. Buna temel oluşturmak için, bu sömürüyü yaratan siyasi ve ekonomik yapıları anlamak istedik. Bu, siyasi ve ekonomik yapıları dönüştürme mücadelesine stratejik katılımımız için bize bir temel sağladı."

Kilise ve popüler kurumların bir araya gelmesi. "Hıristiyanların, siyasi mücadeleyi kendilerinin kontrol etmediğini fark etmeleriyle ilgiliydi bu. Süreç içinde, Kilise olarak teolojik kırılganlığımızın farkına vardık. Çeşitli siyasi güçler tarafından örselendik; fakat herhangi bir siyasi partinin etkisi altına girmeme konusunda direndik. Aynı zamanda, "pastoral" papazlıktan kayıp doğrudan "politik" faaliyete doğru bir eksen değiştirdik..."

Seçimler sonrası süreç. Brezilya'da gerçekleşen ilk demokratik seçimlerin ardından DTC'ler daha zorlu bir sorun ile yüz yüze geldi. Ramalho durumu şöyle açıklamaktadır:

> "Bu yeni aşama, din ve kültürle ve aynı zamanda cinsellik, toplumsal cinsiyet, boş zaman, işsizlik ve benzeri çağdaş sorunlarla uğraşmakla ilgilidir. İnsanların, Tanrı'nın onlara bahşettiği bütün potansiyeli fark etmelerini sağlamanın pratik, teolojik yolunu açığa çıkarmaya çalışıyoruz. Aynı zamanda, Hıristiyan inancına farklı kültürel formlarda açıklık getirmenin ne anlama geldiğini anlamaya çalışıyoruz... Bu meseleler üzerinde durarak, insanların ayağa kalkmalarını, kendileri olmalarını, merhametli bir toplum yaratma sürecine daha istekli bir şekilde katılmalarını sağlamak için onları özgürleştirdiğimize inanıyoruz. Brezilya'da yenilenme adına verilen gerçek mücadele daha yeni başlamıştır. Demokrasinin yaptığı tek şey, insanlara kendi gelecekleri-ni yaratmada verdiği fırsattır. İnsanların bunu gerçekleştirebilmesi için onlara güç verilmesi gerekmektedir. Bu da Kilisenin görevidir."

Yukarıdaki kısa analizin ortaya koyduğu beş nokta şudur:

1) Programı oluşturan şey bağlamdır.
2) Yoksulların çilesi, kapitalist sistemin radikal bir eleştiriye tabi tutulmasını gerektirmektedir.

3) Bu sorgulama yoksulların bakış açısından gerçekleştirilmeli ve onların çıkarlarına hizmet etmelidir. Bunun gereği olarak, bağlamsal ve ideolojik eleştiri, belli ekonomik sorunları çözmek amacıyla hem kapitalist hem de sosyalist seçeneklerde yoksulların çıkarlarını değerlendirmek için yapılmalıdır.
4) Latin Amerikalı yoksulların kurtuluş mücadelesine katılımları, temelini popüler dini kültürden almaktadır. Elitist teolojik, ideolojik ve entelektüel idealler popüler devrimi yönlendiremez.
5) (Çoğunlukla iyi eğitimli olan ve toplumsal ve ekonomik güce sahip bulunan) kurtuluş teologları, yoksulların devriminde karmaşık bir rol üstlenmektedirler.

Yeni Bir Meydan Okumayla Karşı Karşıya Gelmek

Ekonomik adalet ve yoksulların manevi olarak güçlenmesi temaları, Güney Afrika, Doğu Avrupa, Latin Amerika ve başka yerlerde ortaya çıkan yeniden inşa süreciyle ilişkilidir. Ancak bu temalar, söz konusu koşullardaki bağlamsal değişikliklerle paralel olarak gelişmelidir.

Her bağlamın kendine özgü gerekliliklerini dikkate almanın yanı sıra, bu gelişmelerin küresel bağlamda meydana gelen dört tarihsel değişime yaratıcı bir cevap vermesi gerekmektedir:

1) Doğu Avrupa'daki ekonomik ve siyasi yapıların başarısızlığı.
2) Üçüncü Dünya ülkelerinde ütopik sosyalist ideallere dönük yaygın inancın çöküşü.
3) Batı temelli kapitalizmin, yoksulların ihtiyaçlarını karşılama noktasındaki başarısızlığı.
4) En ters durumlarda dahi yoksulların haklarını elde etmek için isyan etmelerine dair yeni anlayış.

Bu değişimler, Güney Afrika'nın içinde bulunduğu 1990 sonrası süreçte, ekonomi ve maneviyat değerlendirmelerinin merkezinde yer almaktadır.

Ekonomik Bir Alternatife Doğru

Washington DC'deki Milli Ekonomik Alternatifler Merkezi adlı kuruluşun başkanı olan Gar Alperovitz, yirminci yüzyılın son on yılında gerçekleşen küresel değişimlerin ardından ortaya çıkan havayı şöyle yorumlamaktadır: "Muhtemelen Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'ndeki

son gelişmelerden alınacak en önemli ders, yüzeysel sükûnetin yanıltıcı görüntüsüne rağmen, toplumdaki temel sorunların nihai biçimde halledilmesinin çok zor olduğudur."[57]

Teolojik açıdan, hiçbir ekonomik (veya teolojik) sistem dokunulmaz değildir. Marksist sosyalizmin ve serbest piyasa kapitalizminin başarısız olan ideolojilerini reddeden alternatif bir ekonomik sistem arayışı da, Vatikan tarzı bir "üçüncü seçenek" reformizminden öte bir şey olmadığı için sürekli reddedilmiştir. Her iki sisteme içkin olan zayıflıklara işaret etmekten başka bir şey yapılamamakta, dolayısıyla statüko etkili bir biçimde desteklenmektedir.[58]

Karl Polanyi'nin yirminci yüzyılın başlarındaki gelişmelerde görülen ekonomik değişikliklere ilişkin düşüncesi, en kararlı olanlardandır. Büyük çaplı ekonomik değişimlerin çoğunlukla uzlaşma ve reformizm içinde doğduğunu hatırlatır bize. Onun gözlemine göre, "tarihte ilk kez olmasa da, geçici çözümler, büyük ve kalıcı devrimlerin özünü taşımaktadır."[59] Çocuk emeğinin yasaklanmasından sağlık kanunlarına ve emekli maaşlarına kadar pek çok değişik kanunu kapsayan toplumsal mevzuat, sanayi işçilerinin taleplerine verilen eksik (kısmi) karşılıklardan doğmuştur.[60] Bu nedenle, yoksulların davası (bütün belirsizlikleriyle birlikte) sanayi mücadelesi içinde teşvik edilir, yoksa ideolojik sistemlerin birbirleri karşısındaki entelektüel aşınmalarında değil.

Güney Afrika'daki eksen değişikliği tam anlamıyla uzlaşmacı ve geçici düzenlemeler ortamında gerçekleşti: Bu eksen değişikliği, genelde sendikalar, Güney Afrika Komünist Partisi ve 1990 öncesindeki kurtuluş haraketleri tarafından desteklenen Marksist-Leninist tipte bir sosyalizm anlayışından, yoksulların ihtiyaçlarını karşılamak için pazar ekonomisi isteyen pragmatik bir talebe doğru oldu.[61] Güney Afrika'daki ekonomik adalet mücadelesinde, dikkatli biçimde dengelenmiş "üçüncü seçenek" ekonomisine kıyasla daha fazla risk vardır. Yeteri ölçüdeki siyasi teşvik sayesinde işçilerin son yıllarda elde ettiği kısmi zaferler, mülksüzler, işçiler, bankerler, şirketler ve hükümet arasında gerçekleşen tarihi bir uzlaşmanın başlangıcını oluşturmuştur. Aynı zamanda, halkın ekonomik sıkıntılarına piyasa ekonomisi içinde çözüm bulunabileceği konusunda giderek artan bir farkındalık söz konusudur[62]; işçi haklarının korunup geliştirildiği bir piyasa ekonomisidir bu. Büyük çaplı bir yapısal proje de buna dahildir. Bu elverişli ekonominin pratik ayrıntılarını burada ele alamayız. "Saf" halleriyle Marksist, sosyalist ya da kapitalist olmayacaktır bu; çünkü çağdaş ekonomik tartışmada bu kategorilerin ne kadar yararlı olacağı sorusu gündeme gelecektir.[63] Bazı teolojik gözlemler yapmak uygun olsa da, ekonomik pratiğin detaylarını ortaya koymak teolojinin görevi değildir:[64]

1) Teoloji, Tanrı'nın yarattıklarının refahıyla alakalıdır. Yani, ne insan ırkı ne de doğal düzen, gereksiz maddi kazanca ya da metanın hâkimiyetine boyun eğmelidir. En azından şu kadarı teolojik olarak beyan edilmelidir: insanlığın sınırsız onuru, maddi kaynaklara herkesin eşit şekilde ulaşabilmesi, toplumsal dayanışma ve doğal düzenin korunması. Ayrıca kadınların piyasa ekonomisinde erkeklerden daha çok sömürüldüğü kabul edilmelidir. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet meselesini, insan eşitliği ve kaynakların adil dağıtımı noktasında, teolojik programın ön sıralarına çıkarır.[65] Basit bir şekilde ifade edersek, emek (kadın veya erkek) ve doğal kaynaklar (çevre) birer metaya indirgenmemelidir.
2) Bu ekonomik görüşün teolojik idealleri, (buradaki unsurlardan biri yoksullardan yana olsa da) dengeli bir bütçeyi gözeterek somutlanmalıdır. Bu durum, orta sınıfın ve zenginlerin yaşam tarzlarının, askeri bütçe harcamalarının, hükümet görevlilerinin maaşlarının ve şişirilmiş devlet giderlerinin yeniden düzenlenmesini gerekli kılar. Burada, bütçe açıklarının azaltılmasına yoksulların da mümkün olduğunca katkıda bulunması gerekir.[66] Bu yaklaşımın, büyüme odaklı bir ekonomi temelinde gerçeklik kazanması gerekir, aynı zamanda adil dağıtımı da kabul etmektir bu. Bu meselelerin tespitinde başarısız olmak, teologlar açısından, yeniden yapılanmayı ve ulusal bağımsızlığı ciddiye almamak demektir.
3) Ulusötesi şirketler, tekelci şirketler, emek tasarrufu sağlayan teknolojiler, IMF, Dünya Bankası ve zenginlerin çıkarlarını gözeten ticari anlaşmalar tarafından şekillenen piyasa koşullarını düzeltmek amacıyla Kilise duyarlı ekonomistler, politik aktivistler ve sömürülen yoksullarla birlikte çalışmak zorundadır.[67] Kilisenin, etik değerlerine somut bir ekonomik ve siyasi içerik katma konusunda başarısız olması, kendi etik anlayışını, bu zaman ve mekanda cisimlendirme konusunda yeterince ciddiye almaması demektir.
4) Kilise, yoksulların kaygılarının herhangi bir ekonomik düzende gerçekten muhatap alınıp alınmadığı sorusunu yeniden gündeme getirmek zorundadır. Somut bir ekonomik veya politik sistem *içinde* yoksulların durumunu nispi anlamda iyileştirmek amacıyla belli etik kaygıları öne çıkarmak bir şeydir, bir ekonomik sitemin etik doğasını sorgulamak başka bir şeydir. Duchrow ve Gück'e göre sorulması gereken asıl soru, piyasa kapitalizminin yoksulların çıkarlarına hizmet edip edemeyeceğidir.[68] Kurtu-

luş teologları geleneksel olarak bu soruya olumsuz karşılık verdiler. Ancak, bazı kurtuluş teologlarının kuramsal sosyalizme bağlılıkları eskisi kadar güçlü değildir. Teolojinin karşı karşıya kaldığı zorluk, sömürgeci kapitalizme ve bununla birlikte Doğu Avrupa'da ve başka yerlerde uygulanan sosyalizmin işlevsel olmayan formlarına karşı geliştirilecek bir ekonomik alternatifin doğasıyla ilgilidir. Şunun da anlaşılması gerekir, gelecekteki ekonomik gelişmelerin yapısı ne olursa olsun, somut adımların mevcut ekonomik yapıların içinde gerçekleşmesi gerekmektedir. Doğu Avrupa, Latin Amerika, Afrika ve diğer Üçüncü Dünya bölgelerindeki yeniden yapılanma programlarına dair yaklaşımlar, "yeni" adına verilen mücadelenin kaçınılmaz olarak "eski"nin sıkıntıları altında ortaya çıkacağına dair ürkütücü gerçeğe işaret etmektedir. Mevcut küresel ekonomik düzenin kökten yıkılarak bunun yerine kökten *yeni* bir alternatifin konma ihtimali, görünür gelecek içinde bir seçenek olarak durmamaktadır.

5) Yoksulların ve avantajsız durumda olanların yararına işleyen belli ekonomik büyüme ve dağıtım modelleri, bazen yerel, topluluk temelli ve bölgesel inisiyatifler içinde ortaya çıkmaktadır.[69] Küçük iş teşebbüslerinin, gayri resmi ticaretin ve tarım kooperatiflerinin, büyük şirketlerin yıkımına ve onlar tarafından yutulmasına karşı korunması önemlidir. Yasalar ve mümkün mali tedbirler, küçük ve orta ölçekli işletmelerin hayatta kalmasını garanti edecek şekilde geliştirilmelidir. Ancak, ekonomik büyüme ve Üçüncü Dünya'nın gelişimi, bundan daha fazlasını gerektirecektir. Güney Afrika bölgesinin gelişmesi için, güney Afrika milletleri arasında adil ticaret anlaşmalarına ihtiyaç vardır. Güney'in, Kuzey'in hâkimiyetine karşı çıkabilmesi için, Güney-Güney gelişme projeleri gerekmektedir. Serbest ticaretin gerçeklik kazanması için, küresel düzenlemelere ve ulus-ötesi sermaye piyasalarının daha sıkı kontrol edilmesine ihtiyaç vardır. Yoksul ulusların ihtiyaçlarına (örneğin yerel üretimin, dağıtımın ve potansiyelin desteklenmesi aracılığıyla) hizmet edebilmek için, DB'nin, IMF'nin ve uluslararası ticari anlaşmaların rolünün yeniden masaya yatırılması gerekir.[70]

6) Endüstriyel ekonominin çevreye dönük tehdidi ciddi biçimde ele alınmalıdır. Mevcut endüstriyel düzen temelinde "yeşil" bir program uygulamak yeterli değildir; çünkü günümüzdeki ekolojik krizin kaynağı, sadece idari yapıdaki talihsiz yanlış hesaplamaların sonucu değildir. Derin kültürel kökleri olan bir gerçekliktir

bu ve sömürge ile hâkimiyet arasındaki (Tevrat, Tekvin, 1.28) sınır çizgisinin sorgulanmasını gerekli kılar.[71] Bu bakış, teolojinin ekoloji hakkındaki kaygılarını, teolojinin ekonomi anlayışının merkezine yerleştirir. Bu yaklaşım, sadece mevcut üretimi değil aynı zamanda hem uzun vadeli sağlık harcamalarını ve gelecekteki verimliliği hem de doğal ve kültürel çıkarları hesaba katan bir çevre programını gerektirir.

7) Kilise (Kilise olduğu için), Tevrat'ın ve Hz. İsa hareketinin kapsamı içinde adil (alternatif) bir ekonomik sistem arayışında olan teolojik çalışmaların pratik sonuçlarını idrak etmelidir.[72] İhtiyaç duyulan soru, Tevrat'taki Yehova halkının ve İncil'de söz edilen ilk dönem Mesihçi Hıristiyan topluluklarının nihai amaçları ve şekillendirici değerleriyle ilgilidir. Bu toplumların ikisi de, yoksul ve muhtaçlara (Tevrat, Levililer, 25), temel ihtiyaçları karşılanmayanlara (Matta İncili, 25.31) ve zayıflara kuvvet verilmesinden yana olan ve güçlülerin yargılanmasını (Luka İncili, 1.46) esas alan bir Tanrı anlayışıyla hareket ediyordu. Farklı bir biçimde ifade edersek, Ahit'teki Tanrı hiçbir zaman tarafsız olarak ortaya çıkmamıştır (ne entelektüellerin zihninde ne büyük rahiplerin ne de Firavun'un danışmanlarının yanında), aksine kölelerin (Eksodus), köylü çiftçilerin (Amos), dul ve yetimlerin (İncil) arasında yer almıştır.[73].

8) Kilise, ekonomistlerin İncil'deki bu vurguya dönük itirazlarını dikkate almak zorundadır. Ekonomistler, "teoloji ne buğday üretebilir ne de ev inşa edebilir" derler. Aslında teolojik görev, toplum için belli ekonomik modeller inşa etmek değildir. Teoloji daha çok, günümüzde yoksulların ve ezilenlerin ekonomik alandaki mücadelelerinde, özgürleştirici İncil geleneğinin toplumsal temel vurgularını ortaya koymakla yükümlüdür. Bu nedenle Kilise, ekonomiyi, egemenlerin çıkarına hizmet eden pervasız piyasa güçlerinin (bireysel ve ortaklaşa) kontrolüne bırakmamakla yükümlüdür.[74]. Doğu Avrupa'daki devletçi kontrolün yıkıcı sonuçlarını kabul ederken teolojinin görevi, sıradan insanların (yoksullar dahil) ihtiyaçlarının dikkate alınması için onların demokratik katılımına izin veren ekonomik güçleri teşvik etmektir. Piyasa sisteminin bütün değerleri göz önünde bulundurulduğunda, şu ana kadar yaşananlar, piyasa mantığı güden insanların, başkalarının ihtiyaçlarındansa kendi ihtiyaçlarını karşılamak için mücadele verdiklerini göstermiştir. Yaşamın, tüketim mallarından ve paradan daha öte bir anlamı olduğunu vurgulamak

teolojik açıdan elzemdir. "Piyasanın elverişli biçimde işleyişi"[75] sağlığı, güzelliği, toplumu, esenliği, ahlaki saygınlığı ve manevi mutluluğu içeren insan yaşamına içkin olan değerlerin kabulünü zorunlu olarak kapsar. Sadece kâra göre işleyen bir ekonomi, en güçlü teolojik eleştirilere ihtiyaç duymaktadır.

Hıristiyan teolojisi, toplulukla ilgilidir. Bir arada yaşayan insanlar hakkındadır. Topluluk inşasındaki ekonominin rolü, Douglas Meeks'i, kitabına *God the Economist* (Ekonomist Tanrı)[76] adını vermeye teşvik etmiştir; çünkü ekonominin, insanların bir arada yaşamalarıyla kopmaz bir bağı vardır. Kurtuluş teologlarının, ister sosyal demokrasi formunda ister demokratik sosyalizm veya daha kuramsal bir sosyalizm formunda olsun, içgüdüsel olarak sosyalizme doğru yönelmesinin nedeni budur. Yoksulların gücüne dayanan kurtuluş teolojisinin demokratik dürtüsü, ekonomik kontrolün devletçi (demokratik olmayan) modellerine karşı da harekete geçmelidir.

Şu kadarını söylemeliyim, ekonomik adalet talepleri 1970 ve 1980'lerdeki ideolojik tartışmalardan çıkarak, basit ve çabuk çözümlerin olmadığı ekonomik gerçekliklere dayanan daha pragmatik bir mücadele çizgisine kaymıştır. Bu zorluğun üstesinden gelmek için kurtuluş teolojisi, daha başından itibaren bu teolojik tartışmaya girmiş olan pragmatizm, toplumsal eleştiri ve demokratik etkenler üzerinde inşa edilmelidir, yoksa ideolojik veya kuramsal boyutta değil. Herkesin ve özellikle yoksulların refahını gözeten bir ekonomi arayışı, bu olguları reddedenlerin görüşleriyle (rekabete rağmen) bağlantılı olarak demokratik bir şekilde takip edilmelidir. Açıkça görülmektedir ki, zenginlerin ve güçlülerin çıkarlarını savunanları politik olarak dışta bırakan dışlayıcı bir sosyalizm ütopyası uygulanabilir bir seçenek değildir. Demokrasi, farklılıkları ve muhaliflerin haklarını tanımayı gerektirir. Bunun gereği olarak teologlar, anayasa, kanunların hükmü, insan hakları ve özgür seçimler gibi olguları, yoksulların ekonomik sorunlarının ele alınacağı temeller olarak görmelidir.[77]

Özetle: Sömürgeci kapitalizme ekonomik bir alternatif arayışı, 1990'lardan önceki teolojik program ile günümüzdeki teolojik program arasında bir devamlılık noktası teşkil eder. Günümüzün küresel gerçeklikleri göz önüne alındığında, alternatif bir düzen görüşü henüz sonlanmış değildir. Bununla birlikte, yoksulların mücadelesine hâkim olan belli bir güven de mevcuttur. Bu, radikal ekonomik reformları destekleyen ülkelerin, Jorge Pixley'in adlandırmasıyla, "doğal çoğunluğu" içinde yer alır.[78] Nihai olarak bu, amaçlarını tasarlamaları ve bunları kamu yararı arayışında gerçekleştirmeleri için insanların nasıl harekete geçirileceğiyle alakalıdır.

Yoksullara Güç Vermek

Kamu yararı ve ulusal yeniden inşa olguları, insanlara güç veren demokratik yapılar, iş, barınma, sağlık hizmetleri ve eğitimle ilgilidir. Güç verme olgusu, kişisel ve toplumsal özsaygı duygusu uyandıran dinsel, toplumsal ve tarihsel kaynaklara dikkat çeken bir maneviyatı ve kültürel yenilenmeyi ihtiva eder. Franz Fanon kültürün, "halkın onun aracılığıyla kendini yarattığı ve varlığını devam ettirdiği bir olgu olduğunu" söylemişti.[79] Güç veren kültür, insanların acı çektiği ve yenilgiden umudun ve ölüm içinden yaşamın filizlendiği yerde doğar. Maneviyat, insanların kendilerinin ötesine geçerek, Max Weber'in adlandırmasıyla, varoluşun "yaşam güçlerine" dikkat çeker.[80] Maneviyat, hikâyedir, hatıradır, semboldür, dildir, şiirdir, şarkıdır ve mekanlardır. Maneviyat, kimliğimizi oluşturan topraktır, kandır ve tarihtir. Maneviyat, yaşamın tam da ortasında Tanrı'nın gizemini, şiirselliğini ve kutsallığını tecrübe etmektir. İçinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varolduğumuz şeydir. Ruhun gıdasıdır. Kendi başına, dini inanç ve bağlılıktan çok daha fazlasını kapsamaktadır. Aslında Leonardo Boff'un kışkırtıcı bir şekilde söylediği gibi, güçlendirilmiş bir maneviyatın yokluğu, rahiplerin "sıradan insanların manevi üretim araçlarına el koymasıyla" bağlantılı olarak açıklanmalıdır.[81] Bir halkın maneviyatı elbette dini yapılarla desteklenebilir; fakat bu, geleneksel Hıristiyan ibadet pratiklerini içselleştirmekten çok daha fazlasını kapsar.

Organik ve insan temelli maneviyat, kendi değerimizi keşfetmek ve kimliğimizi anlamlandırmak amacıyla bir tercihte bulunmaktan daha fazla bir anlama sahiptir. Omuzlarımızda taşıdığımız ve istediğimiz zaman çıkarıp atabileceğimiz hafif bir ceketten çok daha fazlasıdır. Maneviyat varlık demektir. Din ve inanç demektir. Kültürdür. Hayattır. Bir insan yaşadığı sürece, yeni zorluklarla mücadele ettiği sürece ve başkalarıyla diyalog kurmaya hazır olduğu sürece, maneviyat kesinlikle dinamik bir gerçekliktir. Maneviyat, farklılıkları sentezleyip birleştirerek, yaratıcı bir uyuma ulaştırır.

Afrikalılar içgüdüsel olarak anlar bunu. Geleneksel Afrika *ubuntu* anlayışı, insanlığın organik bütünlüğünü tasvip eder, diğer insanlarda ve onlar aracılığıyla anlaşılan bir bütünlüktür bu. Bu anlayış, bir Xhosa özdeyişinde kutsallaştırılmaktadır: *umuntu ngumuntu ngabantu* (bir insan, insanlar aracılığıyla insandır). İlahi olanın başka insanlarda bulunduğuna ve bir kişinin tam insanlığına kavuşmak için bunun aracılığına ihtiyaç duyduğuna dair bir inanıştır bu. *Ubuntu*, hayatlarımızı başkalarıyla paylaştığımız ve iyi *ve* kötü yanlarımızla onlar tarafından şekillen-

diğimiz gerçeğine dayanır. "Kan bağına" "evlilik bağına" veya "toplumsal bağa" dayanan anlamlı ilişkiler, geleneksel Afrika kültüründe sevgiyle takdir edilir.[82]. Aidiyet duygusu öncelikle kendi kabilesi içindeki akrabalığı içermektedir. Ancak insan, "yabancı insanlarla" da bir aidiyet duygusu kurabilir, gerek isteyerek gerek çatışarak başkalarının kişiliğiyle gelişir. Kısacası, Afrikalı toplum duygusu, *kapsayıcı* ve *birleştirici*dir.

Ancak bazı istisnalar dışında teologlar, bu gerekli karşılaşma konusunda sistematik bir düşünce geliştirmekte başarısız oldular. Bunun yanı sıra rahipler de, Afrika kimliğinin derinliklerine inme ve onun manevi kaynaklarını Kilise için derleme konusunda çok çekingen davrandılar.

H. Richard Niebuhr, bize şunu hatırlatmıştı:

> "... ortak hafızanın yokluğunda ve insanların ortak bir geçmişi paylaşmadığı yerde, gerçek bir toplum oluşamaz; toplumun şekillendirilmesinin gerektiği yerde ortak hafızanın yaratılması gerekir ... Uluslarımızda ve gruplarımızda birbirimize olan uzaklıklarımızın mesafesi, toplumsal hafızalarımızdaki sapmalar, ayrılıklar ve sempati eksikliği ile ölçülebilir. Aksine, birliğimizin ölçüsü, ortak hafızamızın uzunluğudur."[83]

Güney Afrika hâlâ bölgesel hafızaları ve kısmi geçmişleri bir arada tutacak, birleştirici bir hafıza beklemektedir. Birleştirici semboller ve bağ kurucu hikâyeler uğruna mücadele daha yeni başlamıştır. Şarkı, dans, şiir ve sanata eğilecek yeni bir teoloji türü doğmayı bekliyor. Tümüyle harekete geçirilemeyen ve insan zihninin derinlerinde duran söylenmiş ve söylenmemiş sözlere bakmak gerek. Kâhinlerin, peygamberlerin, din adamlarının ve şairlerin geçmişin gizemini ortaya çıkarma konusunda yeterince başarılı olamadığı noktada, akademisyenlerin de tedbirli hareket etmesi gerekir. Ayakkabılarını çıkarmaları gerekecek. Artık kutsal bir zemindedirler.

Eğer maneviyat, insanı var eden ve onun varlığını devam ettiren bir şeyse, Güney Afrika'da acil bir şekilde maneviyata ihtiyaç vardır. Bu görevde başarı elde etmek için, sadece nesiller boyu süren apartheid ayırımcılığıyla değil, yüzyıllar boyu süren dini çekişmeler ve savaşlarla da vurgulanan farklılıkların ele alınması mecburidir.

Bize bu konuda yardımcı olan yine Niebuhr'dur. İlahi sözleri, geniş ve kapsayıcı bir boyutta ele almaktadır. Ona göre ilahi sözler, hayata bir anlam ve amaç kazandıran olayları içeren bütün hayat hikâyelerinde yer almaktadır[84]. Rosemary Radford Ruether, hayata yeni bakış açıları sunan olayların giderek genişleyen dağarcığını hatırlatır bize. Hayattaki özgürleştirici yeni deneyimler bize "yeni hikâyeler, yeni meseller ve eski hikâyeler hakkında yeni tefsirler yazmamız" için sürekli güç verir.[85]

Canlı deneyimlerin tutkusu ve ateşi içinden gelen sözlü ve yazılı bu yeni (çağdaş) hikâyeler, eğer daha etkili değillerse, en azından kimliklerimizi oluşturan geleneksel dini metinlerdeki hikâyeler kadar etkilidir.

Kazanılan bir savaşın, acı bir yenilginin, bir kutlamanın, cenazenin ve bir nişan töreninin sınırlı anıları veya zorlu bir çelişki, insanları birleştirme ve motive etme konusunda, yerleşik dinlerin en kutsal olaylarından daha etkilidir. Bu hikâyeler zaman zaman yerleşik kutsal sembollerin önemini aşmaktadır, bazen de yerleşik dini hikâyelere yeni bir canlılık ve bağlamsal anlam verir. Büyük Göç [*Great Trek*, y.h.n.], Kanlı Nehir [*Blood River*, y.h.n.] ve İngiliz toplama kamplarındaki Boer kadın ve çocuklarının çektiği acılara dair hatıralar, pek çok Afrikaneri birleştirmektedir.* Sharpville, 1976 Soweto isyanı, (bazıları için) Umkhonto we Sizwe ve (diğerleri içinse) Apla, siyahları aynı şekilde birleştirmiştir. Fakat bu hikâyeler, hatıralar, semboller ve kültür, çoğu beyaz ile siyah arasındaki yabancılaşmanın da kökeninde yer almaktadır. Bu nedenle, Güney Afrika politikalarının günümüzdeki amaçlarını destekleyen bir ulus inşası, bir yandan bu hatıraları sahiplenirken diğer yandan onları aşmamızı gerektirir. Birleştirici yeni hatıraların ortaya çıkmasına temel oluşturması için hatıralarımızı paylaşmamız gerekmektedir.

Her tür öykü anlatıcılığı bütün geleneklerin, kültürlerin ve medeniyetlerin bir parçasıdır. Ellen Kuzwayo bir keresinde bana, "Eğer benim öykümü anlamazsan, bu, beni komşun olarak kabul etmediğin anlamına gelir" demişti. "Ben Afrikalı bir kadınım. Ruhumu, bakış açımı ve hayatı anlama yöntemimi paylaşmaya çalıştım. Umarım anlarsın." Devam etmişti konuşmasına: "Afrika, hikâye anlatma yeridir. Yaşanmışlığı ne kadar acı olursa olsun, daha çok hikâyeye ihtiyacımız var. Birbirimizi sevmeyi öğrenmenin yoludur bu. Hikâyeler, anlamamıza, affetmemize ve olayları başkasının gözüyle görmemize yardım eder."[86]

Gustavo Gutierrez, insanların kendi kuyularından su içme ihtiyacından söz eder. Güney Afrika'daki ulus inşası bundan daha fazlasını gerektirmektedir. Farklı kuyuları besleyen yeraltı nehirlerini keşfetmemiz gerekir. Güney Afrika'nın çok kültürlü yapısını oluşturan *özgün* kaynakları inkâr etmekten ziyade bunları onaylayan birleştirici kaynakların keşfi, ulusu birleştirebilen ve ona güç veren manevi enerji kaynağının önünü açabilir. Bu, Güney Afrikalıların farklı dinlerinin, geleneklerinin, kültürlerinin ve hatıralarının buluşmasını sağlayan kaynaktır. Bu, insanla-

* Büyük Göç, 1830-40 yılları arasında, Güney Afrika'da İngilizlerin hâkimiyet alanlarından uzaklaşmak isteyen Boerlerin göçüne verilen addır. O dönemlerde Güney Afrika'nın Cape bölgesinde Hollanda dili konuşan azınlıklara Boer denirdi, kelime anlamı "çiftçi"ydi. Kanlı Nehir Savaşı, Güney Afrika'da 1838 yılında yaşanan bir savaşın adıdır. (y.h.n.)

ra umut ve gaye sunan evrensel değer ve idealler manzumesine dönük ortak arayışı kapsayan (ve bütün kültürlerin ve dinlerin doğaları gereği farklı olmalarına imkân veren) *ortak* kaynaktır.

Özgürlük Sonsuza Kadar Yarım Kaldı

Güney Afrika seçimlerinden kısa bir süre sonra Cape Town Üniversitesi'nde T.B. Davie anısına 34. konuşmayı yapan ve Kolombiya Üniversitesi'nde tarih profesörü olan Eric Foner, "özgürlüğün bir gün içinde veya bir kereliğine ya da sonsuza kadar elde edilmediğini" hatırlattı bize. Konuşmasının başlığını "Amerika'nın Özgürlük Hikâyesi" olarak belirlemişti. Bir önceki T. B. Davie konuşmacısı olan Eric Wolf'tan bir alıntı yaptı: "Özgürlük, sonsuza kadar tamamlanamayacak olan bir süreçtir."[87]

Sonuç olarak, Güney Afrika kurtuluş mücadelesi, eski devlet başkanı Nelson Mandela'da vücut bulmaktadır. Bu nedenle, bu bölümü Mandela'nın otobiyografisinden bir alıntıyla bitirmek uygun olur:

> "Hapishaneden çıktığımda, hem ezilenleri hem de ezenleri özgürleştirmek benim görevimdi. Bazıları, bunun artık gerçekleştiğini söylüyor. Ama ben öyle olmadığını biliyorum. Gerçek şudur ki, henüz özgür değiliz; özgür olma özgürlüğünü ve ezilmeme hakkını tam olarak gerçekleştiremedik. Yolculuğumuzun son adımını değil, sadece uzun ve zorlu yoldaki ilk adımımızı attık."[88]

NOTLAR

1. Bkz. Basil Moore, *An Introduction to Black Theology* (Londra, C. Hurst and Co, 1973).
2. *The Journal of Black Theology in South Africa,* 1987 Mayıs ayında yayımlandı.
3. Güney Afrika kurtuluş teolojisi tartışmasındaki bölünmeler, Simon S. Maimela'nın Albert Nolan'ın *God in South Africa* (Cape Town, David Philip, 1988) adlı eserine yaptığı eleştiride net olarak işlenmiştir: *The Journal of Black Theology in South Africa 3:1* (Mayıs 1989), s. 50-2.
4. Alberto Espada-Matta, *Church and State in the Social Context of Latin America* (New York, Vantage Press, 1985), s. 41.
5. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1973), s. 13.
6. Daha önceki bilgilerindirici nitelikteki eserlerinde Gutierrez teolojinin yeterli ölçüde bağlamsal olmasını sağlayan en iyi yöntemin Marksizm olduğunu savunmaktadır (A.g.e., s. 9-10). 1980'lerde, *The Truth Shall Set You Free* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1990) içinde yer alan, "Theology and the Social Sciences" adlı makalesinde Gutierrez'in ideolojik yapısalcı eleştiriden çıkıp yoksulluğa daha pragmatik yaklaşan bir tutuma büründüğü açıkça ortadadır. Şunları söylemektedir: "Teolojik çalışma bağlamında, bu teori toplumsal gerçekliği anlamanın daha iyi yöntemidir." (s. 61)
7. Gustavo Gutierrez, *We Drink From Our Own Wells* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984); *On Job* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1987).
8. Juan Luis Segundo, "The Shift in Latin American Theology", *Journal of Theology for Southern Africa, 52* (Eylül 1985), s. 17-29.
9. A.g.e.
10. Diğerleri arasında bkz. E. Tamez, *Against Machismo* (Oak Park, Meyer Stone, 1987) ve *Through Her Eyes: Women's Theology From Latin America* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1989). Ayrıca, Ana Maria Tepedino ve Margarida L. Ribeiro Brandao, "Women and the Theology of Liberation", Ignacio Ellacuria ve Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1993), s. 221-231.
11. Bkz. S. Torres ve J. Eagleson (ed.), *Theology in the Americas,* (Maryknoll, NY, Orbis, 1976).
12. Enrique Dussel, "Theology of Liberation and Marxism", Ellacuria ve Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis*, s. 86.
13. Bkz.Franz J. Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death: A Theological Critique of Capitalism* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1986).
14. Dussel, "Theology of Liberation and Marxism", Ellacuria ve Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis*, s. 88.
15. Bkz. Enrique Dussel, *A History of Liberation Theology* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1981); Paul E. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution* (New York, Oxford University Press, 1990); Deane William Ferm, *Latin American Liberation Theology: An Introductory Survey* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1985).

16. John Eagleson (ed.), *Christians and Socialism: Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1975).
17. A.g.e.
18. Michael Walsh ve Brian Davies (ed.), *Proclaiming Justice and Peace: Documents From John XXII to John Paul II*, par. 33 (Londra, Collins Liturgical Publications, 1984), s. 217.
19. Sigmund, *Liberation Theology at the Crossroads*, s. 50
20. *Christianity and Crisis*, 17 Eylül 1973.
21. McGovern'ın kurtuluş teolojisi üzerine yaptığı dikkatli çalışma, çoğu kurtuluş teologunun sosyalizmin herhangi bir türünü desteklediğini ortaya koymaktadır... Ben herhangi bir sosyalizm türünü desteklemeyen bir kurtuluş teologu ile henüz karşılaşmadım. Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics* (Maryknoll, NY, Orbis Books. 1980).
22. En dikkat çeken istisna Jose Miranda'dır. Örneğin bkz. *Marx and the Bible* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1974); *Marx Against the Marxists* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1980). Ayrıca Hinkelammert, *The Ideological Weapons of Death.*
23. Hugo Assmann'ın *A Practical Theology of Liberation* (Londra, Search Press, 1975) bu ilk duruma örnektir. Clodovis Boff'un *Theology and Praxis: Epistemological Foundations* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1987) adlı eseri, Marksist hermenetiğin daha farklı bir kullanımını benimsemektedir.
24. Gustavo Gutierrez, "Notes on a Theology of Liberation", *Theological Studies, 31, no. 2* (Haziran 1970), s. 254, 260-261.
25. Gustavo Gutierrez, *The Power of the Poor in History* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1983), s. 46.
26. Georgetown Üniversitesi'nde 10 Haziran 1985 tarihinde kurtuluş teolojisi üzerine yapılan konferansta Sigmund'un *Liberation Theology at the Crossroads* adlı eserinden alıntı yapılmıştır, s. 238, dipnot 3.
27. A.g.e.
28. Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in A Revolutionary Situation* (Philadelphia, Fortress Press, 1975), s. 73.
29. Hugo Assmann, *Theology For a Nomad Church* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1976), s. 49. Onun için bu gelişimci fikirler devlet kapitalizmini, devrimci milliyetçiliği ve Vatikan'ın önerdiği "üçüncü seçenek" iktisadını kapsamaktadır.
30. A.g.e., s. 76, 116.
31. Juan Luis Segundo, *Faith and Ideologies* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1984), s. 199.
32. Leonardo Boff, *The Lord's Prayer* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1983), s.119.
33. G. Gutierrez, *A Theology of Liberation*, s. 204-205.
34. Miguez Bonino, "Historical Praxis and Christian Identity", Rosino Gibellini (ed.), *Frontiers of Theology in Latin America* (Maryknoll, Orbis Books, 979), s. 263.
35. Leonardo Boff, *Jesus the Liberator* (Londra, SPCK, 1980), s. 265.
36. A.g.e., s. 147-8.

37. Jon Sobrino, J. Filochowski (ed.), *Reflections on Puebla.* Bkz. Christopher Rowland, *Radical Christianity: A Reading of Recovery* (Oxford, Polity Press, 1988), s. 128.
38. Torres ve Eagleson (ed.), *Theology in the Americas*, s. 385.
39. Peter Moll, "Liberating Liberation Theology: Towards Independence from Dependency Theory", *Journal of Theology for Southern Africa, 78* (Mart 1992), s. 34-35.
40. Ignacio Ellacuria, "Utopia and Prophecy in Latin America", Ellacuria ve Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis*, s. 318-19.
41. Gregory Baum, "Correspondence", *Journal of Theology for Southern Africa,* no. 81 (Aralık 1992), s. 72-74. Moll'un Baum'a verdiği cevabı görmek için bkz. s. 74-77.
42. Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1976), s. 237.
43. Karl Rahner, *The Shape of the Church to Come* (Londra, SPCK, 1974), s. 79.
44. Gutierrez, *The Power of the Poor*, s. 192. İtalikler eklenmiştir.
45. A.g.e., s. 57.
46. A.g.e., s. 60.
47. A.g.e.
48. L. Boff ve C. Boff, *Introducing Liberation Theology* (Tunbridge Wells, Burns and Oates, 1987), s. 64.
49. Segundo Galilea, *Following Jesus* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1981).
50. Rowland'ın, *Radical Christianity* adlı eserinden alıntılanmıştır, s. 121.
51. A.g.e.'den alıntılanmıştır, s. 131.
52. Örneğin bkz. Ernesto Cardenal, *Love in Practice: The Gospel in Solentiname* (Londra, SPCK, 1972).
53. Neil Whitehouse'un basılmamış eseri (1992) "Images of God in the Favelas of Rio de Janeiro". Ayrıca bkz. R. Bastide, *The Afro-Brazilian Religions* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978).
54. Bkz. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells* ve *A Theology of Liberation*, s. 203-208.
55. Donal Dorr, *Integral Spirituality* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1990), s. 1.
56. 1993 Ocak ayında Rio de Janeiro'da, CEDI'de (Ekümenik Dokümantasyon ve Bilgi Merkezi) yapılan bir röportajda bulunmaktadır.
57. Gar Alverovitz, "Building a Living Democracy", *Sojourners*, Temmuz 1990, s. 21.
58. Papa VI. Paul'un açıklaması farklıdır. O, bunu evrensel geçerliliği olan bir çözüm önerisi olarak değil, Hıristiyan toplumlarının durumlarını analiz etmelerine yardımcı olacak bir şey olarak görmektedir... İncil'in ışığını ona yansıtmak ve prensiplerini, hüküm normlarını ve eylem direktiflerini ortaya koymak için. *Octogesima Adveniens*, no. 4 (Londra, Collins Pubications, 1984). Bkz. Bernard F. Connor, "The Church's Ministry in the Economic Field", *Praxis,* 4 (1994), s. 6.
59. Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, Beacon Press, 1967), s. 251.
60. A.g.e., s. 150.

61. Bkz. Joe Slovo, *Has Socialism Failed?* (Londra, Inkululeko Publications, 1990). Ölmeden kısa bir süre önce, Slovo, *Has Capitalism Succeeded?* adlı ikinci bir eser yazmaya zamanı olmadığı için üzüldüğünü ifade etti.
62. Karmaşık bir gerçeklik olan çağdaş "piyasa ekonomisi" görüşünün kolayca ortadan kalkınayacağının kabul edilmesi gerekmektedir. Uluslararası finans ve ticaret anlaşmalarının yanı sıra, işçi ve işveren arasındaki kontrol ve dengelerin birleşimi de buna dahildir. Adam Smith bu kavramı ilk kullandığında İngiltere büyük ölçüde "esnaf milletiydi".
63. (Siyasi çatışmanın en üst seviyede olduğu) 1988 yılında Güney Afrika'da şirketler, sivil toplum örgütleri, kurtuluş hareketleri ve sendikalar arasında gerçekleştirilen bir araştırma, ekonomik tartışmaların bile giderek daha az ideolojik olmaya başladığını göstermiştir. Gizlilik gereğince isimler açıklanmasa da, araştırmayı yürüten kişinin dediğine göre, büyük şirketler genellikle sosyalist çözümler (devletin daha çok dahil olması) önerirken, sözde "sol kanat" kurtuluş hareketleri önerilen yeniden inşa sürecinde daha önemli bir rol oynamak için şirketleri ve özel teşebbüsü teşvik etmekten bahsetmiştir.
64. Bkz. *Christian Faith and the World Economy. A Study Document from the World Council of Churches* (Geneva, WCC Publications, 1992); Ulrich Duchrow ve Martin Gück, *Economic Alternatives: Responding to the Fifty Years of the Dominant Financial Systems Established at Bretton Woods* (Heidelberg, Kairos Europa, Mayıs 1994); Robert Archer, *Markets and Good Government: The Way Forward for Economic and Social Development* (Geneva, UN Non-Governmental Liaison Service, 1994).
65. *Christian Faith and the World Economy,* s. 25-26.
66. Güney Afrika'da ayrılıkçı rejim sırasında kira gibi hizmet ödemelerini yapmayan insanların şimdi bu ödemeleri yapması amacıyla ve Başkan Mandela'nın kişisel desteğiyle *Masakhane* (toplumsal sorumluluk) programı başlatılmıştır.
67. United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report* (New York ve Oxford, Oxford University Press, 1992). Ayrıca bkz. *Christian Faith and the World Economy,* s. 18-20. Zengin uluslara giderek daha çok bağlı hale gelen yoksul ulusların artan küresel borç krizi için bkz. Susan George, *The Debt Boomerang: How Third World Debt Harms Us All* (Londra, Pluto Press, 1992).
68. Duchrow ve Gück, *Economic Alternatives,* s. 9.
69. Bkz. Duchrow ve Gück, *Economic Alternatives*; Wolfgang Thomas, "The Dynamics of Unemployment ve Job Creation in South Africa: Looking Behind Doomsday Projections" (Cape Town, Institute for Theological and Interdisciplinary Research, Ağustos 1994); ayrıca bkz. Connor, "The Church's Ministry in the Economic Field", *Praxis, 4* (1994), s. 8-10.
70. Duchrow ve Gück, bunun 1944'teki Bretton Woods Konferansı'nın amacı olduğunu göstermektedir. Güçsüz uluslara karşı ekonomik olarak daha güçlü ülkeleri destekleyen bir politika izleyen ABD bu amaca karşı çıkmıştır. (*Economic Alternatives,* s. 7).
71. Graeme Cowley, borç ekolojisi üzerine önemli bir teolojik işe koyulmuştur. Onun makalesine bakınız, "God Reborn: Towards a Theology for an Eco-

logical Age" (Department of Religious Studies, University of Cape Town, 1994).

72. Bkz. Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1979); Gerhard Lohfink, *Jesus and Community* (Philadelphia, Fortress Press, 1984); Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco, Harper and Row, 1987), s. 167; Michael Zweig (ed.), *Religion and Economic Justice* (Philadelphia, Temple University Press, 1991). Ayrıca, *Christian Faith and the World Economy*, s. 8-10.
73. Duchrow ve Gück, *Economic Alternatives*, s. 12.
74. Demokrasi, Hıristiyanlık ve piyasa arasındaki ilişki için bkz. John W. de Gruchy, *Christianity and Democracy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).
75. *Christian Faith and the World Economy*, s. 35.
76. Douglas M. Meeks, *God the Economist: The Doctrine of God and Political Economy*, (Minneapolis, Fortress Press, 1973).
77. Bkz. benim kitabım, *Theology of Reconstruction* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), s. 76-196.
78. Jorge Pixley, "Reimaging God's Kingdom After the Crisis in Socialism" Mart 1995'te Cape Town Üniversitesi Din Çalışmaları Bölümü'nde okunan metin.
79. Franz Fanon, *Wretched of the Earth* (Londra, Penguin Books, 1983), s. 188.
80. Talcott Parsons, "Introduction", Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, Beacon Press, 1964), s. xxxiii.
81. Bkz. Leonardo ve Clodovis Boff, *Liberation Theology: From Dialogue to Confrontation* (New York, Harper and Row, 1986), s. 84-8; "Doctrinal Congregation Criticises Brazilian Theologian's Book", *Origins*, 14, no. 42 (4 Nisan 1985), s. 683-687. Ayrıca Harvey Cox, *The Silencing of Leonardo Boff* (Oak Park, IL, Meyer Stone, 1988).
82. Gabriel Setiloane, *African Theology: An Introduction* (Johannesburg, Skotaville, 1986), s. 9-16.
83. H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation* (New York, Macmillan, 1986), s. 115. "Die Waarheid en Versoeningskommissie – Tentatiewe Kerklike en Teologiese Perspektiewe" başlıklı yayımlanmamış makalesinde Niebuhr'dan söz ederek Güney Afrika bağlamında hikâye anlatıcılığının önemine vurgu yapan Dirkie Smit'e minnettarım.
84. Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, s. 109.
85. Rosemary Radford Ruether, *Women Guides: Readings Toward a Feminist Theology* (Boston, Beacon Press, 1985), s. xii, 247.
86. Ellen Kuzwayo ile 16 Ekim 1994 tarihinde yapmış olduğum kişisel bir konuşmadan. Ayrıca kitabına bkz. *Call Me Woman* (Johannesburg, David Philip, 1985).
87. Eric Foner, "The Story of American Freedom", 34. T. B. Davie Memorial Lecture, 20 Temmuz 1994, University of Cape Town.
88. Nelson Mandela, *Long Walk To Freedom* (Randburg, Macdonald Purnell, 1994) s. 616-617.

14

Politik Teoloji, Gelenek ve Modernite

Oliver O'Donovan

Başlangıcı Medellin Konferansı'na tarihlenen kurtuluş teolojisi daha otuz yaşında bile değil. Oysa politik teoloji birkaç yüzyılı geride bıraktı. "Yüksek gelenek"i tanımlamak için 1100-1650 arasındaki dönem uygun görünüyor: Bir yandan Gregoryen Reformları, papalık ile seküler yönetim arasındaki çatışmayı teolojik tartışmanın merkezine yerleştirirken; diğer yandan ilk dönem Aydınlanma'nın etik bilimi siyaset teorisini teolojinin alanından çıkarır. Tarihler özellikle elverişlidir; çünkü bu konuda yapılan iki önemli katkıyla çakışıyor. On ikinci yüzyılın ortalarından itibaren anonim York Risaleleri, teolojik bir ısrarla yeni papalık sisteminin [*papalism*, y.h.n.] gözden düşürdüğü monarşinin kutsal karakterini savunur. On yedinci yüzyılın ortasından itibaren, Hobbes'un felsefeden ziyade teolojiyle fazlasıyla ilgilenen eseri *Leviathan*, tartışmayı ilk dönem modernitenin anladığı şekilde, özerk bir teorik disiplin olduğunu ileri sürdüğü siyaset lehinde sonlandırır. Bu ikisi arasında da skolastik ve reforme edilmiş politik teolojinin zirveleri yükselir. Ama "yüksek gelenek" hiçlikten ortaya çıkmadı, Patristik ve Karolenj dönemlerinin düşünürleri ve fikirlerinden yararlandı. Kurucu figür olarak Augustine'in kabul edilmesi doğrudur; ama ondan önce Ambrose, Caesarea'lı Eusebius ve Konstantin öncesi dönemden de Lactantius vardır. İkinci yüzyıla ait olan Diognetyus'a Mektup unutulmamalı, bu mektup sadece Filipililere Mektup'ta ve Petrus'un Birinci Mektubu'nda yer alan fikirleri geliştiriyordu.

Ama çağdaş politik teolojinin "yüksek gelenek" ile ilişkisi kasvetli tek bir kelimeyle özetlenebilir: cehalet. Yeni bir çıkışı canlandırma duygusu,

büyük ölçüde bakışımızda öncüllerin bulunmamasından kaynaklanır. Çağdaşlarımız arada bir geleneğin bazı yanlarını değerlendirip önemli noktaları tespit ederler: Boff, Assisili Francesco'yu inceledi; Güney Afrika *Kairos Belgesi* yazarları da Salisbury'li John ile Aziz Thomas'ın "zalimlerin katledilmesi" öğretisini kullandılar. Ama genel olarak gelenek (bütün o önermeli teolojik-politik tartışma ve analiz zenginliğiyle), modern dönemin gölgesinde kaldı. Bu denemenin amacı ne bu olgu (ki tartışma götürse de, sadece yirminci yüzyıl teolojisinin büyük bir kısmıyla aynı kaderi paylaşır bu) nedeniyle kurtuluş teolojisini eleştirmek ne de ayrıntılı biçimde yorumlamaktır; sadece onu kendisini konumlandırdığından daha geniş bir teolojik tarih bağlamında *konumlandırmak* ve modernitenin set çeken takıntılarının bu teolojinin gündeminin anlaşılmasını nasıl kısıtladığını göstermektir. Çağımızın tüm diğer politik teolojileri gibi kurtuluş teolojisinin de moderniteyle hem oldukça eleştirel hem de oldukça bağımlı bir ilişkisi vardır.

"Modernite" farklı şekillerde tarif edilebilir. Bizim amacımız için bir tanesi yeterlidir. Klasik politik teolojiye karşı duran *radikal şüphenin çifte gelenek* özelliğiyle tanımlanır bu. İki şüphe de bu teolojiden türetildi; ama erken dönemdeki modern bilinç bunları radikalleştirip, bir bütün olarak teolojik-politik tasarımın altını oyacak tarzda birleştirdi.

1) İlk şüphe Kant'ın meşhur bir açıklamasında dile getirilmiştir: "Siyasal bilgi ilkelerini ahlaka uyumlu bir tarzda yorumlayan ahlaklı bir politikacıyı pekâlâ tasavvur edebilirim; ancak ahlakı, devlet adamının menfaatlerine uygun bir şekilde zorlayacak siyasi bir ahlakçıyı asla tasavvur edemem."[1] Elbette Kant kendi menfaatine uygun bir sözde-ahlak yaratan devlet adamını tasavvur *edebileceğini*; ama "siyasi ahlakın" *başka* ne anlama gelebileceğini tasavvur edemeyeceğini alaycı bir biçimde ifade ediyordu! Köklü Hıristiyan siyasi düşünce geleneği, sürekli tekrarlanan sorunlu *motifin* ne olduğu konusunda kesin bir önerme içerir: "şekil verilmiş" bir ahlaka karşı güvensizlik, belli bireylerin veya sınıfların iktidarı keyfî olarak kullanmalarının, günümüzde denilebileceği gibi, tümüyle "meşrulaştırılması". Siyasetçiler, ahlak söyleminin yozlaştırıcısıdır. Onların ahlaki duyguları, tedavüle pompalanan ve sadece kendi değerini düşürüp yok eden kötü para gibidir. Siyasi ahlakın maskesinin bu şekilde düşürülmesi, Hıristiyan Batı ile siyasetin altbölümü olan Aristocu etik anlayış arasına mesafe koyar.

Kant, siyasi ahlakçıya iki yönden itiraz eder. Birincisi, siyasi ahlak bir şekil vermedir, hakiki bir ahlakın koşullarını siyasetçilere dikte edeceği yerde bu ahlak siyasi düzene hizmet eder. Bu iddianın teolojik mirası, yüzünden okunabilir; bir yanda göz önünde tutulacak *hakiki* bir ahlak,

yani siyasi sistem içinden şekillendirilmeyip tepeden indirilen, diğer yanda da kim uygun görürse görsün devam eden bir *hakiki* düzen vardır. İkinci olarak, siyasi düzenin kendisine fazla bir ihtimam gösterilmemelidir, ne de olsa sadece bir "devlet adamının menfaati", özellikle belli kişilerin işine gelen iktidar çıkarlarının ve zararlarının birleşmesidir. Siyaset eskiden beridir tesadüfidir, bu nedenle de keyfi. Ancak ahlaka tabi kılındığında talepleri bizi etkileyebilir.

Bu ikinci iddianın kökleri antik kinik düşüncesine dayanıyordu; ama uzun bir süredir Hıristiyan düşüncesi içinde özümsenmiş durumdadır. Augustine krallıklarla "büyük ölçekli suç örgütleri" arasındaki farkı retorik biçimde inkâr ettiğinde bir korsanın İskender'e söylediklerini anlatan popüler bir hikâyeden esinlenmişti: "Küçük bir gemi kullandığım için bana haydut; kocaman bir filo kullandığın için de sana imparator deniyor!" Bu espriyi siyasi bir ilke olarak itibarlaştıran şey, teolojik bakış açısıydı. Augustine, antikçağın siyasal kültürünü küçümseyecek durumdaydı; bu kültürün başarılarını "insanın her an tuz buz olmasından korktuğu bir bardağın kırılgan görkemi" olarak hiçe sayabildi; kinikler gibi sırtını topluma dönmeden yapabildi bunu, sırf ilahi bir yetkeye ve daha uzun süren bir sosyal düzene işaret edebildiği için.[2] Maskeyi düşürmek, özellikle eskatolojik bir bakış açısını varsayar. Hz. İsa esareti esir hale getirdi, beylikleri ve iktidarları silahsızlaştırdı; Cennet Krallığı yakındır. Siyasi iktidarın içyüzünü gördüğümüzü iddia ettiğimizde Kral Lear'in dediği gibi, "Tanrı'nın casusuymuş gibi"[3] davranırız.

Kant da böylece siyasi ahlakçıdan kurtulur. Ama siyasi ahlakçının siyasi teologdan başkası olmadığı da açıktır. Kant'ın, bilinci, ilahi bir vahiy türü olarak düşünmesine dayanan ahlak fikri, ahlakı tam da teolojinin vekili kılar. Böylece siyasal bilgi ilkelerini Tanrı'nın iradesiyle uyumlu bir tarzda kabul eden teolojik bir siyasetçiyi tasavvur edebilsek de teolojiye devlet adamının menfaatlerine uygun bir şekil verecek olan siyasi bir teologu tasavvur edemeyiz. (Ya da bir kez daha, böyle birini kolayca *düşünebiliriz;* ama onu yetkeye komuta eden bir figür olarak göremeyiz.) Teolojiye şekil vermeyi Hıristiyan Kilisesi, Roma İmparatorluğu'nun dini ideolojisiyle doğrudan mücadele ederken keşfetti. "Politik teolojinin" ilk kullanımı, Augustine'in "uydurma" olarak küçümsediği Romalı filozof Marcus Varro'nun *civile genus theologiae*'sinde bulunabilir.[4] Bugün bu tür şekil vermelerin tartışıldığı başlık "sivil din"dir. Augustine daha temkinli; ama artan bir kanaatle aynı uydurma eğilimi, zamanının tarihçilerinde bulmuş görünür, bu tarihçiler ki Konstantin'in din değiştirmesini ve "Hıristiyan çağının" doğuşunu Tanrı'nın amaçlarını ortaya sermesinde geri dönülmez bir adım olarak kabul ederler.[5] Ama

Kilisenin teolojisini alenen eleştirmek yerine düşüneduran bilincin içsel olarak eleştirilmesinden yararlanan modernite ahlakçısı dikkate alındığında bu eleştiri, teolojik ve siyasi yargıları kategorik olarak birleştiren tutumların tamamına yöneliktir. Şüphe bütüncül hale gelmiştir.

2) İkinci şüphe birincinin tam tersidir: Ahlakın veya teolojinin siyasetçilerce yozlaştırılmasından değil, siyasetin teoloji tarafından yozlaştırılmasından şüphe ediliyor. On dördüncü yüzyılın emperyalist teologları bu korkuyu, Aristo'dan, Roma hukukundan ve feodalizmden unsurlar birleştiren siyasi yetkenin klasikleştirici anlatımına dayanarak seslendirdi, bu siyasi yetke de bu anlatımı halkın iradesinden türetti. Endişe şuydu: İlahi yetke, siyasi yapıların yetkesini bozguna uğratmadan siyasete müdahale edebilir miydi? Vahiy, siyasi özgürlüğe bir tehdit oluşturuyor gibiydi. İslam'la karşı karşıya gelme deneyimi ve daha sonraki yüzyıllarda Hıristiyanlıktaki mezhepler arası savaş, kuşkusuz bu endişeyi artırdı; ama bir kez daha söylemek gerekirse, erken dönem modern felsefi gelişme her tür siyasi ahlakı veya teolojiyi reddetmek üzere kapsamını teokratik papazlıkların ötesine yaydı.

On yedinci yüzyılda felsefe ereksel nedenlerin nesnelliğine duyduğu güvenini yitirmeye başladı. Aşağıdan geliştirilmiş olsalar bile siyasi cemaatlerin dünyada mükemmelliğe ulaşma amacına hizmet etmek üzere takdiri ilahi tarafından görevlendirildiğine inanılırdı; ama şimdi toplumu sadece tatmin edici hedeflere göndermeler yaparak tanımlayan bir gelenek ortaya çıktı; bu gelenekte yer alan bu hedefler, her bireyin belli güvencelerden faydalanma karşılığında kendi bedeni üzerindeki egemenliğini teslim etmesi beklenen bir kavramsal sözleşmeye odaklanır. Bireysel faillerin amaçları vardı; ama nesnel yapıların sadece kendi kökenleri. Ahlaki amaçlar ve hedefler, insan erdemi ve doyumuyla ilgili sorular, teokratik bir ayartmanın bir başka şekli olarak müdahaleci görünüyordu. Bunun üzerine ahlakın içselleştirilmesi modernitenin bir kez daha kuşkularını radikalleştirmesine yol açtı.

Geç dönem modern liberalizmin popüler imgeleminde bu iki şüphe genişletilip kaynaştırılmıştır. Artık tek başına, eşsiz bir halde şüpheli olan devlet adamı değildir. Hepimizin kendi siyasi menfaatleri, özellikle de sınıf menfaatleri var; öyle ki kaynakları ne olursa olsun bütün o güzel kamusal duyguların maskesi düşürülebilir. Hakikate dair tüm iddiaları inkâr etmeseler de ahlak ilkeleri, iradesini, ahlak öncesi evrensel ve kabul görmüş belli menfaatlere cevaben belirleyen ve kendi kendini yöneten bir halkın niyetlerini asla şekillendiremez. Bu ilkeler "idealler" statüsüne indirgenir. Siyasetle ahlakın (veya teolojinin) ayrılması için öne sürülen iki nedenin başlangıçtaki uyuşmazlığı geride bırakıldı. Ba-

zen modası geçmiş özel gösterilere tanık oluruz, örneğin Britanya'daki Thatcher döneminde bir iki kez sahnelendiği gibi, Kilise adamları, devlet adamlarını Tanrı'yı inançsızca anmakla suçlar, örneğin modaya sonsuza dek dirençli İrlanda bu popüler ortaçağ ahlak oyununu tekrar tekrar sahnelemeyi sürdürür ve devlet adamları Kilise adamlarını "piskoposluk asasının gücünü" kullanmakla itham eder. Oysa gerçekleşen şey, ayrışmanın içselleştirilmesidir. Herkes sınırlarla bölünmüş bir zihne sahiptir ve bu zihni denetlemekle sorumlu olduğunu kabul eder. Vaiz ve siyasetçi Harold Wilson'ın, İncil'in üslubundan ayrılan ve kendisine fazlasıyla doğal gelen sözleri ayıklamak için konuşmalarının taslaklarını elden geçirdiği söylenir. Geç dönem modern liberal kültürün paradigması budur işte.

Demek ki kurtuluş teolojisi, teolojiyle siyasetin ayrılmasına dair varılan bu geç dönem modern liberal uzlaşmaya yönelik tek olmasa da en etkili yirminci yüzyıl meydan okumasıdır. Ama bu meydan okumanın çerçevesini çizerken geç dönem modernitenin içindeki tali akımlardan yardım aldı. Çünkü çağlar, kişilerin aldığı konumlarla değil tartışmalarıyla belirlenir; hangi çağ olursa olsun bir çağın düşünürlerini birleştiren şey anlaşmalarından çok anlaşmazlıklarını nasıl ifade ettikleridir. Modernitenin birincil tezi liberal tez olduysa, liberal geleneğin parçaladıklarını birleştirmeye çalışan karşıt tezler de olmuştur. Bunların en önemlisi şuydu, Hegel aracılığıyla türeyen idealist gelenek, ahlakın siyasetin bir alttürü olduğunu iddia eden Aristocu iddiayı yeniden ileri sürdü. Bu iddia, eşsiz bir modern tarih fikri üzerinden modern kuşku geleneğiyle uzlaştırıldı. Eleştirel bakış açısı tarihsel sürecin içinde özümsendi. "Tarih", *gerek* toplumsal düzen ve toplumsal hak şablonlarını *gerekse* bu şablonların içlerinin görülüp çökertildiği maskeyi düşürme anlarını kucaklayan toplumun tarihidir. Tüm siyasi dinamizmlerin içlerinin görülebildiği ışık altında, ister teolojik ister rasyonel olsun saf bir etik oluşturmaya çabalayan Aydınlanma mutabakatının kendisinin de içi görülebilir. Eleştiri, *ad infinitum* [daimi bir tarzda, ç.n.] eleştirmene döndürülebilir. Ne de olsa eleştiri de, kimi tarihsel gruplaşmaların temsili söylemi olan sosyolojik-tarihsel çokseslilığin içinde yer alan bir failin stratejisinden başka bir şey değildir. Bu hamleyle liberal geleneğin iki şüphe ekolü korunur; ama etikle siyasetin yeniden yekvücut hale geldikleri daha büyük bir uyumun içine tekrar örülür. Ancak matris etik değil, siyasidir. Çünkü ahlaki taahhütlerin anlaşılır hale geldiği bir bağlamı sağlayan şey, tarihin *toplumsal* dinamizmidir. Bu şekilde siyasetin kendini haklı çıkaran özerk özelliğiyle birlikte ahlaki düşüncenin eleştirel rolü de korunur. Filozof her yetke talebinden şüphelenmeye devam

edebilir; ama görünüşe bakılırsa bu durum onunla siyasi süreç arasındaki kalıcı bir mesafeyi imlemez artık; aksine, ona yararlı bir katkı sunar gibidir.

Ama siyasetle etiği yeniden birleştirmeye çabalarken modern idealizm korkunç yüksek bir bedel ödedi. Birleştirici bir matris olarak sunulan toplumsal tarihsel süreçler, görünüşe göre ne siyaseti ne de etiği yekpare bırakmaktadır. Bir yandan etik, sadece tepkisel eleştiri işlevini görmeye zorlandığında yetkeden mahrum bırakılır. Ayrıca şüphecilik retoriğinden biraz daha öteye doğru yozlaşır. Bu yozlaşmayı, liberal idealizmin beğendiği nedenlerin peşini bırakmayan özel açmazdan anlıyoruz: Karşıtlarına izin vermeden kendileri için ahlaki izin nasıl talep edilir. Toplumsal eleştirinin her bir hareketi, bir karşıt hareketi kendi alanına çeker; bunlardan birine diğerinden daha fazla saygı göstermek için mantıki bir gerekçe yoktur. Bu nedenle örneğin siyah bilinç, beyaz bilinç hareketini gerektirir (mantıken), çeker (tarihsel olarak) ve ona izin verir (ahlaken); feminizm erkek şovenizmi gerektirir; eşcinsellik eşcinsel düşmanlığı gerektirir vesaire. Sezgilerimiz bize bu hareketlerden bazılarının gölgelerinden daha değerli olduğunu söyler; ama sezgilerimize kendini meşrulaştırma imkânı verilmez ve tarihsel diyalektiğin mantığına göre bakarsak, neyi başardığımıza inanıyorsak onu elden çıkarmaya zorlanırız. Tanrı'nın casuslarının her nesli, bir sonraki neslin casusluğuna maruz kalmayı kabullenmek zorundadır. Kimse son sözü söyleyemez. Bu nedenle, hiçbir çatışma meselesinin kısa sürede sona ermesi beklenmez, bunlar olsa olsa daha acil başka bir sorunla yer değiştirebilir ya da artık tükendikleri için sona erebilir. Tarihsel süreç yasası, zorunsuzluktur ve bizim liberal savlarımız cahil asalakların ilgisini çektiğinde buna itiraz edecek yer bulamayız.

Diğer yandan, Aristo'nun siyasete ayırdığı yeri doldurması beklenen toplumsal süreç, siyasetle hiç aynı şey değildir. Bunun ifade ettiği topluma (teknik olmayan biçimde) "sosyoloji" diyoruz; kökleri on sekizinci yüzyılda bulunan sosyoloji bariz biçimde *klasikleştirici* bir hareket olsa da asla *klasik* bir hareket olmadı. Bir araştırma konusu olarak bir zamanlar hem toplumun doğal düzenlenişini hem de yönetim sanatını üretmiş olan klasik masumiyeti geri kazanamazdı. Yönetim sanatının eleştiriyle yıkılışını sisteminin bir parçası kılmak zorundaydı; bu durum da siyasetle etiği birleştirmesi umulan toplumun başsız doğduğu, karar alma kapasitesinden mahrum edildiği, yani içinde işleyen bilinçsiz dinamikler dışında yönünü bulamadan ileriye doğru sendeleyen bir organizma olduğu anlamına geliyordu. Sosyolojinin tekrar tekrar aslında siyaset karşıtı olmakla suçlanmasının nedeni buydu. Toplumun yöne-

timini kucaklamayan bir siyaset, siyaset değildir. Ama evrensel şüphe buyruğuyla yönetilen bir toplumda yönetime yer yoktur.

Bütün bunlar günümüzde politik teolojinin yenilenmiş savunusunda karşılaşılan güçlükleri bir ölçüde açıklar. Bu savunmanın ana endişesi, geç dönem liberalizmin teolojiyi hapsettiği *cordon sanitaire*'den, yani karantina hattından kurtulmaktı. Teolojinin, kendine özgü temalara karşılık vermesinden dolayı kendiliğinden siyasi olduğunda ısrar etti. İsa, kurtuluş, Kilise, Teslis: Bunlardan söz etmek, teologların toplumdan söz etmelerine yol açtı ve "bir devlet adamının menfaatini" fazlasıyla aşan normatif siyasi amaçlar dile getirmelerini sağladı. Teolojinin, siyasetin amaçlarını ve belki de araçları hakkında da, söz edilmeden, bazı şeyler bildiği anlaşılıyor. Mesele yabancı bir talebe uyum sağlamak veya bir dış gündeme katılmak değil, mesele teolojinin görevine sadık olmasını sağlamak ve onu doğal olmayan, zorlanmış bir tarafsızlıktan kurtarmaktır. Politik teoloji, şüpheciliğin mekanik zorunluluğa teslim ettiği şeyi, Tanrı, İsa ve kurtuluş konusundaki Hıristiyan inancı adına geri kazanmalıdır. Eğer İncil'e uyacaksa teoloji siyasi olmalıdır. Siyasi soruları bertaraf ederseniz, Tanrı'nın kurtarıcı gücünün çağrısını susturursunuz; insanların günahın (kendi günahlarının ve başkalarının günahlarının) boyunduruğundan kurtulacağı yerde onları tutsak bırakırsınız.

Tanrı Krallığı'nın politik söyleminden yola çıkan bir teolog, sorumlu teolojinin ilgi duyduğu konular hakkında gerçek inancını kanıtlamak zorunda kalır: tövbe ile bağışlama, enkarnasyon, Tanrılığın yaşamını Ruh'ta paylaşma, doğrulama ve benimseme, dünyanın yaratılması ve yenilenmesi, Kilisenin yaşamı ve onun kelamı ve ayinleri vaaz etmesi gibi konular. *Regula fidei* yani inancın kuralı, teoloji için tek bir başlangıç noktası öngörmez; ama bir başlangıç noktasını durma noktası yapmamıza karşı bizi uyarır. Bir teologun, yerine getiremediğinde keyfilikle suçlanabileceği teolojik ciddiyet sınamasıdır bu. Politik teolojinin "yüksek geleneğinde" siyaset ve doktrin sorunlarının bu iç içe geçişi olağan kabul edilebilirdi. Grotius'un "kefaret teorisi" veya Viterbolu James'in Hz. İsa'nın amacını araştırması geliyor akla. Kurtuluş teologları da ciddiyetlerini bu şekilde kanıtladılar ve özellikle liberal modernizmin işine gelmeyen yargı, kıyamet, ilk günah, ruhun şeytan tarafından ele geçirilmesi gibi teolojik temaları yeniden tedavüle soktular.

Elbette hiçbir önemli düşünce hareketi, özellikle gerici bir hareket tartışılmaz değildir. Bu nedenle bu hareketi, etkili bazı liberal eleştirmenler gibi, köpeğin "meşrulaştırmanın" kusmuğuna dönüşü olarak görmek mümkün. Devlet adamının menfaatinin yerine yoksulların sınıf menfaatinin geçtiği söylenir. Bu söz, sorunu nasıl düzeltiyor? Bu tür

bir saldırı şekli, hedeflerini bulsa da, hareketin özelliğini ve esinini, yani *teolojik açıdan verili bir hak olarak* yoksulların davasını kaldığı yerden devam ettirmeyi kastetmez. Eğer yoksulların sorunu özellikle kötü koşullarda yaşayan Latin Amerikalıların sorunuysa, o zaman hepimizin sorunu demektir; çünkü bu sorun onlar kadar bizim de uymamız gereken kutsal metinlerin verdiği yetkilerden ortaya çıkar. Politik teolojinin Latin Amerika bağlamında yeniden güçlenmesine eşlik eden heyecan, unutmamalıyız ki İncil'i okumanın getirdiği bir heyecandı.

Ama liberal saldırı, tarihselci idealizme bağımlılıktan doğan hareketin gerçek zayıf noktalarını belirlemez. Biz bunlardan üçünü belirleyebiliriz.

İlk olarak, epistemoloji meselesi vardır. Kurtuluşçuların siyasetten arındırılmış liberal teolojiyi eleştirmeleri, modern idealist geleneğin içindeki klasik bir argümandan kaynaklanır: Tanımı gereği tarih bilgisi olan bilgi, Hegel'in ünlü "Minerva'nın baykuşu" metaforunun ileri sürdüğü gibi geriye dönük bir sonuç olarak mı ortaya çıkar? Yoksa Marx'ın öne sürdüğü gibi *mediis in rebus*, yani olayların heyecanı içinde mi ortaya çıkar? Bu eleştiri, teolojiyi ansiklopedik bir düşünce olarak kavrar, liberal teolojiyi tanımlar ve böylece kendi koşullarına göre işleyen çeşitli bilgi bölmeleri halinde düzenleyerek, yerine de kendi keşiflerini sahada yapan bir teoloji arar. Ama geçerli teolojik bilgiyi mutlak biçimde belirleyici olan "sahaya", yani seçilmiş sosyal eylem alanına inmeden yapabilir mi bunu? Teoloji bir *parti pris* [kesin fikir, ç.n.] olmalı ve bu açıdan eleştirilere kapalı mı kalmalıdır?

Bunun için bildik epistemolojik programı, yani "praksis üzerine düşünmeyi" göz önünde bulunduralım. Bu program, pratik iyi bir teolojinin belli özelliklerini ileri sürmeye yarayabilir:

- eylem kendi akıl yürütme şeklini talep eder – gelenek ona "pratik akıl yürütme" diyordu; ama belki de "tasarlama" daha uygun bir terimdir;
- nasıl ki eyleme *yönelik* pratik akıl yürütmeye ihtiyacımız varsa pratik bağlılıklarımızı bir dünya görüşüne yerleştirebilen eylem *üzerine* düşünmeye de ihtiyacımız vardır;
- pratik bağlılık düşünme deneyiminden önce gelir, yani kendimizi öncelikle eyleme verdiğimizde ancak o zaman anlama imkânları ortaya çıkar.

Bu önermelerin üçü de doğru ve önemlidir. Ama düşünme ile tasarlama arasındaki alan, aşkıncı bir eleştirinin ve Tanrı kelamına itaatkâr bir dikkat göstermenin eşiğidir. Bu alan, geriye ve ileriye bakışın çökmesiyle asli tek bir "praksis üzerine düşünme" eşiğine dönüşür. Pratik

bağlılıklarımız artık ihtiyaç duyduğumuz tüm anlayışı ortaya çıkarmakta gibidir. Tanrı'dan çalınan ve dünya bilgisini içeren *fait accompli*'yi [tamamlanmış bilgiyi, ç.n.] ilk davranarak ele geçirdik. Böylece eylemimiz, Tanrı'nın bize söylemek istediği her şey için önceden belirlenen bir "matris" haline gelir ve ondan, kendi pratik enerjilerimizin yankısının dışında bir şeyi duymamamızı garantiler. Bu matrisle beraber, bütün özgürlüklerin kökeninde yatan özgürlükten, tövbe etme özgürlüğünden mahrum ediliriz.

Praksis hakkında düşünce beyan edenler, teolojik bilgilerinin bağlamını incelerken iki farklı yöne gittiler; buradaki bağlam, kendi teolojik bilgilerinin içeriğini de oluşturmaktadır. Bir yandan eylem içinde kazanılan bilgiden söz ettiler: Dünyayı "dönüştürme" eylemi, dünyayla ilgili ayrıcalıklı bir bakış açısı sağlar. Bu düşünce bir zamanlar "praksis" terimi ile iletilirdi; ama aşırı kullanım nedeniyle bu terimin içi boşaldı. Diğer yandan ise, acıların sonucunda kazanılan bilgiye yönelerek, ezilenlerle dayanışmayı, epistemolojinin ana kategorisine dönüştürdü. Oysa bu yönlerin hiçbiri politik teolojiye aradığı epistemolojik özgürlüğü veremezdi. Bir yön, politik teolojiyi teknolojiye doğru yönlendirerek onu Batılı ilerleme doktrinlerinin etkisine açtı, yani ilerlemenin dışladığı sınıfların davasını desteklemek için olabilecek en kötü platforma. Diğer yön ise, politik teolojiyi Avrupa geleneğinin romantik ve dünyayı reddeden akımlarına yönlendirerek, onun eylemde bulunma duyarlılığını yok etti. Oysa bu teolojinin ihtiyaç duyduğu ama sadece bazen başarmış gibi göründüğü şey, *itaatle* kazanılan bilgi kavramıydı. Ama tarihselci idealizm, aşkınca göndermesi nedeniyle, itaat kavramına alan açmakta zorlanmaktadır.

Bence Gustavo Gutierrez bu noktayı mükemmel bir açıklıkla dile getirmişti: "Nihai ölçütler, praksisin kendisinden değil inançla kabul ettiğimiz vahyedilen hakikatten gelir. Praksisin, 'praksisin ışığı' altında eleştirilmesi gerektiğini söylemek anlamsızdır, birçok şeyin yanı sıra bir totoloji olurdu bu. Dahası, böyle bir yaklaşım, her halükârda, elverişli bir teolojik çalışma yapmayı engellerdi."[6] Bütün insanlığın kendini Tanrı'ya karşı Prometheusçu (özgürlükçü) bir biçimde konumlandırmasının anlamsız olarak tarif edilmesi manasında "anlamsız" demek ve bütün kurucu aksiyomların totolojiden türediği manasında da "totolojik" demek mümkündür. Elbette "teolojik olmayan" demek de mümkündür. Ama Gutierrez'in kendi kendini olumlayan praksisi inkâr etmesinin, kurtuluşçu epistemolojiye özgü olgucu ve dönüştürücü dil ile bağdaşacağından kuşkuluyum. Örneğin onun daha eski bir savını ele alalım: "Hakikat, *doğrulanmış*, 'hakiki kılınmış' bir şeydir. Bu gerçekliğin düzel-

tilmesini sağlamayan gerçeklik bilgisi, doğrulanmaz, bu nedenle hakiki olmaz."[7] "Doğrulanmış" terimini bir sanat terimi olarak vurgulamayıp daha geleneksel bir biçimde "doğru olduğu kanıtlanmış" anlamında yorumlasaydı, bu kelimelerin gücü farklı olur muydu? Ya da "düzeltme" yerine gerçekliğe *yönelik eylem*den bahsetseydi? Vico ve Marx'ın sözleriyle desteklenen iddia, yani praksisin, bilginin bir *koşulu* olmaktan daha fazla bir anlam taşıdığı, daha ziyade, neyin bilinmesi gerektiğini belirlediği iddiası sadece bir retorik midir? İnsanların "dünyayı yeniden yaratmak ve kendilerini şekillendirmek" için kullandıkları bir "bilgi" salt bir irade uygulamasından nasıl ayırabilir kendini?

İkincisi, liberal sekülarizmi reddedişini güçlendirmek için yapısökümcü "*cui bono?*" ["kimin işine yarar?", ç.n.] sorusuna güvenen kurtuluş teolojisi, kendini siyasi olumlama ile evrensel kuşkudan oluşan bir sürdürülemez birleşimde buluverir. Tarihselciliğin hiçbir zaman kapsayıcı olmayan mübadelelerine bağlı hale gelir: Farklı kesimlerin, maç filesinin bir o tarafına bir bu tarafına gidip gelen suçlamaları, asla sahada göz ardı edilmemeli, asla geri dönüş noktasının ötesine düşmemelidir. Siyaset konusunda yapıcı olmayı uman politik bir teolojide "*cui bono?*" sorusunun belirgin ama kesinlikle sınırlı bir yararı vardır. Bizi, siyaset teorilerinin, politik taahhütte bulunanlarla bağı olduğu konusunda uyarır. Ama bu taahhütlerin iyi mi kötü mü, cömert mi cimri ruhlu mu veya doğru mu yanlış mı olduklarını söylemez. Hiçbir teorinin, savunucularının menfaatlerinin ötesine bakmadığını düşünme hakkı vermez bize. Bu yüzden yorumlayıcı bir araç olarak, her teorinin kapsamını ve bütünlüğünü sınama konusunda yararlıdır; ama herhangi bir kişiyi yönlendirecek veya teşvik edebilecek bir gerçeklik vizyonu sağlamaz. İnsan, nasıl ki kıyma makinesiyle et üretemezse sadece eleştiriyle dünyayı daha iyi anlayamaz. Bir bütün haline getirildiğinde eleştiri kendini terk edip bir dizi boş jeste dönüşür. Bütüncül eleştiri, entelektüel masumiyetin modern şeklidir; ama bu masumiyet zararsız değildir, ne yazık ki güveni ortadan kaldırıp öğrenmeyi imkânsız kılar.

Kral Lear'in çağrısındaki, "Şeylerin gizemini, Tanrı'nın casusuymuşuz gibi üstlenme" metaforuna karşı çıkarak da aynı şeyi söyleyebiliriz. Tanrı'nın casusları yoktur. Onun peygamberleri vardır ve bu peygamberlerine, sahte peygamberlerin yapay söylemini sert biçimde eleştirecek biçimde toplumdan söz etmeyi emreder. Ama gerçek peygamberler, *yalnızca* sahte peygamberlerin hatalarından söz etmekle kalamaz. Bu peygamberlerin sahteliğe dair hükümleri, onların, tam da Tanrı'nın yenileme amaçlarına, ruhların kaderinin bağlı olduğu zayıf ve kırılgan toplumlara yönelik merhameti konusunda söylediklerinden oluşur.

Hıristiyan teolojisi, (tarihi, siyasetin ve etiğin şekillendiği bir bağlam olarak kabul ederek), peygamberlerin görevini üstlenmeli ve bunun, Tanrı'nın eyleminin tarihi olduğunu, bir tesadüf değil tutarlı bir amaç olduğunu onaylamalıdır. Peygamberler sonsuz yıkım lüksüne sahip değildir. Ahab'tan sonra İlya, bir Hazael'i, bir Yehu'yu kutsamak ("meshetmek") zorundadır.*

Üçüncüsü, hangi olumlu davayı kutsamalıdır peygamber? Buna, bütünüyle teolojik terimlerle kapsamlı bir cevap verilebilir: yoksulları. Teolojik bir çıkış noktası olarak bu cevabın güçlü olduğu anlaşılmış ve Kilisenin hem Kuzey hem de Güney yarımküredeki tasavvuruna hâkim olan ciddi İncil çalışmalarının ve teolojik araştırmaların yolu açılmıştır. Bu konuda daha ayrıntılı bir politika geliştirilirken kurtuluş teologları teoloji dışındaki siyasi olayların ve yapıların analizlerine başvurma ihtiyacı duydu. Bunlar tipik olarak "sosyal bilim" analizi olarak tarif edildi, İngilizce konuşan dünyadaki gibi ampirik sosyal bilimlere değil, Germen idealizm akımlarından doğan sosyal teorinin daha felsefi geleneğine bir göndermeydi bu. Bu cevabın sorunlu olması, başlı başına kavramsal yardımı ödünç alma stratejisinden kaynaklanmaz. Teoloji kendi menfaati için bunu sık sık yapmıştır; asıl soru seküler disiplinlerden bu şekilde ödünç alınan malzemenin kendi teolojik anlaşılırlık sisteminde nasıl özümsendiğidir. (Kurtuluş teolojisinde başarılı ve başarısız ödünç alma vakaları vardır. Sınıf çatışması analizi zihnimde sindirilmemiş bir hap gibi teolojik yemek borusunda takılı kalırken, bağımlılık teorisi sahici bir teolojik besin olmuştur.)

Buradaki sorun, bu tür bir kılavuzluk seçiminin sınırlı olması ve tümüyle siyasi bir kavramsallık imkânını ortadan kaldırmasıdır. Gözlemlediğimiz gibi, "toplumdan" söz ederken yönetim sorunlarından kendimizi soyutluyoruz. Bu soyutlama siyaset hakkında düşünmek için yararlı ve içten bir hazırlık olabilir, yönetim teorilerinin maruz kaldığı biçimcilik felaketini düzeltebilir; liderlerin toplumu denetlemesi gibi liderlerini denetleyen toplumun da önemli bir dinamizm olduğunu hatırlatabilir bize. Buna rağmen, fiilen içinde yaşadığımız toplumlar *siyasi olarak biçimlendirilmiştir*. Bu toplumlar yönetim sanatına bağımlıdır; toplum incelemesinin tam da kendini soyutladığı sorularla ilgilenir. Ne

* Ahab, MÖ dokuzuncu yüzyılda yaşadığı tahmin edilen İsrail kralıdır. İlya(s), Tevrat'a göre, Ahab döneminde yaşamış bir peygamberdir. Yehu bir İsrail kralı, Hazael ise Arami bir kraldır. Bu makalenin atıfta bulunduğu olay, Tevrat'ın 1. Krallar bölümünde anlatılır (19. bap, 15 - 17. ayetler): "Ve Rab, İlya'ya dedi: Git, çöl yolundan Şam'a dön, oraya varınca Hazael'i Suriye üzerine kral olarak meshedeceksin; ve Abel-meholadan Şafat'ın oğlu Elişa'yı kendi yerine peygamber olarak meshedeceksin. Ve vaki olacak ki, Hazael'in kılıcından kurtulanı Yehu öldürecek ve Yehu'nun kılıcından kurtulanı Elişa öldürecek." (y.h.n.)

zaman bir toplumun korkunç bir siyaset-altı çözülme uçurumuna kaydığını görsek, meselenin bu olduğunu anlarız. "Toplumsal" terimi ise, bu önemli sorulara karşı yürütülen gündemi önler ve çoğu kez bu gündem içindeki olguları sadece bunun küçük bir bölümü olan ekonomik sorunlara indirger.

Bu üç zayıf özellik tek bir özellikte odaklanabilir. Kendini başsız bir toplum fikri üzerine inşa eden, yönetimi yapısökümcü bir şüphecilik içinde çözündüren, belli sosyal bağlılık matrislerini aşabilen bir bakış açısından yoksun bir kurtuluş teolojisi, bir *yetke* [*authority*, y.h.n.] kavramından yoksun demektir. "Bir" kavram diyorum; çünkü Kutsal Kitabın okunmasından ne tür bir yetke kavramı türetebileceği hakkında önceden şart koşmak yapay olur. Ama kurtuluş teologları için birincil olan yoksulluk olgusu bizim de meselemizse, bizim için birincil olan yetke de aynı zamanda onların meselesidir. Yetke, nükleer çekirdektir, her yerde var olsa da, Kuzey yarımküresinin demokratik bürokratik örgütlenmelerini motive eden belirsiz rasyonel enerjinin asıl kaynağıdır; bu aynı zamanda iktidara sahip olanların veya sahip olmayı arzulayanların yetkeye dair her talebini sınamak için havarilerin İncil'deki beyanlarına benzer ölçütler türetmeye çalışan "yüksek geleneğin" de (hem onların hem de bizim geleneğimizin) ana temasıdır. Yetkeye dair eleştirel bir kavram oluşturmak için çağdaş politik teologların bu geleneği yeniden ele almaları gerekmektedir.

Yetke sorunu gündeme geldiğinde, politik teologlar buna genelde büyük bir kuşkuyla yaklaştılar. Bazıları bu fikri hemen reddetti: Örneğin Dorothee Soelle, politik teolojinin "yetkenin içinin görülebildiği, denetlenebildiği ve nihai olarak yıkılabildiği koşullar"[8] ile ilgilendiğini düşünmektedir. Ama bu düşünceyi ileri sürenlerin sayısı, "meşrulaştırmaya" dönmeden konuyu nasıl ele alacaklarını bilemeyip susanlardan daha azdır. Tarihsel diyalektik bu kategoriyi yararsızmış gibi gösterdi ve bunun sonucunda da çağdaş politik-teolojik özlemlerin özünde yatan bir *siyasi* tutarsızlık ortaya çıktı.

Bu durum kurtuluş teolojisinin Kuzeyli hayranlarının kendi yarımkürelerinde karşılaştıkları sorunlara bu yaklaşımı uygularken neden bu kadar az başarı kaydettiklerini açıklar. Demokrasi, kitle iletişiminin kendisini yozlaştırmasından kaçınabilir mi? Bireysel özgürlük teknolojik manipülasyona karşı korunabilir mi? Demokratik denetimi atanmış mahkemelere teslim etmeden medeni haklar korunabilir mi? Veya denetimi atanmış bankacılara teslim etmeden istikrarlı piyasa koşulları korunabilir mi? Cezalandırma bir yandan insani olup diğer yandan da toplumsal bilinci tatmin edebilir mi? Uluslararası adalet nükleer yıkım

tehditlerine karşı korunabilir mi? Etnik, kültürel ve dilbilimsel cemaatler, bireysel özgürlükleri inkâr etmeden kimliklerini savunabilir mi? Bir demokrasi doğal kaynakları aşırı biçimde tüketme tutkusunu frenleyebilir mi? Özürlüler, yaşlılar ve doğmamış çocuklar güçlülerin, kendini iyi ifade edenlerin ve orta yaşlıların talep ettiği özgürlük uygulamalarına karşı korunabilir mi? Ulus devlet yerini piyasanın tanımlandığı büyük hükümet destekli şirketlere mi vermelidir? Kuzeydeki bir büyük-kentte yaşayan birinin, bir süpermarketteki kasiyerin veya partisinin kendisini yeniden seçmesini uman demokrat bir siyasetçinin yaşadığı özel baskı şekilleri: Bütün bu özel çıkmazlar ve deneyimler, şaşırtıcı bir biçimde neslimizin politik teologlarının dikkatini pek çekmedi.

Kuzeyliler açısından her yönüyle deneyim, modern çağda yetke nosyonuna dönüşen şeyle şekillendirildi. Bu nosyonun teknolojik buyruğu, kitlesel tüketim kültürü, demokratik iktidar dağıtma ve inkâr biçimleri, bütün bunlar burada ayrıntısına girilemeyecek biçimde "yüksek geleneğin", Tanrı'nın adil yönetiminden türetilen ve bu yönetime karşı sorumlu olan yetkenin anladığı ve tanık olduğu yetkeyi har vurup harman savurmasından kaynaklanır. Politik bir bağlamda Tanrı'nın yönetiminden söz ederken gelenek, tam da yaratılışın çıplak gerçeğinin altında yatan *potentia absoluta*'ya, yani mutlak güce değil yaratılış aracılığıyla kendini taahhütle veren *potentia ordinata*'ya, başka bir ifadeyle takdir edici güce gönderme yaptı. Tanrı'nın yönetiminden söz etmek, dünyevi ve insani her şeye verilen vaadin gerçekleşmesinden söz etmektir ve bunun ışığında siyasi iktidar uygulamasını ölçmek, dünyayı olumlamak ve insani özelliği toplumda siyasi özgünlüklerin ölçütü kılarak sınamaktır. Kuzeyli demokrasilerin karşı karşıya kaldığı sorunlar, egemen toplumsal uygulamaların dayandığı yetkeye yöneltilen taleplerin bu gözle dikkatlice incelenmesini gerektirir. Bu noktadan başlayanlar da politik teologlar değil, modernite eleştirisini ele alan, özellikle teknolojinin felsefi özelliğine ve geç dönem siyasi ve ahlaki düşüncenin belirleyici özelliklerine yoğunlaşan filozoflardır. (Temsili olarak burada Jacques Ellul, George Grant, Leo Strauss ve Alasdair MacIntyre'den söz edebiliriz.) Bu farklı düşünürler kendi teolojik ciddiyetlerine sahip olmuşlardır. Kurtuluş teolojisinden beslenen yeni nesil politik teologlar bu gelenekle bir buluşma gerçekleştirebilseler, kendi endişelerinin kimi şaşırtıcı yansımalarını keşfedebilirler.

Politik teolojinin, her nasıl olursa olsun, kendi unutulmuş geleneğini, bütün yetke uygulamasını Tanrı'nın yönetiminden türeterek eleştiren geleneğini yeniden kazanması gerekir. Bu tasarı yanlış anlaşılmamalıdır. Politik teolojinin bir dizi ideal siyasi kurumu tarif etmeyi hedefle-

mesi gerektiğini ileri sürmeye çalışmıyorum; çünkü siyasi kurumlar her açıdan ideal bir şekle bürünemeyecek kadar istikrarsızdır. Batılı siyaset teoloji ufkuna sırtını döndüğünde yetke fikrinin bir amaç ve yapı olarak asimilasyonu meydana geldi, bu önemli bir hataydı. Amaçlar ve yapılar elbet önemlidir; ama sadece yetkenin bir ikinci dışavurumu olarak. Asli dikkat nesnesi, "siyasi edim" de diyebileceğimiz belli bir tür insan (aynı zamanda insani) *edimi* olmalı. Bu durum, Tanrı bir veya birkaç kişinin, başkaları adına eylemde bulunmasına onay verdiğinde meydana gelir. Temsilidir bu, etkilidir ve bu edim içinde ve onun aracılığıyla hareket eden politik bir toplum olarak bu edimin gerçekleştiği ve onun adına yapıldığı toplumu oluşturur. Toplumun üyeleri ister içinde bulunmayı seçsinler ister seçmesinler, bu edimle temsil edilecek şekilde Tanrı tarafından nasıl onaylanır bu edim? Bu özgün uygulamanın ölçütleri nelerdir? Tek ve yegâne yetke olan Tanrı'nın herkes adına her gün yerine getirdiği şeyin bugünü ve geleceği konusunda bu edim nasıl tanıklık eder?

Politik teolojinin geleceği bu sorularda yatar.

NOTLAR

1. Immanuel Kant, "Perpetual Peace", H. Reiss (ed.), *Kant: Political Writings* (Cambridge University Press, 1970), s. 118.
2. Augustine, *City of God*, k:4, böl. 3, 4.
3. William Shakespeare, *King Lear*, perde 5, sahne 3.
4. Augustine, *City of God*, k:6, s. 5. Duncan Forrester, *Theology and Politics* (Oxford, Blackwell, 1988), s. 57.
5. R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), s. 22-44.
6. Gustavo Gutierrez, *The Truth Shall Make You Free*, Çev. Matthew J. O'Connell, (Maryknoll, NY, Orbis, 1990), s. 101.
7. Gustavo Gutierrez, "Liberation Praxis and Christian Faith", *The Power of the Poor in History*, Çev. Robert R. Barr (Londra, SCM Press, 1983), s. 59.
8. Dorothee Soelle, *Political Theology*, Çev. John Shelley (Philadelphia, Fortress, 1974), s. 67.

15

Küreselleşen Kurtuluş Teolojisi: Amerika Bağlamı ve Sonuç Bölümü

Ivan Petrella

Ağustos 1975'te Detroit'te "Amerika Kıtasında Teoloji" konferansı düzenlenmişti. Amerikan teolojisi alanından önemli uzmanları bir araya getiren istisnai bir toplantıydı; katılanlar arasında Gustavo Gutierrez ile James Cone, Hugo Assmann ile Rosemary Radford Ruether, Juan Luis Segundo ile Deotis Roberts, Enrique Dussel ile Gregory Baum bulunuyordu.[1] İnsan tutanakları okuduğunda farklı bir zamana, kurtuluş teolojisinin yol açtığı teolojik dönüşümün toplumu da dönüştüreceği umudunu taşıyan baş döndürücü bir zamana gidiyor.[2] Tartışmalardan "Amerika kıtasında teolojiyi ne oluşturabilir?" sorusu etrafında tutku, aciliyet, bazen de öfke ortaya çıkmıştı.[3] Kurtuluş teolojisinin Latin Amerikalı, siyah, feminist, Chicano [ABD vatandaşı Meksikalılar, ç.n.], Amerikan yerlisi veya beyaz bütün kurucuları için bu soru ve verilen birçok yanıt besbelli ki çok önemli olsa da, soru artık sorulmuyor. Bu bölümün amacı bu soruyu tekrar sormaktır.[4]

Bu soruyu tekrar sormak, kurtuluş teolojisi akademisyenlerine ve günümüz kurtuluş teolojilerine hâkim olan eğilimlerle çatışmayı gerektirir: Akademisyenler kurtuluş teolojilerini bireysel olarak inceler, günümüz kurtuluş teolojileri ise belli topluluklar için belli iddialar belirleyen ve teolojik bakış açılarından oluşan zengin ve gittikçe gelişen bir ormana dönüşmüştür. Tikelciliğe yönelik bu eğilim elbette kurtuluş teolojisinin, teolojik girişimin bağlamsal doğasına yaptığı vurgudan ortaya çıkar. Günümüz parametreleri ölçü alındığında inanılmaz biçimde kapsamlı olan Detroit konferansı, Amerika kıtasında bağlamın nasıl oluşacağı ko-

nusunda zorlandı ve Amerika kıtası bir yanda sadece Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada olarak; diğer yanda Latin Amerika, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada olarak algılanıyordu. İlk görüşe göre amaç, "Kuzey Amerika deneyiminin tarihsel, toplumsal ve dini bağlamının kaynaklık ettiği yeni bir teolojiye" katkıda bulunmaktı; oysa ikinci görüşe göre amaç, belli bağlamsal kurtuluş teolojilerinin birbirine yakınlaşmasıydı; çünkü "son Hıristiyan vizyon, sadece birkaç kişiyle sıkı sıkıya sınırlanmış bir bağlama değil, herkesi kapsayan bir bağlama işaret eder."[5]

Ben ikinci yaklaşımı benimseyip, farklı kurtuluş teolojilerini birleştiren özelliklerin, onları ayıran özelliklerden daha önemli olduğunu varsayacağım. Benim yaklaşımım da bağlamsal olacak, ne de olsa bağlamdan kaçış yok; ama kurtuluş teolojisini bir bütün olarak bağlama sokacak, başka bir deyişle, belli kurtuluş teolojilerini düşünüp hangi çizgide olursa olsun bir kurtuluş teologunun bugün çalışması gerektiği genel bağlamı ortaya çıkaracağım. Bu süreçte eminim birçok önemli farkı kaçıracağım, birçok bakış açısını çökerteceğim ve birçok sesi susturacağım; ama bunu yapmamın nedeni bütün kurtuluş teolojilerini birleştiren en önemli meydan okuma ve aynı derecede bir başarısızlık olarak gördüğüm şeyi gözler önüne sermem. Argüman şu şekilde gelişiyor: İlk olarak, kurtuluş teologlarının çalıştığı toplumsal ve ekonomik bağlamı öne çıkaracağım. Bu bağlamın, en iyi şekilde, toplumsal mahrumiyet alanlarının küresel düzeyde genişlemesi olarak anlaşıldığını ileri süreceğim.[6] Bu gerçekle ilgili farkındalık bütün kurtuluş teolojisinin çıkış noktası olmalıdır. İkinci olarak, kurtuluş teologlarının çalıştıkları teolojik bağlamı sunacağım. Bu bağlamda, "kurtuluş" teolojisi olduklarını iddia eden teolojilerin çoğalması önemlidir; ama bu teolojilere gerçekte kapsama teolojileri demek daha doğrudur. Burada "zayıflatıcı koşullar" dediğim şeyi, yani kurtuluş teologlarının şiddetli yoksulluk gerçeğini doğru biçimde ele almalarını önleyen farklı dertleri özetleyeceğim. Üçüncüsü, kurtuluş teolojisinin bu bağlamlara nasıl cevap vermesi gerektiğine dair geçici bir görüş sunacağım. Bu noktada bir şerh koymama izin verin. Kendimi bütün Amerikan kurtuluş teolojilerinin bir öğrencisi görsem de, düşüncelerimi en çok etkileyen Latin Amerikan kurtuluş teolojisi oldu. Bu noktada bu vurguyu yapmam kaçınılmaz, tıpkı Franz Rosenzweig'in bir zamanlar belirttiği gibi: "Hepimiz gerçeği kendi gözlerimiz aracılığıyla görürüz; ama doğrudan görebilmek için gözlerimizi koparıp çıkarabileceğimizi düşünmek aptalca olurdu."[7] Bu nedenle okurdan argümanımın başarısız olduğu noktada ruhunun kılavuzluğuna izin vermesini ve argümanımı düzeltmesini, daha iyi kılmasını rica ediyorum.

Kurtuluş Teologunun Toplumsal ve Ekonomik Bağlamı Üzerine: Çoğunluğun Yoksulluğu

Hugo Assmann bir zamanlar şöyle yazmıştı:

> "İnsanlığın 2/3'nün bağımlılığının (ki bunların otuz milyonu açlıktan ve yetersiz beslenmeden ölmektedir) tarihsel koşullarını başlangıç noktası olarak almayan hiç bir Hıristiyan teolojisi, zengin ve egemen ülkelerde bile, ana temalarını tarihsel olarak konumlandırıp somutlaştıracak durumda olamaz. Soracağı sorular gerçek sorular olamaz.[8]"

Assmann, o zaman haklıydı, bugün de haklıdır. Kurtuluş teologlarının çalışmak zorunda olduğu toplumsal ve ekonomik bağlam, kurtuluş teolojisinin doğduğu zamankinden sadece birazcık daha iyidir.[9] Toplumsal mahrumiyet bölgeleri yayıldıkça, daha fazla insan düzgün ve onurlu bir hayat sürme yetisinden mahrum ediliyor. Bu yayılmanın üç ana unsuru var: Hükmeden ve putlaştırıcı bir mantık, bu mantığın sürdürüldüğü kurumlar ve trajik sonuçları.

Hükmeden Mantık

Larry Summers'ın Dünya Bankası'nda baş ekonomistken yazdığı meşhur bildiri, dünyaya hükmeden putlaştırıcı mantığın örneğidir.[10] Bildiri sadece kurum içine yönelik yazıldığı için Summers, kirlilik yaratan endüstrileri ve atıkları en yoksul ülkelere boşaltmanın daha iyi olacağını öne sürerken insafsız davranır: "Aramızda kalsın ama Dünya Bankası'nın, kirli sanayilerden DAGÜ'lere (Daha az gelişmiş ülkelere, vurgu onun) *daha fazla* göçü teşvik etmesi gerekmez mi?... Zehirli atık yükünü en düşük gelirli ülkeye boşaltmanın altında yatan ekonomik mantık bence mükemmel, bunu cesaretle karşılamalıyız."[11] Mantık mükemmel, ne de olsa mesela bir Amerika Birleşik Devletleri vatandaşı, "en düşük gelirli ülkenin" vatandaşından daha fazla gelir sağlar, daha fazla ürün tüketir. Çevre kirliliğinden kaynaklanan bozuk sağlık ve/veya ölümün neden olduğu potansiyel küresel gelir ve üretkenlik kaybı, yoksullara oranla zengin ülkelerde çok daha yüksektir. Böylece dünya tek bir basit kuralla yönetilir: Bir kişinin değeri, küresel ekonomiye yapabildiği katkıyla ölçülür. İnsanların üretici ve tüketici olarak değerleri vardır, yoksullar daha az üretip daha az tükettikleri için değersizdir. Önemli olan hayat değil, kârdır.[12] Kurtuluşçu bir çerçeve içinde bu du-

rum klasik bir putlaştırma örneğidir. Kurtuluş teolojisi için Tanrı, "hayat Tanrısıdır", yani insan hayatına en büyük değeri veren bir Tanrı'dır. Oysa Summers, küresel ekonominin işleyişini insan hayatından üstün görür. Ona göre, yoksulların hayatları kurban edildiğinde küresel ekonomi en iyi biçimde işler. Bu mantığa göre, yoksulları kurban ederek toplumsal mahrumiyet bölgelerini genişletmek, sağlam iktisadın temelinde yer alır. Sadece putlar, insan kurbanlar istediği için, Larry Summers putperestlikten suçludur.

Dünyaya Hükmeden Kurumlar

Toplumsal mahrumiyet bölgelerinin yayılması, ne kendiliğinden gerçekleşen bir süreç ne de sözde doğal kapitalist dinamiklerin özünde yer alır.[13] Tersine, Summers'ın putperest mantığının, Uluslararası Para Fonu (IMF), Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü (DTÖ) gibi küresel ekonomiyi idare eden kurumlarda cisimleşmiş olması basit gerçeğinden kaynaklanır. Bu kurumların, en zengin ülkeleri ve özellikle de Amerika Birleşik Devletleri'ni aşırı derecede destekleyen uluslar arasında bir dizi etkileşim kuralları oluşturması şaşırtıcı değildir. Henry Kissinger'ın açık açık belirttiği gibi, "temel meydan okuma, küreselleşme denilen şeyin aslında Amerika Birleşik Devletleri'nin hâkim rolüne verilen başka bir ad olmasıdır."[14] Tipiktir, kurtuluş teologları Dünya Bankası ve IMF'ye odaklandılar, oysa dünyanın dört bucağında "önce kâr, sonra hayat" mantığının özünü oluşturan dinamiklerin işlemesini garantileyecek küresel ekonomik etkinliğin kurallarını DTÖ dikte eder. Kısacası DTÖ, küresel ekonominin üzerine en zengin ülkelerin ve onların şirketlerinin menfaatlerini meşrulaştıran yasal bir cila sürer. İfade edilen amaç, uluslararası standartları "uyumlaştırmaktır"; ama sonuçta ortaya çıkan etki, yoksul ülkelerin ulusal hükümetlerini kendi ekonomik geleceklerini bizzat dikte etme gücünden mahrum bırakır. Serbest ticaret bayrağı altında, yeni sanayilere verilen hükümet sübvansiyonları, tarifeler, kotalar, ihracat desteği; diğer bir deyişle Amerika Birleşik Devletleri'nin, Avrupa'nın ve son dönemde de Doğu Asya'nın zenginleştiği tüm o düzenekler artık yasadışı kabul edilir.[15] Yani hükümetlerin kendi yerel endüstrilerine müdahalesini yasaklamakla DTÖ, bir ulusun günümüzdeki görece avantajını, hükümet ve özel girişimler arasındaki uzun süreli ortaklığın sonucu olmaktan ziyade doğal bir olguymuş gibi gösterir. Dahası DTÖ kuralları gelişmekte olan dünyanın tarımını, tekstilini ve ayakkabılarını bu düşünceden dışlar. Avrupa ile Amerika Birleşik Devletleri, yoksul ülkelerin

görece bir avantaja sahip oldukları ürünlerin girişini kısıtlayabilirken, bu ülkeler kendi ekonomilerini Amerika Birleşik Devletleri'nin ürünlerine açmaya zorlanır: "Zengin ülkelerin yarattığı dünya ticaret kuralları, görece avantajlara sahip oldukları alanları küresel piyasalara açarken, tarım ve tekstil gibi kendi hassas ekonomik sektörlerini düşük gelirli, yoksul ülkelerin rekabetine karşı korumaktadır."[16]

DTÖ içinde, az gelişmiş ülkelerin yerel kalkınma sorunları Kuzey Atlantik şirketlerinin ticari sorunları kapsamında görülüp koz olarak kullanılır; 2/3'lük Üçüncü Dünya'nın ulusal sorunları, küresel ekonomi mimarisinin sorunları kapsamında algılanıp koz olarak kullanılır.[17] Örneğin küresel AIDS mücadelesine bakalım.[18] Günümüzde gelişmekte olan dünyada 35 milyon HIV/AIDS vakası vardır. Zengin ülkelerdeki insanlar antiretroviral tedavi sayesinde daha uzun ve sağlıklı hayatlar sürerken, dünya nüfusunun çoğunluğu bu terapiye erişemez. Yoksul ülkelerde ilaç fiyatları, DTÖ'nün 1995 tarihli Ticaretle Bağlantılı Fikri Mülkiyet Hakları Anlaşması'nın (TRIPS) patent kurallarına tabidir. Bu kurallar, ürünler ve üretim süreçleri için patent tekellerini yürürlüğe sokup, patent başvuru tarihinden itibaren en az yirmi sene boyunca jenerik üretici rekabetini yasaklar. Yıllık HIV/AIDS tedavisinin fiyatı yaklaşık 15.000$ (gerçek maliyetiyse 10$'ın altındadır) olarak belirlendiğinden yeni kurallar, dünyanın yoksullarına bu ve diğer hayati hastalıklar için gereken ilaçlara erişimi neredeyse reddeder.[19] Gelişmekte olan ülkelerle STK'ların yoğun mücadelesi, ödünler verilmesini sağladı. 2001 yılında DTÖ'nün TRIPS Anlaşması ve Kamu Sağlığı Hakkındaki Bildirisi, ülkelerin ulusal acil durum vakalarında jenerik ürünlerin üretimi için zorunlu lisans vermelerine ve paralel ithalat yapmalarına izin verdi. Ancak Amerika Birleşik Devletleri'nin misilleme tehdidi nedeniyle henüz hiçbir ülke zorunlu lisans vermedi.[20] Bunun yerine DTÖ'ye katılmadan önce geliştirdikleri ilaçların jenerik çeşitlerini üretip paralel ithalatı da yoğun bir baskı altında yapmaya çalışıyorlar. Amerika Birleşik Devletleri, ilaç sanayisinin menfaatlerini korumak amacıyla bir DTÖ mahkemesinde Brezilya ile Güney Afrika'ya karşı dava açtı.[21]

Toplumsal Mahrumiyet Bölgesi Olarak Dünya

Dünyaya hükmeden kurumların temelindeki putperestlik dikkate alındığında elli yıllık kalkınmanın gittikçe daha fazla insanın yoksullaştığı bir dünya yaratması şaşırtıcı değildir.[22] Dünya nüfusunun yaklaşık dörtte biri günde bir ABD Doları'ndan azla, yaklaşık yarısı da günde iki

dolardan azla yaşar.[23] Dünya nüfusunun yalnızca %20'si zengin Kuzey yarımküresinde yaşarken dünya gelirinin %60'ını alır ve dünya ticaretinin %80'ini ve dünya sağlık harcamasının %80'ini gerçekleştirir.[24] Ekonomik fırsatların yayılmasından çok uzak olan küreselleşme, "*yayılan* bir olgudan ziyade hızlandırılmış bir geri çekilme, küresel haritanın ***küçülmesidir*** ve gitgide daha fazla kişiyi küresel kapitalizmin etkileşimli ortamından dışlar."[25] Biraz daha ayrıntı vereyim: Gelişmekte olan ülkelerin dünya ticaretine katılım payı 1953'ten 1996'ya kadar sadece %3,6 artmıştır. Bu artış ise, Asya kaplanlarını oluşturan Hong Kong, Kore, Tayvan ve Singapur'u kapsar ve bu durum gelişmekte olan dünyanın ticaretteki payının %33'üne karşılık gelirken, nüfusunun sadece %1,5'ini temsil eder. Asya kaplanlarını hariç tuttuğunuzda 1995'te gelişmekte olan dünyanın küresel ticaretteki payı sadece %18,3'tü ve bu rakam yine Asya kaplanlarını hariç tuttuğunuzda 1950'deki %25,9'dan daha azdır. Latin Amerika'nın dünya ticaretindeki payı 1950'deki %10'dan 1995'te %4,8'e düştü. Bu nedenle dünya ticaretindeki kaydedilmiş büyüme, gelişmekte olan dünyayı dünya ekonomisine katmaktan ziyade pas geçmiştir. Benzer biçimde gelişmekte olan dünyanın yabancı doğrudan yatırımdaki (FDI) payı giderek düşmüştür. Gelişmekte olan ülkeler 1960'a kadar dünyanın toplam doğrudan yatırım akışlarının yarısını alıyordu. 1988-89'da bu oran %16,5'e düştü ve bunun da yarısı Asya'nın farklı bölümlerine gitti. 1990'lı yıllar, gelişmekte olan dünyanın 1997'de FDI'nin %38'ini almasıyla bir dönüşe tanıklık etti; ama bu yatırımın dolu dolu üçte biri Çin'in sekiz kıyı bölgesiyle Beijing'de yoğunlaştı. Aslında 1990'lı yılların ilk yarısında FDI'nin %86'sı dünya nüfusunun %30'una gitti. Bütün bunlar da zengin sanayileşmiş ülkelerin dünya enerjisinin %70'ini, metallerinin %75'ini, ahşabının %85'ini ve gıdasının %60'ını tükettiği ve dünya nüfusunun orantısal olarak daha küçük bir bölümüne dönüştüğü bir bağlamda gerçekleşti. Bu nedenle, gelişmekte olan dünyanın nüfusu artarken, küresel ekonomiye katılımı ve dünya kaynaklarını tüketimi azalmaktadır.

Ancak küresel ekonomiye dahil olanlarla dışlananlar arasındaki ayırım, sadece coğrafi bir zengin-yoksul kutuplaşması değil, aynı zamanda "bölgesel sınırlarla coğrafi bölgeleri boylu boyunca kesen"[26] *toplumsal* zengin-yoksul ayırımıdır. Toplumsal mahrumiyet bölgeleri Birinci Dünya'da da yayılmaktadır, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde: Birleşik Devletler nüfusunun %12,1'i yani 34,6 milyon Birleşik Devletler vatandaşı yoksulluk sınırının altında yaşıyor. Sınırın %1,25'inde sayı 47,1 milyon Birleşik Devletler vatandaşına ve %1,5'te 61,1 milyona çıkıyor. Dünyanın en zengin ülkesinde 60 milyondan fazla insan yoksulluk sınırının altında veya bu sınıra tehlikeli biçimde yakın yaşıyor.[27]

Bu sayı Amerika Birleşik Devletleri eğer Avrupa gibi mutlak değil görece yoksulluk ölçümlerini baz alsa daha da artar. Mutlak ölçümler bir taban sınır standardı tanımlarken, görece ölçümler, yoksulluğu görece dezavantajlı bir koşul olarak tanımlar. Mutlak ölçümde örneğin mutlak temel standart karşılandığı sürece gelirdeki aşırı farklılıklar bir sorun değildir, oysa görece ölçümde bu tür farklılıklar dikkate alınır. Yine de mutlak bir standartla ölçüldüğünde Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık ve Avustralya dışındaki her büyük sanayileşmiş ülkenin altına düşer; ortalama %40 gelir olarak ayarlanan görece bir standartla ölçüldüğünde Amerika Birleşik Devletleri hepsinden en yoksul devlettir, Birleşik Krallık'tan neredeyse iki kat ve Fransa'dan üç kat daha yoksuldur.[28] Mutlak ölçümle Amerika Birleşik Devletleri'nde çocuk yoksulluğu %18,5'tir. Ortalama %50 gelir olarak ayarlanan görece bir standartta ölçüldüğündeyse her 4 çocuktan biri yoksuldur. Afro-Amerikalılar arasındaki yoksulluk oranı %22,1, Latin kökenlilerde %21,2'dir, ulusal ortalamanın neredeyse iki katı.[29] Şaşırtıcı ama Harlem'deki Afro-Amerikalı erkekler Bangladeşli erkeklere göre daha düşük bir ortalama ömre sahiptir.[30] Dahası kadınlar yoksul nüfusun %57'sini oluşturur.[31] Ayrıca 40 milyon çalışan Amerikalının sağlık hizmeti yok, bu durum da "kronik hasta, sakat ve marjinal istihdamlı bir kast"[32] yaratıyor.

Kuşkusuz Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yoksulluk Latin Amerika ve 2/3'lük Üçüncü Dünya'nın geri kalan kısmındaki yoksulluktan farklıdır. Ama yoksulluk da bağlamsaldır. *Ulusların Zenginliği*'nde Adam Smith, "insanın hayatını geçindirebilmesi için vazgeçilmez biçimde gerekli olan metalara değil, ülkenin geleneklerine göre en düşük sırada olsalar bile şerefli insanlar açısından yoklukları uygunsuz görülen metalara"[33] odaklanır. Başka bir deyişle, yoksulluğa dair toplumsal algılamalar önemlidir. Amartya Sen'e göre, yoksulluk bir "yeti başarısızlığıdır", topluma eksiksiz olarak katılamamaktır. Ona göre az siyasi sese, az ekonomik ve fiziksel güvenliğe ve hayatlarını geliştirmek için az fırsata sahip insanlar temel yetilerden yoksundur. Bu bakış açısına göre, insanların tatmin edici hayatlar sürmesini sağladığı sürece mallarla hizmetler değerlidir, oysa aşırı derecede eşitsiz toplumlarda alttakiler tatmin edici bir hayat süremezler. Amerika Birleşik Devletleri'nde ülke servetinin %40'ı en tepedeki %1'in elindedir. Son kırk yılda hisse fiyatlarının gerçek değeri, üç kattan fazla, şirket yöneticilerinin maaşları da on kat arttı. Buna rağmen bir üretim işçisinin ücret seviyesi ve asgari ücret çok az arttı.[34] Gerçekte Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gelir eşitsizliği, yani en zengin onda birin en yoksul onda bire oranı, Hindistan'daki gelir eşitsizliğinden daha yüksektir.[35]

Kurtuluş Teologunun Teolojik Bağlamı: Kurtuluş Teolojilerinin Yoksulluğu

Günümüzde bir kurtuluş teologu, kurtuluş teolojilerinin çoğaldığı bir bağlam içinde çalışır; ama bu teolojilerin teki bile toplumsal mahrumiyet bölgelerinin yayılmasıyla başa çıkmaya hazırlıklı değildir. Bu kurtuluş teolojileri hazırlıklı değil; çünkü kurtuluş teolojisinin örgütleyici ekseni olarak ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, cinsellik ve ekolojinin hızlı artışı gibi konular; maddi yoksunluğun, diğer bir deyişle insanın toplumdaki sınıfsal konumundan kaynaklanan yoksunluğun en önemli zulüm şekli olmayı sürdürdüğü gerçeğini bulandırmıştır. Elbette ırk veya toplumsal cinsiyete veya etnisiteye veya cinselliğe dayalı zulmün önemsiz olduğunu ileri sürmüyorum. Son derece önemlidir. Ama Leonardo Boff ile Clodovis Boff'un görüşüne katılıyorum:

> "Sosyoekonomik olarak ezilenler (yoksullar), siyahlar, yerli halklar, kadınlar gibi diğer ezilen gruplarla yan yana varolmazlar sadece ... Siyah bir taksi şoförü olmak başka bir şey, siyah bir futbol idolü olmak da bambaşka bir şeydir; hizmetçi olarak çalışan bir kadın olmak başka, devlet başkanının eşi olmak bambaşka bir şeydir; topraklarından kovulmuş bir yerli olmak başka, kendi çiftliğine sahip olan bir yerli olmak bambaşka bir şeydir.[36]"

İnsan onuruna en korkunç saldırılar çoğu kez siyah veya kadın olduğunuz için değil, yoksul olduğunuz için yaşanır. Siyah ve / veya kadın ve yoksul olmak, kökeni sınıfta bulunan riski artırır. Ekonomik olarak yoksullar, baskının yükünü taşır ve buna rağmen Amerika kıtasında kurtuluş teolojilerinin bugün sıklıkla kaçındıkları şey de ekonomik olarak yoksulların kötü durumlarıdır.[37] Sancho Panza'yı alıntılayacak olursak: "Dos linajes solos hay en el mundo, como decia una abuela mia, que son el tener y el no tener."[38] Gerçekten de kurtuluş teologları, bellek yitimi, monokromatizm ve devlik gibi "zayıflatıcı koşullardan", maddi yoksunlukla tam olarak başa çıkmalarını önleyen hastalıklardan mustariptirler. Bu hastalıklar sık sık bir arada bulunur; ama analitik amaçlar açısından onları ayrı ayrı incelemek daha yararlıdır.[39]

Bellek Yitimi

Kurtuluş teolojilerinin eleştirel dillerini zayıflatan hastalıkların en geneli bellek yitimidir. Bellek yitiminden mustarip teologlar, çözmeye çalıştıkları sorunları ve peşinden gitmek istedikleri hedefleri unuturlar.

Üç adım vardır: Birincisi, teolog, ekonomik yoksulluğun ele alınması gereken bir ana sorun olduğunu ve toplumsal kurtuluşun gerçekleşmesi gereken bir ana hedef olduğunu vurgular. İkincisi, teologlar ilk adımı unuturlar ve sorunun gerçekten ele alınmasını ve hedefin gerçekten başarılmasını önleyen kaynaklar seçerler teolojik yapılar için. Son olarak, belli bir etnik grubun kültürel gelişimi, teolojinin hedefi olarak toplumsal kurtuluşun yerine geçer.

Maria Pilar Aquino'nun programa dayalı "Latina Feminist Theology: Central Features" (Latina Feminist Teoloji: Ana Özellikler) başlıklı önermesi bu konuda bir örnek sunar. Aquino şöyle yazar: "Latina/Chicana feminizmi, gerek yerel gerek küresel sistematik adaletsizliği analiz etmek için eleştirel bir çerçeve sağlar, bu adaletsizliğin ortadan kaldırılması ve özgün adaletin gerçekleştirilmesi için de etkili stratejiler belirler."[40] Bu kurtuluşçu atağı göz önünde bulunduran Aquino, "maddi jeopolitik" bağlamın bir analizini sunar; bu bağlam teoloji oluşturma yöntemini, ilkelerini ve Latina teolojisi görevlerini belirler.[41] İlk seviyenin özellikleri, "güncel kapitalist, neoliberal ekonomik paradigmanın" yol açtığı küresel yoksulluk, eşitsizlik, toplumsal dışlanma ve toplumsal güvensizliktir.[42] Amerika Birleşik Devletleri'ndeki yoksulluk, ayrıca çocuklar, azınlıklar ve annelerin başını çektiği ailelerin yoksulluk oranlarının bir bütün olarak Amerika Birleşik Devletleri ortalamasının çok üstünde olduğu gerçeği ikinci seviyenin özellikleridir.[43] Üçüncü seviyenin özelliği Latina kadınlarının teolojik etkinlikten dışlanmalarıdır.[44] Bu nedenle Aquino, Latina teolojisinin başa çıkması gereken ekonomik ve toplumsal bağlamı inceleyerek işe başlar.

Latina teolojisinin teolojinin çıkış noktası olarak maddi jeopolitik bağlama odaklanmasını dikkate alan Aquino'nın Latina teolojisinin dört ana görevini tarifi insanı şaşırtıyor. İlk görev, Latina teolojisinin kaynaklarına feminist eleştiriyle yaklaşarak onun teolojik temellerini geliştirmektir. İkinci görev, Latinaların teolojik eğitimi için gereken araçlarla kaynakların entelektüel olarak inşa edilip geliştirilmesi için Latina kadınlarının haklarını talep etmeyi sürdürmeleridir. Üçüncü görev, teoloji ile maneviyat arasında feminist terimler üzerinden daha yakın bir bağlantı oluşturmaktır. Son olarak dördüncü görev, kapitalist neoliberal küreselleşmenin tabandaki Latinaların hayatı üzerindeki etkilerinin teolojik açıdan analizini sürdürmektir.[45]

Bellek yitimi başlamıştır. Aquino, teoloji oluşturma yöntemini, ilkelerini ve Latina teolojisinin görevlerini belirlemesi beklenen "maddi jeopolitik" bağlamı vurgulayarak denemesine başlarken, deneme ilerledikçe küresel ekonomik dışlanmanın arka planı ve Amerika Birleşik

Devletleri'ndeki yoksulların dışlanmışlığı gözümüzün önünden yok olur ve Latinaların teolojik dışlanmışlığı ön plana yerleşir. İki ana yolla gerçekleşir bu: Birincisi, Aquino ekonomik koşullar eleştirisini Latina teolojisinin başa çıkması gerektiği dördüncü göreve atar. Teolojik eğitim ve entelektüel inşaya erişim bundan öncedir. Latina teolojisinin temelini daha fazla geliştirmek de önce gelir. İnsanların teolog olmalarına yardım etmek onların toplumsal sefaleti aşmalarına yardım etmekten önceliklidir. İkincisi, Latina teolojisi için saydığı *mestizaje* [melezler, ç.n.], popüler din, Kutsal Kitap, Majisteryum, disiplinlerarası bilimler ve felsefi hermenetik gibi kaynaklar arasında küresel ve yerel ekonomik dışlanmayla başa çıkmaya yardım edebilecek disiplinler yok. Bu hamlelerin sonucunda teoloji, neredeyse yalnızca akademi seviyesindeki bütünleşme aracılığıyla kültürel dışlanmayı ele alma çabasına odaklanıyor.[46] Denemede bu nedenle "maddi jeopolitik bağlam" unutulmuştur.

Monokromatizm

Monokromatizm hastalarının görüşü sınırlıdır, sadece siyah-beyaz görürler. Teolojide, belli bir etnik veya ırk grubuna ait teologlar kurtuluş davasına yarayacak araçları ve kaynakları bulmak için, o grubun ve kendi disiplinlerinin parametrelerinin dışına bakmayı reddettiklerinde monokromatizm ortaya çıkar. Monokromatizmden mustarip teologlar bu nedenle kurtuluşun amacını vurgular; ama görevi gerçek anlamda yerine getirmek için yararlanabilecekleri kaynak havuzunu epeyce sınırlarlar. Sonuçta, kurtuluş yerine üyelik rengi ve mesleki bir lonca üyeliği öncelikli hale gelir.

Mesela ünlü bir siyah teolog olan Dwight Hopkins'i örnek alalım.[47] Hopkins'e göre "siyah yoksulların bakış açısından Tanrı'ya dair tüm o konuşmaların anahtarı kurtuluş ruhudur".[48] Dahası, yoksul derken şunu kasteder:

> "Birincisi maddi yoksullar, yani servete sahip olmayan veya onu denetlemeyenler. Örneğin aynı işte çalışan iki kişi de yılda 20.000$ kazanıyorsa, eşitlermiş gibi görünürler. Ama ya birisi Colorado veya Texas'ta bir petrol sahasına sahipse? Diyelim ki ikisi de işlerinden kovulup 20.000$ gelirlerini kaybediyor. İkisi de aynı derecede acı çekmez. Neden? Çünkü petrol sahasına sahip olan ve kontrol edenin serveti yerli yerinde duruyordur.[49]"

Gerçekten de Hopkins, siyahi teoloji boyunca izlenebilen normatif izleğin sınıf olduğunu vurgular.[50] Böylece Hopkins, siyahi teolojinin

ana unsuru olarak yoksulların tercih seçeneğini kucaklar, bu seçenek de "Amerika Birleşik Devletleri'nde sesleri ciddiye alınmayanlar adına iktidar ve servetin radikal bir biçimde yeniden dağıtılmasıyla ilgilenen bir inancı"[51] içerir. Bize, "*yoksulların kurtuluşu* konusundaki önemli ifadesini savsaklayan amorf bir siyahi teolojiden kaçınmamız gerektiğini" söyler. "Belirsizlik tehlikelidir."[52] Bu nedenle "siyahi teoloji açısından ana meydan okumalardan biri, ABD'nin tekelci kapitalizminin Afro-Amerikan yoksullar ve işçi toplulukları üzerindeki olumsuz etkilerini yeterince anlamaktır. Kurtuluş teolojisine dayalı inanç ve uygulama, küresel sermayenin baskıcı denetiminden özgürleşme ihtiyacını içermelidir."[53]

Bu ihtiyaca hitap etmek için Hopkins bazen siyasal iktisadı siyahi teolojinin kaynaklarına açıkça dahil eder: "Diğer disiplinlerle etkileşimde bulunurken teoloji, somut kurtuluş için ilahi bir göreve gelmenin en iyi yolunun ne olabileceğini anlamaya çalışır. Örneğin politik ekonomi, siyasetin, kültürün ve ekonominin iktidarı denetlemesi meselesini yüzeye çıkarır... Dahası politik ekonomi, yeni demokratik toplumun yapıcı sınırlarını çizer."[54] Siyahi teolojiyi politik ekonominin bir bileşeni kılmak doğru bir hamle olmakla birlikte, Hopkins, mevcut en iyi toplumsal, siyasi, hukuki ve ekonomik teoriye başvurmayı reddedip bunların yerine kaynaklarının siyahlığını korumaya odaklanır. Böylece, *Shoes That Fit Our Feet* adlı çalışmasında, politik ekonomi ifadesiyle, Martin Luther King Jr ve Malcom X'i kasteder. Daha yeni tarihli bir başka denemesi, siyasi bir vizyonun kaynakları olarak Foucault ile Cone'a odaklanır; Foucault'yu iktidar ilişkilerine dair mikro analizi ve Cone'u makro analizi nedeniyle ele alır.[55]

Toplumsal analiz ve siyasi inşa söz konusu olduğunda siyahlık parametreleri içinde kalmakta neden ısrar ediyor? Neden farklı renklere dair çağdaş toplumsal teoriye başvurmuyor? Martin Luther King Jr, Malcolm X ve James Cone siyahi teoloji açısından bariz potansiyel kaynaklardır; ama insan yirmi birinci yüzyıl için geçerli bir siyasi ve ekonomik içerik vizyonu geliştirmekle ilgileniyorsa bunlar ne en güncel ne de en yararlı kaynak olabilir. Hopkins'in son çalışması bu cephede daha başarılı değildir. Son kitabı *Being Human*'ın [İnsan Olmak] "Communal Political Economy" [Komünal Politik Ekonomi] başlıklı bölümü, iş ve ekonomi konusunda, Koreli Kim Yong Bock, Kenyalı Mary Getui, Tanzanyalı Laurenti Magesa, Kübalı Mario Castillo, Zimbabweli Ambrose Mayo ve Kwame Gyekye gibi teologların görüşleri arasında gezinir. Böylece, "politik ekonomi" ile ilgilenirken, artık kaynaklarını teoloji *ve* siyahlık (sözü edilenlerin çoğu siyahtır) ile sınırlar. İnsanın başvurabileceği si-

yalı Afrikalı veya Üçüncü Dünya sosyal bilimcileri yok mudur? Görünüşe göre politik ekonomiyle uğraşırken sosyal bilimcilerin yapıtlarına başvurmak kaçınılmaz bir hamledir. Ama monokromatizm Hopkins'in, kurtuluş davasına yardım edebilecek araçlar için siyahlığın ve teolojinin ötesine bakmasını önlüyor.[56] Sadece siyah veya siyah-olmayan, sadece teolojik veya teolojik-olmayan biçiminde görmek, onun teolojisinin eldeki kaynaklarını ciddi biçimde sınırladığı gibi, maddi yoksulların kurtuluşuyla ilgisini de sınırlıyor.

Devlik

Teologlar devlik hastasıdır, maddi yoksulları ezen dev ve canavar güçler görürler. Belleğini yitirenden farklı olarak devlik hastası teolog, sınıfa odaklanmayı unutmaz. Tam tersine, ekonomik koşullar ve toplumsal kurtuluş her zaman ana odağındadır. Monokromatizmin kör ettiği teologdan farklı olarak, devlik bulaşan teologlar kurtuluş için kullanılan araçları sınırlamazlar. Politik ekonomi ve diğer sosyal bilimlerin son çalışmalarını hevesle kucaklarlar. Ama yoksulları ezen dev güçlerle ilgili takıntıları felç edicidir. Bu takıntılar üç adımda işler: Birincisi, teolog, ekonomik baskı ve toplumsal kurtuluşa odaklanır. İkincisi, baskının nedenleri konusunda öyle bir resim çizer ki bu nedenler neredeyse aşılmaz görünür. Üçüncüsü, baskının inatçı koşulları nedeniyle bir felç yaşanır.

Latin Amerika kurtuluş teolojisinde devlik örneklerinden geçilmez. Bu örnekler birbiriyle bağlantılı iki türe ayrılabilir: Soyutlamadan türeyen devlik ve şeytanileştirmeden türeyen devlik. Soyutlamadan türeyen devlikte teolog maddi yoksulluk nedenlerini öyle bir soyutlamayla tanımlar ki onlarla başa çıkmak mümkün olmaz. Bu halde yoksullar "kapitalizm", "neoliberalizm" veya "küreselleşmenin" ürettiği kötülüklerden çekerler; bu terimler zulüm nedenini gösteren işaretçiler olarak kullanılsa da nadiren dikkatle incelenip somut biçimde tanımlanırlar. Dahası, soyutlamanın belirsizliği, işaretçilerin bir bütün olarak toplumu tutsak almasını garantiler. Örnek olarak Pablo Richard'ın şu önermesini alalım: "Sistemin *dışında* yaşamak mümkün değildir; çünkü küreselleşme her şeyi bütünleştiriyor ama sistemin ruhuna *karşı* yaşamak mümkündür."[57] Bu durumda, bu rakibin ana özelliği, "sistem" olarak tarif edilmesinin neredeyse imkânsız olmasıdır. Dahası, kapitalizm siyasi alanı da tümüyle işgal etmiştir: "*El pueblo* [halk] (tabandaki popüler sektörler, toplumsal hareketler) için siyasi iktidar imkânsız hale geldi (sistem, si-

yasi iktidarın halkın çıkarı doğrultusuna girmesine izin vermez), siyasi iktidar *önemsiz* hale geldi (her şey piyasa mantığı tarafından belirlendiği ve bu mantığa karşı hükmetmek mümkün olmadığı için)."[58] Düşmanın bu korkunç yaygınlığı ve iktidarı dikkate alındığında, Richard'ın tahayyül edebileceği tek mümkün direniş, gerçek baskı yapılarına dokunmadan gerçekleştirilen bulanık bir eksen kayması olabilir.

Şeytanileştirme, devliği aşırı bir uca götürür. Bu çizgiyi izleyen Leonardo Boff, İsa'nın Duası'na dair bir yorumunda, bizi kötülükten kurtaracak duanın şöyle tercüme edilmesini söyler: "Bizi kötülükten kurtar... Onun bir adı vardır, özel mülkiyet kapitalizmi ve devlet kapitalizmidir o."[59] Bir başka örnek de Hinkelammert'in şu iddiasıdır: "bugün görünen ve kendisini ilan eden dünya, içinde sadece 'bir tanrının' ve 'efendinin' olduğu, tek bir sistemin olduğu bir dünya... Sığınılacak yer yok... İmparatorluk her yerde. Mutlak iktidara sahip, bunu biliyor da."[60] Kapitalizm metaforik olarak kaçınılmaz biçimde her şeyi kapsayan mutlak bir imparatorluk olarak görünür. Hinkelammert'in şu iddiasına bakalım: "Bugün öyle bir tahakküm sistemi var ki önümüzde, ruhlarımızı bile içeriyor, en ufak eleştirel düşünme kapasitesini bile boğmaya çalışıyor."[61] Burada kapitalizmin kendisi şeytana dönüşür, hiçbir şey, ruhlarımız bile ondan kaçamaz. Kapitalizmin öz varlığımıza sahip olma becerisi, Boff'un aşağıdaki önermesinde sonuna kadar taşınır. Ona göre, "kapitalist ve ticari sistemler, şahsi ve kolektif insan zihninin her köşesine sızmayı başarmıştır. Bireyin hayat biçimine, duyguların gelişimine, insanın komşuları veya yabancılarla ilişki kurma şekline, belli bir aşk veya dostluk biçimine ve gerçekten de hayatla ölümün her çeşidine karar vermeyi başardılar."[62]

Devlikten mustarip teologlar, her yerde kapitalizm görür ve her şeyden onu sorumlu tutarlar. Bu anlayış içinde olumsuz direnç araçları tahayyül etmek bile neredeyse imkânsız bir görevdir. Düşman bu kadar güçlü ve her şeyi kapsayıcı ise, insan değişikliğe nereden başlayabilir? Felç gelir.

Amerika Kıtası İçin Bir Teoloji

Bu Amerikan kurtuluş teolojileri ile küresel ekonomi birbirine paraleldir. İkisinde de dünya nüfusunun çoğunluğu dışlanır. Bazı durumlarda direniş tek olası seçenek kabul edilirken, başka durumlarda dahil etmenin amaç olduğu ortaya çıkar. Özetle zayıflatıcı koşullar, maddi yoksullukla toplumsal kurtuluşun asla teolojinin ön cephesine yerleş-

tirilmemesini garantiler. Günümüzde bir kurtuluş teologunun çalıştığı teolojik bağlamı doğru biçimde anlamak, kendilerine "kurtuluş" teolojisi diyen sayısız teoloji için asıl meselenin Amerika kıtasının çoğunluğunun maddi sefaleti olmadığını anlamak demektir. Günümüzde birçok "kurtuluş" teolojisi, Amerika kıtasının yoksullarına odaklanmaz. Günümüzde birçok kurtuluş teolojisi niyet ve/veya sonuç itibarıyla orta sınıf teolojileridir. Kurtuluş teolojisinin, toplumsal ve iktisadi bağlamı ayıran özellik olarak maddi yoksulluğu doğru biçimde ele alabilmesi için, Amerika kıtasının kurtuluş teolojisi, kendi teolojik bağlamına karşı çıkmak zorundadır, yani orta sınıf teolojisine dönüşmeyi reddetmelidir. Kurtuluştan vazgeçip bunun yerine dahil olmayı koyma seçeneğini reddederse, bir teoloji ancak o zaman *kurtuluş* teolojisi olabilir. Peki, o zaman Amerika kıtasına ait bir kurtuluş teolojisi geliştirmek için odaklanmamız gereken şey nedir? Başlangıç için beş nokta yeterli olmalıdır.

Birincisi, doğru bağlam olarak Amerika kıtasının bütünü ele alınmalıdır. ABD kurtuluş teolojileri açısından bu nokta özellikle önemlidir. ABD kurtuluş teolojileri adalet taleplerini daha geniş bir Amerikan bağlamına yerleştirmezse, o zaman da sanki Amerika Birleşik Devletleri pastasından kendilerine daha büyük bir parça verilmediği için bozulmuş gibi görünüyorlar. Eğer siyah, kadıncı ve Latino/a teologlarının kastettikleri buysa, o zaman daha geniş Amerikan bakış açısından, onların kurtuluş teolojileri ile kurtuluşçu olmayan ABD teolojileri arasında çok az fark var demektir.[63]

Amerika kıtası teolojisi burada Latin Amerika kurtuluş teolojisinin modern teolojiden epistemolojik bağlamda gerçekleştirdiği ayrılışı izlemeli, yani teolojiyi bolluk içindeki küçük bir azınlık bakış açısından insanlığın çoğunluğu bakış açısına taşımalıdır. Latin Amerika kurtuluş teolojisinin kurucuları, yoksulluğun, küresel bir bakış açısından, aşırı veya olağandışı olmadığını gördüler: Yoksulluk, dünya üzerindeki çoğunluğun yaşadığını veya daha doğrusu neredeyse yaşamadığını temsil eder. Küresel bir bakış açısından, aşırı ve olağandışı bir bolluğu, yani sefalet okyanusu içinde bir refah adasını temsil ettiğinden dolayı Kuzey Atlantik hayat standardıdır olağandışı olan. Modern teolojinin, teolojinin nesnesi olarak şüphecilere odaklanmasına dönük eleştiriler, bu odağın kısıtlılığını vurgulamak istedi; teolojinin nesnesi olarak şüphecilere odaklanmak, teolojiyi insanlığın küçük bir yüzdesinin maddi bağlamı etrafında örgütlemek demektir.[64]

Bu nedenle modern teolojiden ayrıldıklarında Latin Amerikalı teologlar, antropolog Laura Nader'in "yukarıya doğru incelemek" dediği şeyle temasa geçiyorlardı. Nader şöyle der:

> " 'Yukarı' ve 'aşağı' doğru incelemek, pek çok 'sağduyu' sorusunu tersinden sormamıza yol açar. Neden bazı insanların yoksul olduğunu sormak yerine diğer insanların neden bu kadar refah içinde olduğunu sorarız. Bir sosyal bilimci, Amerikan zengin ve orta sınıfının biriktirme şablonlarını nasıl açıklayabilir ki? Pek çok seçenekleri olduğu sanılanlar arasındaki, değişmeye karşı aşırı direnişi nasıl açıklayabiliriz?[65]"

Böylece Latin Amerikalı kurtuluş teologları, egemen teolojik tutumun arkasına saklandığı ve doğal kabul edilen sahte normallik maskesini düşüren sorular sordular. "Ayrıcalık bizi gerçekliğe karşı körleştirdiği için" ayrıcalık konusunda okuyup bilgilenerek "özel ilgi alanında" düşünmek diye adlandırılabilecek bir şeyden kaçınmaya çalıştılar.[66] Tarafsız bir teolojik temel yokken ve bu nedenle bütün teolojiler belli bir derecede "özel ilgi alanı" teolojileriyken, bazı özel çıkar gruplarında diğerlerine göre daha az üye ve daha az acil ihtiyaçlar bulunur. Amerika kıtası teolojisi, çoğunluğa odaklandığında teolojinin icra edildiği bakış açısındaki bu radikal değişimi miras alacaktır.

İkincisi, bir Amerika kıtası teolojisi, ABD'li siyah ve İspanyol / Latino/Latina kurtuluş teolojilerinin kendilerini ırksal ve etnik kategoriler aracılığıyla meşrulaştırma takıntılarını aşmalarını sağlamalıdır. Bu takıntı, Cone'un sarsıcı *Black Theology and Black Power* adlı yapıtına getirilen eleştirilere kadar geriye gidebilir. Cone'un dediğine göre, aldığı en güçlü eleştiri, teolojisinin "gerçekte değil sadece ismen siyah olduğudur. Gerçek anlamda siyah olmak için insan, adına konuştuğu topluluğun içinden kaynakları ve normları türetmelidir."[67] Buna karşılık olarak Cone ve diğer siyah teologlar, teolojilerini blues, ilahiler ve köle anlatıları gibi siyah kültür ürünlerine dayandırmaya çalıştılar.[68] Hopkins'in monokromatizmi bu hamlenin nihai sonucudur. Oysa Amerika kıtası kurtuluş teolojisi, cilt renginin ötesine ulaşan bir siyahlık anlayışına, teologları maddi kurtuluş için en iyi kaynakları aramaya teşvik eden bir anlayışa ihtiyaç duyar, bu kaynaklar siyahların elinde bulunmasa bile. Cone şöyle yazmıştı: "Amerika'da siyah olmanın cilt rengiyle pek alakası yoktur. Siyah olmak, yüreğinizin, ruhunuzun, zihninizin ve bedeninizin mülksüzlerin olduğu yerde olması demektir... Bu nedenle Tanrı'yla uzlaşmak, insanın cildinin fiziksel olarak siyah olduğu anlamına gelmez."[69] Bu tür bir siyahlık anlayışı, siyahi teolojinin belası olan monokromatizmi aşar; izlenmesi gereken yol budur.[70]

Aynı şey İspanyol / Latino/Latina teolojileri için de geçerlidir. *Galilean Journey* adlı temel yapıtında Virgilio Elizondo, "Amerika kıtasının Katoliklerce fethinin, yeni bir halk, yeni bir etnos – *la raza mestiza*"

(melez kabile, aile veya ırk) getirdiğini söyler.[71] Meksikalı-Amerikalılar, bu nedenle ne Meksikalı ne de Amerikalıdır, daha çok "ikisinden de özellikler içerirler; ama kendilerine has yanları vardır, yani yeni doğmuş bir etnik soyun eşsizliğini barındıran özel bir tarihsel sürecin" ürünüdürler.[72] Dahası, *mestizo*'nun dışlanmış ve marjinal konumu, Hz. İsa'nın marjinal konumuna koşuttur. Nasıl ki İsa evrensel bir kurtuluşu işaret ederek antik düşüncenin ve antik dinin müstesnalığını ortadan kaldırdıysa, *mestizo*'nun karışık kanı da ırksal ve etnik ayırımların aşıldığı yeni bir insanlığı barındırır. Bu yaklaşım, kısıtlı kimlik kaynaklarının altını oyması gerekirken, Elizondo'nun ve başkalarının elinde *mestizaje*'ye odaklanan, paradoks bir biçimde *mestizo* kaynaklarının saflığına takıntılı bir teolojiye yol açtı. Gerçekten de Elizondo'nun teolojisi, *mestizoları* Tanrı'nın vaat ettiği geleceğin taşıyıcıları olan seçilmiş bir halk kılıp, ırka ilahi bir onay sağlayıveriyor: "Tanrı onları [*mestizoları*] yeni bir birliğin tarihsel aktörleri olarak seçti."[73] Ama *mestizaje* gerçekten de karışık kanla ilgiliyse, teoloji ve insanlığın temeli olarak ırkın ve etnisitenin yersizliğini müjdelemelidir. Bu nedenle *mestizaje*, asıl önemli ırkların, daha fazla karışarak ortaya çıkacak müstakbel ırklar olduğu anlamına gelir, oysa bu şekilde gettolaştırılan teolojik/ırkçı bir tasarıya odaklanmak asıl kavrayışa ihanet eder. Sonunda, doğru soru "teolojiyi siyah kılan nedir?" veya "teolojiyi İspanyol kılan nedir?" değil, "teolojiyi maddi yoksullar açısından özgürleştirici kılan nedir?" sorusudur. Bu ırksal kurtuluş teolojilerinin ele almayı başaramadığı soru tam da budur.[74]

Üçüncüsü, Amerika kıtası teolojisi, teolojik kavramların siyasi, iktisadi ve toplumsal içerimlerini ortaya çıkararak bu kavramların sahte tarafsızlığının maskesini düşürmelidir. Şöyle açıklayayım: Diyelim ki siz ve ben Tanrı'ya inanmanın düşünce ve eylemlerimiz açısından önemli olduğunu kabul ediyoruz. Yüzeyde esaslı bir anlaşma gibi görünen şey aslında derin bir "anlaşmazlığı" örtebilir. İkimiz de Tanrı'ya inanıyoruz, ama ne tür bir Tanrı'ya inanıyoruz? Diyelim ki inandığımız tür Tanrı'yı belirlemeye çalışırken ikimiz de kurtuluşçu iddiayı, yani bedenin selamet yeri olduğu; gıdanın, suyun ve barınağın da Tanrı'nın herkes için geliştirdiği planın bir parçası olduğu iddiasını kabul ettiğimizi anladık. Bu anlaşma hâlâ derin bir anlaşmazlığı gizleyebilir. Gerçekten de hemfikir olup olmadığımızı anlamak için bu fikirlerin uygulamada ne anlama geldiğini ortaya çıkarmamız gerekir; kendimizle, diğerleriyle ve toplumun düzenlenmiş olduğu biçimle nasıl ilişki kurduğumuza dair bu anlayışın içerimlerini geliştirmemiz gerekir. Bazıları için bu anlayış, hayırseverliğin Hıristiyan hayat biçiminin ayrılmaz bir parçası olması gerektiği anlamına gelebilir. Başkaları için, daha yüksek bir asgari ücreti, daha fazla

sosyal yardımı, hatta belki de kamulaştırılmış sağlık hizmetini desteklemek anlamına gelebilir. Başkaları için, kapitalizmin yerine sosyalizmi veya kâr ve rekabete dayanmayan başka bir sistemi koymak gibi kökten bir yapısal değişiklik anlamına gelebilir. Yine başkaları için, Hıristiyanların toplumu değiştirmeye çalışmaktan vazgeçmesi anlamına gelebilir bu, bunun yerine söz konusu seçenekleri kendi toplulukları içinde hayata geçirmeye çalışmalıdırlar.[75] Başkaları da neoliberal yapısal uyum politikalarının izlenmesi gereken yöntem olduğunu ileri sürebilirler.[76]

İnsan bir kez kavramları ele almaya başladığında bu kavramlar tarafsızlıklarını yitirir, mesele budur. Tarafsız olarak ifade edilmesi için bir terim, ilginç veya yararlı olmayacak kadar soyut kılınmalıdır. İçeriğinden temizlenmelidir, "Tanrı" kavramımızı ortaya çıkarmazsak altında bütün bu olasılıkların bulunduğunu asla bilemeyiz. Her olasılık daha da geliştirildikçe farklı kurumsal gelecekler ortaya çıkar.[77] Böylece teolojik terimleri gerçekten işleyip anlamak için, Latin Amerika kurtuluş teolojisinin "tarihsel tasarımlar", adaletsiz bir statükonun yerine geçebilecek siyasi ve iktisadi örgütlenme modelleri geliştirmeye dair inancı gerekliydi. Bonino'nun bir zamanlar yazdığı gibi "adalet, barış, kefaret" gibi " 'ifadeler ve semboller'... analitik ve ideolojik açıdan insani, seküler, doğrulanabilir bir boyut içermesi gereken ve aslında her zaman da içeren tarihsel tasarımlar dışında etkili olamazlar."[78] Tarihsel tasarımları teolojinin ayrılmaz bir parçası olarak dahil ederken kurtuluş teologları, toplum adına içerimlerini ortaya koymayan teolojik konuşmaların ne kadar boş olduğunu vurguladılar. Dahası bunu yapmayı reddeden teolojik konuşmaysa, şeyleri oldukları halde bırakarak hükmen statükonun eline düşer. Cone'u alıntılarsak: "Sevginin anlamı vaazlarda veya teolojik ders kitaplarında değil, kişiliksizleştirici ve baskıcı olmayan toplumsal yapıların yaratılmasında bulunur."[79]

Dördüncüsü, bir Amerika kıtası kurtuluş teolojisi, teolojik girişimin özündeki unsurlar olarak sosyal bilimleri ve sosyal teoriyi içermelidir.[80] Bunların, baskının nedenlerini en iyi şekilde anlamasına ihtiyacı vardır kurtuluş teolojisinin, böylece teolojik terminolojiye bir içerik verilebilir ve bu teolojinin tarihsel projesi tasavvur edilebilir. Cornel West'in bir zamanlar yazdığı gibi: "Kurtuluş imkânı sadece baskının gerçekliğinin derinlikleri içinde bulunabilir. Yeterli bir toplumsal teori olmadan bu imkân elde edilemez."[81] Gerçekten de salt kurtuluş hakkında konuşmak yerine, kurtuluşu uygulamakla ilgilenen gerçek bir kurtuluş teolojisi, diğer disiplinlerle ittifaktan kaçamaz.[82] Kıtadaki yoksulların tarafını tutmak için "kurtuluş" ve "yoksullardan yana tercihte bulunmak" gibi kavramları bir robot gibi tekrarlamak yeterli değildir. Teoloji ile eko-

nomi, teoloji ile siyaset bilimi, teoloji ile toplumbilim ve teoloji ile hukukun birbiriyle bağlantılı olmasının nedeni sosyal bilimlerin maskesi düşürülmesi gereken içkin teolojiler taşıması değildir. Birbirleriyle bağlantılıdırlar çünkü son tahlilde sosyal bilimler, Tanrı'nın hayat vaadinin başarılı veya başarısız olduğu alandır.

Kurtuluş teolojisiyse farklı sosyal bilimler yaklaşımlarını dikkatle seçmelidir; çünkü sosyal bir teorinin benimsenmesi, yani insanın çevresine dair bir harita olarak metaforların seçilmesi, sosyal bilim teorilerinin içinde yaşadığımız dünyaları oluşturması nedeniyle kaçınılmaz olarak siyasi bir edimdir. Bu yüzden gerçekten önemli olan şey, farklı teorilerin dünyayı nasıl anlamlandırdığı ve insanları farklı biçimler ve yönlerde nasıl hareket etmeye teşvik ettiğidir. Amerika kıtası kurtuluş teolojisi, iktisadi ve siyasi sistemleri yekpare bir bütün olarak sunan bağımlılık teorisi veya dünya sistemleri teorisi gibi toplumsal teorileri toptanlaştırmaktan kaçınmalıdır. Bu teorilerin benimsenmesi, Latin Amerika kurtuluş teolojisinin başına bela olan felç edici devlik ve şeytanileştirmenin kaynağıdır. Bu noktayı vurgulamam gerek; çünkü kurtuluş teolojisinin her akımını ve genel olarak solcu düşüncenin büyük bir kısmını etkilemektedir.[83] Kapitalizm, egemen bir iktisat modelinden ziyade kendi içindeki alternatif potansiyeli bulanıklaştıran egemen bir söylem olarak anlaşılmalıdır.[84] Kurtuluş teologları, kapitalizmi her şeyi kapsayan ve her şeye kudretli terimlerle tarif ettiklerinde, aslında karşı çıktıkları şeyi güçlendirirler. Gerçekten de William James'in bir zamanlar ileri sürdüğü gibi tariflerimiz dünyaya katkıda bulunur.[85] Bu nedenle görevimiz, neoliberal kapitalist hegemonya söyleminin altında gizlenen alternatifleri ortaya çıkarmaktır. Bu alternatifler, örneğin ABD, Alman, Asyalı, İskandinav gibi çeşitli mevcut kapitalizmlerde, ayrıca DTÖ ve dünya liderlerinin başka toplantılarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan direniş hareketlerinde bulunabilir.

Sosyal teorinin duruş noktası açısından, bu görev için en yararlı kaynağın eleştirel hukuk teorisi olduğuna inanıyorum.[86] Eleştirel hukuk teolojisi, kurtuluşçuların, "kapitalizmi" sınırsızca suçlamanın ötesine geçmelerini, suçlamak yerine fiilen varolan çeşitli kapitalizmlerin hukuki ayrıntılarının toplumdaki kaynakların dağılımını nasıl etkilediğini incelemelerini sağlar. Örneğin, özellikle inceleme söz konusu edildiğinde, bir piyasa ekonomisi özel bir hukuk rejimidir, bu nedenle de rejim seçimi şekline bürünen hukuk da kazanılan gelirin dağılımını etkiler.[87] Örneğin emekle sermaye arasındaki ücretlere dair pazarlıklar gibi toplumsal etkileşimler, bir dizi kurala göre oynanan bir oyuna benzetilebilir.[88] Kurallar herkes için eşit derecede geçerli olacak biçimde belirlense de, bu kurallar

her oyuncunun başarı şansını nasıl etkiledikleri açısından da incelenebilir. Örneğin basketbol kuralları, uzun boylu oyuncuların kısa boylulara göre avantajlı olduğu durumu etkileyecek biçimde değiştirilebilir; pota yüksekliğini düşürmek her oyuncunun görece yeteneğini etkiler. Benzer biçimde, sermaye ile emeğin müzakere koşullarını belirleyen hukuk kuralları genellikle "arka plan" olarak, yani oyunun tarafsız kurallarının bir parçası olarak kabul edilir. Bu bakış açısından bakıldığında hukukun, bir çatışmayı çözmek üzere topluma etkin biçimde müdahale ettiğinde görevi sadece iktidarı ve ayrıcalığı dağıtmaktır. Müdahale kuraldan çok istisnadır; sadece hukukun içinde çatışmayla işbirliğinin gerçekleşebileceği apolitik temel kuralları belirlemesi de kuraldır. Yine de insan alternatif kurallar hayal ettiğinde arka plan kurallarının tarafsız olmadıkları ileri sürülür. Kurallar, ancak *ceteris paribus* (öteki şeylerin eşit olması) varsayımı, yani kuralların sabit kalması varsayımı altındaki analizlerin bakış açısına dayanan "arka plan" kurallarıdır. Arka plan koşulları değiştiğinde, sabit oldukları varsayılan analizleri yıkarlar.[89] Toplu sözleşme pazarlıkları, sendikalaşma, grev süreleri, grev gözcülüğünün doğası ve kapsamı ve birçok başka ayrıntıyla ilgili kanunlar, iktidarı bu veya şu yöne çevirir. Bu kuralları değiştirmek, söz konusu grupların pazarlık gücünü değiştirmek anlamına gelir; bu değişiklik de söz konusu kapitalizmin bölüşümle ilgili sonuçlarını etkiler. Eleştirel hukuk teorisi, kurtuluş teologlarının, hem belli toplumları hem de küresel düzeni oluşturan hukuki temel kurallarını görmelerini sağlar; bu nedenle hedef soyut bir "kapitalizmin" yerine aynı derecede soyut bir "sosyalizm" koymak değil, toplumsal bir düzeni inceleyip oyunun kurallarını öyle bir eğmektir ki daha az şanslı olanların iktisadi ve siyasi fırsatlara erişebilmelerini sağlayan demokratikleştirici adımlar bulunabilsin.[90]

Son olarak, Amerika kıtası kurtuluş teolojisi, kurtuluş teolojilerinin çoğalmasının, akademik piyasada bir sağlık belirtisi olduğunu; ama kurtuluş mücadelesinde bir dağınıklığa işaret ettiğini görecektir. Kurtuluş teologlarının çıkarları aynıdır. Leonardo Boff ile Clodovis Boff'un bir zamanlar bir bütün olarak kurtuluş teolojisi hakkında söyledikleri gibi: "Tek ve yegâne bir kurtuluş teolojisi vardır. Toplumsal sefalet gerçeği olmak üzere tek bir çıkış noktası ve ezilenlerin kurtuluşu olmak üzere de tek bir hedef vardır."[91] Kuşkusuz farklı kurtuluş teolojilerinin özel bakış açıları ve konumları bulunur; ama bu bakış açılarını ve konumları sadece yoksulluğun yol açtığı açlık sancıları birleştirir. Irk, toplumsal cinsiyet, cinsellik veya kültür nedeniyle ezilenler arasında bazıları ölür, bazıları ölmez. Ölenler yoksul oldukları için ölür. Amerika kıtası kurtuluş teolojisi, hayatın tam da hedeflere sahip olma olasılığının temeli olduğunu

unutmamalıdır; hayat bir hedef değil, bütün hedeflerden öncedir. Birleşip maddi yoksunluğa yoğunlaştığında Amerika kıtası kurtuluş teolojisi, hayatı arar – bunun dışındaki her şeyin sırası sonradır. 1977 yılında James Cone şöyle yazmıştı: "Vizyonumuzu ezilen diğer halkların vizyonuna bağlayarak genişletmeliyiz, böylece dünyanın tüm kurbanları yeni bir insanlığın yaratılmasında görev üstlenebilir... siyahi teolojinin ele alması gereken sorun budur. 'Amerika Kıtasında Teoloji' bu konuyu ele alma çerçevesini sağlar."[92] Konferanslar düzenlenmiş, çağrılar yapılmış; ama tasarım asla gerçek anlamda izlenmemiştir. Bu sefer gerçekleştirelim.

Sonuç

Belki de kurtuluş teolojisinin geleceği teolojinin ötesinde yatıyordur. Kurtuluş teolojisinin özünde iki unsur vardır: Birincisi epistemolojiktir, yani bir kurtuluşçu, ezilenlerin bakış açısından teoloji icra etmeye çalışır. İkincisi pratik/ahlakidir, yani kurtuluş teolojisinin kurumlar hakkında düşünerek idealler üzerine düşünme taahhüdüdür. Gerçekten de Latin Amerika kurtuluş teolojisinin, Hıristiyanlığı sosyalizmle ilişkili olarak düşünme teşebbüsünün en iyi anlamı, bunun toplumsal ve siyasi düşüncedeki, yani ideallerimizle bu idealleri gerçekleştirmesi gereken kurumlar arasında yer alan boşluk konusundaki can sıkıcı bir soruna cevap olmasıdır.

İktisat, hukuk, tıbbi antropoloji, siyaset bilimi, sosyoloji ve bir dizi başka disiplin, aynı epistemolojik değişime katılabilir ve devrimci sonuçlara dair aynı pratik/ahlaki dürtüyle teşvik edilebilir. Dünyanın en etkili biçimde analiz edildiği entelektüel çerçeveleri, teoloji değil bu disiplinler belirler. Bu yüzden yukarıda sözü edilen unsurlar, teoloji veya din çalışmalarından ziyade daha etkili olan disiplinler içinde açıklanmaya ihtiyaç duyar.

Belki de görev, kurtuluş teolojisindeki "kurtuluşu" "teolojiden" kurtarma görevidir. Günümüzde kurtuluş teolojisi içinde çalışmak, dışında çalışmak anlamına gelebilir, epistemolojik ve pratik/ahlaki unsurların diğer bilgi kurumlarına sızabilecekleri, onları baltalayıp dönüştürebilecekleri yollar bularak. Burada kurtuluş teologu kendisini gizlemeli ve disiplinin önkabullerini değiştirmek için içeriden çalışmalıdır. Burada kurtuluş teologunun "teolog" yaftasını taşımasına gerek yoktur, o en iyi çalışmasını farklı bir disiplin örtüsü altında yapabilir. Kurtuluşun geleceği, tanımlanabilir bir üretim alanı olarak kurtuluş teolojisinin çözünmesini gerektirebilir mi?

NOTLAR

1. Diğer tanınmış katılımcılar şunlardır: Avery Dulles, Monika Hellwig, Jose Miranda, Frederick Herzog, Jose Miguez Bonino, Leonardo Boff, Beatriz Melano Couch, Beverly Harrison, Robert McAfee Brown ve Phillip Berryman.
2. Raporlar için bkz. Sergio Torres ve John Eagleson (ed.), *Theology in the Americas* (Maryknoll, NY, Orbis, 1976); Cornel West, Caridad Guidote ve Margaret Coakley (ed.), *Theology in the Americas: Detroit II Conference Papers* (Maryknoll, NY, Orbis, 1982).
3. Robert McAfee Brown, "A Preface and a Conclusion", Torres ve Eagleson (ed.), *Theology in the Americas*, s. xviii.
4. Bu soruyu, Ivan Petrella'nın vardığı doğal sonuç olarak görüyorum, *The Future of Liberation Theology: An Argument and a Manifesto* (Londra, SCM Press, 2006; ciltli baskı, Ashgate, 2004). Bu kitap Latin Amerika kurtuluş teolojisine odaklansa da, günümüzde varolan kurtuluş teolojilerinin çoğunu birleştiren bir yapıya sahiptir. Aslında, bu bölüm Petrella'nın söylediklerine bir çerçeve çizer, *Beyond Liberation Theology: A Polemic,* (Londra, SCM Press, 2008).
5. McAfee Brown, "Preface", s. xviii ve özellikle de xix
6. "Toplumsal mahrumiyet alanı" ifadesini Joao Biehl'in "Vita: Life in a Zone of Social Abandonment" adlı çalışmasının alt başlıklarından aldım, *Social Text 1913*, (Güz, 2001), s. 131-148; Joao Biehl, *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment* (Berkeley, University of California Press, 2005).
7. Kaynak, John Parratt (ed.), *An Introduction to Third World Theologies* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), s. 9. Parratt orijinal referansını belirtmemektedir.
8. Hugo Assmann, *Teologia desde la praxis de la liberacion* (Salamanca, Ediciones Sigueme, 1973), s. 40.
9. Tamamen şuna dayanmaktadır: Afro-Amerikalılar, ABD'de belli haklar elde ettiler (ırkçılığın artık bir sorun olmadığı anlamına gelmez bu), Amerika kıtasında büyük bir cinsiyet eşitliği söz konusudur (bu cinsiyet meselesinin ortadan kalktığı anlamına gelmez), Latin Amerika artık diktatörlükler tarafından yönetilmiyor (buradan demokrasilerimizin örnek teşkil ettiği anlamı çıkmaz); fakat yoksulluk bütün dünyada, Latin Amerika'da ve özellikle refah düzeyi yüksek ülkelerde hâlâ hüküm sürmektedir.
10. Summers, 1990-1993 arasında sürdürdüğü bu görevinden Clinton'ın Hazine Müsteşarlığını yapmak için ayrıldı. Bir dizi skandal nedeniyle atılana kadar Harvard Üniversitesi'nin başkanıydı. Bu bölüm şunları ele almaktadır: Susan George ve Fabrizio Sabelli, *Faith and Credit: The World Bank's Secular Empire* (Boulder, CO, Westview, 1994). 5. bölüm Summers ve kayıtlar hakkındadır.
11. Larry Summers, World Bank Memo, 12 Aralık 1991, George ve Sabelli, *Faith and Credit*, s. 98-99.
12. Doğa da bu mantığa tabidir. Uluslararası orman danışmanı Bethel tropikal ormanlara dair şunları söylemiştir: "Önemli olan soru şudur: Bu büyük

canlı varlık çeşitliliğinin ne kadarı kârlı bir şekilde pazarlanabilen tercih edilmiş ağaç türlerini göstermektedir?.. Günümüzdeki kullanım standartları açısından, bu nemli tropik ormanlardaki ağaçların çoğu endüstriyel malzeme standardında değerlendirilir." Alıntı yapılan eser: Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (New York, Zed Books, 1993), s. 24. Bu mantık Summers'ı hatırlatmaktadır, piyasaya uymuyorsa, değeri yoktur.

13. Bu görüş, kurtuluş teologlarının kapitalizm anlayışından farklıdır. Kendi görüşüm için, bkz. *The Future of Liberation Theology,* bölüm 4.
14. Henry Kissinger'ın sözlerinin alıntılandığı yer, Celia Iriart, Howard Waitzkin ve Emerson Merhy, "HMO's Abroad: Managed Care in Latin America", Meredith Fort, Mary Anne Mercer ve Oscar Gish (ed.), *Sickness and Wealth: The Corporate Assault on Global Health* (Cambridge, MA, South End Press, 2004), s. 69. Pek bir şey değişmedi. 1948 yılı ABD Bakanlık Departmanı siyasi planlama çalışmasına göre, "ABD dünya zenginliklerinin yüzde ellisine sahiptir; fakat nüfus olarak sadece %6.3'ünü kapsamaktadır. Bu durumun, imrenme ve kin yaratmaması mümkün değil. Asıl görevimiz, ulusal güvenliğimize zarar gelmeden bu eşitsizlik durumunu devam ettirmemizi sağlayacak bir ilişki düzeneği planlamaktır.": George Kennan, *State Department Policy Planning Study #23* (Washington, DC, US Department of State, 1948), alındığı yer, Stephen Bezruchka ve Mary Anne Mercer, "The Lethal Divide: How Economic Inequality Affects Health", Fort, Mercer ve Gish (ed.), *Sickness and Wealth*, s. 12.
15. Avrupa, ABD ve Doğu Asya'daki zenginlik konusunda bu gibi mekanizmaların rolünü belgeleyen bir dizi çalışma için bkz. Kevin P. Gallagher (ed.), *Putting Development First: The Importance of Policy Space in the WTO and International Financial Institutions* (New York, Zed Books, 2005); Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2001); Peter Hall ve David Soskice (ed.), *Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage* (Oxford, Oxford University Press, 2001); Alice Amsden, *The Rise of the "Rest": Challenges to the West from Late-Industrializing-Economies* (Oxford, Oxford University Press, 2001); Robert Boyer ve Daniel Drache (ed.), *States Against Markets: The Limits of Globalization* (New York, Routledge, 1996); Michael Best, *The New Competition: Institutions of Industrial Restructuring* (Cambridge, Harvard University Press, 1990); Robert Wade, *Governing the Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1990). DTÖ, ülkelerin mali kaynaklarını ve önceliklerini dondurmakta ve modern bir ekonomide karşılaştırmalı üstünlük yaratıldığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Ulusları yaratma kapasitesinden yoksun bırakırken, bu anlaşmalar dünyanın büyük bir bölümünü yoksulluğa mahkûm etmektedir. Gerçek şudur ki zengin ülkeler, serbest fikri mülkiyet hakları ve korunan sanayilerle zenginleşmektedir. İngiltere, Hollanda'ya yetişmeye çalıştığı için korumacı davranıyordu; Almanya İngiltere'ye yetişmeye çalıştığı için korumacı davranıyordu; ABD, İngiltere ve Almanya'ya yetişmeye çalıştığı için korumacı

davranıyordu; Japonya 1970'lere kadar korumacı davranırken Kore ve Tayvan 1990'lara kadar korumacıydı. Friedrich List bir zamanlar şunu itiraf etmişti: "Büyüklüğün zirvesine çıkan birinin, başkaları bundan mahrum kalsın diye tırmandığı merdiveni ayağıyla ittirmesi zekice bir yöntemdir ... Korumacı görevler ve yönlendirme noktasındaki sınırlamalarla üretim gücünü artıran ve hiçbir ulusun eşit bir rekabet sürdüremeyeceği bir gelişim seviyesine ulaşan her ulus, serbest piyasanın yararları konusunda diğer uluslara öğütler vermek ve bir zamanlar yanlışlar yaptığını fakat şimdi gerçekliği keşfetmeyi başardığını bildirmek için, zirveye çıktıktan sonra merdiveni ittirmesinden daha zekice bir davranış yapamaz." Bu alıntıları ve bu konuya dair geçmişi şu kaynaktan aldım: Ha-Joon Chang, "Kicking Away the Ladder: 'Good Policies' and 'Good İnstitutions' in Historical Perspective", Gallagher (ed.), *Putting Development First*, s. 107.

16. Robert Isaak, *The Globalization Gap: How the Rich Get Richer and the Poor Get Left Further Behind* (New York, Prentice Hall, 2005), s. 174.
17. Şerh düştüğüm yer, Vandana Shiva, *Protect or Plunder? Understanding Intellectual Property Rights* (New York, Zed Books, 2001), s. 95.
18. Bundan sonrası, Paul Davis ve Meredith Fort'un, "The Battle Against Global Aids"inden alıntılanmıştır, Fort, Mercer ve Gish (ed.), *Sickness and Wealth*, s. 145-58; William Tabb, *Unequal Partners: A Primer on Globalization* (New York, The New Press, 2002.), s. 85-120; Shiva, *Protect or Plunder?* s. 86-93.
19. İkiyüzlülük: "Avrupa'da 1960 ve 1970'lere kadar bazı ülkelerde farmasötikler, yerel sanayinin gelişimini artırmak ve ilaç fiyatlarını kontrol altında tutmak amacıyla patent koruması kapsamında engellenmiştir. Böylesi stratejilerin gelişmekte olan ülkelere yasaklanmasıyla, zenginler etkin bir şekilde kalkınma merdivenlerini yoksullar çıkamasın diye ittirmişlerdir": Davis ve Fort, *"The Battle Against Global Aids"*, s. 149.
20. A.g.e., s. 149.
21. Bir başka örnek: "DTÖ mahkemesinde yargılanma ihtimali bile özellikle kısıtlı bütçeye sahip gelişmekte olan ülkelerin, kamu sağlığını ve esenliğini koruyan kanunlardan vazgeçmesi için yeterli olmaktadır. 1988 yılında Guatemala, bebek maması şirketlerinin ürünlerinin anne sütünden daha sağlıklı olduğu yönünde reklam yapmasını yasaklayan WHO-UNICEF Bebek Maması Pazarlama Kodu adlı yasayı kabul etmişti. ABD'deki Gerber Products adlı şirket bu yasayı ortadan kaldırmak için dört yıl kampanya yürüttü ve yasaya uymayı reddetti. 1995 yılında Gerber şirketi bu yasaya karşı DTÖ mahkemesine gitmek için ABD'nin desteğini kazandı. Ticari yaptırım tehdidi, ithal bebek mamasını Guatemala'nın bebek sağlığı yasalarının dışında tutmak için yeterli oldu": Ellen Shaffer ve Joseph Brenner, "Trade and Health Care: Corporatizing Vital Human Services", Fort, Mercer ve Gish (ed.), *Sickness and Wealth*, s. 82.
22. Bir söylem olarak kalkınmaya dair daha kapsamlı bir eleştiri için bkz. Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995). Kalkınmayla ilişkili yaklaşımlar için, bkz. Richard Peet ve Elaine Hartwick, *The-*

ories of Development (New York, The Guilford Press, 1999), ve Ray Kiely, *Sociology and Development: The Impasse and Beyond* (Londra: UCL Press Limited, 1995).

23. Bkz. Bob Sutcliffe, *100 Ways of Seeing an Unequal World* (New York, Zed Books, 2001), Gra. #14. Bu kitap, uluslararası ve ulusların kendi içindeki eşitsizliklerin her formunun taslak diyagramını sunan mükemmel bir kitaptır. Bu konudaki verilerini aldığı yer, World Bank, *Income Poverty – The Latest Global Numbers* (Washington DC, Dünya Bankası, 2000) (www.worldbank.org/poverty/ data/trends/income.htm). Dünyadaki gelir dağılımını hesaplamanın iki temel yöntemi vardır, uluslararası ve küresel; uluslararası dağılım, ülkeler arasındaki gelir dağılımındaki farklılıkları dikkate almaktadır. Bu, küreselleşen kurtuluş teolojisinin Amerika Birleşik Devletleri'ndeki her insanın ortalama bir gelir elde ettiğini var sayarak işlemektedir. Bu durumda, dünya nüfusunun %10'luk zengin kesimi, en zengin ülkelerde yaşayan 600 milyon insanla özdeşleştirilmektedir. Bu nedenle, olması gerektiği gibi, refahı yaygınlaştırıp en üst tabakadakilerin sayısını düşürmektedir. Gelir dağılımının uluslararası hesaplarına göre oran, 1997 yılında nüfusun en üst ve en alt %10'luk kesiminde 30'a 1'dir. Küresel ölçütlerde, diğer yandan, eşitsizlik ulusların kendi içinde de varlığını göstermektedir. En zengin %10'luk kesim, bütün ABD nüfusunu fakat ayrıca dünyanın en yüksek 600 milyon gelir sahibini de (ister ABD'den, ister Fransa'dan veya Brezilya'dan olsun) kapsamaktadır. Buradaki oran 63'e 1'dir. Bu bağlamda, bkz. Sutcliffe, *100 Ways*, s. 8. Dünya Bankası, eşitsizliğin küresel ekonomide büyük etki yarattığını kabul etse de, son yirmi yıldır azaldığını ileri sürmektedir. Böylesi bir iddia oldukça çelişkili görünmektedir. Karşıt bir tez için bkz. Robert Wade, "The Disturbing Rise in Poverty and Inequality: Is it All a 'Big Lie'?", David Held ve Mathias Koenig-Archibugi (ed.), *Taming Globalization: Frontiers of Governance* (Cambridge, Polity Press, 2003), s. 18-46.
24. Sutcliffe, *100 Ways* (100 Yol), Gra. #1.
25. Bkz. Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997), s. 70. Sürdürülen tartışma, onun 67 ve 93. sayfalar arasındaki küresel ekonomik trendler üzerine yaptığı mükemmel tartışmasından alınmıştır.
26. A.g.e., s. 64.
27. Mark Robert Rank, *One Nation, Underprivileged*, (Oxford, Oxford University Press, 2004), s. 25. "Birleşik Devletlerli" demeyi "Kuzey Amerikalı" demeye yeğlerim. Justo Gonzalez'in de yazdığı gibi, " 'Amerika' sözcüğü bile şu sorunun sorulmasına neden olmaktadır: Nasıl bir yanılgı, tek bir ülke halkının, bütün bir yarımkürenin adını almasına imkân verir? Bu ülkenin kıtadaki diğer uluslar hakkındaki düşüncesi ne olabilir bu durumda?": Justo Gonzalez, *Manana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville, Abingdon Press, 1990), s. 37. Bu kavramı tek başıma oluşturmadım; fakat referanslarını da tam olarak açığa çıkaramadım.
28. John Iceland, *Poverty in America: A Handbook* (Berkeley, University of California Press, 2003), s. 62.

29. A.g.e., s. 85.
30. Paul Farmer, *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor* (Berkeley, University of California Press, 2003), s. 46.
31. Iceland, 88.
32. Susan Starr Sered ve Rushika Fernandopulle, *Uninsured in America: Life and Death in the Land of Opportunity* (Berkeley, University of California Press, 2005), s. 15.
33. Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan, giriş: Edwin Cannan ve Max Lerner (New York, Modern Library, 1937), s. 351-352; Iceland'in, *Poverty in America*, adlı eserinden alıntılanmıştır, s. 11.
34. Sutcliffe, *100 Ways*, Gra. #16.
35. A.g.e., Gra. #41.
36. Clodovis Boff ve Leonardo Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 1987), s. 29.
37. Örneğin kurtuluş teolojisinde sık tartışılmayan hastalık meselesini ele alalım (burada Emilie Townes bir istisnadır). Paul Farmer'ın da ileri sürdüğü gibi, hastalıkların yoksullardan yana tercihte bulunması söz konusudur burada. Tüberkülozun, bugün, %95'in üzerinde iyileşme oranı vardır. Fakat tüberkülozdan ölenler –sayıları milyonları buluyor– genellikle yoksullar arasındandır; 2/3'lük Üçüncü Dünya ülkelerinde veya Birleşik Devletler'in iç kısımlarında. 2000 yılında, önlenebilir ve tedavi edilebilir bulaşıcı hastalıklar, tüberküloz ve diğer solunum yolu enfeksiyonları, AIDS, ishale bağlı hastalıklar ve perinatal enfeksiyonlar, zenginler arasında %7.7'lik bir ölüm oranıyla sonuçlanırken, yoksullar arasında bu oran %58.6'dır. Tecavüz ve saldırı gibi suçlara kadınlar maruz kalmaktadır, fakat kimin risk altında olduğunu sadece cinsiyet belirlemez; en büyük riski yaşayan yoksul kadınlardır. Çağdaş kölelik meselesine bakalım. Günümüzde kölelik, etnik ya da ırksal farklılıkara dayanmıyor, köleliğin temel koşulu yoksunluktur, asıl belirleyici olan renk değil yoksulluktur. Sağlık ve yoksulluğa ait verilerin alındığı yer, Farmer, *Pathologies of Poverty*; çağdaş kölelik konusunda bkz. Kevin Bales, *Disposable People: New Slavery in the Global Economy* (Berkeley, University of California Press, 1999).
38. "Büyük annemin dediği gibi; dünyada sadece iki soy vardır, sahip olanlar ve sahip olmayanlar": Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidaigo Don Quijote de la Mancha* (Madrid, Aguilar S.A., 1993). Aklımda kaldığı kadarıyla.
39. *Beyond Liberation Theology* adlı kitabımda dört adet zayıflatıcı koşuldan bahsettim, "naiflik" diğer üçünün sonucunda ortaya çıkmaktadır. Yer darlığından dolayı bu olguyu burada ele almıyorum.
40. Maria Pilar Aquino, "Latina Feminist Theology: Central Fetures", Maria Pilar Aquino, Daisy Machado ve Jeanette Rodriguez (ed.), *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice* (Austin, University of Texas Press, 2002), s. 136.
41. A.g.e., s. 140.
42. A.g.e.

43. A.g.e., s. 144.
44. A.g.e., s. 145.
45. A.g.e., bkz. s. 153-4.
46. Mesela, Aquino'nun Nahautl ve İspanyolca sözcükleri İngilizce, Fransızca ve Almanca'nın baskın olduğu Kuzey Atlantik teolojik söylemine kaynaştırma eğilimi örneği. Bkz. A.g.e., s. 149.
47. Monokromatizm siyahi teolojide yaygın olsa da sadece ona özgü değildir.
48. Dwight Hopkins, *Introducing Black Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis, 1999), s. 46.
49. Dwight Hopkins, *Heart and Head: Black Theology - Past, Present and Future* (New York, Palgrave, 2002), s. 24.
50. Dwight Hopkins ve Linda Thomas, "Womanist Theology and Black Theology: Conversational Envisioning of an Unfinished Dream", Eleazar Fernandez ve Fernando Segovia (ed.), *A Dream Unfinished: Theological Reflections on America from the Margins* (Maryknoll, NY, Orbis, 2001), s. 86.
51. Hopkins, *Heart and Head*, s. 61.
52. A.g.e., s. 162.
53. A.g.e., s. 49.
54. Dwight Hopkins, "Black Theology and Second Generation: New Scholarship and New Challenges", James Cone ve Gayraud Wilmore (ed.), *Black Theology, A Documentary History: Volume II 1980-1992* (Maryknoll, NY, Orbis, 1993), s. 64. Ayrıca bkz. Dwight Hopkins, *Shoes That Fit Our feet* (Maryknoll, NY, Orbis, 1993), s. 215, aynı zamanda bölüm 4-5.
55. Bkz. Dwight Hopkins, "Postmodernity, Black Theology of Liberation and the USA: Michel Foucault and James H. Cone", David Batstone, Eduardo Mendieta, Lois Ann Lorentzen ve Dwight Hopkins (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas* (New York, Routledge, 1997), s. 205-221.
56. Dwight Hopkins, *Being Human*, s. 91-98.
57. Pablo Richard, "Teologia de la solidaridad en el contexto actual de economia neoliberal de mercado", Franz Hinkelammert (ed.), *El huracan de la globalizacion* (San Jose, Costa Rica, DEI, 1999), s. 228, italikler orijinal halindedir.
58. A.g.e., s. 233, italikler orijinal halindedir.
59. Alındığı yer, Iain Maclean, *Opting for Democracy: Liberation Theology and the Struggle for Democracy in Brazil* (New York, Peter Lang, 1999), s. 142.
60. F. J. Hinkelammert, "Changes in the Relationships Between Third World and First World Countries", K. C. Abraham ve Bernadette Mbuy-Beya (ed.), *Spirituality of the Third World* (Maryknoll, NY, Orbis, 1994). s. 10-11; Dantel M. Belli Jr, *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (Londra, Routledge, 2001), s. 67.
61. F. J. Hinkelammert, "Determinacion y auto constitucion del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden", *Pasos 64* (marzo-abril 1993), s. 18.
62. Leonardo Boff, *Ecology and Liberation: A New Paradigm* (Maryknoll, NY, Orbis, 1995), s. 33-34.

63. Alıntı yaptığım James Cone şöyle diyor: "Eğer adalet iddiamızı küresel bir bağlama oturtamazsak, bu durumda Asyalılar, Afrikalılar ve Latin Amerikalılara, siyah kapitalistler olarak sadece Amerikan pastasından daha büyük bir pay alamadığımız için üzgünmüşüz gibi görünürüz... Eğer kastettiğimiz şey bu ise, küresel adalet noktasından değerlendirildiğinde Birleşik Devletler'de siyah ve beyaz insanlar arasında çok az bir fark kalacaktır." James Cone, *Speaking the Truth: Ecumenism, Liberation, and Black Theology* (Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 1986), s. 153.
64. Modern teoloji ve kurtuluş teolojisinin klasik anlamda mukayesesi için, bkz. Gustavo Gutierrez, "Two Theological Perspectives: Liberation Theology and Progressivist Theology", Sergio Torres ve Virginia Fabella (ed.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History* (Maryknoll, NY, Orbis, 1978), s. 227-258.
65. Bkz. Laura Nader, "Up the Anthropologist – Perspectives Gained in Studying Up", Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology* (New York, Pantheon Books, 1972), s. 284-311, alıntılandığı yer, Farmer, *Pathologies of Power*, s. 269.
66. Bkz. Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity* (Durham, Duke University Press, 2003), s. 4. Referansları aldığım kaynak, Nancy Bedford, "To Speak of God from More Than One Place: Theological Reflections on the Experience of Migration", Ivan Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* (Maryknoll, NY, Orbis, 2005), s. 95-118.
67. James Cone, *Black Theology and Black Power* (Maryknoll, NY, Orbis, 1997), s. xi-xii
68. Bkz. örneğin James Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation* (New York, The Seabury Press, 1972); Dwight Hopkins ve George Cummings (ed.), *Cut Loose Your Stammering Tongue: Black Theology in the Slave Narratives* (Louisville, KY, Westminster John Knox Press, 2003).
69. James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, C. Eric Lincoln Series in Black Religion (Philadelphia, J. B. Lippincott Company, 1970), s. 151; bu bağlamda, ayrıca bkz. s. 3 ve 17.
70. Siyahi teolojinin monokromatizme dönük göz ardı edilen eleştirisi için bkz. Victor Anderson'ın *Beyond Ontological Blackness: An Essay on African American Religious and Cultural Criticism*'i (New York, Continuum, 1995). Siyahi British sosyal teorisi, uzun zamandır monokromatizmin ötesine geçmeye çalışmaktadır. Örnek olarak bkz. Paul Gilroy ve Stuart Hall'in çalışması.
71. Virgilio Elizondo, *Galilean Journey: The Mexican-American Promise* (Maryknoll, NY, Orbis Books, 2003), s. 10.
72. A.g.e., s. 19.
73. A.g.e., s. 102.
74. Gutierrez bir keresinde şu uyarıda bulunmuştu: "Siz siyahsınız kendi bakış açısına sahipsiniz, siz İspanyolsunuz kendi bakış açınız var, siz Asyalısınız sizin kendi bakış açınız var, siz kadınsınız kendi bakış açınız var, siz beyazsınız, iyi beyaz insanlar, sizin kendi bakış açınız var. Fakat yeter artık!

Böyle bir yolla, kurtuluş için mücadele etmek imkânsızdır": West, Guidote ve Coakley (ed.), *Theology in the Americas*, s. 83. Benzer eleştiriler Latin teolojisinin kendisinden de gelmektedir. Benjamin Valentin, Latin ve Hispanik teolojilerin, söylemlerini içsel meseleler ve Kiliselerin diliyle sınırlandırma eğiliminde olduklarını işaret etmiştir. Ayrıca, aynı teolojinin sınıf ve toplum politikalarını dışta bırakarak kendini, kültür ve kimlik meseleleriyle sınırladığını da belirtmiştir. Bkz. Benjamin Valentin, *Mapping Public Theology: Beyond Culture, identity, and Difference* (Harrisburg, PA, Trinity Press International, 2002), yine ona ait olan "Strangers No More: An Introduction to, and an Interpretation of, U.S. Hispanic Latino/a Theology", Anthony Pinn ve Benjamin Valentin (ed.), *The Ties That Bind: African American and Hispanic American/Latino/a Theologies in Dialogue* (New York, Continuum, 2001), s. 51-3. Ayrıca bkz. Manuel Mejido, "Beyond the Postmodern Condition, or the Turn Toward Psychoanalysis", Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology*, s. 119-46; Mejido, "Propaedeutic to the Critique of the Study of U.S. Hispanic Religion: A Polemic Against Intellectual Assimilation", *Journal of Hispanic/Latino Theology 10 (2)* (2002), s. 31-63; Mejido, "A Critique of the 'Aesthetic Turn' in U.S. Hispanic Theology: A Dialogue with Roberto Goizueta and the Positing of a New Paradigm", *Journal of Hispanic/Latino Theology 8 (3)* (2001), s. 18-48.

75. Bu, "radikal Ortodoksi" tercihtir. Radikal Ortodoksluğa dair görüşlerim için bkz. Petrella, *The Future of Liberation Theology*, bölüm 6. Farklı bir açıdan radikal Ortodoksluğa dair mükemmel bir eleştiri için bkz. Nelson Maldonado Torres, "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversality", Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology*, s. 39-61.
76. Dünya Bankası'nın konumudur bu. Bkz. F. J. Hinkelammert, "Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America: Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized", Batstone, Mendieta, Lorenzten ve Hopkins (ed.), *Liberation Theologies*, s. 25-52.
77. John Dewey de bunun bilincindedir: "İdealler bakımından herkesin hemfikir olduğu nokta hepimizin iyi bir yaşam istediğidir... Fakat kendimizi genellemelerle sınırlandırdığımız sürece, idealleri anlatan ifadeler tutucu bir halden radikal bir çizgiye ya da tersine dönüşebilir ve hiç kimse diğerlerinden daha zeki olamaz. Analiz yapmaksızın asıl noktaya ulaşamayız ve ideallerin gerçekleştirilmesinin üretimsel koşullarını düşünemeyiz": John Dewey, *Individualism Old and New* (New York, Milton, Balch & Company, 1930). Ayrıca, "gerçekleşen yeni değerlerin anlamı, ilk etapta belirsiz bir formda ortaya çıkmıştır. Bu değerler eylem içinde varlıklarını sürdürdükleri için kesinlik ve uyum halinde gelişmektedir. Amaç ile mevcut koşullar arasındaki etkileşimler de değiştirilmektedir. İdealler de varolan koşullara uygulandıkları için değişiklik göstermektedir": John Dewey, *A Common Faith* (New Haven, Yale University Press, 1934), s. 51.
78. Jose Miguez Bonino, *Doing Theology in A Revolutionary Situation*, William H. Lazareth (ed.), Confrontation Books (Philadelphia, Fortress Press, 1975), s. 151.

79. James Cone, "Black Theology and the Black Church", James Cone ve Gayraud Wilmore (ed.), *Black Theology: A Documentary History, Volume I, 1966-1979* (Maryknoll, NY, Orbis, 2003), s. 268.
80. Latin Amerika kurtuluş teolojisinin, teoloji ve sosyal bilimler arasındaki ilişki konusundaki hatalı anlayışına dair görüşlerim için bkz. Petrella, *The Future of Liberation Theology*, bölüm 2.
81. Cornel West, "Black Theology and Marxist Thought", Cone ve Wilmore (ed.), *Black Theology*, s. 413-414.
82. Diğer bir deyişle: Kurtuluş teolojisi, aşkınlığı açıklamak yerine onu gerçekleştirmeye odaklanmaktadır. Bkz. Mejido, "Beyond the Postmodern Condition", Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theology*.
83. Bkz. Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000) son zamanların etkili örneğidir.
84. Bu noktada, bkz. J. K. Gibson-Graham, *The End of Capitalism (as we new it): A Feminist Critique of Political Economy* (Cambridge, MA, Blackwell Publishers, Inc., 1996;). Kapitalizmi kurumsallaştırma konusundaki belli bir yolun baskın gelmesi yönünde bir baskılanma olmadığını söylemiyorum. Vardır. Fakat bu yönelim, kapitalizm içindeki temel özelliklerin ürünü değildir, daha ziyade küresel ekonomi içerisindeki farklı iktidar mücadelelerinin ve bu mücadeleler tarafından tanımlanan IMF ve DTÖ gibi kurumların ürünüdür. Bu nedenle kapitalizm için "gerekli" olan bir şey yoktur. Tarihin bir ürünüdür bu, her şeyde olduğu gibi.
85. William James, *Pragmatism* (Indianapolis, IN, Hackett Publishing Company, 1981), s. 115.
86. Eleştirel hukuk teorisini ve kurtuluş teolojisini ele alma biçimim için, bkz. Petrella, *The Future of Liberation Theology*, bölüm 5.
87. Duncan Kennedy, *Sexy Dressing Etc.: Essays on the Power and Politics of Cultural Identity* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993), s. 97.
88. Bu basketbol örneğinin alındığı yer, a.g.e., s. 84-5.
89. Fred Block, *Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse* (Berkeley, University of California Press, 1990), s. 30.
90. Bunun nasıl bir şey olduğunu görmek için bkz. Petrella, *The Future of Liberation Theology*, bölüm 5.
91. Clodovis Boff ve Leonardo Boff, *Salvation and Liberation: In Search of a Balance Between Faith and Politics* (Maryknoll, NY, Orbis, 1984)1, s. 24.
92. Cone, "Black Theology and the Black Church", s. 271, 274.

Sonsöz: Kurtuluş Teolojisinin Geleceği

Christopher Rowland

Okurlar belki de bu kitabın ana konusunun, modern siyaset teolojisinin belli koşullardaki bir aşaması, yani Doğu Avrupa zihniyetinin katılığından kurtulan eleştirel Marksizmin yirminci yüzyılın sonlarında Roma Katolikliğinin toplumsal öğretisini istila ettiği ve ancak daha geleneksel papalığın kararlı tepkisiyle durdurulabildiği koşullardaki bir aşaması olup olmadığını merak edebilir. Ancak bu yüzeysel bir değerlendirme olur. Bütün teoloji konferanslarının programında yer alan gündem konuları geçip gidebilir, ancak bunların doğrudan veya dolaylı etkisi kalıcı bir güce sahiptir. Günümüzde kurtuluş teologlarını ilgilendiren meseleler daha kapsamlıdır: Bu meseleler ırk, cinsiyet, popüler din ve son zamanlarda çevre[1] sorununa kadar uzandı, diğer olgulara[2] ve Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlere de kök saldı[3]. Roma Katolik liderleri, kurtuluş teolojisinin öldüğünü ilan ettiğinde, bu teolojik yöntemin muazzam etkisini gözden kaçırmışlar demektir; çünkü bu etki dünyanın birçok yerinde ve özellikle Katolikliğin kendi içinde devam etmektedir: "Kurtuluş teolojisinin temel prensipleri, neredeyse el altından, Katolik Kilisesi'nin büyük bir bölümünde kabul görmüştür.[4]" Bu nedenle, Üçüncü Dünya ülkelerinde filizlenen kurtuluş teolojisinin temel prensipleri, aslında Birinci Dünya ülkelerindeki yüksek eğitim kurumlarında ve tabandaki Kilise yaşamında, popüler eğitimde, adalet ve barış için mücadele veren gruplar arasında oluşmuştu. Onu altmış ve yetmişlerin radikal toplumsal hareketlerinin bir yan sonucu olarak görürsek, etkisinin boyutunu gözden kaçırırız.

Birinci Dünya ülkelerindeki ana akım teologların kurtuluş teolojisini kabul etme konusunda yavaş oldukları doğrudur. Bir yanda teoloji eğitimi bölümlerinin ve ilahiyat fakültelerinin İncil'i kullanma tarzı, diğer yanda üniversitelerdeki dini çalışma bölümleri arasındaki uçurum giderek büyümektedir. Pedagojinin değerler sisteminin deneyselliğinden dolayı karşımıza kurtuluşçu yaklaşıma çok şey borçlu olan eğitim metotları çıkmaktadır. Üniversitelerde kurtuluş teolojisiyle ilgili fazla ders olmasa da, bu temel prensipler, yani koşullara dikkat ve dışlananların özgün bakış açısı (Kilisenin ekonomik yönden rahat sektörleri üzerinde etkisi olsa da)[5], görmesini bilenler için, modern teolojinin unsurları durumundadır. Biri geleneksel akademide diğeri ise Kilisedeki eğitimde olmak üzere iki teoloji akımının kendi yöntemlerini izlediği bir kutuplaşma riski vardır; fakat Latin Amerika teoloji deneyimi, bunun böyle olmasının gerekmediğini, bu iki akımın bir arada durabileceğini ve aslında birbirlerinden yararlanabileceklerini göstermektedir. Modern İncil ve teoloji çalışması, hermenetik bir kargaşa içindedir. Eğer Avrupa ve Kuzey Amerika'daki akademik teoloji ve tefsir bilimi, kendini Üçüncü Dünya ülkelerinin akademi ve Kiliselerinde meyve veren yorumlara açmazsa, yazık olur.

Latin Amerika'da yaptığım iki konuşmada, kurtuluş teolojisinin birbiriyle çelişik olan geleceğini ve talihini ifade ettim. İlk konuşmam sırasında, kurtuluş teolojisinin revaçta olduğu zamanlardaki yazılarıyla Avrupa ve Kuzey Amerika'da geniş bir izleyici kitlesine sahip olan ve Meksika'da yaşayan bir kurtuluş teologu, kurtuluş teolojisinin karamsar geleceğinden söz etti: "Birkaç yıl içinde geride sadece kitaplarımız kalacak!" Bir bakıma, o söyledikleri bile şimdi iyimser geliyor. Eğer kitap satışları kurtuluş teolojisinin daimi etkisi konusunda kesin bir şey söyleyebilseydi, durum daha ümitsiz bir hal alırdı. On yıl önce yayımlansa çok satacak olan kitaplar, şimdi pek ilgi görmüyor.

İkinci konuşmanın havası tam zıt yöndeydi. Brezilyalı bir teolog, dini taban cemaatlerinden ve bunun Brezilya yaşamındaki güçlü etkisinin asla durdurulamayacağından söz etti: Toplumsal değişim hareketine katılımın önderliğini yapan Kilisedeki gelişme ve yenilenme sürecini engellemeye dönük gerici müdahaleler, artık zamanı geri çeviremez, dedi. Veya onun verdiği daha iyi örnekle söylemek gerekirse, diş macununu bir kez sıktığınızda tekrar içine koymak mümkün değildir!

Her iki yorumda da gerçeklik payı vardır. Son yıllarda başta Brezilya olmak üzere pek çok Latin Amerika ülkesinde, ilerici piskoposlar çevre bölgelere sürüldüler ve onların yerine tutucu piskoposlar atandı. Bu, ilericilerin lehine ve politik açıdan tartışmalı olan dengenin değiş-

mesi anlamına geliyordu, yani Kilise her yerde cenaze sunaklarına ve papazların özel kabinlerine geri çekilmektedir. Kilise tabanında, hem kendi rolü hem de Pentecostalizm'in* gündeme taşıdığı meseleler açısından bir kriz vardır.[6] Buna rağmen, Tanrı'nın insanlarından oluşan Kilisenin taban topluluğu, bugüne dek hiç olmadığı kadar değişik türde yaklaşımları içermektedir. İsimleri Avrupa ve Kuzey Amerika'nın teolojik kütüphanelerinde anılmayacak olan sıradan binlerce kadın ve erkek, zorlukların ve adaletsizliğin göbeğinde mücadele vermektedir. Onlar, hem kendileri hem de bütün yoksullar için koşulların hemen değişmesi amacıyla güçlülere karşı mücadelede inançlarının onları cesaretlendirdiğine inanmaktadır. Onların dilinde, İncil'in sesinin yankıları duyulur: Yabancılaştırılma tecrübesini yaşamak ve İncil'in refah içinde yaşayanlardan gizlenen ve öğrenilerek veya statü sahibi olmakla öğrenilecek özünü kavramak, orada Tanrı egemenliğinin kapılarını açmaktadır. Charles Villa-Vicencio, "Yeni tür bir teolojinin doğumu bekleniyor" der. "Bu teolojinin, söylenmiş veya söylenmeyen yani insan ruhunun derinliklerinde duran ve tam olarak açıklanamayan sözlere bakması gerekir." Güney Afrika'da denenmeye başlanan şey, taze bir filizdir, "insanları var eden ve varlıklarını devam ettiren bir maneviyattır... birleştiren semboller ve bütünleştiren hikâyeler uğruna bir mücadeledir." Tiyatro ve festivallerdeki kutlamalar, ibadetler, değişik öyküler ve anılar; Hıristiyan taban cemaatlerindeki teoloji türünü karakterize etmektedir. Öykülerin, deneyimlerin ve dini inançların, toplumun acı ve sevinç dolu hayatıyla iç içe geçtiği sözlü bir teolojidir bu. Baskı altında yaşayan ve kurtuluşu arayan insanların hikâyelerine yazılı olarak tanıklık eden İncil'in kendisini yansıtır. İncil, insanların bugünü anlamasını ve onların yeni bir perspektife sahip olmasını sağlayan bir büyüteçtir. Yapılmakta olan şey, kelimelerin içindeki harflerden çok onların ruhuna vurgu yapan eski kutsal metin yorumlarının yeniden keşfedilmesidir.

Umut tohumları ekilmiştir. Kurtuluş teologlarının, teolojik düşünceye farklı yaklaşmalarını ve bu konuda yazı yazmalarını sağlayan koşullar şimdi değişti. Dünyanın birçok yerinde durum daha kötüye gitti ve bu koşullar, kurtuluş teolojisinde bulduğumuz teolojik yaklaşımın devam etmesini gerektiriyor.

Jon Sobrino'nun dediği gibi:

> "... benim nefesimi kesen şey, insanların, kurtuluş teolojisinin modasının artık geçtiğini söylemesidir. Üçüncü Dünya ülkelerinde yoksulluk artıyor,

* Pentecostalizm, 1900'lerin başında Afro-Amerikalılar arasında doğan, sonra yaygınlık kazanan bir Hıristiyanlık yorumudur. Kişisel tecrübe yoluyla Kutsal Ruh'a ulaşma fikri, en belirgin özelliklerinden biridir. (y.h.n.)

zengin ve yoksul ülkeler arasındaki uçurum derinleşiyor, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana tümü Üçüncü Dünya ülkelerinde olmak üzere yüzden fazla savaş gerçekleşti. Kültürler, yabancı ticaret kültürü nedeniyle yok oluyor... Baskı bir moda değildir. Mazlumların çığlığı semaya yükselmeye devam ediyor... giderek daha yüksek sesle. Zulmü lanetleyen ve kurtuluşa güç veren bu çığlıkları Tanrı duyuyor bugün. Bunu kavramayanlar, kurtuluş teolojisinden tek kelime anlamamıştır. Teoloji, eğer Tanrı'nın yaratıcılık hakikatinin bu temelini görmezden gelirse, ne yapacaktır, diye sorarım kendime. Bir teoloji, inandığı kitapların yirmi yüzyıldır çarmıhtan ve yeniden dirilişten söz etmesine rağmen, eğer bütün bir halkın çarmıha gerildiğini ve yeniden dirilişe ihtiyaç duyduğunu görmezse, bu teoloji kendisini nasıl "Hıristiyan" olarak adlandırabilir? Eğer kurtuluş teolojisini yürütenler bunu iyi yapamıyorlarsa, bırakalım başkaları yapsın ve daha iyi yapsın, yeter ki birileri mutlaka buna devam etsin. Ve Tanrı aşkına, buna moda demeyelim."[7]

NOTLAR

1. Bkz. L. Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknoll, NY, Orbis, 1997).
2. N. Ateek, *Justice and Only Justice: Towards a Palestinian Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis, 1989).
3. Örneğin M. H. Ellis, *Towards a Jewish Theology of Liberation* (Maryknoll, NY, Orbis, 1987) ve F. Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford, Oneworld, 1997).
4. I. Linden, *Liberation Theology Coming of Age?* (Londra, CIIR, 1997), s. 50.
5. A. F. Evans, R. A. Evans, W. B. Kennedy, *Pedagogies for the Non-Poor* (Maryknoll, NY, Orbis, 1987).
6. Bkz. V. A. Vasquez, *The Brazilian Popular Church and the Crises of Modernity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997); R. Shaull, "El quehacer teologico en el contexto de sobrevivencia en Abya-Yala", J. Duque, *Por una sociedad donde quepam todos* (San Jose, DEI, 1996); M. H. Ellis, *The Future of Liberation Theology: Essays in Honour of Gustavo Gutierrez* (Maryknoll, NY, Orbis, 1989).
7. J. Sobrino, *Companions of Jesus. The Murder and Martyrdom of the Salvadorean Jesuits* (Londra, CIIR/CAFOD, 1990), s. 50-51. Ayrıca bkz. Jon Sobrino, *Compassion: The Shaping Principle of the Human and the Christian* (Regina, University of Regina, 1992), s. 15.

Terimler Sözlüğü

apofatik teoloji: dildeki ifadelerin ötesinde olan durumlar için kullanılır. Dilin Tanrı'yı tam olarak doğrulayabileceği düşüncesini reddeder. Katafatik teoloji / katafatisizm ile zıttır.

dalit: Hindistan'daki bir parya grubunun kendisi için seçtiği isim; ezilmiş, bastırılmış anlamına gelir.

diyalektik: zıtların birliği anlayışı, örneğin teolojide, Tanrı ile insanlık ve farklı sosyal ve ekonomik olgular arasındaki birlik. Hegel'in ve Marx'ın etkisiyle politik felsefede, tarihteki çelişkilerin ilerici çözümü için kullanılan bir sözcük olmakla beraber, Karl Barth'ın, insani bilme yolları ile Tanrı'nın vahyini karşı karşıya getiren teolojisi için de kullanılır.

ensiklik: modern Roma Katolikliğinde Papa tarafından kiliselere gönderilen genelgelere verilen ad.

epistemoloji: bilgi teorisi. İnsanların kendilerini, dış dünyayı ve Tanrı'yı nasıl bildikleriyle ilgilidir.

eskatoloji: hem birey hem dünya için gelecek umudu. Hıristiyan teolojisinde, dünyevi umut ile öbür dünyaya dair umut arasında bir ayrılık varolageldi.

exegesis: özellikle İncil'in tefsir ve yorum pratiği.

fetişizm: Marx'a göre, kapitalist toplumda maddi nesnelerin belirli özelliklerine verilen önem; böylece nesnelerin bu özelliklere doğal olarak sahip olduğu düşünülür.

Feuerbachçı: Ludwig Feuerbach'a (1804-72) gönderme yapar. Teolojinin, insanlara ve topluma ait fikirlerin aşkınlığına dair bir yaklaşım olarak anlaşılması düşüncesi.

fideizm: inancın gereğini yerine getirmenin esas olduğunu vurgulayan ve insan zihninin Tanrı'yı anlama kapasitesi olduğu fikrini reddeden, dolayısıyla akli kanıtların gerektiği düşüncesini inkâr eden yaklaşım.

hermenetik: metinlerin, yaşamın ve kültürün açıklamasını nasıl yaptığımızı gösterme işi.

hıristoloji: Hz. İsa'nın hayatının öğretimi.

immanentizm: teolojideki metafiziğin aksine, bu öğreti, sıradan olaylar ve durumlar dahil Tanrı'nın yakınlığına ve tarihe müdahil olmasına vurgu yapar.

kast: diğer kastların üyelerinden sosyal olarak ayrı duran kalıtsal grup.

katekesis / kateketik (catechesis, catechetical): Hıristiyan kilisesinde vaftiz olacak kişinin geçtiği hazırlık yolu, eğitimi, öğretimi. (İncil'i, soru-cevap ve ezber yöntemiyle öğrenme/öğretme geleneği. Brezilya deneyiminde, din adamı yetersizliği olan bölgelerde, halkın içinden birinin sınırlı yetkilerle vekil tayin edilmesi.)

milenyalizm (Yunancası *cihiliasm*): 20. vahiyde belirtildiği üzere Tanrı'nın yeryüzündeki bin yıllık hükümranlığını bekleyen; fakat bu dünyada Tanrı'nın eskatolojik hükmüne dair her tür beklenti ile iç içedir.

nömotoloji: Kutsal Ruh üzerine çalışma.

ortopraksi: Ortodoksluğun tersine, doğru davranış yöntemi. İmanın pratik gereklerine daha az önem veren doğru inanç.

pastor / pastoral: pastor, Hıristiyanlıkta "din adamı" demektir. Pastoral ifadesi, bazı yerlerde "piskoposluk bölgesi" bazı yerlerde ise "dinsel, din ile ilgili" anlamına gelir.

praksis veya pratik: eylem. Kurtuluş teolojisinde, teolojik öğreti bağlamında eylem ve çabaları tanımlamak için sık sık kullanılan bir terim.

soteryoloji: Hz. İsa'nın yaşamı, ölümü ve yeniden dirilişi sürecinde Tanrı'nın koruyuculuğu öğretisi.

şüpheci hermenetik: Paul Ricoeur'ün Marx, Freud ve Nietzsche'yi "şüphenin ustaları" olarak anmasıyla bağlantılı olan yorum. Başlıca özelliği, sunulan anlatı ve açıklamalara şüpheyle yaklaşılması ve görünenin arkasında yatan gerçeğin araştırılması isteği olmasıdır.

tipoloji: (özellikle Tevrat ve İncil'de) farklı karakterlerin ve anlatıların ilişkisi. Böylece birinin karakteri bir diğerinin karakterine gönderme yapar (İshak'ın kurban edilişi Hz. İsa'nın ölümünün anlaşılmasını sağlar).

Makale Yazarları

MARCELLA MARIA ALTHAUS-REID. Arjantinli bir teologdur. Edinburgh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görev yapmaktadır. Kurtuluş teolojisi ve cinsiyet alanında birçok yayını vardır. *Indecent Theology; The Queer God, From Feminist Theology to Indecent Theology* adlı kitapları yazdı ve *Liberation Theology and Sexuality* adlı kitabın editörlüğünü yaptı.

EDWARD ANTONIO. Colorado Denver'daki Iliff İlahiyat Fakültesi'nde teoloji ve sosyal teori doçentliği yapmaktadır. Doğum yeri olan Zimbabve'de sokaklarda büyüdü, okuma yazmayı kendi çabasıyla öğrendi. Edebiyat yüksek lisansını Aberdeen Üniversitesi'nden, doktorasını Cambridge Üniversitesi'nden aldı. 1989'dan 1996'ya kadar Zimbabve Üniversitesi'nde politik teoloji dersleri verdi. Iliff'e geçmeden önce, Güney Afrika Johannesburg'daki Witwatersrand Üniversitesi'nde hocalık yaptı. Siyahi teoloji ve Afrika teolojisi, ekoloji ve Afrika'nın geleneksel dinleri ve Afrika kültüründe cinsiyet konularında çok sayıda makalesi vardır.

ZOE BENNETT. Anglia Ruskin Üniversitesi ve Cambridge Teoloji Federasyonu'nda pastoral teoloji üzerine yüksek lisans çalışmaları direktörüdür. Pastoral teoloji ve pratik teoloji alanında profesyonel doktora programı ve master programı direktörlüğünü yürütmektedir. Son çalışmaları, evrensel bağlamda teoloji eğitimi, İncil ve pratik teoloji ve John Ruskin'in pratik teoloji ile bağlantılı olan eseri üzerinedir. Son dönem çalışmaları arasında, *Religious Education* içinde yer alan "Bir Barış Pratiği Olarak Evrensel Teoloji Eğitimi" ve Christopher Rowland'la birlikte hazırladığı ve *The Nature of New Testament Theology* içinde yer alan "Eylem Herkesin Yaşamıdır: Yeni Ahit Teolojisi ve Pratik Teoloji" yer almaktadır.

ANDREW DAWSON. Lanchaster Üniversitesi'nde din çalışmaları alanında ders vermektedir. Güney Amerika'daki, özellikle Brezilya'daki din ve toplum alanı üzerine araştırma yapmakta, yazılar yazmaktadır. Kitaplarından bazıları: *New Era-New Religions: Religious Transformation in Contemporary Brazil; The Emergence and Impact of the Base Ecclesial Community and Liberative Theological Discourse in Brazil.*

VALPY FITZGERALD. St. Antony Üniversitesi ve Oxford Üniversitesi'nde Uluslararası Gelişim kürsüsünde profesördür. Uluslararası finans ve gelişim ekonomileri alanında araştırmalar yapmakta ve ders vermektedir. Ekonomik değişim ve sosyal adalet konularında Latin Amerika'daki Hıristiyan gruplarla çalışma konusunda yoğun deneyime sahiptir. CAFOD, UNICEF, UNRISD ve UNCTAD gibi örgütlere ekonomi ve sosyal politikalar konusunda danışmanlık yapmaktadır. *The Transmission Of Economic Ideas in Latin America* adlı kitabın editörü ve *Economic Growth and Welfare in 20th Century Latin America* adlı kitabın yazarıdır.

MARY GREY. Lampeter'deki Wales Üniversitesi'nde teoloji profesörüdür. Öncesinde, Hollanda'da Nijmegen Katolik Üniversitesi'nde Feminizm ve Hıristiyanlık bölümünde profesörlük yaptı. Yayımlanmış bazı çalışmaları: *Redeeming the Dream: Christianity, Feminism and Redemption; The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today; Prophecy and Mysticism: The Heart of the Post-Modern Church; Beyond the Dark Night: A Way Forward for the Church*? Ayrıca, "Ecofeminism and Theology", *Yearbook of the European Society of Women in Theological Research* adlı çalışmanın editörlüğünü Elizabeth Green'le birlikte yaptı. "Wells for India" adlı hayır kurumunun kurucusu ve mütevelli heyeti üyesidir.

GUSTAVO GUTIERREZ. Notre Dame Üniversitesi'nde teoloji profesörüdür. Peru Pontifical Üniversitesi'nde baş profesörlük ve Kuzey Amerika ve Avrupa'daki birçok büyük üniversitede misafir hocalık yapmaktadır. Yayımlanmış eserleri: *A Theology of Liberation; The Power of the Poor in History; We Drink From Our Own Wells; God-talk and the Suffering of the Innocent; The Truth Shall Make You Free; The God Life; In Search of the Poor of Jesus; Sharing the Word through the Liturgical Year.*

PETER HEBBLETHWAITE. 1994'te öldü. ABD'deki *National Catholic Reporter* gazetesinin Vatikan olayları yazarıydı. Bir Cizvit teolog olarak eğitim gördü. Kiliseyle ilgili güncel olayları yazması II. Vatikan döneminin sonuna kadar gitmektedir. Eserlerinden bazıları: *Theology and the Church; The Christian-Marxist Dialogue; The Year of Three Popes; Introducing John Paul II; John XXIII: Pope of the Council; In the Vatican; Paul VI: The First Modern Pope.*

OLIVER O'DONOVAN. 2006'dan beri Edinburgh Üniversitesi'nde Hıristiyan etiği ve pratik teoloji alanında profesörlük yapmaktadır. Daha öncesinde, 1982'de başlamak üzere Oxford'da Ahlaki ve Pastoral

Teoloji Bölümü'nde akademisyenlik yaptı. İngiltere'de doğdu, Oxford ve Princeton üniversitelerinde eğitim aldı. Aynı zamanda bir Anglikan papazı olup, Kanada Toronto'da hocalık yaptı. Hıristiyan Etiği Çalışmaları Topluluğu'nun eski başkanı ve British Academy'nin üyesidir. Çalışmalarından bazıları: *The Problem of Self-Love in St Augustine; Begotten or Made?; Resurrection and Moral Order; Peace and Certainty; The Desire of the Nations;* Joan Lockwood O'Donovan ile birlikte hazırladığı *From Iranaeus to Grotius; The Common Objects of Love; The Just War Revisited;* Joan Lockwood O'Donovan ile birlikte hazırladığı *Bonds of Imperfection; The Ways of Judgement.*

IVAN PETRELLA. Miami Üniversitesi'nde dini çalışmalar alanında doçentlik yapmaktadır. Arjantin vatandaşı olan Petrella yılın yarısını Buenos Aires'te geçirmekte ve ülkenin geleceğine dair siyasi ve toplumsal tartışmalara katılmaktadır. Eserleri: *Beyond Liberation Theology: A Polemic* ve *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto.* Ayrıca *Latin American Liberation Theology: The Next Generation Reclaiming Liberation Theology* adlı kitabın editörlüğünü yaptı. Marcella Althaus-Reid ile birlikte SCM Yayınları'nda bir kitap serisinin editörlüğünü yapmaktadır. Boş zamanlarında sokakta futbol oynayanlara katılmak için Buenos Aires'i ve Miami sahilini dolaşır.

CHRISTOPHER ROWLAND. Oxford Üniversitesi'nde Exegesis of Holy Scripture bölümünde profesördür. Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki kıyamet inancı üzerine yazdıkları arasında *The Open Heaven* adlı kitabı ve *New Interpreters' Bible* içindeki "Revelation" adlı çalışması da bulunmaktadır. On yıl boyunca Londra'daki Christian Aid adlı hayır kurumunun yönetim kurulu üyeliğini ve bu kurumun Latin Amerika ve Karayip Komitesi sözcülüğünü yaptı. *Radical Christianity* ve *Liberating Exegesis* adlı kitaplarda kurtuluş teolojisi üzerine yazdı. Sheffield'teki Urban Theology Unit tarafından yayımlanan *British Liberation Theology*'nin editörlüğünü John Vincent ile birlikte yapmaktadır. Yayımlanan son çalışmaları arasında, Andrew Bradstock ile birlikte kaleme aldığı *Radical Christian Writings: A Reader* adlı kitabı bulunmaktadır.

DENYS TURNER. Yale Üniversitesi'nde tarihi teoloji profesörüdür. *Marxism and Christianity* adlı kitabın ve Marksizm, sosyal teori ve Hıristiyan teolojisi üzerine çok sayıda makalenin yazarıdır. Son dönem yayınları arasında, *The Darkness of God* ve *Faith, Reason and the Existence of God* kitapları yer almaktadır.

CHARLES VILLA-VICENTO. Güney Afrika'daki Adalet ve Barış Enstitüsü'nün yöneticiliğini yapmaktadır. Eserleri arasında, *A Theology of Reconciliation: Nation Building and Human Rights* ve *The Spirit of Freedom: Conversations with South African Leaders on Religion and Politics* yer almaktadır.

GERALD WEST. Güney Afrika'daki Natal Üniversitesi'nde Teoloji Bölümü'nde profesördür. Ayrıca, Kutsal Kitap üzerine çalışan akademisyenler ile yoksul ve marjinal kesimlerdeki sıradan İncil okurlarını bir araya getirmeyi hedefleyen Institute for the Study of Bible projesinin yöneticiliğini yapmaktadır. *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context* kitabının yazarıdır.

BASTIAAN WIELENGA. 1975'ten beri Güney Hindistan'da, Madurai'deki Tamilnadu Teoloji Fakültesi'nde İncil Teolojisi ve Sosyal İnceleme dersleri vermektedir. Öncesinde, Bangalore'daki Hıristiyan Din ve Toplum Çalışmaları Enstitüsü'nde araştırma görevlisi olarak görev yaptı ve Berlin'deki Hendrik Kraemer House'daki Ecumenical Centre'da çalıştı. Hıristiyanlık ile Marksizm arasındaki ilişkiler, siyaset ve teoloji üzerine yazılar yazdı. *It's a Long Road to Freedom* adlı kitabında İncil teolojisi hakkındaki bakış açılarını ele aldı, *Introduction to Marxism* kitabında Marksist teoriye çoğulcu bir yaklaşım sundu ve Gabriella Dietrich'le birlikte yazdığı *Towards Understanding Indian Society* adlı kitabında toplumsal incelemeyi, toplumsal hareketler ve alternatif gelişim perspektifleriyle ilişkilendirmeye çalıştı.

SHADAAB RAHEMTULLA. Hint asıllı Kanadalı bir Müslüman. Oxford Üniversitesi St. Antony College'da doktora yapıyor. "Kur'ani Kurtuluş Hermenetiği: Güncel Yorum" başlıklı tezi, günümüzde Müslümanların, sosyal adalet için ve baskıya karşı verdikleri mücadele ışığında Kur'an'ı nasıl yeniden okuyabileceklerini ele alıyor. Eşiyle birlikte Ürdün'de yaşıyor.

Seçme Bibliyografya

KAYNAKLAR

Cone, J. H. ve G. S. Wilmore editörlüğünde, *Black Theology: A Documentary History,* Maryknoll, NY, Orbis, 1979, 1993.

Hennelly, A. T. editörlüğünde, *Liberation Theology. A Documentary History,* Maryknoll, 1990.

The Kairos Document: A Theological Comment on the Political Crisis in South Africa, Londra, CIIR, 1985.

King, U., *Feminist Theology from the Third World, A Reader,* Londra, SPCK, 1994.

Medellin Conclusions (Second General Conference of Latin American Bishops), New York, US Catholic Conference, 1973.

Puebla Conclusions (Third General Conference of Latin American Bishops), Londra, CIIR, 1973.

Radford Ruether, R., *Woman Guides: Readings toward a Feminist Theology,* Boston, Beacon, 1985.

Santo Domingo Conclusions (Fourth General Conference of Latin American Bishops), Londra, CIIR, 1993.

Sugirtharajah, R. editörlüğünde, *Voices from the Margins,* Londra, SPCK, 1992.

Walsh, M. ve B. Davies editörlüğünde, *Proclaiming Justice and Peace,* Londra, CIIR/CAFOD, 1984.

ÜÇÜNCÜ DÜNYA TEOLOGLARI EVRENSEL BİRLİĞİ (EATWOT)

Torres, S. ve V. Fabella editörlüğünde, *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History,* Maryknoll, NY, Orbis, 1978.

Torres, S. ve K. Appiah-Kubi editörlüğünde, *African Theology en Route,* Maryknoll, NY, Orbis, 1979.

Fabella, V. editörlüğünde, *Asia's Struggle for Full Humanity,* Maryknoll, NY, Orbis, 1980.

Eagleson, J. ve S. Torres editörlüğünde, *The Challenge of Basic Christian Communities,* Maryknoll, NY, Orbis, 1981.

Fabella, V. ve S. Torres editörlüğünde, *The Irruption of the Third World: Challenge to Theology,* Maryknoll, NY, Orbis, 1983. *Doing Theology in a Divided World,* Maryknoll, NY, Orbis, 1985.

Abrahams, K. C. editörlüğünde, *Third World Theologies: Commonalities and Divergences,* Maryknoll, NY, Orbis, 1990.
Abrahams, K. C. ve B. Mbuy-Beya editörlüğünde, *The Spirituality of the Third World: A Cry for Life,* Maryknoll, NY, Orbis, 1994.

GENEL

Batstone, David, Eduardo Mendieta, Lois Ann Lorentzen ve Dwight N. Hopkins, *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas,* Londra, Routledge, 1997.
Berryman, P., *Liberation Theology: the Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond,* Londra, Tauris, 1987.
Boff, L., *Cry of the Earth, Cry of the* Poor, Maryknoll, NY, Orbis, 1997.
Boff, C. ve L. Boff, *Introducing Liberation Theology,* Londra, Burns and Oates, 1987.
Cooper, T., *Controversies in Political Theology: Development or Liberation,* Londra, SCM Press, 2007.
Croatto, J. Severino, *Mito y hermeneutica,* Buenos Aires, El Escudo, 1973, s. 7-11.
Ellis, M. H., *The Future of Liberation Theology: Essays in Honour of Gustavo Gutierrez,* Maryknoll, NY, Orbis, 1989.
Evans, A. F., R. A. Evans ve W. B. Kennedy, *Pedagogies for the Non-Poor,* Maryknoll, NY, Orbis, 1987.
Freire, P., *Pedagogy of the Oppressed,* Londra, Penguin, 1972.
de Gruchy, J., *Christianity and Democracy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
Houlden, J. L. editörlüğünde, *The Interpretation of the Bible in the Church,* Londra, SPCK, 1995.
Kee, A., *Marx and the Failure of Liberation Theology,* Londra, SCM, 1990.
Linden, I., *Liberation Theology Coming of Age,* Londra, CIIR, 1997.
McGovern, A. F., *Liberation Theology and its Critics,* Maryknoll, NY, Orbis, 1989.
New Blackfriars, A *Theology of Liberation Twenty Years On,* Oxford, Blackfriars, 1991.
Nolan, A., *God in South Africa,* Londra, CIIR, 1988.
O'Donovan, O., *The Desire of Nations,* Cambridge, 1996.
Petrella, Ivan, *The Future of Liberation Theology. An Argument and a Manifesto,* Londra, Ashgate, 2004.
——*Beyond Liberation Theology: A Polemic,* Londra, SCM Press, 2008.
Rowland, C., *Radical Christianity,* Oxford, Polity Press, 1988.
Rowland, C. ve M. Corner, *Liberating Exegesis,* Londra, SPCK, 1990.
Scott, J. C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts,* New Haven, Yale University Press, 1990.
Smith, C., *The Emergence of Liberation Theology,* Chicago, University of Chicago Press, 1991.

Soelle, D., *Political Theology,* Philadellphia, Fortress, 1974.
Turner, D., *Marxism and Christianity,* Oxford, Blackwell, 1983.

LATİN AMERİKA

Aguilar, M., *The History and Politics of Latin American Theology,* Cilt I, Londra, SCM Press, 2007. *The History and Politics of Latin American Theology,* Cilt II, Londra, SCM Press, 2008.
Assmann, H., *A Practical Theology of Liberation,* Londra, SPCK, 1975.
Azevedo, M. de C., *Basic Ecclesial Communities in Brazil,* Washington, Georgetown University Press, 1987.
Berryman, P., *The Religious Roots of Rebellion,* Londra, SCM, 1984.
Boff, C., *Theology and Praxis,* Maryknoll, NY, Orbis, 1987.
Boff, L., *Church, Charism and Power,* Londra, SCM, 1985.
Bonino, J. M., *Doing Theology in a Revolutionary Age,* Londra, SPCK, 1975.
Bruneau, T. C., *The Catholic Church in Brazil. The Politics of Religion,* Austin, University of Texas Press, 1982.
Burdick, J., *Blessed Anastacia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil,* Londra, Routledge, 1998.
——*Legacies of Liberation: The Progressive Catholic Church in Brazil at the Start of a New Millennium,* Aldershot, Ashgate, 2004.
Burdick, J. ve W. E. Hewitt, *The Church at the Grassroots in Latin America: Perspectives on Thirty Years of Activism,* Westport, CT and London, Praeger, 2000.
Burdick, M., *Looking for God in Brazil: the Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena,* Berkeley, University of California Press, 1993.
Chopp, R. S., "Latin American Liberation Theology", D. Ford editörlüğünde, *The Modern Theologians,* Oxford, Blackwell, 1997, s. 409-25.
Cook, G., *The Expectation of the Poor,* New York, Orbis, 1985.
Dussel, E., *Ethics and Community,* Londra, Burns and Oates, 1988. *A History of Liberation Theology,* Grand Rapids, Eerdmans, 1981.
Ellacuria, I. ve J. Sobrino editörlüğünde, *Mysterium Liberationis,* Maryknoll, NY, Orbis,1993.
Ferm, D. W., *Latin American Liberation Theology. An Introductory Survey,* Maryknoll, NY, Orbis, 1985.
Gutierrez, G., *A Theology of Liberation,* Londra, SCM, 1988.
——*The Power of the Poor in History,* Londra, SCM, 1983.
——*The Truth Shall Make You Free,* Maryknoll, NY, Orbis, 1990.
——*We Drink from Our Own Wells,* Maryknoll, NY, Orbis, 1984. *Essential Writings,* editör, J. Nickloff, Londra, SCM, 1996.
Hinkelammert, F. J., *The Ideological Weapons of Death,* Maryknoll, NY, Orbis,1986.
Kay, C., *Latin American Theories of Development and Underdevelopment,* Londra, Routledge, 1989.
Mainwaring, S. ve A. Wilde editörlüğünde, *The Progressive Church in Latin America,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989.

Mesters, C., *Defenseless Flower,* Londra, CIIR, 1989.
Petrella, I., *Latin American Liberation Theology: the Next Generation,* Maryknoll, NY, Orbis, 2005.
—— *The Future of Liberation Theology: An Argument and a Manifesto,* Aldershot, Ashgate, 2004; Londra, SCM Press, 2006.
Regan, D., *Church for Liberation. A Pastoral Portrait of the Church in Brazil,* Dublin, Dominican Publications, 1987.
Segundo, J. L., *The Liberation of Theology,* Maryknoll, NY, Orbis, 1976.
Sen, Amartya, *Development as Freedom,* Oxford, Anchor Books, 2000.
Sobrino, J., *Christology at the Crossroads,* Londra, SCM, 1978.
—— *The True Church and the Church of the Poor,* Londra, SCM, 1985.
—— *Jesus in Latin America,* Maryknoll, NY, Orbis, 1989.
—— *Companions of Jesus. The Murder and Martyrdom of the Salvadorean Jesuits,* Londra, CIIR/CAFOD, 1990. *Compassion: The Shaping Principle of the Human and Christian,* Regina, Saskatchewan, University of Regina, 1992. *Christ the Liberator: A View from the Victims,* Maryknoll, NY, Orbis, 2001.
Tombs, D., *Latin American Liberation Theology,* Boston, Brill Academic Publishers, 2002.
Torres, S. ve J. Eagleson editörlüğünde, *Theology in the Americas,* Maryknoll, NY, Orbis, 1976.
Vasquez, M. A., *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

FEMİNİST TEOLOJİ

Althaus-Reid, *Indecent Theology, Theological Perversions in Sex, Gender and Politics,* Londra, Routledge, 2000. Ayrıca İspanyolca'ya çevrilmiştir: *La Teologia Indecente,* Barcelona, Bellaterra, 2005.
——*From Feminist Theology to indecent Theology,* Londra, SCM, 2004.
——*Liberation Theology and Sexuality,* Londra, Ashgate, 2006.
Butler, Judith, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* Londra, Routledge, 1990.
Chamorro, Graciela, *Teologia Guarani,* Quito, Abya Yala, 2004.
Chopp, R. S., "Feminist and Womanist Theologies", D. Ford editörlüğünde, *The Modem Theologians,* Oxford, Blackwell, 1997, s. 389-404.
Daly, M., *The Church and the Second Sex,* Boston, Beacon, 1968. *Beyond God the Father,* Boston, Beacon, 1973.
Fabella, V., *Beyond Bonding: a Third World Women's Journey,* Manila, EATWOT, 1993.
Gilligan, C., *In a Different Voice? Psychological Theory and Women's Development,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.
Gonzalez, Roberto ve Norberto D'Amico, "Love in Times of Dictatorships: Memoirs of a Gay Minister from Buenos Aires", Marcella Althaus-Reid editörlüğünde, *Liberation Theology and Sexuality,* Londra, Ashgate, 2006, s. 179-89.
Grant, J., *White Women's Christ and Black Women's Jesus: Feminist Christology and Womanist Response,* Atlanta, Scholars Press, 1989.

Hampson, D., *Theology and Feminism*, Oxford, Blackwell, 1990.
Newsom, C. A. ve S. Ringe editörlüğünde, *The Women's Bible Commentary*, Londra, SPCK, 1992.
Radford Ruether, R., *Sexism and God-Talk*, Londra, SCM, 1983. *Women-Church: Theology and Practice*, San Francisco, Harper and Row, 1985.
Riley, M., *Transforming Feminism*, Londra, Sheed and Ward, 1989.
Rostagnol, Susana, "Posibilidades y limitaciones del activismo sexual en el contexto uruguayo", Josefina Fernàndez, Monica D'Uva ve Paula Viturro editörlüğünde, *Cuerpos ineludibles. Un dialogo a partir de las sexualidades en America Latina*, Buenos Aires, Aji de Pollo, 2004, s. 27-38.
Schüssler Fiorenza, E., *Discipleship of Equals*, New York, Crossroads, 1993.
——*Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*, Londra, SCM, 1993.
——*In Memory of Her: a Feminist Reconstruction of Christian Origins*, Londra, SCM, 1983.
Tamez, E., *Against Machismo*, Yorktown Heights, Meyer-Stone, 1987.
Trible, P., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress, 1978.
Williams, D. S., *Sisters in the Wilderness: the Challenge of Womanist Theology*, Maryknoll, NY, Orbis, 1993.

ASYA

Amaladoss, M., *Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia*, Maryknoll, NY, Orbis, 1997.
Balasuriya, T., *Planetary Theology*, Maryknoll, NY, Orbis, 1984.
Bock, K. Y. editörlüğünde, *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Maryknoll, NY, Orbis, 1983.
Crusz, R., M. Fernando ve A. Tilakaratne editörlüğünde, *Encounters with the Word: Essays to Honour Aloysius Pieris SJ on his 70th Birthday*, Colombo, Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2004.
Fabella, V. editörlüğünde, *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*, Maryknoll, NY, Orbis, 1980. *Asian Christian Spirituality. Reclaiming Traditions*, Maryknoll, NY, Orbis, 1992.
Kyung, C. H., *Struggle to the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*, Londra, SCM, 1991.
Pieris, A., *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, NY, Orbis, 1988.
Song, C. S., *Theology from the Womb of Asia*, Maryknoll, NY, Orbis, 1986.
Thomas, M. M., *The Christian Response to the Asian Revolution*, Londra, SCM, 1966.

SİYAHİ TEOLOJİ VE GÜNEY AFRİKA'DA TEOLOJİ

Cone, J. H., A *Black Theology of Liberation*, Maryknoll, NY, Orbis, *1986*.
de Gruchy, J. W., "African Theology: South Africa", D. Ford editörlüğünde, *The Modern Theologians*, Oxford, Blackwell, 1997, s. 445-54.

Frostin, P., *Liberation Theology in Tanzania and South Africa: A first World Interpretation,* Lund, Lund University Press, 1988.
Hopkins, D. N., *Down, Up, and Over: Slave Religion and Black Theology,* Minneapolis, University Press, 2000.
Mosala, I. J., *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa,* Exeter, Paternoster, 1989.
Setiloane, G., *African Theology: an Introduction,* Johannesburg, 1986.
Thomas, L. E. editörlüğünde, *Livingstones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology,* Minneapolis, Fortress Press, 2004.
Villa-Vicenzio, C., *Theology of Reconstruction,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
West, G., *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context,* 2. baskı, Maryknoll, NY, Orbis, 1995.

İKTİSAT VE KURTULUŞ TEOLOJİSİ

Duchrow, U., *Alternatives to Global Capitalism,* Utrecht, International Books, 1993,
Gorringe, T., *Capital and the Kingdom,* Londra, SPCK, 1994.
Hay, D. A., *Economics Today: a Christian Critique,* Leicester, Apollos, 1989.
Hinkelammert, F. J., "Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America: Economy and Theology, or the Irrationality of the Rationalized", David Batstone, Edwardo Mendieta, Lois Ann Lorenzten ve Dwight N. Hopkins editörlüğünde, *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas,* New York, Routledge, 1997, s. 25-32.
Hobgood, M. E., *Catholic Social Teaching and Economic Theory: Paradigms in Conflict,* Philadelphia, Temple University Press, 1991.
Kay, C., *Latin American Theories of Development and Underdevelopment,* Londra, Routledge, 1989.
Meeks, D., *God the Economist: the Doctrine of God and Political Economy,* Minneapolis, Fortress, 1973.
Schubeck, T. L., "Liberation Theology and Economics: God's Reign and a New Society", J. M. Dean ve A. M. C. Waterman editörlüğünde, *Religion and Economics: Normative Social Theory,* Boston, Kluwer Academic Publishers, 1999, s. 69-84.
Sen, A., *Inequality Re-examined,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992.
United Nations Development Programme, *Human Development Report,* NY, 1996.
United Nations Research Institute for Social Development, *States of Disarray: The Social Effects of Globalization,* Geneva, URISD, 1995.
Viner, J., *Religious Thought and Economic Society,* Durham, Duke University Press,1978.
www.cafod.org.uk/policy_and_analysis
Zweig, M., "Economics and Liberation Theology", M. Zweig editörlüğünde, *Religion and Economic Justice.* Philadelphia, PA, Temple University, 1991, s. 3-49.

ORTADOĞU

Ateek, N., *Justice and Only Justice: Towards a Palestinian Theology of Liberation,* Maryknoll, NY, Orbis, 1989.

Ellis, M. H., *Towards a Jewish Theology of Liberation,* Maryknoll, NY, Orbis, 1987.

Esack, F., *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression,* Oxford, Oneworld, 1997.

DİZİN

1894 Tonghak Köylü Devrimi 65, 66
1919 İlk Bağımsızlık Hareketi Yürüyüşü 65
1923 Kent Bölgeleri Kanunu 130
1979 İran Devrimi 128

A
ABD 50, 57, 61, 73, 83, 119, 121, 144, 151, 261, 275, 289, 293, 314, 331, 335, 341, 344, 345, 348, 351, 352, 353, 354, 368
Abesamis, Carlos H. 73
Afrika 24, 82, 83, 88, 105, 107, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 140, 141, 144, 147, 154, 156, 157, 161, 163, 165, 167, 260, 274, 290, 291, 294, 299, 301, 302, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 317, 335, 362, 367, 370
Afrikanerler 144
Afrika Ulusal Kongresi 130
Afro-Amerikan 24, 81, 142, 156, 341
Afro-Brezilya 299
Afrodit 117
Afro-Hıristiyan dinler 299
agnostik 253
Ahn Byung Mu 66, 79
aidiyet duygusu 308
aktivizm 113
Ali, Kecia 132, 149, 152
Allah 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 151
Allende, Salvador 294
Alperovitz, Gar 301
Althusser, Louis 210, 247
Amazon Aborijinleri 48
ampirizm 249
anaerkil 71, 118
Anselm 45
anti-emperyalist 58, 76
anti-kolonyalist 58
antikomünizm 63, 75, 200
Anthony, Susan B. 108
antropoloji 89, 113, 202, 350
apartheid 126, 127, 128, 129, 130, 139, 140, 141, 147, 151, 153, 163, 166, 308
apofatik 234, 235, 236, 237, 238, 246, 250, 252, 255, 365
Aquinas, Thomas 35, 237, 263
Aquino, Maria Pilar 339, 355
Aristo 246, 248, 253, 266, 319, 321
Arnott, Jill 162
Arrupe, Pedro 199, 202, 207
askeri diktatörlük 19
askeri rejim 58
Assisili Francesco 317
Assmann, Hugo 198, 220, 295, 312, 331, 333, 351
Asya 24, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 107, 112, 127, 128, 154, 260, 334, 336, 352
Asya kaplanları 336
Asya Kiliseler Konferansı 62
Asya Teoloji Konferansı 73
ataerkil 56, 70, 77, 108, 109, 110, 114, 115, 132, 143, 146, 170, 171, 256, 280, 281, 282, 285, 286, 288
ateist 200, 201, 210, 234, 235, 236
Augustine 316, 318
Avrupa 21, 25, 27, 28, 29, 33, 39, 41, 105, 107, 110, 111, 113, 118, 122, 128, 141, 144, 155, 184, 196, 199, 209, 232, 233, 237, 242, 243, 259, 261, 281, 282, 287, 291, 301, 304, 305, 324, 334, 337, 352, 353, 360, 361, 362, 368
Avrupa Hıristiyan Kadınlar Forumu 110
Avrupa Kadınlar Ruhani Meclisi 111
Avusturya 83, 107, 111
Ayala, Felipe Huaman Poma de 43
Aydınlanma 44, 84, 87, 316, 320
ayrılıkçı feminizm 109
Aziz Irenaeus 265
Aziz Maximilian Kolbe 214
Aziz Pavlus 29, 49, 166
Aziz Yuhanna 19

B
bağımlılık teorisi 38, 39, 326, 348
Bağlamsal Teoloji Kilisesi Enstitüsü 157
Balasuriya, Tissa 76, 218, 220
balıkçı hareketleri 62
Balthasar, Hans Urs von 243
Bandung Konferansı 38
Bangladeş 60
Barlas, Asma 132, 135, 136, 142, 143, 146, 149, 150, 151, 152, 153
Barth, Karl 26, 282, 365
Bartolome de Las Casas 21, 24, 31, 36, 41, 43, 44
Batı bilim ve teknolojisi 57
Batı teolojisi 156, 176
Baum, Gregory 104, 297, 313, 331
Beijing 336
bellek yitimi 338
Benjamin, Walter 24
benlik 37, 68, 70, 76, 84, 89, 145, 228
Bentham, Jeremy 268
beşeri bilimler 39
Bhakti hareketi 70
Bhopal 61
bilim 39, 57, 76, 84, 109, 135, 210, 246, 326, 348
birey 68, 110, 117, 266, 365
Birinci Dünya 154, 176, 179, 295, 296, 298, 336, 360, 361
Birleşmiş Milletler 38, 260, 275
biseksüel 282
Blake, William 29, 33, 34, 258
Blondel, Maurice 251
blues 345
Boff, Clodovis 31, 195, 242, 244, 245, 252, 253, 256, 257, 298, 312, 315, 338, 349, 355, 359
Boff, Leonardo 127, 191, 196, 198, 207, 219, 220, 242, 283, 293, 296, 298, 307, 312, 315, 338, 343, 349, 351, 355, 356, 359
Bonhoeffer, Dietrich 44
Bonino, J. Miguez 295, 296, 297, 312, 347, 351, 358, 373
Brahmani-Hinduizm 60
Brezilya 19, 20, 23, 24, 26, 31, 35, 55, 83, 127, 163, 180, 181, 182, 184, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 200, 267, 268, 291, 299, 300, 335, 354, 361, 366, 367
Brezilya Piskoposlar Konferansı 23, 26
Britanya 33, 128, 129, 131, 320
Broadway 116
Buda 64, 66, 70, 71
Budizm 60, 64, 70, 77, 117, 119, 123
Buenos Aires Metropolitan Cemaati Kilisesi 287
Bultmann 98, 246
burjuva elitler 193
Burma 58
Butler, Judith 283, 289

C-Ç
cadı 118
Caesarea'lı Eusebius 316
Camara, Helder 200
Castillo, Mario 341
cehennem 68, 139
Celile 49, 66, 78, 99, 244
Cemaat-i İslami 128, 151
cennet 68, 178
Cennet Krallığı 318
Chardin, Teilhard de 77, 80
Chi-ha Kim 66, 67, 79
Choan Seng Song 64, 89, 104
Christ, Carol 110, 117, 118, 125
Chung Hyun Kyung 77, 80, 123, 124
cinsel kimlik 284, 285
cinsiyet 26, 40, 47, 75, 88, 109, 110, 113, 115, 135, 140, 142, 143, 145, 146, 148, 246, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 300, 303, 338, 349, 351, 355, 360, 367
Cizvitler 202
Cochrane, James 157
Coleman, John 104, 297
Colorado 340, 367
Cone, James 81, 82, 85, 102, 105, 278, 331, 341, 350, 356, 357, 359
Cook, Guillermo 195, 280
Croatto, J. Severino 286, 289

çağdaş teoloji 44
Çan Kay-Şek 62
Çin 60, 62, 75, 76, 336
Çin devrimi 76
çok dinli 59
çok kimlikli 59
çokuluslu şirketler 261

D
Dalitler 56, 59, 60, 69, 70
Daly, Mary 110, 115, 122
Dar es Salaam 111
Davie, T. B. 310, 315
Davut-Sion geleneği 97
değer teorisi 268
Dehlevî, Veliyullah 136
demokratik sosyalizm 306
deneyim 22, 46, 76, 81, 83, 85, 86, 94, 139, 171, 190, 191, 212, 236, 238, 242, 264, 328
despotizm 59
Devananda, Yohan 73
devrim 40, 66, 67, 69, 200, 211, 216, 222, 232
dış borç 262, 272
Dietrich, Gabriele 77
diktatörlük 19, 58, 65, 186, 192, 193, 278, 279, 280, 285, 287
dini cemaat 20, 49, 119, 182
dini gelenek 25, 59, 60
dinsel milliyetçilik 60
dinsel pratik 60
dinsel sosyalizm 72
diyalektik 21, 25, 70, 75, 85, 86, 96, 98, 99, 115, 162, 203, 229, 243, 244, 248, 249, 250, 252, 262, 297, 327, 365
dogmatizm 27, 75
Doğu Asya 67, 334, 352
doğum kontrolü 282
Dorr, Donal 299, 313
dua 45, 117, 118, 129, 157, 182, 188, 238
Dussel, Enrique 275, 293, 311, 331
Dünya Bankası 57, 59, 138, 274, 303, 333, 334, 354, 358
Dünya Kiliseler Konseyi 17, 110
Dünya Ticaret Örgütü 57, 334

E
EATWOT 32, 62, 71, 77, 78, 80, 111, 112, 155, 156, 371, 374
Ebu Cafer el-Taberî 131
Ebu Kasım el-Hoy 131
Ebu Kasım el-Zemahşerî 131
Ebu'l Ala Mevdudi 128, 150
Ebu Zer 128
edebiyat 109, 121, 125
Edicio de la Torre 74
egoizm 69
eklesiyal 219
ekofeminist 77, 120
ekolojik 51, 57, 61, 76, 77, 123, 304
ekonomik büyüme 21, 304
ekonomik-politik elit 193
ekonomik sistem 265, 302, 305
Eksodus 65, 78, 94, 96, 135, 216, 305
Eliot, T. S. 133, 151
Elizondo, Virgilio 345, 357
Ellul, Jacques 328
emek-değer kuramı 268
Emek Projesi Araştırma Grubu 157
emperyalist sömürü 57
Endonezya 58
Engels, Friedrich 227
Engineer, Asghar Ali 127, 132, 149
enkarnasyon 98, 251, 253, 322
entelektüel 22, 23, 45, 51, 82, 84, 87, 146, 228, 245, 266, 296, 298, 301, 302, 325, 339, 340, 350
Esack, Farid 126, 149, 150, 151, 152, 153
estetik 52, 246
eşcinsel 279, 282, 289, 321
Eşit Haklar Programı 108
etik 22, 108, 116, 118, 120, 241, 249, 260, 262, 264, 269, 271, 272, 291, 303, 316, 317, 320, 321
etnik azınlık 75
etnisite 47, 56, 75, 338
Evangelizm 15, 25, 254
ev içi şiddet 109, 124
Eyüb, Hz. 30

F
Fabella, Virginia 111, 122, 357
Fanon, Franz 103, 307, 315
felsefe 84, 109, 113, 210, 246, 252, 297, 319
feminist teoloji 107, 115
feodalizm 319
Ferisiler 74
Feuerbach, Ludwig 229, 365
festival 69
fetişist 63
Figueiredo, Joao 192
Filipinler 57, 58, 60, 62, 64, 74, 77, 122
Filistin 7, 49, 138, 140, 141, 144, 147, 153, 170, 246, 260
Fiorenza, Elizabeth Schüssler 110, 114, 115, 119, 121, 124
Foner, Eric 310, 315
Foucault, Michel 164, 177, 178, 341, 356
Freire, Paulo 159

G
Gage, Matilda Jocelyn 108, 121
Galilea, Segundo 298, 313
Gana 111
Gandhi, İndira 67
Gandhi, Mahatma 59
gecekondu 19, 21, 157
Geisel, Ernesto 190
geleneksel kolektivizm 68
Getui, Mary 341
gizem 35, 236, 255
Gnanadason, Aruna 77
Gonzalez, Roberto 287, 289
göçmen 57
Grailville 119
Graham, Elaine 242, 257, 258
Gramsci, Antonio 160
Grande, Rutilio 277
Grant, George 328
Grant, Jacquelyn 82, 103
Gregoryen Reformları 316
Grimke kardeşler 108
Gutierrez, Gustavo 20, 21, 31, 32, 35, 127, 155, 156, 187, 191, 207, 231, 278, 292, 295, 309, 311, 312, 324, 330, 331, 357, 364, 372
günah 53, 112, 163, 173, 209, 222, 239, 265, 272, 293, 322
Güney Afrika Komünist Partisi 302
Güney Amerika 21, 286, 367
Güney Kore 57, 58, 62, 64, 65
Güney Vietnam 62, 64
güzellik 52, 265
Gyekye, Kwame 341

H
hakikat 205, 214, 224, 241, 251, 265, 295
Halkes, Catherine 110, 122, 124
Hamas 138
Hampson, Daphne 110
Harlem Rönesansı 94, 104
Hegel, G. W. F. 84, 239, 252, 258, 320, 323, 365
hermenetik 30, 100, 122, 128, 133, 136, 141, 146, 148, 151, 175, 243, 267, 281, 287, 298, 299, 340, 361, 365, 366
hermenetik olumsuzlama 136
heterojen toplum 47
heteroseksüel 109,256, 279, 281, 284, 285, 288
Heyward, Carter 114, 120, 122, 124, 125
Hindistan-Pakistan ayrılığı 59
Hinduizm 59, 60, 70, 71, 117, 119, 123
Hispanik 112, 121, 358
Hizbullah 138
Hobbes, Thomas 316
Hollanda 119, 129, 144, 244, 309, 352, 368
holokost 141
homofobi 288
Hong Kong 80, 121, 336
Hopkins, Dwight 82, 340, 356, 357
Hume, David 84
Humeyni 59

I-İ
IMF 17, 57, 59, 303, 304, 334, 359
IRA 244
ırk 26, 47, 66, 75, 84, 85, 88, 89, 94, 109, 113, 115, 142, 143, 146, 148, 278, 279, 284, 286, 289, 290, 338, 340, 346, 360
ibadet 103, 171, 298, 299, 307
içgüdüsel 236, 306, 307
içkin 29, 40, 142, 225, 227, 229, 231, 302, 306, 348
idealizm 227, 230, 249, 321, 324, 326
İhvan-ı Müslimin 128
İkinci Dünya Savaşı 65, 363
İkinci Vatikan Konsili 23, 42, 110, 184, 199, 200, 219
ilahiyat 20, 22, 27, 77, 131, 274, 361
İnanç Öğretisi Cemaati 26, 27, 32, 202, 207, 208, 209, 210, 216, 218, 219, 221, 239
İncil Çalışmaları Enstitüsü (İÇE) 167, 172
indirgemecilik 225, 237
İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 108
İran 59, 128
İrlanda 121, 320
ironik 53, 147
İsis 117
İskender 318
İslam 117, 123, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 144, 146, 147, 151, 152, 319
İspanya Krallığı 21
İspanyol kolonyalizmi 62
İsrail 49, 94, 96, 141, 144, 153, 244, 326
İsrailoğulları 139
İsviçre 111
işçiler 56, 57, 65, 66, 69, 157, 302
işsiz gençler 75

J
Jai-Jun Kim 65
James, Viterbolu 322
James, William 348, 359
Japon ultramilliyetçiliği 75
Juan David Garcia Vaca 292

K
kadıncı teoloji 107, 112, 115, 142, 143
Kafkaesk 228
kalkınma 38, 57, 63, 69, 78, 259, 260, 265, 269, 271, 272, 295, 335, 353
Kamboçya 58, 60
kanon 133, 136
Kant, Immanuel 84, 317, 318, 330
kapitalizm 65, 141, 263, 293, 295, 297, 342, 343, 352, 359
Kappen, Sebastian 63, 70
Karaçi 130
Kara Güç hareketi 291
Karayipler 35, 37, 44, 51
Kardinal Adeodato Piazza 200
Kardinal Ratzinger 74, 298
Kardinal Sigaud 200
karşı-kültür 70
Kartezyen 266
kast 56, 58, 59, 61, 69, 75, 337, 365
kateketik 182, 183, 366
Katolik 20, 23, 26, 27, 30, 35, 66, 71, 74, 75, 110, 119, 181, 182, 183, 187, 190, 192, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 205, 207, 209, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 223, 226, 232, 236, 246, 261, 263, 273, 283, 299, 360, 368
Kee, Alistair 226, 239
kefaret 115, 116, 322, 347
kehanet 114
Keller, Catherine 116, 124
kentleşme 181, 232
Kızılderili kadınlar 107
Kibele 117
Kilise Majisteryumu 26, 35
Kim Yong Bock 66, 75, 79, 341
kimlik 48, 60, 118, 282, 285, 286, 288, 346, 358
kinik 105, 318
Kissinger, Henry 334, 352
Kitab-ı Mukaddes 133, 134
klan toplumları 72
klasik teoloji 115, 247
kolonyalizm 57, 62, 147

Komünyon 53, 189, 200
Konfüçyanizm 66
Konfüçyüs 76
Konstantin 316, 318
Kore 57, 58, 60, 62, 64, 65, 66, 75, 77, 336, 353
Kore kültürü 77
Kore Minjung teolojisi 64
Kosta Rika 112, 116, 117, 120, 123, 124
kozmik dinsellik 72
köktendinci 60
köy ekonomisi 61
köylü 57, 61, 62, 73, 227, 275, 279, 305
kriteryoloji 249
Kunaslar 48
Kur'an 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 151, 370
Kurien, C. T. 77
kurtarıcılık 99, 114, 187
Kutub, Seyyid 128, 150
Kuzey Amerika 21, 25, 29, 105, 107, 128, 155, 242, 243, 291, 332, 361, 362, 368
Kuzey Atlantik 286, 335, 344, 356
Kuzey Kore 60, 75
Kuzwayo, Ellen 309, 315
Küba 121, 181, 263
küçük burjuvazi 193
Kültür Devrimi 60, 76
küresel 28, 48, 56, 57, 59, 60, 67, 74, 119, 120, 130, 138, 140, 153, 238, 272, 274, 301, 304, 306, 314, 332, 333, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 343, 344, 349, 354, 357, 359
kürtaj 282
Kwok Pui Lan 116, 124

L
Lactantius 316
LAEK 38
Laos 60
Larrain, Manuel 200
Lash, Nicholas 254, 258
Latin Amerika Ekonomi Komisyonu 38
Latin Amerika Katolikliği 25
Latin Amerika Kilisesi 206
Latin Amerika Piskoposlar Konferansı 23, 35, 185, 200
Latin kültürü 299
Lauer, Quentin 234, 240
Lenin, V.I. 268
liberal sekülarizm 325
liturjik 254
lonca 340
Loyola, Ignatius 22
Luka İncili 215, 261, 305
Luther 102, 119, 214, 227, 341
Lübnan 138

M
MacIntyre, Alasdair 328
Macquarrie, John 93
maddi yoksulluk 41, 342
Mager, Robert 251, 258
Magesa, Laurenti 341
Maguire, John 228, 240
Maitreya Budizmi 66
Majisteryum 26, 27, 340
makro-ekonomik 260, 269
Malcom X 341
Mammon 58, 72, 78, 261
manastır toplulukları 72
Mandela, Nelson 130, 310, 315
maneviyat 43, 46, 50, 62, 70, 117, 119, 120, 193, 237, 264, 293, 299, 301, 307, 308, 339
manevi yoksulluk 42
Manu 70
Mao Tse Tung 60, 76
Mapucheler 48
Maritain, Jacques 203
Markos 66, 100, 163, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 248, 261
Markos İncili 66, 100, 163, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 248, 261
Marksist-Leninist 302
Marksist teori 74
materyalizm 225, 262
Matta 24, 30, 43, 45, 49, 72, 215, 258, 261, 273, 305, 311

Matta İncili 24, 30, 43, 45, 49, 72, 215, 261, 273, 305
Mayo, Ambrose 316, 341
mazoşist 67
Mbeki, Thabo 291
McDonagh, Sean 77, 80
Medellin 23, 26, 31, 35, 36, 38, 42, 43, 49, 55, 185, 186, 197, 199, 202, 206, 215, 217, 218, 220, 222, 266, 290, 293, 294, 316, 371
Meeks, Douglas 306
Mejido, Manuel 242,245, 358
Mekke 129
Mesih 42, 43, 49, 72, 96, 133, 253, 285
Mesters, Carlos 22, 25, 191, 197, 198, 299
meta fetişizmi 266
metakozmik dinsellik 72
Milbank, John 250, 257
Mill, J.S. 268
milli ekonomi 57
mistik 53, 116, 120, 234, 235, 236, 237, 238, 255
misyoner 48, 65, 76, 174
modern bireysellik 68
modern düşünce 44
modernleşme 57, 59, 60, 68
modern milliyetçilik 68
modern teknokrasi 75
Moffat, Alfredo 281
Moll, Peter 297, 313
monokromatizm 338, 340, 342, 356
Mosala, Itumeleng 161, 179, 376
muhafazakâr 77, 109, 192, 193, 203, 229, 244
Muhammet, Hz. 128, 129, 131, 133, 134, 143, 146, 147
Mujerista teolojisi 107
mutlak değer 261
Münzer, Thomas 33, 227
müritlik 21, 119
Müslüman Kardeşler 128
Müslümanlar 60, 68, 126, 127, 128, 131, 134, 138, 140, 146, 150

N

Nader, Laura 344, 357
Nasıra 49, 203, 204, 244
Nehru 60, 68
neo-Budizm 60
neo-düalizm 39
neoliberal 40, 339, 342, 347, 348, 356
neo-pagancılık 118
nesnellik 28, 87
Ngo Dinh Diem 64
Niebuhr, H. Richard 308, 315
Nikaragua 15, 263, 269
nömotolojik 250, 256
Nolan, Albert 161, 311
Norman, Edward 229, 240
nükleer yıkım 327

O-Ö

Oduyoye, Mercy Amba 111
oligarşi 283
Orta Amerika 21, 40, 268, 290
orta sınıflar 39, 193
ortodoksi 243, 255
ortopraksi 243, 255, 366
oryantal 72
ölüm 21, 40, 50, 51, 53, 54, 63, 64, 78, 99, 147, 158, 208, 264, 280, 307, 355
özürlüler 75

P

Pakistan 58, 59, 130, 132, 135, 140, 142, 150, 151
Panama 48
Papa XXIII. John 41, 122, 184, 212
Papa VI. Paul 200, 201, 202, 210, 212, 294, 313
Papa XII. Pius 200
para sistemi 57
Parinetto, Luciano 228, 240
parlamenter demokrasi 58
Parmar, S. L. 77
Pasifik 62, 107
pastoral 20, 157, 158, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 189, 190, 193, 195,

200, 201, 203, 242, 243, 244, 289, 293, 300, 366, 367
Peder Peter-Hans Kolvenbach 207
Peru 40, 43, 47, 55, 127, 282, 283, 368
Petrella, Ivan 243, 250, 257, 258, 289, 331, 351, 357, 358, 359, 369, 372, 374
Philpott, Graham 157
Pieris, Aloysius 71, 72, 73, 79, 80, 375
Pirai, Barra do 182, 183
Pixley, Jorge 306, 315
piyasa 40, 57, 263, 266, 267, 268, 271, 272, 273, 282, 283, 302, 303, 305, 314, 315, 327, 343, 348
Polanyi, Karl 302, 313
pornografi 109
post-ateist 234
post-Hıristiyanlık 117
post-kolonyal 281
post-kritik 173
post-Marksist 236
post-teist 233, 234
Prag Baharı 290
pre-kritik 173, 237
proletarya 66, 75, 211
Protestan 23, 25, 26, 29, 65, 182, 195, 227, 254, 273
Pseudo-Denys 235, 236
psikoloji 109
Puebla 23, 26, 31, 36, 43, 49, 53, 197, 202, 203, 215, 217, 218, 220, 222, 266, 290, 297, 313, 371
Purana, Bhagavata 70
putperestlik 334, 335

R

Rahibe Teresa 63
Rahner, Karl 297, 313
Rajani Rajasingham 78
Ramalho, Jether 299
Rayan, Samuel 63, 78
Razî, Fahreddin 131
Reformasyon 29, 227, 236
Reşid Rıza 131
Rich, Adrienne 107, 112, 121, 123
Roberts, Deotis 89, 90, 104, 331
Roberts, Gayraud Wilmore 81
Rodrigo, Michael 78
Roma hukuku 319
Roma Katolik Kilisesi 5, 11, 17, 27, 182, 192, 199, 219, 226, 283
romantik 108, 109, 324
Romero, Oscar 50
Rosenzweig, Franz 332
Rossi, Dom Angelo 182
Roy, Ajit 77
Ruether, Rosemary Radford 109, 110, 114, 119, 124, 125, 289, 308, 315, 331
ruhban sınıfı 65, 185, 186, 282
ruh/beden düalizmi 117
Russell, Letty 114, 122

S-Ş

Sahi, Jyoti 61
Salisbury'li John 317
sanayileşme 52, 181, 260
Sandinistler 263
Santo Domingo 23, 26, 31, 36, 43, 55, 217, 218, 220, 371
Sao Paulo 19, 32, 195, 196, 197, 198
sapkınlık 183
saygı 39, 42, 45, 50, 51, 52, 72, 107, 134, 163, 193, 262, 299, 321
Saygon 64
Scherer, Alfredo 202
Schleiermacher, Friedrich 156
Schön, Donald 244
Scott, James 160
Segundo, Juan Luis 158, 289, 292, 296, 311, 312, 313, 331
seks endüstrisi 57
seküler 27, 59, 182, 183, 188, 205, 229, 230, 231, 251, 316, 326, 347
Sells, Michael 134, 151
sembolizm 89
Sen, Amartya 284, 289, 337
sendikalar 62, 189, 302, 314
sendikal haklar 56
Seul Metropolitan Cemaat Örgütü 66
sevgi dini 67
sezgisel 29, 247

Shange, Ntosake 116, 118, 124
sıkıyönetim 58
sınıf 47, 56, 61, 66, 73, 74, 75, 88, 109, 113, 115, 129, 142, 146, 148, 201, 202, 204, 205, 210, 211, 220, 224, 225, 226, 227, 267, 273, 284, 286, 289, 290, 293, 300, 319, 322, 326, 340, 344, 358
Sigmund, Paul 295
Sihizm 117, 119
Sihler 68
Singapur 79, 336
Sinhala toplumu 60
sinizm 291
Siyahi teoloji 81, 82, 83, 85, 96, 100, 102, 113, 367
skolastik 316
Smith, Adam 198, 257, 268, 314, 337, 355, 372
Sobrino, Jon 21, 219, 289, 297, 311, 313, 362, 364
Soelle, Dorothee 327, 330
Soğuk Savaş 37, 274, 278, 280, 290
sorumluluk 43, 45, 49, 68, 74, 104, 174, 184, 186, 244, 254, 255, 273, 314
sosyal demokrasi 306
sosyoanalitik 245, 246, 247, 250
sosyoloji 109, 251, 321, 350
sosyotarihsel 250
soteryolojik 100
Sovyetler Birliği 210, 301
sömürü 53, 69, 144, 155, 157, 186, 226, 238, 288, 291, 293, 299
Spivak, Gayatri 162, 177
Sri Lanka 57, 58, 60, 62, 63, 73, 74, 75
Stalinist 68
Stanton, Elizabeth Candy 108
Summers, Larry 333, 334, 351
sübyancılık 282
Şaman 66, 67
Şeriati, Ali 128, 135, 147, 150, 152
Şia düşüncesi 128
Şili 48, 200, 291, 294
şovenizm 59

T
Tamiller 60
Tanrı'nın Krallığı 23, 36, 50, 53, 100, 115, 203, 211, 218, 225, 279
Tayvan 57, 58, 62, 64, 336, 353
tecavüz 109
teizm 230, 233, 234, 236, 237
tekelci kapitalizm 341
tekelci şirketler 303
teknokratik kapitalizm 65
teknolojik devrim 40
tektanrıcı 134
Tekvin 52, 253, 305
teo-etik 116
Teslis 71, 115, 207, 284, 322
Tevrat 21, 30, 52, 53, 65, 267, 305, 326, 366
Texas 31, 149, 197, 340, 355, 373
Thatcher 320
Thomas, M. M. 63, 67, 69, 70, 71, 75, 79
Ting, K. H. 75, 80
tiranlık 64, 227
Tong Hak İsyanı 66
toplumsal cinsiyet 109, 135, 140, 143, 145, 148, 279, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 300, 303, 338, 349
toprak reformu 200
Townes, Emilie 113, 123, 355
travesti 279
Trible, Phyllis 114, 123
Trujillo, Alfonso Lopez 202
Tutu, Desmond 89, 104, 157
tüketim 60, 282, 305, 328
tüketim kültürü 282, 328

U-Ü
ulus 66, 68, 69, 208, 291, 304, 309, 353
Ulusal Demokratik Cephe 73
ulusal güvenlik 63, 186, 192, 193, 277, 293
Uruguay 286
Üç Benlik Hareketi 75, 76
Üçüncü Dünya 23, 28, 32, 62, 70, 84, 111, 112, 122, 123, 155, 166, 176,

178, 224, 232, 264, 285, 301, 304, 335, 337, 342, 355, 360, 361, 362, 363
Ürdün 72, 370
ütopya 29, 109, 227, 301

V
Vahiy Kitabı 19, 20
Valdivieso, Antonio 24
Varro, Marcus 318
varoluşçuluk 246
varoş 57, 298
Vatikan Konsili 23, 35, 41, 42, 110, 184, 199, 200, 212, 219, 261
Vedic dini 70
Vietnam 33, 60, 62, 64

W-X
Wadud, Amina 132, 135, 140, 142, 149, 151, 152, 153
Welch, Sharon 116, 124
Walker, Alice 112, 123
Walton, Heather 242, 257
Ward, Frances 242, 257
Weber, Max 307, 315
West, Cornel 168, 347, 351, 359
Wickremesinghe, Lakshman 75
Williams, Delores 82, 121
Wilson, Harold 320
Winstanley, Gerrard 29, 34
Wallstonecraft, Mary 108
Wolf, Eric 310
Xhosa 307

Y
yabancılaşma 41, 74, 122, 266, 267
yağmur ormanları 58
Yahudilik 117, 119, 123, 369
Yahudi-Semitik 73
Yahya, Hz. 72
yapısöküm 325
Yaratılış 51, 78, 253
Yehova 94, 215, 305
Yeni Delhi 111, 149
yeniden diriliş 53, 67, 99, 299
yeni-yapısalcı 38
Yeremya 53
yerli halklar 52, 56, 61, 338
Yuhanna 19, 167, 241, 265, 266, 267
Yuhanna İncili 241, 265, 266
Young, Josiah 82

Z
Zappone, Katherine 117, 121, 125
Zion Apostolic Kilisesi 161